

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK
EWANGELICKI

vol. XIII

Gdańsk 2019

Parafia Ewangelicko-Augsburska
w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

RADA NAUKOWA

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

REDAKCJA

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

RECENZENCI STALI

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

RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*dr Michał Białkowski, ks. prof. dr hab. Jacek Bramorski,
ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser, dr hab. Maria Gołębiowska, dr hab. Małgorzata Grzywacz,
ks. prof. dr hab. Przemysław Kantyka, prof. dr hab. Jarosław Kita,
prof. dr hab. Jarosław Klaczkow, dr hab. Piotr Kopiec, dr hab. Paweł Leszczyński,
dr hab. Józef Majewski, prof. dr hab. Janusz Mallek, prof. dr hab. Zbigniew Opacki,
dr hab. Anna Paner, ks. dr hab. Sławomir Pawłowski, dr Miłosz Puczydłowski,
prof. dr hab. Jarosław Phuciennik, dr hab. Jacek A. Prokopski, dr hab. Ewa Skrodzka,
dr hab. Jan Szturc, dr hab. Damian Wąsek*

WYDAWCA

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

SKŁAD

Przemysław Jodłowski

PROJEKT OKŁADKI

Jerzy Kamrowski

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

DRUK

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

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

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

ISSN 1898-1127, nakład: 500 egzemplarzy

Spis treści

BP MARCIN HINTZ, *Słowo wprowadzenia*.....7

HISTORIA

PIOTR PALUCHOWSKI, ADAM SZARSZEWSKI, *Reformacja w szkole.
Program nauczania z 1539 roku autorstwa Andreasa Aurifabera*11

CHRISTOPH EHRLICH, *Etsi Deus non daretur. Hugo Grotius (1583–1645)
und der Krieg. Neue Forschungen über den Begründer des modernen
Völkerrechts und Wegbereiter der europäischen Aufklärung*.....25

WOJCIECH JERZY GÓRCZYK, *Gałąź prawosławna i kalwińska Krasieńskich
herbu Ślepowron z Krasnego*37

WOJCIECH ZAWADZKI, *Kościół ewangelicko-reformowany
w Inspektoracie Górnopruskim i Zachodniopruskim
(Elbląska Superintendentura Reformowana) w latach 1781–1817*.....57

TADEUSZ STEGNER, *Kresy polsko-ewangelickie na konferencji pokojowej
w Paryżu w 1919 r.*.....97

ADRIAN ULJASZ, *Adolf Fierla (1908-1967). Poeta, pedagog, emigrant*..... 111

TEOLOGIA

PIOTR JASKÓŁA, *Oryginalne pojęcia pneumatologiczne
w Kościelnej dogmatyce Karla Bartha* 133

ZYGFRYD GLAESER, *Marcin Luter na nowo odczytywany.
Dyskusja w kontekście obchodów 500-lecia Reformacji* 145

ARTUR ALEKSIEJUK, LEVAN VARSIMAŠVILI, *Georgian folk customs and rituals
connected with childbirth* 167

VARIA

JÓZEF MAJEWSKI, *Musica theologica. Religious Aspects of Die Kunst der Fuge,
Musikalisches Opfer, and Goldberg Variations of J. S. Bach*..... 181

MARCIN HINTZ, BOGUMIŁ B. J. LINDE, *Sound of Silence – the Theological
and Physical Interpretation of Sound*..... 203

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, *An Analysis of Selected Upbuilding Discourses
in the Works of Søren Kierkegaard in the Context of Evangelical Homiletics*..... 222

HENNING THEIBEN, *Leiturgia, martyria, diakonia – Stichwörter
zur Freiheit der Kirche in der (post-)säkularen Welt* 240

ANNA CAPPELLO, *Reason and imagination:
Clive Staples Lewis' paths to christianity*..... 258

PAWEŁ ŁUKASZ NOWAKOWSKI, *Drogi i bezdroża „Etyki solidarności”
w roku „Wolności i Solidarności”* 271

POLEMIKI

JANUSZ MAŁŁEK, *Natalia Nowakowska, „King Sigismund of Poland and Martin
Luther. The Reformation before Confessionalization”* 285

RECENZJE

JAROSŁAW KŁACZKOW, *Ksiądz biskup Andrzej Wantuła (1905–1976).
Biografia, Toruń 2019 (Grzegorz Jasiński)*..... 295

CEZARY LIPIŃSKI, WOLFGANG BRYLLA (red.), *Reformacja protestancka
1517 roku. Spory o dziedzictwo, Zielona Góra 2018 (Aneta M. Sokół)*..... 301

JÓZEF BORZYSZKOWSKI (red.), *Reformacja i ewangelicyzm
nad Bałtykiem, Gdańsk 2018 (Jerzy Domastowski)*..... 309

MARTA KALUCH-TOBISZ (red.), *Ołtarze ambonowe.
Interdyscyplinarne prace badawcze, Wrocław 2018 (Jerzy Domastowski)*..... 313

JOANNA M. ARSZYŃSKA, LILIANA LEWANDOWSKA,
ALEKSANDRA MIERZEJEWSKA (red.), *Reformacja w Toruniu. Wpływ
kultury ewangelickiej na rozwój miasta, Toruń 2017 (Jerzy Domastowski)*..... 317

WYWIAD - ROZMOWA

MARIA DRAPPELLA, *„Epoki przechodzą przez ludzi i zawsze jest nadzieja...” –
rozmowa z prof. dr. hab. Januszem Małłkiem*..... 325

KALENDARIUM

IWONA HINTZ, *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku
z siedzibą w Sopocie za rok 2019* 349

Contents

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

HISTORY

PIOTR PALUCHOWSKI, ADAM SZARSZEWSKI, *Reformation at school.
Curriculum from 1539 by Andreas Aurifaber*.....11

CHRISTOPH EHRLICH, *Etsi Deus non daretur. Hugo Grotius (1583-1645)
and the War. New Research on the Founder of Modern International Law
and Pioneer of the European Enlightenment*.....25

WOJCIECH J. GÓRCZYK, *The Orthodox and Calvinist Branch of the Krasiniski
Family Bearing the Ślepowron Coat of Arms, Originating in Krasne*.....37

WOJCIECH ZAWADZKI, *Evangelical Reformed church in the Upper Prussian
and West Prussian Inspectorate (The Reformed Superintendent Office of Elbląg)
in the years 1781–1817*.....57

TADEUSZ STEGNER, *The Polish-Evangelical Easter Borderlands
at the Paris Peace Conference in 1919*.....97

ADRIAN ULJASZ, *Adolf Fierla (1908-1967) - Poet, Pedagogue, Emigrant*..... 111

THEOLOGY

PIOTR JASKÓŁA, *Original Pneumatic Concepts
in the „Church Dogmatics” by Karl Barth*..... 133

ZYGFRYD GLAESER, *Martin Luther – The New Interpretation.
Discussion Within The Context of the 500th Anniversary of the Reformation*..... 145

ARTUR ALEKSIEJUK, LEVAN VARSIMAŠVILI, *Georgian folk customs and rituals
connected with childbirth*..... 167

VARIA

JÓZEF MAJEWSKI, *Musica theologica. Religious Aspects of „Die Kunst der Fuge,
Musikalisches Opfer”, and „Goldberg Variations” of J. S. Bach*..... 181

MARCIN HINTZ, BOGUMIŁ B. J. LINDE, *Sound of Silence – the Theological
and Physical Interpretation of Sound*..... 203

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, *An Analysis of Selected Upbuilding Discourses
in the Works of Søren Kierkegaard in the Context of Evangelical Homiletics*..... 222

HENNING THEIBEN, *Leiturgia, Martyria, Diakonia – the Keywords
to the Ecclesial Freedom in the (Post-)Secular World*..... 240

ANNA CAPPELLO, *Reason and imagination:
Clive Staples Lewis' paths to christianity*..... 258

PAWEŁ ŁUKASZ NOWAKOWSKI, *Roads and Wilderness „Ethics of solidarity”
in the Year of „Freedom and Solidarity”*..... 271

POLEMICS

JANUSZ MAŁŁEK, *Natalia Nowakowska, „King Sigismund of Poland and Martin
Luther. The Reformation before Confessionalization”*..... 285

REVIEWS

JAROSŁAW KŁACZKOW, *Bishop Andrzej Wantuła (1905-1976).
Biography, Toruń 2019 (Grzegorz Jasiński)*..... 295

CEZARY LIPIŃSKI, WOLFGANG BRYLLA (RED.), *Protestant Reformation of the Year
1517. Dispute on the Lagacy, Zielona Góra 2018 (Aneta m. Sokół)*. 301

JÓZEF BORZYSZKOWSKI (RED.), *The Reformation and Evangelicism
on the Baltic Sea, Gdańsk 2018 (Jerzy Domastowski)*..... 309

MARTA KALUCH-TOBISZ (RED.), *Pulpit Retables.
Interdisciplinary Research Project, Wrocław 2018 (Jerzy Domastowski)* 313

JOANNA M. ARSZYŃSKA, LILIANA LEWANDOWSKA,
ALEKSANDRA MIERZEJEWSKA (red.), *Catalogue of the Exhibition „500 years
of Reformation in Toruń”, Toruń 2017 (Jerzy Domastowski)*..... 317

INTERVIEW – CONVERSATION

MARIA DRAPPELLA, *„The Eras Get Across People and There is Always Hope...” –
a Conversation with Professor Janusz Małłek*..... 325

CALENDAR

IWONA HINTZ, *Chronicle of Events in the Evangelical-Lutheran Parish
in Gdańsk, seated in Sopot, in the year 2019* 349

Słowo wprowadzenia

Szanowni Państwo,

Drodzy Czytelnicy „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”!

Rok 2019 w Kościele luterzańskim w Polsce obchodzony był jako rok troski o stworzenie. Problematyka ekologiczna w pracy teologicznej Kościoła znalazła więc po wielu latach należyte jej miejsce. Ślady tej dyskusji znajdują swoje odzwierciedlenie również na kartach wydawanego od roku 2007 „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Jako redaktor naczelny naszego czasopisma żywię nadzieję, że artykułów poświęconych tej problematyce będzie coraz więcej. Wybór nastolatki Greta Thunberg przez redakcję czasopisma „Time” na człowieka roku 2019 jest tylko dowodem na to, jak bardzo zmieniła się świadomość ekologiczna w ostatniej dekadzie. Często autentyczność i wyrazisty przekaz mają nieporównywalnie większy impact factor, czyli siłę rażenia, oddziaływanie niż rzetelnie wyłożona wiedza w naukowych artykułach czy książkach. A przecież uczeni od lat dowodzą, że zmiany klimatu to nie fanaberie, a dane, fakty, konkrety...

W polskiej nauce rok miniony był jednak w dużej mierze zdominowany został przez debatę na temat ewaluacji nauki. Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego opublikowało nową listę czasopism punktowanych. Z wielką radością możemy napisać, że GRE otrzymało 40 punktów, co na czasopismo o tak krótkim stażu należy uznać za bardzo dobry wynik. Przed Radą Naukową i Redakcją coraz wyraźniej rysuje się wielkie zadanie umiędzynarodowienia naszego Rocznika. Oddajemy więc Państwu do lektury i oceny kolejny tom naszego czasopisma, z nadzieją, że tak bardzo podkreślana przez twórców reformy polskiej nauki potrzeba obecności polskiej nauki w wymiarze ponadnarodowym jest także realizowana przez nasz Zespół.

Ufamy, że po 12 latach obecności na rynku wydawniczym, „Gdański Rocznik Ewangelicki” znalazł stałe miejsce w polskiej humanistyce. Uważamy bowiem, że teologia także należy do tego dyskursu, mimo iż, w obecnym Wykazie dyscyplin naukowych MNiSW teologię wyodrębniono z humanistyki i stworzono dla niej odrębną dziedzinę nauk teologicznych.

Nasze czasopismo od lat spełnia wszystkie wymagania formalne stawiane czasopismom naukowym nie tylko przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, ale także przez międzynarodowe platformy naukowe.

Rada Naukowa i Redakcja przywiązują wielką wagę do szczególnej dbałości o poziom merytoryczny i formalny artykułów. Stąd w tym roku wiele tekstów nie zostało ostatecznie włączonych do przedkładanego Państwu Rocznika. W pierwszym kroku w gronie Rady i Redakcji przedłożone do GRE teksty podlegają wstępnej ocenie i selekcji, zwłaszcza zgodności z profilem czasopisma oraz spełnieniu wymagań formalnych. W kolejnym etapie, potencjalne artykuły poddawane są procesowi recenzyjnemu w trybie double-blind. Każdy artykuł podlega ocenie dwóch niezależnych recenzentów. To właśnie negatywna ocena ekspercka jest przyczyną tego, że kilku z nadesłanych tekstów o interesującej tematyce nie mogliśmy opublikować w bieżącym Roczniku.

Struktura bieżącego tomu jest identyczna z poprzednimi numerami czasopisma. Artykuły zamieszczone są w działach: Historia, Teologia oraz Varia. W tym ostatnim znajdują się teksty o charakterze interdyscyplinarnym.

W bieżącym numerze znalazło się 5 artykułów naukowych przypisanych do działu Historia. Zamieszczamy tam między innymi niemieckojęzyczny tekst poświęcony poglądom Hugo Grocjusza na wojnę.

W dziale Teologia znajdują się trzy artykuły, dwa poświęcone zagadnieniom ekumenizmu oraz jeden anglojęzyczny, poświęcony kulturze i ludowej religijności gruzińskiej.

Tym razem więcej tekstów znalazło się w dziale Varia, który zawiera 6 artykułów. Większość z nich została napisana w języku angielskim. Ze względu na specyfikę, jeden z tekstów został umieszczony w dziale Polemiki.

W dziale Recenzje odnajdą Państwo tym razem aż pięć obszernych omówień najnowszych publikacji dotyczących protestantyzmu.

Ważnym elementem „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” jest dział Rozmowy. Tym razem bohaterem numeru jest historyk, prof. Janusz Mallek, wybitny badacz dziejów Polski i protestantyzmu nadbałtyckiego. Prof. Mallek od początku istnienia GRE jest członkiem zespołu redagującego nasz Rocznik. Całość dopełnia, jak w każdym numerze, Kronika wydarzeń Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie.

Zapraszamy Czytelników i potencjalnych Autorów do odwiedzania naszej strony internetowej: www.gre.luteranie.pl. W naszym zasobie internetowym zamieszczone są pełne wersje wszystkich artykułów opublikowanych na łamach czasopisma od początku jego istnienia. Zamieszczone są tam wymagania redakcyjne w języku polskim i angielskim adresowane do potencjalnych

Autorów, jak też bieżące oraz historyczne informacje związane z naszym Rocznikiem.

GRE jest indeksowany jest w wielu międzynarodowych bazach, w tym na platformie ERIH+, prowadzonej przez norweską fundację naukową, jak też na komplementarnej wobec niej stronie NSD – Norwegian Register for Scientific Journals, Series and Publishers (<https://dbh.nsd.uib.no>).

Pełne teksty artykułów zamieszczonych w naszym Roczniku dostępne są w międzynarodowych, naukowych bazach danych: CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences And Humanities (www.cejsh.icm.edu.pl) oraz CEEOL – Central an Eastern European Online Library (www.ce-eol.com). Nasze czasopismo od lat indeksowane jest również w polskiej bazie Index Copernicus (www.indexcopernicus.com), który przyznał GRE za rok 2018 Index Value (ICV) w wysokości 74,65 punktów. Redakcja podjęła również starania o zamieszczenie GRE na platformie DOAJ – Directory of Open Access Journals (www.doaj.org), założonej przez Uniwersytet w Lund.

Pragniemy także tym razem podkreślić, że GRE zamieszcza artykuły Autorów, których poglądy nie zawsze zgodne są z poglądami Rady Naukowej i Redakcji. Naszym pragnieniem jest, by „Gdański Rocznik Ewangelicki” miał otwarty, ekumeniczny charakter i stanowił otwarte forum dyskusji naukowej.

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

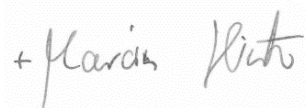
Dziękuję serdecznie wszystkim, którzy przyczynili się do powstania trzynastego już numeru naszego czasopisma. Serdecznie zapraszam do dalszej współpracy. Autorom tekstów dziękuję za współpracę przy tworzeniu ostatecznej wersji tekstu i zaangażowanie w proces adiustacyjny.

Jako redaktor naczelny, dziękuję również całemu Zespołowi Redakcyjnemu za wielkie zaangażowanie w niełatwym procesie adiustacji nadesłanych do Redakcji tekstów. Od bieżącego numeru funkcję sekretarza redakcji pełni dr Joanna Arszyńska z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zastąpiła ona na tym stanowisku p. Astrid Gotowt, której w tym miejscu chciałbym

bardzo serdecznie podziękować za lata niezmiernie oddanej pracy w zespole redagującym od GRE, od samego początku obecności tytułu na rynku wydawniczym. Za to wielkie zaangażowanie i trud bardzo dziękujemy!

Także tym razem pragnę przypomnieć, że wszystkie osoby merytorycznie zaangażowane w proces powstania „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” wykonują swoją pracę na zasadach wolontariatu. Za Państwa wielkie zaangażowanie składam podziękowanie.

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

A handwritten signature in black ink that reads "Marcin Hintz". The signature is written in a cursive style and is positioned above the printed name.

ks. bp Marcin Hintz – redaktor naczelny

Piotr Paluchowski

ORCID: 0000-0002-6525-3821

Adam Szarszewski

ORCID: 0000-0002-8913-2784

Reformacja w szkole. Program nauczania z 1539 roku autorstwa Andreasa Aurifabera

Streszczenie: W 1539 roku przybyły do Gdańska Andreas Aurifaber, który miał objąć stanowisko rektora w miejscowej Szkole Mariackiej, opublikował jej program. Jego treść na gruncie gdańskim była nowatorska i wprowadzała reformacyjne podejście do edukacji. W niniejszym tekście autorzy weryfikują i poddają pod dyskusję niektóre tezy obecnie przyjęte w dotychczasowych opracowaniach na ten temat.

Słowa kluczowe: Andreas Aurifaber, Gdańsk, protestantyzm, *Schola Dantiscana*

Summary: Reformation at school. Curriculum from 1539 by Andreas Aurifaber

In 1539 Andreas Aurifaber, who was to become the rector of the local St. Mary's School, published its curriculum. Its content was innovative for the Gdańsk community and introduced a reformed approach to education. In this text, the authors verify and discuss some of the theses functioning in previous studies on this topic.

Keywords: Andreas Aurifaber, Gdansk, Protestantism, *Schola Dantiscana*

Od dawna panuje powszechne (i słuszne) przekonanie, że nowe prądy religijne dotarły do Gdańska bardzo wcześnie. W opinii współczesnego badacza Sławomira Kościelaka: „Gdańsk – duży i prężny ośrodek gospodarczy – należał do awangardy reformacyjnego przesilenia w tej części Europy”¹. Po-

¹ S. Kościelak, *Dzieje wyznaniowe Gdańska od XVI do początku XIX wieku*, [w:] *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra*, t. 1, red. E. Kizik i S. Kościelak, Gdańsk 2017, s. 65. Warto zwrócić uwagę na to, że część badaczy poddaje w wątpliwość wystąpienie Jacoba Knabe w 1518 r., tym samym przesuwając początki

stępy w tej mierze czasowo załamały się wskutek interwencji Zygmunta I Staro- go, który próbował przywrócić dawne miejsce Kościołowi katolickiemu w mieście. Jednakże zaraz po wyjeździe króla proces restauracji katolicyzmu został zatrzymany i ponownie coraz większe uznanie zdobywały nowe prądy religijne. W duchu luterzańskim zaczęto reformować między innymi szpitale oraz szkoły².

Jedną z pierwszych gdańskich placówek edukacyjnych, które objęto reformą w nowym duchu, stała się Szkoła Mariacka, funkcjonująca przy najważniejszej gdańskiej parafii co najmniej od połowy czternastego wieku³. Placówka ta była jedną z większych szkół w Gdańsku, a przeznaczona została dla chłopców. To właśnie dla niej Andreas Aurifaber opublikował w 1539 roku krótką pracę o tytule *Schola Dantiscana cum exhortatione ad literas bonas Latina et Germanica*⁴ (*Szkoła Gdańska z łacińskim i niemieckim wezwaniem do studiów humanistycznych*)⁵. Wielokrotnie była ona przedmiotem zainteresowania badaczy. Już w 1874 roku jej tekst został wydany wraz ze wstępem autorstwa Eduarda Davida Schnaasego, diakona gdańskiego kościoła św. Jana i właściciela prywatnej szkoły dla dziewcząt o nazwie „Ebertsche Höhere Töchterschule”⁶.

gdańskiej reformacji na 1522 r., por.: tamże, s. 65; J. Możdżeń, *The Beginnings of the Reformation in the Light of Gdańsk and Königsberg* *Chronicles of the First Half of the 16th Century. The Activity of the First Reformers*, „Zapiski Historyczne” 2017, t. 82, z. 1, s. 71–96.

² S. Kościelak, *Dzieje wyznaniowe Gdańska...*, dz. cyt., s. 67–68.

³ Na temat tej placówki, zob.: M. Biskup, *Kultura*, [w:] *Historia Gdańska*, t. 1, red. E. Cieślak, Gdańsk 1978, s. 617–619; Z. Nowak, *Kultura, nauka i sztuka w Gdańsku na przełomie dwóch epok*, [w:] *Historia Gdańska*, t. 2, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, s. 359–364; M. Lemańczyk, *Szkoła Mariacka*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, red. B. Śliwiński, Gdańsk 2012, s. 1001; M. Brodnicki, *Atheneae Gedanenses Ephraïma Praetoriusa*, Gdańsk 2016, s. 505.

⁴ W trakcie badań korzystano z następującego egzemplarza: A. Aurifaber, *Schola Dantiscana cum exhortatione ad literas bonas Latina et Germanica*, Dantzig 1539, Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, sygn. 3 in Ob 881, 8°.

⁵ Takie też tłumaczenie tytułu pojawia się w: J. Budzyński, *Dawne humanistyczne Gimnazjum Akademickie w Gdańsku w XVI i XVII wieku*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 4, red. Z. Głombiowska, Gdańsk 2008, s. 22.

⁶ E. D. Schnaase, *Andreas Aurifaber und seine Schola Dantiscana. Ein Beitrag zur Geschichte der Schulen in Danzig*, „Altpreussischen Monatsschrift neue Folge“, Bd. 11, 1874, H. 4, s. 304–325; H. 5/6, s. 456–480; w zbiorach Polskiej Akademii Nauk Biblioteki Gdańskiej znajduje się przedruk tej pracy z księgozbioru Ernsta Augusta Karla Bertlinga, zob.: E. D. Schnaase, *Andreas Aurifaber und seine Schola Dantiscana. Ein Beitrag zur Geschichte der Schulen in Danzig*, Danzig 1874, sygn. Od 17266^a, 8°.

W dwudziestym wieku pracę Aurifabera omawiali Władysław Tupalski⁷, Sven Tode⁸ i Elżbieta Starek⁹, a także inni badacze¹⁰. Niniejszy tekst ma za zadanie zweryfikowanie niektórych tez zawartych w dotychczasowych opracowaniach na ten temat.

Andreas Aurifaber, a właściwie Goldschmidt, przyszedł na świat w bogatej, mieszczańskiej rodzinie w dniu 29 listopada 1513 r. we Wrocławiu¹¹.

⁷ W. Tupalski, *Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej*, [w:] *Rozprawy z Dziejów Oświaty*, t. 2, red. Ł. Kurdybacha, Wrocław 1959, s. 3–26; uzupełnienie i korektę wiadomości z tej pracy zob.: rec. K. Kubik, *Władysław Tupalski, Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej. Rozprawy z Dziejów Oświaty*, t. 2, Wrocław 1959, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1961, R. 4, nr 1/2, s. 203–205.

⁸ S. Tode, *Johannes Placotomus und die „Schola Dantiscana“ – Ein klassisch–modernes Unterrichtskonzept*, „Beiträge zur Geschichte Westpreußens“ 2004, Nr. 19, s. 85–112.

⁹ E. Starek, *Gramatyka Filipa Melanchtona i nauka języka łacińskiego w „Schola Dantiscana” Andrzeja Aurifabera*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 4, s. 70–85.

¹⁰ H. Freytag, *Die Beziehungen Danzigs zu Wittenberg in der Zeit der Reformation*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins“ 1898, H. 38, s. 57–58; tenże, *Der preussische Humanismus bis 1550*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins“ 1904, H. 47, s. 55–56; P. Simson, A. Schmidt, *Abriss einer Geschichte des Danziger Schulwesens*, „Danziger Schulzeitung” 1926, Jg. 7, Nr 11, s. 73; B. Nadolski, *Recepcja Terencjusza w szkołach gdańskich w okresie renesansu*, „Eos” 1959/1960, R. 50, z. 2, s. 163–165; B. Nadolski, *Ze studiów nad życiem literackim i kulturą umysłową na Pomorzu w XVI i XVII wieku*, Wrocław 1969, s. 10–12; K. Kubik, *Koncepcje dydaktyczno–wychowawcze w szkolnictwie gdańskim za czasów I Rzeczypospolitej*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Pedagogika, Psychologia, Historia Wychowania” 1969, R. 11, nr 3, s. 86–93; Z. Nowak, *Kultura, nauka i sztuka...*, s. 364–365; L. Mokrzecki, *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Zarys dziejów*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 1, red. E. Kotarski, Gdańsk 2008, s. 14, 17; J. Budzyński, *Dawne humanistyczne Gimnazjum Akademickie...*, dz. cyt., s. 22–23; J. Małek, *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI–XX w.)*, Toruń 2012; N. Nowakowska, *King Sigismund of Poland and Martin Luther. The Reformation before Confessionalization*, London 2018, s. 58.

¹¹ Najważniejsze prace biograficzne na temat tej osoby to: A. Hirsch, *Aurifaber Andreas*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig 1875, Bd. 1, s. 690–691; J. Caspary, *Aurifaber Andreas*, [w:] *Biographisches Lexikon der hervorragenden Aerzte aller Zeiten und Völker*, Bd. 1, hrsg. A. Hirsch, Wien 1884, s. 230; H. Freytag, *Die Beziehungen Danzigs...*, art. cyt., s. 117; H. Scholz, *Aurifaber (Goldschmied) Andreas*, [w:] *Altpreußische Biographie*, Bd. 1, hrsg. C. Krollmann, Königsberg 1941, s. 24; G. Hammann, *Aurifaber (Goldschmid) Andreas*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 1, Berlin 1953, s. 456; tenże, *Aurifaber (Goldschmidt) Andrzej (1514–1559)*, [w:] *Historia nauki polskiej*, t. 6, red. B. Suchodolski, Wrocław 1974, s. 19–20; F.W. Bautz, *Aurifaber (Goldschmid[t]), Andreas*, [w:] *Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 1, Hamm 1975, szpalta 302–303; H. Barycz, *Między Krakowem a Warmią i Mazurami. Studia i szkice*, Olsztyn 1987, s. 179–182;

Cztery lata później urodził się jego brat Johannes, który został cenionym teologiem luterańskim. Wiadomo, że autor *Schola Dantiscana*... od 1527 r. studiował teologię i filozofię w głównym ośrodku luteranizmu, w Wittenberdze. W 1532 r. otrzymał tytuł licencjata, a dwa lata później stopień magistra. To właśnie w tym okresie zgodnie z panującą wówczas modą zlatynizował swoje nazwisko z Goldschmidt na Aurifaber. Na nieco dłużej związał się z Wittenbergą, gdzie wykładał i miał sposobność poznać najwybitniejsze postacie ówczesnej reformacji z Filipem Melanchtonem na czele. To właśnie Melanchton, współpracownik i przyjaciel Marcina Lutra, zaproponował gdańskiej Radzie Miejskiej obsadzenie Aurifabera na stanowisku rektora Szkoły Mariackiej. Władze poszukiwały bowiem następcy Bernarda, który postanowił z miasta wyjechać. W imieniu Rady Miejskiej rozmowy z Filipem Melanchtonem przeprowadził na ten temat jej sekretarz Georg Donner¹². Zwrócenie się gdańskich władz do tego właśnie reformatora nie było przypadkowe, gdyż to on stał się głównym ideologiem, kreślącym w wydawanych przez siebie podręcznikach nowe ramy funkcjonowania edukacji na niższych i wyższych poziomach¹³.

W. Odyniec, *Aurifaber (Goldschmidt) Andrzej (1514–1559)*, [w:] *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 1, red. S. Gierszewski, Gdańsk 1992, s. 47–48; J. Tondel, *Księgozbiór królewieckiego lekarza Andrzeja Aurifabera (1513–1559)*, [w:] tenże, *Książka w dawnym Królewcu Pruskim*, Toruń 2001, s. 51–129; S. Tode, *Johannes Placotomus und die „Schola Dantiscana“*..., art. cyt., s. 92–93, przyp. 40; J. Green, *The First Copernican Astrologer. Andreas Aurifaber's Practica for 1541*, „Journal for the History of Astronomy” 2010, vol. 41, s. 157–165; И.А. Полякова, *Андреас Аурифабер (1513–1559) и его История янтаря*, Калининград 2013; A. Szarszewski, P. Paluchowski, S. Konieczna, B. Siek, P. Krajewski, *Sławni lekarze gdańscy*, t. 1, Gdańsk 2016, s. 8–12; M. Brodnicki, *Atheneae Gedanenses*..., dz. cyt., s. 505; A. Szarszewski, P. Paluchowski, *Dzieło „Succini Historia...” lekarza Andreasa Aurifabera (1513–1559)* [w:] *Lekarz jako autor i bohater literacki*, red. E. Białek, D. Lewera, Wrocław 2019, s. 11–23; w tym ostatnim tekście obszerna biografia Aurifabera, dlatego też autorzy niniejszego tekstu rezygnują z jej ponownego przywoływania; zob. też wykaz innych publikacji na temat Aurifabera: И.А. Полякова, *Андреас Аурифабер (1513–1559)*, dz. cyt., s. 15–18.

¹² W. Tupalski, *Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej*, art. cyt., s. 6.

¹³ Na temat propozycji reform Filipa Melanchtona w szkolnictwie, zob.: S. Litak, *Historia wychowania*, t. 1, Kraków 2004, s. 114–116; o recepcji jego myśli w Rzeczypospolitej: O. Bartel, *Filip Melanchton w Polsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1961, t. 6, s. 73–90.

Tym samym Gdańsk chciał czerpać wzorce edukacyjne bezpośrednio ze źródeł reformacji. Nie było to niczym wyjątkowym, gdyż wiele ośrodków w tym czasie zwracało się do Melanchtona o podobną pomoc¹⁴.

Zadaniem kierującego gdańską placówką była zmiana podstaw nauczania w taki sposób, aby odpowiadały one ówczesnym wymaganiom luteranizmu, odcinając się w ten sposób od wcześniejszych tradycji. Było to zgodne z ówczesną sytuacją w mieście, którego władze dążyły do zmian religijnych, społecznych, gospodarczych i administracyjnych w duchu reformacyjnym.

Aurifaber nie tylko przygotował plan reformy Szkoły Mariackiej, ale także postanowił go opublikować. Jak wspominał w swojej pracy, do szerszego upublicznienia miały zachęcić go miejskie władze Gdańska. Rozprawa *Schola Dantiscana...* składa się z dwóch części. Pierwsza została napisana językiem łacińskim i obejmowała wstęp oraz rozdziały noszące następujące tytuły: „De classibus” („O klasach”), „De pietatis studiis” („O dążeniu do pobożności”), „Lectiones diei Lunae, Martis, et Jovis” („Lekcje poniedziałkowe, wtorkowe i czwartkowe”), „De styli exercitio” („Ćwiczenia ze stylistyki”), „Diei Veneris et Saturni lectiones” („Zajęcia piątkowe i sobotnie”)¹⁵. Drugą część zatytułowaną *Eine deudsche vermanung an die gemeine Burgerschafft der königlichen stadt Dantzig* (*Niemieckie napomnienie do pospolitego mieszczaństwa królewskiego miasta Gdańska*)¹⁶ wydrukowano w języku niemieckim i zawierała przede wszystkim powtórzenie też z części pierwszej. Przeznaczono ją dla osób nieumiejących czytać w języku łacińskim¹⁷. Część łacińska liczyła czterdzieści pięć stron, a niemiecka trzynaście stron tekstu. Praca została wydana w drukarni Franciscusa Rhodego w 1539 roku¹⁸.

¹⁴ W. Tupalski, *Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej*, art. cyt., s. 8.

¹⁵ Za filologiczne przetłumaczenie tytułów rozdziałów serdecznie dziękujemy drowi Jackowi Pokrzywnickiemu z Uniwersytetu Gdańskiego.

¹⁶ Za filologiczne przetłumaczenie tego tytułu serdecznie dziękujemy dr. hab. Piotrowi Kociumbasowi z Uniwersytetu Warszawskiego.

¹⁷ Władysław Tupalski uważał, że część niemieckojęzyczna była przeznaczona dla „szerszych warstw bogatego kupiectwa gdańskiego”, zob.: W. Tupalski, *Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej*, art. cyt., s. 9.

¹⁸ Na temat tej drukarni i typografa zob.: Z. Nowak, *Rhode Franciszek*, [w:] *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. 4, red. Z. Nowak, Gdańsk 1997, s. 62; P. Paluchowski, *Drukarze z ulicy Rzeźnickiej. Właściciele drukarni Rady Miejskiej i Gimnazjum Akademickiego na Starym Przedmieściu* [w:] *Historie gdańskich dzielnic*, t. 2: *Stare Przedmieście*, pod red. J. Dargacza i K. Kurkowskiej, Gdańsk 2019, s. 201–204.

Badając wątki reformacyjne w dziele Aurifabera, należy podkreślić, że w swoim wydźwięku tekst ten miał jasne przesłanie związane z ówczesnymi prądami odnowy Kościoła. Jego autor podkreślał bowiem, aby pamiętać o czytym Słowie Bożym, które przez wiele lat było zamazywane i głoszone przez „niezbawionych ludzi”. Negatywnie odniósł się również do wcześniejszego poziomu edukacji¹⁹.

Na początku swojej pracy Aurifaber zaznaczył, że jest wiele dzieci, które interesują się nauką, stąd też potrzeba, aby edukować je od najwcześniejszych lat, jednakże odpowiednio do rozwoju intelektualnego. Jak pisał, powołując się przy tym na Biblię, człowiek rodzi się bez wiedzy, którą musi nabyć, aby być gotowym do walki ze swymi wadami. Tak więc edukacja przede wszystkim miała pełnić rolę umoralniającą i prowadzić do głębszego zrozumienia zamyśłów Boga. Ważną rolę odgrywali w tym rodzice i to właśnie do nich Aurifaber kierował swój tekst. Przywołał między innymi postać króla Filipa II Macedońskiego, który trafnie zdecydował o edukacji swojego syna Aleksandra Wielkiego, zlecając ją wielkiemu filozofowi Arystotelesowi, co później miało skutkować sukcesami nie tylko na polu wojskowym. Aurifaber zaznaczał, że ważne jest odpowiednie rozbudzenie przez rodziców, bądź opiekunów dziecka, jego pasji do nauki. Jednakże nauczanie w domu nie mogło zastąpić edukacji w szkole, gdyż zwykle rodzice pochłonięci byli innymi zajęciami. Zapewnienie odpowiedniej wiedzy dla ich dzieci miało przynieść korzyści w przyszłości, chociażby przyczyniając się do pomnożenia, a nie trwonienia majątku. Aby dobitnie przekonać rodziców do edukacji dzieci, wskazał, że nie ma większego dziedzictwa pozostawionego przez ojców, jak dobra erudycja potomków. Jednocześnie nauka na odpowiednim poziomie miała być również w interesie rządzących, którzy dzięki temu mogli odpowiednio kształtować przyszłe elity. W tym miejscu pracy Aurifaber, korzystając z okazji, wychwalał gdańskie władze²⁰.

Ponadto autor wskazał na dużą rolę połączenia nauczania z doświadczeniem oraz z obcowaniem z naturą i jej obserwacją. Miało to pomnażać boskie dary w człowieku i oddalać go od jego złej i zwierzęcej natury. Jako przykład podał Germanów, niegdyś barbarzyńców, ale obecnie jeden z wiodących na-

¹⁹ A. Aurifaber, *Schola Dantiscana...*, dz. cyt., k. B.

²⁰ Tamże, k. A II–A V.

rodów. Aurifaber wskazał, że aby edukacja była skuteczna, tak od strony świeckiej, jak i duchowej, powinna posiadać nie tylko wymiar moralny, ale również racjonalny, aby zdobytą wiedzę można było użyć w codziennym życiu.

W *Schola Dantiscana*... szczególny nacisk położono na potrzebę nauki języków, co zaznaczono już w początkowych akapitach. Nie chodziło tylko o łacinę, która miała być językiem wykładowym w szkole. Autor pisał również o przyswojeniu języków hebrajskiego i greckiego, celem pełnego zrozumienia tekstów biblijnych. To ciekawe stwierdzenie, jeśli weźmie się pod uwagę dążenia religijnych reformatorów do przetłumaczenia Biblii na języki narodowe. Podkreślił, że ważne jest publikowanie tekstów starożytnych proroków oraz uczenie innych ich odczytywania, co miało prowadzić do pogłębienia mądrości. To kolejny wątek łączący program Aurifabera z ideami reformacyjnymi, w których samodzielna lektura Biblii miała stać się nieodzownym elementem życia religijnego. Warto również zauważyć, że autor stawiał języki starożytne ponad narodowymi, zwracał bowiem uwagę na większe bogactwo wyrażeniowe tych pierwszych²¹.

Aurifaber zaproponował podział w gdańskiej Szkole Mariackiej na trzy klasy, co było zgodne z wytycznymi Melanchtona²². Przydział do grupy miał zależeć od wieku i zdolności dziecka, określanej przede wszystkim na podstawie jego znajomości gramatyki łacińskiej. Do pierwszej, najwyższej klasy mieli być przyjmowani ci uczniowie, którzy dobrze znali zasady języka łacińskiego. W klasie drugiej tematem przewodnim było opanowanie gramatyki, a w trzeciej, najniższej, uczenie swobodnego czytania ze zrozumieniem. W trakcie postępów chłopcy mogli awansować do klasy następnej. Było to *novum* na gruncie gdańskim, ponieważ taki rodzaj podziału, jak się wydaje, nie funkcjonował wcześniej.

Lekcje powinien rozpoczynać śpiew hymnu kościelnego oraz nauczanie katechizmu. Do nauki gramatyki Aurifaber zalecał lekturę Terencjusza²³, podręcznik Melanchtona, a retorykę zgłębiać miano na podstawie mów Cyncerona. Przed południem zaplanowano dwugodzinną przerwę. Po jej zakończeniu, w klasie wyższej uczono śpiewu a w niższych kaligrafii. Co ciekawe, Aurifaber

²¹ Tamże, k. A V.

²² W. Tupalski, *Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej*, art. cyt., s. 15.

²³ O Terencjuszu w dziele Aurifabera, zob.: B. Nadolski, *Recepcja Terencjusza...*, art. cyt., s. 163–165.

proponował stworzenie osobnej grupy, dla której wykładano arytmetykę²⁴. Była to nowość w odniesieniu do programów szkół reformacyjnych powstających na terenie ziem niemieckich²⁵. Następnie powracano do nauki języka łacińskiego. Dla części dzieci, tych bardziej uzdolnionych, czytanie mogło być połączone z interpretacją tekstów. Aurifaber omówienie lekcji przyporządkował dniom tygodnia. Przykładowo w pierwszej piątkowej godzinie uczniowie mieli zaznajamiać się z gramatyką na podstawie prac Marka Terencjusza Warrona. Natomiast greka miała być przyswajana w oparciu o podręcznik Joanesa Metzlerusa. Z kolei w sobotę nauczano muzyki oraz powtarzano teksty omówione w ciągu mijającego tygodnia. Niedzielę i dni świąteczne poświęcił Aurifaber na czytanie tekstów religijnych. Wśród nich miały znaleźć się urywki Ewangelii, najlepiej te, które pojawiły się na porannym kazaniu, następnie praca któregoś z chrześcijańskich pisarzy i jeden z listów napisanych przez świętego Pawła. Łącznie, w ciągu tygodnia zaplanowano dwadzieścia dziewięć lekcji²⁶. W czasie przerw chłopcy porozumiewali się pomiędzy sobą tylko w języku łacińskim²⁷.

Posługując się różnymi argumentami, Aurifaber niejednokrotnie sięgał w swojej pracy do przykładów z okresu starożytnego, często odnosząc się do pisarzy tamtych czasów. Przywołał chociażby cytaty z Horacego o następującej treści:

*Os tenerum pueri, balbumque poeta figurat:
Torquet ab obscoenis jam nunc sermonibus aurem:
Mox etiam pectus praeceptis format amicis,
Asperitatis, et invidiae corrector, et irae.
Recte facta refert: orientia tempera notis
Instruit exemplis: inopem solatur et aegrum.*²⁸
(Niewprawny język chłopca poeta formuje,
od brzydkich słów odwraca wcześniej jego uszy,
wkrótce też ducha kształci przyjazną poradą,
grubiaństwo, złość i zawiść miarkuje rozważnie;

²⁴ A. Aurifaber, *Schola Dantiscana ...*, dz. cyt., k. B V.

²⁵ W. Tupalski, *Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej*, art. cyt., s. 25.

²⁶ Dokładniejsze omówienie programu nauczania, zob.: W. Tupalski, *Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej*, art. cyt., s. 16–17.

²⁷ A. Aurifaber, *Schola Dantiscana ...*, dz. cyt., k. C II.

²⁸ Tamże, k. B VIII.

o czynach słusznym praw, młodzież na stosownych uczy przykładach, biednych pociesza i smutnych²⁹).

Porównując program Aurifabera z wcześniejszymi tradycjami Szkoły Mariackiej należy wskazać na położenie nacisku na taki rodzaj edukacji, który nie tylko miał służyć potrzebom religijnym, ale również codziennym. Stąd wprowadzenie lekcji arytmetyki. W okresie przedreformacyjnym nauczano w tej placówce języka łacińskiego oraz studiowano święte księgi, ale lekcje obejmowały również naukę ministrantury i asystowania przy czynnościach liturgicznych, co ze względów oczywistych nie pojawiło się w nowym programie³⁰. Zaproponowana reforma Aurifabera stała się odpowiedzią warstw wykształconych na wcześniejsze postulaty mieszczaństwa gdańskiego. Już w *Artikelbrief* wydanych w Gdańsku w 1525 r. mówiono o potrzebie założenia szkoły, w której można byłoby nauczać języka greckiego. Wtedy jako jej miejsce wskazano klasztor franciszkański³¹. Przypomnijmy zatem, że nauka greki znalazła się w programie Aurifabera, wprawdzie w niewielkim wymiarze, ale zgodnie z sugestią ówczesnych władz miejskich Gdańska.

Władysław Tupalski w swoim tekście poświęconym *Schola Dantiscana...* pisał: „dwie linie – wydaje się – wytyczyły program pedagogiczny Aurifabra. Jedna prowadzi z ośrodka reformacyjnego w Wittenberdze, druga rodzi się na bazie stosunków istniejących w Gdańsku. Jak pierwsza przeważa w schemacie organizacyjnym planowanej reformy, tak druga dochodzi do głosu w odchyleniach od wzorów melanchtonowych. Literatura niemiecka przecenia znaczenie wpływu niemieckich szkół reformacyjnych, a nie dostrzega oddziaływania swoistych potrzeb szkolnictwa gdańskiego”³². Kwestia uwzględnienia stosunków gdańskich zdaje się być dyskusyjna, gdyż Aurifaber przed wydaniem programu spędził w Gdańsku bardzo krótki okres, podczas którego mógł tylko pobieżnie poznać miejscowe środowisko i rozpoznać jego potrzeby. Poza tym ówczesna sytuacja społeczna i religijna, w tym ośrodku, zmieniała się bardzo dynamicznie, a miejska administracja podlegała reformom. Tak więc odstępstwa od wytycznych Melanchtona należy uznać nie za ścisłe dostosowywanie tych reguł do realiów gdańskich, ale efekt własnych, autorskich wizji edukacji

²⁹ Przekład polski za: Horacy, *Dzieła wszystkie*, przełożył, opracował i aneksem opatrzył A. Lam, Pułtusk 2010, s. 224.

³⁰ W. Tupalski, *Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej*, art. cyt., s. 4.

³¹ Tamże, s. 5.

³² Tamże, s. 8.

Aurifabera, nie zawsze zgodnych z zaleceniami jego mistrza. Być może na owe odstępstwa wpłynęły sugestie władz miejskich. Pewne niejasności w programie oraz niewielka objętość są dowodem na to, że tekst ten powstał w dość krótkim czasie³³. Z tego też powodu Eduard David Schnaase postawił tezę, że wytyczne miały być realizowane tylko przez jeden rok i zaplanowano, że później zostaną zastąpione przez inne³⁴. W tym wypadku oczywistą byłaby chęć upublicznienia programu poprzez druk, dzięki czemu tekst rozprawy mógłby zostać przedyskutowany przez zainteresowanych mieszkańców Gdańska.

Podobnie jak i inni ówczesni autorzy, Aurifaber próbował pogodzić średniowieczną scholastykę z humanizmem. Nowe prądy w edukacji łączył z tradycją uznania prymatu języka łacińskiego, co na gruncie gdańskim przyjęło się w całym okresie nowożytności. Przykładowo, w powstałym później Gimnazjum Akademickim, wykładano po łacinie przez cały okres funkcjonowania szkoły, co z biegiem czasu stało się rażącym anachronizmem. Aurifaber wspominał też o potrzebie nauki języków greckiego i hebrajskiego, jednakże z jego programu wynikało, że miały one marginalne znaczenie. Tego pierwszego należało nauczać tylko przez jedną godzinę lekcyjną tygodniowo, natomiast ilość godzin nauczania języka hebrajskiego w ogóle nie została określona.

Aurifaber pełnił stanowisko rektora Szkoły Mariackiej krótko³⁵. Mimo tego w latach późniejszych odwoływano się do jego programu wielokrotnie³⁶. Wiadomo, że Aurifaber już w 1540 r. osiadł z powrotem w Wittenberdze i tam prowadził wykłady. Będąc jeszcze w Gdańsku przygotował niemieckojęzyczny druk *Practica auff das Jar M.D.XLI (Praktyka na 1541 rok)*³⁷. Dotąd nie udało się wyjaśnić jakie były przyczyny tak szybkiego opuszczenia przez niego Gdańska. Być może odegrały w tym rolę względy finansowe lub Aurifaber nie potrafił zadomowić się w Gdańsku. W latach 1541–1542 Aurifaber, na krótko, został

³³ O niejasnościach w programie Aurifabera, zob.: E. Starek, *Gramatyka Filipa Melanchtona...*, art. cyt., s. 73.

³⁴ E.D. Schnaase, *Andreas Aurifaber und seine Schola Dantiscana...*, dz. cyt., s. 4–5.

³⁵ *Rectores, Con–Rectores et reliqui Collegae omnium in urbe Gedanensi scholarum publicarum a prima eorum fundatione ad nostram usque aetatem*, [Gdańsk 1779], Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, sygn. Ms 477, k. 15; rozpoczęcie pełnienia funkcji rektora przez Andreasa Aurifabera oznaczono na 1540 r., natomiast nie wpisano daty końcowej.

³⁶ S. Tode, *Johannes Placotomus und die „Schola Dantiscana“*..., art. cyt., s. 85–112.

³⁷ A. Aurifaber, *Practica auff das Jar M.D.XLI*, Dantzig 1540, Landesbibliothek Coburg, sygn. Mo A, 12, 14; na temat tego druku zob.: J. Green, *The First Copernican Astrologer...*, art. cyt., s. 157–165; R.D. Kremer, *Calculating with Andreas Aurifaber. A New Source for Copernican Astronomy in 1540*, „Journal for the History of Astronomy” 2010, 41, s. 483–502.

rektorem gimnazjum w Elblągu. W okresie późniejszym nawiązał relacje z księciem Albrechtem Hohenzollernem i stał się jego protegowanym. Dzięki tej pomocy studiował nauki lekarskie, a następnie otrzymał doktorat z medycyny. Ostatecznie osiadł w Królewcu, gdzie objął stanowisko lekarza księcia pruskiego. Jednocześnie na tamtejszym uniwersytecie został wykładowcą oraz pełnił funkcje dyplomatyczne. Zmarł 12 grudnia 1559 r.

W Gdańsku idee reformacyjne stały się dominujące, z czym musieli pogodzić się między innymi katoliccy władcy Rzeczypospolitej. Po Zygmuncie I Starym tron objął Zygmunt II August. Z przychylnością przyjął od gdańszczyzan petycję, w której poprosili o zezwolenie na przyjmowanie komunii świętej pod dwiema postaciami. W 1557 r. przystał na to ustnie, a następnie wydał pisemny przywilej, który okazał się być dokumentem przełomowym dla życia religijnego Gdańska³⁸. Rok później otworzono Gimnazjum i nastąpił nowy okres w dziejach gdańskiej edukacji.

Bibliografia

- źródła

1. Aurifaber A., *Practica auff das Jar M.D.XLI*, Dantzig 1540, Landesbibliothek Coburg, sygn. Mo A, 12, 14.
2. Aurifaber A., *Schola Dantiscana cum exhortatione ad literas bonas Latina et Germanica*, Dantzig 1539, Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, sygn. 3 in Ob 881, 8°.
3. *Rectores, Con-Rectores et reliqui Collegae omnium in urbe Gedanensi scholarum publicarum a prima eorum fundatione ad nostram usque aetatem*, [Gdańsk 1779], Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, sygn. Ms 477, k. 15.

- edycje źródeł

1. Horacy, *Dzieła wszystkie*, przełożył, opracował i aneksem opatrzył A. Lam, Pułtusk 2010.
2. Schnaase E.D., *Andreas Aurifaber und seine Schola Dantiscana. Ein Beitrag zur Geschichte der Schulen in Danzig*, Danzig 1874, Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, sygn. Od 17266^a, 8°.

- opracowania

1. Aurifaber (Goldschmidt) Andrzej (1514–1559), [w:] *Historia nauki polskiej*, t. 6, red. B. Suchodolski, Wrocław 1974, s. 19–20.

³⁸ Opis odpisu przywileju z Akt Miasta Gdańska oraz jego reprodukcja zob.: M. Kurr, P. Paluchowski, *Król Zygmunt II August udziela mieszkańcom Gdańska pozwolenia na komunię pod dwiema postaciami*, [w:] *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra*, t. 2, red. P. Paluchowski, A. Larczyńska, M. Płuciennik, Gdańsk 2017, s. 75–77.

2. Bartel O., *Filip Melancton w Polsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1961, t. 6, s. 73–90.
3. Barycz H., *Między Krakowem a Warmią i Mazurami. Studia i szkice*, Olsztyn 1987.
4. Bautz F.W., *Aurifaber (Goldschmid[t]), Andreas*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 1, Hamm 1975, szpalta 302–303.
5. Biskup M., *Kultura*, [w:] *Historia Gdańska*, t. 1, red. E. Cieślak, Gdańsk 1978, s. 617–619.
6. Brodnicki M., *Atheneae Gedanenses Ephraima Praetoriusa*, Gdańsk 2016.
7. Budzyński J., *Dawne humanistyczne Gimnazjum Akademickie w Gdańsku w XVI i XVII wieku*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 4, red. Z. Głombiowska, Gdańsk 2008, s. 7–69.
8. Caspary J., *Aurifaber Andreas*, [w:] *Biographisches Lexikon der hervorragenden Aerzte aller Zeiten und Völker*, Bd. 1, hrsg. A. Hirsch, Wien 1884, s. 230.
9. Freytag H., *Der preussische Humanismus bis 1550*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins“ 1904, H. 47, s. 41–64.
10. Freytag H., *Die Beziehungen Danzigs zu Wittenberg in der Zeit der Reformation*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins“ 1898, H. 38, s. 1–137.
11. Green J., *The First Copernican Astrologer. Andreas Aurifaber's Practica for 1541*, „Journal for the History of Astronomy” 2010, vol. 41, s. 157–165.
12. Hammann G., *Aurifaber (Goldschmid) Andreas*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 1, Berlin 1953, s. 456.
13. Hirsch A., *Aurifaber Andreas*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig 1875, Bd. 1, s. 690–691.
14. Kościelak S., *Dzieje wyznaniowe Gdańska od XVI do początku XIX wieku*, [w:] *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutera*, t. 1, red. E. Kizik i S. Kościelak, Gdańsk 2017, s. 64–91.
15. Kremer R. D., *Calculating with Andreas Aurifaber. A New Source for Copernican Astronomy in 1540*, „Journal for the History of Astronomy” 2010, 41, s. 483–502.
16. Kubik K., *Koncepcje dydaktyczno-wychowawcze w szkolnictwie gdańskim za czasów I Rzeczypospolitej*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Pedagogika, Psychologia, Historia Wychowania” 1969, R. 11, nr 3, s. 86–93.
17. Kubik K., *Władysław Tupalski, Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej. Rozprawy z Dziejów Oświaty, t. II, Wrocław 1959*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1961, R. 4, nr 1/2, s. 203–205.
18. Kurr M., Paluchowski P., *Król Zygmunt II August udziela mieszkańcom Gdańska pozwolenia na komunię pod dwiema postaciami*, [w:] *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutera*, t. 2, red. P. Paluchowski, A. Larczyńska, M. Płuciennik, Gdańsk 2017, s. 75–77.
19. Lemańczyk M., *Szkoła Mariacka*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, red. B. Śliwiński, Gdańsk 2012, s. 1001.
20. Litak S., *Historia wychowania*, t. 1, Kraków 2004.
21. Małek J., *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI–XX w.)*, Toruń 2012.
22. Mokrzecki L., *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Zarys dziejów*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 1, red. E. Kotarski, Gdańsk 2008, s. 13–42.

23. Możdżeń J., *The Beginnings of the Reformation in the Light of Gdańsk and Königsberg Chroniclers of the First Half of the 16th Century. The Activity of the First Reformers*, „Zapiski Historyczne” 2017, t. 82, z. 1, s. 71–96.
24. Nadolski B., *Recepcja Terencjusza w szkołach gdańskich w okresie renesansu*, „Eos” 1959/1960, R. 50, z. 2, s. 163–171.
25. Nadolski B., *Ze studiów nad życiem literackim i kulturą umysłową na Pomorzu w XVI i XVII wieku*, Wrocław 1969.
26. Nowak Z., *Kultura, nauka i sztuka w Gdańsku na przełomie dwóch epok*, [w:] *Historia Gdańska*, t. 2, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, s. 359–364.
27. Nowak Z., *Rhode Franciszek*, [w:] *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. 4, red. Z. Nowak, Gdańsk 1997, s. 62.
28. Nowakowska N., *King Sigismund of Poland and Martin Luther. The Reformation before Confessionalization*, London 2018.
29. Odyniec W., *Aurifaber (Goldschmidt) Andrzej (1514–1559)*, [w:] *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 1, red. S. Gierszewski, Gdańsk 1992, s. 47–48.
30. Paluchowski P., *Drukarze z ulicy Rzeźnickiej. Właściciele drukarni Rady Miejskiej i Gimnazjum Akademickiego na Starym Przedmieściu* [w:] *Historie gdańskich dzielnic*, t. 2: *Stare Przedmieście*, pod red. J. Dargacza i K. Kurkowskiej, Gdańsk 2019, s. 199–215.
31. Schnaase E.D., *Andreas Aurifaber und seine Schola Dantiscana. Ein Beitrag zur Geschichte der Schulen in Danzig*, „Altpreussischen Monatsschrift neue Folge” 1874, Bd. 11, H. 4, s. 304–325; H. 5/6, s. 456–480.
32. Scholz H., *Aurifaber (Goldschmidt) Andreas*, [w:] *Altpreußische Biographie*, Bd. 1, hrsg. C. Krollmann, Königsberg 1941, s. 24.
33. Simson P., Schmidt A., *Abriss einer Geschichte des Danziger Schulwesens*, „Danziger Schulzeitung” 1926, Jg. 7, Nr 11, s. 73.
34. Starek E., *Gramatyka Filipa Melanchtona i nauka języka łacińskiego w „Schola Dantiscana” Andrzeja Aurifabera*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 4, s. 70–85.
35. Szarszewski A., Paluchowski P., *Dzieło „Succini Historia...” lekarza Andreea Aurifabera (1513–1559)* [w:] *Lekarz jako autor i bohater literacki*, red. E. Białek, D. Lewera, Wrocław 2019, s. 11–23.
36. Szarszewski A., Paluchowski P., Konieczna S., Siek B., Krajewski P., *Sławni lekarze gdańscy*, t. 1, Gdańsk 2016.
37. Tode S., *Johannes Placotomus und die „Schola Dantiscana” – Ein klassisch-moderne Unterrichtskonzept*, „Beiträge zur Geschichte Westpreußens”, Nr. 19, 2004, s. 85–112.
38. Tondel J., *Książka w dawnym Królewcu Pruskim*, Toruń 2001.
39. Tupalski W., *Pierwszy program gdańskiej szkoły średniej*, [w:] *Rozprawy z Dziejów Oświaty*, t. 2, red. Ł. Kurdybacha, Wrocław 1959, s. 3–26.
40. Полякова И.А., *Андреев Аурифабер (1513–1559) и его История янтаря*, Калининград 2013.

dr Piotr Paluchowski (ur. 1982 r.) – doktor nauk humanistycznych o specjalności historia nowożytna. Zatrudniony jako adiunkt w Zakładzie Historii i Filozofii Nauk Medycznych Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. Zainteresowania badawcze koncentruje na za-

gadnieniach: gdański rynek czytelnicy w XVII–XVIII w. (m. in. gazety drukowane, kalendary), medycyna pomorska okresu nowożytnego (do końca XVIII wieku), dzieje oświecenia; adres e-mail: piotr.paluchowski@gumed.edu.pl

dr hab. Adam Szarszewski (ur. 1962 r.) – doktor nauk medycznych, doktor habilitowany nauk humanistycznych. Obecnie kierownik Zakładu Historii i Filozofii Nauk Medycznych Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. Zainteresowania badawcze w dziedzinie historii: dzieje medycyny gdańskiej, historia etyki w medycynie, historia szpitalnictwa europejskiego; adres e-mail: adam.szarszewski@gumed.edu.pl

Christoph Ehricht

ORCID 0000-0002-1560-0047

Etsi Deus non daretur. Hugo Grotius (1583–1645) und der Krieg. Neue Forschungen über den Begründer des modernen Völkerrechts und Wegbereiter der europäischen Aufklärung¹

Summary: Etsi Deus non daretur. Hugo Grotius (1583-1645) and the War. New Research on the Founder of Modern International Law and Pioneer of the European Enlightenment

Hugo Grotius, one of the founders of the modern international law, exercised considerable influence on the peace process in the last years of the 30-years' war. He also played important role in the European history of enlightenment and secularisation. Recently, a wide variety of new publications have appeared presenting life and work of Hugo Grotius. In recent years his intellectual legacy may provide inspiration for a new understanding of religion and spirit of tolerance. The article is a part of a wide debate regarding this illustrious person of the 17th century. A short comment is given on the reception of Grotius work in the Russian tradition.

Keywords: Hugo Grotius, Netherlands in 16th/17th century, Arminianism, Reformed Theology, Secularisation, Enlightenment, 30-years' War, International Law, Natural Law, Dietrich Bonhoeffer

Streszczenie: Etsi Deus non daretur. Hugo Grotius (1583-1645) a wojna. Nowe badania na temat twórcy nowożytnego prawa międzynarodowego i pioniera europejskiego Oświecenia.

Artykuł omawia poglądy społeczno-polityczne Hugo Grotiusa, jednego z twórców idei nowożytnego rozumienia prawa międzynarodowego. Jego poglądy miały również szczególne oddziaływanie na procesy pokojowe w okresie wojnie trzydziestoletniej. Grotius wywarł również duży wpływ na oświecenie i procesy sekularyzacyjne w Europie. W ostatnich latach mamy do czynienia z ogromną liczbą publikacji na jego temat. Współcześnie, jego poglądy mogą posłużyć jako inspiracja do rozumienia religii oraz ducha tolerancji. Artykuł odnosi się do bieżącej debaty na temat tej wybitnej postaci XVII wieku, w tym do debaty jaka ma miejsce w tradycji rosyjskiej.

¹Überarbeitete Fassung des Vortrags auf der Internationalen Konferenz „1618“ am 30.10.2018 in Sankt Petersburg, Russland.

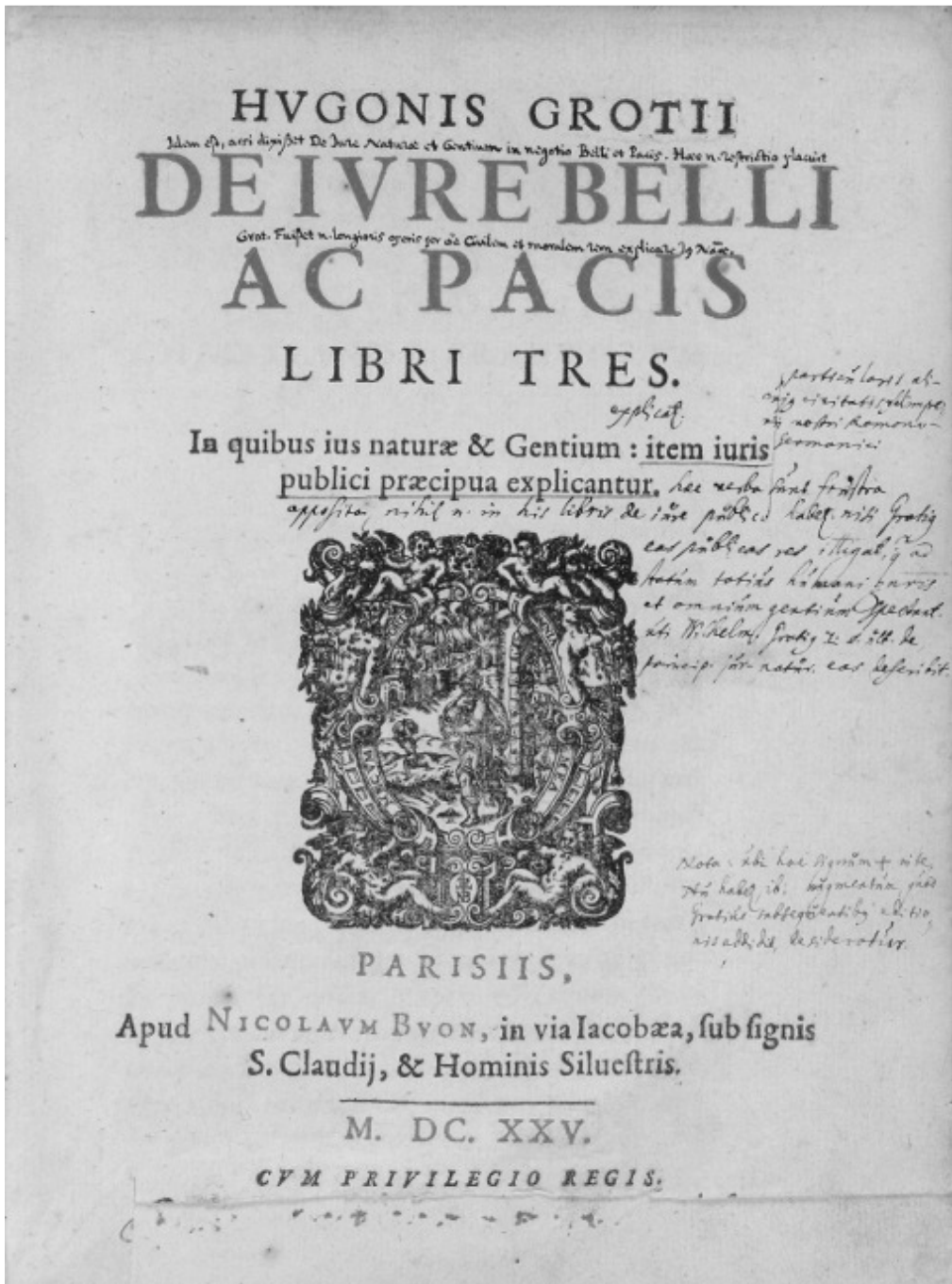
Słowa kluczowe: Hugo Grotius, Holandia XVI-XVII wieku, arminianizm, teologia reformowana, sekularyzacja, oświecenie, wojna trzydziestoletnia, prawo międzynarodowe, prawo naturalne, Dietrich Bonhoeffer

Vorbemerkung

Vor einigen Wochen berichtete der Landesrabbiner aus Schleswig-Holstein, wie er einer Gemeinde einen jungen Rabbiner präsentiert hat. Nach der Vorstellung sagte der Gemeindevorsitzende zu dem Kandidaten: Wir freuen uns auf Ihren Dienst. Sie können über alles predigen, aber bitte nicht über Politik – und nicht über Religion. Für einen Theologen ist es natürlich bitter, so etwas zu hören. Aber es spiegelt ein verbreitetes Misstrauen angesichts von religiös begründetem Fanatismus und Extremismus wider. Nach dem 11. September 2001 haben in Berlin sehr viele Eltern ihre Kinder vom Religionsunterricht abgemeldet. Sie wollten nicht, dass ihre Kinder mit gefährlichem Gedankengut in Berührung kommen. Die Entwicklung nach „nine eleven“ hat wenig dazu beigetragen, diese Sorgen für unbegründet zu halten.

Ich spreche diese Problematik an, weil Religion und Politik die beiden Brennpunkte der Lebensellipse von Hugo Grotius gewesen sind - und weil wir von ihm lernen können, wie die Beziehung von Religion und Politik in schwierigen Zeiten so gestaltet werden kann, dass es dem Leben dient und nicht unkontrollierbarer tödlicher Gewalt. Vielleicht aber hat er ja auch gelegentlich gestöhnt über religiös begründeten Fanatismus und dessen seine politischen Folgen. Diese Vermutung ist natürlich spekulativ, aber da ich mich unserem Thema als Theologe und nicht als Historiker zuwende, mag eine Spekulation erlaubt sein.

Jedenfalls hat das Lebenswerk des niederländischen Dichters, Juristen, Theologen und Staatsmannes Hugo de Groot – 123 Publikationen in über 1300 Ausgaben und über 350 Arbeiten über ihn allein im 17. Jahrhundert! - unmittelbar Einfluss genommen auf das Denken und Handeln seiner Zeitgenossen und inspiriert bis in unsere Zeit. Bestes Beispiel dafür ist der deutsche Theologe Dietrich Bonhoeffer, der in seinen Briefen aus dem Nazi-Gefängnis in Berlin eine religionslose Zeit heraufkommen sah und versuchte, über die Wahrheit Gottes im Sinne von Grotius zu reden „etsi Deus non daretur“, als ob es Gott nicht gäbe. Wir werden allerdings gleich sehen, dass Grotius es durchaus etwas anders gemeint und gesagt hat.



Hugo Grotius, *De Iure Belli ac Pacis*, Paris 1625

Neue Literatur über Hugo Grotius

Das aktuellste Standardwerk über Grotius, dem ich in den folgenden „Streifzügen“ weitgehend folgen werde, stammt von dem niederländischen Historiker Henk J.M. Nellen.² Speziell mit Grotius' Bedeutung im Dreißigjährigen Krieg hat sich Edgar Müller beschäftigt.³ Florian Mühlegger stellt in seiner Monographie ausführlich die theologischen Grundlagen des Denkens von Grotius dar.⁴ Dem Zusammenhang zwischen Theologie und Rechtsdenken im Werk des Niederländers widmet sich schließlich Christian A. Stumpf in seiner Dissertation aus dem Jahr 2005.⁵

Besonders erforscht werden muss wohl noch die Geschichte der Grotius-Rezeption in Russland. Hier können nur wenige Hinweise gegeben werden. Grotius' Bedeutung für die internationale Rechtsentwicklung und ihren Einfluss auf Russland stellt Ekaterina Mouliarova in ihrer Regensburger Dissertation von 2006 dar und verweist dabei besonders auf das Interesse an Grotius als Vorläufer von Samuel Pufendorf.⁶ Dass Pufendorf besonders für Peter I. ein prägender Denker war und zur Zeit des Imperators zu dessen besserem Verständnis auch eine Übersetzung von *De iure belli ac pacis* ins Russische veranlasst worden war, berichtet bereits Adolf Stender – Petersen (1893 – 1963), der aus Petersburg stammte, Absolvent der dortigen St. Petrischule und Student der Petersburger Universität war, ehe er in die dänische Heimat seines Vaters zog und zum bedeutenden dänischen Historiker und Sprachwissenschaftler wurde.⁷ Zur Einordnung der Grotius-Rezeption in den Rahmen des theologischen Gesprächs zwischen dem protestantischen Westen und der

² Henk J.M. Nellen, *Hugo Grotius. A lifelong struggle for Peace in Church and State*, Leiden / Boston 2015.

³ Edgar Müller, *Hugo Grotius und der Dreißigjährige Krieg. Zur frühen Rezeption von De iure belli ac pacis*, „Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis“ 77 (2009), S. 499 – 539.

⁴ Florian Mühlegger, *Hugo Grotius. Ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung*, Berlin / New York 2007.

⁵ Christian A. Stumpf, *The Grotian theology of international law. Hugo Grotius and the moral foundations of international relations*, Berlin 2006.

⁶ Ekaterina Mouliarova, *Integration und Wandel des Souveränitätsbegriffes in der russischen Doktrin. Diss.iur.*, Regensburg 2006.

⁷ Adolf Stender–Petersen, *Geschichte der russischen Literatur*, Übersetzt von Wilhelm Krämer, München 1957.

russischen Orthodoxie sei schließlich auf die sehr instruktive und exemplarische Erlanger Dissertation von Jennifer Wasmuth verwiesen⁸.

Streifzüge in Leben und Werk des Hugo Grotius

Ehe ich mich seinen für unsere Beschäftigung mit dem 30-jährigen Krieg besonders relevanten beiden Hauptwerken von Grotius *Mare liberum* und *De iure belli ac pacis* zuwende und den neueren Forschungen dazu, will ich kurz einige seiner Lebensstationen in Erinnerung rufen, die zum Verständnis seines Wirkens entscheidend sind.

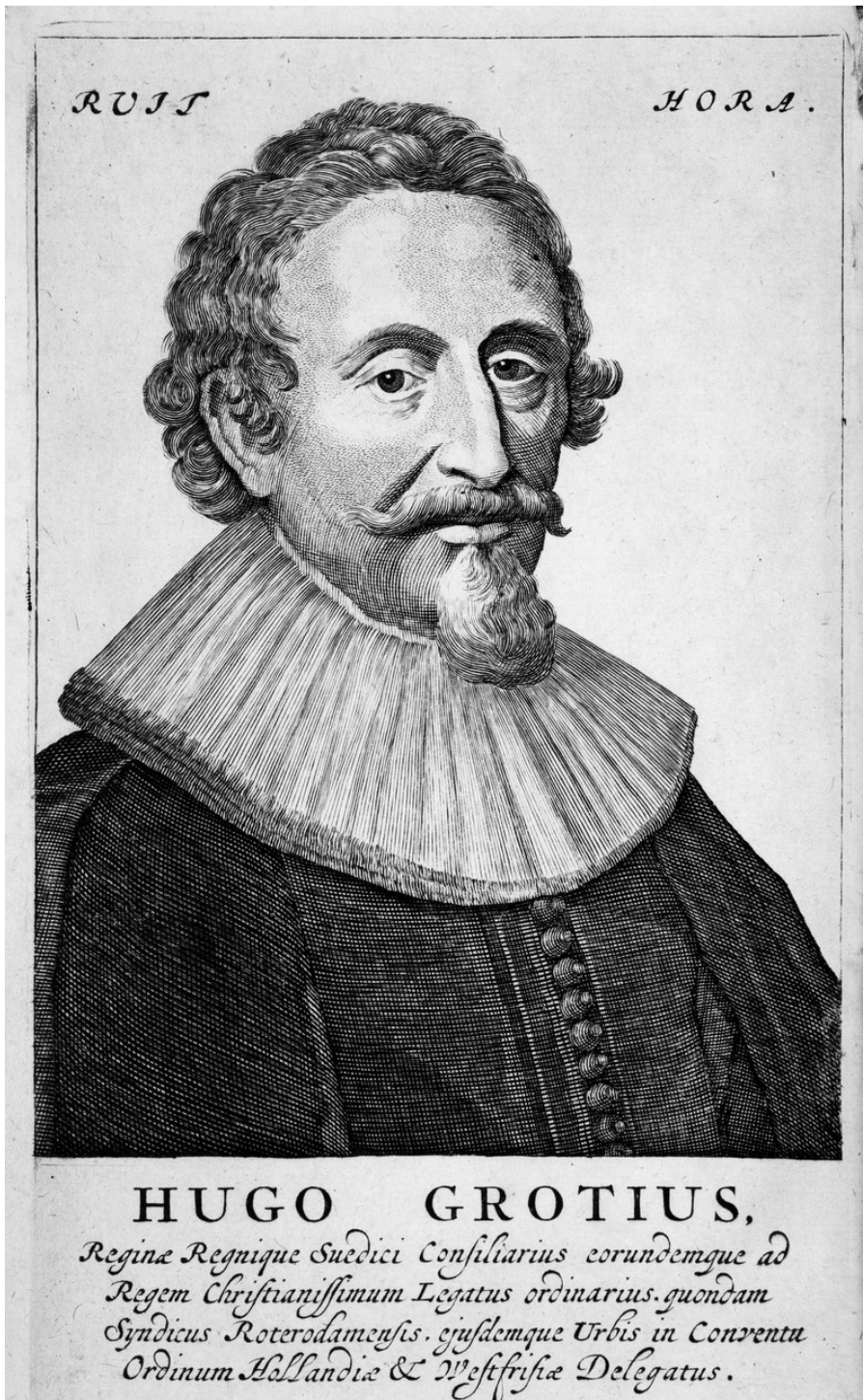
Geboren am 10.4.1583 in Delft in einer prominenten calvinistischen Familie, studierte Grotius bereits mit 12 Jahren an der Akademie in Leiden Literatur, Philosophie und Jurisprudenz und wurde bald berühmt als lateinischer Dichter. 1597 verließ er die Akademie und wurde 1598 mit großer Ehre in Paris am Hof Henri IV. empfangen, woher Johan van Oldenbarnevelt (1547–1619) gefolgt war, dem eigentlichen Gründer der niederländischen Republik. In Orleans wurde er zum Doktor der Rechte promoviert und ließ sich im Haag als Anwalt nieder. Die Staaten gaben ihm den Auftrag, die Geschichte der niederländischen Republik seit dem Aufstand gegen Spanien zu schreiben, die *Annales et historiae de rebus Belgicis*. Sie erschienen erst nach seinem Tod. Am Rande will ich darauf hinweisen, dass Friedrich Schiller sich in seiner außerordentlich lesenswerten *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande* von 1788 immer wieder auf die Arbeit von Grotius bezieht. Die Lektüre von Schillers Werk verdeutlicht übrigens sehr eindrücklich, wie sehr das, was wir als „30jährigen Krieg“ bezeichnen eingebunden ist in die Wirren und Konflikte, die lange vor 1618 begannen und leider auch nach 1648 nicht wirklich beendet waren. Es bestätigt sich wohl die zuletzt von Johannes Burkhardt vertretene Deutung des 30jährigen Krieges nicht als Religions- oder Konfessionskrieg, sondern als Teil der kriegerischen Geburtswehen der europäischen Nationalstaaten.⁹ Dass Grotius als einer der ersten Denker hier die Notwendigkeit sah, dem Prozess der nationalstaatlichen Entwicklung einen völkerrechtlichen Rahmen zu geben, verdient besondere Würdigung und bestätigt zugleich Burkhardts Deutung des Krieges.

⁸ Jennifer Wasmuth, *Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 2007.

⁹ Johannes Burkhardt, *Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart 2018.



Hugo Grotius und die Bücherkiste, Illustration von G. Sibelius, 1771, https://steiner.wiki/Hugo_Grotius



Porträt Hugo Grotius, Strichätzung, spates 17-Jh., anonymus, National Portrait Gallery London,
<https://www.npg.org.uk/collections/search/person/mp69429/huigh-de-groot-hugo-grotius>

1613 wird Grotius zum Pensionaris (Stadtrat) in der Nachfolge von Oldenbarnevelt in Rotterdam ernannt und bald in die kirchenpolitischen Streitigkeiten verwickelt, die die junge *Republik der Sieben Vereinigten Niederlande* in den folgenden Jahren erschütterten und die ich hier im einzelnen nicht darstellen kann. Mit Oldenbarnevelt versuchte er die streitenden Parteien zu vereinen und im Geist von Jacob Arminius (1560–1609) unter Zurückstellung dogmatischer Lehrmeinungen und Lehrunterschiede vor allem zum Herzstück des Calvinismus, zur Prädestinationslehre, die Spaltung der Kirche zu vermeiden. Die Anhänger von Arminius versammelten sich als „Remonstranten“ und bilden bis heute eine sehr kleine Freikirche in der Reformierten Kirche in den Niederlanden und in Norddeutschland, in der Heimat des eingangs erwähnten Landesrabbiners.¹⁰

Die Gegner dieser Position, die Kontra-Remonstranten, gewannen im Umbruch von 1618 die Oberhand, Oldenbarnevelt wurde hingerichtet, Grotius in die Gefangenschaft in das Schloss Loevestein in Geldern geführt. Von dort befreite ihn seine Frau Maria von Reigersbergh am 22. März 1621, indem sie ihn in einer Bücherkiste verstecken ließ. Grotius ging für 10 Jahre ins Exil nach Paris. 1632 erreichte ihn in Hamburg die Anfrage Gustav Adolfs, ob er in schwedische Dienste treten wolle. Es heißt, dass der Schwedenkönig Bücher von Grotius in seinem Marschgepäck mit sich führte und ihn in hohem Maß verehrte.¹¹ Nach dem Tod des Königs nahm sich Kanzler Axel Oxenstierna seiner an und ernannte ihn zum Botschafter Schwedens in Paris. Das Wirken von Grotius in diesem Amt wird unterschiedlich beurteilt, zumindest im Hintergrund aber hat er wohl entscheidend zum Friedensschluss zwischen Schweden und Frankreich beigetragen. Nach 10 Jahren bat Grotius um seine Abberufung und begab sich dazu nach Stockholm, wo er von Königin Christine ehrenvoll empfangen wurde. Auf der Rückreise erlitt er vor Lübeck Schiffbruch und kam schwer krank in Rostock an, wo er am 28. August 1645 starb.

Aus der Fülle der Werke von Grotius sollen hier die beiden betrachtet werden, die von Bedeutung für das Kriegsgeschehen in Europa wurden.

¹⁰ Die turbulenten und theologiegeschichtlich nachdenkenswertesten Ereignisse werden erstmals in der immer noch lesenswerten *Kurzen Geschichte der Remonstranten* von Jakob Regenboog (Lemgo 1781) anschaulich und differenziert dargestellt!

¹¹ Edgar Müller führt in seiner oben genannten Untersuchung dafür zahlreiche Belege an.

Als Grotius gerade 21 Jahre alt war, erhielt er von der Niederländischen Ostindienkompagnie den Auftrag, ein Rechtsgutachten über den Handelsverkehr auf dem Meer zu schreiben. Er verfasste dazu 1604/05 das Werk *De iure praedae*, das erst 1868 veröffentlicht wurde. Ein Kapitel daraus veröffentlichte Grotius 1609 anonym unter dem Titel *Mare liberum* mit dem Kerngedanken: Die Meere sind gemeinsames Eigentum aller Völker. Kein Papst kann Portugiesen oder Spaniern Hoheitsrechte auf ihnen übertragen. Ein Grundsatz, der bis heute das internationale Seerecht bestimmt. Das Buch wurde umgehend vom Vatikan indiziert.



Allegorie auf Hugo Grotius und den Westfälischen Frieden, um 1648/80, Umkreis des Gerard Ter Borch, Münster, Stadtmuseum, <https://www.akg-images.de/archive/Allegorie-auf-Hugo-Grotius-und-den-Westfalischen-Frieden-2UMDHURGEELL.html>

Während seiner Gefangenschaft und danach im Pariser Exil arbeitete Grotius an seiner Schrift *De iure belli ac pacis*, die erstmals 1625 in Paris veröffentlicht wurde. Edgar Müller hat in einer Abhandlung „*Hugo Grotius und der Dreißigjährige Krieg. Zur frühen Rezeption von De iure belli ac pacis* (Leiden 2009) nachgewiesen, dass dieses Werk im schwedischen Kronrat diskutiert wurde, als die Frage eines Eingreifens in den Krieg dort entschieden werden musste. Auch bei den Verhandlungen in Münster spielte es eine bedeutende Rolle. Das Buch knüpft an Überlegungen der Kirchenväter zum gerechten Krieg an und übernimmt einige dogmatische Grundsätze der Spätscholastik zur Begründung eines Naturrechts, vor allem Werke der Spanier Francisco de Vitoria und Francisco Suarez. Schon 1627 wurde auch dieses Buch von der römischen Kurie auf den Index gesetzt.

Grotius holt in seinem Buch weit aus, philosophiert über die Grundlegung des Rechts in der menschlichen Natur durch das Streben nach Geselligkeit und Nützlichkeit und äußert sich zu vielen Fragen, von denen ich nur einige nennen kann: die unbedingte Gültigkeit von Verträgen, die Erfordernis einer formellen Kriegserklärung, das auch im Krieg gültige Gebot diplomatischer Konfliktlösung, aber auch ein Widerstandsrecht gegen unrechtmäßig herbeigeführte Kriege, das Mandat der weltlichen Obrigkeit in religiöse Streitigkeiten einzugreifen, das von ihm wohl aus leidvoller Erfahrung mit zänkischen Theologen, allerdings mit Einschränkungen bejaht wird. Auch über Kompensationen und Entschädigungszahlungen gibt Grotius Ratschläge, die später bei den Verhandlungen in Münster eine wichtige Rolle spielen werden. Zentrales Anliegen ist ihm die Feststellung: „Der Satz *inter arma silent leges* gilt nur von den Zivilgesetzen, die ausdrücklich für den Frieden bestimmt und ihm eigentümlich sind, nicht für die ewigen, für alle Zeiten gültigen Gesetze.“

In den Prolegomena zu *De iure belli ac pacis* steht nun der Satz, dessen verkürzte Form für Bonhoeffer inspirierend wurde und den ich so als Titel meines Vortrags gewählt habe, weil er wirkungs- und ideengeschichtlich das Programm der europäischen Aufklärung vorwegnahm in ihrem Bemühen um „Befreiung aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“, ihrem Eintreten für Toleranz und für Freiräume der wissenschaftlichen Erkenntnis und einer rationalen Weltgestaltung mit allem Licht und allem Schatten! Grotius hat sich differenzierter geäußert:

„Et haec quidem iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine scelere darit nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana.“¹²

Das Bemühen, in theologischer Verantwortung das Verhältnis von Politik und Religion so zu bestimmen, dass es dem Willen Gottes entspricht, dem Frieden dient und sich nicht in Fanatismus und irrationale Gewalt verirrt, prägt das Lebenswerk von Hugo Grotius. Darauf weisen die Arbeiten von Florian Mühlegger und Chr. A. Stumpf überzeugend hin.

Es wird überliefert, dass der lutherische Geistliche aus der pommerschen Familie Quistorp, der Grotius an seinem Sterbebett in Rostock begleitete, in

¹² „Was wir gesagt haben, würde ein gewisses Maß an Gültigkeit haben, auch wenn wir das zugeben sollten, was ohne die äußerste Bosheit nicht zugestanden werden, dass es keinen Gott gibt oder dass die Angelegenheiten der Menschen für ihn keine Rolle spielten.“ (Grotius, *De iure...*, Prolegomena 11).

der Sprache seiner Zeit bezeugte: Er starb als reuiger Sünder im Glauben an seinen Erlöser.¹³

Zusammenfassung

Grotius führt die in der Spätscholastik entfaltete Lehre über das Naturrecht fort und schafft die denkerische Voraussetzung für deren innerweltliche, säkularisierte Anwendung. Er begründet das Naturrecht in den Eigenschaften der menschlichen Natur: dem Streben nach Selbsterhaltung und nach Geselligkeit: „Der Schöpfer der Natur wollte, dass wir als Einzelne schwach seien und zum rechten Leben vieles bedürfen, damit wir desto mehr zur Pflege der Geselligkeit angetrieben werden.“¹⁴

Grotius war der Überzeugung, dass die göttlichen Gesetze der Vernunft entsprechen, dem Leben und dem Frieden dienen und sich durchsetzen werden – „etsi Deus non daretur“! In dieser Überzeugung schreibt er zeitgleich mit *De iure belli ac pacis* im Gefängnis und im Exil sein Buch *De veritate religionis Christianae*, in dem er darlegt, wie ein auf das Zeugnis der Bibel gegründeter Glaube zu Mäßigung und Toleranz führen und dogmatische Engstirnigkeit, aber auch jede Form gewaltsamer Missionierung überwinden kann.

Hier ist die bleibende Bedeutung des Werkes von Hugo Grotius begründet. Als Dietrich Bonhoeffer sich in seinen letzten Lebensmonaten auf Grotius berief, war das für ihn eng verbunden mit seiner Vermutung, dass wir einer religionslosen Zeit entgegengehen.¹⁵ Diese Vermutung hat sich nicht bestätigt. Im Gegenteil ist die Gegenwart eher geprägt von einer Renaissance des Religiösen – leider jedoch oft im Gewand von Fundamentalismus und Radikalität, was zu den eingangs beschriebenen Sorgen führen muss und Hugo Grotius um so wichtiger werden lässt.

Wie groß Grotius` Bedeutung für ein friedliches Ende des dreißigjährigen Krieges von seinen Zeitgenossen eingeschätzt wurde, zeigt ein interessantes, kompositorische Motive seines Lehrers aufnehmendes, allegorisches Bild eines Schülers von Gerard ter Borch über den spanisch-niederländischen Friedensschluss von Münster 1648, auf dem der Leichnam von Hugo Grotius wie ein

¹³ So bei: H.C. Rogge, Artikel: *Grotius*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Leipzig 1899, Band 7, S. 201.

¹⁴ *De iure... Prolegomena* 16.

¹⁵ Vgl. dazu: Bonhoeffers Aufzeichnungen aus der Haft in: D. Bonhoeffer, *Christus für uns heute. Ein Auswahl*, 1971, hier besonders S. 355 ff.

Geist zu Füßen der handelnden Personen ruht. Möge dieser Geist auch unter den heutigen Bedingungen lebendig bleiben.

Quellen

Grotius Hugo, *De iure Belli ac Pacis*, Paris 1625.

Literatur

1. Bonhoeffer Dietrich, *Christus für uns heute. Eine Auswahl*, Berlin 1971.
2. Burkhardt Johannes, *Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart 2018
3. Mouliarova Ekaterina, *Integration und Wandel des Souveränitätsbegriffes in der russischen Doktrin. Diss.iur.*, Regensburg 2006.
4. Mühlegger Florian, *Hugo Grotius. Ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung*, Berlin / New York 2007.
5. Müller Edgar, *Hugo Grotius und der Dreißigjährige Krieg. Zur frühen Rezeption von De jure belli ac pacis*, „Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis“ 77 (2009), S. 499 – 539.
6. Nellen Henk J.M., *Hugo Grotius. A lifelong struggle for Peace in Church and State*, Leiden / Boston 2015.
7. Rogge H.C., Artikel: *Grotius*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Leipzig 1899, Band 7.
8. Stender–Petersen Adolf, *Geschichte der russischen Literatur*, Übersetzt von Wilhelm Krämer, München 1957.
9. Stumpf Christian A., *The Grotian theology of international law. Hugo Grotius and the moral foundations of international relations*, Berlin 2006.
10. Wasmuth Jennifer, *Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 2007.

ks. Christoph Ehrlich – (1950), duchowny Kościoła ewangelickiego w Niemczech, em. nadradca kościelny w Ewangelickim Kościele Północnych Niemiec (Nordkirche), dr teologii ewangelickiej w zakresie historii Kościoła, członek *Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e.V.*, badacz dziedzictwa Jana Bugenhagena, ekumenista. W roku 2014 uhonorowany przez Diakonię Polską KEA w RP nagrodą specjalną.

Wojciech Jerzy Górczyk

ORCID: 0000-0001-5068-2589

Gałąź prawosławna i kalwińska Krasieńskich herbu Ślepowron z Krasnego

Streszczenie: Aleksander Krasieński osiadł w Księstwie Moskiewskim, gdzie przeszedł na prawosławie. Bazyli, syn Aleksandra także był wyznania prawosławnego, podobnie jak jego ojciec. Powrócił on do Polski i 22 czerwca 1667 r. poprosił Sejm o nadanie mu statusu wygnańca. Syn Bazylego, Tomasz Krasieński, stolnik ciechanowski, prawdopodobnie był wyznania prawosławnego, tak jak jego ojciec i dziad. Syn Tomasza, Mikołaj Krasieński zdecydował się przejść na kalwinizm. O kalwińskim wyznaniu Mikołaja Krasieńskiego wiadomo z ksiąg chrztów parafii ewangelicko-reformowanej w Slucku i w Ostaszynie. Księgi te zostały później przeniesione do archiwum Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie. Wiadomo z całą pewnością, że Mikołaj zapoczątkował kalwińską gałąź Krasieńskich herbu Ślepowron. Kolejnymi w linii Krasieńskich wyznania kalwińskiego byli Jan Krasieński (ur. ok. 1728) i Bogusław Krasieński, syn Mikołaja ur. ok. 1729. Jeszcze innym członkiem kalwińskiej gałęzi rodu był Tomasz, syn starosty homelskiego. Jednym z bardziej znaczących przedstawicieli kalwińskiej linii rodu Krasieńskich był hrabia Walerian Skorobohaty Krasieński (1795–1855).

Słowa kluczowe: Krasieńscy, prawosławie, kalwinizm, protestantyzm, szlachta.

Summary: The Orthodox and Calvinist Branch of the Krasieński Family bearing the Ślepowron Coat of Arms, originating in Krasne

Aleksander Krasieński settled down in the Duchy of Moscow where he converted into Orthodox denomination. Bazyli, Aleksander's son, was also an Orthodox, just like his father. He returned to Poland and on 22 June 1667 he requested for the Polish Parliament to grant him the status of an exile. Bazyli's son, Tomasz Krasieński, Stolnik – Pantler of Ciechanów, was most probably an Orthodox, just as his father and grandfather were. Mikołaj Krasieński, the son of Tomasz decided to convert to Calvinism. We know about the Calvinist denomination of Mikołaj Krasieński from baptism records maintained in the Evangelical Reformed parishes in Sluck and in Ostaszyn. These baptism registers were then transferred to the archives of the Synod of the Evangelical Reformed Church in Wilno (Vilnius). We have an almost absolute certainty that Mikołaj initiated the Calvinist branch of the Krasieńskis of Ślepowron coat of arms. Descendants of the Krasieńskis' Calvinist branch were Jan Krasieński, born around 1728, and Bogusław Krasieński, son of Mikołaj, born around 1729. Another descendant of the Krasieńskis' Calvinist branch was Tomasz, son of the Starost of Homel. One of the most outstanding representatives of the Calvinist branch of the Krasieński family is the Count of Walerian Skorobohaty Krasieński (1795–1855).

Keywords: Krasieńscy, Eastern Orthodox Church, Calvinism, Protestantism, Nobility

Wstęp

Prawosławna i kalwińska gałąź Krasieńskich nie była dotąd obiektem zainteresowań historyków. Wprawdzie praca Szymona Konarskiego, *Szlachta Kalwińska*, wydana jeszcze w 1936 r.¹, porusza interesujący nas problem, to jednak trudno nie zauważyć jej mankamentów. Na niespełna dwóch stronach poświęconych Krasieńskim, autor wymienił imiona członków rodu będących wyznania kalwińskiego, jednak nie skupił się na ich powiązaniach rodzinnych. Nie oznacza to, że praca Szymona Konarskiego nie ma wartości naukowej, wręcz przeciwnie, jest to bardzo cenne dzieło. Autor opierał się na materiale źródłowym, jakim są wyciągi z akt parafialnych, co czyni z pracy Konarskiego niezastąpiony materiał do dalszej analizy genealogicznej. Z kolei dwa inne herbarze – Adama Bonieckiego² i Kaspra Niesieckiego³, które obok pracy Konarskiego były inspiracją dla powstania niniejszego artykułu, również nie są wolne od błędów. Przede wszystkim żaden z wymienionych autorów nie przywiązuje większej wagi do przynależności konfesyjnej Krasieńskich. Adam Boniecki, kreśląc linię genealogiczną Krasieńskich, tam gdzie opierał się na ustaleniach Teodora Żychlińskiego, popełnił błędy. Za najbardziej rażąco należałoby uznać podważenie przynależności Bazylego Krasieńskiego do rodu Krasieńskich. Równie ważnym uzupełnieniem wymienionych prac jest opis genealogiczny rodu Krasieńskich sporządzony przez Józefa hrabiego Krasieńskiego⁴. W przypadku Krasieńskich możemy mówić o linii prawosławnej i kalwińskiej, ponieważ nie mówimy o poszczególnych przypadkach konwersji w rodzie Krasieńskich, lecz o linii rodu, w której wyznanie (prawosławne lub kalwińskie) było przekazywane z pokolenia na pokolenie. Celem artykułu nie jest szersze omówienie poszczególnych członków linii, a przedstawienie analizy genealogicznej prawosławnej i kalwińskiej gałęzi rodu.

Krasieńscy z Krasnego herbu Ślepowron

Krasieńscy byli szlachtą mazowiecką, ich gniazdo rodowe znajdowało się w Krasnem w ziemi ciechanowskiej. Członkowie rodu piastowali zaszczytne

¹ Sz. Konarski, *Szlachta Kalwińska*, Warszawa 1936.

² A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. 12, cz. 1, Warszawa 1908 (dalej: Boniecki).

³ K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, wyd. J. N. Bobrowicz, t. 5, Lipsk 1840 (dalej: Niesiecki).

⁴ J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego od roku 1790–1831 skrócone przez Fr. Reuttowicza*, Poznań 1877.

urzędy zarówno państwowe, jak i kościelne. Byli wojewodami, starostami, generalami.

Protoplastą rodu Krasińskich był Sławomir de Krasne herbu Ślepowron, o którym Adam Boniecki pisze: „Najdawniejszym dziedzicem Krasnego, w aktach wspomnianym, jest Sławomir, któremu sąd ziemski ciechanowski oznaczył w 1372 r. granice Krasnego, od własności sąsiedniej Niedomysła. Tenże sam Sławomir z Krasnego, wspólnie z Krystynem z Drozdina, nabył w 1377 r. Czernice, w ziemi ciechanowskiej, od Pelki z Czernic. Sławomira synów dwóch: Rosław i Jasiek. Śmichna, pozostała wdowa po Jaśku [...]”⁵. Sławomir był fundatorem parafii i kościoła w Krasnem w 1380 r.⁶, który z czasem stanie się mauzoleum rodowym Krasińskich. Dokument, na który powołuje się Adam Boniecki to wyrok sądu ziemskiego ciechanowskiego z 15 marca 1372 r., przechowywany w Bibliotece Ordynacji Krasińskich, a zniszczony w 1944 r. przez Niemców. Wiemy dzisiaj o nim za sprawą przedwojennego katalogu autorstwa Adama Wolffa⁷. Wspomniany wyrok rozstrzygał spór pomiędzy Sławomirem de Krasne a jego sąsiadem Niedomysłem de Chodupie. Synem Jaśka i Śmichny był Sławomir (Sławek), sędzia ziemski rożański i makowski (1427–1451); od jego synów wywodzić się mieli Rembowscy, Łanieccy i Szczuccy. Od syna Sławomira – Mikołaja z Krasnego, stolnika ciechanowskiego (1468–1483), który był żonaty z Katarzyną, wywodzi się ród Krasińskich z Krasnego herbu Ślepowron. Synem Mikołaja był Andrzej (zm. 1497) żonaty z Aleksandrą *de domo* Dzierzgowską. Z ich małżeństwa urodził się Jan (zm. 1546), który poślubił Katarzynę z Murwanego Mniszewa. Ich synami byli: Franciszek Krasiński, biskup krakowski, podkanclerzy koronny, oraz Andrzej (ur. ok. 1518, zm. 1588), sędzia ziemski ciechanowski, który poślubił Katarzynę *de domo* Czernicką. Z tego małżeństwa urodził się Stanisław (ur. 1558, zm. 1617) wojewoda płocki, chorąży płocki, kasztelan ciechanowski, kasztelan sierpecki, podlaski oraz płocki. Stanisław był żonaty z Małgorzatą ze Staroźrebskich Sobiejuskich, bratanicą

⁵ Boniecki, s. 184.

⁶ T. Żebrowski, *Kościół (XIV–początek XVI w.)*, [w:] *Dzieje Mazowsza*, red. H. Samsonowicz, t. 1, Pułtusk 2006, s. 472.

⁷ A. Wolff [Biblioteka Narodowa], *Inwentarz Dokumentów Biblioteki Ordynacji Krasińskich*, k. 12, nr 25.

Wojciecha Starożrebskiego Sobiejuskiego, herbu Dołęga, biskupa przemyskiego⁸. Po śmierci Małgorzaty poślubił on Annę z Miechowskich⁹. Z Anną miał pięć córek i dziewięciu synów.

Początki linii prawosławnej i kalwińskiej Krasieńskich. Stanisław Krasieński wojewoda płocki

Genealogię prawosławnej linii Krasieńskich można wyprowadzić od Aleksandra – piątego syna, wspomnianego wyżej, Stanisława Krasieńskiego, wojewody płockiego. Według Kaspra Niesieckiego tenże Aleksander, pułkownik w księstwie Smoleńskim, poślubił nieznaną z imienia księżniczkę Urakównę. Potwierdza to także Józef Krasieński, który pisze: „Piąty syn wojewody, pułkownik, żona jego była z domu Uraków(!), miał z niej trzech synów: Jana, Bazylego i Michała”¹⁰.

Adam Boniecki opierając się na Teodorze Żychlińskim, błędnie uważa, że to najmłodszy syn Stanisława – Andrzej, poślubił księżniczkę Urakow, co go doprowadziło do błędnego wniosku, że Bazyl nie pochodził z rodu Krasieńskich¹¹.

Bazyl Krasieński, chorąży Smoleński, starosta homelski i propojski, cześnik czachecki

Aleksander, który osiadał w Księstwie Moskiewskim zapewne przeszedł na wyznanie prawosławne. Świadczy o tym fakt, że jego syn Bazyl, którego matką była prawosławna księżniczka Urakow, był ochrzczony w kościele prawosławnym. Wyznanie prawosławne Bazylego poświadczą kilka źródeł. Adam Boniecki, pisząc o Bazylim stwierdza: „był on schizmatykiem i przybył z Moskwy na Litwę, za panowania Jana Kazimierza, który mu nadał różne ziemie z ekonomii kobryńskiej”¹². Wyznanie prawosławne Bazylego potwierdza pośrednio także protest szlachty województwa brześciańskiego w 1670 r., która

⁸ Niesiecki, s. 368.

⁹ Niesiecki, s. 368.

¹⁰ J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 12–13.

¹¹ Boniecki, s. 211.

¹² Tamże, s. 210–212.

zarzucała Bazylemu, że przywłaszcza sobie ziemię i buduje tam cerkwie¹³. Bazyli dał zapis na monaster św. Symeona w Brześciu¹⁴. Kasper Niesiecki pisze: „[Bazyli] który porzuciwszy przestronne fortuny swoje w Państwie Moskiewskim, udał się pod protekcją Jana Kazimierza Króla; dla czego Król jemu i żonie jego dał cześnictwo Czacheckie, do ekonomii Kobryńskiej należące, prawem dożywotnim [...]”¹⁵. Bazyli był starostą homelskim i propojskim, a w latach 1676–1680 chorążym smoleńskim¹⁶. Kasper Niesiecki wspomina, że było dwóch Bazylów Krasieńskich: jeden osiadł na Wołyniu (jeszcze w XVI w.), drugi zaś, syn Aleksandra Krasieńskiego, wnuk Stanisława Krasieńskiego wojewody płockiego, o którym tutaj mowa, osiadł na Litwie¹⁷. Wydaje się, że Bazyli Krasieński syn Aleksandra, wnuk Stanisława wojewody płockiego, urodził się w Wielkim Księstwie Moskiewskim. Tam osiadł jego ojciec Aleksander, dlatego możemy przyjąć, że Bazyli był już ochrzczony w Kościele prawosławnym. Potwierdzenie tego, że Bazyli urodził się w Księstwie Moskiewskim znajdziemy u Kaspra Niesieckiego, który o Bazylim Krasieńskim pisze, że: „wyraźnie zaś tam mówi Konstytucja, że dziad jego tu w Polsce urodzony, w Moskwie był osiadł”. Gdyby Bazyli urodził się w Polsce w konstytucjach zapisano by, że Bazyli urodził się w Polsce, a nie odwoływano by się do jego dziada. Można zrozumieć, że powoływano się na dziada Bazylego, Stanisława, ponieważ ten ostatni, jako wojewoda płocki był znany szlachcie, zaś ojciec Bazylego, Aleksander zmarł w Wielkim Księstwie Moskiewskim, stąd zapewne był mniej znany wśród szlachty polskiej i jego imię mogło szlachcie polskiej niewiele mówić.

Zapewne nie z własnej woli Bazyli porzucił „przestronne fortuny swoje w Państwie Moskiewskim”, a świadczyć może o tym fakt, że 22 czerwca 1667 r. prosił sejm o zaliczenie go do grona wygnańców. Szczęsny Morsztyn w listach do Bogusława Radziwiłła opisał sposób składania supliki przez Bazylego na sejmie: „oddawał przy suplice moskiewskie wespól i z żoną poklony, na kolana przypadając i czołem o ziemię bijąc, przez co u jednych śmiech,

¹³ Tamże, s. 212.

¹⁴ Tamże, s. 212.

¹⁵ Niesiecki, s. 368.

¹⁶ Niesiecki, s. 368; J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁷ Niesiecki, s. 368.

a u drugich politowanie wzbudził”¹⁸. Opis ten potwierdza, że Bazyli był wychowany w Wielkim Księstwie Moskiewskim, stąd nie znał obyczajów polskich, co go naraziło na śmieszność.

Adam Boniecki, inaczej niż Kasper Niesiecki i Józef Krasieński, pisząc o Bazyliu ma wątpliwości, czy pochodził on z rodu Krasieńskich¹⁹. Jednak wątpliwości Adama Bonieckiego wynikają z błędu, jaki sam popełnił, opierając się na Teodorze Żychlińskim. Adam Boniecki pisze: „Żychliński, opierając się na rodowodzie Krasieńskich, sporządzonym w sprawie sukcesyjnej po Błażeju Krasieńskim, wyprowadza Krasieńskich na Białejrusi zamieszkałych, od Andrzeja Krasieńskiego, najmłodszego syna Stanisława, wojewody płockiego, i zalicza do nich tych Krasieńskich, których właściwie do gałęzi litewskiej odnieść należy. Ów Andrzej (!), podług niego, miał zaślubić księżniczkę Urakow, z której synowie: Jan, Bazyli, chorąży smoleński i Michał”²⁰. Jednak Teodor Żychliński popełnił jeszcze jeden błąd, którego już Boniecki nie zauważył, mianowicie wcześniej pomylił Andrzeja z Aleksandrem i błędnie uznał, że to Andrzej ożenił się z księżniczką Urakow. To właśnie z tego błędu wynika kolejna pomyłka Żychlińskiego, że Bazyli był synem Andrzeja. Adam Boniecki wychwycił i sprostował tylko ten jeden, wyżej omawiany, błąd Teodora Żychlińskiego. Dalej już mylnie wnioskował, że skoro Bazyli nie jest synem Andrzeja, to nie jest też synem Urakowny, a więc przynależność Bazylego do rodu Krasieńskich jest wątpliwa²¹. Tymczasem to Aleksander, piąty syn Stanisława, ożenił się z księżniczką Urakow, i synem właśnie z tego małżeństwa jest Bazyli, co prawidłowo podaje Kasper Niesiecki i Józef Krasieński. Ten ostatni pisze: „Piąty syn wojewody, pułkownik, żona jego była z domu Urakow, miał z niej trzech synów: Jana, Bazylego i Michała”²². Król Jan Kazimierz nadał Bazylemu starostwo homelskie i propojskie, wspomina o tym zgodnie zarówno Adam Boniecki, opierając się na ustaleniach Józefa Wolffa, jak i Kasper Niesiecki²³. Ponadto Król Jan Kazimierz, Bazylemu, jak pisze Kasper Niesiecki: „wraz z żoną jego dał cześnictwo Czacheckie, do ekonomii Kobryńskiej należące,

¹⁸ Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłów, dz. V, nr 10038, cz. III, s. 95.

¹⁹ Boniecki, s. 211.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 211–212.

²² J. Krasieński, *Pamiętniki Józef hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 12

²³ Boniecki, s. 212, Niesiecki, s. 368.

prawem dożywotnim”²⁴. Zapewne pozycja Bazylego musiała być wysoka w Wielkim Księstwie Moskiewskim, skoro jako wygnaniec otrzymał niegrodowe starostwo homelskie, które było jednym z największych w Wielkim Księstwie Litewskim. Znacznie mniej wiemy na temat okoliczności powrotu do Polski Michała, brata Bazylego. Można przypuszczać, że Michał został wysłany na dwór swojego dziadka Stanisława, wojewody plockiego i otrzymał tu od niego jakiś majątek w ziemi ciechanowskiej. Wskazuje na to fakt, że syn Michała, Tomasz, został odnotowany jako stolnik ciechanowski.

Tomasz Krasieński, stolnik ciechanowski, starosta homelski i propojski

Adam Boniecki nie pisze nic o dzieciach Bazylego, bo, jak już wspomniano, opierając się na Teodorze Żychlińskim nie był w stanie prawidłowo umieścić go na drzewie genealogicznym Krasieńskich. Kasper Niesiecki pisze, że Michał, brat Bazylego, miał z żoną, nieznaną z imienia, z domu Kleczkowskich, syna Tomasza, podobnie Józef Krasieński uważa, że Tomasz był synem Michała: „[Michał] z Kleczkowskiej miał syna Tomasza, starostę Homelskiego i Drochojskiego”²⁵.

Adam Boniecki błędnie uważa Tomasza za syna Stanisława. Za tym, że Tomasz Krasieński, stolnik ciechanowski, to syn Michała, jak pisze Kasper Niesiecki i Józef Krasieński, a więc pochodzi z tej samej linii prawosławnej Krasieńskich, biorącej początek od Aleksandra, przemawia fakt, że Tomasz także, tak jak Bazyli, był starostą homelskim i propojskim. Wydaje się więc wysoce prawdopodobne, że przejął starostwa homelskie i propojskie po wuju – Bazylim, który zapewne nie miał męskich potomków. Nie bez znaczenia w umiejscowieniu Tomasza na kalwińskiej gałęzi rodu Krasieńskich jest fakt, że drugi syn Tomasza, Aleksander II Krasieński, także był wyznania prawosławnego. O tymże Aleksandrze II pisze Kasper Niesiecki: „porucznik husarski, przed śmiercią schizmy się wyrzekł”²⁶. Należy uznać, że wysoce mało prawdopodobne, aby w rodzinie katolickiej szlachty Krasieńskich pojawiły się na tym samym terenie i w przeciągu zaledwie kilkudziesięciu lat, dwie osoby wyznania prawosławnego i nie były one z sobą spokrewnione w linii prostej. Przy czym, zrozumiale wydaje się, że Bazyli i Michał byli wyznania prawosławnego skoro

²⁴ Niesiecki, s. 368.

²⁵ J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 12–13.

²⁶ Niesiecki, s. 368.

urodzili się w Wielkim Księstwie Moskiewskim, tam zostali ochrzczeni, tam się wychowali i tam posiadali majątek. Takie rozumowanie z kolei powoduje, że zrozumiałe staje się, dlaczego Aleksander II, syn Tomasza, był wyznania prawosławnego – bo urodził się w rodzinie prawosławnej. Zaś całkowicie niezrozumiałe, biorąc po uwagę ówczesne uwarunkowania polityczne i religijne, byłoby przejście Aleksandra II Krasieńskiego z katolicyzmu na prawosławie.

Wydaje się, że można przyjąć, że skoro Michał, brat Bazylego był wyznania prawosławnego i jego wnuk Aleksander II Krasieński również był wyznania prawosławnego, to zapewne Tomasz, stolnik ciechanowski, syn Michała i ojciec wspomnianego Aleksandra II, także był wyznania prawosławnego. Bratem Aleksandra II Krasieńskiego, trzecim synem Tomasza był Mikołaj. Tutaj zgadzają się Adam Boniecki²⁷, Kasper Niesiecki i Józef Krasieński, który pisze: „ten [Tomasz] z Filipowiczówny 1 voto i Heleny Grocholskiej 2 voto miał pięć córek i trzech synów. Imiona córek: Felicjana, Elżbieta, Eleonora, Joanna i Helena. Z tych o ostatniej tylko wiemy, że wyszła za Dalanieckiego”²⁸. Nieco inaczej przedstawia to Kasper Niesiecki: „Tomasz stolnik Ciechanowski, starosta Homelski i Propojski, pierwsza żona jego Filipowiczówna, druga Helena Grocholska”²⁹. Tomasz zatem z pierwszego małżeństwa z Filipowiczówną, nieznaną z imienia, miał synów i córki, zaś z drugiego małżeństwa z Heleną z Grocholskich nie miał dzieci. Adam Boniecki w ogóle nie wspomina o małżeństwie z Filipowiczówną, pisze tylko o małżeństwie Tomasza z Heleną z Grocholskich³⁰.

Problemem jest zapis z legitymacji gałęzi białoruskiej Krasieńskich, gdzie zapisano, że Tomasz zmarł bezpotomnie. Adam Boniecki uważa, że błędnie podano informację o bezpotomnej śmierci Tomasza, który, jego zdaniem, był ojcem Mikołaja i protoplastą linii litewskiej Krasieńskich³¹. Tutaj Adam Boniecki ma rację. Dlaczego zatem zapisano, że zmarł bezpotomnie? Być może w zapisie chodziło o to, że Tomasz, z drugiego małżeństwa z Heleną z Grocholskich, nie miał dzieci, a nie, że w ogóle ich nie miał. Zgadzałoby się to z zapiskami Kaspra Niesieckiego, który pisze o dzieciach Tomasza tylko

²⁷ Boniecki, s. 213.

²⁸ J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 12–13.

²⁹ Niesiecki, s. 368.

³⁰ J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 213.

³¹ Boniecki, s. 212–213.

z pierwszego małżeństwa, czyli z Filipowiczówną, zaś o Helenie z Grocholskich zapisał, że była *sterilis*³². Kasper Niesiecki pisze o dzieciach Tomasza i Heleny: „córki Joanna, Krzysztofa Stetkiewicza chorążego Orszańskiego, Helena, Dominika Daleckiego podkomorzego Rzeczyckiego. Anna, najprzód Konstantyna Wojny podkomorzego Rzeczyckiego, potem Michała Chomiewicza strażnika Orszańskiego, małżonki, Eleonora, Felicjana, i Elżbieta Panami: synów tegoż Tomasza trzech: Gabriel, Aleksander porucznik husarski, przed śmiercią schizmy się wyrzekł: i Mikołaj starosta Homelski i Propojski”³³.

Mikołaj Krasiński, starosta propojski i homelski

Szymon Konarski w swojej pracy *Szlachta kalwińska*, pisząc o gałęzi kalwińskiej Krasińskich herbu Ślepowron, którzy „pisali się z Krasnego”, zaczyna właśnie od Mikołaja Krasińskiego. Józef Krasiński pisze, że linia kalwińska pochodzi od synów Tomasza: Gabriela, Mikołaja i Michała³⁴. Widzimy, że o ile obaj podają zgodnie imiona dwóch synów Tomasza: Gabriela i Mikołaja, to w wypadku jednego z synów podają różne imiona: u Niesieckiego jest to Aleksander, zaś u Józefa Krasińskiego jest to Michał.

Józef Krasiński nie podaje, od którego z synów Tomasza pochodzi linia kalwińska, ponadto myślnie utożsamia linię kalwińską z linią białoruską. Adam Boniecki linię Krasińskich, wywodzącą się od Tomasza, nazywa litewską. W tym wypadku mamy informacje pewne, które pozwalają zweryfikować ustalenia Adama Bonieckiego, Kaspra Niesieckiego, Józefa Krasińskiego i Szymona Konarskiego.

Tomasz Krasiński, otrzymując konsens oddał starostwa propojskie i homelskie swojemu synowi Mikołajowi³⁵. Mikołaj w 1709 r. poślubił Zofię z Sienickich, herbu Krzywda³⁶. On, jako pierwszy z rodu Krasińskich był wyznania kalwińskiego, stając się tym samym protoplastą gałęzi kalwińskiej Krasińskich herbu Ślepowron. W wypadku Mikołaja Krasińskiego wiemy, że był wyznania kalwińskiego, dzięki księgom metrykalnym parafii ewangelicko-reformowanej

³² Niesiecki, s. 368.

³³ Tamże.

³⁴ J. Krasiński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasińskiego...*, dz. cyt., s. 12–13.

³⁵ Boniecki, s. 213.

³⁶ Sz. Konarski, *Szlachta Kalwińska*, Warszawa 1936 (dalej: Konarski) s. 153; Niesiecki, s. 353.

w Słucku i księgom metrykalnym parafii ewangelicko-reformowanej w Ostaszynie, które następnie znajdowały się w archiwum Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie³⁷. Z tych zapisów korzystał Szymon Konarski.

Skoro Michał – dziadek Mikołaja, Tomasz – ojciec Mikołaja i Aleksander II – brat Mikołaja, byli wyznania prawosławnego, oznacza to, że Michał Krasieński, syn Tomasza i brat Aleksandra II przeszedł na kalwinizm z wyznania prawosławnego. W tym kontekście ciekawe wydają się spostrzeżenia Marzeny Liedke: „W okresie zawarcia unii lubelskiej dawni wyznawcy prawosławia stanowili około połowy protestanckich członków elity politycznej Wielkiego Księstwa”³⁸. Oczywiście w przypadku Mikołaja Krasieńskiego mówimy o XVII/XVIII w., niemniej na terenie Księstwa Litewskiego przejście z prawosławia na kalwinizm było równie powszechne, jak przejście z katolicyzmu na kalwinizm.

Mikołaj miał synów: Tomasza II (ur. 1725), ochrzczonego w Bielewiczach i Jana (ur. 1728), chrzczonego w Laskowicach, któremu ojciec odstąpił dobra Chodory w województwie wileńskim w 1747 r., a został do nich wprowadzony po śmierci Mikołaja w 1753 r.³⁹ Ostatnim z synów był Bogusław, nadto Mikołaj miał też pięć córek. Szymon Konarski jako jedyny, wymienia jeszcze jednego syna: Stefana Kazimierza (ur. 1727), zaś nie wspomina o Bogusławie⁴⁰.

Mikołaj Krasieński spowinowacił się z rodem Szretterów, którzy należeli do szlacheckich rodzin kalwińskich na Litwie. Troje dzieci Mikołaja poślubiło Szretterów. Jan wziął za żonę Joannę ze Szretterów, jego brat Bogusław poślubił Annę Henriettę ze Szretterów w 1749 r., siostra Jana i Bogusława – Aleksandra została wydana przez Mikołaja za Ludwika Szrettera w 1737 r.⁴¹

Wojny ze Szwecją w XVII w. znacznie przyczyniły się do zaostrenia stosunków religijnych w Polsce. W drugiej poł. XVII w. kontrreformacja w Rzeczypospolitej praktycznie zwyciężyła. W 1658 r. sejm wygnał arian z Rzeczypospolitej, w 1668 r. zabronił odstępstwa od kościoła rzymsko-katolickiego,

³⁷ Konarski, s. 153, Niesiecki, s. 353.

³⁸ M. Liedke, *Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*, Białystok 2004, s. 254.

³⁹ Boniecki, s. 213.

⁴⁰ Konarski, s. 153.

⁴¹ Konarski, s. 153 i 291; Boniecki, s. 213.

a w 1673 r. nobilitacje i indygenaty zastrzegł tylko dla katolików⁴². Jak słusznie zauważa Józef Feldman: „Wiek XVIII przejął sprawę dysydencką w stadium ostrego zajęcia, wobec wzrastającej agresywności katolickiej i przeżycia się dotychczasowych norm prawnych, podatną do dalszej ewolucji”⁴³. Kalwińska gałąź Krasińskich pozostała przy swoim wyznaniu, a Józef Łukaszewicz wymienia Krasińskich i Szretterów, jako te rodziny, które zachowały wyznanie kalwińskie, pomimo napiętej sytuacji religijnej⁴⁴. W tym kontekście nie bez znaczenia była postawa katolickiej gałęzi Krasińskich, której przedstawicielem na przełomie wieku XVII i XVIII był wojewoda plocki, referendarz koronny, starosta warszawski i opinogórski Jan Dobrogost Krasiński (1638–1717). Jan Dobrogost, sam pozostając katolikiem, był zwolennikiem tolerancji religijnej, a w swoich dobrach wspierał ewangelików i dążył do załagodzenia sporów religijnych⁴⁵. Jednak, jak zauważył Michał Gochna: „Mimo że w osobie Jana Dobrogosta ewangelicy znaleźli życzliwego obrońcę, to ten jednak nie był w stanie skutecznie przeciwstawić się narastającej nietolerancji i inicjatywom duchowieństwa katolickiego skierowanym przeciwko nim”⁴⁶.

Jan Krasiński starosta propojski, homelski i pokulbicki

Jan, trzeci syn Mikołaja, ochrzczony 13 lipca 1728 r. w Laskowicach, objął starostwo propojskie i homelskie. Jest to ten sam Jan, o którym pisze Szymon Konarski, że jest starostą pokulbickim (1755), i że ożenił się z Joanną ze Szretterów⁴⁷. Adam Boniecki, inaczej niż Szymon Konarski, podaje, że Jan był ożeniony z Elżbietą ze Szretterów i nie wspomina o starostwie pokulbickim. Kasper Niesiecki w ogóle nie wspomina o Janie, pisze tylko o córkach Mikołaja: Aleksandrze i Konstancji.

⁴² W. J. Górczyk, *Reformaci w Węgrowie. Architektura kościoła i miejsce fundacji węgrowskiej na tle działalności fundacyjnej Krasińskich*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy. Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego”, nr 10 (2018), s. 316.

⁴³ J. Felman, *Sprawa dysydencka za Augusta II*, Kraków 1924, s. 3.

⁴⁴ J. Łukaszewicz, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie*, t. 1, Poznań 1842, s. 413.

⁴⁵ W. J. Górczyk, *Reformaci w Węgrowie...* dz. cyt. s. 319–320.

⁴⁶ M. Gochna, *Porządki jako największe i najlepsze. Bogusław Radziwiłł w dziejach Węgrowa – rola magnata w funkcjonowaniu miasta prywatnego*, Węgrów 2016, s. 6.

⁴⁷ Konarski, s. 153.

Zdaniem Adama Bonieckiego, Jan miał dwóch synów: Jana II i Macieja, którzy sprzedali Chodory Malczewskim⁴⁸. Szymon Konarski podaje, że Jan miał córki: Aleksandrę Konstancję (ur. 1753), Anielę Elżbietę (ur. 1755) i syna: Bogusława Samuela (ur. 1756)⁴⁹. Jan Krasieński zmarł 1779 r. i został pochowany 21 lutego tego samego roku⁵⁰.

Tomasz II Krasieński, syn Mikołaja, starościc homelski

Szymon Konarski wspomina o jeszcze jednym Tomaszu Krasieńskim, który został odnotowany również przez Adama Bonieckiego. Tomasz ten był starościcem homelskim. Wydaje się, że Konarski nie potrafił rozszyfrować zapisu w księgach, stąd podaje, że był „»star« homelskim”, nie będąc w stanie umieścić go na drzewie genealogicznym Krasieńskich⁵¹. Adam Boniecki zaś rozszyfrował prawidłowo ten zapis. Jest to, o tyle istotne, że odcyfrowany zapis „starościc” oznacza, że był synem starosty, w tym przypadku homelskiego, co pozwala przynajmniej w przybliżeniu ustalić ojcostwo. To z kolei umożliwia, w przybliżeniu ustalić czyim był synem. Tomasz Krasieński jako starościc homelski pojawia się w 1767 r. Adam Boniecki przypuszcza, że był synem Mikołaja. Wydaje się być to bardzo prawdopodobne. Zatem jest to Tomasz II (ur. 1725).

Bogusław Krasieński starosta sitnicki (?), starościc homelski i pokulbicki

Analizując kolejnych członków rodu Krasieńskich z linii kalwińskiej możemy zauważyć, że linia ta właściwie pokrywa się z linią litewską tego rodu. Dużą trudność nastręcza ustalenie kto jest czyim ojcem, czy synem. Adam Boniecki i Szymon Konarski inaczej przedstawiają pokrewieństwo w tej linii, zaś Kasper Niesiecki, o czym była mowa, zakończył jej analizę na córkach Mikołaja.

Szymon Konarski jako kolejnych przedstawicieli linii kalwińskiej wymienia Bogusława, starościca homelskiego i pokulbickiego (1749), bardzo prawdopodobne, że był on także starostą sitnickim (1753)⁵². Skoro używał tytułu

⁴⁸ Boniecki, s. 213.

⁴⁹ Konarski, s. 153.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Adam Boniecki zna tylko Bogusława Krasieńskiego starostę nowosiłkowskiego. Szymon

starościca homelskiego i pokulbickiego, to wydaje się możliwe, że był bratem Jana, a więc synem Mikołaja. Jan przejął starostwa homelskie i pokulbickie po ojcu, stąd Bogusławowi pozostał tytuł starościca. Za tym, że są to bracia przemawia fakt, że obaj używają tytułów: starosty pokulbickiego (Jan Krasieński w roku 1755) i starościca pokulbickiego (Bogusław Krasieński w roku 1753) mniej więcej w tym samym czasie.

Bogusław ożenił się z Anną Henriettą ze Szretterów 18 lutego 1749 r., ślub zawarto w zborze wileńskim. Anna Henrietta była córką Aleksandry z Krasieńskich, córki Mikołaja, i Ludwika Szrettera⁵³. Wynikałoby z tego, że Bogusław poślubił swoją siostrzenicę.

Adam Boniecki wspomina o Bogusławie Krasieńskim staroście nowosiółkowskim od 1753 r. Zapewne chodzi o tego samego Bogusława, a Boniecki pomylił datę. Bogusław wspierał finansowo Jednotę Litewską. Według danych z 1766 r. wpłacał do kasy Jednoty 4000 tynfów i 50 dukatów rocznie⁵⁴. Ożenił się z Dorotą z Wolków w 1763 r. Z tego małżeństwa urodziły się dzieci: Aleksandra Marcjanna (1765), Katarzyna Joanna (1766), Zofia Regina (1768) i Ludwika Maria (1772). Dzieci zostały ochrzczone w Laskowicach, co odnotowano w księgach metrykalnych parafii ewangelicko-reformowanej w Slucku.

Szymon Konarski podaje dwóch Bogusławów. Według Konarskiego tym drugim przedstawicielem kalwińskiej linii rodu Krasieńskich jest Bogusław, starosta nowosiółkowski w latach 1763–1765. Jednak jest to ta sama osoba – Bogusław syn Mikołaja. Możliwe, że Bogusław urodził się ok. 1729 r. W wieku 20 lat, w 1749 r. poślubił Annę Henriettę ze Szretterów. Konarski ustalił na podstawie ksiąg metrykalnych parafii ewangelicko-reformowanej w Slucku, że dziećmi z tego małżeństwa byli: Stanisław August (ur. 1750), Tomasz Mikołaj (ur. 1753), Aleksandra Elżbieta (ur. 1754), Konstancja Jadwiga (ur. 1756) oraz bliźnięta: Jan Stefan i Joanna Zofia (ur. 1757). Następnie Bogusław w wieku trzydziestu czterech lat, w 1763 r., poślubił Dorotę z Wolków. O dzieciach z tego małżeństwa nic nie wiemy.

Konarski zaś wymienia trzech Bogusławów Krasieńskich jako trzy różne osoby. Faktycznie mamy do czynienia tylko z dwiema osobami. Bogusław Krasieński, starosta homelski i pokulbicki oraz Bogusław Krasieński, starosta sinicki, wydają się być jedną i tą samą osobą. Por. Boniecki, s. 213; Konarski, s. 153–154.

⁵³ Konarski, s. 291.

⁵⁴ W. Kriegseisen. *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763) Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996, s. 144, p. 101.

Walerian hrabia Krasieński

Omawiając ewangelicką gałąź rodu Krasieńskich, nie sposób nie wspomnieć o jednym z najwybitniejszych jej przedstawicieli jakim jest hrabia Walerian Skorobohaty Krasieński ur. w 1795 r. Szymon Konarski nie wspomina o Walerianie. Adam Boniecki błędnie zaliczył Waleriana hrabiego Krasieńskiego do rodu Krasieńskich, herbu Jelita⁵⁵. W przypadku Waleriana Krasieńskiego mamy pewność, że pochodził on z kalwińskiej linii Krasieńskich herbu Ślepowron z Krasnego. Zaświadczają o tym sami Krasieńscy, żyjący współcześnie z Walerianem. Jest to przede wszystkim Józef Walerian hrabia Krasieński, z linii oboźnickiej Krasieńskich, oraz Zygmunt hrabia Krasieński, z linii ordynackiej Krasieńskich (poeta)⁵⁶.

Listy hrabiego Zygmunta Krasieńskiego potwierdzają, że hrabia Walerian Skorobohaty pochodził z rodu Krasieńskich z Krasnego. Są to listy zarówno do Waleriana, z którym Zygmunt utrzymywał bliskie relacje, jak i do Henryka Reeve, w których Zygmunt wspomina Waleriana, nazywając go kuzynem⁵⁷. Na marginesie można dodać, że Walerian w sposób obcesowy zabiegł o pożyczkę 500 funtów u Zygmunta Krasieńskiego, a później także u jego ojca, gen. Wincentego hrabiego Krasieńskiego⁵⁸. Pochodzenie Waleriana z kalwińskiej gałęzi Krasieńskich potwierdza także Józef Krasieński, który pisze: „Zygmunt Krasieński kalwin, z linii Borzobochatych Białoruskiej zostawił dwóch synów: Alexandra, zniemczonego, podejrzanej konduity człowieka i Waleriana, filozofa, encyklopedystę właściciela drukarni w Warszawie w 1830 roku. Zapalony patriota ten wyemigrował do Londynu, pisał dzieła teologicznej treści”⁵⁹.

Ks. Juliusz Bursche już nie miał wątpliwości, że Walerian Krasieński jest przedstawicielem kalwińskiej gałęzi Krasieńskich i odnotowuje: „Przodkowie Waleriana przyjęli ewangelicyzm jeszcze w czasach szerzenia się reformacji

⁵⁵ Boniecki, s. 183.

⁵⁶ Zygmunt Krasieński (1812–1859), ordynat opinogórski, jeden z wieszczów, autor m. in. *Nie-Boskiej komedii*.

⁵⁷ Z. Krasieński, *Listy do Henryka Reeve*, tłum. A. Olęderska-Frybesowa, oprac. P. Hertz, t. 1–2 Warszawa 1980.

⁵⁸ Z. Krasieński, *List 89 z 27 września 1839 r.*, [w:] Tenże, *Listy do Adama Solatana*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1970, s. 303–307.

⁵⁹ J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 7.

w Polsce, a osiadłszy na Białorusi, należą do tej małej liczby rodzin szlacheckich, które zostały wierne swojemu wyznaniu”⁶⁰. Podobnie, wątpliwości nie ma Zbigniew Sudolski⁶¹.

Hrabia Walerian Krasiński, syn Zygmunta, studiował filozofię i historię na Uniwersytecie Wileńskim (1818–1822). Założył w Warszawie pierwszą Drukarnię Stereotypową, wydał *Psalterz Dawida przekładnia F. Karpińskiego*. W czasie powstania listopadowego był emisariuszem Polski w Londynie. Po upadku powstania listopadowego pozostał w Anglii, oddając się całkowicie pracy naukowej.

Walerian utrzymywał kontakty z wieszczem, imiennikiem swojego ojca, Zygmuntem hrabią Krasińskim, a także z Adamem Mickiewiczem, Christianem Karlem Josiasem von Bunsenem. Christian von Bunsen był nie tylko działaczem ewangelickim, ale i ambasadorem pruskim w Londynie od 1841 r. Tam też zaprzyjaźnił się z Walerianem Krasińskim. Bunsena łączyła z Walerianem Krasińskim także praca naukowa, w której Krasiński skupiał się przede wszystkim na historii reformacji w Polsce. W zbieraniu materiałów do badań pomagał mu Antoni Edward Odyniec. W 1838 r. wydał pierwszy tom swojego najważniejszego dzieła *Historical Sketch of the Rise Progress and Decline of the Reformation of Poland (Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce)*, tom drugi ukazał się w 1840 r. Dzieło to zyskało duże uznanie w świecie naukowym, zostało przetłumaczone na język niemiecki z przedmową Wilhelma Adolfa Lindau⁶². Janusz Małek ocenił, że: „[...] *the Reformation of Poland* Waleriana Krasińskiego było pierwszą nowoczesną syntezą reformacji w Polsce”⁶³.

Bunsen, sam będąc historykiem (w Londynie zaczął pisać swoje sześciotomowe dzieło *Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte* wydane w latach 1844–1857), był pod silnym wrażeniem pracy Krasińskiego. Wystarał się o katedrę dla Waleriana na Uniwersytecie w Berlinie, którą Krasiński odrzucił⁶⁴.

⁶⁰ J. Bursche, *Przedmowa Wydawcy*, [w:] W. Krasiński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, Warszawa 1903, s. II–III.

⁶¹ Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, t. 3, Warszawa 1975, p. 6, s. 137.

⁶² *Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der Reformation in Polen und ihres Einflusses auf den politischen, sittlichen und literarischen Zustand des Landes vom grafen Valerian Krasinski* – Leipzig 1841 r.

⁶³ J. Małek, *Reformacja w Polsce i w Prusach w XVI wieku. (Podobieństwa i różnice)*, „Czasy Nowożytne” 1997, t. 11, s. 9.

⁶⁴ M. Paszkiewicz, *Krasiński Walerian Skorobohaty*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t.15,

Praca Waleriana Krasińskiego, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, została wydana w kraju dopiero w 1903 r., przez ks. dra Juliusza Burschego z jego przedmową, nakładem „Zwiastuna Ewangelickiego”. Pomimo późnego przekładu na język polski *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce* został zauważony w kraju tuż po angielskim wydaniu. Odwołuje się do tej pracy, polemizując z tezami autora, Józef Łukaszewicz⁶⁵. W polskim wydaniu *Zarysu dziejów* nie podano nazwiska tłumacza. Mieczysław Paszkiewicz pisze, że tłumaczenie jest dziełem ks. Ernesta Wilhelma Burschego⁶⁶. Jednak ks. Juliusz Bursche, we wstępie, dziękuje „przede wszystkim jej tłumaczkom”⁶⁷, nie wspomina nic o swoim ojcu, co sugeruje, że tłumaczkami były kobiety, a nie Ernest Bursche. Jest to jedyne wydanie polskie dzieła Krasińskiego.

W 1848 r. Walerian Krasiński wydał *Panslavism and Germanism*. Kolejne dzieła Krasińskiego to: *Sketch of the Religious History of the Slavonic Nations* wydane w 1851 r., przetłumaczone na język francuski i z przedmową Merle d'Aubigné⁶⁸, oraz *Montenegro and the Slavonians in Turkey* wydane w roku 1853.

W październiku 1845 r., Krasiński miał wykłady w Cambridge, które zaoferowały kolejnym zaproszeniem do Cambridge. Pracował jednocześnie nad całościowym ujęciem historii Polski oraz nad książką *The Polish Question and Panslavism*, którą wydał w 1855 r. Z kolei pokłosiem badań nad historią Polski miała być praca pt. *Poland, its History, Constitution, Literature etc.*, której wydanie rozpoczęto w 1855 r. w sześciu zeszytach. Niestety Walerian Krasiński zmarł w Edynburgu 22 grudnia 1855 r., pozostawiając niedokończoną historię Polski, która urywa się w połowie zdania na str. 256 (zeszyt 4). Wiemy również, że zmarł bezpotomnie, pisze o tym Zygmunt Krasiński do Stanisława Koźmiana: „Po Walerianie został tylko synowiec, co jest generałem”⁶⁹. Mowa tutaj o synu brata Waleriana – Aleksandra Krasińskiego.

Józef Krasiński wymienia jeszcze innych Krasińskich z linii kalwińskiej: „Imiona Krasińskich z tej linii są: Hilary, komendant twierdzy Modlina, zmarły

Wrocław 1970, s. 194.

⁶⁵ J. Łukaszewicz, *Dzieje kościołów...*, dz. cyt., s. VI–VII.

⁶⁶ M. Paszkiewicz, *Krasiński Walerian...*, dz. cyt., s. 194.

⁶⁷ J. Bursche, *Przedmowa Wydawcy*, dz. cyt., s. II.

⁶⁸ W. Krasiński, *Histoire religieuse des peuples slaves*, Paris 1858.

⁶⁹ Z. Krasiński, *List 102 do St. E. Koźmiana z 24 lutego 1856 r.*, [w:] tenże, *Listy do Koźmianów*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1977, s. 438.

roku 1816. Izydor, minister wojny z roku 1831. Erazm, znany z wojen Kościuszki i legionów – Chryzanty, którego syn Henryk, znany współczesny autor, pisał wiele po angielsku i francusku. Bracia jego Bolesław i Wincenty, mieszkają na Białej Rusi za Homlem, a siostra ich Adela za mąż tamże wyszła. Czy z tych Krasieńskich pochodził Ksawery prawnik i Adam, Biskup wileński nie jest mi wiadomo⁷⁰. Biskup wileński Adam Stanisław Krasieński⁷¹ nie pochodził z kalwińskiej gałęzi Krasieńskich. Może dziwić że, Józef Krasieński nie ma pewności co do, wydawałoby się, znaczącej postaci, jaką był biskup wileński, jednak jest to zupełnie zrozumiałe. Adam Stanisław Krasieński, biskup wileński, w ogóle nie utrzymywał kontaktów z rodziną, podobnie jak jego brat Wojciech, który się zrusyfikował i bardziej jest znany jako Adalbert Stiepanowicz Krasieński⁷².

Zakończenie

Na koniec należy poczynić kilka zastrzeżeń. Po pierwsze musimy podkreślić, że linia litewska Krasieńskich właściwie pokrywa się z linią kalwińską tego rodu, zatem możemy mówić, że jest to ta sama linia. Najwięcej problemów sprawia rozróżnienie pomiędzy linią litewską a białoruską rodu. Tutaj również w znacznej mierze obie linie pokrywają się ze sobą. Józef Krasieński zalicza Waleriana Krasieńskiego do linii białoruskiej Krasieńskich⁷³. Krasieńskich, których

⁷⁰ J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 12–13. Józef Krasieński nieściśle podaje informacje o Henryku i Izydorz Krasieńskich. Pochodzili oni z linii opoczyńskiej Krasieńskich, faktycznie linia ta wywodziła się z kalwińskiej gałęzi Krasieńskich, ale byli oni już katolikami. Henryk Krasieński (1804–1876) był synem Chryzantego i Ludwika z Orzeszków. W czasie powstania listopadowego był kapitanem w 14. pułku piechoty liniowej. Od 1832 r. przebywał na emigracji w Anglii, gdzie początkowo utrzymywał kontakty z Walerianem Krasieńskim. Pod koniec życia przejawiał oznaki choroby psychicznej, co zauważyli zarówno Zygmunt hrabia Krasieński, jak i Walerian hrabia Krasieński. Zmarł w Anglii i został pochowany na cmentarzu w Leyton. Izydor Krasieński (1774–1840) był synem Wojciecha Krasieńskiego właściciela Gruduska (koło Ciechanowa), generał piechoty, minister wojny w czasie powstania listopadowego. Był wujem Henryka Krasieńskiego. Został pochowany w kościele kapucynów w Warszawie.

⁷¹ Z rodu Krasieńskich pochodziło kilku biskupów, w tym dwóch o imionach Adam Stanisław. Pierwszym był Adam Stanisław Krasieński (1714–1800), biskup kamieniecki. Drugim Adam Stanisław Krasieński (1810–1891), biskup wileński, o którym tutaj mowa.

⁷² A. Bowkałao, *Linia biskupia Krasieńskich w Rosji*, [w:] *Franciszka z Krasieńskich Wettyn*, red. D. Kalina, R. Kubacki, M. Wardzyński, Kielce–Lisów 2012, s. 43–44.

⁷³ J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 7.

Adam Boniecki zalicza do litewskiej gałęzi rodu⁷⁴, Józef Krasieński nazywa białoruską gałęzią⁷⁵, on też wydaje się utożsamiać linię białoruską z kalwińską⁷⁶. Adam Boniecki nie zwraca większej uwagi na wyznanie przedstawicieli rodu Krasieńskich, opiera się na ustaleniach Teodora Żychlińskiego, wylapując tylko niektóre błędy tego ostatniego. To z kolei utrudnia mu prawidłowe przypisanie poszczególnych przedstawicieli rodu do konkretnej gałęzi, a czasem wręcz prowadzi do wykluczenia ich z rodu Krasieńskich, jak to ma miejsce w przypadku Bazylego Krasieńskiego. Również Adam Boniecki popełnia błędy, zaliczając Waleriana hrabiego Krasieńskiego do rodu Krasieńskich, herbu Jelita⁷⁷. Analiza wyznania religijnego Krasieńskich pozwala nam w miarę precyzyjnie ustalić przedstawicieli linii litewskiej Krasieńskich, co więcej fakt, że niemal wszyscy jej przedstawiciele są wyznania kalwińskiego, umożliwia nam nazwanie tej gałęzi kalwińską.

Pierwszym Krasieńskim, który zmienił wyznanie był Aleksander Krasieński, który w pierwszej połowie XVII w. osiadł w Wielkim Księstwie Moskiewskim. Do Polski powrócili jego synowie Bazyl i Michał (druga poł. XVII w.), pozostając przy wyznaniu prawosławnym. Trzecie pokolenie gałęzi prawosławnej reprezentuje Tomasz Krasieński, stolnik ciechanowski. W czwartym pokoleniu gałąź prawosławna przechodzi w gałąź kalwińską. Syn Tomasza, Aleksander, dokonał konwersji na katolicyzm, jednak tenże zmarł bezpotomnie. Drugi z synów Tomasza, Mikołaj (zm. ok 1753) przeszedł na kalwinizm, dając początek kalwińskiej gałęzi Krasieńskich, pozostawiając po sobie czterech synów: Tomasza (ur. 1725), Stefana Kazimierza (ur. 1727), Jana (ur. 1728) i Bogusława (ur. 1729). Ostatnim przedstawicielem linii kalwińskiej Krasieńskich był Walerian hrabia Krasieński zmarły w 1855 r. Określenie tej gałęzi kalwińską jest tym bardziej uzasadnione, że przedstawiciele tej gałęzi zamieszkiwali nie tylko Litwę. I choć osiedleni byli na terenach Jednoty litewskiej, to musimy pamiętać, że były to także ziemie Ruskie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Starostwo propojskie i homelskie, należące do Krasieńskich gałęzi kalwińskiej, leży w województwie mińskim, a więc na Białej Rusi, podobnie jak parafia kalwińska w Slucku, gdzie Krasieńscy przyjmowali chrzest. Zarówno majątki, jak i dzia-

⁷⁴ Boniecki, s. 211.

⁷⁵ J. Krasieński, *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego...*, dz. cyt., s. 12–13.

⁷⁶ Tamże, s. 13.

⁷⁷ Boniecki, s. 183.

lalność religijna Krasieńskich gałęzi kalwińskiej nie ograniczała się tylko do Wileńszczyzny, czy do Białej Rusi. Przykładem może być tutaj Bogusław Krasieński, który brał ślub (18 lutego 1749) w zborze wileńskim, ale dzieci chrzcił w zborze słuckim. Jan Krasieński posiadał starostwa propojskie, homelskie i pokulbickie, ale posiadał też dobra w województwie wileńskim. Krasieńscy z kalwińskiej linii przechodzili na katolicyzm, stąd możemy spotkać w tej linii także katolików.

Już w drugiej połowie XIX w., linia kalwińska Krasieńskich przestała istnieć, jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy były konwersje na katolicyzm. Takim przykładem jest Henryk Krasieński (1804–1876), który pochodził z kalwińskiej gałęzi Krasieńskich, ale przeszedł na katolicyzm⁷⁸. Jednak za główną przyczynę wygaśnięcia kalwińskiej linii Krasieńskich należy uznać bezpotomną śmierć ostatnich mężczyzn z rodu. Hrabia Walerian Krasieński zmarł bezpotomnie, podobnie jak konwertyta na katolicyzm Henryk Krasieński. W rodzie Krasieńskich wymierały kolejne linie. W 1908 r. wymarła linia opinogórska Krasieńskich, zwana ordynacką, zaś w 1940 r. obumarła linia radziejowicka, zwana oboźnicką.

Bibliografia

1. *Akta synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej 1626–1637*, opr. Marzena Liedke i Piotr Guzowski, Warszawa 2011.
2. Boniecki, A., *Herbarz polski*, t. 12, cz. 1, Warszawa 1908.
3. Bowkało, A., *Linia biskupia Krasieńskich w Rosji*, [w:] *Franciszka z Krasieńskich Wet-tyń*, red. D. Kalina, R. Kubacki, M. Wardzyński, Kielce- Lisów 2012.
4. Bursche, J., *Przedmowa Wydawcy*, [w:] W. Krasieński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, wyd. J. Bursche, Warszawa 1903.
5. Felman J., *Sprawa dysydencka za Augusta II*, Kraków 1924.
6. Gochna M., *Porządki jako największe i najlepsze. Bogusław Radziwiłł w dziejach Węgrowa–rola magnata w funkcjonowaniu miasta prywatnego*, Węgrów 2016.
7. Górczyk, W. J., *Krasieńscy wobec innowierców*, „Amor Patriae Nostra Lex. Zeszyty Muzeum Romantyzmu” 2018, t. 5, s. 7–18.
8. Górczyk W. J., *Reformaci w Węgrowie. Architektura kościoła i miejsce fundacji węgrowskiej na tle działalności fundacyjnej Krasieńskich*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy. Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego”, nr 10 (2018), s. 307–326.
9. Konarski, Sz., *Szlachta Kalwińska*, Warszawa 1936.
10. Krasieński, J., *Pamiętniki Józefa hrabiego Krasieńskiego od roku 1790–1831 skrócone przez Fr. Reuttowicza*, Poznań 1877.
11. Krasieński, W., *Histoire religieuse des peuples slaves*, Paris 1858.

⁷⁸ M. Paszkiewicz, *Krasieński Walerian...*, dz. cyt., s. 174.

12. Krasiński, Z., *Listy do Adama Solatana*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1970.
13. Krasiński, Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, t. 3, Warszawa 1975.
14. Krasiński, Z., *Listy do Koźmianów*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1977.
15. Krasiński, Z., *Listy do Henryka Reeve*, tłum. A. Ołędzka-Frybesowa, oprac. P. Hertz, t. 1–2, Warszawa 1980.
16. Kriegseisen, W., *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763) Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996.
17. Liedke, A., *Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*, Białystok 2004.
18. Łukaszewicz, J., *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie*, t. 1, Poznań 1842.
19. Małek, J., *Reformacja w Polsce i w Prusach w XVI wieku. (Podobieństwa i różnice)*, „Czasy Nowożytne” 1997, t. 11, s. 9–15.
20. Niesiecki, K., *Herbarz Polski*, wyd. J.N. Bobrowicz, t. 5, Lipsk 1840.
21. Paszkiewicz M., *Krasiński Walerian Skorobohaty*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t.15, Wrocław 1970, s. 193–195.
22. Wolff A. [Biblioteka Narodowa], *Inwentarz Dokumentów Biblioteki Ordynacji Krasińskich*, k. 12, nr 25.
23. Żebrowski T., *Kościół (XIV-początek XVI w.)*, [w:] *Dzieje Mazowsza*, red. H. Samsownik, t. 1, Pułtusk 2006, s. 447–488.

Wojciech Jerzy Górczyk – Kustosze Muzeum Romantyzmu w Opinogórze. Historyk, absolwent Instytutu Historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie, Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Obszary zainteresowań naukowych: historia kościoła, historia Mazowsza oraz historia rodu Krasińskich. Autor artykułów opublikowanych w czasopiśmie naukowych i fachowych oraz rozdziałów w pracach zbiorowych, a także publikacji książkowej *Krasińscy i Opinogóra w Drodze do Niepodległej* (2018).

Wojciech Zawadzki

ORCID: 0000-0003-2040-8727

Kościół ewangelicko-reformowany w Inspektoracie Górnopruskim i Zachodniopruskim (Elbląska Superintendentura Reformowana) w latach 1781–1817¹

Streszczenie: W połowie XVI w. w Prusach Królewskich i Książęcych pojawili się ewangelicy wyznania reformowanego. Do 1772 r. kalwini w obu częściach Prus nie posiadali nadrzędnych kościelnych struktur administracyjnych, na wzór tych, jakie mieli luteranie. Dopiero pod koniec XVIII w. utworzono Inspektorat Górnopruski oraz Inspektorat Zachodniopruski. W 1806 r. z obu inspektoratów została utworzona elbląska superintendentura ewangelicko-reformowana. Artykuł prezentuje dzieje parafii kalwińskich na przelomie XVIII i XIX w. w Pasłęku, Prabutach, Działdowie, Morągu, Sambrodzie, Kwitajnach, Elblągu, Kwidzynie, Bydgoszczy, Krokowej i Mokrym Dworze.

Słowa kluczowe: Prusy Wschodnie, Prusy Zachodnie, Kościół ewangelicko-reformowany, Elbląska Superintendentura Reformowana

Summary: Evangelical Reformed church in the Upper Prussian and West Prussian Inspectorate (The Reformed Superintendent Office of Elbląg) in the years 1781-1817

In the mid-sixteenth century, Evangelicals of the Reformed Church emerged in the Duchy of Prussia and the Royal Prussia. Until 1772, Calvinists in both parts of Prussia did not have superior church administrative structures similar those of Lutherans. It was not until the end of the 18th century that the Upper Prussian Inspectorate and the West Prussian Inspectorate were established. In 1806 the Reformed Superintendent Office of Elbing was created from both Inspectorates. The article presents the history of the Calvinist congregations at the turn of the 18th and 19th centuries in Preussisch Holland, Riesenburg, Soldau, Mohrunge, Samrodt, Quittainen, Elbing, Marienwerder, Bromberg, Krockow and Nassenhuben.

Keywords: East Prussia, West Prussia, Evangelical Reformed Church, The Reformed Superintendent of Elbląg

¹ Referat wygłoszony podczas konferencji naukowej pt. *Reformacja w Prusach Królewskich, Książęcych i Inflantach. Historia – Ludzie – Sztuka – Literatura*, zorganizowanej przez Instytut Historii UG, Instytut Historii PAN, Instytut Historii Sztuki UG i Nadbałtyckie Centrum Kultury w Gdańsku z okazji Jubileuszu Pięćsetlecia Reformacji w Centrum św. Jana w Gdańsku 29–30 września 2017 roku.

Wstęp

Jednym z wielu skutków tzw. drugiej reformacji było pojawienie się w Rzeczypospolitej w połowie XVI w. ewangelików reformowanych (kalwinów). Wielkie miasta Prus Królewskich stanowiły bastiony luteranizmu, jednak i tu, na przełomie lat 50-tych i 60-tych XVI w. pojawili się pierwsi zwolennicy nauki Jana Kalwina. Wykazywali się oni początkowo dużym dynamizmem i znaczną siłą oddziaływania, szczególnie w kręgach elit społecznych i intelektualnych. W kontekście szerzącego się filipizmu, będącego mutacją luteranizmu wypracowaną przez Filipa Melanchtona, po 1577 r. w Toruniu², a w Gdańsku po 1581 r., wielu duchownych luteranów skłaniało się ku wyznaniu reformowanego. W 1580 r. dołączyli do nich rektorzy gimnazjów w obu miastach. Na tym tle doszło w 1586 r. do konfliktu między luteranami a kalwinami, który jeszcze bardziej ujawnił rozległe wpływy tych drugich wśród najzamożniejszych i najbardziej prominentnych gdańszczan. Skutkiem tego stał się rozłam religijny w szeregach miejscowego duchowieństwa luteranowskiego i członków Rady Miasta Gdańskiego, natomiast nastąpiła konsolidacja przy kalwinizmie ze strony kadry profesorskiej gimnazjum gdańskiego. Przez miasto przetoczyły się tumulty. Niepokoje religijno-społeczne w Gdańsku, spowodowane rywalizacją obu wyznań protestanckich, trwały z różnym natężeniem do końca XVII wieku.

W Toruniu i w Elblągu relacje luteranowsko-kalwińskie miały od początku zdecydowanie łagodniejszy przebieg, ale i w tych miastach stosunki były napięte. Mimo to spora część elit toruńskich i elbląskich, w tym miejscowego patrycjatu, zdecydowała się na przyjęcie wyznania ewangelicko-reformowanego. W mniejszych miastach Prus Królewskich, za wyjątkiem Malborka, kalwinizm nie odegrał większej roli. Do 1772 r. na terenie Prus Królewskich wyznanie reformowane posiadało świątynie lub domy modlitwy w Gdańsku (kościół św. Elżbiety oraz św. Piotra i Pawła), w Elblągu, w Krokowej i Mokrym Dworze³.

² W tekście nazwy miejscowości leżących obecnie w granicach Rzeczypospolitej Polskiej podane są w aktualnym brzmieniu polskim, pozostałe w wersji niemieckiej. Wyjątkiem są Królewiec (Königsberg), Tylża (Tilsit), Piława (Pillau) i Kłajpeda (Memel) które – podobnie jak w innych opracowaniach w języku polskim – występują w utrwalonej tradycją wersji polskiej. Zmienność nazw miejscowości w Prusach, wynikająca z burzliwej historii tego regionu, porządkuje zamieszczony na końcu artykułu Słownik.

³ S. Kościelak, *Dzieje wyznaniowe Prus Królewskich w XVI–XVIII w.*, w: *Prusy Królewskie. Społeczeństwo, gospodarka 1454–1772*, red. E. Kizik, Gdańsk 2012, s. 220–222, 240–241.

W II połowie XVI w. coraz większe wpływy osiągał kalwinizm również w luteranckich Prusach Książęcych. Szczególnie znaczącą rolę odgrywał po śmierci margrafa Jerzego Fryderyka von Ansbach, księcia pruskiego. Tolerancyjnie odnosił się do tego wyznania kurfirst Joachim Fryderyk, a jego syn Jan Zygmunt jako kurfirst w 1613 r. przeszedł na wyznanie reformowane. Ożywiło to jeszcze bardziej i tak już duże zainteresowanie nauką Kalwina, szczególnie w szeregach szlachty i mieszczaństwa królewieckiego oraz wykładowców Albertyny⁴.

Od 1660 r. znacznie poprawiła się sytuacja kalwinów na terenie Prus Książęcych. Znaczącą rolę w rozwoju kalwinizmu, w tym poprzez tworzenie własnych ośrodków duszpasterskich, odegrał namiestnik generalny Prus Książęcych książę Bogusław Radziwiłł. Kurfirst Fryderyk Wilhelm zabiegał o wybudowanie świątyni dla ewangelików reformowanych w Królewcu, ale plany te zrealizował dopiero w 1690 r. jego syn Fryderyk III. Dwie świątynie reformowane powstały także w Kłajpedzie i Tylży. Król Prus Fryderyk Wilhelm I przed śmiercią w 1740 r. był świadkiem nowych napięć między luteranami i kalwinami, tym razem w kontekście pietyzmu. Aby przezwyciężyć konflikty, popierał budowę świątyni symultanicznych dla obu wyznań protestanckich. Nowe świątynie kalwińskie powstały w Beynuhnen, Drogoszach, Göritten, Gumbinnen, Judtschen, Pillkallen, Wilhelmsbergu, Pasłęku, Insterburgu, Pillaw, Morągu, Słobitach i Działdowie⁵.

Struktury administracyjne Kościoła ewangelicko-reformowanego w Prusach

Do 1772 r. kalwini w obu częściach Prus nie posiadali nadrzędnych kościelnych struktur administracyjnych, na wzór tych, jakie mieli luteranie⁶. W 1713 r.

⁴ I. Gundermann, *Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preußen*, w: *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens*, Teil II/1, Von der Teilung bis zum Schwedisch-Polnischen Krieg 1466–1655, hrsg. E. Opgenoorth, Lüneburg 1994, s. 159–160.

⁵ E. Machholz, *Reformierte in Masuren*, Mitteilungen der Literarischen Gesellschaft in Masowia, H. 11, 1907, s. 66–94; I. Gundermann, *Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preußen/Ostpreußen 1660–1807*, w: *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens*, Teil II/2, Vom Schwedisch-Polnischen Krieg bis zur Reformzeit 1655–1807, hrsg. E. Opgenoorth, Lüneburg 1996, s. 125–129.

⁶ W wielkich miastach Prus Królewskich całość życia ewangelickiego podlegała tamtejszym Radom Miejskim. Była to najwyższa protestancka władza na tym terenie. Jedyna istotna różnica w tym zakresie między Elblągiem a Gdańskiem polegała na tym, że w tym drugim

utworzono natomiast dwa ewangelicko-reformowane inspektoraty do prowadzenia nadzoru nad parafiami, duchowieństwem, szkolnictwem i radami parafialnymi. Inspektorat Królewiecki (*Königsberger Inspection*) obejmował Królewiec, Morąg, Pilawę, Pasłęk, Kwitajny, Sambród i Działdowo. Do Inspektoratu Litewskiego (*Litauische Inspection*) włączono Insterburg, Klaipędę, Sadweitschen i Tylżę. W 1737 r. zreorganizowano istniejące dotąd dwa inspektoraty i utworzono kolejny, Inspektorat Górnopruski (*Oberländische Inspection*), w którym znalazły się Beynuhnen, Morąg, Pasłęk, Kwitajny, Sambród i Działdowo.

W 1781 r. Dyrektorium Kościoła Reformowanego w Berlinie (*reformiertes Kirchendirektorium*), czyli ówczesna najwyższa władza Kościoła reformowanego w państwie pruskim, powierzyła urząd inspektora Inspektoratu Górnopruskiego (*Oberländische Inspection*) reformowanemu kaznodziei w Elblągu. Natomiast w 1783 r. regencja kwidzyńska mianowała tego samego duchownego także inspektorem Inspektoratu Zachodniopruskiego (*Westpreussische Inspection*) z siedzibą w Elblągu. W 1806 r. z obu inspektoratów została utworzona elbląska superintendentura reformowana⁷.

Pierwszym inspektorem Inspektoratu Górnopruskiego i Inspektoratu Zachodniopruskiego został ustanowiony Arnold Wilhelm Rindfleisch. Urząd inspektora górnopruskiego sprawował do 1800 r., kiedy zastąpił go Nathanael Gottlieb Waghas z Pasłęka. Natomiast na stanowisku inspektora zachodniopruskiego Rindfleisch pozostał do śmierci w 1804 roku. Po śmierci Rindfleisch'a regencja nakazała w 1805 r., by inspektor górnopruski Waghas tymczasowo wypełniał również obowiązki inspektora zachodniopruskiego. W ich zakres wchodziła wyłącznie opieka duszpasterska nad parafiami reformowanymi w Malborku, Kwidzynie, Grudziądzu, Chełmnie, Toruniu i Bydgoszczy⁸.

ośrodku w najważniejszych sprawach pytano o opinię duchowieństwo ewangelickie. W Prusach Książęcych istniały natomiast dwa konsystorze, w Królewcu (sambijski) i w Zalewie (pomezkański). Od 1751 r. istniał już tylko konsystorz sambijski w Królewcu. Po 1772 r. zakończył się nadzór magistratów nad Kościołem ewangelickim. Wprawdzie zachowany został patronat kościelny, ale pełny nadzór nad świątyniami i duchowieństwem przejęło państwo pruskie. Regulacja ta dotyczyła zresztą wszystkich wyznań. Dla realizacji tych zadań powołano do istnienia nowe państwowe i kościelne struktury administracyjne.

⁷ Inspektorat Górnopruski określane była także jako Inspektorat Pasłęcki, natomiast Inspektorat Zachodniopruski jako Inspektorat Elbląski. Por. E. G. Kerstan, *Die evangelische Kirche des Stadt- und Landkreises Elbing von der Reformation bis zur Gegenwart*, Elbing 1917, s. 19, 35, 46, 101–106.

⁸ APG, 373/647. *Acta betreffend die Bestimmungen der Königl. Regierung in Betreff der Be- reisung der auswärtigen reformierten Gemeinden in Westpreussen 1799–1816.*

Arnold Wilhelm Rindfleisch urodził się 6 maja 1736 r. w Pasewalku w Meklemburgii. Kształcił się w Joachimsthaler Gymnasium w Berlinie, trzy lata studiował we Frankfurcie nad Odrą oraz w Halle i Lipsku. Dnia 15 stycznia 1764 r. został kaznodzieją reformowanym. W latach 1764-1774 pracował duszpastersko w dobrach rodu Dohna w Słobitach, Karwinach, Gładyszach i Ławkach. Od 1770 r. dojeżdżał też z posługą do Elbląga. W 1774 r. przeniósł się do Elbląga, gdzie został pierwszym elbląskim kaznodzieją reformowanym, wybranym przez miejscową parafię. Zmarł 11 października 1804 r. w Elblągu⁹.

Pierwszym superintendentem reformowanym w Elblągu został ustanowiony Friedrich Wilhelm Carl Wisselinck. Urodził się w Salzwedel (Altmark) 6 marca 1772 roku. Studiował trzy lata w Halle. Przez dziesięć lat pracował jako nauczyciel domowy. Kaznodzieją reformowanym w Elblągu został w 1805 roku. W latach 1805-1806 był inspektorem Inspektoratu Zachodniopruskiego, a w 1806 r. został ewangelicko-reformowanym superintendentem zachodniopruskim (elbląskim). Od 1809 r. był członkiem Konsystorza ewangelickiego. Zmarł 2 marca 1835 r. w Elblągu¹⁰.

Inspektorat Górnopruski

W granicach Inspektoratu Górnopruskiego (*Oberländische Inspection*) znajdował się Pasłęk, z którego kaznodzieja ewangelicko-reformowany dojeżdżał do Prabut, następnie Działdowo z filią w Morażu oraz Sambród z placówką filialną w Kwitajnach¹¹. Na tym rozległym terenie posługę duszpasterską w latach 1781-1817 pełniło zaledwie ośmiu duchownych kalwińskich.

⁹ APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788-1818*; APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789-1806*; E.G. Kerstan, *Die evangelische Kirche des Stadt- und Landkreises Elbing*, s. 105; Ch.E. Rhode, *Presbyterologia elbingensis. Die evangelischen Geistlichen im Kirchenkreis Elbing von 1555 bis 1883 nebst Ergänzungen und Nachträgen bis 1945*, Hamburg 1970, s. 237.

¹⁰ APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788-1818*; APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789-1806*; E. G. Kerstan, *Die evangelische Kirche des Stadt- und Landkreises Elbing*, s. 105-106; Ch.E. Rhode, *Presbyterologia elbingensis*, s. 238-239.

¹¹ Po śmierci inspektora Rindfleisch'a w Elblągu, w latach 1805-1806 do inspekcji reformowanej w Pasłęku przejściowo należał także Mokry Dwór i Krokowa koło Gdańska. Por. APG, 373/ 677. *Acta betreffend die Tabellen - Sachen der Kirche Nassenhuben*.

Do naszych czasów zachowało się niewiele przekazów źródłowych o placówce reformowanej w Pasłęku. Jednak sporo szczegółowych informacji dostarcza opracowanie pastora Ernsta Machholza z 1905 r., opublikowane w *Alt-preußische Monatschrift*, w którym autor wykorzystał nieistniejące już dokumenty¹².

W XVII i XVIII w. w Pasłęku i w okolicy zamieszkało wielu Francuzów, Szwajcarów, Szkotów i Anglików. Pierwsze nabożeństwa reformowane sprawowane były dla nich przez kaznodziejów dworskich z Markowa (m.in. Michaela Thomae), następnie przez Lucasa Blaspiela i Silvestra Lürseniusa z Królewca. W 1697 r. parafia pasłęcka otrzymała pozwolenie na zatrudnienie stałego kaznodziei. Nabożeństwa w tym mieście odprawiano w jednej z sal zamkowych¹³.

W następnych latach urząd kaznodziei reformowanego w Pasłęku pełnili: Johann Wilhelm Geller (1697-1726), Friedrich Adolf Marees (1726-1728), Stephan Arnold Wesenfeld (1728-1731), Ludwik Reinhard Kleinschmidt (1731-1735), Johann Philip Conrad Nad (1735-1740), Johann Heinrich Jacobi (1740-1767), Carl Collins (1767-1780) oraz Georg August Wilhelm Bornemann (1780-1783)¹⁴.

Od 24 listopada 1783 r. do śmierci w 1807 r. parafia reformowaną w Pasłęku kierował Nathanael Gottlieb Waghas. Była to wówczas liczebnie mała wspólnota, a przy tym religijnie pasywna. W 1799 r. zmarło tam pięć osób, a nikogo nie ochrzczono. Do komunii w latach 1797-1808 przystępowało w tym mieście średnio 70 osób (por. tabela 2). W liturgii brali także udział nieregularnie żołnierze z batalionu grenadierów stacjonującego w Pasłęku. Na przełomie 1795 i 1796 r. przybywało na nabożeństwa sporo wojskowych, ale już w latach 1798-1799 ich zabrakło. Ich nieobecność musiała być odczuwalna, bo w 1805 r. Waghas skarżył się na dramatycznie niską frekwencję podczas nabożeństw w pasłęckiej świątyni. Odnotował, że w ciągu czterech tygodni w liturgii uczestniczyły tylko cztery osoby, w tym dwóch radnych parafialnych. Nawet jeden z radnych parafialnych, aptekarz Samuel Koegler, najwyżej

¹² E. Machholz, *Die Geschichte der reformierten Kirchengemeinde Pr. Holland und ihrer Schule. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Altpreußen*, *Altpreußische Monatschrift*, Bd. 42, H. 5–6, s. 318–381.

¹³ Tamże, s. 318–329, 362–366.

¹⁴ Tamże, s. 332, 349–360.

pięć-sześć razy w ciągu roku przybywał na nabożeństwa i nie przystępował co roku do eucharystii.

W zarządzaniu pasłęcką parafią pomagała kaznodziei rada parafialna, czyli tzw. „prezbiterium”. W 1787 r. nie było takiego gremium, ale w 1792 r. należeli do niego sędzia Rindfleisch i wymieniony już aptekarz Samuel Koegler. W latach 1794-1805 członkiem „prezbiterium” był burmistrz pasłęcki Carl Bergius i nadal Samuel Koegler¹⁵.

Zakrystianem i grabarzem pasłęckim w 1798 roku, z rocznym uposażeniem 13 talarów, był Heinrich Herrmann¹⁶.

W Pasłęku i Prabutach dzieci wyznania reformowanego objęte były nauczaniem. W 1785 r. w pasłęckiej szkole uczyło się 19 chłopców i 19 dziewczynek, w tym siedmioro dzieci było wyznania reformowanego, a 31 dzieci wyznania luterńskiego. Nauczycielem, kantorem i organistą był wówczas Johann Friedrich Pico.

W roku szkolnym 1786-1787 w Pasłęku uczyło się ośmioro reformowanych dzieci i 22 dzieci luterńskich. W Prabutach zaś, gdzie nauczał tylko luterński nauczyciel, było pięcioro dzieci reformowanych. W roku szkolnym 1788-1789 w Pasłęku objętych było nauką szkolną siedmioro dzieci reformowanych (Heinrich Hermann, Friedrich Koerber, Christian Koschwak, Christian Dunerel, Gottfried Hermann, Christina Koerberin, Anna Maria Koerberin) oraz 11 luterńskich. W Prabutach było pięcioro dzieci reformowanych.

W dokumentach archiwalnych z 1783 r. zapisano nieco więcej informacji o nauczaniu szkolnym w Pasłęku. Działała tam szkoła w okresie zimowym (*Winterschule*), a nauka odbywała się w godzinach 8.00-11.00 i 13.00-15.00. Podobnie było latem (*Sommerschule*). W ciągu roku szkolnego uczniowie mieli kilkudniowe ferie. Ubogie dzieci uczyły się nieodpłatnie, od rodziców pozostałych pobierano opłaty kwartalne. Uczyło się wówczas siedmioro dzieci reformowanych (Hermann, Peinart, Meister, Breiner, Grosnurth,

¹⁵ Carl Bergius w 1805 r. został burmistrzem w Elblągu. Por. APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788-1818*; A. Groth, *W wirze polityki*, w: *Historia Elbląga*. Tom III, część 1 (1772-1850), red. A. Groth, Elbląg 2000, s. 18.

¹⁶ APG, 373/360. *Acta betreffend die Generalia in Kirchen-Rechnungen und Kassensachen*.

Hein, Warrach) i 33 luterańskich. Latem w szkole panowała bardzo wysoka absencja, bo ojcowie korzystali z pomocy dzieci w trakcie prac polowych¹⁷.

W 1799 r. kaznodzieja w sprawozdaniu rocznym z działalności podległej mu placówki zapisał istotną informację, że ubywa wiernych ewangelicko-reformowanych, bo z powodu znacznej odległości trudno im dotrzeć do własnej świątyni i dlatego wielu skłania się ku luteranizmowi. Ponadto wielu twierdzi, że przecież nie ma różnicy między kalwinami a luteranami (*wir sind ja mit der luth. Kirche eines Glaubens*). Podobna uwaga została odnotowana także w sprawozdaniu z 1806 r., a już dwa lata wcześniej kaznodzieja poinformował, że demograficzny regres parafii trwa od 20 lat¹⁸.

Duchowny z Pasłęka dojeżdżał do Prabut dwukrotnie w ciągu roku. W mieście i w okolicy mieszkało zaledwie około 35 kalwinów i zaobserwować można było stopniowe zmniejszanie się tej parafii. W 1808 roku do komunii przystąpiło zaledwie 20 osób (por. tabela 2). Również w Prabutach problem stanowiły liczne odejścia wiernych do Kościoła luterańskiego¹⁹.

W 1784 r. radnym parafialnym w Prabutach był Sobeck, w latach 1786-1787 kupiec Kagen, w 1792 r. do śmierci w 1806 r. dyrektor banku z Susza de la Bougere, a w latach 1802-1806 krawiec Fischer²⁰.

We wrześniu 1809 r. połączono stanowiska reformowanego kaznodziei w Elblągu i Pasłęku. Powodem była zbyt mała liczba wiernych w obu miastach i związane z tym nikle dochody. Odtąd 200 talarów, które z kasy regencji

¹⁷ APG, 373/639. *Acta betreffend die Schul-Visitations-Tabellen 1783-1809*; APG, 373/360. *Acta betreffend die Generalia in Kirchen-Rechnungen und Kassensachen*; E. Machholz, *Die Geschichte der reformierten Kirchengemeinde Pr. Holland und ihrer Schule*, s. 375-378.

¹⁸ Waghas urodził się 4 października 1750 r. w Starogardzie na Pomorzu. Kształcił się trzy lata w gimnazjum w Joachimsthal w Brandenburgii oraz we Frankfurcie nad Odrą. Od 23 czerwca 1800 r. był inspektorem Inspektoratu Górnopruskiego. Por. APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten - Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788-1818*.

¹⁹ Zachowały się rachunki i spis inwentarza parafii w Prabutach z lat 1766-1817. Por. APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788-1818*; APG, 373/685. *Acta betreffend die Kirchen-Rechnungen der reformierten Gemeinde in Riesenburg*.

²⁰ APG, 373/686. *Die Angelegenheiten der reformierten Gemeinde in Riesenburg*; APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788-1818*.

wschodniopruskiej wypłacano kaznodziei w Pasłęku, miał otrzymywać superintendent Wisselinck w Elblągu. Zgodzono się jednocześnie na jego propozycję, by 50 talarów z datków zbieranych w Pasłęku przeznaczyć na fundusz szkolny. Superintendent elbląski został zobowiązany do odprawiania co kwartał lub trzy razy w roku nabożeństwa w Pasłęku. Miał tam wypełniać wszystkie obowiązki kaznodziei i superintendenta. Mieszkanie dotychczasowego reformowanego kaznodziei w Pasłęku miało zostać podzielone. Parter i część piętra przeznaczono dla wdów po zmarłych kaznodziejach Inspektoratu Górnopruskiego, zaś drugie mieszkanie na piętrze miało służyć przybywającemu do Pasłęka kaznodziei²¹.

Znacznie liczniejsza od pasłęckiej wspólnota reformowana zamieszkiwała w Sambrodzie i filialnych Kwitajnach. Pierwszym znanym właścicielem dóbr sambrodzkich był Ferdynand Krystian Lippe, angielski oficer wyznania reformowanego. Na początku XVIII w. w pomieszczeniach pałacowych odprawiano nabożeństwa dla współwyznawców pochodzących z Francji, Szwajcarii, Holandii i Palatynatu. Natomiast liturgia reformowana była odprawiana w Kwitajnach już od końca XVII wieku. Po 1695 r. dobra w Kwitajnach nabył generał Jan Albrecht Barfus, troszczący się o praktyki religijne w wiosce²².

W Kwitajnach pod koniec XVIII w. do komunii przystępowało około 130 osób, a więc z dziećmi mogło tam zamieszkiwać nawet około 300 osób tego wyznania. W 1808 r. do komunii przystąpiło już zaledwie 50 osób. W Sambrodzie trudno nawet w przybliżeniu oszacować liczbę ludności wyznania reformowanego, bo w statystykach kościelnych ujmowano ją razem z miejscowymi luteranami. W 1794 r. w kościele sambrodzkim do komunii przystąpiło 1155 osób obu wyznań, zaś w 1808 r. 1040 osób (por. tabela 2). Na początku XIX w., podobnie jak w Pasłęku, również w Sambrodzie i Kwitajnach coraz większa liczba ewangelików reformowanych z powodu znacznej odległości od własnego kościoła decydowała się na przejście do wyznania luterskiego. Drugą istotną przyczyną tego procesu była rosnąca liczba małżeństw mieszanych.

²¹ APG, 373/682. *Die Vereinigung der Reformierten Prediger Stelle Pr. Holland mit der in Elbing*; E. Machholz, *Die Geschichte der reformierten Kirchengemeinde Pr. Holland und ihrer Schule*, s. 337–342.

²² Dzieje parafii kalwińskiej w Kwitajnach i Sambrodzie por. H. F. Elsner, *Einige historische Nachrichten von den Evangel. Reformirten und Simultan-Kirchen zu Samrodt und Quittainen im Ostpreußischen Oberlande, nebst einem Wort über Union*, w: *Preußische Provinzial-Blätter*, Band 18, Königsberg 1837, s. 225 nn.

Barokowa świątynia w Sambrodzie została ufundowana przez Fryderyka Ludwika Dohnę i zbudowana w latach 1739-1741. Powstała z przebudowy oficyny rozebranego pałacu. Od początku kościół sambrodzki miał charakter symultaniczny, tzn. gromadził na liturgii miejscowych luteran i kalwinów. Natomiast barokowy kościół w Kwitajnach został zbudowany w latach 1714-1719 przez ówczesnych właścicieli pałacu i majątku – rodzinę Barfus. Oba wielkie pruskie rody sprawowały patronat nad tymi świątyniami²³.

Kaznodzieja z Sambrodu na przełomie XVIII i XIX w. dojeżdżał do Kwitajn w każdą trzecią i czwartą niedzielę miesiąca, a gdy miesiąc miał pięć niedziel, zamiast w czwartą przybywał do Kwitajn w piątą niedzielę. Nabożeństwa w Kwitajnach odprawiano także w drugim dniu uroczystości. Ponadto cztery razy w roku w świątyni filialnej sprawowana była liturgia z komunią.

Od 1802 r. kaznodzieja sambrodzki dojeżdżał z posługą duszpasterską również do pałaców rodów Dohnów i Dönhoffów w okolicach Pasłęka, w Gładyszach, Ławkach, Słobitach i Karwinach, a nawet do znacznie odleglejszego pałacu w Kamieńcu koło Susza.

Stosunkowo dobrze zorganizowane było nauczanie szkolne w okolicach Sambrodu. W samym Sambrodzie wiejska szkoła zbudowana ze środków finansowych rodu zu Dohna powstała już w 1713 roku. Najstarsze zachowane wzmianki o miejscowym kantorze i nauczycielu reformowanym pochodzą z 10 września 1732 roku. W 1801 r. jedynym nauczycielem w Sambrodzie był luteranin Chrystian Samuel Balzer. Nauczyciel wyznania reformowanego pracował w tej szkole do 1783 r., ale po nim hrabia Dönhoff jako patron szkoły nie zatrudnił już nowego kalwińskiego nauczyciela. Stanowisko to jednak powinno być obsadzone, dlatego ponownie w 1801 r. zatrudniono nauczyciela tego wyznania. W 1801 r. do szkoły uczęszczało 11 dzieci reformowanych i 104 luterzańskie.

Szkoła wiejska istniała także w pobliskiej wsi Morzewo. Nie wiadomo jednak, kiedy została utworzona. Nauczycielem w 1801 r. był luteranin Gottfried Ahland. W 1801 r. patronem był von Darnhardt, nadzorca dóbr sambrodz-

²³ Zachował się bardzo obszerny protokół wizytacyjny parafii reformowanej w Sambrodzie z 1 października 1826 r. Por. APG, 373/644. *Acta betreffend die Kirchen-Visitationen 1786-1828*; APG, 373/687. *Samroth und Quittainen*; M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937-1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 314, 317; W. Rynkiewicz-Domino, *Kościół w Kwitajnach. Próba analizy historycznej i stylistycznej*, Warmińsko-Mazurski Biuletyn Konserwatorski 10 (2018), s. 152-171.

kich. Nauczyciela do pracy w tej szkole wprowadził kaznodzieja z Zielonki Pasłęckiej, Samuel Grodzki. W 1801 r. do szkoły uczęszczało czworo dzieci wyznania reformowanego i 21 luterańskiego.

Trzecia wiejska szkoła należąca do parafii sambrodzkiej znajdowała się w Leśnicy. Nie wiadomo, kiedy powstała, ale z dokumentów wynikało, że istniała już w 1720 roku. W 1801 r. nauczycielem był luteranin Gottfried Podlech. Zatrudnił go pastor luterański Tiedemann z Zielonki Pasłęckiej. W 1801 r. nie było w tej szkole żadnego dziecka wyznania reformowanego, ale 51 dzieci luterańskich.

Szkoła powstała także w filialnej wiosce Kwitajny. Założył ją w 1733 r. hrabia von Barfuss. Od początku uczyli w niej jednocześnie organiści i nauczyciele reformowani i luterańscy. W 1801 r. nauczycielem był luteranin Johann Gottfried Zarnikow (Zornickow). Zatrudnił go pastor Johann Jacob Winckler z Grądek. W tym czasie patronami szkoły byli Dönhoffowie z Friedrichstein²⁴ i z Wysokiej koło Rychlik. W 1801 r. uczyło się w tej placówce ośmioro dzieci reformowanych i 42 luterańskich²⁵.

W latach 1757-1783 kaznodzieją w Sambrodzie był Jacob Theodor Thamm, urodzony w 1718 r. w Królewcu. Tam też się wykształcił. Po nim w latach 1783-1810 urząd kaznodziei sprawował Carl Philip Adolf Holderegger²⁶, a następnie od 1810 r. do przynajmniej 1819 r. Friedrich Carl Gottlieb von Duisburg²⁷.

²⁴ Pałac nad Pregołą w Prusach Wschodnich, 20 km na wschód od Królewca.

²⁵ APG, 373/648. *Acta betreffend Verordnungen des Kirchen-Directorii und der Westpreuss. Regierung in Schul-Angelegenheiten 1783-1825*; APG, 373/650. *Acta betreffend die Verordnungen der Ostpreuss. Provinzial-Behörde in Schul-Sachen 1801-1836*; APG, 373/360. *Acta betreffend die Generalia in Kirchen-Rechnungen und Kassensachen*.

²⁶ Holderegger urodził się w Sambrodzie 24 lutego 1759 r. Kształcił się we Frankfurcie nad Odrą. Parafia sambrodzka była jego pierwszym miejscem zatrudnienia. Por. APG, 373/360. *Acta betreffend die Generalia in Kirchen-Rechnungen und Kassensachen*; APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788-1818*.

²⁷ Duisburg urodził się w 1764 r. w Bückeburg w hrabstwie Schaumburg-Lippe obecnie w Dolnej Saksonii, kształcił się w Królewcu i Halle. Przed przybyciem do Sambrodu przez 23 lata pracował w szkołach i parafiach kalwińskich w Gdańsku. Był żonaty i miał czworo dzieci. Znał język angielski i francuski. Por. APG, 373/687. *Samroth und Quittainen*; APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788-1818*.

Reformowaną radę parafialną w Sambrodzie i Kwitajnach stanowili: w 1781 r. Domnik, Trzesiak, Weiss, w latach 1786-1799 Christoph Conradt, w 1795-1810 Christoph Trittschack, w 1793-1818 Jacob Dapp, w 1802-1818 Christoph Weiss, w 1811-1813 Lehwaldt a w 1816-1818 Schmischke²⁸.

W Gładyszach, tuż przy granicy z katolicką diecezją warmińską, nieopodal rzeki Pasłęki, Christoph zu Dohna w latach 1701-1704 wzniósł nowy duży pałac w stylu baroku holenderskiego. Przewidziano w tej miejscowości także posesję dla kaznodziei dworskiego. W latach 1764-1774 duszpasterzował tam Arnold Wilhelm Rindfleisch. W okresie 1781-1802 miejscowym kaznodzieją dworskim był Georg August Wilhelm Bornemann²⁹. Obsługiwał on duszpastersko również Karwiny, Ławki, Kamieniec oraz Szymbark i Rudzienice koło Ilawy, a w latach 1781-1783 także Pasłęk. Po jego śmierci w pałacu w Gładyszach duszpasterstwo prowadzili kaznodzieje sambrodzcy³⁰.

Ostatnia placówka ewangelicko-reformowana na terenie Inspektoratu Górnopruskiego znajdowała się w odległym Działdowie. Była ona w latach 1705-1837 połączona unią personalną z parafią w Morągu³¹.

Nabożeństwa reformowane w Działdowie odprawiano w tamtejszym kościele zamkowym (Schlosskirche), podobnie zresztą było w Morągu³². Na przełomie XVIII i XIX w. liczba wiernych w Działdowie i Morągu była zbliżona. W 1794 r. w tym pierwszym mieście do komunii przystąpiło 50 osób, a w drugim 59. W 1799 r. odpowiednio 55 i 61 osób, a w 1808 r. 27 i 36 osób. W latach 1794-1808 liczba komunikujących w Morągu zawsze przewyższała

²⁸ APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Diözese 1788–1818.*

²⁹ Bornemann urodził się 1 stycznia 1750 r. w Aschersleben koło Magdeburga. Kształcił się we Frankfurcie nad Odrą. Krótko pracował w Friedrichs-Hospital w Berlinie. Kaznodzieja zmarł w 1802 roku.

³⁰ APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Diözese 1788–1818.*

³¹ O historii zboru reformowanego w Morągu i Działdowie por. E. Machholz, *Die ehemalige reformierte Kirchengemeinde zu Mohrunen [...] ein Beitrag zur Geschichte der Reformierten in Altpreußen und zugleich ein Gedenkblatt zur 200. Wiederkehr des Stiftungstages der Gemeinde*, Mohrunen 1905, s. 1–25; Tenze, *Die reformierte Kirchengemeinde in Soldau*, Mitteilungen der Literarischen Gesellschaft in Masowia, H. 11, 1906, s. 13–22.

³² W dokumentach w odniesieniu do Morąga pisano: *reformierte Schlosskirche zu Mohrunen*. Zachował się spis inwentarza z 1826 i 1833 r. kościoła reformowanego w Działdowie. Por. APG, 373/662. *Ostpr. Departement, reformierte Kirche Soldau*; E. Machholz, *Die ehemalige reformierte Kirchengemeinde zu Mohrunen*, s. 14.

liczbę komunikujących w Działdowie, za wyjątkiem 1798 r., kiedy z nieznanych powodów w Działdowie przystąpiło do komunii aż 118 osób, a w Morągu 74 osoby (por. tabela 2). Statystyka z lat 1794-1808 wykazuje jednoznacznie, że parafia reformowana w Morągu była bardziej prężna i nieco liczniejsza od parafii działdowskiej. Był to zapewne jeden z czynników, który sprawił, że w latach 1796-1799 kaznodzieja przeniósł swą siedzibę z Działdowa do Morąga. W tym krótkim okresie czasu trzy razy w roku jeździł on z posługą duszpasterską z Morąga do Działdowa.

Kaznodzieje działdowscy bardzo często w sprawozdaniach wskazywali na nieustannie zmniejszającą się liczbę podległych im wiernych. Niekiedy podawali obszerniejszy opis przyczyn tego regresu. W 1792 r. zanotowano, że zbory w Działdowie i Morągu są małe, „bo bardzo rzadko osiedlają się tu mężczyźni wyznania reformowanego”³³. W 1793 r. zwrócono uwagę, że z powodu znacznej odległości do kaznodziei i świątyni, wielu rodziców wyznania reformowanego posyła swoje dzieci do księży luterańskich. W 1796 r. kaznodzieja zapisał, że liczba wiernych w Morągu pozostała bez zmian, natomiast w Działdowie po Powstaniu Kościuszkowskim w Polsce w 1794 r., z powodu braku żywności, drożyzny i gospodarczego upadku miasta wywołanego wielkim pożarem w dniu 11 lipca 1794 r., liczba wiernych zmniejszyła się aż o jedną trzecią³⁴.

Jak bardzo dramatycznie z perspektywy kaznodziei działdowskiego przedstawiała się sytuacja demograficzna jego zboru, świadczy obszerny zapis z 1797 r.: „Aby parafia miejscowa w ogóle nie została pozbawiona młodych ludzi, kaznodzieja – co zresztą czynił już wcześniej – także w tym roku, zao piekował się trojgiem ubogich dzieci z miejscowej wspólnoty reformowanej. Jednego chłopca kaznodzieja przygarnął do siebie, wyposażył w potrzebne rzeczy i skierował na naukę, do momentu uzyskania konfirmacji. Drugi chłopiec został przez kaznodzieję skierowany na dalszą darmową naukę do Królewca. Trzeciemu ubogiemu dziecku, dziewczynce, kaznodzieja stworzył optymalne warunki bytowe i umożliwił naukę religii. Bardzo zależy kaznodziei, by poprzez naukę zatrzymać przy zborze dzieci i młodzież. Jednak młodzi ludzie mieszkający w odległych miejscowościach, by kształcić się, muszą na własny koszt docierać do odległego Morąga, co zajmuje im wiele czasu. Tylko nieliczni rodzice decydują się na takie rozwiązanie, bo o wiele wygodniej jest skierować

³³ APG, 373/662. *Ostpr. Departement, reformierte Kirche Soldau.*

³⁴ Niewątpliwie z tego powodu kaznodzieja przeniósł się do Morąga w 1796 roku.

dzieci do bliżej mieszkającego kaznodziei luterańskiego. Większość rodziców z powodu biedy nie naciska na swe dzieci, by podróżowały do oddalonego duchownego reformowanego. Kaznodzieja boleje bardzo nad tym, ale tak niewiele może uczynić dla młodych ludzi w swoim zborze, a chciałby uczynić o wiele więcej”³⁵.

Szczególnie trudny był 1807 r., bo wielu mężczyzn zginęło w trakcie działań wojennych prowadzonych przeciwko armii napoleońskiej. Wtedy też wielu kalwińskich mieszkańców przez włączenie okolic Lidzbarka Welskiego do Księstwa Warszawskiego utraciło kontakt ze zbozem w Działdowie.

W dokumentach archiwalnych do wyjątkowych należy wpis z 1801 r.: „Kolo Działdowa osiedliły się cztery rodziny kolonistów wywodzące się z Pfalz nad Renem, ale przybyłe w te strony z okolic Kwidzyna. Rodziny te składają się z ośmiorga dorosłych osób”³⁶.

Kaznodzieje działdowscy dwa razy w roku, wiosną i jesienią, sprawowali nabożeństwo połączone z komunią w Morągu, ale niekiedy z racji patronatu kościelnego rodu zu Dohna, musieli indywidualnie przygotować do konfirmacji ich dzieci. Dnia 13 października 1815 r. w pałacu w Gładyszach konfirmowano 16-letniego Fryderyka Karola Aleksandra zu Dohna. Wcześniej przez 14 dni kaznodzieja działdowski, a jeszcze wcześniej przez cały rok inny duszpasterz, przygotowywali go do tej uroczystości. Podobne wydarzenie miało miejsce 9 października 1818 r. w pałacu Dohnów w Markowie, gdzie konfirmowano w wieku 16 lat Otto zu Dohna. W tym przypadku przygotowania trwały aż dwa lata, a bezpośrednio przed uroczystością kaznodzieja z Działdowa w ciągu 10 dni codziennie przez 4 godziny przygotowywał młodzieńca.

Sytuacja duszpasterska wyznania reformowanego na terenie Inspektoratu Górnopruskiego skomplikowała się po śmierci w 1802 r. kaznodziei Bornemanna z Gładysz. Po jego odejściu wierni z Rudzienic pozbawieni zostali opieki duszpasterskiej. Odtąd starzy i ubodzy ludzie z okolic Iławy, by uczestniczyć w nabożeństwie reformowanym, udawali się do Działdowa, a do pokonania mieli 7 mil drogi.

Druga grupa wiernych z wiosek położonych między Iławą a Miłomłynem przychodziła na nabożeństwa do Morąga, ale i oni musieli przebyć pieszo odległość 5-6 mil. Nieliczni przybywali do Morąga nawet z Rudzienic.

³⁵ APG, 373/662. *Ostpr. Departement, reformierte Kirche Soldau*, tłumaczenie autora.

³⁶ APG, 373/662. *Ostpr. Departement, reformierte Kirche Soldau*, tłumaczenie autora.

W 1805 r. uzgodniono z księdzem luterańskim w Miłomłynie, że kaznodzieja reformowany powracając każdego roku w czerwcu z Morąga do Działdowa, odprawi w miłomłyńskim kościele nabożeństwo dla okolicznej ludności wyznania reformowanego. Odtąd do Miłomylina raz w roku przybywali również ci wierni, którzy przedtem udawali się na nabożeństwo do Rudzienic, a potem do Morąga³⁷.

Dużym wyzwaniem duszpasterskim dla kaznodziei działdowskiego było zorganizowanie nabożeństw reformowanych w Iławie, dwukrotnie w roku dla około 50-60 osób. Zgodę na sprawowanie takiej liturgii w kościele luterańskim w Iławie wyraził patron kościelny hrabia zu Dohna, pastor iławski Kelch, miejscowy magistrat oraz regencja kwidzyńska. Ta ostatnia zgłaszała jednak 6 września 1805 r. zastrzeżenia i domagała się wyjaśnień, dlaczego wybrano na miejsce nabożeństw Iławę a nie Rudzienice, gdzie od momentu wybudowania kościół był świątynią simultaniczną i dojeżdżał do niego w niedzielę ksiądz luterański Mroczek z kościoła filialnego we Frednowach. Ponadto pytano, dlaczego nabożeństwa reformowane w Iławie miały odbywać się w dni powszednie, a nie w niedzielę.

Z zachowanej archiwalnej korespondencji wynika, że na nabożeństwa w Iławie mieli przybywać także ewangelicy reformowani z okolic Miłomylina. Dnia 19 listopada 1805 r. aptekarz Cassius z Miłomylina w imieniu miejscowego zboru pisał, że wierni wolą na nabożeństwa udawać się do Morąga niż do Iławy, bo jest tam znacznie bliżej. Ponadto nie będą musieli płacić kaznodziei za jego dojazd do Iławy.

Ostatecznie ustalono w 1806 r., że kaznodzieja Waghas z Pasłęka, wracając w niedzielę z posługi duszpasterskiej w Prabutach, w drodze powrotnej może przybywać do Iławy, by tam w poniedziałek i we wtorek odprawić liturgię reformowaną. W środę przez Przezmark wracał do Pasłęka³⁸.

W Działdowie i w Morągu w budynkach kościelnych prowadzono katechizację dzieci. Specyfiką działdowskiego zboru i posługi tamtejszych duszpastarzy było połączenie nauczania i wychowania religijnego z działalnością charytatywną. W 1798 r. kaznodzieja Georg Killmar w odniesieniu do Działdowa zanotował: „Ponieważ w tej okolicy, zarówno w miastach jak i w wioskach, brakuje szkół, kaznodzieja czuje się w obowiązku, by wszystkie dzieci ze swego

³⁷ APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Diözese 1788–1818.*

³⁸ APG, 373/ 675. *Acta betreffend die reformierte Gemeinde in Deutsch Eylau.*

terenu, jak i spoza niego, kształcić od podstaw za darmo. Z tego powodu kaznodzieja potrzebuje trochę większych środków finansowych, by jeszcze więcej dzieci przybyłych z zewnątrz przyjąć i wykarmić pod swoim dachem. Wiele takich dzieci kaznodzieja już za darmo wykształcił i związał z miejscowym zborem reformowanym. Udało mu się tego dokonać z wielkim trudem³⁹.

Każdego roku w domu kaznodziei kształciły się ubogie dzieci, a przy tym były lepiej odżywiane, zaopatrywane w ubrania i potrzebne przedmioty codziennego użytku. Niektóre z tych dzieci, zapewne te najzdolniejsze, były kierowane przez duchownego do nauczania szkolnego. Archiwalia często informują o aktywności edukacyjno-charytatywnej działdowskiego kaznodziei. Przez cały 1799 r. opiekowano się Friedrichem Klettenem. W 1800 r. zanotowano: „Ponieważ kaznodzieja nie ma w tym roku w Działdowie żadnych katechumenów, z własnej woli nieodpłatnie zajął się nauczaniem czytania, pisanie i rachunków dwóch reformowanych chłopców w wieku 5 i 7 lat⁴⁰. Podobna notatka pochodzi z 1801 roku. W 1802 r. informowano: „Kaznodzieja przyjął do swego domu w tym roku ubogą dziewczynkę z rodziny reformowanej zamieszkałej 3 mile stąd i przez 9 miesięcy utrzymywał ją nieodpłatnie, kształcił, a 7 grudnia konfirmował. Bez opieki kaznodziei dziewczynka zostałaby luteranką⁴¹. W latach 1811-1814 szczególną troską objęto kalwińskie ubogie dzieci i sieroty z terenu Księstwa Warszawskiego. Nawet w latach 1806-1807, w czasie działań wojennych, gdy w zabudowaniach kościelnych dokwaterowano dwóch oficerów z adiutantami, kaznodzieja Johann Georg Braun nadal utrzymywał i kształcił ubogie dzieci.

Zwyczajna i systematyczna katechizacja dzieci odbywała się w parafiach w Działdowie i Morażu, niezależnie od pomocy i nauki świadczonych doraźnie. W 1803 r. katechizowano w obu miastach po jednym dziecku. W 1804 r. w Działdowie katechizowano jedno dziecko w wymiarze 8 godzin tygodniowo, a w Morażu także jedno przez 4 godziny w tygodniu. Podobny system nauczania realizowany był również w kolejnych latach. Dopelnieniem nauczania religijnego były coroczne konfirmacje udzielane w wieku 14 lat. Poza własnymi parafianami, niekiedy dopuszczano do konfirmacji młodzież z terenu Mazowsza. W 1816 r. w Działdowie konfirmowano Johanna i Carla Braemera,

³⁹ APG, 373/662. *Ostpr. Departement, reformierte Kirche Soldau*, tłumaczenie autora.

⁴⁰ APG, 373/662. *Ostpr. Departement, reformierte Kirche Soldau*.

⁴¹ APG, 373/662. *Ostpr. Departement, reformierte Kirche Soldau*.

Henriette Ottilie Braun oraz przybyłego z Mławy Eduarda Gustava von Strienskiego⁴².

Kaznodzieją ewangelicko-reformowanym w Działdowie i Morażu w latach 1775-1791 był Ernst Gottlieb Falck⁴³, w 1791-1800 Georg Victor Franz Killmar⁴⁴ a w 1800-1833 Johann Georg Braun (starszy)⁴⁵.

⁴² Edward Gustaw Stryjeński (1801–1869), był urzędnikiem wojskowym, pisarzem przy audytorze dywizji gwardii królewskiej (1825–1829) i audytorem w 3 pułku piechoty liniowej (1829–1830). W 1848 r. zajmował stanowisko sekretarza Dyrekcji Długu Krajowego i Kasowości w Banku Polskim w Warszawie. Ojciec Zygmunt Karol (1757 – po 1830), był stolnikowiczem żmudzkiem, porucznikiem w regimencie huzarów armii pruskiej, w latach 1795–1806 komisarzem i landratem w powiecie mławskim, w Księstwie Warszawskim prezesem Izby Wykonawczej Mławskiej, członkiem Izby Administracyjnej Departamentu Płockiego oraz podprefektem powiatu mławskiego (1808–1815), a w Królestwie Polskim komisarzem obwodu mławskiego. Brat Zygmunta Karola (1784–1843), pułkownika armii Księstwa Warszawskiego, generała brygady w powstaniu listopadowym. Por. APG, 373/662. *Ostpr. Departement, reformierte Kirche Soldau*; APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788–1818*; <http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/zygmunt-karol-stryjenski> (dostęp 17.08.2017).

⁴³ Falck urodził się w Gdańsku prawdopodobnie w 1731 roku. Kształcił się w Halle i Lejdzie w Holandii. Przez 12 lat był duszpasterzem w dobrach Friedricha Leopolda zu Dohna–Reichertswalde w Markowie. Placówkę Działdowo–Moraż objął 10 lutego 1776 roku. Ordynowany w Królewcu 13 maja 1776 roku. Zmarł 25 (lub 6) lutego 1791 r. w Morażu. Por. APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788–1818*; E. Machholz, *Die ehemalige reformierte Kirchengemeinde zu Mohrunen*, s. 7, 12; Tenże, *Die reformierte Kirchengemeinde in Soldau*, s. 30; J. Małek, *Zarys dziejów kościołów chrześcijańskich oraz szkolnictwo i kultura na Działdowszczyźnie w XVI–XVIII w.*, w: *Dzieje Działdowa i Działdowszczyzny na przestrzeni wieków*, red. M. Radoch, Działdowo 2019, s. 159–160.

⁴⁴ Killmar urodził się w Aschersleben koło Magdeburga w 1757 roku. Kształcił się w Halle. Przed przybyciem do Działdowa pracował przez 6 lat w Królewcu w sierocińcu i tamtejszej parafii kalwińskiej. Placówkę Działdowo–Moraż objął 21 sierpnia 1791 roku. W 1800 r. przeniósł się do Gołdapi, potem do Mokrego Dworu koło Gdańska i Passewalk. Zachował się obszerny osobisty list Killmara z 26 października 1817 r., w którym prezentuje swą trudną sytuację życiową. Por. APG, 373/625. *Acta betreffend die Synoden 1733–1834*; APG, 373/645. *Acta betreffend die Gehalts– und Empluments Tabellen der Geistlichen und Schullehrer 1787–1824*; APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788–1818*; E. Machholz, *Die ehemalige reformierte Kirchengemeinde zu Mohrunen*, s. 7, 13; Tenże, *Die reformierte Kirchengemeinde in Soldau*, s. 30.

⁴⁵ Braun urodził się 1 stycznia 1766 r. w Gąbinie (Gumbinnen). Kształcił się w Królewcu i Frankfurcie nad Odrą. W 1794 r. rozpoczął pracę kaznodziejską w sierocińcu w Królewcu (przez 6 lat). Ordynowany 30 lipca 1794 roku. W latach 1794–1800 duchowny w domu

Reformowane „prezbiterium”, czyli radę parafialną w Działdowie stanowili: w latach 1780-1789 Christoph Heinrich Kruppa, w 1792 r. Villaut, w 1792-1805 Pierre Mareschoux⁴⁶, w 1799-1804 Christian Brennert, w 1800-1823 Heinrich Bremer (Brämert). W Morażu zaś w latach 1783-1784 Martin Titzschky, w 1784-1808 Gottfried Meyer, w 1790-1791 Christian Kauffmann, a w 1795-1823 Gottlieb Penkert⁴⁷.

Inspektorat Zachodniopruski

Inspektorat Zachodniopruski z siedzibą w Elblągu był pod względem terytorialnym znacznie rozleglejszy od Inspektoratu Górnopruskiego, chociaż i na tym terenie istniały zaledwie trzy parafie reformowane, w Elblągu, Krokowej i Mokrym Dworze. O ile duchowni w Krokowej i Mokrym Dworze opieką duszpasterską obejmowali stosunkowo niewielki teren, o tyle kaznodzieja reformowany w Elblągu nabożeństwa odprawiał również w Malborku, Kwidzynie, Gniewie, Grudziądzu, Chelmnie, Toruniu, Bydgoszczy i Braniewie. W latach 1783-1817 na tym rozległym obszarze zatrudnionych było zaledwie ośmiu kaznodziejów reformowanych.

Parafia ewangelicko-reformowana w Elblągu była największa na terenie superintendentury elbląskiej. W 1790 r. do komunii przystąpiło 201 osób, w 1795 r. 267 osób, a w 1808 r. 192 osoby. Uwzględniając dzieci i młodzież przed konfirmacją, w Elblągu i w okolicy na przełomie XVIII i XIX w. mogło mieszkać około 500 osób wyznania reformowanego. O niezłej kondycji demograficznej tego zboru świadczy też liczba urodzeń. Średnio na świat przycho-

sierot w Królewcu. Dnia 25 stycznia 1800 r. objął placówkę w Działdowie–Morażu. Zmarł 11 marca 1833 r. w Działdowie. Zachował się obszerny osobisty list Brauna z 12 listopada 1818 r., w którym skarżył się na osamotnienie, trudną sytuację rodzinną i duszpasterską. Por. E. Machholz, *Die ehemalige reformierte Kirchengemeinde zu Mohrunen*, s. 7, 13; Tenże, *Die reformierte Kirchengemeinde in Soldau*, s. 32; G. Jasiński, *Słownik duchownych ewangelickich na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Dąbrówno 2015, s. 387.

⁴⁶ W 1800 r. kaznodzieja Braun, zresztą podobnie jak jego poprzednik, poinformował inspektora w Elblągu, że Pierre Mareschoux kompletnie nie interesuje się sprawami miejscowego zboru reformowanego i nie wypełnia swych obowiązków.

⁴⁷ Te osoby nie stanowiły jednej rady. Próbowałem dla pojawiających się dokumentach źródłowych osób ustalić lata pełnienia funkcji radnego. APG, 373/625. *Acta betreffend die Synoden 1733–1834*; APG, 373/696. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer*; APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788–1818*.

dziło każdego roku około dziesięciorga dzieci. Niska był natomiast liczba ślubów, która wynosiła rocznie średnio od jednego do trzech ożeń. Wyjątkowy był 1808 r., kiedy urodziło się trzynaścioro dzieci i zawarto aż dziesięć ślubów, zmarło zaś dziewięć osób (por. tabela 1)⁴⁸.

W latach 1781-1817 pracowało w Elblągu ogółem trzech duchownych reformowanych. O Arnoldzie Wilhelmie Rindfleischu i Friedrichu Wilhelmie Carlu Wisselincku była już mowa z tej racji, że obok funkcji duszpasterskiej pełnili także urząd inspektora i superintendenta elbląskiego. Trzeci duchowny reformowany, kandydat Johann Heinrich Müller, posługiwał elbląskim kalwinom w latach 1791-1799⁴⁹.

W dokumentach z przełomu XVIII i XIX w. wielokrotnie pojawiają się nazwiska najbliższych współpracowników inspektora elbląskiego. Do ówczesnego „prezbiterium”, czyli ewangelicko reformowanej rady parafialnej w Elblągu, należał tajny radca Jacques du Bois⁵⁰, radca miejski i lekarz Jungschulz de Roebern⁵¹, sekretarz bankowy Albrecht Ludwig Cannot, Rost, kupiec August

⁴⁸ Dzieje zboru ewangelicko reformowanego w Elblągu autor szerzej prezentuje w artykule pt. *Kościół ewangelicko reformowany w Elblągu na przełomie XVIII i XIX wieku*, „Czasz Nowożytny” 31 (2018), s. 211–226. Tam też obszerniej omówiono liczebność elbląskiego zboru. Por. APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789–1806*.

⁴⁹ Müller urodził się w Chociebużu (Cottbus) na Łużycach w 1768 roku. Kształcił się 2 lata w szkole reformowanej we Frankfurcie nad Odrą, a następnie przez 3 lata studiował w tym samym mieście. Licencję od władz kościelnych kalwińskich uzyskał w Berlinie w marcu 1791 roku. Dnia 24 sierpnia 1797 r. w Królewcu zdał egzaminy *pro ministerio*. Przez 3 lata pracował jako nauczyciel domowy i wychowawca dzieci radcy miejskiego i armatora elbląskiego eksploatującego statki pełnomorskie Strebellow w prywatnym jego domu. Prowadził obrzędy pogrzebowe w języku niemieckim, angielskim i francuskim. W 1799 r. został jako kaznodzieja skierowany do pracy duszpasterskiej w Gąbinie (Gumbinnen). Por. APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten – Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788–1818*; APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789–1806*; *Preussische Provinzial–Blätter, herausgegeben von dem Vereine zur Rettung verwaarloseter Kinder zu Königsberg, zum Besten der Anstalt*, Bd. 8, Königsberg 1832, s. 644; A. Groth, *Port i żegluga*, w: *Historia Elbląga Tom III, część 1 (1772–1850)*, red. A. Groth, Elbląg 2000, s. s. 45.

⁵⁰ A. Groth, *Handel*, w: *Historia Elbląga Tom III, część 1 (1772–1850)*, red. A. Groth, Elbląg 2000, s. 63–64.

⁵¹ Urodził się 26 kwietnia 1749 r. w Elblągu. Był synem Johanna Ferdynanda Jungschulza von Röbern, burmistrza elbląskiego i Susanny Eleonory. Jest autorem *Specimen Inaugurale Medicum Quo Venaesectionis In Febribus Instituendae Praecipuas Cautiones*, Göttingen 1771. Por. A. Groth, *W wirze wielkiej polityki*, w: *Historia Elbląga Tom III, część 1 (1772–*

Abegg⁵², kupiec Fasenbeck (1797-1803) i kupiec Heinrich Collins⁵³ (1797-1803)⁵⁴.

Ponadto parafia reformowana zatrudniała w latach 1774-1806 kantora Wilhelma Heinricha Kreutza⁵⁵, w 1773-1806 zakrystiana i zapiewającą Johanna Wilhelma Kreutza⁵⁶, w 1796-1806 organistę i nauczyciela muzyki Friedricha Wilhelma Kreutza⁵⁷ a w 1797-1803 grabarza Johana Georga Kloenschinga⁵⁸.

Wyjazdy terenowe inspektora i superintendenta elbląskiego z posługą duszpasterską dobywały się dwukrotnie w ciągu roku, zazwyczaj w miesiącach kwiecień-maj oraz wrzesień-październik. Na początku istnienia Inspektoratu Zachodniopruskiego bywało, że bliżej położone placówki (np. Braniewo, Malbork, Gniew, Kwidzyn) inspektor odwiedzał już w styczniu. Regularne wyjazdy duszpasterskie do wszystkich placówek obsługiwanych przez parafię reformowaną w Elblągu, wiązały się z niemal dwutygodniową nieobecnością kaznodziei w Elblągu. Zachowała się księga takich wyjazdów z lat 1781-1809, w której duchowni szczegółowo notowali trasę podróży i personalia osób przystępujących do komunii w poszczególnych miastach. Na podstawie tej

1850), red. A. Groth, Elbląg 2000, s. 7; Tenże, *Burmistrzowie i prezydenci Elbląga w latach 1286–1950*, Elbląg 2013, s. 79.

⁵² Por. A. Groth, *Wytwórczość*, w: *Historia Elbląga* Tom III, część 1 (1772–1850), red. A. Groth, Elbląg 2000, s. 77.

⁵³ Heinrich Collins prowadził firmę armatorską, eksploatującą statki pełnomorskie. Por. A. Groth, *Port i żegluga*, w: *Historia Elbląga* Tom III, część 1 (1772–1850), red. A. Groth, Elbląg 2000, s. 45.

⁵⁴ APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788–1818*; APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789–1806*.

⁵⁵ Urodził się w 1733 r., z zawodu piekarz.

⁵⁶ Urodził się w 1734 r. w Berlinie. Był samoukiem, nie miał wykształcenia nauczycielskiego.

⁵⁷ Syn Johanna Wilhelma Kreutza. Urodził się w 1772 roku. Poza wykonywanym zawodem utrzymywał się też z prywatnych lekcji muzyki.

⁵⁸ Urodził się w 1749 r., z zawodu szewc. Por. APG, 373/641. *Acta betreffend verschiedenen Special–Schul–Angelegenheiten 1785–1816*; APG, 373/645. *Acta betreffend die Gehalts–und Empluments Tabellen der Geistlichen und Schullehrer 1787–1824*; APG, 373/694. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer 1783–1832*; APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788–1818*; APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789–1806*; APG, 373/699. *Acta betreffend die Conduiten–Listen der Küster und Schullehrer 1793–1806*.

księgi można dosyć szczegółowo odtworzyć plan dorocznych terenowych wyjazdów duszpasterskich inspektorów i superintendentów elbląskich:

Rok 1782: 21 stycznia – Kwidzyn, 21 stycznia – Gniew, 9 kwietnia – Braniewo, 18 kwietnia – Malbork, 28 kwietnia – Kwidzyn (po raz drugi), 30 kwietnia – Grudziądz.

Rok 1787: 10-11 kwietnia – Braniewo, 19 kwietnia – Malbork, 22 kwietnia – Kwidzyn, 24 kwietnia – Grudziądz, 26 kwietnia – Chełmno.

Rok 1790: 15 kwietnia – Malbork, 16 kwietnia – Kwidzyn, 19 kwietnia – Grudziądz, 21 kwietnia – Chełmno, 23 kwietnia – Fordon, 25 kwietnia – Bydgoszcz, 6 maja – Braniewo.

Rok 1793: 26 kwietnia – Malbork, 28 kwietnia – Kwidzyn, 29 kwietnia – Grudziądz, 2 maja – Chełmno, 5 maja – Bydgoszcz⁵⁹.

Regularne wyjazdy do odległych miast wiązały się z trudem i z wysokimi kosztami. Zachowały się w dokumentach archiwalnych ślady starań duchownych reformowanych o państwowe dotowanie tych wyjazdów⁶⁰.

Mało informacji zapisano na kartach dokumentów o kalwinach w Kwidzynie. Liczebność tego zboru wahała się od 117 osób w 1790 r. do 198 osób w 1797 r. W 1802 r. naliczono 159 osób wyznania reformowanego w tym mieście. Przyjmując, że średnio było to około 150 osób oraz uwzględniając dzieci, parafia reformowana w Kwidzynie liczył zapewne ponad 300 osób. Niewątpliwie w znacznej mierze tworzyła ją lokalna warstwa urzędnicza zatrudniona w regencji kwidzyńskiej. Świadczy o tym sporządzona w 1808 r. lista osób wpłacających datki na rzecz elbląskiego superintendenta. Wśród ofiarodawców wykazano dyrektora kamery Würtha, dyrektora regencji E.H. Oerlichsa⁶¹, radców wojennych Heringa, Neuwürth, Gangue, Vettera, radcę regencji von Kanitza, urzędnika regencji Willicka, radcę kryminalnego Fischera, asystenta radcy Schröttera, żonę radcy sądowego Grunenthala, lekarza Reichenaua, radcę kryminalnego Bobricka, radcę Micka, komisarza pocztowego Butte, kasjera Büttnera.

⁵⁹ Zachowała się lista 111 osób przystępujących do komunii w Grudziądzu w 1810 roku. Por. APG, 373/674. *Acta betreffend die reformierte Kirche und Gemeinde in Graudenz*; APG, 379/10a. *Kirchenbuch der auswärtigen Reformirten besonders der Communicanten bereift von 1787*.

⁶⁰ APG, 373/651. *Acta betreffend des Gehalt des reformierten Superintendenten in Elbing aus der Königl. Ostpreuß. Domainen Kasse*.

⁶¹ Założyciel kwidzyńskiej loży wolnomularskiej św. Jana pod „Złotą Harfą”. Por. K. Wajda, *Kwidzyn w latach 1772–1914*, w: *Kwidzyn. Dzieje miasta*, Tom I, red. K. Mikulski, J. Liguz, Kwidzyn 2004, s. 162, 204.

Chyba nie najlepiej układały się w tym mieście relacje kalwińsko–luterzańskie. Tradycyjnie nabożeństwa reformowane odbywały się w kościele luterzańskim, ale nie bez problemów. W maju 1809 r. luterkańscy duchowni nie wyrazili zgody na nabożeństwo w ich świątyni w niedzielę. Natomiast w 1817 r. przełożony zboru reformowanego w Kwidzynie Momber w liście do superintendenta zapisał, że kwidzyńska wspólnota reformowana jest coraz mniej liczna i księża luterkańscy cieszą się, że im przybywa wiernych.

W tym samym liście przełożony kreślił trudne perspektywy stojące przez kwidzyńskimi kalwinami. Drastycznie zmniejszyła się liczba wiernych, zmarło lub wyjechało z miasta wiele ważnych osób. Z tego powodu nie można było już zebrać pieniędzy na zwrot kosztów podróży superintendenta do Kwidzyna. Zamiast 40 talarów, zebrano z wielkim trudem zaledwie 15 talarów. W tej sytuacji Momber prosił superintendenta, by przybywał odtąd do Kwidzyna z nabożeństwem tylko jeden raz w roku, w czerwcu.

Sytuacja kalwinów w Kwidzynie w kolejnych latach była coraz trudniejsza, bo w 1821 roku do komunii przystąpiło zaledwie 57 osób, mimo że do zboru kwidzyńskiego przynależeli także współwyznawcy z Baldramu, Nowej Wioski, Tychnów, Marezy, a nawet z Malborka.

Superintendent elbląski, przyjeżdżając do Kwidzyna w 1809 r., zatrzymał się w gospodzie „Pod Złotym Jeleniem”, której właścicielem był niejaki Lange. W 1816 r. gościł go u siebie w domu radca wojenny Gangue, a w 1817 r. wspomniany Momber⁶².

Zachowane w aktach Inspektoratu i Superintendentury Zachodniopruskiej dokumenty dotyczące Bydgoszczy sięgają 1783 roku. Trwała wówczas ożywiona wymiana korespondencji między Berlinem a Kwidzynem na temat nowo budowanego kościoła luterńskiego w Bydgoszczy, który jako symultaniczny miał służyć także miejscowym ewangelikom reformowanym. Urzędnicy ustalali porządek nabożeństw w tej świątyni. Proponowano, by przed południem odbywały się dwa kazania luterzańskie i jedno reformowane. Potem zaproponowano, by liturgia reformowana rozpoczynała się w niedzielę o godz. 14.00. Ustalenia trwały do wiosny 1784 roku.

⁶² Dnia 19 kwietnia 1812 r. Momber pisał do superintendenta, że nabożeństwa reformowane w Kwidzynie trzeba przełożyć na spokojniejsze czasy. W Kwidzynie stacjonował sztab wojska, w tym dowództwo, 200 oficerów i ogółem 2 tys. wojska. Do wielu domów dokwaterowano 3–4 oficerów i 30–40 żołnierzy. Sam Momber musiał przyjąć 20 żołnierzy. Wkrótce do miasta i okolicznych wsi miało przybyć jeszcze 3 tys. żołnierzy. Por. APG, 373/676. *Acta betreffend die Angelegenheiten der reformierten Gemeinde in Marienwerder.*

Zachowała się imienna lista członków zboru reformowanego w Bydgoszczy z 1783 roku. Było na niej ogółem 68 nazwisk osób dorosłych i 40 dzieci. Wśród nich odnajdujemy landrata von Twardowskiego (l. 31), aptekarza Trirta (l. 28) z żoną, kupca Noessela (l. 44), nauczyciela Felbella (l. 31), nauczyciela reformowanego Jacoba Xaveriusa Bersteina Borowskiego (l. 41), podleśniczego Bocka (l. 28). Ponadto z nowego kościoła bydgoskiego miało korzystać też 37 osób wyznania reformowanego z Fordonu i sąsiednich miejscowości, wśród nich landrat w Trzciance Ferdinand von Oppeln Bronikowski, landrat inowrocławski Xaverius von Oppeln Bronikowski, von Gruszczynski, radca Meissel z bratem ze Świecia, urzędnik pocztowy Johann Ritter z Nakła⁶³.

Do 1784 r. systematyczne nabożeństwa reformowane w Bydgoszczy sprawował kaznodzieja z Torunia Johann Daniel Vetter⁶⁴, który dwa-trzy razy w ciągu roku przybywał do miasta nad Brdą. Dnia 19 marca 1784 r. regencja kwidzyńska poinformowała bydgoszczan, że Vetter dostał skierowanie do pracy w Skokach (Schokken) koło Wągrowca i z tego tytułu, mając jeszcze do obsłużenia filialną placówkę w Toruniu, nie będzie już mógł przybywać do Bydgoszczy.

Kalwini bydgoscy starali się jednak, by Vetter nadal do nich przyjeżdżał. Sam Vetter zresztą w kwietniu 1784 r. informował inspektora Rindfleischa w Elblągu, że rozmawiał z wiernymi na temat swej ewentualnej dalszej posługi w Bydgoszczy. Zaznaczył, że reformowani w Bydgoszczy nie chcą ponosić żadnych dodatkowych kosztów związanych z jego przyjazdami. Prosilili natomiast Vettera, by wsparł ich prośbę skierowaną do regencji, by ta przeznaczyła 20-30 talarów rocznej pensji dla kaznodziei, który będzie u nich odprawiał nabożeństwa. Większość wiernych nie mogła sama wyłożyć pieniędzy, bo „to są biedni koloniści”. Bydgoszczanie prosili też Vettera, by nadal dojeżdżał do ich szkoły, wracając do Skoków z Torunia.

W dalszej części listu Vetter przybliżył Rindfleischowi dotychczasową sytuację ewangelików reformowanych w Bydgoszczy. Przybywał do nich z pasz-

⁶³ APG, 373/661. *Acta betreffend die reformierte Gemeinde in Bromberg.*

⁶⁴ Vetter urodził się 5 sierpnia 1732 r. w Lesznie. Kształcił się w Berlinie i Frankfurcie nad Odrą. Dnia 17 sierpnia 1762 r. został ordynowany i ustanowiony kaznodzieją w Lesznie. W kwietniu 1776 r. został kaznodzieją w Toruniu. Zmarł 6 grudnia 1785 r. w Skokach. Por. P. Arndt, *Die reformierten Geistlichen im Stadt- und Landkreis Thorn 1586–1921*, Mitteilungen des Coppersnicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn, H. 47, 1939, s. 33–34.

portem wydanym przez regencję, ale podróż niekiedy odbywała się z narażeniem życia, szczególnie gdy pokonywał Wisłę. Jednorazowo podróż kosztowała go 4-6 talarów. Z reguły jeden ze starszych zboru zbierał wśród pozostałych wiernych datki, które przekazywał Vetterowi. Nieraz było od 10 do 12 talarów, ale niejednokrotnie nic nie uzbierano. Zdarzało się, że wracał bez jednego talara i koszta całej wyprawy spadały na niego. Dlatego Vetter zaproponował ewangelikom reformowanym w Bydgoszczy, by ustalili dla niego stałą pensję w wysokości 10 talarów. Odtąd pieniądze te rzeczywiście były wypłacane. Sytuacja jednak radykalnie zmieniłaby się, gdyby teraz miał dojeżdżać do Bydgoszczy w drodze powrotnej do Skoków. Musiałby nadkładać 5 mil drogi, przekraczać niepewną granicę i ponosić znacznie większe koszta podróży. Dlatego Vetter popierał prośbę ewangelików reformowanych z Bydgoszczy skierowaną do regencji, by utworzony został specjalny fundusz dla kaznodziei obsługującego to miasto.

Dnia 2 czerwca 1784 r. regencja kwidzyńska wydała oficjalny dekret, którym ustanawiała kościół symultaniczny w Bydgoszczy. Nadal miał do niego dojeżdżać Vetter ze Skoków. Urzędnicy regencji zastrzegli jednak, że duchowny nie otrzyma specjalnego uposażenia, bo nie mieszka na stałe w Bydgoszczy. Polecono także, by nabożeństwa reformowane w świątyni symultanicznej rozpoczynały się o godz. 8.30 a kończyły do godz. 10.30. Regencja ustaliła, że w jedną niedzielę ewangelicy reformowani mają nabożeństwo przed południem, a luteranie po południu, a w następną niedzielę na odwrót. Ponadto kaznodzieja reformowany bez zgody księdza luterańskiego nie mógł chrzczyć i udzielać ślubów luteranom i na odwrót. Ustalono zasady udzielania w kościele chrztów i ślubów mieszanych wyznaniowo oraz szereg innych szczegółowych kwestii.

Trzy lata po śmierci kaznodziei Vettera, w 1788 r. ewangelicy reformowani w Bydgoszczy pisali do inspektora Rindfleischa, że już długo nie było u nich nabożeństwa. Regencja kwidzyńska ponaglana w tej sprawie nie uczyniła nic. Jeszcze w 1795 r. nie było regularnych nabożeństw w Bydgoszczy. Dopiero w 1798 r. ustalono, że to inspektor z Elbląga będzie sprawował troskę duszpasterską również w Toruniu i Bydgoszczy. W czasach Księstwa Warszawskiego z nabożeństwami do Bydgoszczy przyjeżdżał z Warszawy kaznodzieja reformowany Thiele. Po 1815 r. regencja nakazała inspektorowi elbląskiemu, by przywrócił w Bydgoszczy zasady sprawowania nabożeństw reformowanych sprzed 1806 roku. Przez kilka kolejnych lat kalwini bydgoscy zabie-

gali o ustanowienie własnego duszpasterza i zabezpieczenie na ten cel koniecznych środków finansowych. Urzędnicy regencji długo jednak nie reagowali na petycje nadchodzące z Bydgoszczy⁶⁵.

Bydgoskie dzieci wyznania ewangelicko-reformowanego uczęszczały do tamtejszej symultanicznej szkoły miejskiej. W 1783 r. nauczycielem reformowanym w tej placówce był Berowski. Przedtem był karmelitą w klasztorze bydgoskim, ale odszedł z zakonu i w Berlinie przyjął wyznanie reformowane. Jakiś czas przebywał w Kostrzynie, gdzie zapoznał wdowę po balwierzu i ożenił się z nią. Następnie pojawił się w Bydgoszczy, gdzie otrzymał posadę nauczycielską. Próbował się rozwieść. Oskarżano go o nadużywanie alkoholu i sugerowano, by pozbawić go posady. W styczniu 1787 r. burmistrz bydgoski informował, że Berowskiego od roku nie widziano w Bydgoszczy.

Prawdopodobnie przez kilka lat po odejściu Berowskiego w bydgoskiej szkole nie było nauczyciela reformowanego. W 1798 r. szukano kolejnego kandydata na posadę nauczyciela i kantora. Ostatecznie wybrano Christiana Heinricha Schäfera⁶⁶. Dnia 25 lutego 1799 r. odbyła się jego introdukcja na stanowisko drugiego nauczyciela w symultanicznej szkole miejskiej. Pracował tam do 1805 roku⁶⁷.

Krokowa i Mokry Dwór, chociaż usytuowane były w pobliżu Gdańska, zostały włączone do Inspektoratu i Superintendentury Zachodniopruskiej w Elblągu. Placówki te na przelomie XVIII i XIX w. zawsze miały swych duszpasterzy. W latach 1783-1817 było ich ogółem czterech.

Kościół w Krokowej będący pod patronatem rodu von Krockow przynajmniej od 1618 r. był świątynią kalwińską. Wyznanie to przyjęli także miesz-

⁶⁵ Dnia 5 marca 1816 r., po zakończeniu wojen napoleońskich i upadku Księstwa Warszawskiego, regencja kwidzyńska pytała wiernych reformowanych z Torunia, Chełmna i Brodnicy, czy chcą być nadal duszpastersko obsługiwani przez kaznodziejów z Elbląga. Por. APG, 373/647. *Acta betreffend die Bestimmungen der Königl. Regierung in Betreff der Be- reisung der auswärtigen reformierten Gemeinden in Westpreussen 1799-1816*; APG, 373/661. *Acta betreffend die reformierte Gemeinde in Bromberg*.

⁶⁶ Schäfer urodził się w 1774 r. w Halle. Studiował 4 lata teologię w Halle. W Bydgoszczy był też kantorem.

⁶⁷ APG, 373/648. *Acta betreffend Verordnungen des Kirchen-Directorii und der Westpreuss. Regierung in Schul-Angelegenheiten 1783-1825*; APG, 373/689. *Acta betreffend die Schule in Bromberg*; APG, 373/694. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schul- lehrer 1783-1832*; APG, 373/699. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Küster und Schullehrer 1793-1806*.

kańcy wioski i okolicznych terenów. Z czasem jednak osiedlało się na tym terenie coraz więcej luteran, do tego stopnia, że zdominowali oni miejscowych kalwinów. Z tego powodu król pruski wydał 15 lipca 1781 r. dekret ustanawiający w kościele w Krokowej nabożeństwa symultaniczne. Formalnie jednak świątynia i kościelne dobra pozostały własnością Kościoła ewangelicko-reformowanego. Nadal też związany był z tym kościołem urząd duchownego obrządku reformowanego. Do miejscowego zboru luteranckiego dojeżdżał co dwa tygodnie z posługą duszpasterską pastor z Gniewina. Ustalenia te przetrwały zaledwie cztery lata, po czym ograniczono nabożeństwa luteranckie w Krokowej do jednej niedzieli w miesiącu, a w przypadku największych uroczystości tylko do drugiego dnia uroczystości kościelnej. Zmiana ta spotkała się z dezaprobatą duchownych luteranckich, tym bardziej, że krokowscy luteranie coraz częściej zwracali się z prośbą o posługę duszpasterską do miejscowego duchownego kalwińskiego. Ten zaś w myśl obowiązującego prawa miał obowiązek przekazywać *iura stolae* uzyskane z tytułu posług świadczonych luteranom duchownemu luteranickiemu. Na tym tle dochodziło do zatargów między duchownymi obu wyznań. Sporo nieporozumień i niedogodności powstawało również na polu duszpasterskim. Jedynym rozwiązaniem trudnej sytuacji mogło być połączenie obu protestanckich wyznań, co miała ułatwić symultanizacja. Patron kościoła hrabia von Krockow zaproponował regencji pruskiej, by połączyć parafię luterancką w Gniewinie i reformowaną w Krokowej. Propozycję tę zaaprobował ówczesny kaznodzieja reformowany w Krokowej. Wprawdzie pomysł został zaakceptowany przez władze, ale samo rozwiązanie wtedy jeszcze wydawało się zbyt śmiałe i nowatorskie. Zdecydowanie negatywnie zareagowały na propozycję dwie superintendentury, luterancka i reformowana. Tym samym projekt upadł. Jednak ten lokalny pomysł połączenia obu wyznań protestanckich przetrwał i urzeczywistnił się w przeprowadzonej w 1817 r. przez króla Fryderyka Wilhelma III oficjalnej unii luteranizmu i kalwinizmu.

W zborze reformowanym w Krokowej od 18 maja 1781 r. do śmierci w 1821 r. posługiwał kaznodzieja Samuel Hartmann⁶⁸. Po jego śmierci nie

⁶⁸ Hartmann urodził się 19 października 1742 r. w Lesznie, kształcił się 3 lata w gimnazjum we Frankfurcie nad Odrą (Joachimsthaler Gymnasium), studiował dwa i pół roku we Frankfurcie nad Odrą i trzy lata w Lejdzie. *Vocatio* do pracy w Krokowej otrzymał od regencji kwidzyńskiej w 1781 roku. Było to jego jedyne miejsce zatrudnienia. Por. APG, 373/637. *Acta betreffend den Inspections-Bericht in Ost- und Westpreussen*; APG, 373/694. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer 1783–1832*; APG, 373/698.

było chętnego na objęcie placówki kalwińskiej w Krokowej, bo była ona zbyt mała, przynosiła niewielki dochód i wymagała również dobrej znajomości języka polskiego. Przez długi czas parafia krokowska wakowała. Dopiero w 1823 r. została obsadzona przez kaznodzieję Teodora Elsnera, ale po jego odejściu w 1825 r. do Klajpedy, ponowny wakans trwał do przybycia w grudniu 1826 r. do Krokowej kaznodziei Karola Wendlinga. Dopiero 9 czerwca 1833 r. doszło do ostatecznego połączenia zboru ewangelicko reformowanego i ewangelicko-augsburskiego w Krokowej i utworzenia jednego zboru ewangelickiego. Od początku XVII w. nabożeństwa w świątyni krokowskiej sprawowane były w języku polskim i niemieckim. W każdą niedzielę w obu językach głoszone były kazania i odbywała się katechizacja⁶⁹.

Parafia ewangelicko-reformowana w Krokowej należała do największych na terenie superintendencji elbląskiej. W 1793 r. do komunii przystąpiły 234 osoby, w 1794 r. 241 osób, w 1801 r. 232 osoby, w 1815 r. 230 osób, a w 1817 r. 270 osób. Doliczając dzieci, można szacować, że parafia liczyła ogółem ponad 400 osób.

O jej dynamizmie świadczy też liczba dzieci uczęszczających na katechizację. W 1793 r. katechizowano 21 dzieci, podobnie w 1794 r., w 1796 r. 28 dzieci, w 1802 r. 24 dzieci, a w 1800 r. 23 dzieci. Odpowiednio wysoka była także liczba osób konfirmowanych każdego roku. Katechizacja odbywała się latem w kościele w języku polskim i niemieckim w obecności wszystkich zgromadzonych, a po jej zakończeniu przeprowadzano egzamin. Zimą katechizacja w obu językach prowadzona była we wtorki i czwartki w ogrzewanym budynku parafialnym.

W Krokowej i w kilku okolicznych wioskach należących do miejscowej parafii reformowanej powstały szkoły. W Krokowej w latach 1777-1814 nauczał Georg Mroch⁷⁰, w Sulicicach od 1783 r. zatrudniony był Andreas Gnurt⁷¹,

Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789-1806; Allgemeine Kirchenzeitung Nr 136, 29 August 1833, s. 1089-1092.

⁶⁹ APG, 373/637. *Acta betreffend den Inspections-Bericht in Ost- und Westpreussen; Allgemeine Kirchenzeitung* Nr 136, 29 August 1833, s. 1089-1092.

⁷⁰ Mroch był zakrzystianinem i nauczycielem w Krokowej. Urodził się w 1746 roku. Nie miał wykształcenia nauczycielskiego, przyuczył go do zawodu ojciec. Potrafił trochę pisać po polsku i niemiecku, śpiewał dobrze. Jako kościelny wypełniał obowiązki dobrze, znacznie gorzej było z nauczaniem.

⁷¹ Gnurt urodził się w 1749 r. Z zawodu był szewcem, a ojciec przygotował go do pracy nauczycielskiej. Czytał po polsku i niemiecku, dość dobrze liczył i pisał.

w Karwieńskich Błotach od 1801 r. nauczał Martin Martens⁷², w Goszczynie w latach 1792-1803 zatrudniona była nauczycielka Schmant⁷³, we wsi Polchówko w 1801-1803 uczył Jonas Strauer⁷⁴.

W Lęborku w latach 1782-1783 nauczycielem, kantorem i kościelnym był Johann Jacob Barbieri z Królewca, a w 1792-1806 kościelnym, organistą i kantorem był mieszczanin Johann Ulrich⁷⁵.

Ostatnia ewangelicko-reformowana parafia podlegająca inspektorowi i superintendentowi w Elblągu znajdowała się w Mokrym Dworze. Wieś położona jest na Żuławach Gdańskich, nad rzeką Motłwą, oddalona około 5 km od Pruszcza Gdańskiego. W połowie XVI w. właścicielami wsi byli patrycjusze gdańscy, m.in. rodzina Werdenów, która zbudowała tam swą posiadłość. W 1639 r. właścicielem dóbr w Mokrym Dworze, Wiślinie i Dziewięciu Włótkach został pochodzący się z Niderlandów rajca gdański wyznania reformowanego Gerhard von Prönen. W latach 1742-1798 dobra przeszły w ręce rodu von Schwartzwald, a następnie Eduarda Friedricha von Conradi, burmistrza gdańskiego.

Około 1550 r. zbudowano w Mokrym Dworze dwór z integralnie złączoną z nim świątynią. Do 1666 r. we wsi zatrudniani byli duchowni luterańscy i kalwińscy. W latach 1667-1815 pracowali tam wyłącznie kaznodzieje reformowani. W 1813 r. świątynia reformowana została zniszczona podczas powodzi i w roku następnym uległa całkowitej destrukcji. Kościoła już nie odbudowano⁷⁶.

⁷² Martens urodził się w 1761 roku. Nie miał wykształcenia nauczycielskiego, a do pracy w szkole przyuczył go ojciec. Nauczał w języku niemieckim, potrafił czytać i liczyć.

⁷³ Schmant urodziła się w 1748 roku. Była córką nauczyciela. Skierowano ją „do nauczania dzieci”. Zmarła w 1803 roku. Po jej śmierci był vacat nauczycielski.

⁷⁴ Strauer urodził się w 1743 roku. Do pracy w szkole przyuczył się we wsi Karwieńskie Błoto (Karwenbruch). Uczył pisanie w języku polskim i niemieckim. Od 1805 r. w szkole był vacat z powodu jego śmierci.

⁷⁵ Ulrich urodził się w 1753 roku. Do pełnienia funkcji kościelnych przyuczył go poprzedni organista i nauczyciel z Lęborka. Z zawodu był białoskórnikiem. Śpiewał i grał dobrze. Por. APG, 373/637. *Acta betreffend den Inspections-Bericht in Ost- und Westpreussen*; APG, 373/694. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer 1783-1832*; APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789-1806*; APG, 373/699. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Küster und Schullehrer 1793-1806*.

⁷⁶ O kaznodziejach reformowanych w Mokrym Dworze i historii wsi, por. G. Klemm, *Sechs Jahrhunderte Nassenhuben und Umgebung. Geschichte der Dörfer Nassenhuben, Kramnitz, Hochzeit und Neunhuben*, Danzig 1936, s. 6-11, 14.

Parafia reformowana w Mokrym Dworze należała do najmniejszych na terenie Superintendentury Zachodniopruskiej. W 1793 r. mieszkało tam zaledwie 25 konfirmowanych wiernych. Podobnie było w 1796 roku. W tym czasie nie katechizowano tam dzieci. W 1797 r. zmarło kilka osób i liczba wiernych spadła do 21 osób wyznania reformowanego. W 1803 r. katechizowano 3 chłopców i 2 dziewczynki, a przystępujących do komunii było 26 osób. W 1806 . do komunii w tej wspólnotce przystąpiło 30 osób⁷⁷.

W latach 1766-1781 kaznodzieją reformowanym był Paul Wilhelm Turner. Gdy w latach 1782-1783 zawakowała parafia w Mokrym Dworze, tymczasowo służbę duszpasterską pełnił zapewne jego syn, diakon z kościoła św. Piotra i Pawła w Gdańsku Samuel Wilhelm Turner. Szukano jednak stałego duszpasterza. W latach 1783-1802 kaznodzieją był Heinrich Arthur de la Motte⁷⁸, a po nim w latach 1802-1815 Georg Killmar⁷⁹.

Za czasów Heinricha Arthura de la Motte świątynia reformowana w Mokrym Dworze była w bardzo złym stanie technicznym. Duchowny korespondował w 1786 r. z inspektorem elbląskim na temat budowy nowego kościoła. Zaplanowano z regencją i patronami kościoła, że budowa nowej świątyni powinna rozpocząć się najpóźniej na początku 1787 roku. Ustalono, że patroni kościoła na budowę świątyni wyłożą połowę potrzebnych pieniędzy w następujących proporcjach: jedną czwartą burmistrz gdański von Conradi i jedną czwartą baronowa von der Goltz. Do nowo zbudowanego kościoła miały zostać przeniesione 8-registrowe organy, pochodzące z Orunii koło Gdańska. W świątyni w Mokrym Dworze ustawiono je w 1690 r., jednak już pod koniec XVIII w. wymagały pilnej naprawy. Niestety z nieznanых powodów nawet nie rozpoczęto budowy nowego kościoła reformowanego w Mokrym Dworze⁸⁰.

⁷⁷ APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789-1806.*

⁷⁸ De la Motte urodził się 1 sierpnia 1752 r. w Gdańsku, kształcił się dwa i pół roku w Halle i półtora roku w Marburgu.

⁷⁹ Killmar urodził się w Halberstadt w 1756 roku. Studiował 4 lata w Halle. Wcześniej pracował w Gołdapi. Dnia 22 sierpnia 1802 r. odbyła się jego introdukcja w Mokrym Dworze. Por. APG, 373/691. *Acta betreffend die Schule in Nassenhuben 1783-1794*; APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789-1806.*

⁸⁰ APG, 373/678. *Acta betreffend die Kirche zu Nassenhuben.*

Nauczycielem i jednocześnie organistą w szkole w Mokrym Dworze w latach 1778-1796 był Benjamin Claaßen⁸¹, a w szkole w Wiślinie w latach 1794-1815 Martin Hammerschmidt⁸².

W dokumentach archiwalnych pojawiają się także dwaj miejscowi grabarze, Heinrich Bollwahn⁸³ oraz Christian Rehband⁸⁴.

Wnioski i podsumowanie

Powołanie do istnienia inspektoratów i superintendenty Kościoła ewangelicko-reformowanego w Elblągu było dla kalwinów wydarzeniem przełomowym. Przede wszystkim było formalnym uznaniem ze strony państwa pruskiego praw ewangelików reformowanych do swobody praktyk religijnych i tworzenia własnych struktur kościelnych. Odtąd nawet niewielkie zbory reformowane w Prusach Wschodnich i Zachodnich objęte zostały opieką państwa, drobiazgowym pruskim nadzorem, ale niejednokrotnie także wsparciem finansowym. Po ponad dwóch wiekach niesformalizowanego funkcjonowania

⁸¹ Claaßen urodził się w 1754 roku. *Vocatio* na to stanowisko otrzymał od generała von Goltza. Nie miał przygotowania nauczycielskiego, był samoukiem, a do pracy nauczycielskiej przysposabiał się wcześniej we Wróblewie koło Gdańska i w Grabinach Zameczku na Żuławach Gdańskich. Claaßen potrafił pisać i liczyć.

⁸² Hammerschmidt urodził się w 1750 roku. Nie miał przygotowania nauczycielskiego, był samoukiem. Do nauczania przyuczył się w szkole w Nowym Stawie i w gimnazjum w Gdańsku. Por. APG, 373/648. *Acta betreffend Verordnungen des Kirchen-Directorii und der Westpreuss. Regierung in Schul-Angelegenheiten 1783-1825*; APG, 373/677. *Acta betreffend die Tabellen-Sachen der Kirche Nassenhuben*; APG, 373/691. *Acta betreffend die Schule in Nassenhuben 1783-1794*; APG, 373/692. *Acta betreffend die Schule in Nassenhuben 1794-1807*; APG, 373/694. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer 1783-1832*; APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789-1806*; APG, 373/699. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Küster und Schullehrer 1793-1806*; G. Klemm, *Sechs Jahrhunderte Nassenhuben*, s. 14.

⁸³ Bollwahn urodził się w 1770 r., zatrudniony był w latach 1788-1793. Był czeladnikiem u krawca.

⁸⁴ Rehband urodził się w 1760 r., zatrudniony był w latach 1797-1806. Był wyrobnikiem. Por. APG, 373/677. *Acta betreffend die Tabellen-Sachen der Kirche Nassenhuben*; APG, 373/692. *Acta betreffend die Schule in Nassenhuben 1794-1807*; APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789-1806*; APG, 373/699. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Küster und Schullehrer 1793-1806*.

między katolicyzmem a luteranizmem na terenie Prus Królewskich, na początku lat 80-tych XVIII w. wyznanie ewangelicko-reformowane uzyskało wszelkie możliwości i warunki, aby prężnie się rozwijać.

Jednakże taki rozwój na omawianym terenie nie nastąpił. W latach 1781-1817 na rozległym terenie dwóch inspektoratów, a potem superintendentury reformowanej w Elblągu, nie utworzono ani jednej nowej parafii kalwińskiej. Nie zbudowano, poza Elblągiem, żadnej własnej nowej świątyni, zadowalając się współkorzystaniem z kościołów symultanicznych. Podtrzymywano, zresztą niekiedy z wielkim trudem, istnienie struktur kościelnych, które powstały już na początku XVIII wieku. W konsekwencji ówczesne duszpasterstwo ewangelicko-reformowane miało charakter pasywny. Duchowni albo oczekiwali, że wierni dotrą do nich niekiedy z bardzo odległych stron, albo sami sporadycznie docierali do większych zborów reformowanych na podlegającym im terenie. W obu przypadkach kontakt z wiernymi był okazjonalny i powierzchowny. Sytuację pogarszał bardzo swobodnie traktowany wymóg uczestniczenia w niedzielnej liturgii. Nie bez znaczenia była też powszechna dostępność i bliskość świątyni luterskich, zbliżona liturgia i wspólny język niemiecki. W konsekwencji część niewydukowanych religijnie ewangelików reformowanych łatwo przechodziła do Kościoła luterskiego. Inni zaś zmieniali wyznanie z powodu zawieranych związków małżeńskich.

Kościół ewangelicko-reformowany od początku swego istnienia przyciągał przede wszystkim elity społeczne, ekonomiczne i intelektualne. Tradycyjnym oparciem dla kalwinizmu w XVI-XVIII w. były dwory, uczelnie, magistraty miejskie, patrycjat, loże masonskie, kasyna oficerskie, środowiska handlowe i finansowe. Ta ekskluzywność społeczna w sposób oczywisty i nieuchronny alienowała kalwinów, ale paradoksalnie w sytuacji prześladowania i konfliktów pomagała przez dwa wieki konsolidować własne szeregi i przetrwać zagrożenia. To, co jednak przez dwa stulecia było sposobem na zachowanie swej odrębności i podmiotowości, u schyłku XVIII w. stało się społeczno-religijnym gorsetem blokującym czy wręcz uniemożliwiającym dalszy rozwój. Kościół luterski w tym czasie nie miał wspomnianych obciążeń, dlatego rozwijał się bez przeszkód i wchłaniał stopniowo ewangelików wyznania reformowanego.

Zupełnie wyjątkowe były na omawianym terenie konwersje z Kościoła luterskiego do ewangelicko-reformowanego. Kalwinizm w Prusach Zachodnich i Wschodnich notował, zresztą bardzo drobiazgowo, sporadyczne konwersje z judaizmu i mennonityzmu, a jeszcze rzadziej z katolicyzmu. Wydaje

się, że przejście na przełomie XVIII i XIX w. z luteranizmu do kalwinizmu było postrzegane przez ogół pruskiego społeczeństwa jako obniżenie statusu społecznego⁸⁵.

Statystyka demograficzna Kościoła ewangelicko-reformowanego na terenie inspektoratów i superintendentury elbląskiej na przełomie XVIII i XIX w., kreśli właściwe proporcje międzywyznaniowe na tym terenie (por. tabele I i II). Posiadamy dość szczegółowe informacje o liczbie komunikujących na tym terenie w latach 1794-1801. Pod koniec XVIII w. do komunii przystępowało ogółem około 1800 r. osób, a w 1801 r. około 1500 osób. Jednak nie wszyscy praktykowali doroczną komunię. Jeśli uwzględnimy dzieci do 14 roku życia, to można przyjąć, że populacja ludności wyznania ewangelicko-reformowanego na przełomie XVIII i XIX w. na terenie obu inspektoratów sięgała około 3000 osób. Dodajmy, że z wyraźną tendencją do stopniowego regresu.

Wprawdzie nigdzie w zachowanym materiale źródłowym nie znajdujemy informacji, by pochodzenie terytorialne duchowieństwa reformowanego zatrudnionego na terenie inspektoratów i superintendentury elbląskiej miało dla wiernych jakiegokolwiek znaczenie, ale i na ten element należy zwrócić uwagę. Ogółem w latach 1781-1817 w inspektoratach i superintendenturze pracowało duszpastersko 16 kaznodziejów. Zdecydowana większość z nich pochodziła spoza tego terenu, na obcym terenie też odbyli edukację i tam niekiedy stawiali pierwsze kroki w posłudze duszpasterskiej. Zaledwie pięciu duchownych pochodziło z terenu Prus Wschodnich lub Zachodnich. Pozostali przybyli z odległych stron, z Meklemburgii, Łużyc, Altmarku, Saksonii, Wielkopolski i Dolnej Saksonii. Podejmując pracę na terenie superintendentury elbląskiej wnosili wprawdzie własne doświadczenia i inne metody oddziaływania duszpasterskiego, ale zderzali się też z religijno-społeczną specyfiką tego terenu, choćby z jego wielokulturowością i wieloetnicznością. Wątpliwe, by kaznodzieje ci opanowali język polski, a przecież ludność polskojęzyczna, także wyznania reformowanego zamieszkiwała w zwartych grupach nie tylko w parafii Krokowa, ale również przy granicy mazowieckiej (Działdowo) i w dolnym biegu Wisły od Gdańska do Torunia.

⁸⁵ Wyznanie reformowane w 1802 r. przyjął Żyd Moses Abraham Graff, w 1803 r. mennonita Johann Eppe z Gniewu, w 1806 r. mennonitka z Elbląga Elisabeth Toewsh, w 1805 r. mennonitka Sara Plenerlin z Elbląga, w 1808 r. katolik Joseph Weiss z Elbląga, w 1806 r. katolik Johann Brander von Dobloch przybyły z Tyrolu, w 1811 r. dziecko ochrzczonej już Żydówki Charlotte Minette Jacobi. Por. APG, 373/702. *Acta betreffend die Proselyten 1802-1835.*

Jeśli do zaprezentowanych już problemów Kościoła ewangelicko-reformowanego w Prusach Zachodnich i Wschodnich dołączymy jeszcze nieustanne kłopoty finansowe, wydaje się zrozumiałe, że wielu duchownych i świeckich tego wyznania z aprobatą odniosło się do przeprowadzonego w 1817 r. przez króla Fryderyka Wilhelma III zjednoczenia Kościoła ewangelicko-augsburskiego i Kościoła ewangelicko-reformowanego w jeden Kościół krajowy. Dla kalwinów była to okazja, by „wyjść z twarzą” z coraz trudniejszej dla nich sytuacji. Niestety, szybko okazało się, że unia obu wyznań protestanckich nie rozwiązała w istocie żadnych problemów, przeciwnie, spowodowała jeszcze większe rozdrobnienie religijne.



Zbory ewangelicko reformowane na terenie superintendencji elbląskiej

HISTORIA

Tabela 1. Statystyka elbląskiej parafii reformowanej (Inspektoratu Zachodniopruskiego w Elblągu) w latach 1790-1808⁸⁶

Rok	Elbląg ²¹⁸				Kwidzyn	Malbork	Grudziądz	Chełmno	Bydgoszcz	Gniew	Toruń	Braniewo	Suma communicantes
	Śluby	Urodzenia	Zgony	Communicantes									
1790	3	7	4	201	117	91	256	138	90	-	-	29	922
1792	3	7	6	230	169	106	262	131	122	31	-	66	1117
1793	2	8	7	241	131	61	217	169	101	-	-	80	1000
1794	2	7	7	267	175	66	201	127	66	-	68	20	990
1795	1	8	13	237	158	61	201	168	140	-	65	-	1030
1796	1	5	6	232	173	72	205	171	105	-	133	-	1091
1797	3	9	2	223	198	70	175	179	127	-	82	-	1054
1798	3	8	6	198	189	101	165	188	112	-	86	-	1039
1799	-	5	7	236	179	62	166	183	97	-	83	-	1006
1800 ²¹⁹	1	11	7	214	185	65	179	162	87	-	92	-	984
1801	2	7	6	206	166	56	154	190	79	-	100	25	976
1802	1	9	8	212	159	66	149	149	83	-	-	26	844
1808	10	13	9	192	-	-	-	-	-	-	-	-	-

⁸⁶ APG, 373/701. *Acta betreffend die Special-Jahres und Populations-Tabellen der Ost- und Westpr. Inspection.*

⁸⁷ W dokumentach źródłowych uwzględniono statystykę ślubów, chrztów i zgonów tylko dla Elbląga.

⁸⁸ Odnotowano także urodzenie jednego dziecka we wsi Rohbach nad Nogatem.

Tabela 2. Statystyka parafii reformowanych Inspektoratu Górnopruskiego (Pasłęckiego) w latach 1794-1808⁸⁹

Rok	Pasłęk			Prabuty			Działdowo			Morg			Sambrod ⁹⁰			Kwiatny			Miomłyn			Suma Communicantes	
	Śluby	Urodzenia	Zgony	Śluby	Urodzenia	Zgony	Śluby	Urodzenia	Zgony	Śluby	Urodzenia	Zgony	Śluby	Urodzenia	Zgony	Śluby	Urodzenia	Zgony	Śluby	Urodzenia	Zgony		
1794	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1496	
1795	-	1	2	83	-	-	36	-	-	50	-	-	62	8	47	24	1115	1	1	1	130	1475	
1796	1	4	1	67	-	-	30	-	-	37	1	1	64	12	54	43	1213	-	1	1	111	1522	
1797	2	2	1	88	-	-	31	-	-	36	-	-	65	6	54	23	1229	-	2	2	108	1557	
1798	1	2	2	87	-	-	44	-	-	118	-	-	74	11	47	24	1177	1	-	1	60	1560	
1799	1	-	4	71	-	-	35	-	-	55	-	-	61	16	50	28	1210	-	1	1	80	1512	
1800	1	2	2	70	-	-	34	-	2	-	-	-	49	7	40	41	1204	1	1	1	70	1462	
1801	1	4	2	51	-	-	22	-	1	1	1	42	1	-	14	53	74	1028	-	-	-	73	1263
1803	1	-	1	48 ⁹²	-	-	35	-	1	1	1	49	1	-	6	48	25	1041	-	-	-	73	1342
1805	1	5	1	44 ⁹³	-	-	28	-	3	3	34	-	48	9	39	34	1050	-	1	1	73	1319	
1806	-	1	1	44 ⁹³	-	-	25	-	2	1	32	-	52	12	49	32	1040	-	-	-	64	1281	
1807	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	4	24	38	7	46	95	999	-	-	1	56	1117	
1808	-	-	-	45	-	-	20	-	1	1	1	27	36	26	32	54	1040	-	-	-	50	1218	

⁸⁹ APG, 373/701. *Acta betreffend die Special-Jahres und Populations-Tabellen der Ost- und Westpr. Inspection.*

⁹⁰ Statystyka kościelna w Sambrodzie obejmuje miejscowych kalwinów i luteran.

⁹¹ Wykazano także 25 osób mieszkających w wioskach wokół Pasłęka.

⁹² Wykazano także 21 osób mieszkających w wioskach wokół Pasłęka.

⁹³ Wykazano także 9 osób mieszkających w Iławie, 14 w Nowej Wsi, 1 w Łęgowie.

Słownik nazw miejscowości

- Baldram (woj. pomorskie) – niem. Baldram/Mergental
Beynuhnen – pol. Bejnuny, dziś Uljanowskoje w obw. kaliningradzkim
Braniewo (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Braunsberg
Bydgoszcz (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Bromberg
Chelmno (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Kulm
Drogosze (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Dönhoffstädt
Działdowo (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Soldau
Dziewięć Włók (woj. pomorskie) – niem. Neunhuben
Elbląg (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Elbing
Fordon (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Fordon
Frednowy (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Frödenau
Gdańsk (woj. pomorskie) – niem. Danzig
Gładysze (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Schlodien
Gniew (woj. pomorskie) – niem. Mewe
Gniewino (woj. pomorskie) – niem. Gnewin
Göritten – dziś Puzskino w obw. kaliningradzkim
Goszczyń (woj. pomorskie) – niem. Goschin
Grabiny Zameczek (woj. pomorskie) – niem. Herrengrebin
Grądko (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Gross Thierbach
Grudziądz (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Graudenz
Gumbinnen – pol. Gąbin, dziś Gusiew w obw. kaliningradzkim
Iława (woj. warmińsko-mazurskie) – Deutsch Eylau
Insterburg – pol. Wystruć, dziś Czerniachowsk w obw. kaliningradzkim
Judtschen – Kanthausen (1936-45), dziś Wessjolowka w obw. kaliningradzkim
Kamieniec – Finckenstein (woj. warmińsko-mazurskie)
Karwieńskie Błota (woj. pomorskie) – niem. Karwenbruch
Karwiny – (woj. warmińsko-mazurskie) niem. Karwinden
Kłajpeda – niem. Memel, lit. Klaipėda (dziś należy do Litwy)
Kostrzyn (woj. wielkopolskie) – niem. Kostschin
Krokowa (woj. pomorskie) – niem. Krockow
Królewiec – niem. Königsberg (dziś Kaliningrad)
Kwidzyn (woj. pomorskie) – niem. Marienwerder
Kwitajny (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Quittainen
Leśnica (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Freiwalde
Lębork (woj. pomorskie) – niem. Lauenburg
Lidzbark Welski (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Lautenburg

Ławki (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Lauck
Malbork (woj. pomorskie) – niem. Marienburg
Mareza (woj. pomorskie) – niem. Mareese
Markowo (woj. warmińsko-mazurskie) – Reichertswalde
Miłomłyn (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Liebemühl
Mokry Dwór (woj. pomorskie) – niem. Nassenhuben
Morąg (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Mohrunge
Morzewo (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Mahrau
Nakło nad Notecią (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Nakel an der Netze
Nowa Wioska (woj. pomorskie) – niem. Neudörfchen
Pasłęk (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Preussisch Holland
Piława – niem. Pillau, dziś Baltijsk w obw. kaliningradzkim
Pillkallen – pol. Pilkaly, dziś Dobrowolsk w obw. kaliningradzkim
Polchówko (woj. pomorskie) – niem. Polchowke
Prabuty (woj. pomorskie) – Riesenburg
Pruszcz Gdański (woj. pomorskie) – niem. Praust
Przeźmark (woj. pomorskie) – niem. Preußisch Mark
Rudzienice (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Raudnitz
Rychliki (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Reichenbach
Sambrod (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Samrodt
Skoki (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Schokken
Słobity (woj. warmińsko-mazurskie) – Schlobitten
Sulicice (woj. pomorskie) – niem. Sulitz
Susz (woj. warmińsko-mazurskie) – Rosenberg
Szymbark (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Schönberg
Świecie (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Schwetz
Toruń (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Thorn
Trzcianka (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. Schoenlanke
Tychnowy (woj. pomorskie) – niem. Tiefenau
Tylża – Tilsit, dziś Sowietsk w obw. kaliningradzkim
Wągrowiec (woj. kujawsko-pomorskie) – niem. do 1875 Wongrowiec, 1875–
1920 Wongrowitz, 1941 Eichenbrück
Wilhelmsberg – dziś Jabłonowka w obw. kaliningradzkim),
Wiślina (woj. pomorskie) – niem. Hochzeit
Wróblewo koło Gdańska (woj. pomorskie) – niem. Sperlingsdorf
Wysoka (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Hohenstein
Zielonka Pasłęcka (woj. warmińsko-mazurskie) – niem. Grünhagen

Bibliografia

1. APG, 373/625. *Acta betreffend die Synoden 1733-1834.*
2. APG, 373/637. *Acta betreffend den Inspections-Bericht in Ost- und Westpreussen.*
3. APG, 373/639. *Acta betreffend die Schul-Visitations-Tabellen 1783-1809.*
4. APG, 373/641. *Acta betreffend verschiedenen Special-Schul-Angelegenheiten 1785-1816.*
5. APG, 373/644. *Acta betreffend die Kirchen-Visitationen 1786-1828.*
6. APG, 373/645. *Acta betreffend die Gehalts- und Empluments Tabellen der Geistlichen und Schullehrer 1787-1824.*
7. APG, 373/647. *Acta betreffend die Bestimmungen der Königl. Regierung in Betreff der Bereisung der auswärtigen reformierten Gemeinden in Westpreussen 1799-1816.*
8. APG, 373/648. *Acta betreffend Verordnungen des Kirchen-Directorii und der Westpreuss. Regierung in Schul-Angelegenheiten 1783-1825.*
9. APG, 373/650. *Acta betreffend die Verordnungen der Ostpreuss. Provinzial-Behörde in Schul-Sachen 1801-1836.*
10. APG, 373/651. *Acta betreffend des Gehalt des reformierten Superintendenten in Elbing aus der Königl. Ostpreuß. Domainen Kasse.*
11. APG, 373/360. *Acta betreffend die Generalia in Kirchen-Rechnungen und Kassensachen.*
12. APG, 373/661. *Acta betreffend die reformierte Gemeinde in Bromberg.*
13. APG, 373/662. *Ostpr. Departement, reformierte Kirche Soldau.*
14. APG, 373/674. *Acta betreffend die reformierte Kirche und Gemeinde in Graudenz.*
15. APG, 373/ 675. *Acta betreffend die reformierte Gemeinde in Deutsch Eylau.*
16. APG, 373/676. *Acta betreffend die Angelegenheiten der reformierten Gemeinde in Marienwerder.*
17. APG, 373/ 677. *Acta betreffend die Tabellen-Sachen der Kirche Nassenhuben.*
18. APG, 373/678. *Acta betreffend die Kirche zu Nassenhuben.*
19. APG, 373/682. *Die Vereinigung der Reformierten Prediger Stelle Pr. Holland mit der in Elbing.*
20. APG, 373/685. *Acta betreffend die Kirchen-Rechnungen der reformierten Gemeinde in Riesenburg.*
21. APG, 373/686. *Die Angelegenheiten der reformierten Gemeinde in Riesenburg.*
22. APG, 373/687. *Samroth und Quittainen.*
23. APG, 373/689. *Acta betreffend die Schule in Bromberg.*
24. APG, 373/691. *Acta betreffend die Schule in Nassenhuben 1783-1794.*
25. APG, 373/692. *Acta betreffend die Schule in Nassenhuben 1794-1807.*
26. APG, 373/694. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer 1783-1832.*
27. APG, 373/696. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer.*
28. APG, 373/697. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Ostpr. Dioezese 1788-1818.*
29. APG, 373/698. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Prediger und Schullehrer der Westpr. Dioezese 1789-1806.*
30. APG, 373/699. *Acta betreffend die Conduiten-Listen der Küster und Schullehrer 1793-1806.*
31. APG, 373/702. *Acta betreffend die Proselyten 1802-1835.*

32. APG, 379/10a. *Kirchenbuch der auswärtigen Reformirten besonders der Communianten bereit von 1787.*
33. Allgemeine Kirchenzeitung Nr 136, 29 August 1833, s. 1089-1092.
34. Arndt P., *Die reformierten Geistlichen im Stadt- und Landkreis Thorn 1586-1921*, Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn, Heft 47, Thorn 1939, s. 33-34.
35. Elsner H. F., *Einige historische Nachrichten von den Evangel. Reformirten und Simultan-Kirchen zu Samrodt und Quittainen im Ostpreußischen Oberlande, nebst einem Wort über Union*, w: *Preußische Provinzial-Blätter*, Band 18, Königsberg 1837, s. 225nn.
36. Groth A., *Burmistrzowie i prezydenci Elblga w latach 1286-1950*, Elblg 2013, s. 79.
37. Groth A., *Handel*, w: *Historia Elblga Tom III, cz 1 (1772-1850)*, red. A. Groth, Elblg 2000, s. 63-64.
38. Groth A., *Port i egluga*, w: *Historia Elbląga Tom III, część 1 (1772-1850)*, red. A. Groth, Elbląg 2000, s.s. 45.
39. Groth A., *W wirze wielkiej polityki*, w: *Historia Elbląga Tom III, część 1 (1772-1850)*, red. A. Groth, Elbląg 2000, s. 7, 18.
40. Groth A., *Wytwrco*, w: *Historia Elbląga Tom III, część 1 (1772-1850)*, red. A. Groth, Elbląg 2000, s. 77.
41. Gundermann I., *Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preußen*, w: *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens*, Teil II/1, Von der Teilung bis zum Schwedisch-Polnischen Krieg 1466-1655, hrsg. E. Opgenoorth, Lüneburg 1994, s. 159-160.
42. Gundermann I., *Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preußen/Ostpreußen 1660-1807*, w: *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens*, Teil II/2, Vom Schwedisch-Polnischen Krieg bis zur Reformzeit 1655-1807, hrsg. E. Opgenoorth, Lüneburg 1996, s. 125-129.
43. Jasiski G., *Sownik duchownych ewangelickich na Mazurach w XIX wieku (1817-1914)*, Dbrwno 2015, s. 387.
44. Jzefczyk M., *Elblg i okolice 1937-1956. Chrzecijastwo w tyglu dwu totalitaryzmw*, Elblg 1998, s. 314, 317.
45. Kerstan E. G., *Die evangelische Kirche des Stadt- und Landkreises Elbing von der Reformation bis zur Gegenwart*, Elbing 1917, s. 19, 35, 46, 101-106.
46. Klemm G., *Sechs Jahrhunderte Nassenhuben und Umgebung. Geschichte der Dörfer Nassenhuben, Krampitz, Hochzeit und Neunhuben*, Danzig 1936, s. 6-11, 14.
47. Kocielak S., *Dzieje wyznaniowe Prus Krlewskich w XVI-XVIII w.*, w: *Prusy Krlewskie. Spoeczestwo, kultura, gospodarka 1454-1772*, red. E. Kizik, Gdask 2012, s. 220-222, 240-241.
48. Machholz E., *Die ehemalige reformierte Kirchengemeinde zu Mohrunen [...] ein Beitrag zur Geschichte der Reformierten in Altpreußen und zugleich ein Gedenkblatt zur 200. Wiederkehr des Stiftungstages der Gemeinde*, Mohrunen 1905, s. 1-25.
49. Machholz E., *Die Geschichte der reformierten Kirchengemeinde Pr. Holland und ihrer Schule. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Altpreußen*, Altpreußische Monatsschrift Bd. 42, H. 5-6, s. 318-381.
50. Machholz E., *Die reformierte Kirchengemeinde in Soldau*, Mitteilungen der Literarischen Gesellschaft in Masowia, H. 11, 1906, s. 13-22.

51. Machholz E., *Reformierte in Masuren*, Mitteilungen der Literarischen Gesellschaft in Masowia, H. 11, 1907, s. 66-94.
52. Małek J., *Zarys dziejów kościołów chrześcijańskich oraz szkolnictwo i kultura na Działdowszczyźnie w XVI-XVIII w.*, w: *Dzieje Działdowa i Działdowszczyzny na przestrzeni wieków*, red. M. Radoch, Działdowo 2019, s. 159-160.
53. *Preussische Provinzial-Blätter, herausgegeben von dem Vereine zur Rettung verwaahrloeter Kinder zu Königsberg, zum Besten der Anstalt*, Bd. 8, Königsberg 1832, s. 644.
54. Rhode Ch. E., *Presbyterologia elbingensis. Die evangelischen Geistlichen im Kirchenkreis Elbing von 1555 bis 1883 nebst Ergänzungen und Nachträgen bis 1945*, Hamburg 1970, s. 237.
55. Rynkiewicz-Domino W., *Kościół w Kwitajnach. Próba analizy historycznej i stylistycznej*, Warmińsko-Mazurski Biuletyn Konserwatorski 10 (2018), s. 152-171.
56. *Specimen Inaugurale Medicum Quo Venaesectionis In Febris Instituentiae Praecipuas Cautiones* Göttingen 1771.
57. Wajda K., *Kwidzyn w latach 1772-1914*, w: *Kwidzyn. Dzieje miasta*, Tom I, red. K. Mikulski, J. Liguz, Kwidzyn 2004, s. 162, 204.
58. Zawadzki W., *Kościół ewangelicko reformowany w Elblągu na przełomie XVIII i XIX wieku*, „Czasy Nowożytne” 31 (2018), s. 211-226.
59. <http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/zygmunt-karol-stryjenski> (dostęp 17.08.2017).

Ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki, kierownik Katedry Historii Nowożytnej, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Dyrektor Archiwum Diecezji Elbląskiej.

Tadeusz Stegner

ORCID: 0000-0002-3249-0214

Kresy polsko-ewangelickie na konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r.

Streszczenie: Termin kresy polsko-ewangelickie pojawił się w polskiej publicystyce w 1918 i 1919 r. Określenia tego używano odnośnie do terenów Mazur, Śląska Cieszyńskiego i części dawnego Śląska Pruskiego oraz południowej Wielkopolski, zamieszkałych przez ludność polską lub posługującą się językiem polskim, nie zawsze – jak w przypadku Mazur czy Górnego Śląska – posiadającą polską świadomość narodową. Na rzecz przyłączenia tych obszarów do Polski aktywnie działały środowiska polsko-ewangelickie. Ich przedstawiciele, jak np. generalny superintendent Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Juliusz Bursche, udali się w tym celu na konferencję pokojową w Paryżu w 1919 r. Spotykali się z przedstawicielami zwycięskich mocarstw. Przywieźli ze sobą memoriały pokazujące polskość tych ziem. Nadzieje polskich ewangelików tylko częściowo się spełniły. Mazury, większa część Śląska Pruskiego i Cieszyńskiego znalazły się poza obrębem polskiej państwowości.

Słowa kluczowe: kresy, protestantyzm, Polska, konferencja w Paryżu

Summary: The Polish-Evangelical Eastern Borderlands at the Paris Peace Conference in 1919 The term Polish-evangelical Eastern Borderlands appeared in the Polish journalism in the years 1918-1919. This term was used with respect to the areas of Masuria, Cieszyn Silesia and parts of the former Prussian Silesia and southern Greater Poland inhabited by the Polish population or those using the Polish language, not always demonstrating Polish national awareness. Polish-Evangelical communities actively participated in joining these areas to Poland. Their representatives, such as the General Superintendent of the Evangelical Church of the Augsburg Confession, Rev. Juliusz Bursche went with this mission to the Peace Conference in Paris in 1919. They met representatives of the victorious powers bringing with them memorials showing the Polishness of these lands. The hopes of the Polish evangelicals were not fully satisfied. Masuria, the greater part of the Prussian and Cieszyn Silesia was outside of Polish statehood.

Keywords: Eastern Borderlands, Poland, Protestantism, Conference in Paris.

„Kresy jednoznacznie kojarzą się z tymi obszarami, które znajdowały się ongiś na wschodnim obrzeżu Rzeczypospolitej”¹ – pisał historyk literatury Jacek Kolbuszewski. I taki pogląd przeważa w większości opracowań. Przyj-

¹ J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1998, s. 12.

rzyjmy się zatem definicji tego słowa. „Słownik języka polskiego” określa mianem „kresy” „część kraju leżącą blisko granicy, pogranicze (zwłaszcza dawne polskie pogranicze wschodnie)”². Pierwszy tego terminu miał użyć odnośnie do wschodnich obrzeży w połowie XIX w. poeta i geograf Wincenty Pol³. Skąd zatem kresy polsko-ewangelickie? Wszak na wschodnich rubieżach Polski Polaków-ewangelików trudno znaleźć. Kresy, jak pisze Krzysztof Kwaśniewski, najbardziej kojarzą się z „oddaleniem od centrum”⁴. Mogą to być tereny na wschodzie, ale równie dobrze na zachodzie czy północy. Na przełomie wieków XIX i XX termin kresy rozciągnięty został przez niektórych działaczy, głównie z obozu narodowo-demokratycznego, na obszary znajdujące się poza terytorium pierwszej Rzeczypospolitej bądź te, jak pisze historyk Roman Wapiński, „o których de facto prawie zapomniano”⁵. Jan Ludwik Popławski, czołowy ideolog tegoż obozu, w 1903 r. pisał „Pojęciem kresy obejmujemy te prowincje, w których żywił polski tuziemczy lub zwykle napływowy znajduje się w znacznej mniejszości, jak również te ziemie nawet etnograficznie polskie, gdzie ludność nie jest narodowo w znaczeniu politycznym uświadomioną”⁶. Rozumiał pod tym pojęciem tereny Litwy i Rusi, Bukowinę, Spisz, Prusy Wschodnie, Księstwo Cieszyńskie, a także Górny Śląsk⁷. Obok kresów wschodnich pojawiły się i kresy zachodnie (Prusy Wschodnie, Śląsk Górny i Cieszyński), a tam już ewangelicy polskiej mowy mieszkali. Na Mazurach było ich blisko 300 tys., na Śląsku Pruskim (głównie w powiatach kluczborskim i namysłowskim) około 70 tys., a na Śląsku Cieszyńskim niemal 100 tys.⁸.

² *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. III, Warszawa 1961, s. 1121. Artykuły podejmujące rozważania na temat rozumienia terminu kresy – zob.: M. Koter, *Kresy państwowe – geneza i właściwości w świetle doświadczeń geografii politycznej*; K. Handke, *Pojęcie „kresy” nas tle relacji centrum peryferie*; K. Kwaśniewski, *Spoleczne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowego*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1997.

³ J. Kolbuszewski, dz. cyt., s. 6.

⁴ K. Kwaśniewski, dz. cyt., s. 67.

⁵ R. Wapiński, *Kresy w polskiej myśli politycznej w XIX i XX wieku (do roku 1945)*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, dz. cyt., s. 95.

⁶ J.L. Popławski, *Pisma polityczne*, t. II, Kraków 1919, s. 374.

⁷ Tamże, s. 374–375. Takich określeń używał Popławski.

⁸ *Historia Polski w liczbach*, Warszawa 1994, s. 99–100; J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2017, s. 21.

Postępujące procesy polonizacyjne wśród potomków emigrantów niemieckich, zwłaszcza w Warszawie, spowodowały, że w połowie XIX w. zaczęły się kształtować w stolicy polsko-ewangelickie środowiska opiniotwórcze, grupujące głównie pastorów i przedstawicieli wolnych zawodów: publicystów, adwokatów, ludzi nauki. Miejscem, gdzie ich poglądy były prezentowane, stała się prasa polsko-ewangelicka ukazująca się od 1863 r. Pierwszym pismem Polaków-ewangelików redagowanym przez ks. Leopolda Otto był „Zwiastun Ewangeliczny”, wydawany w Warszawie i Cieszynie w latach 1863-1882. Kontynuatorem zamierzeń ks. Otto starał się być pastor Wilhelm Angerstein (1848-1928), w latach 1884-1890 redaktor i wydawca „Głosów Kościelnych”. Wznowił wydawanie „Zwiastuna...” w 1898 r. uczeń ks. Otto, pastor Juliusz Bursche (1862-1942), który długie lata stał na czele Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim, a następnie w Drugiej Rzeczypospolitej. Współpracowali z nim przy redagowaniu tego czasopisma pastory: Aleksander Schoeneich, Edmund Schultz, Rudolf Gundlach. „Zwiastun Ewangeliczny” ukazywał się do czasów pierwszej wojny światowej.

Pastorzy, tacy jak L. Otto, J. Bursche, W. Angerstein, A. Schoeneich, pełnili rolę ideowych przywódców Polaków-ewangelików, formułując zadania dla społeczności polsko-ewangelickiej i to nie tylko w Królestwie. Usiłowali znaleźć miejsce dla Polaków-ewangelików w społeczeństwie polskim, przeciwstawiając się coraz bardziej upowszechnianemu schematowi Polak-katolik. Świadomą swej polskości ludność ewangelicką tworzyli, głównie w Warszawie, trochę na Litwie (ewangelicy reformowani), przedstawiciele warstw wyższych i średnich: inteligencji, zamożnego mieszczaństwa, nielicznego protestanckiego ziemiaństwa, z reguły, poza ziemianami, potomkowie emigrantów z Niemiec, będący Polakami w pierwszym lub drugim pokoleniu. Do tych grup skupionych w Warszawie i większych ośrodkach miejskich docierały idee głoszone na łamach „Zwiastuna...” wydawanego przez pastora Leopolda Otto. Mówiący po polsku protestanci chłopcy i nieliczni robotnicy pozostawali poza oddziaływaniem polsko-ewangelickich środowisk opiniotwórczych. Aby wzmocnić polski protestantyzm, wskazać na jego rodzimy, oparty na ludzkiej charakter, pastory L. Otto i J. Bursche zwrócili uwagę na istnienie etnicznie

polskiej ludności luterańskiej na Śląsku Cieszyńskim, Mazurach, Górnym Śląsku – wiernej od XVI w. protestantyzmowi. Lud mazurski, śląski miał dać przed społeczeństwem polskim świadectwo polskości protestantyzmu⁹.

Zainteresowanie pastorów L. Otto i J. Burschego ludem polskim wynikało też i z innych przesłanek. Ich zamiarem było zjednoczenie protestantów polskiej mowy i stworzenie polskiego narodowego Kościoła ewangelickiego, w którym znaleźliby swoje miejsce ewangelicy ze wszystkich ziem polskich. Powstanie takiego Kościoła miało przyciągnąć do protestantyzmu ludność polsko-katolicką¹⁰.

Obszarem, gdzie nastąpiło już od czasów Wiosny Ludów 1848 r. znaczne ożywienie polskiego ruchu narodowego, w którym duży udział mieli tamtejsi ewangelicy, był Śląsk Cieszyński. Tu działał jako pastor cieszyńskiego zboru w latach 1866-1875 Leopold Otto. Ewangelicy cieszyńscy utrzymywali dość ściśle kontakty z polsko-ewangelickimi środowiskami w Warszawie. Ks. Juliusz Bursche często odwiedzał kraj nad Olzą. W Wiśle spędzał wraz z rodziną wakacje w zbudowanej 1903 r. wili „Zacisze”¹¹. Wzrost nastrojów patriotycznych szczególnie zauważalny był na Śląsku Cieszyńskim w 1918 r. W lutym tegoż roku, w proteście przeciwko traktatowi brzeskiemu¹², zgromadzeni na wiecu w Dąbrowie mieszkańcy przyjęli rezolucję, w której czytamy: „My cały lud polski na Śląsku Cieszyńskim nie odstąpimy nigdy od żądania przyłączenia Śląska do wolnej, zjednoczonej, niepodległej z dostępem do morza Polski. Tak nam dopomóż Bóg”¹³. Było

⁹ T. Stegner, *Lud polsko-ewangelicki. Mazurzy, Ślązacy, Serbołużyczanie, Słowińcy w myśli narodowej i religijnej polskich ewangelickich środowisk opiniotwórczych w XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Polska i Polacy. Studia z dziejów polskiej myśli i kultury politycznej XIX i XX wieku. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Romanowi Wapińskiemu*, red. M. Mroczko, Gdańsk 2001, s. 390–405.

¹⁰ T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Otto*, Gdańsk 2000, s. 111–114.

¹¹ T. Stegner, *Cieszyn–Warszawa. Kontakty środowisk ewangelickich ze Śląska Cieszyńskiego i Królestwa Polskiego*, [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010, s. 189–205.

¹² Postanowienia traktatu zawartego pomiędzy Niemcami i Austro-Węgrami a Ukrainą i Republiką Ludową, podpisanego 9 lutego 1918 r., przewidujące przyłączenie do Ukrainy Chełmszczyzny, wywołały gwałtowne protesty znacznej części społeczeństwa polskiego, głównie w Królestwie Polskim i w Galicji.

¹³ *Ślubowanie Śląska*, „Poseł Ewangelicki” 1918, nr 8, s. 2.

w tym oświadczeniu wyraźne odniesienie do orędzia prezydenta Stanów Zjednoczonych Woodrowa Wilsona¹⁴. Obchodzono uroczystości, m.in. w Nawsiu, rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja jednocześnie przypominając, że „lud śląski pomimo wiekowego oderwania od pnia macierzystego nie zapomniał o swej przynależności do całego narodu polskiego”¹⁵. Ożywienie polskiej działalności narodowej, głównie wśród ludności ewangelickiej, nastąpiło jesienią 1918 r.; podejmowane były rezolucje mówiące o przynależności tych terenów do Polski: wznoszono hasło „Nie ma Polski bez Śląska i Śląska bez Polski”¹⁶.

Polscy ewangelicy, m.in. ks. Franciszek Micheida ze Śląska Cieszyńskiego, podjęli też działania na Śląsku Pruskim, szczególnie w powiecie kluczborskim, gdzie mieszkała spora grupa ewangelików polskiej mowy, ale bez większych rezultatów¹⁷. Prowadzono również akcję na Mazurach, w którą osobiście zaangażował się ks. J. Bursche, mający już wcześniej kontakty z działaczami mazurskimi¹⁸. Ale zarówno na Śląsku Pruskim, jak i na Mazurach mamy do czynienia z ludnością polskojęzyczną o nieukształtowanej, mimo działań ewangelików z Warszawy i Cieszyna, polskiej świadomości narodowej. Ślązacy czy Mazurzy w większości uważali się za wiernych poddanych monarchii Hohenzollernów i króla pruskiego. Była to ludność chłopska, pozbawiona wsparcia inteligencji, toteż ulegała stopniowej germanizacji.

Rok 1918 przyniósł ożywienie aktywności narodowej środowisk polsko-ewangelickich w Królestwie Polskim. Wyrazem tych niepodległościowych dążeń było przyjęcie 26 stycznia 1918 r. przez Kolegium Kościelne Zboru Warszawskiego rezolucji, w której czytamy: „Niezlomną wolą narodu polskiego jest wskrzeszenie zjednoczonej Polski, jako państwa niepodległego [...] w granicach etnicznych [...] z dostępem do morza [...]. Tylko Polska zbudowana przez naród polski będzie rękojmią trwałego pokoju i ostroją prądów wolnościowych i demokratycznych w Europie”¹⁹. Podobne nadzieje wyrażał ks. Stefan Skierski z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie, który

¹⁴ W wygłoszonym przez prezydenta W. Wilsona 8 stycznia 1918 r. orędziu wśród celów wojny znalazł się punkt 13. przewidujący powstanie niepodległego państwa polskiego.

¹⁵ *Rocznica Konstytucji 3 maja w Nawsiu*, „Poseł Ewangelicki” 1918, nr 20, s.3.

¹⁶ *Deklaracja Śląska Cieszyńskiego*, „Poseł Ewangelicki” 1918, nr 42, s. 2.

¹⁷ J. Szymeczek, *Biskup Juliusz Bursche a sprawa Śląska po I wojnie światowej*, [w:] *Biskup Juliusz Bursche (1862–1942)*, red. R. Czyż, D. Szczypka, Wisła 2012, s. 35–36.

¹⁸ T. Stegner, *Lud polsko-ewangelicki...*, dz. cyt., s. 395–398.

¹⁹ Archiwum Główne Akt Dawnych, Zbór 501, Posiedzenia Kolegium zboru 1914–1933, b. s.

w kazaniu w dniu 17 lutego 1918 r. mówił: „Wiemy i wierzymy w to niezłomnie, że zmartwychwstanie wreszcie POLSKA w całym blasku potęgi i chwały”²⁰. Powrót generalnego superintendenta Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim, ks. J. Burschego, z kilkuletniej tułaczki m.in. w Rosji, w Szwecji unormował sytuację wewnątrz Kościoła, który w ten sposób mógł włączyć się aktywnie w nurt życia społeczno-politycznego odrodzonego państwa.

Jedną z najważniejszych spraw był problem ustalenia granic i przyłączenia do Rzeczypospolitej obszarów zamieszkałych, choćby częściowo, przez Polaków. W tym względzie udzieliły rządowi polskiemu poparcia, w miarę swoich sił i środków, władze Kościoła i Polacy-ewangelicy, zwłaszcza jeśli chodzi o tzw. kresy polsko-ewangelickie. Wówczas w publicystyce polsko-ewangelickiej, ale nie tylko, pojawiło się to określenie. Nie wiemy, kto jest jego autorem. Terminu tego używano odnośnie do terenów Mazur, Śląska Cieszyńskiego i części dawnego Śląska Pruskiego oraz południowej Wielkopolski, zamieszkałych przez ludność polską lub posługującą się językiem polskim, nie zawsze – jak w przypadku Mazur czy Górnego Śląska – posiadającą polską świadomość narodową. Czasami wspomniano też o kilku zborach polskojęzycznych Słowinców na Pomorzu, w powiatach lęborskim i bytowskim, ale szerszej akcji w sprawie przyłączenia tych ziem do Polski nie podejmowano²¹.

Zaangażowanie się władz Kościoła w tego typu działalność, wbrew stanowisku znacznej części współwyznawców Niemców, wynikało z kilku powodów. Obok zrozumiałej dążności do skupienia jak największej liczby Polaków i ziem polskich w ramach państwa polskiego, chodziło również o poszerzenie znaczenia i liczby protestantów w Drugiej Rzeczypospolitej, w której przewagę mieli rzymscy katolicy oraz o zwiększenie liczby Polaków w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, a tym samym ograniczenie wpływów niemieckich. Przy czym wyraźnie podkreślano, że w odradzającej się Rzeczypospolitej jest miejsce dla Polaków-ewangelików. „Czujemy się Polakami, jesteśmy częścią spo-

²⁰ S. Skierski, *Kazanie wygłoszone w Kościele Ewangelicko-Reformowanym w Warszawie w dniu 17 lutego 1918 r.*, [w:] *Ewangelicy w Niepodległej*, red. E. Józwiak, M. Karski, Warszawa 2018, s. 174.

²¹ Zob. *Głos polskiego duchowieństwa w sprawie przyłączenia ks. Cieszyńskiego do Polski*, „Poseł Ewangelicki” 1919, nr 12 s. 1–2.

czeństwa polskiego, chociaż innego niż jego większość wyznania. [...] Będziemy przeciwstawiać się twierdzeniu, że narodowość polska jest ściśle z katolicyzmem związana” – czytamy w „Ewangeliku”²².

Polscy ewangelicy wyrazili swoje stanowisko w sprawie kresów polsko-ewangelickich już w listopadzie 1918 r. W dniach 14 i 21 tegoż miesiąca, w redakcji „Gazety Ludowej” w Warszawie, odbyły się spotkania czołowych działaczy polsko-ewangelickich z ziem polskich. Kwestie mazurskie referował działacz mazurski, redaktor „Mazura” Stanisław Zieliński, a swoje wystąpienia sprawom Śląska poświęcił profesor statystyki Józef Buzek. Na zebraniu powołano komisję, która miała przygotować materiały na temat polskości Mazur, Śląska Cieszyńskiego i Górnego na konferencję pokojową. W jej skład weszli przedstawiciele środowisk polsko-ewangelickich, m.in. ks. Juliusz Bursche i Jakub Glass prezes konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, superintendent ks. Władysław Semadeni z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego czy wspomniani już J. Buzek i S. Zieliński²³.

W dniu 27 listopada 1918 r., w sali Towarzystwa Higienicznego w Warszawie, odbył się wiec w sprawie kresów polsko-ewangelickich. Obecny na nim był, gorąco witany przez zebranych, działacz narodowy z Górnego Śląska Wojciech Korfanty, a także zaangażowany w sprawy mazurskie i śląskie adwokat Antoni Osuchowski. Podczas manifestacji tej uchwalono rezolucję, która stała się poniekąd wytyczną działania dla władz kościelnych. Czytamy w niej: „Zważywszy, iż kresy polsko-ewangelickie na Mazowszu Pruskim, na Śląsku Środkim i Śląsku Cieszyńskim są zamieszkałe zwartą masą przez ludność w ogromnej swej większości polską, osiadłą na tych ziemiach bądź odwiecznie bądź od kilku stuleci, że w tych warunkach oznaczenie w drodze samookreślenia do kogo te ziemie należeć mają, jest zbyteczne, zebrani na wiecu 27 listopada 1918 r. domagają się uznania, że kresy polsko-ewangelickie [...] powinny być połączone z państwem polskim i to bez uciekania się do plebiscytu”²⁴. Należy tu zwrócić uwagę na fakt, iż żądano przyłączenia tych ziem bez plebiscytu, gdyż takowy, przy dość niskim poczuciu świadomości narodowej miejscowej

²² *Nasz program*, „Ewangelik” 1919, nr 1, s. 4–5

²³ *Kresy polsko-ewangelickie*, „Ewangelik” 1919, nr 1, s. 15.

²⁴ *Kresy polsko-ewangelickie*, „Ewangelik” 1919, nr 1, s. 16. Przy okazji wyrażono uznanie dla prezydenta W. Wilsona za jego postawę w sprawie polskiej.

ludności²⁵ i typowym dla pogranicza przemieszaniu kulturowym i językowym, mógłby wypaść niekorzystnie dla Polski.

Zasadnicze decyzje co do przyszłości tych terenów nie zapadały jednak w Warszawie czy w Cieszynie, ale w Paryżu, gdzie 18 stycznia 1919 r. rozpoczęła się Konferencja Pokojowa. Zakończyła się ona 21 stycznia 1920 r. Decyzje podejmowali przywódcy zwycięskich mocarstw: Stanów Zjednoczonych, Francji i Wielkiej Brytanii (Thomas Woodrow Wilson, Georges Clemenceau, Dawid Lloyd George). Polskę reprezentowali przewodniczący Komitetu Narodowego Polskiego Roman Dmowski oraz premier Ignacy Jan Paderewski, (początkowo zastępował go Erazm Piltz). Polskie postulaty odnośnie do granic Polski, w tym także zachodnich, przedstawił Roman Dmowski, 29 stycznia 1919 r., na posiedzeniu Rady Najwyższej konferencji. Zawierały one żądania przyłączenia do Polski: Pomorza z Gdańskiem, Wielkopolski, Śląska Cieszyńskiego, Górnego Śląska wraz ze Śląskiem Opolskim oraz Warmii i Mazur. Co do Prus Wschodnich, to strona polska postulowała ich rozbiór: Warmia i Mazury miałyby należeć do Polski, wschodnie powiaty do Litwy (tzw. Litwa Pruska) skonfederowanej z Polską, a z reszty ziem wokół Królewca, zamieszkałych przez Niemców, proponowano stworzyć niewielkie odrębne państewko pod protektoratem Ligi Narodów²⁶. O Śląsku Cieszyńskim R. Dmowski pisał: „Spośród ziem polskich, nie wchodzących w skład państwa polskiego w chwili rozbiorów, Cieszyńskie pierwsze zaczęło odradzać się narodowo. Już w 1848 r. na Zjeździe Słowiańskim, reprezentanci Cieszyńskiego manifestowali swą polską przynależność”²⁷. Były to postulaty zgodne z oczekiwaniami środowisk polsko-ewangelickich, z radością przez nie przyjęte, ale trzeba było jeszcze do nich przekonać uczestników konferencji pokojowej. Nieco wcześniej, na początku stycznia 1919 r. w Krakowie, Ignacy Paderewski zapewniał:

²⁵ *Mazurzy Pruscy*, „Ewangelik” 1919, nr 2, s. 58: „Polskość ludu mazurskiego jest niestety tylko językowa. Narodowo uświadomionym chłop mazurski nie jest”.

²⁶ W. Wrzeński, *Odrodzenie państwa polskiego w 1918 roku a problem Prus Wschodnich*. [w:] W. Wrzeński, *Między Królewcem, Warszawą, Berlinem a Londynem. Studia i szkice z dziejów XX wieku*, t. 2, Toruń 2001, s. 126–127.

²⁷ 28 luty 1919 r. Paryż – *Nota Delegacji Polskiej na Konferencji Pokojowej do J. Cambona w sprawie zachodnich granic państwa polskiego*. [w:] *Sprawy polskie na konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r. Dokumenty i materiały*, t. I, red. E. Bierzanek, J. Kukułka, Warszawa 1965, s. 74.

Ludność Śląska Cieszyńskiego może być zupełnie spokojna [...] kwestia Śląska Cieszyńskiego zostanie rozwiązana na zasadzie etnograficznej”²⁸.

Dnia 23 stycznia 1919 r. nadszedł od Polskiego Komitetu Narodowego w Paryżu list do generalnego superintendenta ks. J. Burschego, wzywający go do stolicy Francji na konferencję pokojową, na której m.in. rozstrzygnąć się miała sprawa przynależności kresów polsko-ewangelickich. Ks. J. Bursche został przyjęty 5 lutego 1919 r. przez Naczelnika Państwa Józefa Piłsudskiego, obecny na spotkaniu też był premier Ignacy Paderewski. Polscy przywódcy również zwrócili się do pastora z prośbą o pilny wyjazd do Paryża, podobne życzenia wyrażało Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Podróż ks. J. Burschego odnotowana została w prasie ewangelickiej, np. w „Pośle Ewangelickim”, gdzie określono go mianem „nasz rodak”²⁹

Ks. J. Bursche pojechał tam jako przedstawiciel rządu polskiego, włączony w skład biura kongresowego. Towarzyszyli mu, jako przedstawiciele polskich protestantów, profesor Józef Buzek ze Śląska Cieszyńskiego i prezes synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (Jednota Wileńska) Wawrzyniec Puttkamer. Już po drodze, w Bernie (Szwajcaria), spotkał się ks. J. Bursche z posłem Stanów Zjednoczonych, o nazwisku nomem omem Wilson i przekonywał go do polskich racji. W stolicy Francji był ponad miesiąc, konferował z przedstawicielami wielu państw, w tym Wielkiej Brytanii – baronem Charlesem Hardinge, Francji – generałem Louisem Archinardem, Stanów Zjednoczonych – pułkownikiem Edwardem House, reprezentującego prezydenta Woodrowa Wilsona. Wszyscy trzej wymienieni rozmówcy byli protestantami. Podczas spotkania z delegacją amerykańską ks. J. Bursche polemizował ze stanowiskiem dr. Isaiaha Bowmana, geografa, eksperta do spraw terytorialnych, który postulował przeprowadzenie plebiscytu na Mazurach. Z samym przywódcą amerykańskim W. Wilsonem, ewangelikiem reformowanym, synem pastora, nie udało mu się spotkać. Ks. J. Bursche przyjechał do Paryża w dniu jego wyjazdu, ale przekazał mu „Memoriał w sprawie ewangelików polskich”, tłumaczony na język angielski i francuski, uzasadniający konieczność włączenia Śląska Cieszyńskiego, Górnego Śląska i Mazur do Polski³⁰. Przekonywał

²⁸ Paderewski o Śląsku Cieszyńskim, „Poseł Ewangelicki” 1919, nr 3, s. 3. Także wracając z Paryża pociągiem do Warszawy Paderewski zapewniał, że o Śląsku nie zapomni i krzyknął: „Niech żyje polski Śląsk”. Paderewski na Śląsku: zob. „Poseł Ewangelicki” 1919, nr 19, s. 2.

²⁹ Ślązacy w Paryżu, „Poseł Ewangelicki” 1919, nr 6, s. 3.

³⁰ O Śląsk Cieszyński, „Ewangelik” 1919, nr 4, s. 107–108.

w nim, że bezpodstawne są stwierdzenia, iż Polska jako państwo o przewadze ludności rzymskokatolickiej może ograniczać prawa społeczności ewangelickiej. Szczególnie usilnie zabiegał o Śląsk Cieszyński, zajęty w znacznej części przez wojska czechosłowackie na początku 1919 r. Przekazał też dyplomatom zgromadzonym w Paryżu „Memoriał Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie w przedmiocie protestantów polskich w Prusiech Wschodnich”, w którym postulowano przyłączenie terenów Mazur do Polski i to bez plebiscytu. Czytamy w nim: „Mazurzy nie są jakąś wyspą językową, lecz stanowią bezpośrednie przedłużenie obszaru etnograficznego polskiego”³¹.

Rozpowszechniony w kręgach dyplomatycznych został również „Głos polskiego duchowieństwa ewangelickiego w sprawie przyłączenia Śląska Wschodniego (Księstwa Cieszyńskiego) do Polski” wraz z memoriałem opracowanym przez profesora Józefa Buzka³². Czytamy w nim: „[...] polska ludność ewangelicka ze wszystką polską ludnością Śląska na równi pragnie połączenia z całym narodem i o takowe się modli”³³. Ten dokument miał – zdaniem „Posła Ewangelickiego” – wywrzeć duże wrażenie na delegatach państw Ententy. Przedstawiał jego fragmenty w swoim wystąpieniu na forum konferencji Roman Dmowski. Było to o tyle ważne, że zawarte w nim stanowisko ewangelików śląskich, żądających przyłączenia Śląska Cieszyńskiego do Polski, przeczyło argumentom strony czeskiej, jakoby ewangelicy z nad Olzy chcieli żyć w Czechosłowacji³⁴.

Udział ks. J. Burschego w konferencji paryskiej podsumował, co prawda dość lakonicznie, członek polskiej delegacji, znany geograf Eugeniusz Romer: „Bursche [...] był i co możliwe zrobił”³⁵. Ks. J. Bursche wrócił do Warszawy 11 marca 1919 r., a po drodze zatrzymał się w Cieszynie, by przekazać Radzie Narodowej Śląska Cieszyńskiego najnowsze informacje.

W Paryżu pojawili się też polscy delegaci z kraju nad Olzą, wśród nich pastory: ks. Józef Mamica, ks. Józef Londzin, ks. Karol Kulisz oraz profesor

³¹ *Memoriał w przedmiocie protestantów polskich w Prusiech Wschodnich*, „Ewangelik” 1919, nr 4, s. 144; E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche (1862–1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Biografia*, Toruń 2010, s. 62.

³² T. Wegener, *Juliusz Bursche, biskup w dobie przełomów*, Bielsko-Biała 2003, s. 37.

³³ *Głos polskiego duchowieństwa ewangelickiego...*, art. cyt., s. 2.

³⁴ *Memoriał ewangelików polskich na kongresie*, „Poseł Ewangelicki” 1919, nr 9 s. 2; *W sprawie Śląska Cieszyńskiego*, „Ewangelik” 1919, nr 3, s. 95.

³⁵ E. Romer, *Pamiętnik paryski, (1918–1919)*, Wrocław 1989, s. 384.

Józef Buzek. W stolicy Francji apelowali o przyłączenie Mazur do Polski delegaci mazurscy, tacy jak działacz Mazurskiej Partii Ludowej Bogumił (Gottlieb) Linka, Józef i Adam Zapadkowie, Zenon Lewandowski – wspierani przez prezesa konsystorza Jakuba Glassa z Warszawy. Przyjęci zostali przez członków delegacji amerykańskiej – pułkownika E. Housea i brytyjskiej – Charlesa Hardinge³⁶. Prowadzono też akcję na Mazurach, w którą osobiście zaangażował się ks. J. Bursche, mający już wcześniej kontakty z działaczami mazurskimi³⁷. W kwietniu 1919 r. Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce wydał „Odezwę do Braci Mazurów”. Podpisał ją generalny superintendent ks. Juliusz Bursche i prezes Konsystorza Jakub Glass. Podkreślono w niej, że ewangelicy cieszą się w Polsce szacunkiem, czego dowodem miał być udział ks. J. Burschego w konferencji pokojowej w Paryżu. Czytamy w odezwie: „Polska, chociaż przeważnie katolicka nie będzie wam przeszkadzała w wyznawaniu zasad prastarej waszej wiary [...] zapewni wam wolność głoszenia ewangelii”³⁸. Powołano Komitet Mazurski z czynnym udziałem środowisk ewangelickich.

Nieco ożywiła się ludność polsko-ewangelicka na Śląsku Pruskim³⁹. Delegaci z tych terenów, Franciszek Przykuta i i jego żona Bronisława Przykucina oraz Kazimierz Badura, pojawili się nawet w Paryżu na konferencji⁴⁰. Ich działania okazały się nieskuteczne. „Poseł Ewangelicki” pisał: „[...] powiat sycowski i namysłowski w większości polskie, zostały z obszaru ziem polskich wyłączone”⁴¹.

W sprawie polskich postulatów powołana została specjalna komisja, pod przewodnictwem Julesa Cambona, byłego ambasadora Francji w Berlinie. Postulowała ona przyznanie Polsce całego Górnego Śląska z Opolem, Pomorza z Gdańskiem i Wielkopolski, zaś co do Warmii i Mazur, to miałby się odbyć tam plebiscyt. Rozpoczęły się długotrwałe rokowania. Postulaty polskie nie

³⁶ Działacze mazurscy po powrocie z Paryża zostali przez władze pruskie uwięzieni i w areszcie spędzili kilka miesięcy, E. Romer, dz. cyt., s. 263–264..

³⁷ T. Stegner, *Lud polsko-ewangelicki...*, dz. cyt., s. 395–398.

³⁸ *Odezwa Konsystorza warszawskiego do Mazurów*, „Poseł Ewangelicki” 1919, nr 17, s. 2.

³⁹ J. Szymeczek, *Biskup Juliusz Bursche a sprawa Śląska po I wojnie światowej*, dz. cyt., s. 35–36.

⁴⁰ S. Kozicki, *Sprawa granic Polski na konferencji pokojowej w Paryżu 1919 r.*, Warszawa 1921, s. 68.

⁴¹ *Granica polsko-niemiecka*, „Poseł Ewangelicki” 1919, nr 19, s. 3.

znalazły uznania w oczach dyplomatów brytyjskich, Lloyd George miał powiedzieć, że „dać Polsce Śląsk, to jak dać małpie zegarek”. Ostatecznie postanowienia traktatu wersalskiego, podpisanego 28 czerwca 1919 r., przewidywały plebiscyty nie tylko na Warmii i Maurach, ale także na Górnym Śląsku⁴². Decyzję o plebiscycie na Śląsku Cieszyńskim Rada Najwyższa Konferencji w Paryżu podjęła 27 września 1919 r. Były to postanowienia, które nie satysfakcjonowały strony polsko-ewangelickiej⁴³. Zaś późniejsze rozstrzygnięcia, niekorzystny dla Polski podział Śląska Cieszyńskiego postanowiony przez ententę na konferencji w Spa w Belgii w 1920 r., podział Górnego Śląska, przegrany plebiscyt na Mazurach, spowodowały, że dziesiątki tysięcy ewangelików polskiej mowy na kresach polsko-ewangelickich znalazły się poza granicami Polski. Szczególnie bolesne było podporządkowanie Czechosłowacji polskich zborów na Zaolziu, aktywnych w polskim życiu narodowym. Utworzyły one Ewangelicki Kościół na Śląsku Zaolziańskim. Wielu działaczy polsko-ewangelickich musiało opuścić zajęte przez Czechów tereny. Polskie zbory na Zaolziu przyłączyły się do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego po zajęciu przez Polskę tego obszaru w 1938 r.⁴⁴. „Walka dwuletnia o najprostsze prawa ludu polskiego na ziemi piastowskiej zakończyła się naszą klęską [...] Wyrok w sprawie Śląska Cieszyńskiego [...] urąga wszelkim zasadom samostanowienia narodów”⁴⁵ – czytamy w polsko-ewangelickim piśmie „Ewangelik”

Powstanie niepodległego państwa polskiego ewangelicy polscy i władze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego przyjęły z entuzjazmem i nadzieją na

⁴² Szerzej o sprawie polskiej na konferencji pokojowej w Paryżu, zob.: K. Ludgreen–Nielsen, *The Polish Problem at the Paris Peace Conference. A study of the policies the Great Powers and the Poles, 1918–1919*, Odense 1979.

⁴³ Sprawy rozstrzygnięć terytorialnych lat 1919–1922 wykraczają poza ramy niniejszego opracowania; istnieje na ten temat bogata literatura przedmiotu, np. W. Gastpary, *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972 s. 42–60; W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych, część I 1914–1939*, Warszawa 1978, s. 43–56; B. Krebs, *Państwo Naród Kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm w Polsce w latach 1917–39*, Bielsko–Biała 1998, s. 33–37; J. Kłaczko, *Kościół Ewangelicko–Augsburski w Polsce 1918–1939*, Toruń 2017, s. 50–72; E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2004, s. 49–70.

⁴⁴ E. Szyszlak, *Kościół luterancki na Śląsku Cieszyńskim w latach 1781–1945*. [w:] *Kościół luterancki na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. II., *Pod zaborami i obcym panowaniem*, red. J. Kłaczko, Toruń 2012, s. 273–290.

⁴⁵ *Podział Śląska Cieszyńskiego*, „Ewangelik” 1920, nr 7, s. 226.

to, że wszyscy ewangelicy polskiej mowy, także ci z kresów polsko-ewangelickich, znajdują się w granicach Rzeczypospolitej, wzmacniając tym samym protestantyzm w kraju i nadając mu bardziej polski charakter. Ks. J. Bursche myślał o spełnieniu marzenia ks. L. Otto o utworzeniu polskiego ewangelickiego Kościoła, znaczącego w skali ogólnopolskiej⁴⁶. Pisał: „Chcemy utworzyć kościół ewangelicki polski, wolny od wpływów niemieckich [...] i jesteśmy przekonani, że taki kościół może istnieć, rozwijając się i być błogosławieństwem”⁴⁷. Te oczekiwania tylko częściowo się spełniły, Mazury, większa część Śląska Pruskiego i Cieszyńskiego znalazła się poza obrębem polskiej państwowości.

Bibliografia

1. Alabrudzińska E., *Juliusz Bursche (1862-1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Biografia*, Toruń, 2010.
2. Alabrudzińska E., *Protestantyzm w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2004.
3. „Ewangelik” 1919, 1920.
4. Gastpary W., *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972.
5. Gastpary W., *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych, część I 1914-1939*, Warszawa 1978.
6. Handke K., *Pojęcie „kresy” na tle relacji centrum – peryferie*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1997.
7. *Historia Polski w liczbach*, Warszawa 1994.
8. Kłaczek J., *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2017.
9. Kolbuszewski J., *Kresy*, Wrocław 1998.
10. Koter M., *Kresy państwowe – geneza i właściwości w świetle doświadczeń geografii politycznej*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1997.
11. Kozicki S., *Sprawa granic Polski na konferencji pokojowej w Paryżu 1919 r.*, Warszawa 1921.
12. Krebs B., *Państwo Naród Kościół Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm w Polsce w latach 1917-39*, Bielsko-Biała 1998.
13. Kwaśniewski K., *Spoleczne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowego*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1997.
14. Ludgreen-Nielsen K., *The Polish Problem at the Paris Peace Conference. A study of the policies the Great Powers and the Poles, 1918-1919*, Odense 1979.
15. *Nota Delegacji Polskiej na Konferencji Pokojowej do J. Cambona w sprawie zachodnich granic państwa polskiego*, [w:] *Sprawy polskie na konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r. Dokumenty i materiały*, t. I., red. E. Bierzanek, J. Kukułka, Warszawa 1965.

⁴⁶ T. Stegner, *Ks. biskup Juliusz Bursche jako kontynuator idei pastora Leopolda Otto*, [w:] *Biskup Juliusz Bursche (1862–1942)*, dz. cyt., s. 9–12.

⁴⁷ *Memoriał Superintendenta Generalnego Warszawskiego Ewangelicko–Augsburskiego Okręgu Konsystorskiego Ks. Juliusza Burschego*, „Ewangelik” 1919, nr 4. s. 114.

16. Popławski J.L., *Pisma polityczne*, t. II, Kraków 1919.
17. „Poseł Ewangelicki” 1918, 1919.
18. Posiedzenia Kolegium zboru 1914-1933. Archiwum Główne Akt Dawnych, Zbór 501.
19. Romer E., *Pamiętnik paryski, (1918-1919)*, Wrocław 1989.
20. Skierski S., *Kazanie wygłoszone w Kościele Ewangelicko-Reformowanym w Warszawie w dniu 17 lutego 1918 r.*, [w:] *Ewangelicy w Niepodległej*, red. E. Józwiak, M. Karski, Warszawa 2018.
21. *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. III, Warszawa 1961.
22. Stegner T., *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Otto*, Gdańsk 2000.
23. Stegner T., *Cieszyn-Warszawa. Kontakty środowisk ewangelickich ze Śląska Cieszyńskiego i Królestwa Polskiego*, [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010.
24. Stegner T., *Ks. biskup Juliusz Bursche jako kontynuator idei pastora Leopolda Otto*, [w:] *Biskup Juliusz Bursche (1862-1942)*, red. R. Czyż, D. Szczyпка, Wisła 2012.
25. Stegner T., *Lud polsko-ewangelicki. Mazurzy, Ślązacy, Serbołużyczanie, Słowińcy w myśli narodowej i religijnej polskich ewangelickich środowisk opiniotwórczych w XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Polska i Polacy. Studia z dziejów polskiej myśli i kultury politycznej XIX i XX wieku. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Romanowi Wapińskiemu*, red. M. Mroczo, Gdańsk 2001.
26. Szymeczek J., *Biskup Juliusz Bursche a sprawa Śląska po I wojnie światowej*, [w:] *Biskup Juliusz Bursche (1862-1942)*, red. R. Czyż, D. Szczyпка, Wisła 2012.
27. E. Szyszlak, *Kościoły luterzańskie na Śląsku Cieszyńskim w latach 1781-1945*, [w:] *Kościoły luterzańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. II., *Pod zaborami i obcym panowaniem*, red. J. Kłaczko, Toruń 2012.
28. Wapiński R., *Kresy w polskiej myśli politycznej w XIX i XX wieku (do roku 1945)*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1997.
29. Wegener T., *Juliusz Bursche, biskup w dobie przełomów*, Bielsko-Biała 2003.
30. Wrzeński W., *Odrodzenie państwa polskiego w 1918 roku a problem Prus Wschodnich*, [w:] W. 29. Wrzeński, *Między Królewcem, Warszawą, Berlinem a Londynem. Studia i szkice z dziejów XX wieku*, t. 2, Toruń 2001.

Prof. zw. dr hab. Tadeusz Stegner – Instytut Historii Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się dziejami polskiej myśli politycznej, kwestiami narodowo-wyznaniowymi w Europie środkowo-wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem historii protestantyzmu na ziemiach polskich w XIX i XX w. oraz zagadnieniami życia codziennego i historii turystyki. Ma w swoim dorobku ponad 100 publikacji. Najważniejsze z nich: *Liberalowie Królestwa Polskiego 1904-1915*, Gdańsk 1990; *Polacy-ewangelicy w Królestwie Polskim 1815-1914*, Gdańsk 1992; *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto*, Gdańsk 2000; *Po słońce i wodę. Polscy letnicy nad Bałtykiem w XIX i w pierwszej połowie XX wieku*, Gdańsk 2004 (współautor); *Ewangelicy ziem polskich XIX wieku. Sylwetki wybitnych postaci*, Gdańsk 2008. *Historia turystyki. Polska i świat*, Gdańsk 2016. Pod jego redakcją ukazało się kilkanaście zbiorów studiów. Jest członkiem Rady Muzeum przy Muzeum Miasta Gdyni i Rady Muzeum Sopotu. Pełnił przez 10 lat funkcję prezesa Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego.

Adrian Uljasz

ORCID: 0000-0003-3831-4585

Adolf Fierla (1908-1967). Poeta, pedagog, emigrant

Streszczenie: Adolf Fierla był polskim pisarzem i nauczycielem, związanym z ziemią cieszyńską. Przyszedł na świat w miejscowości Orłowa na Śląsku Cieszyńskim, a zmarł na emigracji w Wielkiej Brytanii. Był nie tylko poetą, bo uprawiał również twórczość prozatorską. Prezentowany artykuł jest syntetycznym spojrzeniem na biografię A. Fierli oraz na najistotniejszą część jego spuścizny poetyckiej – wiersze o tematyce religijnej, głównie jako na zjawisko literackie i historyczne o charakterze regionalnym. Zostały omówione tomy poezji Fierli: *Dziwny na gróniach* (Kraków-Cieszyn 1932), *Kopalnia słoneczna* (Kraków 1933), *Kolędy beskidzkie* (Czeski Cieszyn 1935), *Poezje religijne* (Warszawa 1971). Przywołano też wiersze religijne czeskiego poety Jiří Wolкера (1900-1924), wydane w przekładzie A. Fierli na język polski (Praga 1934).

Słowa kluczowe: Fierla Adolf (1908-1967); ewangelicka poezja religijna XX w.; Śląsk Cieszyński – literatura regionalna.

Summary: Adolf Fierla (1908-1967) - Poet, Pedagogue, Emigrant

Adolf Fierla was a Polish writer and teacher attached to the Land of Cieszyn. He was born in the town of Orlová in Cieszyn Silesia and died in exile in Great Britain. He was not only a poet, because he also practised prose. The article is a synthetic look at the biography of A. Fierla and at the most important part of his poetic legacy – poems of religious themes, mainly as a literary and historical phenomenon of a regional nature. The following volumes of Fierla's poetry were discussed: *Dziwny na gróniach – Tales of Arêtes* (Kraków-Cieszyn 1932), *Kopalnia słoneczna – Sunny Coal Mine* (Kraków 1933), *Kolędy beskidzkie – Beskid Christmas Carols* (Czech Cieszyn 1935), *Religious Poetry* (Warszawa 1971). Religious poems (Prague 1934) of a Czech poet Jiří Wolker (1900-1924), published in a translation into the Polish language by A. Fierla have also been cited.

Keywords: Fierla Adolf (1908-1967); Protestant/Lutheran Religious Poetry of XXth Century; Cieszyn Silesia – Regional Literature

Adolf Fierla był polskim pisarzem i nauczycielem, związanym z ziemią cieszyńską. Poświęcono mu stosunkowo niedużo uwagi w literaturze nauko-

wej, szczególnie polskiej. Dwa artykuły na temat A. Fierli opublikowali badacze czescy: Libor Martinek¹ i Drahomir Šajtar². Pierwszy z autorów zwięźle omówił całokształt dorobku poetyckiego literata³, natomiast drugi skupił się na kwestii kontaktów między Fierlą a czeskim krytykiem literackim Janem Strakošem⁴. Fierla był nie tylko poetą, bo uprawiał również twórczość prozatorską.

Prezentowany artykuł jest syntetycznym spojrzeniem na biografię Fierli oraz na najistotniejszą część jego spuścizny poetyckiej – wiersze o tematyce religijnej, głównie jako na zjawisko literackie i historyczne o charakterze regionalnym.

Adolf Fierla przyszedł na świat 16 stycznia 1908 r. w miejscowości Orłowa, położonej na Śląsku Cieszyńskim, jako syn Marii i Józefa – górnika. Zdobyl wykształcenie średnie w orłowskim gimnazjum. Po uzyskaniu matury został nauczycielem w szkole ludowej w zaolziańskim mieście Bogumin. Uzupełnił kwalifikacje, kształcąc się w dziedzinie filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, w latach 1933-1935, a następnie w zakresie sławistyki na praskim Uniwersytecie Karola, od 1935 do 1938 r. W latach 1938-1939 pracował na stanowisku nauczyciela w gimnazjum w Orłowej, którego był absolwentem⁵.

¹ L. Martinek, *Adolf Fierla – poeta emigracyjny z Zaolzia*, tłum. [z j. czeskiego] J. Czaplínska, „Studia i Szkice Sławistyczne”, t. X, 2010, s. 171–178 (t. X: *Słowianie wschodni na emigracji. Literatura – kultura – język*, red. B. Kodzis, M. Glej).

² Zob. D. Šajtar, *Básnik Adolf Fierla a kritik Jan Strakoš*, [w:] *Literatura v českém a polském Slezsku. Literatura na Śląsku czeskim i polskim*, red. J. Urbanec, E. Rosner, Opava–Cieszyn 1996, s. 69–75.

³ L. Martinek, dz. cyt., s. 171–178.

⁴ D. Šajtar, dz. cyt., s. 69–75.

⁵ B.T. [B. Tyszkiewicz], *Fierla Adolf 1908–1967*, [w:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*, red. J. Wachowska i A. Szałagan, t. 2, C – F, Warszawa 1994, s. 300–301; D. Šajtar, dz. cyt., s. 69; L. Martinek, dz. cyt., s. 171; J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, t. 1, Cieszyn 1993, s. 95 (hasło *Fierla Adolf 1908–1967*); E. Rosner, *Fierla Adolf (1908–1967)*, [w:] *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Słowackiej*, t. I, red. Z. Jasiński, B. Cimała, Opole 2012, s. 88; E.R. [E. Rosner], *Fierla Adolf (1908–1967)*, [w:] *Mały leksykon Polaków w Czechosłowacji*, „Rocznik Polonijny”, R. 3–4, 1982–1983, s. 164; M. Fazan, *Fierla Adolf, krypt. A.F. (1908–1967)*, [w:] *Śląski słownik biograficzny*, red. J. Kantyka i W. Zieliński, t. III, Katowice 1981, s. 97; P. Grzegorzczak, *Z materiałów biobibliograficznych dotyczących pisarzy zmarłych w 1967 roku* (biogram Adolfa Fierli), „Rocznik Literacki” R. 18, 1967, s. 604; *Biographes*, [w:] *The pen in exile. A secondo anthology*, edited by Paul Tabori, London 1956, s. 244

Utwory literackie zaczął publikować, będąc uczniem gimnazjum. Ogłaszał je wtedy w takich czasopismach, jak „Nasze Pisemko” i „Gazeta Kresowa”, wydawanych we Frysztacie. Później zamieszczał poezje i opowiadania na łamach licznych pism, m.in. „Naszego Ludu” „Gazety Kresowej”, „Zarania Śląskiego”, „Kuriera Literacko-Naukowego”, „Czasu”, „Ilustrowanego Kuriera Codziennego” (IKC), „Tempa Dnia”, „Gazety Polskiej”. Współpracował też z katowickim czasopismem literackim „Fontana”⁶.

Od 1932 r. był członkiem Związku Zawodowego Literatów Polskich. Prowadził działalność popularyzatorską, występując z pogadankami na temat literatury w katowickim radiu. Studia ukończył dzięki stypendium, jakie przyznało mu Śląskie Towarzystwo Literackie. Najważniejsze publikacje prozatorskie Fierli to: tom opowiadań *Haldy. Obrazki z Zagłębia* (Czeski Cieszyn 1930), powieść *Ondraszkek* (publikacja prasowa w odcinkach we frysztackiej „Gazecie Kresowej” w latach 1930-1931 i książkowa w 1930 r. we Frysztacie) oraz zbiór nowel *Kamień w polu* (Czeski Cieszyn 1938), wydany przez Śląski Związek Literacko-Artystyczny, działający na terenie Czechosłowacji. Utwory te dotyczyły tematyki śląskiej i zagłębiowskiej, głównie górniczej. Na spuściznę poetycką autora składają się tomiki wierszy, również należące do literatury regionalnej: *Przydrożne kwiaty* (Frysztat 1928), *Cienie i blaski. Wiersze górnicze* (Czeski Cieszyn 1931), *Dżiny na gróniach* (Kraków-Cieszyn 1932), *Kopalnia słoneczna* (Kraków 1933), *Kolędy beskidzkie* (Czeski Cieszyn 1935). Miał także dorobek translatorski: przetłumaczył z języka czeskiego na polski wiersze Jiří Wolкера (1900-1924) i prozę Vojtěcha Martinka (1887-1960). *Wiersze wybrane* Wolкера w przekładzie Fierli ukazały się w 1934 r. w Pradze, zaś przetłumaczony przez niego tekst trylogii powieściowej Libora Martinka *Czarna ziemia* drukowano w 1938 r. w periodyku „Polonia”⁷. Wiele jego wierszy publikowano w czasopismach dla

(biogram A. Fierli); J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX wieku*, Bielsko-Biała 1998, s. 73 (biogram *Fierla Adolf 1908–1967*).

⁶ K. Wyka, *Czasopisma literackie*, „Rocznik Literacki”, R. 7, 1938, s. 269. Zob. też. Z. Hierowski, *Życie literackie na Śląsku w latach 1922–1939*, Katowice 1969, s. 133.

⁷ B.T. [B. Tyszkiewicz], dz. cyt., s. 301; D. Šajtar, dz. cyt., s. 69; L. Martinek, dz. cyt., s. 171; *Czy wiesz kto to jest?*, red. S. Łoży, Warszawa 1938, s. 176 (reprint: Warszawa 1984) (biogram A. Fierli); J. Golec, S. Bojda, dz. cyt., s. 95–96; E. Rosner, dz. cyt., s. 88; M. Fazan, dz. cyt., s. 97–99; P. Grzegorzczak, dz. cyt., s. 604; B. Snoch, *Górnośląski leksykon biograficzny*, Katowice 2004, s. 83 (hasło *Fierla Adolf 15 I 1908 Orłowa – 8 XI 1967 Londyn*); B. Klimaszewski, E. R. Nowakowska, W. Wyskiel, *Mały słownik pisarzy polskich na obczyźnie 1939–1980*, pod red. B. Klimaszewskiego, Warszawa 1992, s. 89 (hasło *Fierla Ad-*

dzieci⁸. Część utworów poetyckich autora zamieszczono w antologii opracowanej przez Adama Galińskiego, wydanej po raz pierwszy w 1938 r. w Łodzi⁹. Na uwagę zasługuje fakt, że Fierla, będąc członkiem Klubu Czesko-Polskiego w Morawskiej Ostrawie, starał się prowadzić działalność mającą na celu poprawę stosunków między Polakami a Czechami, co spotykało się z krytyką ze strony części mieszkańców Śląska, w tym Zaolzia¹⁰.

W marcu 1939 r., po wcieleniu Zaolzia do Polski, Fierla wziął udział w zjeździe pisarzy polskich w zaolziańskiej części Cieszyna (Czeski Cieszyn). Na zjazd przybył m.in. także pisarz Gustaw Morcinek¹¹.

W czasie II wojny światowej Fierla należał do polskiego antyhitlerowskiego ruchu oporu, wraz ze swoimi braćmi, będącymi luterańskimi duchownymi. W kwietniu 1940 r. pisarz oraz jego bracia zostali aresztowani przez Gestapo. Po pobycie w więzieniu trafił do obozów koncentracyjnych Dachau i Mauthausen-Gusen¹². Kiedy był więziony w Mauthausen-Gusen, nie podejmował prób konspiracyjnej działalności literackiej, w przeciwieństwie do więźniów, którzy – podobnie jak on – mieli przedwojenny dorobek prozatorski: Konstantego Ćwierka, Stanisława Nogaja i Gustawa Przeczka¹³. Następnie był robotnikiem przymusowym. W 1944 r. Fierlę wcielono do niemieckiego wojska i skierowano do walk na zachodzie Europy. We Francji udało mu się przedostać do aliantów i zostać żołnierzem 2. Korpusu Polskiego, stanowiącego

olf 1908–1967); L. Miękina, E. Rosner, *Stu pisarzy cieszyńskich. Słownik bio- i bibliograficzny*, „Rocznik Cieszyński”, R. 3, 1976, s. 166; J. Szturc, dz. cyt., s. 74; J. Kasztura, *Linia rozwojowa naszej kultury twórczej*, „Zwrot” 1957, nr 4, s. 3.

⁸ W. Sikora, *Pisarze Zaolzia. Materiały dla szkół polskich w Republice Czeskiej*, Czeski Cieszyn 1992, s. 18 (biogram A. Fierli).

⁹ Zob. *Antologia 120 poetów. Wiersze na obchody i uroczystości*, oprac. A. Galiński, Łódź [ok. 1938], s. 266 (wiersz A. Fierli *Rąbanie węgla*), Łódź 1947, s. 276–277 (publikacja tego samego wiersza A. Fierli).

¹⁰ J. Golec, S. Bojda, dz. cyt., s. 96.

¹¹ S. Piasecki, *Wrażenia zaolziańskie*, „Prosto z Mostu. Tygodnik Literacko-Społeczny” 1939, nr 12, s. 1 (zapis wrażeń autora z cieszyńskiego zjazdu); Z. Hierowski, *Życie literackie na Śląsku...*, s. 198–199.

¹² B.T. [B. Tyszkiewicz], dz. cyt., s. 301; E. Rosner, *Powojenne lata Adolfa Fierli*, [w:] E. Rosner, *Literatura polska z czeskiego Śląska. Rozprawy – szkice – wspomnienia*, Cieszyn 1995, s. 99.

¹³ S. Dobosiewicz, *Mauthausen–Gusen. Poezja i pieśń więźniów*, Warszawa 1983, s. 134.

część Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie¹⁴. W okresie II wojny światowej przyjęto go do międzynarodowego stowarzyszenia pisarzy: PEN Club¹⁵.

Na emigracji powrócił do zawodu nauczycielskiego. Od 1944/1945 r. uczył języka polskiego i literatury polskiej w żeńskim Gimnazjum i Liceum PSK (Pomocniczej Służby Kobiecej) 2. Korpusu w Porto San Giorgio, istniejących w latach 1945-1948. Oprócz prowadzenia lekcji polskiego Fierla zajmował się przygotowywaniem szkolnych imprez. Uczennicami były polskie dziewczęta – do niedawna służące w PSZ, względnie uwolnione z robót przymusowych albo z obozów koncentracyjnych¹⁶. W tej samej szkole uczył religii ewangelicko-augsburskiej brat Adolfa Fierli, ks. kapitan Władysław Fierla (1909-1995), pełniący w Londynie funkcję biskupa Polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na Obczyźnie¹⁷. W Gimnazjum i Liceum PSK prowadzono oczywiście także zajęcia katechetyczne z religii rzymskokatolickiej¹⁸, dominującej wśród uczennic.

Na zakończenie roku szkolnego 1946/1947 Fierla napisał okolicznościowy tekst *Serwa w szkole*, wydrukowany w numerze 22 czasopisma „Polska Walcząca. Żołnierz Polski na Obczyźnie” z 7 czerwca. Zwrócił uwagę na trudne doświadczenia wychowanek, stwierdzając: „Droga [...] do tej szkoły, do tego jedyne go w byłym 2. Korpusie gimnazjum i liceum dla ochotniczek

¹⁴ M.in. B.T. [B. Tyszkiewicz], dz. cyt., s. 301.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże; E. Rosner, *Powojenne lata Adolfa Fierli...*, s. 99. Zob. wspomnienia uczennic tej szkoły o Fierli jako poloniście: B. Kosiorek–Trejdosiewicz, *Kiedys... po latach*, [w:] *Nasza niezwykła szkoła. Porto San Giorgio–Foxley 1945–1948*. Praca zbiorowa, Londyn 1985, s. 97–98; L. Szczurek, *Na początku było nas dwie*, [w:] tamże, s. 171; I. Roseveare, *Szkoła w słońcu*, [w:] tamże, s. 177; A. Białkowska–Zięba, *W klasie licealnej I a*, [w:] tamże, s. 216; M. Radomska, „Akaczki” w szkole, [w:] tamże, s. 232; K. Szewczyk–Sira, *Tempus fugit...*, [w:] tamże, s. 237; E. Zaniewska–Kłoczek, *Dalszy ciąg wspomnień*, [w:] tamże, s. 283; I. Czarnowska–Roesevare, *Szkoła w chmurach*, [w:] tamże, s. 289; M. Lasak–Młynarczyk, *W szkole i potem*, [w:] tamże, s. 308.

¹⁷ *Grono pedagogiczne. Obsada administracyjna*, opr. M. Włodkowska, [w:] *Nasza niezwykła szkoła...*, s. 53. Więcej informacji o ks. Władysławie Fierli: zob. m.in. J. Kłaczek, *Na emigracji. Losy polskiego wychodźstwa ewangelickiego w XX wieku*, Toruń 2013, wielokr.; Tenże, *Na emigracji. Losy polskiego wychodźstwa ewangelickiego w XX wieku*, [w:] *Kościół luterański na ziemiach polskich w XVI–XX wieku*, t. 3, *W ramach Rzeczypospolitej, państw ościennych i na emigracji*, red. J. Kłaczek, Toruń 2012, s. 230–233; Tenże, *Kościół Ewangelicko–Augsburski w latach 1990–2012 (kalendarium)*, [w:] *Kościół luterański na ziemiach polskich...*, tamże, s. 349.

¹⁸ E. Zaniewska–Kłoczek, dz. cyt., s. 283.

PSK, była uciążliwa i ciężka. Wiodła zaś ta droga rozlicznymi, a zawsze utrudzenia pełnymi szlakami. [...] podążały jedne z uczennic do tej swej szkoły zaśnieszonymi bezdrożami syberyjskich tajg, dokąd zesłane zostały rychle po tamtym nieszczęsnym Wrześniu; [...] potem pielgrzymowały dalej w stronę swojego gimnazjum i liceum poprzez skaliste urwiska irackich gór i przez spiekotę egipskich pustyń, a jeszcze później, na italskiej już ziemi, wędrowały ku swojej szkole ukochanej wśród huku armat, wśród ognia pękających bomb i gorącej bitewnej pożogi, biorąc same w niej chętny a żarliwy współudział jako kantyniarki, jako kierowczynie samochodów, jako łączniczki, jako siostry szpitalne i jeszcze nie wiedzieć co. [...] inne z uczennic tej szkoły [...] pielgrzymowały w jej stronę przez głód, poprzez wszy i poprzez straszliwą poniewierkę obozów koncentracyjnych [...] trzecie [...] w stronę swej umiłowanej szkoły podążały mozolnie przez twardą i sękatą robotę w niemieckich fabrykach i poprzez zabijającą żmudę w pracy na gliniastym polu germańskiego bauera”. Inne uczennice, jak określił to Fierla, przyszły do szkoły „[...] z płomieni gorejącej w powstańczych dniach Warszawy”¹⁹. W maju 1948 r. w tym samym periodyku ukazał się artykuł Fierli *Dzieje jednej szkoły*, poświęcony Gimnazjum i Liceum PSK 2. Korpusu²⁰.

W tym samym okresie, bo w 1946 r., w Rzymie wydano polską antologię poetycką *Przypływ. Poeci 2 Korpusu*, pod redakcją Józefa Bielatowicza, ogłoszoną w ramach serii Biblioteka Orla Białego, zawierającą m.in. jedenaście wierszy i biogram Adolfa Fierli²¹.

Krótko po II wojnie światowej Fierla był nauczycielem również w polskich gimnazjach we Francji, np. w Avignon, a także w Wielkiej Brytanii, gdzie uczył polskiego w gimnazjum męskim w Bottisham oraz w żeńskim w Stowell Park. Pod koniec lat pięćdziesiątych zamieszkał w Londynie i nauczał tam języka polskiego w polonijnych szkołkach niedzielnych²².

¹⁹ A. Fierla, *Serca w szkole*, [w:] *Nasza niezwykła szkoła...*, dz. cyt., s. 300 (pierwodruk: „Polska Walcząca. Żołnierz Polski na Obczyźnie” 1947, nr 22).

²⁰ Tenże, *Dzieje jednej szkoły*, [w:] tamże, s. 311–313 (pierwodruk: „Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza” z 8 V 1948 r.). Zob. też Tenże, *Szkoła w białym domu*, [w:] tamże, s. 355–358 (tekst opublikowany po raz pierwszy w cytowanej pracy zbiorowej z 1985 r.).

²¹ Zob. *Przypływ. Poeci 2 Korpusu*, do druku przygotował J. Bielatowicz, Rzym 1946, s. 41–57.

²² B.T. [B. Tyszkiewicz], dz. cyt., s. 301; M. Fazan, dz. cyt., s. 99.

Po II wojnie światowej kontynuował pracę literacką, poetycką i prozatorską, ale zamieszczał swe utwory tylko w czasopismach – emigracyjnych i ukazujących się w Polsce Ludowej. Publikował też artykuły. Współpracował jako autor tekstów poetyckich i prozatorskich z czasopismem „Dobra Nowina”, wydawanym w latach 1946-1988 przez Polski Kościół Ewangelicko-Reformowany w Wielkiej Brytanii. Wchodził w skład Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie²³. Działal też w swoim środowisku wyznaniowym, będąc członkiem polskiej parafii luterańskiej w Londynie. W 1956 r. uczestniczył jako jeden z delegatów świeckich w Drugim Synodzie Polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na Obczyźnie. Brał udział w działalności Zrzeszenia Ewangelików Polaków w Wielkiej Brytanii, istniejącego od 1943 r. Od 1953 r. pełnił w tej organizacji funkcję wiceprezesa. Później, aż do swej śmierci, był sekretarzem Zarządu Głównego ZEP²⁴.

W 1958 r. w Birmingham odbyło się spotkanie autorskie z A. Fierlą, zorganizowane przez tamtejsze koło Zrzeszenia Ewangelików Polaków²⁵.

W 1966 r. A. Fierla odwiedził ojczyznę. Przyjechał do Krakowa, Katowic i Cieszyna. W Cieszynie odbyło się jego spotkanie autorskie²⁶.

Adolf Fierla zmarł 8 września 1967 r. w Londynie²⁷. W prasie emigracyjnej i w krajowej cieszyńskiej ukazały się okolicznościowe publikacje poświęcone zmarłemu pisarzowi i pedagogowi²⁸.

W 1971 r. ewangelickie Wydawnictwo Zwiastun wydało wybór wierszy Fierli o tematyce religijnej, zatytułowany *Poezje religijne*, uzupełniony wstępem

²³ B.T. [B. Tyszkiewicz], dz. cyt., s. 301; J. Golec, S. Bojda, dz. cyt., s. 96; E. Rosner, *Fierla Adolf...*, dz. cyt., s. 88–89; E.R [E. Rosner], dz. cyt., s. 164; M. Fazan, dz. cyt., s. 99; L. Miękina, E. Rosner, *Stu pisarzy cieszyńskich. Słownik bio- i bibliograficzny*, „Rocznik Cieszyński”, R. 3, 1976, s. 166–167; J. Szturc, dz. cyt., s. 74. J. Kłaczko, *Na emigracji...*, dz. cyt., s. 168–169.

²⁴ Tamże, s. 115–116, 205, 275–276, 286–287.

²⁵ Tamże, s. 286.

²⁶ B.T. [B. Tyszkiewicz], dz. cyt., s. 301; E. Rosner, *Powojenne lata Adolfa Fierli...*, dz. cyt., s. 101. Zob. też publikacje prasowe, dotyczące wizyty Fierli w Polsce: J.K., *A. Fierla po 25 latach*, „Zwrot” 1966, nr 11, s. 14; (e), *Adolf Fierla w Polsce*, „Odgłosy” 1966, nr 45, s. 8.

²⁷ Zob. m.in. B.T. [B. Tyszkiewicz], dz. cyt., s. 301; K. Podgórecka, *Diariusz wydarzeń kulturalnych*, „Rocznik Literacki” R. 18, 1967, s. 589.

²⁸ Zob. W. Zagórski, *Poeta, pisarz, pedagog*, „Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza. Tydzień Polski” 1967, nr 38, s. 3; Most [W. Oszelda], *Zmarł poeta karwińskich hald i beskidzkich groni*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 1967, nr 38, s. 1–2.

autorstwa biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL ks. Andrzeja Wantuły²⁹.

Brat Adolfa Fierli, ks. Władysław Fierla, tylko o rok młodszy od pisarza, przeżył go prawie o trzydzieści lat. Zmarł w 1995 r. w Londynie³⁰.

W 2001 r. w Cieszynie opublikowano antologię polskiej literatury znad Olzy w opracowaniu Leona Miękiны. W wyborze znalazło się kilka utworów lirycznych Fierli i biogram poety³¹.

Wiersze religijne Adolfa Fierli, choć pisane przez luteranina, mogły zainteresować także chrześcijan innych wyznań, jako zawierające odniesienia do uniwersalnych wartości chrześcijańskich.

Akcenty religijne znalazły się już w pierwszych tomikach poezji Fierli, w tym w *Dziwach na gróniach*, ogłoszonych w 1932 r. z adresem wydawniczym Kraków-Cieszyn, ze wstępem profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego Romana Dyboskiego, „nakładem Stowarzyszenia Akademików ze Śląska Znicz”³². Profesor Dyboski przekonywał o autentyczności beskidzkiej gwary tekstów wierszy, mających charakter stylizacji na gwara. Dostrzegał w nich nawet „[...] rytmiczny powiew gwary z gór śląskich [...]”, mający wywierać odświeżający wpływ na polską mowę³³.

W tytułowym wierszu *Dziwy na gróniach* Fierla utożsamił Pana Jezusa z pięknem natury Beskidu, co jest charakterystyczne dla wyobraźni ludowej, imitowanej przez poetę, której nosiciele dostrzegają boskość w przyrodzie. Nazwał Zbawiciela „Ponjezusem”, „Ponjezuskiem”, „Ponjezusickiem”, „Jezu-

²⁹ B.T. [B. Tyszkiewicz], dz. cyt., s. 301.

³⁰ J. Szturc, dz. cyt., s. 24 (biogram *Fierla Władysław, ks. 1909–1995*); *Pożegnanie bp. Władysława Fierli*, „Zwiastun” 1995, nr 25, s. 21; J. Kłaczko, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w latach 1990–2012...*, dz. cyt., s. 349.

³¹ Zob. L. Miękiны, *Znów minie wiek... Antologia literatury nadolziańskiej*, Cieszyn 2001, s. 298–301 (biogram Fierli oraz jego wiersze *Przydrożne kwiaty, Las, Za siejbę nauk, S Panym Bogym*).

³² Zob. A. Fierla, *Dziwy na gróniach*, przed. R. Dyboski, Kraków–Cieszyn 1932 (egzemplarz w zbiorach czytelni Pigionianum Biblioteki Uniwersytetu Rzeszowskiego, zawierający dedykację dla profesora Stanisława Pigionia, napisaną odręcznie przez autora: „Jaśnie Wielmożnemu Panu Dr. Stanisławowi Pigionowi, profesorowi UJ w Krakowie – jako wyraz należnej czci/ Adolf Fierla/ Kraków, w styczniu 1932”, sygnatura biblioteczna egzemplarza z powyższą dedykacją: Pig. 81934).

³³ R. Dyboski, *Przedmowa*, [w:] *Dziwy na gróniach...*, dz. cyt., s. 9 – 10.

skiem”, „Jezusiczkiem”. Pisał też o „dłoniach Panajezuskowych”. Nagromadzenie zdrobniałych form świadczy o nienaturalności tekstu, nadmiernym wystylizowaniu na ludowość, podczas gdy autentyczni poeci ludowi cechują się spontanicznym stosowaniem środków wyrazu. Poeta z nadmiernym zaangażowaniem naśladuje czułość wiejskiej religijności. Niezależnie od tego, sugestywnie opisuje piękno gór ziemi cieszyńskiej. Nie zapomina o topografii, ponieważ wymienia nazwy gór Czantoria („aż na Czantoryj”) i Barania Góra („Hań ku Barani”) z Wisły, dzięki czemu wiersz miał wartość krajoznawczą³⁴, pomagał w promocji ziemi cieszyńskiej wśród czytelników z innych części Śląska i z Małopolski. Postać Pana Jezusa była bliska czytelnikom, protestantom i katolikom. Autor utożsamiał naturę z boskością także w wierszu *Zima*, deklarując wiarę w siłę sprawczą „Panaboga” („Ponbóczka”) w kwestii zjawisk natury³⁵. W tekście *Dziónek* zaprezentował Pana Boga jako kierującego cyklem dobowym – zamianą nocy na dzień i odwrotnie³⁶. Utwór *Wielkanoc* to przywołanie nadolziańskiej tradycji wielkanocnej, bez jej różnicowania na ewangelicką i katolicką³⁷. Fierla, jako luteranin, położył nacisk na męczeństwo Jezusa-Zbawiciela, pisząc w pierwszej zwrotce wiersza *Ponjżezus na gróniach*: „Na krzyżu wisisz Se, na na gróniu -/mróz dziubie, szczypie Cie po liczku,/ a zimne wiatry kole gónią -/ Jezusku, Jezusiczku!”³⁸. Zacytowany fragment jest charakterystyczny dla poetyki całej spuścizny lirycznej Fierli, pisanej przeważnie regularnymi, gramatycznymi rymami, składanymi w rytm co dwa wersy. Z tego względu jego wiersze mogły się podobać mniej wyrobionym literacko odbiorcom poezji, a być odbierane z dystansem przez osoby o wyższym poziomie edukacji czytelniczej. Charakter sztucznej stylizacji ma tytuł i tekst wiersza *Spanymbogym*, ostatni w tomiku *Dziwy na gróniach*, zawierający apostrofę do beskidzkich gór, aby pozostawał w nich duch Boży. Poeta pisze: „zustońcie grónie z Bogym”, „sponboczkym, grónie, spanymbogym”³⁹.

Motywy religijne można odnaleźć także w poezjach Fierli z tomu *Kopalnia słoneczna* z 1933 r., poświęconego górniczej pracy. W ostatnim fragmencie wiersza *Kopalnia słoneczna*, otwierającego zbiór, autor poruszył problem etyki

³⁴ A. Fierla, *Dziwy na gróniach*, [w:] tamże, s. 11 – 15.

³⁵ Tenże, *Zima*, [w:] tamże, s. 37.

³⁶ Tenże, *Dziónek*, [w:] tamże, s. 44.

³⁷ Tenże, *Wielkanoc*, [w:] tamże, s. 51–54.

³⁸ Tenże, *Ponjżezus na gróniach*, [w:] tamże, s. 57

³⁹ Tenże, *Spanymbogym*, [w:] tamże, s. 59.

chrześcijańskiej, kładąc nacisk na konieczność łączenia wiary z etycznym postępowaniem: „[...] tutaj, w cichym nocy słowie/jest Bóg u chaty, a w niej dobry człowiek”⁴⁰. W tym samym utworze pisze o pacierzu⁴¹, mającym wartość u tych odmawiających go osób, które postępują w sposób chrześcijański wobec innych. Wiersz *Podziemie* to porównanie wnętrza kopalni, „najpiękniejszego kościoła”, ze świątynią w momencie Podniesienia przed Komunią Świętą. Fierla porównuje odgłosy górniczych wózków z „podniesieniowymi dzwonkami”⁴². Przywołując komunię, ważną we wszystkich liturgiach chrześcijańskich, daje wyrazisty przykład przeżycia religijnego. W strofach *Hawierza* patrzy na trud górniczej pracy przez doświadczenie męki Chrystusa, nazywając Pana Jezusa „najsilniejszym hawierzem”, czyli górnikiem, patrzącym „z nieba” na robotę w kopalni⁴³. Zwrot o Boskim spojrzeniu „z nieba” to mało przekonujące udawanie ludowej prostoty, ale poeta sugestywnie pokazuje górniczy wysiłek. W *Panu Jezusie w kopalni* Fierla przypomina o męce Jezusa na krzyżu i kieruje do Zbawiciela w imieniu górników prośby, aby był z nimi obecny w kopalni⁴⁴ przez swą opiekę oraz w ludzkich sercach i zachowaniach. Bezpośrednio po tym wierszu, zawierającym wspomnienie o zbawczej śmierci Chrystusa, co znamienne u poety ewangelika, ale bliskie też katolikom, znajduje się tekst poetycki *Święta Barbara*, dotyczący patronki górników, zsyłającej na pracujących łaskę⁴⁵, podczas gdy kult świętych nie jest uznawany przez protestantów. W *Syrenach* autor odwołuje się do katolickiej modlitwy Anioł Pański, kojarząc dźwięk wieczornych kopalnianych syren z dzwonami wzywającymi do modlitwy⁴⁶. Jak widać, Fierla starał się trafić do religijnych uczuć czytelników w sposób nacechowany tolerancją, w duchu ekumenicznym. Utwór *Łaska kopalni słonecznej* to wyraz wiary w Bożą łaskę⁴⁷, obecną w życiu górników i czytelników *Kopalni słonecznej*. *Łaska kopalni słonecznej* jest przykładem zastosowania przez Fierlę rymów parzystych: „Szachta to my – ofiarni ludzie i cisi,/ którym u spodni wesola lampka wisi,/ To my, hawierze, o krzepkich i mocnych

⁴⁰ Tenże, *Kopalnia słoneczna*, [w:] Tenże, *Kopalnia słoneczna*, Kraków 1933, s. 13.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tenże, *Podziemie*, [w:] tamże, s. 26.

⁴³ Tenże, *Hawierz*, [w:] tamże, s. 27.

⁴⁴ Tenże, *Pan Jezus w kopalni*, [w:] tamże, s. 30.

⁴⁵ Tenże, *Święta Barbara*, [w:] tamże, s. 31.

⁴⁶ Tenże, *Syreny*, [w:] tamże, s. 41.

⁴⁷ Tenże, *Łaska kopalni słonecznej*, [w:] tamże, s. 58.

ramionach,/i dusza nasza, na węgiel licem pokładziona./ To my i serca nasze,/w które Bóg słońce i łaskę swoją zaszył⁴⁸. Przytoczony przykład wersyfikacji wydaje się bardziej subtelny niż cytowane wyżej rymy co dwa wersy. Sformułowanie „wesola lampka” brzmi bardzo niezręcznie.

W 1935 r. Księgarnia Macierzy Szkolnej w czeskim Cieszynie wydała wiersze Fierli *Kolędy beskidzkie*⁴⁹. Poeta popularyzował Beskidy, przekonując o ich pięknie, podobnie jak w *Dziwach na gróniach*. Analogicznie do poprzedniego tomiku, przesycił tekst wierszy stylizacją gwarową oraz miłością do beskidzkiej przyrody i cieszyńskiego krajobrazu. Charakter religijny ma nazwanie wierszy „kolędami”, co jest nawiązaniem do ogólnochrześcijańskiej tradycji bożonarodzeniowej⁵⁰. W tekście *Kolęda na Beskidzie* poeta od pierwszych strof animizuje góry i lasy, przekonując: „Kolęduje Beskid pod wiatrowe grani,/kolęduje światu wszyckimi lasami [...]”⁵¹. Dalej rozwija animizację, przekonując, że górską przyroda kolęduje z wiatrem na chwałę Bożego Narodzenia⁵². Taka sama jest wymowa wiersza *Kolęda drugo na Beskidzie*⁵³. Utwór *Pónjezus na Beskidzie* zawiera wizję Jezusa wędrującego górami z „miesiączkym w dłoniach złotym [...]”, czyli księżycem jako złotą monstrancją⁵⁴. W ten sposób Fierla, podobnie jak w *Dziwach na gróniach*, daje wyraz wierze w jedność przyrody z Bogiem. Poetyka rymowanych *Kolęd beskidzkich* jest mało oryginalna, ale autor potrafi oddać słowami piękno Beskidu Śląskiego. W ostatnim wierszu tomiku (*Kolęda ostatnio na Beskidzie*) odmalowuje plastycznie rozmach gór. W pierwszej zwrotce pisze: „Z wszyckimi swojimi stromami,/cichą nocą,/pod gwiozdy, co sie na niebie migocą – /z jedłami, śwyrkami/ do chalup, grónie, zagładacie”. Jedną z kolejnych strof brzmi: „Przez okno, szyroko rozewrzyte w chalupie,/ pod gwiozd na niebie złociste migoty/ku sercom się nom zbliżocie/ ze swoimi stromami/i jejich szumnymi godkami/

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tenże, *Kolędy beskidzkie*, Czeski Cieszyn 1935.

⁵⁰ Tamże, wielokr.

⁵¹ Tenże, *Kolęda na Beskidzie*, [w:] Tenże, *Kolędy beskidzkie...*, dz. cyt., s. 7 (dwa pierwsze wersy wiersza).

⁵² Tamże, s. 7–8.

⁵³ Tenże, *Kolędo drugo na Beskidzie*, [w:] tamże, s. 9–13.

⁵⁴ Tenże, *Pónjezus na Beskidzie*, [w:] tamże, s. 21–22.

i serca nóm nimi halocie, głaskocie, / pieśniczką swej pieszczoty”⁵⁵. Powyższy dosyć sugestywny opis poetycki jest zaburzony pretensjonalnym zwrotem o „pieśniczce pieszczoty”, będącym mało udanym, kliwym naśladownictwem ludowej wrażliwości na przyrodę. Za mało przekonujące trzeba uznać porównanie pana Jezusa w *Balladzie o Panu Jezusie, miłującym Beskid* do gazdy jako „największego beskidzkiego gospodarza”⁵⁶, mające charakter wysilonej stylizacji na ludowość.

Propagandowym nadużyciem była publikacja wiersza Fierli o „Wielkanoconym Zmartwychwstaniu” w 1938 r. w „Dzienniku Polskim” na okoliczność wcielenia Zaolzia do Polski. W ten sposób porównano radość ze zmartwychwstania Jezusa z radością mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, w tym ewangelików, ze zmiany granicznej. Fragment wiersza przytoczyła Anna Bańska w opracowaniu *Motyw krzyża w poezji zaolziańskiej*⁵⁷. Ogłoszenie utworu poety w takim kontekście czyniło dyskusyjną jego działalność w kierunku poprawy stosunków między Polakami a Czechami, zasygnalizowaną we wcześniejszej części artykułu.

Na karty *Poezji religijnych* Fierli, opracowanych przez ks. Andrzeja Wantulę (Zwiastun, Warszawa 1971), trafiły wiersze opublikowane wcześniej w czasopiśmie „Posel Ewangelicki” oraz w niektórych tomikach poety⁵⁸. Luterski biskup nieprzypadkowo wybrał w dużej mierze utwory najbliższe protestantom, a pominął wiersz o świętej Barbarze⁵⁹ z *Kopalni słonecznej*. Wybrał z tamtego tomu za to *Modlitwę w kopalni*, skierowaną do Boga⁶⁰ i *Pana Jezusa w kopalni*⁶¹. Przypomnienie o męce Pańskiej stanowią wiersze *Krzyżowanie Chrystusa*⁶², *Krzyż i korona*⁶³, *Krzyż wielkopiątkowy*⁶⁴. Radością ze zmartwychwstania

⁵⁵ Tenże, *Kolęda ostatnio na Beskidzie*, [w:] tamże, s. 61–62.

⁵⁶ Tenże, *Ballada o Pana Jezusie, miłującym Beskid*, [w:] tamże, s. 56–57.

⁵⁷ A. Bańska, *Motyw krzyża w poezji zaolziańskiej*, [w:] *Od regionalizmu do uniwersalizmu. Materiały z konferencji odbytej w dniach 12–14 grudnia 1991*, red. M. Pindór, Cieszyn 1992, s. 101.

⁵⁸ A. Fierla, *Poezje religijne*, Warszawa 1971, wielokr.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tenże, *Modlitwa w kopalni*, [w:] Tenże, *Poezje religijne...*, dz. cyt., s. 80.

⁶¹ Tenże, *Pan Jezus w kopalni*, [w:] tamże, s. 81.

⁶² Tenże, *Krzyżowanie Chrystusa*, [w:] tamże, s. 26–27.

⁶³ Tenże, *Krzyż i korona*, [w:] tamże, s. 28–29.

⁶⁴ Tenże, *Krzyż wielkopiątkowy*, [w:] tamże, s. 30–31.

Jezusa są przepojone *Zmartwychwstanie*⁶⁵, *Alleluja!*⁶⁶ i *Wielkanoc*⁶⁷. Wiersze o tematyce pasyjnej i wielkanocnej mogły być bliskie odbiorcom ewangelickim i katolickim. To samo odnosi się do utworów mających za temat Boże Narodzenie⁶⁸. W poezjach o Reformacji i Marcynie Lutrze, drukowanych wcześniej w emigracyjnym „Pośle Ewangelickim” z października i listopada 1956 r., Fierla odnosi się do luterkańskiej tradycji religijnej⁶⁹. Strofami innych utworów nawiązuje do biblijnych psalmów⁷⁰.

Część wierszy religijnych Fierli przypomniano w antologii twórczości literackiej znad Olzy, wydanej w 2001 r. w Cieszynie. Chodzi o utwory *S Panyim Bogym z Dżiwów na gróniach*⁷¹ i o *Za siejbę nauk*⁷². Drugi wiersz to podziękowanie Bogu za Słowo, czyli biblijny przekaz prowadzący wiernych do zbawienia⁷³. Akcent religijny znajduje się w *Przydrożnych kwiatach* z tomu pod tym samym tytułem. Poeta pisze w młodzieńczym utworze zdecydowanie grafomańskim tonem, iż „Kwiaty polne [...] Cudowne, Boskie, mieniające się złotem./ Modlą się w niebo... za ból, za tęsknotę”. Dalej woła: „Ej, kwiaty złote!”⁷⁴.

W poezji Fierli, mającej tematykę religijną, brak odniesień do kultu świętych, poza wierszem o świętej Barbarze, a także do postaci Maryi, co wynika z protestanckiej konfesji autora.

Wątki religijne można znaleźć w tłumaczeniach niektórych wierszy J. Wolкера, dokonanych przez Fierlę. W *Gaju* Wolker wymienił imię Pana

⁶⁵ Zob. Tenże, *Zmartwychwstanie*, [w:] tamże, s. 38 – 39 (jeden z trzech wierszy pod tym samym tytułem, zebranych przez ks. A. Wantułę w tomie wierszy religijnych A. Fierli).

⁶⁶ Tenże, *Alleluja!...*, [w:] tamże, s. 40–41.

⁶⁷ Tenże, *Wielkanoc*, [w:] tamże, s. 42.

⁶⁸ Tenże, *Boże Narodzenie*, [w:] tamże, s. 14–15; Tenże, *Narodził się Chrystus Pan...*, [w:] tamże, s. 16; Tenże, *Kolęda I*, [w:] tamże, s. 17–18; Tenże, *Kolęda II*, [w:] tamże, s. 19; Idem, *Kolęda dla dzieci*, [w:] tamże, s. 20.

⁶⁹ Tenże, *Reformacja*, [w:] tamże, s. 45; Tenże, *Marcin Luter w Wormacji*, [w:] tamże, s. 46–47; Tenże, *Polski wiek złoty*, [w:] tamże, s. 49–51.

⁷⁰ Tenże, *Psalm XXIII*, [w:] tamże, s. 66; Idem, *Medytacje na psalm LI*, [w:] tamże, s. 67; Tenże, *Medytacje na psalm CXXI*, [w:] tamże, s. 68.

⁷¹ Tenże, *S Panyim Bogym*, [w:] L. Miękina, dz. cyt., s. 301.

⁷² Tenże, *Za siejbę nauk*, [w:] tamże, s. 300–301.

⁷³ Tamże, s. 300–301.

⁷⁴ Tenże, *Przydrożne kwiaty*, [w:] L. Miękina, dz. cyt., s. 299.

Boga, jako obecnego w życiu religijnej rodziny⁷⁵. *Ukrzyżowane serce* to poetycki przekaz o chrześcijańskiej miłości bliźniego, która powinna być wieczna. Jak napisał czeski poeta: „Ukrzyżowane serce na drewnianym krzyżu/ przedewczoraj skonało./I zdjęli je i do ziemi włożyli/i łzami je zrosili,/a serce powstało/dziś rano./ Czerwony kwiat/po ziemi chodzi i po niebios drogach,/ i wielbi Panaboga/w koszarach i przytułkach,/w fabrykach i miejskich przyczółkach/i woła na cały świat: <<Jam jest miłość, kwitnąca/ tak jak rana krwawiąca,/aby wszyscy, co w nie wierzą,/co rozbici życiem leżą,/mogli palce w nią włożyć.>>”⁷⁶. *Wędrowcy* są przypomnieniem wędrowki trzech króli do Betlejem⁷⁷. W wierszu *Śmierć* czeski poeta deklaruje wiarę w zgon jako „przebudzenie” do nowego życia. Dramatycznie przyrównuje śmierć człowieka do męki pasyjnej, stwierdzając: „Śmierć to tylko boża męka u rozdroża w białym polu”⁷⁸. Wiersz *Umierający* stanowi pożegnanie Wolкера, zmarłego w wieku dwudziestu czterech lat, z życiem, wypowiedane z imieniem Boga na ustach⁷⁹. W *Szpitalu* widzimy poetycką wizję nieuleczalnie chorych i umierających pacjentów. Autor nazywa Chrystusa, który cierpiał tak jak chorzy, konając na krzyżu, „panem lekarzem”, prosząc o komunię⁸⁰. Krytyka aborcji to *Ballada o dziecku nienarodzonej*, zawierająca podkreślenie wielkiej wartości miłości macierzyńskiej i rodzicielskiej⁸¹. Poezje czeskiego autora mają znacznie bardziej oryginalną i doskonalszą formę od własnej twórczości tłumacza. Rymy nie przypominają, w przeciwieństwie do większości utworów Fierli, wierszowanego skandowania. Bardziej subtelne, głębsze, są wizje poetyckie, obrazujące autentyczne przeżycia poety. Nie stanowią bardziej lub mniej udanej stylizacji na ludowość, odmiennie niż duża część spuścizny lirycznej translatora. Zasluga Fierli to umiejętne oddanie wartości twórczości zmarłego autora. Tłumacz popularyzował jego osobę i dorobek także

⁷⁵ J. Wolker, *Gaj*, [w:] *Jerzego Wolкера wiersze wybrane*, tłum.[z j. czeskiego] A. Fierla, Praha 1934, s. 11.

⁷⁶ Tenże, *Ukrzyżowane serce*, [w:] tamże, s. 12.

⁷⁷ Tenże, *Wędrowcy*, [w:] tamże, s. 13.

⁷⁸ Tenże, *Śmierć*, [w:] tamże, s. 15.

⁷⁹ Tenże, *Umierający*, [w:] tamże, s. 18–19.

⁸⁰ Tenże, *Szpital*, [w:] tamże, s. 20.

⁸¹ Tenże, *Ballada o dziecku nienarodzonej*, [w:] tamże, s. 21–24.

w kilkunastostronicowej broszurze *Jerzy Wolker. Żywot i dzieło*, wydanej w Krakowie⁸², nazywając Wolкера wielkim poetą⁸³.

Poezja Adolfa Fierli wzbudzała duże zainteresowanie publicystów i literaturoznawców. Była oceniana w prasie przez recenzentów. W 1932 r. Jan Gwalbert Pawlikowski odniósł się życzliwie w periodyku „Wierchy” do *Dziwnów na gróniach*. Uznał autora za poetę przekazującego czytelnikom nieudawane uczucia. Określił wizję przyrody, stworzoną przez Fierlę, słowami „[...] pewnego rodzaju mitologizm [...]”, odbierając ją zarazem jako autentyczną, oddającą ducha beskidzkiej natury. Dostrzegł w recenzowanych wierszach piękno i prostotę⁸⁴.

Znacznie bardziej krytyczny był Ludwik Brożek, wypowiadając się w 1935 r. w „Zaraniu Śląskim” na temat *Kolęd beskidzkich*. Zwrócił uwagę na pozostawanie autora pod wpływem twórczości poetyckiej Emila Zegadłowicza. Zarzucił twórcy niewłaściwe stosowanie wyrazu gwarowego „skyrz” („z powodu”) i niepoprawność gwarowej składni. Krytyk podkreślił przy tym, że dobrze zna beskidzką gwarę, bo pochodzi z tych samych stron, co poeta. Oddał Fierli sprawiedliwość, stwierdzając, iż jego poezje świadczą o miłości do Beskidu. Z uwagi na formę poetyckich wypowiedzi nazwał je „sztuką dla sztuki”. Wysoko ocenił „misterium beskidzkie” *Śpiący rycyż w Czantorii* z tego samego tomu. Było to według niego „doskonale opracowanie śląskiego wątku podaniowego”. Polecał tekst do wystawiania przez ludowe zespoły teatralne⁸⁵.

Kopalnia słoneczna została ostro skrytykowana przez Karola Wiktora Zawodzińskiego w „Roczniku Literackim” z 1933 r. Recenzent informował czytelników o wpływie słabych wczesnych poezji Zegadłowicza oraz dorobku Jana Kasprowicza na wiersze Fierli. Obraz górniczej pracy, stworzony w *Kopalni słonecznej*, odebrał jako fałszywy i ckliwy. Raziło go nienaturalne, pretensjonalne słownictwo wszechobecne w tomiku. Jako przykłady podawał wyrażenia: „<<na łaski pełne przecudy>>”, „<<jeno tej pracy przewiosna, jeno ta

⁸² Zob. A. Fierla, *Jerzy Wolker. Żywot i dzieło*, Kraków 1933.

⁸³ Tamże, s. 19.

⁸⁴ J.G.P. [J.G. Pawlikowski], *Adolf Fierla: „Dziwny na gróniach”. Z Przedmową dr. Romana Dyboskiego prof. Uniw.[ersytetu] Jag. [iellońskiego]*, Kraków, Cieszyn 1932, „Wierchy”, R. 10: 1932, s. 216–217.

⁸⁵ L. Brożek, *Adolf Fierla, Kolędy beskidzkie*, Nakładem Księgarni Macierzy Szkolnej w Cieszynie, 1935, czcionkami Ludowej Drukarni Smbol i Ska we Fryszacie, 8-ka, str. 62, 2 nlb. Okładkę projektował K. Piegza, „Zaranie Śląskie” 1935 nr 3, s. 210–212.

błogość radosna>>, <<rozpieśnięcie wózków>>, < rozdźwiczą, rozdzwonią, rozdudrzą>>, <<Pan Jezus z nieba najsilniejszy hawierz”⁸⁶.

O Fierli była mowa także w artykułach krytyczno-literackich zamieszczanych w prasie, m.in. śląskiej. Brożek poświęcił poecie tekst, wydrukowany w „Kuźnicy”, zatytułowany ironicznie: *Dzieje pewnej koniunktury*. Zarzucił twórcy zmanierowanie oraz produkcję „wierszowanej grafomanii”. Ocenił *Dziwny na gróniach* jako przejaw manieryzmu. *Kopalnia słoneczna* była według niego „wykolejeniem”, pretensjonalnym obrazem górniczej rzeczywistości. Według Brożka, książka ta nie zostałaby poważnie potraktowana przez górników. *Kolędy beskidzkie* stanowiły w ocenie publicysty skutek „zapatrzenia się” się Fierli w twórczość Zegadłowicza. Odebrał je jako nieudaną próbę przeniesienia tamtych wizji na śląski grunt. Użył ostrego określenia „pierwszorzędna banialuka”. Śląski krytyk uznał przekłady wierszy Wolкера za zmanierowane i „marne”⁸⁷. Nie zgodził się z zachwytem profesora Dyboskiego z Krakowa nad gwarowością poezji Fierli.

Jan Bielatowicz, pisząc o literaturze polskiej z ziemi cieszyńskiej, w artykule zamieszczonym w „Prosto z Mostu” na okoliczność zjazdu pisarzy polskich w Cieszynie z marca 1939 r., dał wyższą ocenę prozie Fierli niż poezji tego samego autora, pisząc o zbiorze nowel pisarza *Kamień w polu* z 1938 r., iż „Ostatni tom nowel Fierli «Kamień w polu» znamionuje opanowanie gadatliwości lirycznej i wkroczenie na tory dojrzałej epiki”⁸⁸.

Dorobek literacki Fierli był bardzo nisko oceniany przez katowickiego literaturoznawcę i krytyka Zdzisława Hierowskiego. Z. Hierowski obszernie omówił poezje Fierli w monografii *25 lat literatury na Śląsku 1920-1945* (Katowice - Wrocław 1947). Zwrócił uwagę na uleganie przez autora wpływowi Zegadłowicza w utworach stylizowanych na ludowe. Twierdził, iż niski poziom spuścizny Fierli był wspólną cechą całej „śląskiej literatury regionalnej” z okresu międzywojennego. Przyczynę popularności publikacji literackich

⁸⁶ K. W. Zawodziński, *Liryka*, „Rocznik Literacki”, R. 2, 1933, s. 29–30.

⁸⁷ L. Brożek, *Dzieje pewnej koniunktury*, „Kuźnica” 1936 nr 3, s. 8–10.

⁸⁸ J. Bielatowicz, *Potęga literatury cieszyńskiej*, „Prosto z Mostu. Tygodnik Literacko-Społeczny” 1939 nr 10, s. 4 (na okoliczność cieszyńskiego zjazdu z marca 1939 r. polskim pisarzem z ziemi cieszyńskiej poświęcono dużą część, bo s. 1–5 cytowanego numeru „Prosto z Mostu”, zob. też Z. Hierowski, *Życie literackie na Śląsku...*, dz. cyt., s. 198–199).

Fierli od 1928 do 1939 r. widział w dużej ilości utworów pisanych i drukowanych przez pisarza⁸⁹.

W szkicu, opublikowanym w 1948 r., Hierowski podkreślił, że pisarz nie odegrał „większej roli” w literaturze, pomimo popularności, jaką cieszył się do 1939 r. wśród czytelników. Krytykował Fierlę za niewielką oryginalność, przejawiającą się nadmierną inspiracją utworami Zegadłowicza i Kasprowicza w liroyce oraz *Morcinka* w epice⁹⁰.

Na kartach publikacji z końca lata sześćdziesiątych nazwał Fierlę „mierzonym poetą i prozaikiem”⁹¹, a także słabą „indywidualnością twórczą”⁹². Nie podobala mu się wtórność „ludowych” wierszy autora w stosunku do poezji Zegadłowicza. Tytuł *Kolęd beskidzkich* nazwał surowo „plagiatem” tytułu zbioru wierszy Zegadłowicza *Kolędziołki beskidzkie*⁹³ z 1923 r.

Ludwik Brożek, cytowany we wcześniejszej części opracowania, w niewielkim stopniu zmienił swoją opinię o wierszach Fierli w czasach powojennych, czemu dał wyraz w 1957 r., omawiając i oceniając w cieszyńskim piśmie „Zwrot” literaturę o Beskidach. Przypomnił o powierzchowności ujęcia podejmowanej tematyki, jaka cechowała według niego autora *Dziwów na gróniach*, *Kopalni słonecznej* i *Kolęd beskidzkich*. Podkreślił, że wymienione cechy są typowe dla twórczości literackiej uprawianej przez grafomanów. Przypomnił, iż Fierla otwarcie inspirował się Zegadłowiczem. Znacznie wyżej ocenił innych regionalnych poetów z ziemi cieszyńskiej: Pawła Kubisza (1907-1968)⁹⁴ i Gustawa Przeczka (1913-1974). Odnosząc się do powojennej twórczości poetyckiej Fierli, podkreślił dążenie poety do podniesienia poziomu wierszy, również pod względem formy. Zaznaczył obiektywnie, iż ta tendencja pojawiała się czasem przed wojną i przypomniiał o dawnej dużej poczytności twórczości Fierli⁹⁵.

⁸⁹ Z. Hierowski, *25 lat literatury na Śląsku 1920–1945*, Katowice – Wrocław 1947, s. 68–77.

⁹⁰ Tenże, *Piśmiennictwo*, [w:] Z. Hierowski, S. Rospond, *Język i piśmiennictwo na Śląsku*, Katowice – Wrocław 1948, s. 31 – 32.

⁹¹ Tenże, *Życie literackie na Śląsku...*, dz. cyt., s. 170.

⁹² Tamże, s. 192.

⁹³ Tamże, s. 304–305.

⁹⁴ J. Kurzelowski [L. Brożek], *Poetyckie wzloty. VII. Pod urokiem Beskidów* [cz. VII krytyczno-literackiego szkicu L. Brożka], „Zwrot” 1957 nr 7–8, s. 10 – 11.

⁹⁵ Tamże, *Poetyckie wzloty. IX. Od „Kamiennej Golgoty” po „Pochwałę życia”*, „Zwrot” 1957 nr 10, s. 5 [cz. IX krytyczno-literackiego szkicu L. Brożka].

Paweł Kubisz, tak ceniony przez Brożka, życzliwie nazwał Fierłę w swej publikacji krytycznoliterackiej „utalentowanym pisarzem polskim”, twierdząc, jakoby nie czerpał on inspiracji z twórczości Zegadłowicza, ale inspirował się językiem ludowym i literaturą ze Śląska Cieszyńskiego⁹⁶. Fierla, jako poeta, musiał korzystać z obu źródeł: poezji Zegadłowicza oraz cieszyńskiej kultury ludowej.

Twórczość poetycką Kubisza znacznie lepiej oceniał niż spuściznę Fierli nie tylko Brożek, ale także polski pisarz z Zaolzia, Władysław Sikora, który dokonał porównania utworów obu poetów w szkicu *Chachar dwóch autorów* z 1972 r.⁹⁷ Sikora dostrzegł u Kubisza talent i autentyczność przeżyć, a Fierłę określił słowami: „amator śląskiej egzotyki ludowej”, „drobnomieszczanin z niedzielnej wycieczki kompletujący w sztambuchu <<ludowe typy>>”⁹⁸.

Jerzy Pośpiech, pisząc o motywach folklorystycznych w literaturze śląskiej, nie znalazł „wartościowych elementów ludowych” w poezji i prozie Fierli, mało oryginalnej w jego odbiorze⁹⁹.

Współczesna badaczka, Edyta Korepta, dostrzegła w poezji Fierli wartość literacką, odmiennie niż większość dawniejszych autorów. Chwaliła poetę za prostotę i bezpretensjonalność wyobraźni oraz słownictwa. Nie przeszkadzał jej banalny język poetycki, odbierany przez Brożka, czy Hierowskiego, jako grafomański. Doceniła uczuciowość przekazu lirycznego, cechującą wiersze Fierli. Spodobało jej się też umiłowanie regionu i beskidzkiej przyrody¹⁰⁰. Pisząc o utworach poetyckich i epickich autora, użyła określenia „śląska arkadia”¹⁰¹. Tymczasem to właśnie sztuczna arkadyjskość wizji, tworzonych przez Fierłę, połączona z mało oryginalnymi rymami i innymi środkami wyrazu, tak razili krytyków z czasów II RP i Polski Ludowej. E. Korepta doceniła wiersze poety, patrząc na nie z perspektywy znaczenia, jakie miały dla umacniania regionalnej i polskiej narodowej tożsamości mieszkańców Śląska Cieszyńskiego.

⁹⁶ P. Kubisz, *Dzieje legendy i prawda na uboczu*, „Zwrot” 1954 nr 10, s. 5.

⁹⁷ W. Sikora, *Chachar dwóch autorów*, [w:] także, *Wielokropki. Szkice o kulturze Śląska Cieszyńskiego*, Katowice 1982, s. 35–40.

⁹⁸ Tamże, s. 40.

⁹⁹ J. Pośpiech, *Tradycje folklorystyczne na Śląsku w XIX i XX wieku (do roku 1939)*, Warszawa, Wrocław 1977, s. 163–164.

¹⁰⁰ E. Korepta, *Zagadnienie tożsamości regionalnej w literaturze Śląska Cieszyńskiego*, Katowice 2005, s. 77–81.

¹⁰¹ Tamże, s. 81.

Libor Martinek odniósł się do spuścizny Fierli i do ocen, autorstwa m.in. E. Korepty, przekonując w artykule naukowym z 2010 r., iż „[...] twórczość Fierli dzisiaj wydaje się w większości epigońska, myślowo powierzchowna i słaba artystycznie”¹⁰².

Poezja religijna Adolfa Fierli nie ma wysokiej wartości literackiej, ale nie można jej odmówić pewnych walorów. Poeta popularyzował rodzinną ziemię, szczególnie przyrodę i krajobraz Beskidów. Gdyby stosował w pełni autentyczną gwarę, wiersze nie byłyby zrozumiałe dla czytelników spoza regionu. Kontakt odbiorców z utworami stylizowanymi na ludowość mógł skutkować zainteresowaniem autentyczną cieszyńską kulturą ludową i prawdziwą gwarą.

Przed wybuchem II wojny światowej twórczość poetycka Fierli przyczyniła się do utrwalenia poczucia polskości i zamięłowania do kultury oraz przyrody regionu wśród Polaków zamieszkujących Śląsk Cieszyński, w tym Zaolzie, a także do umocnienia ich przywiązania do religii.

W kwestii niskiego poziomu poetyki Fierli można stwierdzić, iż taka twórczość jest potrzebna, podobnie jak bardziej ambitna literatura. Umożliwia zaspokojenie potrzeb estetycznych, a w przypadku wierszy o tematyce chrześcijańskiej także potrzeb religijnych, mniej wyrobionym odbiorcom poezji. Tacy czytelnicy, po kontakcie z bardziej przystępnymi tekstami, mogą w przyszłości sięgnąć z większym zrozumieniem po dzieła poetyckie na wyższym poziomie. Z drugiej strony istnieje ryzyko popsucia gustu czytelniczego w przypadku bezkrytycznej recepcji takich wierszy, jak duża część utworów ze spuścizny Fierli. Z punktu widzenia wydawców i popularyzatorów literatury religijnej ważne jest docieranie do odbiorców o różnym poziomie czytelniczym. Dlatego oprócz bardziej ambitnych pozycji promują publikacje mniej wartościowe artystycznie, ale za to łatwo przyswajalne pod względem treści i formy. Z najlepszą sytuacją mamy do czynienia, kiedy jest popularyzowana twórczość o wysokim poziomie literackim, cechująca się zarazem przystępnością.

Dorobek poetycki Fierli to interesujące zjawisko kulturowe, jako przykład literatury pięknej o stosunkowo niskim poziomie artystycznym, spotykającej się z dużym zainteresowaniem do 1939 r. Współcześnie nie funkcjonuje w obiegu czytelniczym, interesuje tylko badaczy śląskiej kultury regionalnej.

¹⁰² L. Martinek, dz. cyt., s. 177.

Bibliografia

1. *Antologia 120 poetów. Wiersze na obchody i uroczystości*, zebrał A. Galiński, Łódź [ok. 1938], Łódź 1947.
2. Bańska A., *Motyw krzyża w poezji zaolziańskiej*, [w:] *Od regionalizmu do uniwersalizmu. Materiały z konferencji odbytej w dniach 12-14 grudnia 1991*, red. M. Pindór, Cieszyn 1992, s. 96-112.
3. Bielatowicz J., *Potęga literatury cieszyńskiej*, „Prosto z Mostu. Tygodnik Literacko - Społeczny” 1939, nr 10, s. 4.
4. *Biographies*, [w:] *The pen in exile. A secondo anthology*, edited by Paul Tabori, London 1956, s. 244 [biogram A. Fierli].
5. Brożek L., *Adolf Fierla, Kolędy beskidzkie*, Nakładem Księgarni Macierzy Szkolnej w Cieszynie, 1935, czcionkami Ludowej Drukarni Sembol i Ska we Frysztacie, 8-ka, str. 62, 2 nlb. Okładkę projektował K. Piegza, „Zaranie Śląskie” 1935 nr 3, s. 210-212.
6. Brożek L., *Dzieje pewnej koniunktury*, „Kuźnica” 1936 nr 3, s. 8-10.
7. B.T. [B. Tyszkiewicz], *Fierla Adolf 1908 – 1967*, [w:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*, red. J. Wachowska i A. Szałagan, t.II, C-F, Warszawa 1994, s. 300-302.
8. *Czy wiesz kto to jest?*, red. S. Łoza, Warszawa 1938 (reprint: Warszawa 1984).
9. Dobosiewicz S., *Mauthausen-Gusen. Poezja i pieśń więźniów*, Warszawa 1983.
10. (e), *Adolf Fierla w Polsce*, „Odgłosy” 1966 nr 45, s. 8.
11. E.R. [E. Rosner], *Fierla Adolf (1908-1967)*, [w:] *Mały leksykon Polaków w Czechosłowacji*, „Rocznik Polonijny”, R. 3-4, 1982-1983, s. 164.
12. Fazan M., *Fierla Adolf, krypt. A.F. (1908-1967)*, [w:] *Śląski słownik biograficzny*, red. J. Kantyka i W. Zieliński, t. III, Katowice 1981, s. 97-100.
13. Fierla A., *Dziwy na gróniach*, przedm. R. Dyboski, Kraków - Cieszyn 1932.
14. Fierla A., *Jerzy Wolker. Żywot i dzieło*, Kraków 1933.
15. Fierla A., *Kolędy beskidzkie*, Czeski Cieszyn 1935.
16. Fierla A., *Kopalnia słoneczna*, Kraków 1933.
17. Fierla A., *Poezje religijne*, Warszawa 1971.
18. Golec J., Bojda S., *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, t. 1, Cieszyn 1993.
19. Grzegorzczak P., *Z materiałów biobibliograficznych dotyczących pisarzy zmarłych w 1967 roku*, „Rocznik Literacki” R. 18, 1967, s. 604 [biogram Adolfa Fierli].
20. Hierowski Z., *25 [dwadzieścia pięć] lat literatury na Śląsku 1920-1945*, Katowice - Wrocław 1947.
21. Hierowski Z., *Piśmiennictwo*, [w:] Z. Hierowski, S. Rospond, *Język i piśmiennictwo na Śląsku*, Katowice - Wrocław 1948, s. 5-36.
22. Hierowski Z., *Życie literackie na Śląsku w latach 1922-1939*, Katowice 1969.
23. J.G.P. [J.G. Pawlikowski], *Adolf Fierla: „Dziwy na gróniach”*. Z Przedmową dr. Romana Dyboskiego prof. Uniw.[ersytetu] Jag. [iellońskiego], Kraków, Cieszyn 1932, „Wierchy”, R. 10, 1932, s. 216-217.
24. *Jerzego Wolкера wiersze wybrane*, tłumaczył [z j. czeskiego] A. Fierla, Praha 1934.
25. J.K., *A. Fierla po 25 latach*, „Zwrot” 1966, nr 11, s. 14.
26. Kasztura J., *Linia rozwojowa naszej kultury twórczej*, „Zwrot” 1957 nr 4, s. 3.
27. Klimaszewski B., Nowakowska E. R., W. Wyskiel, *Mały słownik pisarzy polskich na obczyźnie 1939-1980*, red. B. Klimaszewski, Warszawa 1992.

28. Kłaczek J., *Kościół Ewangelicko-Augsburski w latach 1990-2012 (kalendarium)*, [w:] *Kościół luteranski na ziemiach polskich w XVI-XX wieku*, t. 3 *W ramach Rzeczypospolitej, państw ościennych i na emigracji*, red. nauk. J. Kłaczek, Toruń 2012, s.339-369.
29. Kłaczek J., *Na emigracji. Losy polskiego wychodźstwa ewangelickiego w XX wieku*, Toruń 2013.
30. Kłaczek J., *Na emigracji. Losy polskiego wychodźstwa ewangelickiego w XX wieku*, [w:] *Kościół luteranski na ziemiach polskich w XVI-XX wieku*, t. 3 *W ramach Rzeczypospolitej, państw ościennych i na emigracji*, red. nauk. J. Kłaczek, Toruń 2012, s. 220-239.
31. Korepta E., *Zagadnienie tożsamości regionalnej w literaturze Śląska Cieszyńskiego*, Katowice 2005.
32. Kubisz P., *Dzieje legendy i prawda na uboczu*, „Zwrot” 1954 nr 10, s. 3 - 6.
33. Kurzelowski J. [L. Brożek], *Poetyckie wloty. VII. Pod urokiem Beskidów* [cz. VII szkicu L. Brożka], „Zwrot” 1957 nr 7- 8, s. 10-11;
34. Kurzelowski J. [L. Brożek], *Poetyckie wloty. IX. Od „Kamiennej Golgoty” po „Pochwałę życia”*, „Zwrot” 1957 nr 10, s. 5 [cz. IX szkicu L. Brożka].
35. Martinek L., *Adolf Fierla – poeta emigracyjny z Zaolzia*, tłum. [z j. czeskiego] J. Czaplinska, „Studia i Szkice Slawistyczne”, t. X, 2010, s. 171-178 [t. X: *Słowianie wschodni na emigracji. Literatura – kultura – język*, red. B. Kodzisa, M. Glej].
36. Miękina L., *Znów minie wiek... Antologia literatury nadolziańskiej*, Cieszyn 2001.
37. Miękina L., Rosner E., *Stu pisarzy cieszyńskich. Słownik bio- i bibliograficzny*, „Rocznik Cieszyński”, R. 3, 1976, s. 166-167 [biogram A. Fierli].
38. Most [W. Oszelda], *Zmarł poeta karwińskich hałd i beskidzkich groni*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 1967 nr 38, s. 1-2.
39. *Nasza niezwykła szkoła. Porto San Giorgio – Foxley 1945-1948*, Londyn 1985.
40. Piasecki S., *Wrażenia zaolziańskie*, „Prosto z Mostu. Tygodnik Literacko-Społeczny” 1939 nr 12, s. 1.
41. Podgórecka K., *Diariusz wydarzeń kulturalnych*, „Rocznik Literacki” R. 18, 1967, s. 589 [informacja o śmierci A. Fierli].
42. Pośpiech J., *Tradycje folklorystyczne na Śląsku w XIX i XX wieku (do roku 1939)*, Warszawa, Wrocław 1977.
43. *Pożegnanie bp. Władysława Fierli*, „Zwiastun” 1995 nr 25, s. 21.
44. *Przyptyw. Poeci 2 Korpusu*, do druku przyg. J. Bielatowicz, Rzym 1946.
45. Rosner E., *Fierla Adolf (1908-1967)*, [w:] *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Słowackiej*, t. I, red. nauk. Z. Jasiński, B. Cimała, Opole 2012, s. 88.
46. Rosner E., *Powojenne lata Adolfa Fierli*, [w:] E. Rosner, *Literatura polska z czeskiego Śląska. Rozprawy – szkice – wspomnienia*, Cieszyn 1995, s. 98-102.
47. Šajtar D., *Básnik Adolf Fierla a kritik Jan Strakoš*, [w:] *Literatura v českém a polském Slezsku. Literatura na Śląsku czeskim i polskim*, red.J. Urbanec, E. Rosner, Opava-Cieszyn 1996, s. 69-75.
48. Sikora W., *Chachar dwóch autorów*, [w:] *Wielokropki. Szkice o kulturze Śląska Cieszyńskiego*, Katowice 1982, s. 35-40.
49. Sikora W., *Pisarze Zaolzia. Materiały dla szkół polskich w Republice Czeskiej*, Czeski Cieszyn 1992.
50. Snoch B., *Górnośląski leksykon biograficzny*, Katowice 2004

51. Szturc J., *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI-XX wieku*, Bielsko-Biała 1998.
52. Wyka K., *Czasopisma literackie*, „Rocznik Literacki”, R. 7, 1938, s. 262-274.
53. Zagórski W., *Poeta, pisarz, pedagog*, „Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza. Tydzień Polski” 1967 nr 38, s. 3.
54. Zawodziński K.W., *Liryka*, „Rocznik Literacki”, R. 2, 1933, s. 14-47.

Adrian Uljasz – historyk, politolog. 2003 r. – doktorat z historii nowożytnej XIX w. i najnowszej (UMCS w Lublinie). 2009 r. – habilitacja z historii kultury XVIII-XX w. (Uniwersytet Warszawski). Od 2010 r. – profesor nadzwyczajny w Instytucie Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Jego zainteresowania naukowe oraz publikacje dotyczą głównie historii kultury XIX-XXI w., kultury książki i mediów na ziemiach polskich w XIX -XXI w., historii teatru, biografistyki historycznej, źródłoznawstwa, promocji kultury. Najważniejsze publikacje: *Mysł polityczna Feliksa Perla* (Lublin 2005), *Hieronim Łopaciński. Człowiek, dzieło, pamięć* (Lublin 2006).

Piotr Jaskóła

ORCID 0000-0002-5387-6669

Oryginalne pojęcia pneumatologiczne w Kościelnej dogmatyce Karla Bartha

Streszczenie: Artykuł wyjaśnia kilka podstawowych pojęć, które Karl Barth w swojej słynnej Kościelnej Dogmatyce proponuje zastosować w nauce o Duchu Świętym. Po wstępnej charakterystyce myśli reformowanego teologa, punkt drugi prezentuje pojęcie „sposób bytowania” („Seinsweise”). Tym pojęciem chciałby on zastąpić pojęcie „osoby” Ducha Świętego. Kolejny punkt mówi, że dla Bartha Duch Święty to „subiektywna rzeczywistość objawienia” (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*) i subiektywna możliwość objawienia (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*). To „subiektywne” objawienie różni się od obiektywnego objawienia się Jezusa Chrystusa. W ostatnim punkcie ukazana jest nauka Bartha o chrzcie Duchem Świętym rozumianym jako „ekskluzywny” czyn Boga. Zakończenie zawiera podsumowujące wnioski.

Słowa kluczowe: Duch Święty, osoba, „sposób bytowania” („Seinsweise”), „subiektywna rzeczywistość objawienia” (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*), „subiektywna możliwość objawienia” (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*), chrzest Duchem Świętym.

Summary: Original pneumatic concepts in the Church Dogmatic by Karl Barth

The article explains a few basic concepts that Karl Barth in his famous *Church Dogmatic* proposes to apply in his teaching about Holy Spirit. After the an introductory examination of the thought presented by the reformed theologian in the first part, the second part presents the concept of the „way of being” („Seinsweise”) intended to replace the concept of the Holy Spirit as a “person”. The following part presents the Barth’s view of the Holy Spirit as the „subjective reality of revelation” (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*) and the „subjective possibility of revelation” (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*). This „subjective” revelation is different from the objective revelation of Jesus Christ. The last point presents the teaching of Barth on baptism with the Holy Spirit understood as the „exclusive” deed of God. The article ends with conclusive recapitulation.

Keywords: Holy Spirit, Person, „Way of being” („Seinsweise”), „Subjective reality of revelation” (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*), Subjective possibility of revelation (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*), baptism with the Holy Spirit.

Karl Barth (1886–1968), duchowny Kościoła ewangelicko-reformowanego, profesor uniwersytetów – początkowo w Getyndze, później w Monastyrze i Bazylei, przez wiele lat XX w. nadawał ton całej teologii protestanckiej¹. Był twórcą i czołowym przedstawicielem teologii dialektycznej. Już jego słynny Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian (*Der Römerbrief*) z 1919 r. zapowiadał zwrot „od okresu bezspornego liberalizmu ku nowej ortodoksji”². Zaś jego *Kościelną dogmatykę*³, liczące ponad 9 tysięcy stron dzieło życia, można nazwać współczesną sumą teologiczną.

1. Prekursor „nowej ortodoksji”

K. Barth zauważył, iż teologia liberalna, w której był wychowywany, za mało miejsca przyznaje transcendencji Boga i istocie wiary. Jego zdaniem wszystkie zabiegi liberalistów dowodzą, że zatracili oni świadomość, iż Objawienie jest dziełem Boga, a wiara jako odpowiedź człowieka na Objawienie jest dziełem Ducha Świętego. Próby ludzkiego uzasadniania wiary sprawiają, iż chrześcijaństwo wyjalawia się, staje się pobożną etyką. Świadomość nieskończonej różnicy między odwiecznym Bogiem a naszym światem powinna powstrzymać ludzi od tego, by w swej chęci zbliżania się do Boga posługiwali się doktrynami religijnymi, metodami historycznymi i filozofią. Zdaniem Bartha, Objawienie przekreśla religię, stąd chrześcijaństwa nie uważał za religię⁴.

Zapoczątkowana przez Bartha teologia dialektyczna radykalnie akcentowała „boskość Boga”. Uważała słowo Boże za jedyny przedmiot teologii chrześcijańskiej, stąd też nazywana była teologią słowa Bożego lub teologią diastazy, teologią paradoksu. Teologia dialektyczna podkreślała, iż decydującą regułą jest dla niej

¹ Urodzony 10 maja 1886 r. w Bazylei i tamże zmarły 10 grudnia 1968 r.

² Zob. B. Willms, *Ekumeniczne znaczenie Karola Bartha*, „Concilium” (wyd. polskie) 1–2 (1965–66), s. 321n. Nowsze opracowania: R.M. Allen, *Karl Barth's Church Dogmatics: An Introduction and Reader*, T&T Clark 2012; M. Galli, *Karl Barth. An Introductory Biography for Evangelicals*, Eerdmans 2017; M. Hintz, *Jedność powinności i wolności – myśl etyczna Karola Bartha*, „Przegląd Ewangelicki” 1/2009, s. 29–47.

³ K. Barth początkowo napisał *Die christliche Dogmatik*, München 1927. Poprawiona wersja z tytułem *Die Kirchliche Dogmatik* zaczęła się ukazywać pięć lat później: t. I/1–IV/4 Zollikon, Zürich 1932–1967. Wszystkie tomy wielokrotnie wznawiano. Dalej skrót: KD. Zob. S.E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978, s. 196–202.

⁴ Zob. R. Borski, *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny” XXVIII (1986)2, s. 145–156.

wydarzenie objawienia Bożego (*Deus dixit*). Punktem wyjścia, treścią i normą teologii nie jest religijne przeżycie człowieka, ale wyłącznie Bóg dający się poznać człowiekowi w objawieniu. Do specyficznych znamion teologii dialektycznej należy akcentowanie „odgórnej drogi” – od Boga do człowieka, podczas gdy każda inna religia i teologiczna refleksja ma charakter „drogi oddolnej” – od człowieka do Boga.

Aby objawić siebie ludziom, Bóg posłużył się trzema postaciami słowa Bożego: objawionym, pisanym i zwiastowanym. Słowem objawionym jest Chrystus w swojej ludzkiej naturze, słowem pisanym jest Biblia świadcząca o objawieniu dokonany w Jezusie Chrystusie, słowem zwiastowanym jest przepowiadanie Kościoła łącznie ze sprawowanymi sakramentami⁵.

Istotę dialektyki Bożej objawiło człowiekowi wcielone Słowo Boże – Jezus Chrystus, w którym na sposób paradoksu Bóg stał się człowiekiem, wieczność stała się czasem, a absolutność – względnością⁶. Specyfika dialektycznego myślenia Bartha znajduje odzwierciedlenie także na płaszczyźnie jego pneumatologii.

Interesującym jest, że Barth jako chyba najbardziej twórczy reinterpretator i kontynuator teologii Kalwina pod koniec swojego życia wyznaje, że pneumatologia została przez niego zaniedbana i właściwie niedostrzeżona. A przecież „wszystko, w co należałoby wierzyć, co zreflektować i powiedzieć o Bogu Ojcu i Bogu Synu w rozumieniu 1 i 2 artykułu, powinno być ukazane i naświetlone przez Boga Ducha Świętego, będącego *vinculum pacis inter Patrem et Filium*. Całe dzieło Boga dla stworzenia, dla człowieka, w Nim i z Nim można by uwidocznic”. Wielki teolog szwajcarski wymienia szczególnie takie ważne zagadnienia teologiczne, jak: usprawiedliwienie, uświęcenie i powołanie, stworzenie – jako *opus proprium* Boga Ojca. Zwraca też uwagę na wszystko ogarniającą chrystologię (*conceptus de Spiritu Sancto!*), pytając: „czyż Bóg – swojemu ludowi poprzez objawienie przymierza i jako taki w świecie przepowiadany – nie jest na całej linii Duchem (J 4, 24; 1 Kor 3, 17), tzn. tym Bogiem, który w właściwej sobie wolności, mocy, mądrości i miłości sam siebie uobecnia i udziela?”⁷

⁵ Zob. W. Dymny, *Barth Karl*, w: „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1985, t. II, k. 68–74. Dalej skrót: EK.

⁶ A. Nossol, *Dialektyczna teologia*, EK, t. III, k. 1254n.

⁷ Posłowie do: *Schleiermacher–Auswahl*, Hrsg. H. Bolli, München–Hamburg 1968, s. 311.

W 1930 r. Karl Barth opublikował wykład *Der heilige Geist und das christliche Leben*⁸, który jest jego reakcją na pneumatologię idealistycznych teologów dziewiętnastego wieku. Centralną myśl stanowi teza, że nie istnieje żadna forma kontynuacji pomiędzy duchem człowieka a Duchem Boga. Ten brak ciągłości widoczny jest w tajemnicy stworzenia, która obrazuje ontologiczną nieciągłość (*Diskontinuität*). Stworzenie nie jest stwórcą ani żadną Jego częścią, a relacje między nimi określa tylko sam Bóg-Stwórca. Podobną nieciągłość zauważyć trzeba w tajemnicy pojednania. Tu znowu w grzechu człowieka wyraża się brak ciągłości. Grzech dzieli człowieka jako grzesznika od Tego, który jest Święty i który jest Pojednawcą. Także w tajemnicy odkupienia różnica między czasem a wiecznością tworzy diastazę pomiędzy żyjącym w czasie człowiekiem a wiecznym Bogiem. Dla Bartha nie istnieje więc żadna ciągłość między duchem człowieka i Duchem Bożym. Wykład pozwala poznać nie tylko pneumatologię młodego Bartha, ale struktura tego wykładu stanowi zapowiedź późniejszej *Kirchliche Dogmatik* – dzieła życia tegoż teologa⁹.

W *Kościelnej dogmatyce*, gdzie Barth koncentruje się przede wszystkim na nauce o usprawiedliwieniu, brak systematycznie rozpracowanej pneumatologii. Problem usprawiedliwienia ujęty z perspektywy pneumatologicznej nigdy nie doczekał się u niego wyczerpującego opracowania, ale pozostawał w sferze jego planów¹⁰. Pneumatologia Bartha, mimo braku całościowych ujęć, stanowi jednak interesujący temat, gdyż w rzeczywistości poświęcił on o wiele więcej uwagi Duchowi Świętemu niż jego reformowani protoplaści, którzy zasadniczo skupiali swoją uwagę na Ojcu i Synu. Najbardziej oryginalne pojęcia pneumatologiczne staną się przedmiotem poniższych analiz.

⁸K. Barth, *Der heilige Geist und das christliche Leben*, w: tenże i H. Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, München 1930, s. 39–105.

⁹Wprowadzeniem w pneumatologię Bartha są następujące dzieła: P. J. Rosato, *The Spirit as Lord: The Pneumatologie of Karl Barth*, Edinburgh 1981; T. Freyer, *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik: Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe“ bei Karl Barth*, Paderborn 1982. W języku polskim najważniejsze pozycje bibliograficzne K. Bartha zebrał i w rozprawie habilitacyjnej pod kątem chrystologicznym przeanalizował A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.

¹⁰Wspomina o tym biograficzne opracowanie, którego autorem jest E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, s. 511.

2.1. Osoba Ducha Świętego jako „sposób bytowania”

W *Kościelnej dogmatyce* znajdujemy określenia, które można by przyjąć jako definicje Ducha Świętego: „Jeden Bóg objawia się według Pisma jako Wybawca, tj. Pan, który czyni nas wolnymi. Jako taki jest On Duchem Świętym, którego przyjmując stajemy się dziećmi Bożymi, ponieważ sam w sobie jest On Duchem miłości Boga Ojca i Boga Syna”¹¹. Duch Święty, którego otrzymujemy, jest więc Wybawicielem i Panem, który czyni nas wolnymi. Z tego też względu musi On być rozumiany jako „osoba”¹². Barth uważa jednak, że określenie „osoba” ze względu na nowożytnie pojęcie osobowości utraciło dawną teologiczną adekwatność. Według niego, określenie „sposób bytowania” (*Seinsweise*) mogłoby zastąpić dotychczasowe określenie „osoba”, ponieważ jest prostsze i bardziej jasne. W związku z tym szwajcarski teolog pisze: „Nauka o Trójcy Świętej jest kościelną nauką o jedności Boga w trzech sposobach bytowania: jako Ojca, Syna i Ducha Świętego, lub też o potrójnym innym byciu jednego Boga w sposobach bytowania Ojca, Syna i Ducha Świętego”¹³. Jego zdaniem, zamiast mówić o „osobie” Ducha Świętego, winno się używać określenia „sposób bytowania” Ducha Świętego. Określenie osoby w stosunku do Boga oznacza, że Bóg nie jest nieosobową potęgą. Podobnie w odniesieniu do Ducha Świętego. Określenie Ducha Świętego jako osoby oznacza, że nie jest On nieosobową potęgą, mocą, absolutnym duchem, ale Panem, podmiotem, który Boży Byt pozwala rozumieć jako istnienie osobowe. „Osoba” Ducha Świętego wyraża nie to, że Duch jest osobowością w sensie nowożytnego rozumienia osoby, także nie oznacza personifikacji Ducha Świętego, lecz wskazuje na Jego osobowe działanie. Barth jest też przekonany, że określenie „sposób bytowania Ducha Świętego” o wiele lepiej wyraża, kim jest Duch Święty niż określenie „osoba”. Poprzez określenie „sposób bytowania” podkreśla Barth jedność pomiędzy Bożym istnieniem (*dasein*) a Bożym bytem (*sein*). Sposób bytowania Ducha Świętego oznacza, że Duch Święty jako sposób bytowania Boga jest równy bytowi Boga, ponieważ ten sposób bytowania w pełni oddaje Boże bytowanie: „kim On jest w Objawieniu, tym był On przedtem w sobie samym. Kim On był przedtem w sobie samym, tym jest On w Objawieniu”¹⁴. Ponieważ Duch Święty w pełni oddaje istotę Boga, stąd sposób bytowania Ducha Świętego w Objawieniu jest równocześnie samym Bogiem. Według Bartha,

¹¹ KD I/1, 470.

¹² A więc nie w kategoriach „mocy”. Zob. KD I/1, 378.

¹³ KD I/1, 395.

¹⁴ KD I/1, 489.

Duch Święty nie jest najpierw Bożym Duchem, ale Bogiem jako Duch, sposobem bytowania Boga. Oznacza to, iż jedność Boga poprzedza Jego troistość. Niezależnie jednak od zasadniczej teocentrycznej opcji, preferującej jedność Boga, trynitarny charakter Boga zostaje w jego teologicznych koncepcjach w pełni zachowany. On ustawicznie próbował konstruować taką teologię Ducha Świętego, która pomogłaby lepiej zrozumieć Ojca i Syna¹⁵.

2.2. Duch Święty jako „subiektywna rzeczywistość objawienia” i „subiektywna możliwość objawienia”

W dogmatyce Bartha istnieje mocny związek antropologii i pneumatologii. Duch Święty stanowi subiektywną rzeczywistość objawienia (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*) i subiektywną możliwość objawienia (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*) wobec obiektywnego objawienia się Jezusa Chrystusa – co Barth nazywa także „wolnością człowieka dla Boga”¹⁶. Duch Święty tak otwiera obiektywne objawienie Jezusa Chrystusa jako Bożej wolności dla człowieka, że człowiek to obiektywne objawienie doświadcza subiektywnie jako ludzką wolność dla Boga. „Duch Święty jest mocą a Jego działanie jest dziełem koordynacji bytu Jezusa Chrystusa i istot od Niego różnych, ale z Nim złączonych we wspólnocie”¹⁷. Jeżeli działanie Ducha Świętego jest koordynacją między Jezusem Chrystusem a wspólnotą ludzi, to założenia Bartha podobne są do założeń Schleiermachera, który Ducha Świętego pojmował jako zjednoczenie Boskiej istoty z ludzką naturą w formie wszechobecnego Ducha (*Gemeingeist*). Barth jednak nie identyfikuje Ducha Świętego z „koordynacją”, a jedynie Jego działanie ma odpowiadać „koordynacji”. Tym samym wyraźna jest różnica w stosunku do Schleiermachera, który Ducha Świętego utożsamiał ze zjednoczeniem. Można powiedzieć, że podmiotowość Ducha Świętego została bardziej zaakcentowana, niż to uczynił Schleiermacher.

¹⁵ Barth nawiązuje do tego pod koniec swego życia w *Nachwort*, w: *Schleiermacher–Auswahl*, red. H. Bolli, München 1968, s. 311: „Alles was von Gott dem Vater und Gott dem Sohn in Verständnis des 1. Und 2. Articals zu glauben, zu bedenken und zu sagen ist, wäre in seiner Grundlegung durch Gott den Heiligen Geist, das *vinculum pacis inter Patrem et Filium*, aufzuzeigen und zu beleuchten”.

¹⁶ Szeroko rozważa to zagadnienie KD I/2, 222–303.

¹⁷ „Der Heilige Geist ist die Macht und seine Aktion ist das Werk der Koordination des Seins Jesu Christi und des von ihm verschiedenen, aber in ihm eingeschlossenen Seins seiner Gemeinde”. KD IV/3, 870.

Jak istnieje w *Kirchliche Dogmatik* mocny związek antropologii i pneumatologii, tak też podobnie ścisły związek zachodzi między pneumatologią a chrystologią Bartha. Dzieło wcielenia, jak i wydarzenie wylania Ducha Świętego zarówno w swych warstwach „obiektywnych”, jak i „subiektywnych”, są dla Bartha w równym stopniu Boską tajemnicą. Jak „obiektywne Objawienie” (*objective Offenbarung*) ukierunkowane jest na „subiektywne” (*subjective Offenbarung*), tak też i na odwrót: „subiektywne objawienie”, którego źródłem jest Duch Święty, rozciąga się na „objawienie obiektywne”, które miało miejsce w Jezusie Chrystusie. Do „obiektywnego Objawienia” nie zostaje w żadnym wypadku dołączone drugie – „subiektywne”. To „obiektywne Objawienie” nie staje się też w żadnym wypadku „subiektywnym”. Ponieważ Duch Święty, jako Duch Ojca i Syna, nie jest Duchem istniejącym obok słowa Bożego, stąd „to subiektywne objawienie może być tylko przypieczętowaniem w nas Objawienia obiektywnego, czyli patrząc od naszej strony, jest ono jego odkryciem, uznaniem, jego potwierdzeniem przez nas samych”¹⁸.

Czym jest i jak należy rozumieć Barthowskie pojęcie „subiektywnej możliwości objawienia”, można dopiero właściwie pojąć, kiedy uściślone zostaje samo rozumienie „subiektywnej rzeczywistości”. Dla Bartha, pytanie o „subiektywną możliwość objawienia” jest pytaniem o możliwość ludzkiej wolności przed Bogiem. Jego zdaniem, może ono być tylko wówczas postawione, gdy wcześniej znajdzie swoją odpowiedź pytanie o samą rzeczywistość ludzkiej wolności. Samo działanie Ducha Świętego na człowieka i w człowieku chce być zrozumiałe samo w sobie i nie potrzebuje żadnych odniesień. Zaś pytanie człowieka o możliwość jego wolności dla Boga, czy przed Bogiem, zakłada już fakt wolności człowieka – a więc rzeczywistość objawienia. Ta rzeczywistość objawienia domaga się od człowieka przede wszystkim posłuszeństwa wobec objawienia, które wyraża się w pierwszym rzędzie w chęci jego zrozumienia. Jeżeli dochodzi do pouczenia przez słowo Boże, to ten proces pouczenia człowieka i samo pouczenie jest dziełem Ducha Świętego. Bez Ducha Świętego nie miałoby miejsca żadne pouczenie, ponieważ słowo domaga się działania Ducha. Działanie Bożego słowa zależne jest od działania Ducha¹⁹.

Dzieło Ducha Świętego w Jego subiektywnej rzeczywistości decyduje z góry o tym, że tylko w Duchu Świętym istnieje prawdziwa wolność człowieka dla

¹⁸ KD I/2, 261.

¹⁹ „Kommt es zum Belehren und zur Belehrung durch das Wort, dann ist dieses Belehren und diese Belehrung das Werk des Heiligen Geistes. Ohne dieses Werk kommt es eben nicht dazu, denn das Wort ist nicht ohne den Heiligen Geist”. KD I/2, 266.

Boga, jak również, że tylko w Nim wolność ta może być rozpoznana. W tym sensie działanie Ducha Świętego na człowieka i w człowieku posiada słowami Bartha „ściśle negatywne znaczenie” (*streng negative Bedeutung*), gdyż otrzymać Ducha Świętego, znaczy odkryć własną duchową niemoc, znaczy poznać, iż Ducha Świętego nie sposób posiadać²⁰. Rzeczywistość objawienia Ducha Świętego ujawnia niemoc człowieka, jego skończoność i absolutny dystans wobec Boga. Wszelka próba człowieka, by samodzielnie próbować się uwolnić z owej niewoli czy też przekroczyć wspomniane granice, musi okazać się czystą spekulacją. Jedyna możliwość otwarcia człowieka na Boga, czyli bycia wolnym dla Boga, znajduje swoje spełnienie w działaniu Ducha Świętego. To działanie jest zależne jest od „obiektywnej możliwości objawienia”, którą jest Jezus Chrystus²¹.

2.3. Chrzest w Duchu Świętym jako „ekskluzywny” czyn Boga

Nauka Bartha o chrzcie Duchem Świętym opiera się na nowotestamentalnym rozumieniu misterium chrztu. Barth używa zamiennie dwóch nazw: chrzest w Duchu Świętym (*Taufe im Heiligen Geist*) i chrzest Duchem Świętym (*Taufe mit Heiligen Geist*). Od strony teologicznych treści można więc przyjąć, iż nie ma między tymi pojęciami zasadniczych różnic²².

W badaniach egzegetycznych dotyczących chrztu w Duchu Świętym, które to zagadnienie dla szwajcarskiego teologa nie jest problemem marginalnym, koncentruje się on głównie na tekstach: Mk 1,8 par.; 1 Kor 12,13; J 1, 33; Dz 1,5-8; 11,16; 19,2n. W oparciu o te podstawowe biblijne teksty wskazuje na zasadniczą różnicę pomiędzy chrztem Duchem Świętym a chrztem wodą. Chrzest Duchem Świętym jest dla niego takim chrztem, którego udziela tylko sam Bóg czy też przez Niego posłany Syn – Mesjasz Izraela i Zbawca Świata²³. Chrzest ten oczyszcza człowieka, daje mu nową życiową orientację i czyni go świadkiem Jezusa Chrystusa. Jest on rzeczywistym początkiem nowego chrześcijańskiego życia²⁴. Według Bartha, chrzest Duchem Świętym umożliwia chrzest wodą. Chrzest

²⁰ Por. jw.

²¹ Cały paragraf 13 KD I/2 jest temu zagadnieniu poświęcony.

²² Zob. KD IV/4, 3–44.

²³ KD IV/4, 33.

²⁴ Biblijnym wsparciem są dla Bartha także liczne inne teksty zarówno z Dziejów Apostolskich (pierwsze nawrócenia po mowie św. Piotra w Dzień Zesłania Ducha Świętego – 2,14–36, powołanie Korneliusza – 10,44; 11,15n, działalność św. Pawła w Efezie – 19,4–6), jak i Listów św. Pawła. Zob. KD IV/4, 41. 44. 47. 55.

Duchem Świętym jako wydarzenie boskie różni się jednak zasadniczo od chrztu wodą jako aktu ludzkiego²⁵.

O ile nie budzi wątpliwości twierdzenie, że Bóg czy też Jego Syn są Tymi, którzy chrzczą, tak druga teza Bartha mówiąca, iż chrzest Duchem Świętym zasadniczo różni się od chrztu wodą, nie znajduje już w swym końcowym ukierunkowaniu i skutkach tak wyraźnych nowotestamentalnych dowodów. Nowy Testament nie jest zainteresowany systematycznym uściśleniem relacji pomiędzy udzieleniem Ducha a „chrześcijańskim chrztem wodą”. O wiele bardziej zależy mu na ukazaniu wzajemnej jedności i zależności obydwu aspektów w kontekście chrześcijańskiej inicjacji²⁶. W sumie Nowy Testament zna wielość relacji między wydarzeniem udzielenia Ducha i chrześcijańskim chrztem wodą. Udzielenie Ducha może mieć miejsce w chrześcijańskim chrzcie wodą, może ten chrzest poprzedzać, może następować po nim. Także tam, gdzie obydwie wydarzenia wydają się nie mieć żadnego związku, podkreślana jest ich jedność i zależność. Wprawdzie dla Nowego Testamentu chrzest w Duchu Świętym odnosi się do Jezusa Chrystusa jako chrzczącego Duchem, a tym samym odnosi się ten chrzest do Boga, to jednak nie znajduje mocnego ugruntowania biblijnego pogląd Bartha, że chrzest ten może być udzielany człowiekowi jedynie „bezpośrednio przez Niego” (Chrystusa czy Boga). To „bezpośrednio” rozumie Bazylejczyk jako udzielenie z wyłączeniem wspólnoty kościelnej, a więc z wykluczeniem także sakramentalnego charakteru chrześcijańskiego chrztu wodą²⁷. Barth wydaje się iść o wiele dalej niż reformator Kalwin, kiedy twierdzi, że chrzest (*Christliche Wasser-taufe*) odpowiada na misterium, jakim jest sakrament historii życia Jezusa Chrystusa, Jego zmartwychwstania, wylania Ducha Świętego. Chrzest sam jednak nie jest żadnym misterium, żadnym sakramentem. Chrzest nie jest dla niego środkiem, nośnikiem, czy też instrumentem łaski. Według niego, gdyby uznać chrzest za misterium, to wtedy Bóg zajmowałby miejsce człowieka, a człowiek miejsce Boga²⁸. Dla Nowego Testamentu to bezpośrednio napelnienie Duchem Świętym

²⁵ „Die Taufe mit dem Heiligen Geist schließt die Taufe mit Wasser nicht aus, sie macht sie auch nicht überflüssig, sie ermöglicht und fordert sie vielmehr. Die Taufe mit Wasser wiederum ist, was sie ist, allein in ihrer Beziehung zur Taufe mit dem Heiligen Geist: sie setzt diese (...) voraus”. KD IV/4, 45.

²⁶ Jest to szczególnie widoczne, gdy udzielenie Ducha i „chrześcijański chrzest wodą” są od siebie oddzielone, np. Dz 8,14–17; 10,44–47; 19,1–7. Zob. KD IV/4, 43n.

²⁷ KD IV/4, 112.

²⁸ Por. KD IV/4, 116.

nie jest nieznanne – można by wspomnieć Dz 2,1-13, gdzie opisano zesłanie Ducha Świętego pod postacią ognistych języków. Jednakże Nowy Testament zna też „pośrednie” obdarzenie Duchem, które związane jest z posługiwaniem powołanych mężczyzn (Dz 2,38; 8,17n; 10,44; 19,1-7). Większość egzegetów sprzeciwia się więc skrajnej tezie Bartha, by oddzielać chrzest Duchem – jako ekskluzywny czyn Boga, od chrześcijańskiego chrztu wodą – jako ekskluzywnego ludzkiego czynu.

Według Bartha, chrzest w Duchu Świętym jest boskim przygotowaniem człowieka do chrześcijańskiego życia w całej jego pełni. Biblijne źródła pozwalają mu mówić o trzech różnych wzajemnie się uzupełniających formach udzielania Ducha. Jak już wspomniano, to udzielenie Ducha może mieć miejsce przed chrześcijańskim chrztem wodą, kiedy chrzest w Duchu Świętym jest znakiem początku chrześcijańskiego życia. Może ono mieć miejsce w samym wydarzeniu chrześcijańskiego chrztu wodą oraz po chrześcijańskim chrzcie wodą, kiedy chrzest w Duchu Świętym związany jest z udzieleniem darów charyzmatycznych. Trudno jednak zgodzić się z poczynaniem Bartha, kiedy identyfikuje ze sobą pierwszy i trzeci sposób udzielania się Ducha. Dla niego udzielanie się Ducha jako inicjacja chrześcijańskiej egzystencji związane jest z udzieleniem darów charyzmatycznych²⁹. Nowy Testament ukazuje raczej udzielenie Ducha i obdarowanie charyzmatami, które ma miejsce po chrześcijańskim chrzcie wodą – choć wyjątkiem jest tutaj wydarzenie opisane w Dz 10,44-47, kiedy dar Ducha Świętego wylany został na pogan zanim zostali ochrzczeni.

Wyniki analiz biblijno-teologicznych tekstów Bartha pozwalają stwierdzić, że udzielanie się Ducha i chrześcijański chrzest wodą są ze sobą ściśle związane, choć nie są ze sobą identyczne czy zmieszane. Pod tym względem trudno nie przyznać racji wielkiemu Bazylejczykowi. Chrzest w Duchu Świętym nie czyni jednak zbyt dużym chrześcijańskiego chrztu wodą, ale o wiele bardziej domaga się go. Z drugiej strony patrząc, chrześcijański chrzest wodą wskazuje na chrzest w Duchu Świętym. Obydwa są dla siebie komplementarnymi elementami chrześcijańskiej inicjacji. Duch Święty pozostaje przy tym w swoim działaniu suwerenną, niczemu niepodporządkowaną mocą, która nie wiąże się w ekskluzywny sposób tylko z jedną z trzech wyżej wymienionych form chrztu w Duchu Świętym³⁰.

²⁹ Por. KD IV/4, 41n.

³⁰ Por. T. Freyer, *dz. cyt.*, s. 64nn.

Ustosunkowując się do myśli Bartha od strony teologii katolickiej, należałoby dopowiedzieć, że sakramentalność chrześcijańskiego chrztu wodą polega na tym, że zewnętrzny znak i wewnętrzna łaska w sposób niezmiśnany, ale i nierozłączny należą do siebie. Sakramenty Nowego Przymierza, których pierwszorzędnym dawcą jest Jezus Chrystus, zawierają łaskę, którą oznaczają i której udzielają tym, którzy łasce tej nie stawiają oporu. Dla Bartha przeciwnie: chrześcijański chrzest wodą nie jest żadnym środkiem łaski, on nie sprawia też tego, co oznacza. Barth widzi w nim tylko ludzkie działanie, które jest odpowiedzią na działanie Boga. W tym też zawarta jest jego podstawowa prawda o Bogu, który jako *Auctor primarius* stoi u początku wszelkiego działania stworzeń.

Barth wprowadził teokratyczną korekturę w teologii, jak i pneumatologii. Podkreśla on przede wszystkim podmiotowość Boga. Jego rozumienie podmiotowości Boga, które J. Moltmann krytykuje jako „trynitarną monarchię”³¹, jest uwarunkowane pojęciem „Absolutnego Podmiotu” (*Absolute Subject*), będącego wzorem, czy ideałem, dla podmiotu ludzkiego. Skutkiem tego jedność Boga zostaje podkreślona kosztem troistości Bożych Osób. Można by nawet powiedzieć, że nie ma wyraźnej różnicy pomiędzy pojęciem Bartha „sposoby bytowania” a modalistycznym określeniem „sposoby ukazywania się”. Modalistyczna tendencja zdaje się towarzyszyć teokratycznej pneumatologii Bartha.

Jeśli Duch Święty, który ma za zadanie pełnić rolę koordynatora między Jezusem Chrystusem a ludzką wspólnotą, ukazywany jest tylko jako Ten, który został objawiony, to zostaje zbyt mocno zaakcentowana prawda o jedności Boga. Ten Objawiający (*Offenbarer*) poprzez swoje Objawienie (*Offenbarung*) warunkuje Tego, który jest Jego Objawieniem (*Offenbarsein*). Barth używa modalistycznie brzmiącego wyrażenia, kiedy mówi, że w trynitologii nie mówi się o trzech boskich „Ja”, ale trzy razy o jednym boskim „Ja”³². Żeby obronić się przed tryteizmem Bazylejczyk podkreśla jedyność boskiego „Ja”, która jest równoznaczna z Absolutnym Podmiotem. Trzy Osoby Boskie jako „Sposoby bytowania” zostały przez Bartha wcielone w Absolutny Podmiot. Osoba Ducha Świętego zdaje się jednak przy tym pochłonięta przez podmiotowość jednego Boga. Jako reprezentant jednego Boga Duch Święty jest identyfikowany z jednym Panem³³.

³¹ Zob. Tenże, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, s. 154–161.

³² KD 1/1, 370.

³³ Wydaje się, że rację ma Moltmann, kiedy pisze o pneumatologii Bartha, że nie jest ona pozbawiona problemów, ponieważ trzeci artykuł wyznania wiary może być uważany jako

Jest rzeczą godną uwagi, że chociaż trzeci artykuł wyznania wiary zdaje się pochłonięty przez pierwszy artykuł, to jednak istnieje mocny związek między trzecim a drugim artykułem na gruncie chrystocentrycznych teorii Bartha. Chrystopologia jest widziana albo jako absolutnie niezbędna dla pneumatologii, albo jako ograniczenie pneumatologii. W każdym razie Barth rozwinął naukę o Duchu Świętym w jej ścisłym powiązaniu a chrystologią – pod tym względem jest kontynuatorem reformowanej tradycji. W jego ujęciu ten typ pneumatologii stał się dominujący.

Bibliografia:

1. Allen R.M., *Karl Barth's Church Dogmatics: An Introduction and Reader*, T&T Clark 2012.
2. Barth K., *Der heilige Geist und das christliche Leben*, w: tenże i H. Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, München 1930, s. 39-105.
3. Barth K., *Die christliche Dogmatik*, München 1927.
4. Barth K., *Die Kirchliche Dogmatik*, t. I/1–IV/4 Zollikon, Zürich 1932–1967.
5. Borski R., *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny” XXVIII (1986)2, s. 145-156.
6. Busch S.E., *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978.
7. Dymny W., *Barth Karl*, w: „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1985, t. II, k. 68-74.
8. Freyer T., *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik: Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe” bei Karl Barth*, Paderborn 1982.
9. Galli M., *Karl Barth: An Introductory Biography for Evangelicals*, Eerdmans 2017.
10. Hintz M., *Jedność powinności i wolności – myśl etyczna Karola Bartha*, „Przegląd Ewangelicki” 1/2009, s. 29-47
11. Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980.
12. Nossol N., *Dialektyczna teologia*, EK, t. III, k. 1254n.
13. Nossol A., *Chrystopologia Karola Bartha*, Lublin 1979.
14. Rosato P.J., *The Spirit as Lord: The Pneumatologie of Karl Barth*, Edinburgh 1981.
15. Willms B., *Ekumeniczne znaczenie Karola Bartha*, „Concilium” (wyd. polskie) 1-2 (1965–66), s. 321-328.

ks. Piotr Jaskóła – prof. dr hab.; ksiądz diecezji opolskiej Kościoła rzymskokatolickiego; kierownik Katedry Teologii Kościołów Poreformacyjnych na Wydziale Teologicznym UO; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; członek „Societas Oecumenica”.

zależny: „Bóg, który objawił się w trzech sposobach bytowania, nie może swojej podmiotowości wykazać w byciu objawionym, w Duchu Świętym. Duch jest tylko wspólną więzią miłości, która łączy Ojca z Synem”. Tenże, *Trinität und Reich Gottes*, s. 159.

Zygfryd Glaeser

ORCID: 0000-0002-8791-0175

Marcin Luter na nowo odczytywany. Dyskusja w kontekście obchodów 500-lecia Reformacji

Streszczenie: Artykuł stanowi przyczynek w debacie dotyczącej Marcina Lutra i jego spuścizny toczony w kontekście obchodów 500-lecia Reformacji. Chodzi o próbę nowego odczytania Lutra, bez uprzedzeń i apriorycznie negatywnych założeń. Taką właśnie drogę interpretacyjną wyznaczają dokumenty dialogu rzymskokatolicko-luterańskiego na forum światowym. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują następujące: Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa (opublikowany z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra [1983]) oraz Od konfliktu do komunii (2013) (dokument przygotowujący Kościoły do obchodów 500-lecia Reformacji w 2017 r.). Istotną rolę w procesie przeobrażania myślenia i ocen co do osoby i dziedzictwa Lutra w różnych środowiskach katolickich zajmują oficjalne wypowiedzi papieży, począwszy od Jana Pawła II. Te również zostaną przywołane i przeanalizowane. Zaprezentowane zostaną także wypowiedzi rzymskokatolickich teologów na temat Lutra i Reformacji. Poprzez ich przymat można prześledzić zmianę paradygmatów w interpretacji Lutra i jego spuścizny.

Słowa kluczowe: Luter, Reformacja, dialog, ekumenia, Kościół, papież

Summary: Martin Luther – the New Interpretation. Discussion within the Context of the 500th Anniversary of the Reformation

The article is a contribution to the debate on the person and work of Martin Luther as well as his legacy within the context of the 500th anniversary of the Reformation. The aim is to re-read Luther against ecumenical background, without prejudices and a priori negative assumptions. It is the Roman Catholic - Lutheran dialogue – reflected in relevant documents – that sets out interpretation pathways on a global forum. Two of these documents deserve special attention: Martin Luther - a witness to Jesus Christ (published on the occasion of the 500th anniversary of birth of Martin Luther [1983]) and From conflict to communion (2013) (a document preparing the Churches to celebrate the 500th anniversary of the Reformation in 2017). An important role in the process of transforming the way of thinking of and assessing the person and legacy of M. Luther in various Catholic circles is played by official statements of popes, starting from pontificate of John Paul II. These will also be recalled and analyzed. Statements by Roman Catholic theologians on Luther and Reformation will also be presented. They provide a good opportunity to trace the change of paradigms in the Catholic interpretation of Luther and his legacy.

Keywords: Luther, Reformation, Dialogue, Ecumenism, Church, Pope

Wstęp

Niniejsze opracowanie wpisuje się w dyskusję dotyczącą Marcina Lutra i jego spuścizny, toczoną w kontekście obchodów 500-lecia Reformacji. Wypowiedzi Lutra i jego działania są poddawane wieloaspektowej ocenie, tak by wynik toczonych debaty przyczynił się do nowego odczytania Lutra, bardziej obiektywnego niż do tej pory. W prezentowaniu i ocenie faktów odrzucam emocje, stereotypy i uprzedzenia i kieruję się metodami naukowymi. Nie będę się więc odnosił do wypowiedzi mało krytycznych interpretatorów, czy pseudointerpretatorów manipulujących faktami i wypowiedziami Lutra w celu uzasadniania apriorycznie stawianych przez nich tez o charakterze oskarżającym, obwiniającym i w każdym wymiarze deprecjonującym osobę i dzieło Reformatora¹. Uważam, że opinie te, ze względu na ich jednostronność, nie zasługują na włączenie ich w dyskurs o charakterze naukowym.

Szczególną rolę w debacie nad oceną spuścizny Marcina Lutra zajmują dokumenty wypracowane w ramach dialogu rzymskokatolicko-luterańskiego na forum światowym²: *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*³ (opublikowany z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra [1983]) oraz *Od konfliktu do komunii* (2013)⁴ (dokument przygotowujący Kościoły do obchodów 500-lecia Refor-

¹ Zob. np. publikacje Tadeusza Guza w „Naszym Dzienniku” (zob. np. T. Guz, *Antykatolicka koncepcja małżeństwa według Marcina Lutra*, „Nasz Dziennik”, 10 listopada 2014 r.; T. Guz, *Jezus Chrystus jako sprzeczność według Marcina Lutra*, „Nasz Dziennik”, 7 lutego 2015 r.) oraz jego wykłady rozpowszechniane na nośnikach elektronicznych: https://www.youtube.com/watch?v=3Z6pL3c0_wo (12.09.2018); <https://www.youtube.com/watch?v=hP7pL5nbzEE> (12.09.2018); <https://www.youtube.com/watch?v=Po33t0rOsz8> (12.09.2018). W ten nurt wpisuje się także film Grzegorza Brauna pt. *Luter i rewolucja protestancka* (recenzję filmu zob. M. Tomczak, *Filmowy pamflet na Marcina Lutra, czyli „Luter i rewolucja protestancka” Grzegorza Brauna*, <https://histmag.org/Filmowy-pamflet-na-Marcina-Lutra-czyli-Luter-i-rewolucja-protestancka-Grzegorza-Brauna-16262/1>). [15.02.2018]) oraz książki: *Protestantyzm potępiony przez papieża*, red. M. Broniarek, M. Karas, Sandomierz 2012; P. Lisicki, *Luter. Ciemna strona rewolucji*, Warszawa 2017.

² Dialog rzymskokatolicko-luterański można podzielić na pięć faz.

³ Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red. K. KarSKI, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 273–281 [dalej = *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*].

⁴ Tekst dokumentu zob. Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 r.*,

macji w 2017 r.). Obydwa wymienione dokumenty zostaną w niniejszym opracowaniu wzięte pod uwagę ze względu na to, że są one wyrazem wspólnej opinii teologów luterańskich i katolickich dotyczących istotnych aspektów spuścizny Lutra.

Ważne miejsce w procesie przeobrażania myślenia i ocen co do osoby i dziedzictwa Lutra w różnych środowiskach katolickich zajmują oficjalne wypowiedzi papieży, począwszy od Jana Pawła II. Te również zostaną przywołane i przeanalizowane jako znaczący materiał źródłowy co do poruszanej kwestii. Papieskie wypowiedzi na temat Lutra i Reformacji są z jednej strony owocem badań historycznych i analiz teologicznych, z drugiej strony są ich ważną konkluzją i zarazem inspiracją, nadającą debacie o Lutrze odpowiednie ukierunkowanie. Stąd też w niniejszym opracowaniu zostaną przykładowo przytoczone wypowiedzi znaczących teologów rzymskokatolickich na temat Lutra. Będą to m.in. opinie kard. Johannesesa Willebrandsa, kard. Waltera Kaspiera, kard. Kurta Kocha, abp. Alfonsa Nossola oraz innych wybitnych teologów katolickich. Formą wprowadzenia będzie krótka prezentacja przebytej drogi od polemiki do zrównoważonych ocen odnoszących się zarówno do osoby, jak i do dzieła Marcina Lutra.

1. Od polemiki do zrównoważonych ocen

Rzymskokatolickie opracowania dotyczące osoby i nauczania Lutra przez wieki nacechowane były radykalizmem – nierzadko skrajnym, nieufnością i atmosferą potępiania. Nie chodziło w nich zasadniczo o rzetelne odkrywanie Lutra, ale raczej o udowadnianie mu tego, że jest heretykiem, odszczepieńcem, libertynem, psychopatą itp.⁵ Znaczący wpływ na kształtowanie tego typu opinii o Lutrze miała książka autorstwa Johannesesa Cochlaeusa⁶ *Commentaria de actis*

tł. D. Bruncz, Dziegielów 2017², s. 7–115 [dalej = *Od konfliktu do komunii*]. Szersze omówienie treści dokumentu i jego analiza zob. W. Hanc, „*Od konfliktu do komunii*”. *Przyczynek do wspólnego luterańsko–katolickiego upamiętnienia 500. rocznicy Reformacji*, „*Studia Włocławskie*” 17(2015), s. 145–174; Z. Glaeser, „*Od konfliktu do komunii*”. *W kontekście luterańsko–katolickich obchodów 500–lecia Reformacji*, „*Studia Oecumenica*” 17 (2017), s. 51–68.

⁵ W związku z tym zob. np. G. Boss, H.J. Urban, *Handreichung für Erwachsenenbildung Religionsunterricht und Seelsorge zum Thema Martin Luther*, Paderborn, 1982², s. 31n.

⁶ Johannes Cochläus (właściwe nazwisko Dobeneck; 1479–1552) to niemiecki humanista i teolog, jeden z głównych oponentów Lutra i pierwszy autor jego biografii.

*et scriptis Martini Lutheri*⁷ wydana w 1549 r. Adolf Herte, przedwojenny historyk Kościoła, bardzo trafnie recenzuje publikację Cochlaeusa: „To wyrazisty obraz wojenny, który oddycha gniewem, nienawiścią i oburzeniem wobec Lutra”⁸. Inny historyk katolicki Hubert Jedin wtóruje Hertemu: „Cochlaeus widział w Lutrze niszczyciela jedności kościelnej, pozbawionego skrupułów demagoga i rewolucjonistę. Zarzucał mu wtrącenie do piekła tysięcy zwiedzionych dusz oraz doprowadzenie do duchowej nędzy Niemiec i Europy”⁹. Publikacja Cochlaeusa przez stulecia wywierała duży wpływ na postrzeganie Reformatora przez teologów katolickich. Potwierdza się to choćby w piętnastotomowej *Historii zmian w Kościołach protestanckich* autorstwa Jacquesa Bossueta z 1688 r.¹⁰.

Odchodzenie od agresywno-polemicznego języka we wzajemnych relacjach między katolikami a ewangelikami obserwuje się dopiero w XIX w. Środek ciężkości przesuwają się w kierunku racjonalnego udowadniania wcześniej wysuwanych argumentów. Pierwszą publikacją tego typu był ewangelicki Podręcznik protestanckiej polemiki przeciwko Kościołowi katolickiemu pióra Christiana Karla Augusta von Haasa¹¹. Odpowiedzią na blisko siedemsetstronicowe opracowanie von Haasa z 1862 r., była bardzo wartościowa seria wydawnicza autorstwa Heinricha Denifle pt. *Luter i luteranizm w początkowym rozwoju*¹². Niemniej, stopień krytyki skierowanej pod adresem Lutra jest zbliżony do tego, który stosował Cochlaeus kilka wieków wcześniej, choć da się zauważyć wyraźną zmianę języka¹³. Warto też wspomnieć trzytomowe dzieło jezuitę

⁷ J. Cochlaeus, *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*, Moguntiae 1549.

⁸ A. Herte, *Die Lutherkommentare des Johannes Cochlaeus. Kritische Studie zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Münster 1935, s. 272.

⁹ Jedin H., *Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Geschichtsschreibung* in: *Wandlungen des Lutherbildes – Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, Hg. H. Foerster, Würzburg 1966, s. 79–101. s. 80.

¹⁰ J.–B. Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, Paris 1688.

¹¹ W związku z tym szerzej zob. F. Raberg, *Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933*, Stuttgart 2001.

¹² Zob. H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, Bd. I, T. 1, Mainz 1904; Bd. I, T. 2, Mainz 1906. W związku z tym zob. Heinrich Suso Denifle *OP (1844–1905). Die Wirkungen einer historischen Polemik gegen Luther*, in: *Martin Luther. Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther*, Hg. A. Holzem, V. Leppin u.a., Freiburg i. Br. 2017, s. 247–268.

¹³ G. Boss, H.J. Urban, *Handreichung für Erwachsenenbildung Religionsunterricht*, dz. cyt., s. 34.

Hartmanna Grisara pt. *Luter*¹⁴ oraz jego opracowanie biografii Lutra pt. *Życie i dzieło Marcina Lutra*¹⁵. Ich ton jest zdecydowanie łagodniejszy od wcześniejszych publikacji na temat Lutra i Reformacji. Grisar skoncentrował się w swoich opracowaniach na eksponowaniu strony psychologicznej Reformatora, co jego obraz także ukazało w „krzywym zwierciadle”¹⁶.

Polemiczny ton w badaniach nad Lutrem dominował do przelomu XIX/XX w. Wtedy to pojawiły się pierwsze opracowania pozbawione agresywno-polemicznego charakteru, stosujące inną niż dotychczas hermeneutykę i język we wzajemnym postrzeganiu siebie. Należy tu wspomnieć dzieło Sebastiana Merklego pt. *Reformationsgeschichtliche Streitfragen*¹⁷ (Reformacyjno-historyczne kontrowersje). Jest ono nacechowane obiektywizmem i uczciwością w podejmowaniu ocen, wiernością źródłom i zgodnym z prawdą opisywaniem historycznych wydarzeń. Kontynuatorem myśli Merklego był Joseph Lortz¹⁸, którego, nie bez racji, nazwano ojcem nowoczesnych badań nad Lutrem¹⁹. Nie szczędził krytyki kierowanej pod adresem Reformatora. Ta nie miała już jednak obraźliwego charakteru, co we wcześniejszych opracowaniach było regułą.

„Nie sądzę, że uczynimy z Lutra katolika i uczynimy go świętym. Co jednak możemy i musimy uczynić, to przywrócić mu pełną sprawiedliwość. Musimy go objąć miłością, która jest znakiem rozpoznawczym naszego Pana”²⁰ – pisał w 1966 r. historyk i badacz Lutra Hubert Jedin. Słowa te wydają się być

¹⁴ H. Grisar, *Luther*, 3 Bände: Bd. 1: *Luthers Werden–Grundlegung der Spaltung bis 1530*; Bd. 2: *Auf der Höhe des Lebens*; Bd. 3: *Am Ende der Bahn–Rückblicke*, Freiburg im Breisgau 1911/1912.

¹⁵ H. Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk*. Herder, Freiburg im Breisgau 1926.

¹⁶ G. Boss, H.J. Urban, *Handreichung für Erwachsenenbildung Religionsunterricht*, dz. cyt., s. 34.

¹⁷ S. Merkle, *Reformationsgeschichtliche Streitfragen*, München 1904.

¹⁸ Zob. J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine Sinndeutung der christlichen Vergangenheit in Grundzügen*, Münster 1933 (22/23. Auflage in 2 Bänden 1965); J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 1939, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 1940; J. Lortz, *Die Reformation. Thesen als Handreichung bei ökumenischen Gesprächen*, Meitingen bei Augsburg 1946; J. Lortz, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta*, Trier 1948; J. Lortz, *Wie kam es zur Reformation? Ein Vortrag*, Einsiedeln 1950; J. Lortz, E. Iserloh, *Kleine Reformationsgeschichte. Ursachen, Verlauf, Wirkung*, Freiburg im Breisgau 1969.

¹⁹ Zob. J. Ratzinger, *Luter a jedność Kościołów*, tłum. J. Kruczyńska, w: J. Ratzinger, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań – Warszawa 1990, s. 129.

²⁰ H. Jedin, *Wandlungen des Lutherbildes*, dz. cyt., s. 101

przełomowe w badaniach nad Lutrem. Należy w tym miejscu postawić pytanie: Skąd taka zmiana paradygmatów w katolickiej teologii historycznej XX w.? Odpowiedź jest prosta. Przyniósł ją Sobór Watykański II, który nieodwołalnie wprowadził Kościół rzymskokatolicki na drogę ekumenizmu. Ważną rolę w tym procesie odegrali i odgrywają soborowi i posoborowi papieże. To oni określali i kreślą kierunki w myśleniu, w nauczaniu i w działaniu Kościoła rzymskokatolickiego. Oni też nadali zupełnie nowy ton dyskusji o Lutrze i Reformacji.

2. Marcin Luter w wypowiedziach papieży po Soborze Watykańskim II

Pierwszym papieżem, który po 450 latach publicznie wymienił nazwisko Lutra był Jan Paweł II. Wydarzenie to miało wymiar epokowy w badaniach nad osobą i spuścizną Reformatora, nadając im nowy kierunek pozbawiony stereotypów i historycznych uprzedzeń. Jest ono związane z listem Jana Pawła II z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra (31.10.1983) skierowanym do kard. Johannesesa Willebrandsa²¹, ówczesnego przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan. Papież odniósł się w nim do postaci Marcina Lutra i historyczno-kulturowych uwarunkowań jego kontestacji. Przyznał, że „dla Kościoła katolickiego imię Marcina Lutra związane jest poprzez wieki ze wspomnieniem bolesnego okresu, a zwłaszcza z doświadczeniem początków głębokich podziałów w Kościele. Z tej racji 500. rocznica urodzin Marcina Lutra winna być dla nas okazją do rozważania, w prawdzie i w miłości chrześcijańskiej, tych brzemiennej w skutki wydarzeń historycznych czasu reformacji. Właśnie z dystansu czasowego można bowiem nieraz lepiej zrozumieć i przedstawić wydarzenia historyczne”²². Stąd, powołując się na „wybitne osobistości i instytucje luteranckiego chrześcijaństwa” wsparł ich propozycję, „by rok poświęcony pamięci Lutra ukształtować w duchu prawdziwie ekumenicz-

²¹ Jan Paweł II, *List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 334–335. Tekst listu zob. także m.in.: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3, Kraków 2007, s. 66–67; Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Kamień Śląski – Opole 2017, s. 728–730.

²² Tamże.

nym oraz, by ukazać Marcina Lutra w taki sposób, aby służyło to sprawie jedności chrześcijaństwa”²³. W inicjatywie tej dostrzegł „braterskie zaproszenie, abyśmy razem starali się dotrzeć do pogłębionego i pełniejszego obrazu (...) historycznych wydarzeń, a także do krytycznej refleksji nad różnorodną spuścizną Lutra”²⁴.

Rzetelne badania naukowe nad osobą Lutra i jego czasów doprowadziły do zgodnej konkluzji, „że zerwania jedności Kościoła nie można sprowadzać ani do niezrozumienia ze strony pasterzy Kościoła katolickiego, ani też jedynie do braku zrozumienia prawdziwego katolicyzmu ze strony Lutra, nawet jeśli obydwie te okoliczności mogły odegrać pewną rolę. Podjęte rozstrzygnięcia miały głębokie korzenie. W sporze na temat stosunku między wiarą a tradycją wchodziły w grę sprawy najbardziej zasadnicze, odnoszące się do właściwej interpretacji i recepcji wiary chrześcijańskiej, sprawy zawierające w sobie potencjalność podziału Kościoła, niedającego się wytłumaczyć samymi racjami historycznymi”²⁵.

Papież stwierdził więc, że „tak w odniesieniu do Marcina Lutra, jak też w dążeniu do przywrócenia jedności, konieczny jest podwójny wysiłek. Przede wszystkim niezmiernie ważną rzeczą jest kontynuowanie sumiennych badań historycznych. Chodzi o uzyskanie, poprzez pozbawione uprzedzeń i tylko poszukiwaniem prawdy podyktowane badania, właściwego obrazu Reformatora, jak i całej epoki reformacji oraz osób, które z nią są związane. Wina, gdziekolwiek się znajduje i którejkolwiek strony dotyczy, powinna zostać uznana. Tam, gdzie polemika zaciemniła spojrzenie, musi być ono skorygowane, również niezależnie od tego, o którą ze stron chodzi. Ponadto nie powinniśmy ulegać pokusie, by stawać się sędziami historii, ale tylko mieć na celu lepsze zrozumienie wydarzeń, aby stać się nosicielami prawdy. Tylko poddając się bez zastrzeżeń procesowi oczyszczania poprzez prawdę, możemy znaleźć wspólną interpretację przeszłości, osiągając zarazem nowy punkt wyjścia dla dzisiejszego dialogu”²⁶.

Wkrótce po ogłoszeniu Listu z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra Jan Paweł II wziął udział w liturgii słowa Bożego w luterkańskiej świątyni

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

w Rzymie (11.12.1983)²⁷. W dniu 25 marca 1993 r., z polecenia Jana Pawła II, Papieska Rada dla Popierania Jedności Chrześcijan ogłosiła *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*²⁸. Jednak kluczowym dokumentem dla rozwoju dialogu ekumenicznego z protestantami okazała się encyklika *Ut unum sint*. Jan Paweł II powiązał w niej ekumenizm z wiarą w Jezusa Chrystusa, podkreślając, że „wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności”²⁹.

Jan Paweł II wielokrotnie spotykał się z przedstawicielami Kościołów luterzańskich. Często też zachęcał do podejmowania pogłębionych badań nad Lutrem i Reformacją. To za czasów jego pontyfikatu podpisano w Augsburgu *Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*³⁰ (31.10.1999), co Jan Paweł II uznał za „kamień milowy na niełatwej drodze, wiodącej do przywrócenia pełnej jedności chrześcijan”³¹ i za „cenny wkład w proces oczyszczania pamięci historycznej oraz w dawanie wspólnego świadectwa”³². Jan Paweł II był głęboko przekonany co do tego, że rzetelne badanie nad Lutrem i Reformacją przyniosą więcej wzajemnego poszanowania i zrozumienia, a ostatecznie będą stanowiły istotny krok na drodze ku pełnej widzialnej jedności w Chrystusowym Kościele.

Następcą Jana Pawła II na Stolicy Piotrowej został jego wieloletni najbliższy współpracownik Joseph Ratzinger / Benedykt XVI. Zasadniczy obszar jego ekumenicznej aktywności (zwłaszcza w czasach przed podjęciem posługi na rzecz Stolicy Apostolskiej) obejmował relacje ze światem protestanckim. Z wielu jego studiów wynika, że bardzo dobrze zna tradycję reformacyjną,

²⁷ Zob. Jan Paweł II, *Wszyscy jesteście objęci łaską Pana naszego Jezusa Chrystusa. Przemówienie w zborze ewangelicko-luterzańskim w Rzymie*, w: *Ut unum*, dz. cyt., s. 484–485.

²⁸ Papieska Rada dla Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, tł. L. Balter, ComP 80 (1994) 2, s. 3–93. Wcześniejsze *Dyrektorium* zostało wydane w dwóch częściach w 1967 i 1970 r.

²⁹ UUS 9.

³⁰ Tekst niem.: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar für Ökumenische Forschung*, Straßburg 1997, s. 55–77. Tekst pol.: *Blżej wspólnoty*, dz. cyt., s. 499–523.

³¹ Jan Paweł II, *Rozważanie na Anioł Pański*, w: Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 735.

³² Tamże.

a zwłaszcza teologię Marcina Lutra³³. Najbardziej w teologii „Ojca Reformacji” szanuje i poważa to, że „teologia Lutra i jego droga w sprawach Kościoła opierają się na osobistym spotkaniu z Bogiem żywym, a nie na konstrukcjach wymyślonych przy biurku”³⁴. Przekonanie to najsilniej doszło do głosu w przemówieniu wygłoszonym w kapitularku klasztoru Augustianów w Erfurcie dnia 23 września 2011 r. do przedstawicieli Rady Kościołów Ewangelickich Niemiec, podczas pielgrzymki do ojczyzny. Powiedział wówczas: „Luter nie interesował się tym, czy owym, ale dręczyło go zagadnienie Boga, które stało się jego głęboką pasją i motywem całej jego drogi życiowej”³⁵. Wtedy też zadawał owo słynne pytanie, dwukrotnie powtórzone przez papieża: *Wie kriege ich einen gnädigen Gott?*³⁶ („Jak odnajdę / zyskam łaskawego Boga?”). To ono – jak komentował Benedykt XVI – „przenikało jego serce i stało za wszystkimi jego poszukiwaniami teologicznymi oraz całą walką wewnętrzną. Teologia była dla niego nie problemem akademickim, ale walką wewnętrzną z samym sobą, to zaś z kolei było walką o Boga i z Bogiem. Ciągłe na nowo porusza mnie, że to pytanie było siłą napędową całej jego drogi życiowej”³⁷. Kardynał Ratzinger / Benedykt XVI w sposób bardzo wyważony podchodzi do oceny Lutra. Widzi jego skrajności i nie stroni od ich artykulacji. Kardynała Ratzingera / Benedykta XVI szczególnie interesuje w protestantyzmie możliwość głębszego poznania natury nowoczesności³⁸.

Benedykt XVI jest więc przekonany co do tego, że „jako chrześcijanie powinniśmy znaleźć wspólną podstawę i być w stanie wypracować wspólne stanowisko na temat wielkich pytań współczesności. Musimy także świadczyć

³³ Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 135–138.

³⁴ T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tł. A. Gomola, Kraków 2010, s. 139.

³⁵ Benedykt XVI, *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011, 63. Tekst pol.: www.nowy.ekai.pl/media/szuflada/EWANGELICY.htm (12.10.2016).

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ J. Szymik, *Najgłębsze pragnienie Boskiego Nauczyciela. Ekumenizm według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „*Studia Oecumenica*” 13 (2013), s. 81.

o Chrystusie jako żywym Bogu. Nie możemy osiągnąć pełnej jedności w dającym się przewidzieć czasie, ale czynimy to, co jest możliwe, aby prawdziwie, jako chrześcijanie, w tym świecie razem wypełnić misję, dawać świadectwo”³⁹.

Chociaż kard. Ratzinger / Benedykt XVI do niektórych tez i propozycji teologii protestanckiej podchodzi bardzo krytycznie (np. do zasady sola scriptura, redukującej Słowo do Pisma, „które samo siebie interpretuje”)⁴⁰, to nad tym wszystkim dominuje przesłanie z posynodalnej adhortacji *Verbum Domini*, skierowane do wszystkich bez wyjątku chrześcijańskich uczestników ekumenicznego dialogu⁴¹, będące jeszcze jedną odpowiedzią na pytanie „co dalej z ekumenią?”: „[...] wspólne słuchanie słowa Bożego [...] przezwyciężenie naszej głuchoty na te słowa, które nie zgadzają się z naszymi opiniami lub uprzedzeniami, słuchanie i studiowanie we wspólnocie wierzących wszystkich czasów – to wszystko stanowi drogę, którą trzeba przemierzyć, by osiągnąć jedność wiary jako odpowiedź na słuchanie Słowa”⁴².

Podobnie jak jego poprzednicy, również papież Franciszek jednym z istotnych priorytetów swojego posługiwania na Stolicy Piotrowej uczynił ekumenizm. Na wiele sposobów angażuje się w dzieło odbudowywania i uskuteczniania pełnej widzialnej jedności w Chrystusowym Kościele. Spotkania z przedstawicielami różnych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich uczynił normą swojego pontyfikatu. Niezwykle wymownym ekumenicznym gestem było uczestnictwo w inauguracji pontyfikatu Franciszka kilkunastu hierarchów reprezentujących różne Kościoły i Wspólnoty religijne. Byli wśród nich także najwyżsi przedstawiciele Kościołów luterzańskich.

Ważnym ekumenicznym wydarzeniem było uczestnictwo papieża Franciszka w uroczystym rozpoczęciu obchodów upamiętniających 500-lecie Reformacji⁴³. Miały one miejsce 31 października 2016 r. w szwedzkim Lund. Zainaugurowano wówczas wielką ekumeniczną modlitwę o jedność. Wydarzenie

³⁹ Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* (rozm. P. Seewald), tł. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 106.

⁴⁰ Kwestia ta jest przez kard. Ratzingera szerzej omawiana w jego książce: J. Ratzinger, *Słowo Boga. Pismo, tradycja, urząd*, dz. cyt., s. 28–29, s. 37, s. 44–45, s. 49, s. 51–52.

⁴¹ Zob. J. Szymik, *Najgłębsze pragnienie Boskiego Nauczyciela*, dz. cyt., s. 82–83.

⁴² Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (30.09.2010), 46, AAS 102 (2010), s. 681–787. Tekst pol.: https://w2.vatican.va/content/dam/benedict-xvi/pdf/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_pl.pdf (30.03.2015).

⁴³ Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 162–171.

to stało się też początkiem nowego etapu na drodze oceny Reformacji i osoby Marcina Lutra w oparciu o nowe paradygmaty. Pierwszym z nich ma być odrzucenie uprzedzeń i stereotypów we wzajemnych odniesieniach. Kolejnym jest uczciwa i źródłowa ocena historyczna i teologiczna osób i wydarzeń sprzed 500. lat. To wszystko ma prowadzić do stopniowego oczyszczania pamięci, by stanąć w prawdzie wobec Boga, wobec siebie nawzajem i wobec własnych Kościołów. A dojście do prawdy możliwe jest jedynie poprzez uznanie winy za podział przez obydwie strony i wspólne podjęcie oczyszczającej pokuty. Tylko wtedy nastąpi lepsze wzajemne zrozumienie siebie i własnych Kościołów, co ostatecznie ma prowadzić do odbudowania pełnej widzialnej jedności w Chrystusowym Kościele.

3. Marcin Luter w przekazie posoborowych teologów katolickich

Dzięki ekumenicznej otwartości papieża Jana XXIII i na jego życzenie zaproszono na obrady Soboru Watykańskiego II, w roli obserwatorów, przedstawicieli Kościołów i Wspólnot nie mających pełnej jedności ze Stolicą Apostolską⁴⁴. Wśród nich byli delegaci Światowej Federacji Luterkańskiej. W ten sposób rozpoczęła się nowa epoka we wzajemnych relacjach między Kościołami. Dotyczy to także kierunków badań nad Lutrem i jego spuścizną. Postacią ze wszech miar godną przywołania, która odegrała znaczącą rolę w kształtowaniu badań nad Lutrem był przewodniczący Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (1969-1989) kard. Johannes Willebrands. Podczas V Zgromadzenia Generalnego Światowej Federacji Luterkańskiej w Evian w 1970 r. wypowiedział on znamienne słowa: „Na przestrzeni wieków osoba Marcina Lutra nie zawsze była właściwie osądzana z katolickiej strony. Jego teologię przedstawiano nieodpowiednio. Nie służyło to ani prawdzie, ani miłości a tym bardziej jedności, którą usiłujemy osiągnąć między Państwem a Kościołem katolickim (...). Któż chciałby jeszcze dziś zaprzeczać, że Marcin Luter był osobowością o głębokiej religijności, która badała poselstwo Ewangelii z szczerością i oddaniem. Któż chciałby jeszcze dziś zaprzeczać, że choć atakował on rzymskokatolicki Kościół i Stolicę Apostolską – to jednak nie można zaprzeczyć prawdzie – że przecież zachował warte zauważenia bogactwo starej, katolickiej wiary? Czyż to Sobór Watykański II nie wprowadził w życie dążeń, które między innymi wypowiadał Marcin Luter? I to dzięki nim niektóre aspekty wiary i życia mogą zostać lepiej wyrażone (...). W ten sposób Luter może być dla nas wspólnym

⁴⁴ Zob. Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 29–50.

nauczycielem tego, że Bóg ma ciągle pozostawać naszym Panem i że naszą najważniejszą, ludzką odpowiedzią ma być absolutne zaufanie i uwielbienie Boga”⁴⁵. Wypowiedź ta pokazuje, jak szybko od czasów II wojny światowej zmieniło się katolickie postrzeganie Reformatora. Nazwanie Lutra osobowością o głębokiej religijności jest stwierdzeniem rewolucyjnym wobec choćby całokształtu dzieł piszącego niespełna siedemdziesiąt lat wcześniej Denifle’a⁴⁶. Kardynał Willebrands mocno akcentował zachowanie przez Lutra pierwotnej wiary katolickiej. Warto tu wspomnieć choćby o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, co dla współczesnych luteran, w tym także duchownych, nie jest wcale oczywiste.

Cytowane powyżej słowa kardynała Willebrandtsa stały się inspiracją dla wielu katolickich teologów i historyków do skupienia się na osobie Reformatora i do odczytania go na nowo. Sprzyjał temu ekumeniczny klimat lat siedemdziesiątych XX w. i zbliżająca się pięćsetna rocznica urodzin Lutra. Zao-wocowało to powstaniem wielu cennych publikacji na temat Lutra i Reformacji. Kardynał Johannes Willebrandts ponad czterdzieści lat temu wskazał na Lutra jako nauczyciela wiary, także dla katolików. Wypowiedź tę należy uznać za przełomową w procesie kształtowania nowego rzymskokatolickiego spojrzenia na Lutra i Reformację.

Linia otwartych i zobiektywizowanych badań nad Lutrem jest kontynuowana przez następców na urzędzie przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan (wcześniej: Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan) kardynałów Waltera Kaspera i Kurta Kocha.

Kard. Walter Kasper w książce pt.: *Martin Luther – eine ökumenische Perspektive* (*Marcin Luter – ekumeniczna perspektywa*) podkreśla, że jest stosunkowo niewiele osobowości w historii, które nawet po pięciuset latach przyciągają niczym magnes zarówno swoich zwolenników, jak i przeciwników⁴⁷. Podsumowując stan katolickich badań nad Lutrem zaznacza, że wielu chrześcijan oczekuje ekumenicznego zbliżenia w obliczu pięćsetnej rocznicy Reformacji. Kardynał zauważa, że „poruszane przez Lutra zagadnienia są często dziś mało zrozumiałe dla chrześcijan obu konfesji. Dotyczy to katolików w odniesieniu do odpustów i luteran w odniesieniu do usprawiedliwienia grzesznika. Dzieje się to w świecie, w którym Bóg traktowany jest jako ktoś obcy. Samo pojęcie

⁴⁵ H.F. Geisser, *Weder Ketzer noch Heiliger*, Regensburg 1982, s. 220.

⁴⁶ Por. K. Koch, *Luther für Katholiken – 100 Worte*, München–Zürich–Wien 2016, s. 7.

⁴⁷ Por. W. Kasper, *Martin Luther – eine ökumenische Perspektive*, Ulm 2016, s. 8.

Boga zdaje się także być wyobcowane⁴⁸. W tym kontekście kard. Kasper podkreśla, że Lutra należy traktować jako człowieka swoich czasów, a nie oceniać go li tylko z perspektywy współczesności. Jednak program Lutra nie wynika tylko i wyłącznie wprost z sytuacji czasów w których przyszło mu żyć. Źródłem inspiracji dla niego jest także jego religijna głębia. Z jednej strony u Lutra zauważa się gwałtowność języka, która jest nieraz wręcz grubiańska, a czasem nawet przepelniona nienawiścią, z drugiej – był człowiekiem, który namiętnie zgłębiał egzystencjalne pytania i osiągnął niespotykany wymiar religijnej dojrzałości. Przede wszystkim zmagal się zagadnieniem poszukiwania łaskawego Boga⁴⁹. Luter odkrył, że sprawiedliwość Boża nie jest sprawiedliwością kary i zemsty, ale sprawiedliwością łaski i odpuszczenia win. Nie dzieje się ona za pośrednictwem uzyskania „listu odpustowego” i nie ma charakteru zewnętrznego. Doświadczenie łaski ma charakter wewnętrzny i przez to ma charakter mistyczny⁵⁰.

Kard. Kasper podkreśla chrystocentryczny charakter teologii Lutra. W niej upatruje jej ekumeniczną aktualność teologii Lutra⁵¹. Zdaniem kard. Kaspera, ekumenizm jest przeciwieństwem zacieśnionego katolicyzmu i ewangelicyzmu. Jego głównym celem jest dążenie do pierwotnej i konfesyjnie nieograniczonej katolickości. A katolickość jest tam, gdzie jest Chrystus⁵², chodzi zatem o uniwersalny humanizm, którego fundamentem jest nowy i ostatni Adam – Jezus Chrystus⁵³.

Kardynał Kasper odwołuje się do eklezjologii Ludu Bożego papieża Franciszka, która jest efektem recepcji Soboru Watykańskiego II. Jego zdaniem, ma ona charakter przelomowy. Franciszek odchodzi w niej od przedstawiania Kościoła Chrystusowego w postaci obrazu koncentrycznych okręgów skupionych wokół Rzymu. Proponuje obraz wielościanu, ze względu na to, że ma on charakter wielopłaszczyznowy. Nawiązując do teologii Oscara Cullmann'a, kard. Kasper przyjmuje pojęcie pojednanej różnorodności⁵⁴. Odwołuje się również

⁴⁸ Tamże, s. 11. Tłum. Własne.

⁴⁹ Por. tamże, s. 20.

⁵⁰ Tamże, s. 22.

⁵¹ Por. tamże, s. 47.

⁵² Tamże, s. 51.

⁵³ Tamże, s. 51.

⁵⁴ Tamże, s. 63.

do Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* (2013), w której papież Franciszek wyraźnie wysunął postulat konieczności permanentnego nawracania się. Dotyczy on w równej mierze każdego chrześcijanina, a więc osób świeckich i duchownych na czele z episkopatem, nie wyłączając form sprawowania funkcji prymacjalnej przez Biskupa Rzymu. W eklezjologicznych przemyśleniach papieża Franciszka kard. Kasper dostrzega bezpośrednie nawiązanie do dawnych postulatów Lutra⁵⁵.

Ważnym głosem w ocenie Lutra i Reformacji są wypowiedzi obecnego przewodniczącego Papieskiej Rady dla Popierania Jedności Chrześcijan kard. Kurta Kocha. W swojej książce *Luther für Katholiken – 100 Worte* (Luter dla katolików – 100 słów) w syntetyczny sposób prezentuje efekty katolickich badań nad Lutrem. Odwołując się do wypowiedzi Jana Pawła II i Benedykta XVI dotyczących Lutra, wyraża przekonanie że zamiarem Lutra nie było doprowadzenie do Reformacji, ale dogłębna reforma Kościoła. Kard. Koch uważa, że Luter dążył przede wszystkim do odnowienia chrześcijaństwa w duchu Ewangelii⁵⁶. To założenie powinno, jego zdaniem, stanowić fundamentalny paradygmat ekumenicznych obchodów 500-lecia Reformacji. Otwartość na ewangeliczną odnowę chrześcijaństwa stanowi szansę dla możliwości duchowego zbliżenia między katolikami i luteranami. Zdaniem kard. Kocha, nie byłoby to możliwe bez przezwyciężenia w teologii katolickiej stereotypowego obrazu Lutra znanego jeszcze z czasów renesansu. Kard. Koch podkreśla, że także po stronie luterkańskiej nastąpił pozytywny zwrot w patrzeniu na Lutra, co skutkuje zaprzestaniem jego prezentowania jako monumentalnego herosa⁵⁷. Kard. Koch zauważa, że kolejne jubileusze Reformacji były dla jej zwolenników okazją do akcentowania różnych aspektów osobowości Lutra. Po pierwszym stuleciu od publikacji jego tez, w obliczu wojny trzydziestoletniej, podkreślano walkę Lutra z papieżstwem i Rzymem. W czasach oświecenia uznano go za wyzwoliciela z okowów mrocznego średnio-wiecza i współtwórcę nowożytności. W dobie pietyzmu podkreślano religijny geniusz Lutra. Sto lat temu natomiast uznano Lutra za ojca języka niemieckiego i przedstawiano go jako personifikację prawdziwego Niemca⁵⁸. Każdy

⁵⁵ Tamże, s. 63 i 68.

⁵⁶ K. Koch, *Geleitwort*, w: K. Koch, *Luther für Katholiken – 100 Worte*, München–Zürich–Wien 2016.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

z powyższych elementów kreujących obraz Lutra związany był z akcentowaniem różnych aspektów jego osobowości. Często był to obraz naznaczony jednostronnością i brakiem obiektywizmu. Kard. Koch z satysfakcją zauważa, że w ciągu wieków także luterkańscy naukowcy i badacze uczynili wiele, aby odmitologizować postać Lutra i tym samym zbliżyć się do niego, postrzegając go jako augustianina, uniwersyteckiego profesora i głowę rodziny, jako człowieka zakorzenionego swym myśleniem i postrzeganiem świata w dobie średniowiecza i scholastyki. Chodzi więc o to, by poznać Lutra takim, jakim faktycznie był. Kard. Koch podkreśla rzetelność ewangelickich badań nad Lutrem i uczciwość w zmierzaniu się z jego stosunkiem do Rzymu, papieństwa, chłopów, Żydów, Turków, Serbołużyczan, nowochrzczeńców, marzycieli itd. Patrząc na Lutra z perspektywy osiągnięć wynikających ze współczesnych badań prowadzonych zarówno przez środowiska ewangelickie, jak i katolickie, kard. Koch przywołał opinię swego poprzednika w urzędzie kard. Willebrandtsa, że ewangelicy i katolicy mogą Lutra nazywać wspólnym nauczycielem wiary i świadkiem Ewangelii⁵⁹.

Druga połowa XX w. przyniosła nowe próby odczytywania Lutra w kręgach teologów katolickich. Warto przywołać kilka z nich. Niemiecki benedyktyn Thomas Sartory w publikacji z 1961 r. pt. *Marcin Luter w ujęciu katolickim*⁶⁰ wykazywał, że Luter nie występował przeciwko teologii katolickiej, ale sprzeciwiał się pelagiańskiemu ockhamizmowi⁶¹. Sartory przypomniał, że Sobór Trydencki nie nałożył klątwy ani na Lutra, ani na protestantyzm jako taki. Nie zamykał też drogi do dialogu między obu chrześcijańskimi denominacjami⁶². Dla Sartory'ego Luter nie tyle był teologiem systematykiem, ile raczej kerygmatykiem, którego interesował człowiek stojący wobec Boga i poszukujący Jego zmiłowania. Duże zrozumienie dla idei Lutra odnajdujemy w myśli takich teologów jak: Louis Bouyer, Charles Boyer i Yves Congar. Bouyer dzieciństwo i młodość przeżył w kręgach protestanckich. Tam przyjął nawet ordynację i przez wiele lat był pastorem. Później konwertował na

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Th. Sartory, *Martin Luther in katholischer Sicht*, „Una Sancta” 16 (1961), s. 38–54.

⁶¹ Zob. S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 151; P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, Opole 2017, s. 41.

⁶² Por. S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 151.

katolicyzm i wstąpił do oratorianów⁶³. Opublikował książkę pt. *Od protestantyzmu do Kościoła*⁶⁴, w której wyraził przekonanie, że istotne zasady Lutra: sola gratia, sola fide oraz sola Scriptura nie są reformacyjną innowacją. Można je odnaleźć w wielu istotnych źródłach katolicyzmu: w nauczaniu soborów, synodów i w pismach wielkich scholastyków. Podobnie naukę o usprawiedliwieniu z wiary uznał za całkowicie zgodną z tradycją katolicką, z wielkimi definicjami soborów na temat łaski i zbawienia oraz z doktryną tomistyczną. Twierdził, że katolicy powinni przyłgnąć do tej nauki o zbawieniu jako darze całkowicie niezasłużonym, traktując ją jako cenne katolickie bogactwo⁶⁵. Bouyer był przekonany co do tego, że o rozłamie w Kościele rozstrzygnęły nie pozytywne zasady reformacji, ale zasady negatywne wzięte od Wilhelma Ockhama: o usprawiedliwieniu tylko zewnętrznym (*iustificatio forensis*), o zbędności dobrych uczynków i całkowitym zepsuciu ludzkiej natury, o odrzuceniu obiektywnej skuteczności sakramentów i zanegowaniu autorytetów kościelnych itd.⁶⁶.

Jezuita Charles Boyer, profesor rzymskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, dostrzega w Lutrze zakonnik i teologa, który uwierzył, że ma do spełnienia szczególną misję. Jego zdaniem, teksty Lutra o odkupieniu i miłosierdziu Boga urzekają pięknem i rodzą pobożność⁶⁷.

Dominikanin kard. Yves Congar, który już od czasów studenckich interesował się Lutrem, dostrzega w reformacji próbę odnowienia życia chrześcijańskiego przez powrót do źródeł. W książkowym wywiadzie dzieli się swoim duchowym doświadczeniem Lutra: „Często wglębiam się w myśl Lutra. Nie ma prawie miesiąca, bym nie zajrzał do jego pism. Nie waham się powiedzieć, że żywię dla niego uczucie podziwu”⁶⁸. Congar, mimo wyryźnej sympatii do Lutra, nie zatracił krytycyzmu w jego ocenie. Mimo wielu braków, które w nim

⁶³ Zob. P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, s. 41.

⁶⁴ L. Bouyer, *Du protestantisme a l'Église*, Paris 1954.

⁶⁵ S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 152; P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, dz. cyt., s. 42.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Zob. Ch. Boyer, *Calvin et Luther. Accord et différences*, Roma 1973; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 153; P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, dz. cyt., s. 42.

⁶⁸ J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, tł. A. Paygert, Warszawa 1982, s. 51.

zauważał ostatecznie uznawał go za religijnego geniusza i genialnego teologa o niespotykanej intuicji⁶⁹. W przekonaniu Congara, Luter był olbrzymem i trudno uchwycić wszystkie aspekty jego wielkości. Podarował chrześcijaństwu rzecz bezcenną: odnowioną świadomość absolutnego pierwszeństwa łaski i miłosierdzia Bożego zaofiarowanego człowiekowi w Jezusie Chrystusie⁷⁰.

Próbę nowego odczytania Lutra podjął w obszarze teologii polskiej jeden z najlepszych znawców Reformatora arcybiskup i profesor Alfons Nossol. Pytając o fundamentalne założenia teologii Lutra, abp Nossol podkreśla jej radykalną biblijność, chrystocentryzm ze swoim *solo Christo*, egzystencjalizm ukierunkowany wprost na człowieka oraz ewangelijność.

Zdaniem abpa Nossola, radykalne ubiblijnienie teologii doprowadziło Lutra do chrystocentrycznej wiary: wszystko przez Niego i dla Niego się stało (por. J 1,3). Życie z wiary, to pragnienie bycia takim jak Jezus – uważa Luter. Teologia Lutra jest ściśle antropologiczna – jak zauważa abp Nossol. Jej pierwszorzędym zadaniem jest pochylanie się nad słabym i grzesznym człowiekiem. Kiedy mówi o Bogu, to jedynie w odniesieniu do Jego przymiotów, którymi może obdarować słabego człowieka. Tak więc podmiotem teologii – zdaniem Lutra – nie był Bóg, ale człowiek „obarczony winą i zgubiony”⁷¹. Według Reformatora, teologia powinna być bardziej egzystencjalną i duchową refleksją, niż doktryną wiary. Ma budować relację między człowiekiem i Bogiem⁷², rodzącą w wierzących „radość bycia chrześcijaninem, wolność dziecięstwa Bożego i pewność wiary”⁷³.

Abp Nossol podkreśla, że podstawowym paradygmatem teologii Lutra, a zwłaszcza jego chrystologii jest krzyż. Luter wskazywał na krzyż Chrystusa, wyrażając głębokie przekonanie, że na nim cierpiał i umierał sam Bóg. Zbawienie nie jest więc aktem jedynie ludzkiej natury Chrystusa, ale „od początku

⁶⁹ S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 154; P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, dz. cyt., s. 43.

⁷⁰ Por. J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, dz. cyt., s. 54; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 155; P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, dz. cyt., s. 43.

⁷¹ A. Nossol, *Co teologia Marcina Lutra może dać dzisiaj teologii katolickiej?*, „Collectanea Theologica” (1984) 54/4, s. 8.

⁷² Por. tamże, s. 9.

⁷³ Tamże.

do końca jest dziełem Boga”⁷⁴. Soteriologia jest dla Reformatora – jak to podkreśla abp Nossol – „najdrogocenniejszą perłą”⁷⁵.

Podstawowym paradygmatem soteriologii Lutra jest nauka o usprawiedliwieniu. Reformator opiera ją przede wszystkim na nauczaniu św. Pawła zawartej w Liście do Rzymian. Luter podkreśla, że wiara jest darem pochodzącym od Boga, a nie efektem ludzkiego wysiłku. Wiara, jako dar, otwiera człowieka na łaskę Bożą i na ofiarowane mu zbawienie. Żadne uczynki nie są w stanie „kupić” usprawiedliwienia, gdyż „usprawiedliwienie jest darmo dane, z łaski, przez odkupienie dokonane w Chrystusie Jezusie” (Rz 3, 24). Tak nakreślona nauka o usprawiedliwieniu doprowadziła Lutra do odkrycia na nowo Bożego miłosierdzia i – jak to sam określał – do „radosnej zmiany”⁷⁶.

W swoich badaniach nad Lutrem abp Nossol uwypukla fakt, że nie można Lutrowi odmawiać szczerych zamierzeń religijno-reformistycznych płynących z jego głębokiej religijności. Luter to prawdziwy *homo religiosus* i to typu profetycznego. Dlatego też dla wielkiej sprawy dawał się niejednokrotnie ponieść afektowi, na wzór starotestamentalnych proroków. Abp Nossol, podejmując ocenę wydarzeń reformacyjnych mocno podkreśla konieczność uznania winy po obydwu stronach, jednak bez niepotrzebnego licytowania się, co do jej wielkości. Dlatego przypomina o aktualności pierwszej tezy Lutra: „Ponieważ Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus mówi: Czyńcie pokutę! (Mt 4, 17), chciał, ażeby całe życie wiernych było pokutą”. Dlatego abp Nossol za prawidłowy kierunek nowego, ekumenicznego odkrywania Lutra uznaje to, że dziś Reformatora zaczyna się wspólnie uważać za świadka Ewangelii, nauczyciela w dziedzinie wiary i głos nawołujący do duchowej odnowy.

5. Podsumowanie

Kończąc niniejsze opracowanie na temat współczesnych prób nowego odczytania Lutra i jego dziedzictwa wróć do bardzo ciekawego obrazu nakreślonego przez kard. W. Kaspera w jego książce pt.: *Marcin Luter – ekumeniczna perspektywa*. Wieloletni przewodniczący Papieskiej Rady dla Popierania Jedności Chrześcijan swoją książkę wieńczy wypowiedzią przypisywaną Lutrowi: „Gdybym wiedział, że jutro nastąpi koniec świata, jeszcze dziś posadziłbym

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Por. tamże, s. 12.

⁷⁶ Por. tamże.

jabłonkę”. I dodaje: „Pierwszego listopada 2009 r. posadziłem w nowoutworzonym Ogrodzie Lutra w Wittenberdze małą lipę. Jako odpowiedź luteranie posadzili przed rzymską bazyliką św. Pawła drzewko oliwne. Kto sadzi drzewko, czyni to z nadzieją, że ono zaowocuje. Do tego potrzeba jednak cierpliwości. Drzewko musi przede wszystkim głęboko zakorzenieć się w ziemi, aby mogło oprzeć się sile wiatru i nawałnic. Tak samo i my musimy wrócić do korzeni i do źródeł. Ekumenia duchowa urzeczywistnia się przez wspólną lekturę Pisma Świętego i przez modlitwę. Drzewko musi więc wzrastać ku górze i rozpościerać gałązki w kierunku światła. Ekumenii nie da się «zrobić», «zorganizować», «osiągnąć przymusem». Jedność jest darem Ducha Świętego. Nie możemy uszczuplać Jego mocy, poddając się jej przeciwnikom. Nie możemy rezygnować z nadziei. Boży Duch, który rozpoczął dzieło ekumenii, ukończy je we właściwym czasie. Drzewko w końcu urośnie i stanie się dostatecznie bujne, by ptaki niebiańskie mogły gnieździć się wśród jego gałęzi. Wszyscy chrześcijanie znajdują pod nim i w jego cieniu swoje miejsce i schronienie. Naszym zadaniem, płynącym wprost z Ewangelii, jest otwartość wobec różnorodności, a więc szacunek dla wszystkich ludzi dobrej woli. Kardynał Kasper konkluduje: Jeśli posiadziemy tę odwagę i cierpliwość, na końcu nie doświadczymy rozczarowania”⁷⁷.

Obchody 500-lecia Reformacji stały się dobrą okazją, by podsumować toczące się przez setki lat debaty dotyczące Lutra i jego spuścizny. Choć do tej pory, po stronie katolickiej, pojawiają się głosy nacechowane zajadłością i potępianiem, widać wyraźną zmianę paradygmatów w badaniach nad Lutrem. Styl polemiczny przestał być powszechnie akceptowany na rzecz kultury dialogu opartego na prawdzie i na wzajemnym poszanowaniu. Zasadnicza zmiana w tej materii nastąpiła po Soborze Watykańskim II i jest konsekwentnie kontynuowana przez posoborowych papieży i teologów. Nowe impulsy dla rzetelnych badań nad Lutrem przyniosły liczne dialogi doktrynalne i społeczne prowadzone zarówno na forum światowym, jak i w różnych środowiskach lokalnych. Wylania się z nich nowy obraz Reformatora jako człowieka głębokiej wiary zatroskanego o dobro ówczesnego Kościoła.

Bibliografia

1. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (30.09.2010), AAS 102 (2010), s. 681–787.

⁷⁷ W. Kasper, *Marcin Luter – ekumeniczna perspektywa*, s. 71–72.

2. Benedykt XVI, In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland, Leipzig 2011.
3. Benedykt XVI, Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu (rozm. P. Seewald), tł. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
4. Boss G., Urban H.J., Handreichung für Erwachsenenbildung Religionsunterricht und Seelsorge zum Thema Martin Luther, Paderborn, 1982.
5. Bossuet J.-B., Histoire des variations des Églises protestantes, Paris 1688.
6. Bouyer L., Du protestantisme a l'Église, Paris 1954.
7. Boyer Ch., Calvin et Luther. Accord et différences, Roma 1973.
8. Cochlaeus J., Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri, Moguntiae 1549.
9. Denifle H., Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Bd. I, T. 1, Mainz 1904; Bd. I, T. 2, Mainz 1906.
10. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar für Ökumenische Forschung, Straßburg 1997, s. 55–77.
11. Glaeser Z., „Od konfliktu do komunii”. W kontekście luterancko-katolickich obchodów 500-lecia Reformacji, „Studia Oecumenica” 17 (2017), s. 51-68.
12. Glaeser Z., Ekumenizm w nauczaniu papieża po Soborze Watykańskim II, Kamień Śląski – Opole 2017.
13. Grisar H., Luther, Bd. 1: Luthers Werden-Grundlegung der Spaltung bis 1530; Bd. 2: Auf der Höhe des Lebens; Bd. 3: Am Ende der Bahn-Rückblicke, Freiburg im Breisgau 1911/1912.
14. Grisar H., Martin Luthers Leben und sein Werk. Herder, Freiburg im Breisgau 1926.
15. Hanc W., „Od konfliktu do komunii”. Przyczynek do wspólnego luterancko-katolickiego upamiętnienia 500. rocznicy Reformacji, „Studia Włocławskie” 17(2015), s. 145-174.
16. Herte A. Die Lutherkommentare des Johannes Cochlaeus. Kritische Studie zur *Geschichtsschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Münster 1935.
17. Heinrich Suso Denifle OP (1844–1905). Die Wirkungen einer historischen Polemik gegen Luther, in: Martin Luther. Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther, Hg. A. Holzem, V. Leppin u.a., Freiburg i. Br. 2017, s. 247-268.
18. Geisser H.F., Weder Ketzer noch Heiliger, Regensburg 1982.
19. Jan Paweł II, List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutera, w: Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 334–335.
20. Jan Paweł II, Rozważanie na Anioł Pański, w: Z. Glaeser, Ekumenizm w nauczaniu papieża po Soborze Watykańskim II, Kamień Śląski – Opole 2017, s. 735-736.
21. Jan Paweł II, Wszyscy jesteśmy objęci łaską Pana naszego Jezusa Chrystusa. Przemówienie w zborze ewangelicko-luteranckim w Rzymie, w: Ut unum, Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 484–485.
22. Jaskóła P., Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej, Opole 2017.

23. Jedin H., Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Geschichtsschreibung in: Wandlungen des Lutherbildes – Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Hg. H. Foerster, Würzburg 1966, s. 79-101.
24. Kasper W., Martin Luther – eine ökumenische Perspektive, Ulm 2016.
25. Koch K., Luther für Katholiken – 100 Worte, München-Zürich-Wien 2016.
26. Lisicki P., Luter. Ciemna strona rewolucji, Warszawa 2017.
27. Lortz J., Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta, Trier 1948.
28. Lortz J., Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 1939, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 1940.
29. Lortz J., Die Reformation. Thesen als Handreichung bei ökumenischen Gesprächen, Meitingen bei Augsburg 1946.
30. Lortz J., Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine Sinndeutung der christlichen Vergangenheit in Grundzügen, Münster 1933.
31. Lortz J., Iserloh E., Kleine Reformationsgeschichte. Ursachen, Verlauf, Wirkung, Freiburg im Breisgau 1969.
32. Lortz J., Wie kam es zur Reformation? Ein Vortrag, Einsiedeln 1950.
33. Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa, w: Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 273-281.
34. Merkle S., Reformationsgeschichtliche Streitfragen, München 1904.
35. Napiórkowski S.C., Wierzę w jeden Kościół, Tarnów 2003.
36. Nossol A., Co teologia Marcina Lutra może dać dzisiaj teologii katolickiej?, „Collectanea Theologica” (1984) 54/4, s. 5-20.
37. Od konfliktu do komunii. Lutrańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 r., tł. D. Bruncz, Dziegielów 2017.
38. Papieska Rada dla Popierania Jedności Chrześcijan, Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu, tł. L. Balter, ComP 80 (1994) 2, s. 3-93.
39. Protestantyzm potępiony przez papieży, red. M. Broniarek, M. Karas, Sandomierz 2012.
40. Puyo J., Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem, tł. A. Paygert, Warszawa 1982.
41. Raberg F., *Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815-1933*, Stuttgart 2001.
42. Ratzinger J., Kościół, ekumenizm, polityka, Poznań-Warszawa 1990.
43. Ratzinger J., Słowo Boga. Pismo, tradycja, urząd, tł. W. Szymona, Kraków 2008.
44. Rowland T., Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI, tł. A. Gomola, Kraków 2010.
45. Sartory Th., Martin Luther in katholischer Sicht, „Una Sancta” 16(1961), s. 38-54.
46. Szymik J., Najgłębsze pragnienie Boskiego Nauczyciela. Ekumenizm według J. Ratzingera/Benedykta XVI, „Studia Oecumenica” 13 (2013), s. 71-90.
47. Tomczak M., Filmowy pamflet na Marcina Lutra, czyli „Luter i rewolucja protestancka” Grzegorza Brauna, <https://histmag.org/Filmowy-pamflet-na-Marcina-Lutra-czyli-Luter-i-rewolucja-protestancka-Grzegorza-Brauna-16262/1> (15.02.2018).
48. Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, w: Tekst pol.: Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, 499-523.

Ks. Zygfryd Glaeser – prof. dr hab.; kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu; członek krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych, m.in.: *Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens* (GSCO), *St. Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group*. Członek Komisji Ewaluacji Nauki, Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN; uczestnik obrad Katolicko-Prawosławnej Komisji do Dialogu Teologicznego (Baltimore 2000); konsultor Rady Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu; delegat Konferencji Episkopatu Polski w międzynarodowym projekcie „Pojednanie w Europie Środkowo-Wschodniej” (współprzewodniczący projektu). Autor i redaktor wielu książek oraz artykułów z zakresu teologii dogmatycznej i ekumenicznej oraz z zakresu tematyki historyczno-integracyjnej.

Artur Aleksiejuk

ORCID 0000-0002-5827-6048

Levan Varsimašvili

Georgian folk customs and rituals connected with childbirth

Summary: From a Christian perspective, childbirth is one of the greatest blessings for men and women, who have been united in love through the Sacrament of Marriage. Among the Georgians, a child's birth was the most important event in the life of the family. Georgian folk customs and rituals associated with childbirth encompasses the widest range of various rites, rituals, superstitions, and omens timed to certain moments in the life of the mother and the child: pregnancy, labour, the end of the 40-day period of time after the child's birth, and so forth. Although there are multiple connections between Georgian customs and rituals associated with childbirth and various, mainly pre-Christian, religious beliefs, these customs and rituals nevertheless point to the centuries-old influence of Orthodox Christian cultural mores on this sphere of life. Research in this area enables one to glimpse the spiritual culture of the Georgian people, which is particularly evident in the ideas pertaining to the nation's worldview, as well as in its religious beliefs, in the peculiarities of family life and interpersonal relations. The article is an attempt to look into this important sphere of life of another nation and its customs. Although they may seem very exotic to us, they will certainly allow us to better understand others and enrich ourselves.

Keywords: Georgian folk customs and rituals, childbirth, Georgian folk, Georgian culture, Georgian spiritual life, family life in Georgia.

Streszczenie: Gruzińskie ludowe zwyczaje i obrzędy związane z narodzeniem dziecka

Z perspektywy chrześcijańskiej narodzenie dziecka jest jednym z największych błogosławieństw, które splywa na mężczyznę i kobietę połączonych w sakramencie małżeństwa. W Gruzji, przyjście na świat dziecka, to najbardziej znaczące wydarzenie w życiu rodzinnym. Związana z tym wydarzeniem gruzińska obrzędowość ludowa jest bardzo bogata w zwyczaje, obrzędy, przesady i symbole. Odnoszą się one do szczególnych momentów w życiu matki i dziecka: czasu brzemienności, porodu, czterdziestodniowego okresu oczyszczenia matki po urodzeniu dziecka, itp. Choć w zwyczajach i obrzędach związanych z narodzeniem dziecka można dostrzec pozostałości wierzeń pogańskich, to jednak wskazują one także na wielowiekowy znaczący wpływ na tę sferę wiary i kultury chrześcijańsko-prawosławnej. Badania w tym obszarze dają możliwość przeniknięcia w kulturę duchową Gruzinów, która w szczególny sposób objawia się w ich światopoglądzie i wierzeniach religijnych, a także przywiązaniu do życia

rodzinnego i relacjach międzyludzkich. Artykuł stanowi próbę wejrzenia w tę ważną sferę życia innego narodu i jego obyczaje. Choć mogą wydawać się one dla nas bardzo egzotyczne, to jednak z pewnością pozwolą nam lepiej zrozumieć innych i wzbogacić nas samych.

Słowa kluczowe: Gruzińskie ludowe zwyczaje i obrzędy, narodzenie dziecka, gruzińskie obyczaje, gruzińska kultura, gruzińska duchowość, życie rodzinne w Gruzji.

Introduction

There is a long historiographical tradition associated with the study of Orthodox Christianity and its role in Georgian culture. This is hardly surprising if we recall the significance of Orthodox Christianity in the life of the Georgian people, past and present. Indeed, Orthodox Christianity has played a vital role in determining Georgia's fate, which cannot be overestimated. One might say there is not a single sphere of Georgian material and spiritual culture where Orthodox influences would be impossible to trace; these spheres include education, writing, architecture, fine art, various crafts, literature, legal culture, ethics and others. The very shaping of the Georgian nation, and, later, the Georgians' capacity to preserve their statehood and ethnic identity were largely associated with the spiritual foundation provided by Orthodox Christianity¹. In the early 20th century, Georgian anthropologist Aleksandr Džvahišvili (Džavahov) wrote: "The Kartvelians were forced to fight for every day in their lives and for the right to a free existence with a sword in one hand and a cross in the other with numerous and powerful enemies"².

Orthodox tradition also plays a substantial role in the daily life of the Georgian people, including social or family rituals and festivities. Which sources could reveal the role of Christian tradition in folk culture? In the case of the early Middle Ages, these are primarily literary works, hagiographies and chronicles, including historical ones. For the more recent historical periods, such sources include notes by travellers or chroniclers who wrote about everyday life and customs, various literary sources, periodicals, documents from archives, historical studies, as well as field materials collected during ethnographic expeditions.

¹ Grzegorz Peradze, św., *Kazanie wygłoszone w Paryżu podczas pierwszej liturgii w języku gruzińskim 31 maja 1931*, [w:] *Dziela*, t. 3, red. H. Paprocki, Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 189–190; Grzegorz Peradze, św., *Sens prawdziwego obywatelstwa*, [w:] *Dziela*, t. 3, dz. cyt., ss. 200–201.

² A. N. Džavahov, *K antropologii gruzin*, „Russkij Antropologičeckij Žurnal”, 1905 [nr] 3, s. 10.

As a general rule, family rituals in any nation are quite conservative and tend to retain numerous archaic elements for a long time to come, yet they offer clear testimony to the diverse influences experienced by folk culture over the entire course of its development. The Georgian ritual culture associated with childbirth encompasses the widest range of various rites, rituals, superstitions, and omens timed to certain moments in the life of the mother and the child: pregnancy, labour, the end of the 40. day period of time after the child's birth, and so on. Most of these rituals are associated with the oldest known beliefs and ideas. However, when seen in their totality, these rituals point at the centuries-long influence Orthodox cultural mores have exerted on this aspect of ritual culture.

Georgian rituals and childbirth

From a Christian perspective, childbirth is one of the greatest blessings for a couple united in love through the Sacrament of Marriage. Although the birth of children is not the main purpose of marriage, a family without offspring is incomplete, imperfect, because the physical and spiritual characteristics of the two opposite sexes themselves are geared toward birthing and educating the next generation. This focus is reflected in the commandment given to our forebears in Holy Scripture: "be fruitful and multiply" (Gen. 1: 28).

According to St John Chrysostom, the family is the "minor" church, and the path that leads to church (as a physical temple) and finally to the "greater" Church: the Body of Christ. Because of this, in Georgia, as in any other Orthodox countries, barren women often sought help from Christian shrines and miraculous icons. A woman's very inability to conceive was frequently attributed to a certain saint or icon being angry with the spouses, and thus unwilling to bless them with a child. In this case, a fortune-teller told them the name of the saint and they made a pilgrimage to the church specified in order to make a sacrifice. Often, a solemn vow was made while praying to the saint to bestow a child upon the couple, such as, for instance: "O Mother, One who gave birth to God! Make it so that I bear a child, and I will offer a sacrifice (lamb, bull) in your yard." A similar case is described in the story *Is He a Man?* by Iliâ Čavčavadze, where the fortune-teller declared that their childlessness

had been caused by the wrath of an icon of the Theotokos³. Spouses who had been unable to beget any children for a long time addressed similar pleas to St. George the Victorious and to St. Barbara, which indicates their close relationship with fertility. Karpez Dondua notes that, as a sacrifice for the saints, barren women would also bring threads and shreds of cloth, which they hung on the trees near the church or next to the niche (a small building dedicated to the saint)⁴. It was not uncommon for the sacrifice to be a cradle or a model thereof, which could be seen in churches in Kartli and Kaĥeti, such as the Church of St George and the Church of the Blessed Virgin near the village of Kavtiševi (Kaspi district), the Church of St. Barbara near the village of Kordi (Gori district), the Church of Tetri Giorgi, or “White George” (Telavi district), or the Church of St. George in the village of Geri. The latter is located in Šida Kartli, which saw childless couples coming to pray from afar (from Kaĥeti and Trialeti)⁵.

Each region of Georgia had one or more shrines famous for the protection they offered in childbearing. For instance, the icon of the Theotokos known as Our Lady of Vardzia was particularly venerated⁶. On August 15 (old calendar) during the Feast of *Gvtismĥobloba*, i.e. the Dormition of the Blessed Virgin Mary, residents came to Vardzia not only from Samtše-Džavaĥeti, but from other areas. The childless prayed to Our Lady of Vardzia to grant them a child, while those who would only give birth to girls asked for a son. In Kartli and Kaĥeti, women in this case would also frequently go to pray in the Church of St. Barbara⁷.

³ I. G. Čavčavadze, *Čelovek li on?*, [w:] *Sobranie sočinenij v 2–h tomach*, t. 1, MERANI, Tbilisi 1978, s. 162. Iliâ G. Čavčavadze (1837–1907) – prince, Georgian poet and publisher who fought for Georgia’s political independence, one of the most prominent national figures in Georgia in the early 20th century; in 1987 the Holy Synod of the Georgian Orthodox Church discussed his accomplishments and the service Iliâ Čavčavadze had done to God and his homeland, and ruled that he was to be declared a saint and named Iliâ the Righteous.

⁴ K. Dondua, *Our country Georgia*, Tbilisi 1925, s. 181 [transl. Levan Varsimašvili].

⁵ L. A. Bedukidze, *Folk furniture in the mountainous regions of eastern Georgia*, Tbilisi 1973, s. 124 [transl. Levan Varsimashvili]; S. I. Makalattia, *Mtiuleti*, Georgian Sightseeing Society, Tbilisi 1930, s. 174 [transl. Levan Varsimašvili].

⁶ The icon can be found in a unique male cave monastery dedicated to the Dormition of the Blessed Virgin Mary in Vardzia, which is situated 6 kilometers away from the Turkish border on the left bank of the Kura.

⁷ V. V. Bardavelidze, *From the history of the oldest beliefs of Georgians (idol Bargar–Bargar)*, Academy of Sciences GSSR, Tbilisi 1941.

Likewise, the Church of St. David Garedželi in Tbilisi was extremely famous⁸. The spring found near the church was believed to cure infertility. To reach the church, women usually ascended Mount Mtacminda on Thursdays throughout the entire year, often barefoot, and gave a special vow. A particularly large number of worshippers would gather there on the seventh Thursday after Easter. Having prayed, the woman would walk over to the north wall of the church and press a pebble to the stones; if the pebble remained in place, the saint was expected to fulfill the request. According to a legend about the church, one of the nuns, at the instigation of the enemies of St. David Garedželi, accused him of being the father of her unborn child. When the saint came to court, he touched the womb of the pregnant woman and asked, “Am I your father?” To this, the child replied, “No”. The people became convinced of the saint’s innocence and the nun gave birth to a rock instead of a baby. The Kvašveti Church (literally translated as “the birth of the rock”) was built on that spot. Owing to this legend, St. David was widely believed to “bless (i.e. heal) infertile females”⁹.

The conviction that a prayerful appeal to the saints was effective in the case of childlessness is reflected in the oldest Georgian hagiographic work, *Martyrdom of the Holy Queen Šušanik (The Passion of St. Šušanik)* (5th century A.D.). Šušanik, who was already venerated as a saint during her earthly life, would be approached “with abundant donations promised in advance”, and everyone, “through the prayers of the blessed Šušanik, would receive from the loving God that which they needed: the childless begat children, the sick were healed”¹⁰.

For the Orthodox Georgian people, the customs and rituals concerning the birth of children were also associated with the name of Jesus Christ. The following legend was known in Kartli: Christ once saw a woman sitting on a Golden Ottoman, who gave birth to a baby despite prolonged labour, and

⁸ St. David Garedželi (+ 604) – one of the 13 Syrian founding fathers of Georgian monasticism. He performed his ascetic fasts first on Mount Zadeni near the ancient capital of Georgia, Mcheta, then on Mount Mtacminda (now in Tbilisi); the church that stands there nowadays, Mama Davidi (Eng. Father David), was named in his honor. Later he moved to Garedža Cave.

⁹ P. I. Iosseliani, *Mount St. David in Tbilisi*, [w:] *Caucasian Calendar 1858 year*, Tbilisi 1858, s. 2–7 [transl. Levan Varsimashvili].

¹⁰ Â. Curtaveli, *Mučeničestvo Šušaniki*, [w:] *Pamiatniki drevnegruzinskoj agiografičeskoj literatury*, Tbilisi, 1956, s. 24.

advised: “Go, lie down on the straw, and you will be able to give birth”. Since then, Vera Bardavelidze notes, the Georgians have had a custom of laying a woman in labour on straw¹¹.

In the event of complications during labour, it was customary to ask the priest to open the Royal Gates in the church. Similarly, any chests, cabinets, cupboards or boxes were opened in the house. If the difficulties in childbirth were attributed to a saint being angry with the family, the couple promised to visit his or her church. As a token of the vow, a silver coin was carried around the head of the woman in labour thrice and was donated as a gift to the saint afterward. Several women would enter the room where the childbirth was taking place, holding lighted candles in their hands and praying for God’s help. Prayers were also addressed to the Theotokos and the guardian angels of the family. In situations like these, the help of the Blessed Virign was considered to be especially effective, for she also “underwent the torment of childbirth”. The following custom existed in Kaĥeti: one of the women went to church and washed her right hand over an icon of the Blessed Virgin; then the water was given for the pregnant woman to drink in the hopes that the Mother of God, the Patroness of Childbirth, would come to her aid. During the forty-day period after the birth, when it was believed that mothers and their children alike could easily be harmed by “evil forces,” holy water was frequently used for protection against them (for example, to sprinkle those who entered the house after sunset). The bed of a woman who had just given birth was covered with a fishing net, which was usually blessed by a priest by sprinkling it with holy water. It was forbidden to sprinkle the woman herself with holy water within 40. days following the birth, as she was considered “unclean”.

One should note that the birth of a child was regarded by the Georgians as the most important event in a family’s life and it was considered necessary, even obligatory, to congratulate the family on the appearance of the newborn. In some areas of Georgia, such as, for example, among the Hevsur¹², when no more than a few days had passed since the birth of the child, female relatives and friends would come to the mother of the newborn, who would stay in

¹¹ V. V. Bardavelidze, *Ritual connected with childbirth in the mountainous regions of Georgia*, “Vestnik of the Museum of Georgia”, 1928 [nr 4], s. 271–272 [transl. Levan Varsimashvili].

¹² The Hevsur are a Georgian ethnographic group, the indigenous population of the mountain region of Hevsureti, on the southern slopes of the Greater Caucasus.

a special room known as the *samrevlo*¹³, and bring her a pie with a filling, or *kada*, and a scone known as a *kubati* “as the newborn’s share”¹⁴, saying: “*Kada* for the mother and *kubati* for the baby, that he may not be doomed to be left without his share”. Whoever saw the child for the first time would make a sign of the cross over them and bless them. In Mtiuleti, in this case, one was supposed to say the following: “May Saint George bless you with the sign of the cross, as I wish, as I desire. My dream to you, your troubles to me, peace be with you, may God grant you peace and sleep!”¹⁵.

Visiting a woman during this period is regarded as a responsibility for anyone who maintained a familial or friendly relationship with her family. On this occasion, it was said: “They who have not come to the *samrevlo* and did not congratulate a woman on the survival and birth of her child, have acted as an enemy, not as a friend”. Relatives were also obliged to come with congratulations to the newborn’s home and to bring presents, or *masanabavi*: a wineskin with vodka (*araki*) and a large pie filled with flour and butter (*havitsiani kada*). In addition, scones were brought for the children, one of which was intended specifically for the newborn. The people who came to congratulate the family were especially numerous if a boy was born. Such congratulations could be made throughout the year, especially if the relatives lived far away. The congratulations usually began after the woman returned from the *samrevlo*, i.e. once 40. days had passed since the birth, when a priest was invited to the house to sprinkle it with holy water, the woman and the child. Of course, a treat was arranged for those present and toasts were raised in the honor of the newborn and his parents¹⁶. However, if a long-awaited boy was born, close relatives did not wait for the woman to return, but hurried to congratulate the family as quickly as possible.

¹³ A *samrevlo* is a specialized separate building where a woman would stay for 40. days upon giving birth to a baby.

¹⁴ The butter–dough pie was usually brought for the mother only if her baby was a boy. Plain barley bread was brought instead if a girl was born (S. I. Makalatia, *Hevsureti*, Georgian Sightseeing Society, Tbilisi 1940, s. 155 [transl. Levan Varsimašvili]).

¹⁵ E. D. Mačavariani, *Education a child in Mtiuleti*, “Vestnik of the Museum of Georgia”, 1957 [nr 19], s. 257 [transl. Levan Varsimashvili].

¹⁶ A. A. Očiauri. *Custom of hospitality in Hevsureti*, МЕСНИЕРЕВА, Тбилиси 1980, s. 6–8 [transl. Levan Varsimašvili].

Children's names

A significant custom still retained to the present day, especially in the mountain regions of eastern Georgia, is that of giving a child several names: the “name of the sanctuary” (*džvaris sabeli*)¹⁷, the “baptismal name” (*natlobis sabeli*) and the “name of the soul” (*sulis sabeli*). This is an interesting example of the ways in which ancient superstitions of pagan origin could co-exist with Orthodox Christian tradition in Georgia. The “name of the sanctuary” was given to a child by their mother during the initial days following their birth. This name was believed to offer reliable protection against evil spirits. The boys were named George (Giorgi, Giorga, Torgi) or Gvtiso (Htiso, Htisa, Htisika), whereas girls were named Mariam, Mzekali (Mzekala), Samdzimari (Dzilo, Dzila, Dzilukai), or Ašekali (Ašeka). The Hevsur believed that Samdzimari, Ashekali and Mzekali were the blood-sisters of the pagan deity Khakhmatis, and were regarded as the patrons of childbearing and motherhood¹⁸. When giving her child the “name of the sanctuary”, the mother would take the infant into her arms and say: “You are named after George and shall be called George” or “You are named after Mother Mariam and shall be called Mariam”, and so forth¹⁹. The “baptismal name” (*natlobis sabeli*) was given to the child at baptism. The “name of the soul” was given to a child if the latter was restless and cried frequently. The fortune-teller (*sulis mkithavi*) would determine which of the deceased was troubling the child, demanding that he or she be called by their own name. The parents could also determine this if they saw a dream where the deceased was sitting by the cradle and rocking it. On occasion, a child who was already able to speak would name a particular deceased person on their own, which was seen as a sign that the same name had to be given to the child. Both boys and girls could receive the “name of the soul”; and, as a rule, this was exclusively the name of a deceased relative, or, in a few rare cases, that of a deceased fellow villager. A mother who was about to give her child the “name of the soul” would bake special bread (*sabelsadebi*

¹⁷ *Džvari* literally means “cross”. There is a legend according to which the first crosses in Georgia was built by St. Nino, Equal to the Apostles, on the tops of several mountains: Thoti, in the Udžarma fortress and in Mtskheta, where a pagan temple used to be. The details of these events, including miracles, are elaborated upon in the *Life of St. Nino*, in the fragment *The mounting of the three crosses*.

¹⁸ M. Baliauri, *Birth and education a child in Hevsureti (Arhots community) and related superstitions relics*, Tbilisi, s. 32 [transl. Levan Varsimašvili].

¹⁹ V. V. Bardavelidze, . *From the history of religious thinking of Georgians from Mimomhileli*, t. 1, Academy of Sciences GSSR, Tbilisi 1949, s. 151 [transl. Levan Varsimašvili].

purebi, or “naming bread”) and prepare other dishes, which, according to the Hevsur, were a treat for the departed individual whose name the child was to receive. Then the woman spoke the following prayer addressed to the deceased: “May this table (i.e. table with treats) be for your good, may it be yours. Let your namesake (*mesabele*) have a good fate, a good lot in life. Let him remember and commemorate you when he is an adult. If it is proper for you to enter my house, may this table be beneficial for you.” Sometimes the child would continue to cry and be capricious after receiving the “name of the soul”. This was attributed to another deceased person laying claims to the child and demanding that he or she be named after them. It was not uncommon for the mother to have dreams where the second deceased person pushed the first aside from the cradle with a forceful gesture and said, “get out of here, this house belongs to me, you do not have any work to do here,” or pleaded, “I beg you, step aside and let me have this house; get out of here.” As a rule, such dreams were trusted and resulted in the child being given a new “name of the soul”²⁰. There was a conviction in Hevsureti that a child named after a person who had passed away acquired some of their features: the personalities, behavior and gait of the two were supposed to be alike, and the child was, in a certain sense, a “deputy” or “substitute” of his or her namesake here on earth. Therefore, the relatives of the deceased could even address the child (regardless of his or her age) as though he or she were their deceased relative²¹. The custom of naming children after deceased relatives was known to the other peoples of the Caucasus and apparently has a genetic link with ancestor worship. Giving children the “name of the soul” was commonplace in the mountainous regions of eastern Georgia (Pšavi, Hevsureti, Mtiuleti, Hevi)²².

The “struggle for a name” described above was also linked to children’s ailments. If the children in a family did not survive or a “desired” (“hoped-for”) child was taken ill, the parents resorted to the custom of *berad dakeneba* or *berad šekeneba*. A vow was given at one of the churches, often at the advice of the fortune-teller: “If only my child survived, for one year (one could say two, three etc. years) he shall be your monk, and in one (two, three, etc.) years we shall bring him to your yard in white (red) clothes, bearing sacrifices.” Throughout the promised time, the child’s hair would not be cut and they were

²⁰ *Ibidem*, s. 169–170.

²¹ *Ibidem*, s. 168–171.

²² *Ibidem*, s. 151.

dressed in clothes of the specified color; a boy was referred to as a monk (*beri*) and a girl as a nun (*moložani*). At the appointed date, a sacrifice was offered near the church; and the priest then cut the child's hair. The child was dressed in a new set of clothing and the old clothes and trimmed hair were left behind in the church. A treat was arranged in the same location for everyone present, after which the family returned home. According to popular belief, the rite caused the saint whose "monk" or "nun" the child used to be to become their patron, so that the child's life was no longer in danger.

Rituals and difficult situations in a child's daily life

Some of the customs performed when a mother had problems breast-feeding her infant were connected to Christian shrines. For example, there was a cave (preserved until the present day) in Mcheta, near the ancient church of *Džvaris sakdari*, containing a healing spring called *Džudzustskali*, literally translated as the "water of the breast", where women came to pray if they were out of breast milk. According to a folk legend, God created the spring at the request of St. Nino, Equal to the Apostles, the Enlightener of Georgia. In Kakheti, women in the same situation went to pray to St. Barbara, bringing *kada*, or fancy-dough scones, as a donation. Near the village of Kurta (Gori region) there was a Church of the Blessed Virgin where a woman had to hang some animal horns on the oak tree by the church and pray for breast milk to appear. The same miraculous properties were attributed to the Church of the Blessed Virgin near the village of Tortiza (not far from Gori). A woman had to be led to the church by her brother-in-law. She would bring some butter-dough bread, some wine in a new vessel, a cup and a broomstick; at first, the woman was supposed to sweep the church, then she would wash her breasts with the wine over the stone trough that stood by the church. The remaining wine and bread were given to someone else and the man and woman went home without glancing back. In the village of Avnevi it was customary to pray to St. George. Having come to his niche, a woman would drain some milk into the new pot she had brought with her, pray, upend the pot and leave without turning around. The Church of the Blessed Virgin in the Kavturi Gorge had a stone sculpture that depicted a woman's breasts (*džudzuhati*), by which women would light candles and pray for their milk to become more abundant.

Christian themes also sounded in lullabies: "From the cross the Crucified One blesses you, the wicked one can do no damage to you, Saint George shall curse him, stick a skewer into his eyes. You belong to Christ and Christ belongs

to you, you are blessed and safeguarded by the sign of the cross out of Christ's hands" (from the village of Bodbiševi, Kaĥeti). A Moĥevi lullaby enumerates the sanctuaries that will protect the child: Lomis of the twelve martyrs (*Master Aragvi*), Sameba, or the Holy Trinity (*Lord of the firmament*), Ivane Natlismtsemeli, or St. John the Baptist (Patron of Infants), St. George of Baĥtria (*Master of travellers*). The combination of pagan and Christian imagery and ideas is likewise characteristic of the numerous spells that were used to treat children for the evil eye or fright, to protect them from *uzĥmuri* spirits, and so on. A cross fashioned from the Caucasian hackberry, known in Russian as the "stone tree" (*akakis džvari*), which was seen as sacred, had to be hung above the cradle among various other amulets, and a cross was drawn in charcoal on the baby's forehead if the latter was taken out of the house after sunset. For a child struck with jaundice, a cross was made from a barberry branch. An amulet known as *avgarozi* (*angarozi*) was hung on the child's chest or sewn to their clothing. The amulet consisted of a prayer written on paper and sewn into a shred of fabric. According to data obtained in the mid-19th century, the amulet contained the text of a letter that was, according to Georgian tradition, written by Christ and addressed to Abgar, King of Edessa. The child's illness was often perceived as a sign that a saint was dissatisfied with the family and demanded something from them. Such a disease was referred to as *hatis mižezi* (literally "the cause of the icon"). Various vows were given depending on what the fortune-teller reported: to spend the night by the church (*gamisteva*), to make a sacrifice (a young bull, a lamb, a rooster, some scones or candles), not to cut the child's hair for one or more years; a "yoke" (*ugeli*) made of silver or copper wire was placed around the child's neck and a coin with a drilled hole was sewn onto their clothes on the right shoulder for a certain time, after which these objects were left in the church on a feast day. In Kakheti, at a fortune-teller's advice, a vow could be made to dedicate a child who often fell ill to the Church of the Holy Archangels (*Mtavar Angelozi*) in the village of Anaga (Kiziki). There the children would live and serve the church by sweeping the yard, collecting firewood, etc. Over this time their hair remained uncut. This custom was called *kuratad dakeneba* (from the Georgian *kurati* "an animal intended as a sacrifice to God" and *dakeneba* "to put, to place"). This custom is close that of *berad dakeneba*, different only in that boys alone could become *kurati*.

In Kartli and Kaĥeti, if a child was seriously ill, the mother often gave a solemn vow to perform a rite known as *didebase siaruli* or *didebase davla* ("going for the honouring"). The woman went around the village collecting candles

and various products (bread, cheese, eggs) from her neighbors' houses, after which she sold them and used the money to buy a sacrificial animal, sometimes along with some white clothes to take the child to church in. The sacrifice coincided with a church feast, in which case every member of the family had to come to the church. In the case of infectious diseases (smallpox, measles, whooping cough, scarlet fever, mumps), which were popularly referred to as "masters" (*batonebi*), vows were given to St. Barbara and the child was taken to church after he or she recovered. If the family's children did not survive, help was sought from the saints and the parents vowed to bring a donation or some sort or other to the church. Our Lady of Vardzia was frequently addressed with urgent pleas to save the child. In the church there were two silver cradles (*akvani*), which a woman would rock back and forth. If the *akvani* did not topple over in the process, it was believed that there was no threat of imminent death for her child.

Conclusion

In conclusion, one must to emphasize that the Georgian ceremonies connected to childbirth are extremely diverse and interesting. Although most of the customs and rituals in question are closely entwined with various, mainly pre-Christian, religious beliefs, their sum total demonstrates a significant influence on part of the Orthodox Christian tradition. In particular, this influence has affected the rites and rituals associated with the child's birth, the need to ensure their proper feeding and to safeguard their health. Importantly, the ritual culture of the childhood cycle among the Georgians is directly linked to various aspects of everyday life, both that of a separate family and the society as a whole. In addition, these rituals reflect certain characteristic features of the relations within Georgian society, such as its patriarchal and clan-based nature. This enables one to glimpse the spiritual culture of the Georgian people, the peculiarities of their worldview, their religious beliefs and some features of their social structure in the past; and history teaches that without knowing the past, we will be unable to understand either the present or the future.

Bibliography

Compact publications:

1. Baliauri, M., *Birth and education a child in Hevsureti (Arhots community) and related superstitions relics*, Tbilisi 1956.

2. Bardavelidze, V. V., *From the history of the oldest beliefs of Georgians (idol Bargar-Bargar)*, Academy of Sciences GSSR, Tbilisi 1941.
3. Bardavelidze, V. V., *From the history of religious thinking of Georgians from Mimomhilveli*, t. 1, Academy of Sciences GSSR, Tbilisi 1949.
4. Bedukidze, L. A., *Folk furniture in the mountainous regions of eastern Georgia*, Tbilisi 1973.
5. Curtaveli, Â., *Mučeničestvo Šušaniki*, Tbilisi 1956.
6. Čavčavadze, I. G., *Čelovek li on?*, [w:] *Sobranie sočinenij v 2-h tomach*, t. 1, MERANI, Tbilisi 1978, s. 7-174.
7. Dondua, K. *Our country Georgia*, Tbilisi 1925.
8. Makalatia, S. I., *Hevsureti*, Georgian Sightseeing Society, Tbilisi 1940.
9. Makalatia, S. I., *Mtiuleti*, Georgian Sightseeing Society, Tbilisi 1930.
10. Očiauri, A. A., *Custom of hospitality in Hevsureti*, MECNIEREBA, Tbilisi 1980.
11. Peradze, Grzegorz, św., *Kazanie wygłoszone w Paryżu podczas pierwszej liturgii w języku gruzińskim 31 maja 1931*, [w:] *Dziela*, t. 3, Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 187-191.
12. Peradze, Grzegorz, św., *Sens prawdziwego obywatelstwa*, [w:] *Dziela*, t 3. red. H. Paprocki, Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 193-228.

Continuous publications:

1. Bardavelidze, V. V., *Ritual connected with childbirth in the mountainous regions of Georgia*, "Vestnik of the Museum of Georgia", 1928 [nr 4], s. 271-272.
2. Džavahov, Aleksandr N. 1905. „K antropologii Gruzin.” *Russkij Antropologičeckij Žurnal*, 3: 3-15.
3. Iosseliani, P. I. *Mount St. David in Tbilisi*, [w:] *Caucasian Calendar 1858 year*, Tbilisi 1858, s. 2-7.
4. Mačavariani, E. D., *Education a child in Mtiuleti*, "Vestnik of the Museum of Georgia", 1957 [nr 19], s. 251-279.

Fr. Dr. Artur Aleksiejuk, Assistant Professor in the Department of Educational Theory and Education at the Faculty of Social Sciences at the Christian Theological Academy in Warsaw, PhD. in the field of Moral Theology, the Member of the International Pan-Orthodox Bioethics Committee; the Member of the Central Committee of the WCC; the Member of the Polish Bioethics Association; a.aleksiejuk@chat.edu.pl.

Fr. Levan Varsimašvili, PhD student at the Faculty of Theology at the Christian Theological Academy in Warsaw, lives in Tbilisi; levan.varsimashvili@o2.pl.

Józef Majewski

ORCID 0000-0001-9617-6454

Musica theologica
**Religious Aspects of Die Kunst der Fuge,
Musikalisches Opfer, and Goldberg Variations
of J. S. Bach**

Summary: Today, a reference to Johann Sebastian Bach as a “theological musician and musical theologian” (Robin A. Leaver) is no longer surprising. The discovery of theology in the composer’s religious vocal/instrumental works or ones which are purely instrumental, but have religious titles, is not surprising, either. However, musicians increasingly suggest that Bach wrote musical theology also in his purely instrumental works, which have “always” been considered secular. The author of the article outlines theological interpretations of three such works dating to the last period of Johann Sebastian’s work: Die Kunst der Fuge, Musikalisches Opfer i Goldberg-Variationen.

Keywords: the last period of Bach's work, secular instrumental music, theology, The Revelation of St. John the Divine, theology of the cross, Christology

Streszczenie: *Musica theologica*. Religijne aspekty Die Kunst der Fuge, Musikalisches Opfer and Goldberg-Variationen J.S. Bacha

Dzisiaj już nie dziwi nazywanie Jana Sebastiana Bacha „teologiem muzycznym i muzykiem teologicznym” (Robin A. Leaver). Nie dziwi też odkrywanie teologii w jego religijnych utworach wokalnie-instrumentalnych czy czysto instrumentalnych, ale opatrzonych religijnymi tytułami. Coraz częściej muzykolodzy jednak sugerują, że Bach pisał muzyczną teologię także w dziełach czysto instrumentalnych, które „od zawsze” uchodziły za świeckie. Autor niniejszego artykułu prezentuje zarysy teologicznych interpretacji trzech takich dzieł, pochodzących z ostatniego okresu twórczości Jana Sebastiana: Die Kunst der Fuge, Musikalisches Opfer i Goldberg-Variationen.

Słowa kluczowe: ostatni okres twórczości Bacha, świecka muzyka instrumentalna, teologia, Objawienie św. Jana, teologia krzyża, chrystologia

Introduction

Referring to contemporary renditions of Johann Sebastian Bach's long-forgotten instrumental cyclical works dating to the last decade of his life, including *Canonic Variations*, *The Musical Offering*, and *The Art of Fugue*, Malcolm Boyd wrote: "It may even be that the laudable and successful attempts to remove them from dusty shelves and make them regularly available in recital programmes has actually obscured their real nature. For while it may be true that Bach wrote them with particular instruments in mind, this does not mean that performance is intrinsic to the music, [...] to the score reader, able to follow and ponder on their cold logic, they offer an insight into the mysteries of infinity every bit as teasing in its mathematical beauty as Zeno's paradox of Achilles and the tortoise. [...] only through study can we hope to arrive at a complete perception of it, and after study contemplation; for it exists in a world far removed from the *musica humana* of our own, where music, mathematics, and philosophy are one"¹.

If, to me, Boyd's interpretation lacks anything, then this is the word "theology". After all, we are increasingly aware that the instrumental music of Bach's last period of work hides in itself not only mathematics and philosophy, but also *scientia sacra*². This means, however, that this music may belong to *musica humana*, and in a double sense to boot: as music talking about the most important human affairs (theology), and as understood by Boethius (5th-6th century AD). It was the author of *De institutione musica* who used the notion to describe the inaudible music that really sounds in the human being, one tied with divine threads with the equally inaudible, but real music of the celestial spheres, with the music of God Himself, which people use as

¹ M. Boyd, *Bach*, Oxford University Press, New York 2000, p. 227.

² See e.g.: R. A. Leaver, *Johann Sebastian Bach: Theological Musician and Musical Theologian*, "Bach" No. 1, 2000, pp. 17–33; R. A. Leaver, "Concio et cantio". *Kontrapunkt teologii i muzyki w tradycji luteranckiej od Praetoriusa do Bacha* ['Concio et Cantio'. *The Counterpoint of Theology and Music in Lutheran Perceptions from Praetorius to Bach*], translated by S. Zabieglńska, W. Bońkowski, "Muzyka" 2007, No 4, pp. 5–24; J. Pelikan, *Bach among the Theologians*, Wipf & Stock, Eugene 2003; M. Marissen, *Bach and God*, Oxford University Press, New York 2016; D. Zager (ed.), *Music and Theology. Essays in Honor of Robin A. Leaver*, Scarecrow Press, Lanham – Toronto – Plymouth 2007.

a model to create a *musica instrumentalis* that can be perceived through the senses³.

It was necessary to recall Boethius here because of his connection with Bach through the great heritage of the Pythagorean concept of music. It constituted the basis of the activity of the elite German Society of the Musical Sciences (*Societät der musicalischen Wissenschaften*) founded in 1738 by Lorenz Christoph Mizler, a student and friend of the cantor from Leipzig. Johann Sebastian joined it nine years later, but he was interested in its activity from the very beginning and maintained contact with its members⁴. The metaphysical concept of music as a sort of “concealed theology”⁵ was very close to this noble assembly of practitioners and theoreticians of the art of sound. Christoph Wolff pointed out that “for Bach, theological and musical scholarship were two sides of the same coin: the search for divine revelation, or the quest for God”⁶. Purely instrumental cyclical works dating to the last period of Johann Sebastian’s work, such as *The Art of Fugue*, *The Musical Offering* and *Goldberg Variations* are very special examples of such theological quests and searches.

1. *Sola gratia*

Johann Sebastian Bach (1675–1750), a cantor of the Lutheran Church, began to work on Die Kunst der Fuge towards the end of the 1730s and the beginning of the 1740s, and was about to finish writing the work in 1749 – although, as is believed, he did not

³ See: G. Cattin, *Music of the Middle Ages*, translated by P. Botterill, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1984, vol. I, pp. 157–165; D. Burakowski, *Muzyka – nauka czy sztuka? [Music – Science or Art?]*, “Sztuka i Filozofia” 2008, vol. 32, pp. 41–47.

⁴ See: A. Miłka, „Искусство фуги” И. С. Баха: к реконструкции и интерпретации, Композитор, Санкт–Петербург 2009, pp. 29–35. See Mark E. Bonds, *Absolute Music: the History of an Idea*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 90–98.

⁵ See: E. Chafe, *Allegorical Music: The “Symbolism” of Tonal Language in the Bach Canons*, “The Journal of Musicology” No. 4, 1984, pp. 357–358; R. A. Leaver, “*Concio et cantio*”, p. 13.

⁶ Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach: The Learned Musician*, W. W. Norton, New York 2000, p. 335. Cf. J. Bramorski, *Teologiczno–estetyczne wyznaczniki sakralności dzieła muzycznego [Theological and Esthetic Determinants of the Musical Work as Sacra]*, „Pro Musica Sacra” 2011, No 11, p. 15.

manage to complete it.⁷ In 1984, Hans Heinrich Eggebrecht presented a theological interpretation of the masterpiece⁸. The German musicologist suggested that the work can be a musical illustration of the fundamental Christian doctrine, in particular dear to Lutheranism, on the redemption of the sinful human being owing to God's grace rather than human works (*sola gratia*)⁹. At the same time, the author added an important remark that continues to remain topical and also applies to other attempts at a theological interpretation of Bach's purely instrumental works: "I freely admit that this interpretation can never be proved. In fact, such an interpretation hardly dares venture out into today's world. Ideas like this are viewed with great suspicion and are often immediately discounted on the grounds that they present an ideologically corrupted analysis of Bach's intentions"¹⁰.

A key role in the Eggebrechtian theological interpretation of *Die Kunst der Fuge*, a cycle of fourteen contrapuncti and four canons in D-minor, is played by the musical-rhetorical and symbolic-numeric aspects of the last contrapunctus. This movement currently comprises three fugues, each with the subject derived from the ground theme – the subject of the first contrapunctus of the entire cycle. All four of them were to meet together in the ending of the work, but Bach's plans in this scope were thwarted by his severe disease and death.

Eggebrecht begins his reflections with the theme of the third fugue, which takes the form of B-A-C-H-C#-D. In this theme, Johann Sebastian musically inscribed his family surname: B-A-C-H. The German musicologist suggests that the motif B-A-C-H is not only – as is commonly assumed – Johann Sebastian's signature placed under *The Art of Fugue*, but also serves to express his, Bach's standing above his grave, hope for salvation solely through God's grace.

⁷ A summary presentation of the state of research on *The Art of Fugue* during the last few decades is offered by Paul Walker in: *Counterpoint, Canons and the Late Works*, in: R. A. Leaver (ed.), *The Routledge Companion to Johann Sebastian Bach*, Routledge, London – New York 2017, pp. 392–397.

⁸ H. H. Eggebrecht, *Bachs Kunst der Fuge. Erscheinung und Deutung*, Piper, München 1984. I used the following English translation: *J.S. Bach's "The Art of Fugue"*. *The Work and its Interpretation*, translated by J.L. Prater, Ames 1993.

⁹ See: M. Hintz, *Sola*, [in:] T. Gadacz, B. Milerski (eds.), *Religia. Encyklopedia PWN [Religion. An Encyclopaedia of the State Scientific Publishing House]*, Vol. IX, Warszawa 2003 (electronic version); idem, *Główne rysy duchowości ewangelickiej – nurt luterański [The Main Features of Evangelical Spirituality – the Lutheran Approach]*, "Przegląd Religioznawczy" 2012, No. 2, pp. 145–156.

¹⁰ H. H. Eggebrecht, *J.S. Bach's "The Art of Fugue"*, p. 9.

It is as if the composer said: “I desire to reach, and am in the process of reaching, toward the T o n i c – I am identified with it”¹¹. The key role in this interpretation is played by the musical-rhetorical figure used by Bach – a double discant clausula consisting in the repetition of the two final notes of the theme – C sharp - D: “In fact, d is both the starting pitch and goal pitch of the overall musical structure in the work as a whole. Therefore, the addition of a *double discant clausula* to the pitches B-A-C-H in the third subject of the closing fugue is very significant”¹². In the Baroque doctrine of musical-rhetorical figures (*Figurenlehre*), every repetition of a fragment of melody or an element of harmony stresses its significance. Simultaneously, this clausula creates a musical-rhetorical figure called *polysyndeton*, in which a repetition of the same motif strengthens the expression of the melody. “Bach also gradually increases the durational emphasis of the structural pitches within the complete cadence figure. [...] Because Bach connected the pitches B-A-C-H to this emphatic cadential process, I cannot believe that he only intended to say, 'I composed this.' Rather, appending the double discant clausula to the B-A-C-H motto seems to say, 'I am identified with the T o n i c and it is my desire to reach it.' Interpreted more broadly, this statement could read: 'Like you, I am human; I am in need of salvation; I am certain in the hope of that’”¹³.

Eggebrecht stresses the significance of the chromatics of the third theme and assumes that it, too, has a rhetorical function: the diatonic material of both this fragment and the entire cycle of *Die Kunst der Fuge*, indicates the perfect nature of God (German *Sein*), while the chromatic material, in turn – the sinful human condition (German *Dasein*). The subject of the fugue is confined to the ambitus of a perfect fourth, as these six notes, starting with the lowest, and ending with the highest, have a markedly chromatic form: A, B, H, C, C#, D. Therefore, being chromatic, the theme belongs entirely and completely to the human, sinful sphere that needs redemption.

At the same time, the first subject of the last contrapunctus comprises seven notes: D-A-G-F-G-A-D, and is purely diatonic. As such, it is an embodiment of permanence, stability and internal peace, thus also indicating the nature of God¹⁴. Eggebrecht also sees a theological meaning of the first theme

¹¹ *Ibidem*, p. 7.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 8.

¹⁴ *Ibidem*, p. 14.

in the number of notes – seven – that comprise the theme, and which he interprets – in the spirit of the Baroque – symbolically. Seven is therefore a holy, perfect number, turning one’s eyes towards the divine. As it is such in the first theme, it highlights the divine *Sein* even stronger.

The second theme of the last contrapunctus: a brisk, vigorous and turbulent theme, comprises 41 notes and the German musicologist suggests that this number has a symbolic sense as well. A popular feature in Baroque music was gematria (numerology), in which the subsequent natural numbers were assigned to the subsequent letters of the alphabet (the Latin or German one): thus, letter A was the equivalent of 1, B – 2, C – 3, D – 4..., H – 8..., I/J – 9..., S – 18, etc. The number 41, which – just like its reversal, the number 14 – Johann Sebastian often used in his compositions (the number of bars, notes, repetitions, etc.), is an equivalent of his name: J-S-B-A-C-H (14 being the equivalent of B-A-C-H). Eggebrecht interprets the second theme, with its briskness and vigorousness and the symbolic identification with the composer, as Johann Sebastian’s life, his existence directed towards the ultimate purpose – *sola gratia* redemption, which is expressed in the subsequent, third theme, to which the second theme heads¹⁵.

According to Bach’s *Obituary* worded by his son Carl Philipp Emanuel and his son-in-law Johann Friedrich Agricola, Johann Sebastian planned the last contrapunctus of *The Art of Fugue* as a mirror fugue¹⁶. This form was already given to contrapuncti 12 and 13 of the cycle, but the Leipzig cantor desired to complete *Die Kunst der Fuge*, his *magnum opus*, with a fugue of a mirror “crowning glory” of fugal art in the times of the Baroque. To Eggebrecht, such a form of contrapunctus also expresses its theological nature: “The two fugues of the mirror-invertible pair are totally different from each other, but are also completely contained in one another. The musical phenomenon is such that neither one of the fugues in a mirror pair trespasses on the ground of the other. The mutually exclusive yet highly interdependent relationship between the members of a mirror-fugue pair is not unlike the Lutheran understanding of

¹⁵ *Ibidem*, p. 23.

¹⁶ “Mirror Canon, Mirror Fugue. Canon or fugue in which the parts (voices) and intervals appear in the score simultaneously both the right way up and upside down, as if a mirror lay between them” (*Mirror Canon, Mirror Fugue*, in: M. Kennedy, J. Bourne, *The Concise Oxford Dictionary of Music*, Oxford University Press, New York 2004, p. 482.

the relationship between the redeemed 'human creation' and the 'Creator'. Moreover, this state of redemption is not considered to depend upon human works, but it proceeds directly out of the Creator's mercy. A mirror fugue can thus be considered a symbol which represents an effortless transfer of security from one member of the pair to the other. Therefore, the final fugue, could actually be symbolic of the Christian doctrine of 'salvation by grace'¹⁷.

2. Apocalyptic revelation

Can *Die Kunst der Fuge* have a connection with the Bible? Yes, it can – answers the Russian musicologist Anatoly Milka¹⁸, who relates the work with the Revelation to John, suggesting an apocalyptic starting point for a new reflection on Bach's masterpiece.

Milka argues that only the composer's serious eye disease in the last years of his life and his death in 1750 prevented Johann Sebastian from completing the final version of *The Art of Fugue*, a plan of which – a different one to that in the earlier versions – had already been prepared. What plays a key role in it is the symbolism of several numbers:

14: an equivalent of Bach's surname;

7: the perfect number, particularly important in the Bible;

4: a symbol of the Earth (four cardinal directions, four earthly classical elements) and the material reality;

3: a symbol of the spirit, spiritual life, and the number of the Holy Trinity.

The fact that 14 and 4 are the basic structural building materials of *Die Kunst der Fuge* is obvious – after all, the work consists of exactly 14 fugues (*contrapuncti*) and 4 canons. Milka persuades that Bach arranged his fugues into two numerical blocks, divided them into two numerically equal parts, each comprising seven *contrapuncti*, and divided each of these parts into two parts as well: the first one – four, the second one – three.

Today, it is commonly believed that Bach considered the number 14 particularly significant from the musical-symbolic point of view – as one referring

¹⁷ H. H. Eggebrecht, *J.S. Bach's "The Art of Fugue"*, p. 28.

¹⁸ A. Milka, "*Искусство фуги*". In 2017, Routledge published an English version of Milka's study entitled *Rethinking J.S. Bach's "The Art of Fugue"*, translated by M. Ritzarev, ed. E. Sheinberg, Routledge, London – New York 2017.

to the surname of his family¹⁹. This number in his music, however, indicates not only the surname, but also... Christ's cross. It is for this reason that Erwin Bodky wrote years ago: "For many years I have thought how much delight and satisfaction Bach must have drawn from the fact that his name inherently carried the symbol of the cross"²⁰. And the surname Bach hides the cross within in the sense that its four letters: B – A – C – H, treated as the names of notes, create a rhetorical-musical figure of an image of the cross – the Latin *imaginatio crucis*. In the music of the Baroque, it was made up by "a four-note melic structure containing the drawing of the cross as an intersection of two imaginary lines, linking the first and fourth note as well as the second and third; [...] based on visual imagery, the *imaginatio crucis* figure was used to interpret texts speaking about Christ's Cross or Crucifixion. When expressions such as 'crucifixus' (crucified), 'crucifigatur' (to be crucified), 'crucifige' (crucify!), 'vidit crucem' (he saw the cross), 'er trug sein Kreuz' (He carried his Cross), 'komm, süßes Kreuz' (come, sweet Cross), and so forth appeared in the texts of passions, motets, cantatas, and the *Credo*, composers introduced that cross figure as a clearly comprehensible emblem"²¹.

The presence of the number 14 in *Die Kunst der Fuge* does not surprise, but what made Bach divide it in this work into two sevens, and each of them into a four and a three, and add the number four (canons) to the whole? Milka argues that Bach was inspired by the Apocalypse here. Speaking in more concrete terms, the structure of the entire *Art of Fugue* could have been suggested to him by Caspar Heunisch's book *Haupt-Schlüssell über hohe Offenbahrung S. Johannis*, one of the numerous theological works he kept in his reference library. The Book of Revelation had a very special place in Bach's works. Suffice it to say, he quoted it more than 160 times in his cantatas, while – for the sake of a comparison – he referred to the Gospel According to Mark 62 times, and to Ecclesiastes – 72 times²². In Heunisch's reflections, and, after him, in Bach, the key place is taken by eight chapters of the Revelation – from chapter four

¹⁹ P. Williams, *Bach: a Musical Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, p. 564.

²⁰ E. Bodky, *Interpretation of Bach's Keyboard Works*, Harvard University Press, Cambridge 1960, p. 247.

²¹ T. Jasiński, *The Musical Rhetoric of the Polish Baroque*, translated by W. Bońkowski, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2015, pp. 132–133.

²² See: A. Milka, *Rethinking J.S. Bach's "The Art of Fugue"*, p. 241. Cf. idem, "Искусство фуги", pp. 316–317.

to chapter eleven, in which St. John, using apocalyptic metaphors/symbols, paints the image of the world at the end of times.

The eight chapters include two famous visions:

7 seals = 4 Horsemen of the Apocalypse (riding a white, a red, a black, and a pale horse) + 3 calamities (martyrs, the wrath of the Lamb, silence);

7 trumpets = 4 plagues (hail and fire, “a great mountain burning with fire” thrown into the sea, the star of Wormwood, solar and lunar eclipses) + 3 woes (locusts, plagues of fire, smoke and brimstone, and the judgement of the dead).

And where shall we look for the 4 “canons” in St. John’s? Milka argues that this is about the vision of four animals from chapter four: “[...] and in the midst of the throne [of God], and round about the throne, *were* four beasts full of eyes before and behind. And the first beast *was* like a lion, and the second beast like a calf, and the third beast had a face as a man, and the fourth beast *was* like a flying eagle”²³. Since the 4th century, the animals were associated with the four evangelists. In Bach’s times, images of these animals were often placed on tombstones, especially in the Protestant parts of Germany. They also had their musical emblems: four two-voice *canones perpetui* in an enigmatic form, located on the staff drawn in the shape of a circle, in reference to the apocalyptic “circular” content of the words: “and round about the throne”. A characteristic example is the canon *Clama ne cesses* in Adam Gumpelzhaimer’s *Compendium musicae* (1618). In the last period of his work, Bach placed several sets of four two-voice canons in several of his works – not only in *The Art of Fugue*, but also *Clavierübung III*, *The Musical Offering* and *Canonic Variations*.

Milka warns against an excessively literal association of *Die Kunst der Fuge* with the Apocalypse, i.e. an assumption that the subsequent movements of Bach’s work are a musical illustration of the subsequent visions: “In the disclosed identity of the two structures (the central part of Revelation to John and *The Art of Fugue*), their relation and meaning remind the ones belonging to two different words in the Bible with the same gematric indicators: the words are never identical, but mutually explain each other. Similar relations exist between both parts of any paragram, which also have the same indicator and explain each other. In this sense, both these grand works – the Apocalypse and *The Art of Fugue* – can be treated as two parts of a paragram based not so much on

²³ Quoted after: King James Vertion, <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/-king-james-version/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/76/40001/49999/ch/0a9f5-55466f7bca6e384f149acc7254c/> [accessed on 31.08.2019].

two identical numbers (in this case – 14), as on t w o n u m b e r s , which have one and the same structure (14 as 7+7 and, subsequently, 4+3; and the number 4 separately ‘attached’ to it [...]). In this way, also circumstances of the life journeys of authors of these both masterpieces, two grand representatives of humanity, explain each other in their life paragram. Regardless of whose will was represented here – Bach’s or Chance’s (and chance [...] is God’s language) – its elements are one way or another present in both these masterpieces. Towards the end of his life peregrination, St. John was granted revelation on the future of the world. It is possible that Bach in the last years of his life became aware that he was granted a revelation of the subject (*θελο*), to which he fully devoted his life, i.e. *The Art of Fugue*²⁴.

The Russian musicologist perceives a relation between the central part of the *Apocalypse* and *Die Kunst der Fuge*, but does not provide an answer to the question of what it can mean for the interpretation of Bach’s work in more precise terms. He opens up the door to a new interpretation of *The Art of Fugue*, but does not go further himself, suggesting tools to be used in search for an answer²⁵: Baroque musical ciphers, instrumentation originating from the Kabbalah, including paragrams, chronograms, gematria, and further numerical symbolism, musical symbols and metaphors, and rhetoric-musical figures related to biblical motifs, events, and characters (e.g. the musical motif of Christ’s cross).

²⁴ A. Milka, “*Искusstvo fyzu*”, p. 325. In the English version of Milka’s study, which differs from the Russian original, we read: “The significance of the detected structural correspondence is more akin to numerological word relations that indicate a hermeneutic comment rather than a lexical identity obviously impossible. In this sense, these two great works can be observed as not only two parts of a paragram, the related parts of which go beyond numerical equivalence (which in this case is 14), but *two numbers that share the same structure* (seven and seven, each made out of four and three) and therefore, by allusion, *echo* similar meanings. In the same way, the life circumstances of two great human beings may comment on each other in their life paragram. At the end of his life journey, St John was granted a revelation about the future of the world. It could just be that Johann Sebastian Bach, in his later years, was granted a revelation of the subject to which he devoted himself, *The Art of Fugue*. Whether by divine coincidence, a Jungian synchronicity of a ‘common psyche’ or a simple human design, the affinity between these two works is a subject about which one might feel compelled to keep thinking. And rethinking” (*Rethinking J.S. Bach's “The Art of Fugue”*, pp. 245–246).

²⁵ The Russian musicologist does the above in the Appendix, which is not included in the English version: “*Искusstvo fyzu*”, pp. 327–400.

3. Theology of abatement

A theological interpretation of *The Musical Offering*²⁶ was offered by the American musicologist *Michael Marissen*²⁷. Just like *The Art of Fugue*, the work was written soon after Bach joined The Society of Musical Sciences, and additionally after and as a result of his famous audience, in 1747, with king Frederick the Great: a politician, philosopher, flute virtuoso, and promoter of the ideas of the Enlightenment. It was then that the ruler played to Bach “an impossible sequences of twenty-two notes on the piano and asked Bach to extemporise. He wanted a six-part fugue from his *thema regium*. The composer excused himself to the king [...]. He played him a theme out of his own head instead, and transformed that into a six-part fugue”²⁸.

The Musical Offering comprises two fugues Bach called, in the old fashioned way, *ricercars*, as well as a sonata for flute, violin and *basso continuo*, and exactly 10 canons. Bach’s masterpiece – Marissen argues – is an encrypted theology written by an orthodox Lutheran concerned by the triumphant march of the Enlightenment. Frederick the Great of Prussia, Voltaire’s friend, “claimed to

²⁶ For a summary presentation of the state of research on *The Musical Offering* in the last few decades, see P. Walker, *Counterpoint, Canons and the Late Works*, pp. 385–391.

²⁷ M. Marissen, *The Theological Character of J.S. Bach’s “Musical Offering”*, in: D. R. Melamed (ed.), *Bach Studies 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 85–106. This text was published in a new version in the author’s book *Bach and God*, pp. 191–225. Maria Oleskiewicz expressed a critical attitude to Marissen’s proposal in *The Trio in Bac’s Musical Offering. A Salute to Frederick’s Tastes and Quantz’s Flutes*, “Bach Perspectives” 1999, No. 4, pp. 79–110. Marissen replied to the above in his *Bach and God*, pp. 201–202, footnote 28.

²⁸ G. MacDonogh, *Frederick the Great. A Life in Deed and Letters*, St. Martin's Griffin, New York 1999, p. 198. Arnold Schönberg, a 20th century master contrapuntist, believed that the Royal Theme was originated by Johann Sebastian’s son: Carl Philipp Emanuel, who from 1740 was a harpsichordist at Frederick the Great’s court. With his help, the king was supposed to prepare a trap for the Leipzig cantor – a theme that from the technical standpoint did not make it possible to perform a six-voice fugue: “Philipp Emanuel had constructed a theme that resisted Johann Sebastian's versatility. [...] The Royal Theme [...] did not admit one single canonic imitation” (*Bach*, [in:] *Style and Idea: Selected Writings*, ed. L. Stein, translated by L. Black, with a new foreword by J. Auner, University of California Press, Berkeley – London 1984, pp. 394–395). Some people argue that the “royal theme” was a fruit of cooperation of Frederick the Great with Johann Joachim Quantz, the ruler’s court musician, or maybe even as a work by Quantz himself, designed to be a challenge for Johann Sebastian’s talent. See J. Sheveloff, *J.S. Bach's Musical Offering. An Eighteenth-Century Conundrum*, The Edwin Mellen Press, Lewistown 2013, pp. 78–85.

despise all organised religion”²⁹. Let us recall that the deistic Enlightenment favoured the so-called natural religion, rejecting Revelation; it accepted the existence of God, understanding Him as an impersonal power, rejected the redemptive role of Christ, and, all the more, the belief in his deity, considering Him at the most a teacher of morality, and it was very critical towards the Bible and non-rational aspects of Christianity, such as miracles and prayer.

According to Marissen, *The Musical Offering* “was not, as is often argued, a pro-Enlightenment homage of ‘abstract’ chamber music (that is, of art for art’s sake), designed to honor its dedicatee, King Frederick the Great of Prussia, but was a carefully scored defense of anti-Enlightenment Lutheranism, designed primarily, as was all of Bach’s music, to honor God. [...] Far from elevating or shedding radiance and splendor on Frederick, *The Musical Offering* promotes a biblical-Lutheranism understanding of glory, one that Frederick cannot have found sympathetic: the idea of ‘glorification through abasement’, a view tied up with Luther’s ‘theology of the cross’ as opposed to the ‘theology of glory’”³⁰. Bach chose to use for the purpose two *ricercars* – a musical form, which, similarly to the sonata and canon, was considered old-fashioned and obsolete, as well as too strongly associated with the Church, at Frederick’s court, where a new style – called *galant* – was already ruling. At the time, these forms, and in particular the canon, were commonly considered unnatural, artificial, and contradictory to the understanding of freedom in music.

Bach would use *ricercars*, a sonata and canons, as he considered them suitable tools for the expression of religious ideas. The *ricercar* took the pride of place in the sacral music of the Renaissance. In turn, out of the two forms of sonata of their time: *da camera*, the lay one, and *da chiesa*, the church one, Johann Sebastian selected the latter – the one which, significantly, could not be found in the musical library of Frederick the Great. After all, canon already from the linguistic point of view was related to theology, as in church Latin *canon* meant a “rule” and “law”, which brought to mind “God’s law”.

²⁹ Quoted after: G. MacDonogh, *Frederick the Great*, p. 205.

³⁰ M. Marissen, *Bach and God*, pp. 7, 194. For the theology of glory and theology of the cross, see: M. Uglorz, *Teologia krzyża ks. Marcina Lutra [Theology of the Cross of Father Martin Luther]*, “Teologia i Ambona” 1997, No. 16, pp. 45–46.

In Bach's music, canon was often related to the number ten, which symbolised Biblical law collected into one in its synthesis: the Ten Commandments³¹. According to Marissen, Johann Sebastian understood the ten canons in *The Musical Offering* in the spirit of Luther's theology, with its characteristic differentiation between the law (order) and the Gospel. The Father of the Reformation wrote: "[...] the true Gospel has it that we are justified by faith alone, without the deeds of the Law"³². Although the Gospel and the law have one source – God's Revelation – the Gospel stood at the antipodes of law. If, therefore, in *The Musical Offering* Bach really refers – as Marissen argues – to the differentiation between the Gospel and the order, this may mean that he desires to turn Frederick's attention – convert him? – to the most significant things and that he suggests to the ruler the necessity to look for the true faith, true Gospel, to open himself up to God's grace of redemption. Significantly, *The Musical Offering* considerably highlights the idea of "search".

An inscription written in Bach's hand by the enigmatic canon 9: *Quaerendo invenietis* – "By seeking, you shall find" – is about search. It is hard not to assume that we are dealing here with an allusion to Jesus's words from the Gospel: *quaerite, et invenietis*, "seek, and ye shall find" (Mat 7:7; cf. Luk: 11:9). The enigma of canon 9 is therefore not exhausted in the musical riddle, but opens up to the mystery of a search for redemption. Also the two *ricercars* in Bach's masterpiece talk about search, as their Italian name, originating from the verb *ricercare* – "search out" – suggests. The truth about "search" is also hidden in the title preceding the *ricercars*, which Bach developed as an acrostic:

"Regis Iussu Cantio Et Reliqua Canonica Arte Resoluta"

"At the king's demand, the song [that is, the fugue] and the remainder [canonic movements] resolved with canonic art"³³.

The first letters of the subsequent words make the word **RICERCAR**. And what, according to Lutheranism, people should look for, is salvation

³¹ M. Marissen, *Bach and God*, pp. 213–214. See also: A. Dürr, *Kantaty Jana Sebastiana Bacha [Cantatas of Johann Sebastian Bach]*, translated by A. A. Teske, Polihymnia, Lublin 2004, pp. 429–430; Peter Williams, *Bach: A Musical Biography*, p. 564.

³² M. Luther, *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, translated by T. Graebner, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 1939, p. 29: <https://korycapps.files.wordpress.com/2011/06/luther-galatians-commentary.pdf> [accessed on 31.08.2019].

³³ Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach...*, p. 429.

through God's grace – to achieve it, however, they need to become aware of their own sinfulness.

Marissen believes that a theological interpretation of *The Musical Offering* is also suggested by Bach's inscriptions added to canon 4 à 2 *per augmentationem, contrario motu* and to canon 5 (a modulating one) solely in the copy of the masterpiece belonging to Frederick the Great, since their message is directed to him rather than any other person:

Notulis crescentibus crescat Fortuna | Ascendenteque modulatione ascendat Gloria Regis³⁴.

Bach developed these two canons as closely linked to each other, because the same word: *Regis* – ends both the dedications Johann Sebastian wrote next to one another. He placed *Regis* below them, in the place in which they meet. A considerable tension, opposition between their affect and external signs of fortune/glory can be perceived in both these works, in their rhetorical-expressive dimension. Marissen writes: canon 4 and canon 5 “show a remarkable opposition between their *Affect* and their external signs of glory. In the first, the dichotomy appears between the usual significance of the majestic French overture rhythms and the unmistakably melancholy tone, and in the second, it appears between the evidently all-encompassing modulations and their deliberate registral finiteness”³⁵. Bach seems to accentuate in both these canons an absence of balance and a difference between the infinite hierarchical majesty due to a ruler, and the humble state of his finite human condition. In a particularly symptomatic way, this tension is manifested in canon 4. Its bass line plays the French overture, with its pomposity and punctuated rhythm, which in the Baroque in normal conditions would be unambiguously associated with royalty – with a monarch's majesty³⁶. However, in the execution of this canon, which Bach demands to be played in augmentation and a reverse movement, the royalty undergoes an erosion, seems to break up. The bass loses its majesty, as its punctuated rhythm can no longer make one think of the sublimity of *ouverture à la française*.

³⁴ Canon 4: “May the fortunes of the King increase like the length of the notes”; canon 5: “And, as the modulation rises, so may the King's glory”.

³⁵ M. Marissen, *Bach and God*, p. 217.

³⁶ See: Sz. Paczkowski, *Styl polski w muzyce Johanna Sebastiana Bacha [Polish Style in Johann Sebastian Bach's Music]*, Polihymnia, Lublin 2011, p. 17.

In the context of the erosion of the majesty of the bass line of *The Musical Offering*, the inscription: “May the fortunes of the King increase like the length of the notes” – which in a normal situation would be understood as “Long live the King!”, takes on a different meaning: the ruler’s fortune is connected with... lowliness – with the theology of the cross rather than splendour and glory. This is because Christ’s cross – according to Luther – is the only place manifesting the true royal majesty and splendour of the Son of God, King of Kings himself, who chose the road of lowliness and service – thus showing people a model life.

4. Musical Christology

A lot supports a hypothesis that also *Goldberg Variations*³⁷ contain a theological message. In more concrete terms, I suggest that the work is a treaty about Jesus Christ, musically presenting the subsequent stages of His life and death: from His Incarnation and Conception, through the entire period of His messianic activity, to suffering, death on the cross, and the Ascension itself³⁸. In this place, I shall rudimentarily indicate only a few arguments supporting such an interpretation³⁹, focusing on just five movements of *Goldberg Variations*, starting with variation 25 – the movement, which together with variation 27, raises questions leading to a Christological interpretation.

Without any doubt, variation 25 is “the emotional high point of the work”⁴⁰, in which the intensity of chromatics turns out to be so great that it “threatens its tonal stability”⁴¹. In turn, variation 27 is the only variation in

³⁷ For a summary presentation of the state of research on *Goldberg Variations* in the last few decades, see P. Walker, *Counterpoint, Canons and the Late Works*, pp. 382–384.

³⁸ A Christological interpretation of *Goldberg Variations* was suggested by the Russian pianist Maria Yudina (d. 1970) in her copy of this work of Bach’s – see Johann Sebastian Bach, *Ария с различными вариациями (Гольдберг-вариации) для клавира. С пометками Марии Юдиной. Вступительная статья и комментарии Марины Дроздовой*, Композитор, Москва 1996.

³⁹ For a more elaborate discussion of the topic, see my study *Kanony śmierci. Słowo o chrystologii “Wariacji goldbergowskich” J.S. Bacha [Canons of Death. A Word on the Christology of “Goldberg Variations” of J.S. Bach]*, Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 2019.

⁴⁰ P. Williams, *Bach: Goldberg Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 82.

⁴¹ M. Boyd, *Bach*, p. 199.

Bach's entire masterpiece which does not have a bass line, although it belongs to the harmonic foundation of the entire cycle of variations. What can this mean? Why did Johann Sebastian come close to a tonal "disaster" in variation 25, and only in this part? What sense can be derived from the fact that from variation 27 – this particular one and no other – the composer removed the harmonic base? And why does variation 26, which divides (or perhaps, better to say, connects) variations 25 and 27, hide a sarabande (hide is a good word here, as Bach made sure that the rhythms of the dance escape the listeners' attention?). Questions can be multiplied...

Variation 25 is an *arioso*, a deeply touching *adagio*, the unique effect of which is based on a chromatic, descending fourth – it was on such a fourth that songs of mourning called laments or lamentations (*lamento*), expressing suffering, pain, and passion⁴² were based from the 17th century. In Bach's music, an example of such a lament fourth is the *Crucifixus* from *Mass in B minor*. And variation 25 is about the mystery of Christ's cross. This movement is one of the five stylisations of the dance sarabande in *Goldberg Variations*, next to the first movement (*Aria*) and the last one (*Aria da capo*), and variations 13 and 26. The sarabande, a dance originating from Latin America, and perhaps even from Persia, was highly energetic and erotic, even loose⁴³. It was a dance of sensual love, which over time underwent a deep evolution, becoming a calm, dignified court dance in the Baroque period. As such it did not, however, lose its affinity with love sources, although they flowed already in a sublime form lifted to a spiritual level.

Three voices of variation 25 – a soprano and two bass voices – are filled with the figure of *passus duriusculus*, defined as "a chromatically altered ascending or descending melodic line"⁴⁴, expressing sad, painful, mortal states. The lowest voice seemed to proceed in a constant slow rhythm of second progressions – mostly chromatic and fitting in the fourth. The middle voice – full of alien sounds and delays, rhythmically uneasy, significantly intensifies the effect of sadness. Finally, the highest voice was the proper melody of the sarabande

⁴² One of the most famous laments in the history of music before Bach is *Dido's Lament* from Henry Purcell's opera *Dido and Aeneas*.

⁴³ M. Drabecka, *Tańce historyczne [Historical Dances]*, Vol. 1: *Kurant, menuet, sarabanda [The Courante, the Minuet, the Sarabande]*, Centralna Poradnia Amatorskiego Ruchu Artystycznego, Warszawa 1975, p. 115.

⁴⁴ D. Bartel, *Musica Poetica: Musical–Rhetorical Figures in German Baroque Music*, University of Nebraska Press, Lincoln – London 1997, p. 357.

– exceptionally flexible, wavy, and ornamental. These “unpleasant passages” surprise with their tonally unexpected melodic turns (e.g. in bar 7 with sixteenth-note triplets), chromatic progressions contained in ambituses of *passus duriusculus* intervals (e.g. from D³ to G^{#2} in bars 10-11), and leaps by very large intervals (especially sevenths and octaves), which, along with passages of seconds constitute the main building motif for the melodics. As if the above was not enough, the highest voice includes the figure of the *imaginatio crucis* (bars 3, 7, 21, 27 or 28).

The dark emotional load can also be found in the diatonic function: in the abundance of dissonances (diminished sevenths, tritones, and seconds) and in the passages and resolutions that are inconsistent with the rules (e.g. bars 10 and 11).

Without any doubt, it is because of all these chromatic, *duriusculus*, lamentational, painful, mortal and cross-evoking features of variation 25 that Wanda Landowska called it a “crown of thorns”⁴⁵, while Ernest Zavorský “deep ‘passion’ music”⁴⁶. This is because with the help of the tongue of the sarabande, a dance of love, and therefore the language of God, who “is Love” (1 John 4:8), it talks about Golgotha.

Variation 26 also contains rhythms of the sarabande, although it is very dynamic and lively. It seems that Bach reaches here for the historical sources of the dance⁴⁷. Sixteenth-notes run down the keyboard like the instantly running time still left for the Crucified to live – a very short time that will irreversibly and ultimately stop at the cross. But the lively contrapunctus is deceptive; it diverts attention from the most important thing, making us practically lose from sight the sensual sarabande *grave*. “The composer added grace-notes or appoggiatura as to some of the chords in his copy, confirming the idea that what we have here is an elegant and *affettuoso* French sarabande – but heard against a runaway, fast-turning motif that migrates and inverts, eventually overtaking the sarabande and brushing it aside in the scramble to the final cadence”⁴⁸.

⁴⁵ Quoted after: E. Bodky, *Interretation of Bach's Keyboard Works*, p. 234.

⁴⁶ E. Zavorský, *J.S. Bach*, translated by M. Erhardt–Gronowska, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1985, pp. 374–375.

⁴⁷ J. Chomiński, K. Wilkowska–Chomińska, *Formy muzyczne [Musical Forms]*, Vol. II: *Wielkie formy instrumentalne [Great Instrumental Forms]*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1987, p. 41.

⁴⁸ P. Williams, *Bach: Goldberg Variations*, p. 85.

One may have a feeling that in the crazy sounds of the highest voice Bach seems to have intended to hide the dance of love. It is as he wanted to say that what is most significant about the passion of Christ on Golgotha (variation 25) and in his last moments on the cross (variation 26) – God’s love – is invisible to the eyes, but is still there. In variation 26, the sarabande cannot be recognised easily – just like God’s love in the passion of Christ. The cross reveals God – according to Luther – *sub contrario*, under opposites. God on the cross is a hidden God, *Deus absconditus*, and in this deepest hiding He reveals Himself most fully (*Deus revelatus*).

Variation 27 is a gigue-like canon. In sequence, this is the ninth and last canon in Bach’s masterpiece, a culmination of *Goldberg Variations*, comprising the total of three movements: variations 25, 26 and 27⁴⁹. Together with this canon, Christ dies on the cross. And death in this movement seems to hide mainly in the eight dissonant leaps by an interval of a seventh – both minor and major – creating the figure of *saltus duriusculus*, a “hardened leap”, which expresses negative states, sadness, despair, regret, but also dying and death, as in the cantata *Christ Lag in Todes Banden* BWV 4 (“Christ lay in death's bonds”)⁵⁰.

In variation 27, Bach is faithful to the details of the evangelical narration, in which we hear the shocking words about Jesus dying abandoned by God: “And at the ninth hour Jesus cried with a loud voice, ‘Eloi, Eloi, lema sabachthani?’ which means, ‘My God, my God, why have you forsaken me?’ (Mk 15:34). In this movement, Johann Sebastian expressed God’s abandonment of Christ through an abandonment, the elimination, of the bass voice. Let us stress that variation 27 is the only movement of *Goldberg Variations* without a bass line! In the Baroque musical-rhetorical interpretation, the bass, being the lowest voice, i.e. the foundation of music, which could symbolise God – the foundation of the universe and human life – directed our eyes towards transcendence, and indicated the divine⁵¹.

⁴⁹ A. Street, *The Rhetorico-Musical Structure of 'Goldberg' Variations: Bach's "Clavier-Übung" IV and the "Institutio Oratoria" of Quintilian*, “Music Analysis” 1987, No. 1–2, p. 104.

⁵⁰ T. Górny, *Związki retoryki i muzyki – kantata “Christ lag in Todesbanden” Jana Sebastiana Bacha* [Relations between Rhetoric and Music – Johann Sebastian Bach’s Cantata “Christ lag in Todesbanden”], “Ruch Literacki” 2012, No. 6, pp. 739–740.

⁵¹ I. van Elferen, *Mystical Love in the German Baroque: Theology, Poetry, Music*, Lanham – Toronto – Plymouth 2009, pp. 273–318. Cf. Alfred Dürr, *Kantaty Jana Sebastiana Bacha*

Canon 9, i.e. variation 27, has no end – this is because it does not end with a cadence, and it lacks a harmonious-melodic stop. Although the last sound of this movement – both in the right and the left hands – is a G note (G¹ and G respectively), i.e. the note which is the most fundamental one for *Goldberg Variations* that are based on the G major key, the movement ends with a sixteenth-note passage, which does not make us feel the finale. The movement does not end, but is suddenly broken. It seems that it is the virtuoso-figurative variation 28 which is the final for it – with its first bass note, also G, which pulls to it the last sound of canon 9 and immediately shoots up by a decimal interval.

Donald F. Tovey was right when considering variations 28 and 29 as movements picturing triumph, victory. He pointed out that after variation 27 “the great triumphal spectacle begins. [...] we plunge into four pages of purely instrumental writing of the most brilliant character. The look of the printed pages suggests Thalberg or even Liszt, rather than a contrapuntist of the eighteenth century. [...] One variation is not enough to work up to the full triumphant climax, so Bach continues in the twenty-ninth with further developments of instrumental brilliance. This is the only case in the whole work where he has put together two variations of the same type, and in the same tempo and rhythm”⁵². What sort of victory, how big a triumph and what joy – from the theological point of view, from the perspective of Bach’s Christian faith – can be expressed in the movements following the three variations musically describing the Passion of Christ and His death on the cross?

Conclusion

Albert Schweitzer (d. 1965), a Lutheran theologian, organist, and musicologist, wrote at the beginning of the 20th century: “Music is an act of worship with Bach. His artistic activity and his personality are both based on his piety. If he is to be understood from any standpoint at all, it is from this. For him, art was religion, and so had no concern with the world or with worldly success. It was an end in itself. Bach includes religion in the definition of art

[*The Cantatas of Johann Sebastian Bach*], pp. 370, 393–394; E. Chafe, *Tears into Wine: J.S. Bach's Cantata 21 in its Musical and Theological Contexts*, Oxford University Press, New York 2015, pp. 550–551.

⁵²D. F. Tovey, *Essays in Musical Analysis*, Oxford University Press, New York 1956, p. 70.

in general. All great art, even secular, is in itself religious in his eyes; for him the tones do not perish, but ascend to God like praise too deep for utterance”⁵³. Today, we are increasingly aware that Johann Sebastian included/could include a theological message also in the great cyclical and purely instrumental works of the last ten years of his life, when creating “some of the most visionary and profound music ever composed”⁵⁴.

Bibliography

1. Bach J.S., *Ария с различными вариациями (Гольдберг-вариации) для клавира. С пометками Марии Юдиной. Вступительная статья и комментарии Марины Дроздовой*, Композитор, Москва 1996.
2. Bartel D., *Musica Poetica: Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*, University of Nebraska Press, Lincoln – London 1997.
3. Bodky E., *Interpretation of Bach's Keyboard Works*, Harvard University Press, Cambridge 1960.
4. Bonds M.E., *Absolute Music: the History of an Idea*, Oxford University Press, New York 2014.
5. Boyd M., *Bach*, Oxford University Press, New York 2000.
6. Bramorski J., *Teologiczno-estetyczne wyznaczniki sakralności dzieła muzycznego [Theological and Esthetic Determinants of the Musical Work as Sacral]*, „Pro Musica Sacra” 2011, No 11, pp. 11–22.
7. Burakowski D., *Muzyka – nauka czy sztuka? [Music – Science or Art?]*, “Sztuka i Filozofia” 2008, vol. 32, pp. 41–47.
8. Cattin G., *Music of the Middle Ages*, translated by P. Botterill, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1984, vol. I, pp. 157–165.
9. Chafe E., *Allegorical Music: The “Symbolism” of Tonal Language in the Bach Canons*, “The Journal of Musicology” 1984, No. 4, pp. 340–362.
10. Chafe E., *Tears into Wine: J.S. Bach's Cantata 21 in its Musical and Theological Contexts*, Oxford University Press, New York 2015.
11. Chomiński J., Wilkowska-Chomińska K., *Formy muzyczne [Musical Forms]*, Vol. II: *Wielkie formy instrumentalne [Great Instrumental Forms]*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1987.
12. Zager D. (ed.), *Music and Theology. Essays in Honor of Robin A. Leaver*, Scarecrow Press, Lanham – Toronto – Plymouth 2007.
13. Drabecka M., *Tańce historyczne [Historical Dances]*, Vol. 1: *Kurant, menuet, sarabanda [The Courante, the Minuet, the Sarabande]*, Centralna Poradnia Amatorskiego Ruchu Artystycznego, Warszawa 1975.
14. Dürr A., *Kantaty Jana Sebastiana Bacha [Cantatas of Johann Sebastian Bach]*, translated by A. A. Teske, Polihymnia, Lublin 2004, pp. 429–430.

⁵³ A. Schweitzer, *J.S. Bach*, translated by E. Newman, Dover Publications, New York 1966, vol. I, p. 167.

⁵⁴ M. Boyd, *Bach*, p. 212.

15. Eggebrecht H.H., *J.S. Bach's "The Art of Fugue". The Work and its Interpretation*, translated by J. L. Prater, Ames 1993.
16. Elferen I. van, *Mystical Love in the German Baroque: Theology, Poetry, Music*, Lanham – Toronto – Plymouth 2009.
17. Górny T., *Zwizyki retoryki i muzyki – kantata "Christ lag in Todesbanden" Jana Sebastiana Bacha* [Relations between Rhetoric and Music – Johann Sebastian Bach's Cantata "Christ lag in Todesbanden"], "Ruch Literacki" 2012, No. 6, pp. 731–743.
18. Hintz M., *Główne rysy duchowości ewangelickiej – nurt luterński* [The Main Features of Evangelical Spirituality – the Lutheran Approach], "Przegląd Religioznawczy" 2012, No. 2, pp. 145–156.
19. Hintz M., *Sola*, in: T. Gadacz, B. Milerski (eds.), *Religia. Encyklopedia PWN* [Religion. An Encyclopaedia of the State Scientific Publishing House], Vol. IX, Warszawa 2003 (electronic version).
20. Jasiński T., *The Musical Rhetoric of the Polish Baroque*, translated by W. Bońkowski, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2015.
21. Kennedy M., Bourne J., *The Concise Oxford Dictionary of Music*, Oxford University Press, New York 2004.
22. Leaver R.A., "Concio et cantio". *Kontrapunkt teologii i muzyki w tradycji luterskiej od Praetoriusa do Bacha* ['Concio et Cantio'. *The Counterpoint of Theology and Music in Lutheran Perceptions from Praetorius to Bach*], translated by S. Zabieglińska, W. Bońkowski, "Muzyka" 2007, No 4, pp. 5–24.
23. Leaver R.A., *Johann Sebastian Bach: Theological Musician and Musical Theologian*, "Bach" 2000, No. 1, pp. 17–33.
24. Luther M., *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, translated by T. Graebner, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 1939: <https://korycapps.files.wordpress.com/2011/06/luther-galatians-commentary.pdf> [accessed on 31.08.2019].
25. MacDonogh G., *Frederick the Great. A Life in Deed and Letters*, St. Martin's Griffin, New York 1999.
26. Majewski J., *Kanony śmierci. Słowo o chrystologii "Wariacji goldbergowskich" J.S. Bacha* [Canons of Death. A Word on the Christology of "Goldberg Variations" of J.S. Bach], Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 2019.
27. Marissen M., *Bach and God*, Oxford University Press, New York 2016.
28. Marissen M., *The Theological Character of J.S. Bach's "Musical Offering"*, in: *Bach Studies 2*, D.R. Melamed (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 85–106.
29. Miłka A., „Искусство фуги” И. С. Баха: к реконструкции и интерпретации, Композитор, Санкт-Петербург 2009.
30. Milka A., *Rethinking J.S. Bach's "The Art of Fugue"*, translated by M. Ritzarev, ed. E. Sheinberg, Routledge, London – New York 2017.
31. Oleskiewicz M., *The Trio in Bach's Musical Offering. A Salute to Frederick's Tastes and Quantz's Flutes*, "Bach Perspectives" 1999, No. 4, pp. 79–110.
32. Paczkowski Sz., *Styl polski w muzyce Johanna Sebastiana Bacha* [Polish Style in Johann Sebastian Bach's Music], Polihymnia, Lublin 2011, p. 17.
33. Pelikan J., *Bach among the Theologians*, Wipf & Stock, Eugene 2003.

34. Schönberg A., *Style and Idea: Selected Writings*, ed. L. Stein, translated by L. Black, with a new foreword by J. Auner, University of California Press, Berkeley – London 1984.
35. Schweitzer A., *J.S. Bach*, translated by E. Newman, Dover Publications, vol. I, New York 1966.
36. Sheveloff J., *J.S. Bach's Musical Offering. An Eighteenth-Century Conundrum*, The Edwin Mellen Press, Lewistown 2013.
37. Street A., *The Rhetorico-Musical Structure of 'Goldberg' Variations: Bach's "Clavier-Übung" IV and the "Institutio Oratoria" of Quintilian*, "Music Analysis" 1987, No. 1-2, p. 89–131.
38. Tovey D.F., *Essays in Musical Analysis*, Oxford University Press, New York 1956.
39. Uglorz M., *Teologia krzyża ks. Marcina Lutra [Theology of the Cross of Father Martin Luther]*, "Teologia i Ambona" 1997, No. 16, pp. 43–51.
40. Walker P., *Counterpoint, Canons and the Late Works*, in: R.A. Leaver (ed.), *The Routledge Companion to Johann Sebastian Bach*, Routledge, London – New York 2017, pp. 377–397.
41. Williams P., *Bach: a Musical Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
42. Williams P., *Bach: Goldberg Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
43. Wolff Ch., *Johann Sebastian Bach: The Learned Musician*, W. W. Norton, New York 2000.
44. Zavorský E., *J.S. Bach*, translated by M. Erhardt-Gronowska, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1985.

Józef Majewski – dr hab. profesor Uniwersytetu Gdańskiego, teolog, antropolog mediów, kierownik Zakładu Dziennikarstwa i Mediów, członek Komitetu Naukowego Instytutu Analiz Społecznych i Dialogu „Laboratorium Więzi”. Członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Więź”, publicysta, dziennikarz, stały współpracownik „Tygodnika Powszechnego” i miesięcznika „Znak”. Autor, współautor i tłumacz blisko 40 książek – autor m.in.: *Miłość ukrzyżowana. Nad teologią cierpienia Jana Pawła II; Spor o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku; Teologia na rozdrożach; Religia – media – mitologia; Fuga przemijania. Słowo o eschatologii Jarosława Iwaszkiewicza; Wiara w trudnych czasach; Kanony śmierci. Słowo o chrystologii „Wariacji goldbergońskich” J.S. Bacha*. Współautor m.in.: *Puste piekło? Wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich; Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku* (trzy tomy), *Poronienie. Zrozumieć rodziców po stracie; Papież Franciszek. Sługa nowego świata; Celibat. Za i przeciw* (e-book); *Humanistyka w czasach pop* (e-book), *Dilemmas of the Catholic Church in Poland; Kościół. Komunikacja. Wizjerunek; Media. Biznes. Kultura. Oblicza komunikacji medialnej; Liturgia. Muzyka. Język. O współczesnej komunikacji Kościoła*. Redaktor prowadzący i współautor podręcznika akademickiego *Dogmatyka* (sześć tomów).

Marcin Hintz

ORCID 0000-0001-7663-1085

Bogumił B. J. Linde

ORCID 0000-0002-1172-0762

Sound of Silence – the Theological and Physical Interpretation of Sound

Summary: The article describes the notion "sound" from 2 different perspectives: theological and scientific – more precisely physical point of view. In biblical tradition, sound is the carrier of God's Word. In the Old Testament the Hebrew word קול (kol) does not play any special theological function. In the New Testament there are 3 Greek terms that convey the semantic circle of the notion sound: ἤχος (ēchos), φθόγγος (fthongos) and φωνή (fōnē). They are used in the context of God's revelation. In the Evangelical-Lutheran tradition, the Word is the only medium of God's grace. This is stated in the theological principle of *solum verbum*. The spoken word played a primary role in Martin Luther's theological reflection. Contemporary theology enables access to the voice and mutual communication between God and the people, as well as in human dialogue.

From a physical point of view, sound is a mechanical wave propagating in an elastic medium only. These are not only waves from a frequency range 20 to 20.000 hertz [Hz] to which the human ear is sensitive, but waves of frequency beneath 20 Hz down to 0,1 Hz and rarely to 0,001 Hz (infrasound, below 20 Hz) to much higher than the upper limit of audibility (ultrasound), i.e. from 20.000 Hz to the range above hundreds of GHz. The whole range is used and takes full advantage in various fields of human life. All this, briefly, is presented in the paper.

Keyword: Sound, Silence, Word, *solum verbum*, Liturgy, Acoustic, Physics, Wave

Streszczenie: Dźwięk ciszy – teologiczna i fizyczna interpretacja dźwięku

Artykuł ukazuje rozumienie pojęcia „dźwięk” z dwóch różnych perspektyw naukowych: teologicznej oraz fizycznej. W tradycji biblijnej, dźwięk jest nośnikiem Bożego Słowa. W Nowym Testamencie występują trzy greckie terminy oddające krąg znaczeniowy terminu dźwięk: ἤχος (ēchos), φθόγγος (fthongos) oraz φωνή (fōnē). W tradycji ewangelickiej, to Słowo jest jedynym medium Bożej łaski. Ujmuje to zasada teologiczna *solum verbum*. Dla teologicznej refleksji Marcina Lutra prymarną rolę pełniło Słowo mówione. Współczesna teologia widzi szczególną rolę głosu we wzajemnej komunikacji pomiędzy Bogiem i ludźmi, jak też w ogólnoludzkim dialogu.

Z fizycznego punktu widzenia dźwięk to fala mechaniczna rozprzestrzeniająca się tylko w środowisku materialnym. To nie tylko fale o częstotliwości od 20 do 20.000 herców [Hz], na które czule jest ludzkie ucho, ale fale od częstotliwości ułamków Hz (infradźwięki) do dużo wyższych niż górna granicą słyszalności (ultradźwięki) tzn. od 20.000 Hz do zakresu powyżej setek GHz. Cały ten zakres używany jest i wykorzystywany w różnych dziedzinach życia człowieka. To wszystko, w wielkim skrócie przedstawione jest w niniejszym artykule.

Słowa kluczowe: Dźwięk, cisza, Slowo, solum verbum, liturgia, akustyka, fizyka, fala

The sound of not only Silence - Introduction

The 14th of January 2019 was one of the most tragic days in the present history of Gdansk. The mayor of the city, Paweł Adamowicz was stabbed during the charitable action “The Great Orchestra of the Christmas Charity” (“Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy”) and then died in hospital¹. The following days, both in the Tricity and all over Poland, brought about the time of mourning and reflection. One of the impressive motives of the social celebration of this horrible occurrence was the song “The sound of Silence” originally performed by Paul Simon and Art Garfunkel in 1965, during the ecumenical commemoration of Paweł Adamowicz performed by David Draiman, the Vocalist of the metal group *Disturbed* in acapella version. In the first months of 2019 the life and death of Paweł Adamowicz were the inspiration to many personal reminiscences² and to a huge number of essays which interpreted this fact in the bright political and philosophical perspective³. Also the lyrics of the song – hymn of those days inspired thousands of people of Gdansk to reflect on the way of human life as well as on the power of sound of silence. The song has originally the title Sounds of Silence which was later changed into Sound of Silence. This tragic episode of Pomeranian and Polish history was also an attempt to brighter reflection about the role of sound and silence in the life of a human being. Does the Silence have only one sound or a lot of sounds? Is it possible to impress positive and negative emotions without the Sound, but only in Silence? This study’s aim is to describe the phenomenon of sound in the theological and physical interpretation.

¹ *Gdansk Mayor Pawel Adamowicz in Poland fatally stabbed on stage at charity event (January 14, 2019)*, www.cbsnews.com/news/poland-gdansk-mayor-pawel-adamowicz-stabbed-great-orchestra-of-christmas-charity-event/ (2019.08.10).

² From protestant point of view: M. Hintz, *Wspomnienie o Pawle Adamowiczu*, „Zwiastun Ewangelicki” 3/2019, 14–15.

³ T. Lis, *Umrzeć za Gdańsk. 12 rozmów o Pawle Adamowiczu, wolności i magii Gdańska*, Warszawa 2019.

Sound in the biblical perspective

The creation of the World according to the first book of the Bible, i.e. the 1st Book of Moses, also called *Genesis* or in the Hebrew tradition known as *Beresbit* (בְּרֵאשִׁית) started with the words of God's activity. In the second Verse we find the relation of the spirit *ruah* (רוּחַ) of God which is translated also as wind or breath. In the Old Testament tradition there is no significant reflection on such abstract phenomenon as the sound⁴. The Hebrew Bible Canon called *Tanakh* (תַּנַּ"ךְ) from the first letters of 3 parts of this collection of books means: *Tora* (Teaching), *Neviim* (Prophets), *Ketuvim* (Writings). The *Tanakh* is the textual source for the Christian Old Testament, however it has a different order of books and the translations of Protestant Bible essentially divide the same material into 39 books. We have to underline that this division reflected in the notion of *Tanakh* is more often used in the literature of the Rabbinic period. The former title of Hebrew Bible was *Mikra* (מִקְרָא) which means 'reading' or 'that which should be read'. For the analysis of the term "sound" this remark has a big importance while the texts of the Holy Scripture – of the Words of God were in this period primary read publicly⁵. The sound, the voice of reader was a carrier of God's Will.

German Theologian Gerhard von Rad marginally describes the Israel's understanding of sound in the context of language. Also Werner H. Schmidt in the analysis of the Old Testament Faith conducts no separated analysis of the Israel's understanding of language or sound. The understanding of the physical World in *Tanakh* was evaluated in a very long process⁶.

The Hebrew's word קול or קל – kol (sound, voice)⁷ is used in that verbal context. In the *Biblical Concordance* of the OT there are 61 occurrences of the word "sound"⁸. In the common interpretation, God speaks to his chosen nation, Israel and the sound is a form of His communication with them. God

⁴ G. von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. I: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, Vol. 1: *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, Vols. 1 and 2, with an introduction by W. Brueggemann, Westminster John Knox, Louisville 2001.

⁵ W. Brueggemann, *An introduction to the Old Testament: the Canon and Christian Imagination*, John Knox Press, Westminster 2012, 76.

⁶ W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Berlin 1976, 10.

⁷ P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski I aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 308.

⁸ *Bible Concordance*, <https://www.artbible.info/concordance/s/703-1.html> (2019.08.10).

speaks to human kind primarily without a medium of scripture. This kind of God's activity is for the biblical authors something understandable by itself. In the description of the Creation (Gen 1,1-2,25) can we show a quite a big number of association with acoustic meaning. First entry about the sound can we find already in the 2nd Verse of the Bible, when the Elohist's Author writes about "wind from God swept over the face of the waters"⁹. The first place where the word kol "sound" is found is in the Exodus in the description of Vestments of Priesthood. "And it shall be upon Aaron to minister: and his sound shall be heard when he goeth in unto the holy place before the LORD, and when he cometh out, that he die not" (Ex 28,35)¹⁰.

God speaks to his Nation with the words: בַּת קוֹל (literally: "daughter of voice", voice of God). According to the Jewish Encyclopedia: "The characteristic attributes of the *Bat Kol* are the invisibility of the speaker and a certain remarkable quality in the sound, regardless of its strength or weakness. A sound proceeding from some invisible source was considered a heavenly voice, since the revelation on Sinai was given in that way"¹¹. Proclaiming his will, Gods speaks also using natural phenomena, for example He speaks "out of the fire" (Dtn 4,12). Gods spoke and the people could see no form, no exposition of the Lord.

Much more impulses to the understanding of sound can be found in the second part of Hebrew *Tanakh* that is by the Prophets. They would speak the Word of God to the whole nation, but seldom to individual person or persons. God is closer to his Nation in the time of the prophets. The procedure of calling for a prophet is always God's own activity: He calls his servants with an external voice. The voice of God spoken by the prophets was the medium of the Holy Spirit who rested upon the Prophets and the relation was personal and very intimate. The prophecy was a special gift of the Lord which was possessed not only by the prophets, but was also given to other people. The motive of silence is present in a special form in the Book of Jonah the Prophet. The sound of his prayer is reaching God even when pronounced from the belly of a fish (Jon 2,1)¹².

⁹ Translation: NRSV – *The Holy Bible. New Revised Standard Version*, New York 1989.

¹⁰ Translation: KJV – *King James Version*.

¹¹ K. Kohler, L. Bau, *BAT KOL*, <http://jewishencyclopedia.com/articles/2651-bat-kol#anchor2> (2019.08.10).

¹² L. Boase, S. Agnew, *Whispered in the Sound of Silence: Traumatizing the Book of Jonah*, "Bible and Critical Theory" 12 (2016), 4–22.

In liturgical life of the Jerusalem temple and later, in the diaspora situation, in the synagogue celebration, the Sound was a form of human praise of the Lord and in the prayer as an expression of human thoughts to the Lord.

The New Testament generally follows the understanding of natural phenomena described in *Tanakb*. The words ηχος (ēchos) φθογγος (fhoggos) and φωνη (fōnē) are used in the NT text giving the meaning of sound. According to the Greek-Polish Vocabulary, the word φωνη is used in the NT text 139 times, ηχος 4 times and φθογγος only 2 times by Paul¹³. The New Testament seldom uses the Hebrew formula “Voice of God”: 'Ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (John 12,28) – the voice from Heaven. The same words, but in different context (Baptizing of Jesus) in the synoptic tradition: Matth. 3,17; Mark 1,11; Luke 3,22. This is the Voice of God, the Father. The other contexts using the formula “voice from heaven” is found in the description of Transfiguration (Matth. 17,5; Mark 9,7 and Luke 9,35), there is no presence of the transfiguration in John Tradition. In John 12,28 the words are used shortly before the Passion¹⁴.

The resurrected Jesus speaks personally to Saul on the road to Damascus: “He [Saul] fell to the ground and heard a voice saying to him” (Acts 9,4). Saul answered and by His Voice Jesus introduces himself. This form of dialogue is taken from the prophets’ tradition when, for example, Isaiah speaks to God during his mission as the prophet of Israel (Isaiah 6,1-13). In the text of Acts we can find 3 other places connected with this event: Acts 22,7; Acts 26,14 In the pericope about Cornelius the centurion, Peter was instructed twice by the voice concerning the clean and the unclean, Acts 10,13 and 10,15.

The tradition of John underlines the divine dimension of Jesus Christ. The special function in this interpretation is played by the Logos Hymn in the first chapter of the 4th Gospel (John 1,1) where Jesus is presented as λόγος (the Word) through whom God created the world¹⁵. Jesus Christ as God’s incarnated Word came to the world as a human: “And the Word became flesh and

¹³ R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1994, 265, 638, 647.

¹⁴ Voice, in: *International Standard Bible Encyclopedia*, www.internationalstandardbible.com/V/voice.html (2019.07.10).

¹⁵ A. Robert, A. Feuillet, *Introduction to the New Testament*, Desclee Company, New York–Rome–Paris–Tournai 1965, 615.

lived among us” (John 1,14). This is ontological difference between the presence of God’s Word (God’s voice) in the NT and in the OT. The sound of Jesus’ words is the sound of God. In the list of the messianic titles of Jesus we also find his prophetic identity¹⁶. For Jesus is fasting one of the most important moment in his way to self-understanding. The fast on the dessert is also a time of Silence (Matth. 4,1-11) and afterwards an attempt to temptation. In silence the person tries find a way to his interior and to God.

To recapitulate, there is no independent study or analysis of the essence of the sound in the Bible, we can underline that the New Testament continues the OT understanding of the usage of the word “sound” in the context of the Voice of God which proclaims his Will. In Jesus Christ the Word of God was present among the people.

Theological interpretation of Sound

Theological analysis of a dogmatic or doctrinal problem could be conducted from ecumenical or confessional perspective. For our research we have chosen a Protestant perspective where theology of the Word plays a central role.

The Greek notion λόγος was translated into Latin *verbum* and in this notation was used in the evangelical theology of the 16th century. The Reformation formulated theological principles which were a reduction of the system of medieval scholastic vision. *Sola scriptura*, *sola gratia et fide* and *solus Christus* summarized the Protestant understanding of God’s revelation. Luther’s teaching on justification by grace alone underlines the role of the Word (*verbum dei*) in the salvation process¹⁷. Luther’s theology was deeply rooted in St. Paul’s teaching, particularly in the *Letter to Romans*, where he found a gracious God.

In Martin Luther’s theology the Word of God has different forms, but the most important are the Bible and the Sermon. He gives the spoken word the primacy over the written Word. In Luther’s thinking God’s Word was the sermon first¹⁸. There is no special reflection on the phenomenon of “sound” in Luther’s theology as well as in the teachings of other leaders of the Wittenberg

¹⁶ L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin DDR 1983, 213.

¹⁷ K. G. Appold, *The Reformation. A Brief History*, Wiley & Sons 2011, 87.

¹⁸ H.–M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009, 149, 157.

and Swiss Reformation. For Luther and his collaborators, the Church was primarily a tool of God in the process of giving grace to human kind and the oral teaching was the main device to be used in this process.

For the Lutheran theology, the distinction between the visible and invisible Church was one of the most important descriptions of the Body of Christ. All confessional books of the Lutheran denominations published in 1580 as *Liber Concordia (the Book of Concord)* clearly followed this conception.

One of the most important dogmatic formula is found in the *Confessio Augustana (the Augsburg Confession)* from 1530, written by Philip Melancthon. The Article 7 defines the Church and teaches that there is one holy Christian church and it is found wherever the Gospel is preached in its truth and purity and the sacraments are administered according to the gospel. It means that CA VII describes only 2 possible *notae ecclesiae*. The most important function of the Church is teaching, using an oral form of communication. In the second part of this article of Faith we read: “Nor is it necessary that human traditions, that is, rites or ceremonies, instituted by men, should be everywhere alike. As Paul says: One faith, one Baptism, one God and Father of all, etc. Eph. 4,5-6”¹⁹. *Confessio Augustana* was publicly loudly read during the session of Reichstag of Augsburg, June 1530. The same form of oral activity was earlier Luther’s experience when he testified his faith by the Emperor Charles the Fifth during the interrogatory on Reichstag of Worms in 1521²⁰. In the Lutheran Orthodox Theology the Latin phrase *solum verbum* was the interpretation of the presence of God’s Word in the World. According to this doctrine the Words of God have only one medium of God’s Grace. The Word of God occurs in two forms only: spoken word and visible word – sacraments. Sacraments are the visible form of the Word²¹. The sound of God – the voice of the Lord is His presence in the Holy Scripture, in preaching and in teaching (catechesis) of the Church. We can also conclude that the Sermon and teaching of Catechism (religious lesson) is the presence of the sound in the Church.

The next generations of Protestant theologians added many aspects of a dogmatic pattern, but the role of an oral Word in the life and in day-to-day

¹⁹ *The Augsburg Confession* – CA, Article VII, <http://bookofconcord.org/augsburgconfession.php> (2019.03.20)

²⁰ H.–J. Abromeit, *The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?*, “Gdański Rocznik Ewangelicki” Vol. XI, 2017, 111.

²¹ M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec reformacji*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko–Biała 2006, 144–160.

practice of the Church has not changed since the 16th century. Nowadays, we cannot speak about the special, theological reflection or analysis of the sound phenomenon. The sound is seen as a transmission form between God and the human kind and in the prayer in opposite direction. Both the written and the oral form of the Word are present in the Church, which is the Body of Christ in a mystical form of its existence.

Physical interpretation of the Sound and Silence phenomenon

Acoustics, a term that reminds me of the conversation with Jan Fiutak, who in the year of establishment of the University of Gdańsk, wondered about admitting me to work at the Institute of Physics. Finally he hired me directing me to the Department of Acoustics managed by Antoni Śliwiński. I was a nuclear physicist, but could I work in the field of acoustics? At that time I had very little idea about acoustics. Today, after many years of work, I can share my knowledge in this field.

The designer of the “Penitential Temple of the Holy Family” cathedral in Barcelona (Sagrada Família)²² architect Antonio Gaudí²³ believed that the most important sense of faith is the sense of hearing, not sight²⁴. It seems obvious to me that the great architect was not very far from truth. Many people have auditory (echo) memory problems, especially those who are blind or visually impaired²⁵; these people would certainly agree with the great architect Gaudí.

In addition, many people attending churches and participating in religious services rather rarely read the Holy Bible. Almost all information about religious topics comes from a priest talking from the pulpit. So let’s learn more about acoustics and its huge role in human life as well as in scientific research.

The formation of acoustics, as an important branch of modern physics, began long before the beginning of written history. It is clear that sound arises

²² <https://sagradafamilia.org> (2019.09.04).

²³ <https://www.britannica.com/biography/Antoni-Gaudi> (2019.09.04).

²⁴ R. Makarewicz, *Dźwięki i fale*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2004.

²⁵ See: E. Bogusz G. Mrozik, E. Skrodzka, *Investigation of Vibratory Detection Thresholds on Proximal Phalange and Wrist in Blind and Visually Impaired Teenagers*, “Acta Physica Polonica” 2012, A 121(1A), A19–A23; Furmann A., Skrodzka E., Giżewski P., Nowotny Ł., *Effect of sound reproduction method on performance in sound source localization tasks by visually impaired and normal sighted subjects*, “Acta Physica Polonica” 2013, A 123(6), 988–994.

from the beating of an object against an object and the vibrations of various bodies are one of the oldest elements in shaping the scientific picture of the world. An important stage in the development of acoustics was the emergence of music. Some archaeological findings indicate visualization of a musical instrument made of bone with side holes almost forty thousand years ago. Nearly two thousand years before Christ, a system of sound sources was made by dividing the octave into twelve time intervals²⁶. In the monography there are first acoustic recommendations for the construction of apartments in the Old Testament²⁷.

The origin of acoustics can be traced back to ancient times. It is impossible to determine exactly when a primitive man first noticed that the sounds of nature can be pleasant to the ear. It can be speculated that this observation was the basis for the creation of musical art. Otherwise, a human being would not have invented musical instruments. Thus, he had created musical instruments for many thousands of years before he became interested in the study of the nature of musical sounds.

Ancient musical instruments are much older than the first extant information about acoustics. It seems that the most ancient musical instruments are wind instruments. Various whistles and pipes of animal horns and shells are in the excavations of the Paleolithic – ancient stone age. The time of occurrence of the ancient flute and trumpet-shells is estimated around 80.000-13.000 BC. Flutes with the holes appeared around 5000-2000 BC.

The earliest string instruments, such as a harp, are known from drawings found during archaeological excavations in Ancient Egypt. Knowledge of the ancient acoustics is rather speculative and to a large extent has a mystical character.

The Chinese mythological philosopher Fokhi [佛希] who lived three thousand years BC, thought about the relation of the sound pitch to the elements of nature: earth, water, air, fire and wind. What relation the Chinese philosopher managed to establish — history is silent about. Although the term “acoustics” was introduced only in the 18th by J. Sauveur²⁸ the understanding of the wave character of the sound dates back to the 17th century.

²⁶ D. R. Raichel, *The Science and Applications of Acoustics*, Springer 2006.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ J.W. Strutt (Lord Rayleigh), *Theory of sound. from English* (Russian translation). Vol. 1–2, State publishing house of technical and theoretical literature 1940.

Today the genesis of the science of acoustics is generally attributed to the Greek philosopher Pythagoras (6th century BC) who had experimented on the properties of vibrating strings that produced pleasing musical intervals. This led to the creation of a customization (tuning) system bearing his name.

Aristotle (4th century BC) rightly (correctly) suggested that the sound wave propagates in the air, through the movement of air – a hypothesis based more on philosophy than on experimental physics; however, he wrongly assumed that high frequencies propagated faster than low frequencies – a bug that persisted for many centuries.

The foundations of classical acoustics were created by many scholars, including Galileo and Mersenne – the 17th century (the issue of pitch and speed of sound). At that time, the view was established that sound propagation requires a material medium. Famous acousticians worked at that time: Otto von Guericke, Huygens, Newton, Hooke, Bernouli, Fresnel, Helmholtz, Kirchhoff, Kundt and above all Lord Rayleigh whose *Theory of Sound*, written in 1877-78, is called the Bible of classical acoustics. Many scholars consider the work of Herman Helmholtz *Die Lehre von Tonempfindungen* from 1870 as the beginning of crystallization of acoustics in a separate field and the work of Lord Rayleigh from 1888 mentioned herein above. Then the process of transformation of acoustics into a separate scientific discipline took place going beyond the branch of theoretical and experimental physics.

In the past classical acoustics was defined as the science of sound, its generation, transmission and reception. It was limited to a frequency range heard by people. Thus, it was understood as a branch of physics dealing with voice, i.e. longitudinal waves of compressed and decompressed air felt by the human ear. The separation of so defined range of acoustics is equivalent to the separation of optics, originally also referred to as the section of physics dealing with the study of visible light. Yes, also today, it is associated by an average person with something that is perceived by his sense of hearing.

Everyone is faced with the phenomena of acoustics. Let's listen to the world around us. We suddenly begin to hear sounds that we have paid no attention to. The clock is ticking, music is playing somewhere, the wind is whistling, a bird is chirping in the distance. In addition it is also difficult not to mention the field of technology that would not encounter acoustic issues: manufacturers of musical instruments are looking for ways to improve the acoustic properties of their products, builders are busy striving to reduce environmental and industrial noise, acoustic methods of research allow to establish the quality

of a detail without destruction, measuring the acoustics set within several minutes will give you full information on the work of details in the engine of the car or machine engine - and this important knowledge is obtained on the basis of sound wave analysis²⁹.

And where does the acoustic wave come from? If a vibrating body - a tuning fork, string, membrane, etc. - is placed in an elastic medium, it will put in oscillatory motion the elements of the medium which are in contact with the body. As a result, parts of the medium adjacent to the body (substance) will undergo periodic deformations (compression or stretching) and elastic forces appear in the medium, aiming to restore it to an equilibrium state. Due to the interaction of elements of the medium, the elastic deformations will be transferred from one element to another, more distant from the vibrating body. Periodic deformations caused anywhere in the elastic medium (in a vacuum such mechanical disturbances do not propagate) will spread in the medium at a certain velocity „v” depending on the physical properties of the medium.

$$v = \sqrt{\frac{1}{\beta * \rho}}$$

where: β - compressibility coefficient, ρ - density.

The particles of the medium vibrate around their equilibrium positions. Only the deformation state will spread in the medium. The process of vibration propagation in the medium is called a wave process or simply a wave. Depending on the nature of the elastic deformations, transverse and longitudinal waves are distinguished. In longitudinal waves, vibrations of medium particles occur along the line defining a direction of wave propagation, Fig. 2. In transverse waves, vibrations of medium particles are perpendicular to the direction of wave propagation, Fig. 1.

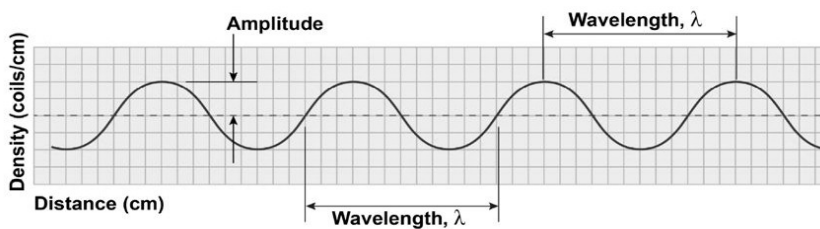


Fig. 1. Transverse wave propagating in x direction³⁰.

²⁹ <http://pianomax.ru/istorija-akustiki> (2019.09.05).

³⁰ <https://www.bing.com/images/search?q=longitudinal+waves&qpv=longitudinal+waves&FORM=IGRE> (2019. 09.04).

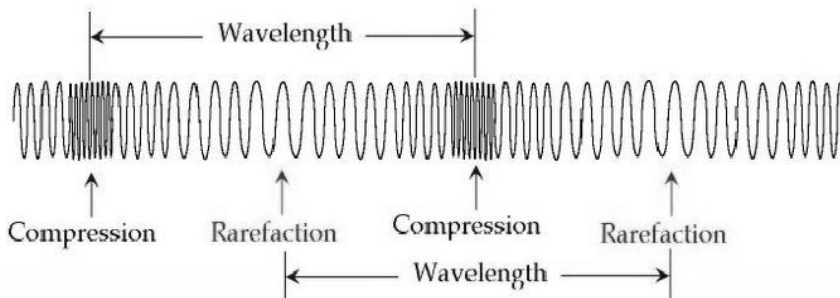


Fig. 2. Longitudinal wave³¹.

Liquid and gaseous media do not have shape elasticity. Therefore longitudinal waves can only be excited in them. They propagate in the form of alternating compression and rarefaction of a medium. In solids both longitudinal and transverse waves can be generated.

The equation describing the diagrams presented above (Fig. 1 and 2) is the typical sinusoidal wave function:

$$y(x, t) = A \cos(kx - \omega t)$$

where : k – wave number ($2\pi/\lambda$), ω - angular frequency, t – time.

Many interesting phenomena are related to acoustics.

Doppler effect

The Doppler effect is one of the remarkable discoveries in the study of the properties of wave phenomena. Its universal character is determined by the fact that today thousands upon thousands of different devices in different spheres of human activity are based on it. The phenomenon which was then named after its discoverer, an Austrian physicist Christian Doppler was first described in the mid-nineteenth century.

When the observer moves towards a resting sound source, he hears the sound at a higher frequency than when he is at rest (not moving). In the case when the observer moves away from a stationary source he hears a sound of a lower frequency. It looks similar to a moving source. The carrier harmonic signal pitch increases when approaching and decreases as you move away.

This phenomenon was postulated by Christian Doppler in 1842 stating that the colour of a luminous object should change with the relative movement of the observer and the moving body.

³¹ Ibidem.

$$f_l = \frac{u \pm u_l}{u \mp u_s} f_s$$

where: f – frequency, u – sound velocity, u_l – listener velocity, u_s – source velocity.

This phenomenon occurs in all types of waves and Doppler himself believed that the phenomenon he had discovered should also apply to acoustic waves. Buy Ballot proved it in acoustics in 1845, Fig. 3.

The Doppler effect is widely used in medicine. Devices for ultrasonic diagnostics work on the basis of the Doppler phenomenon. There is a separate technique in ultrasound called Doppler.

The Doppler effect is also used in optics, acoustics, electronics, astronomy, radar devices. The discovery of the Doppler effect played an important role in the development of modern physics. One of the confirmations of the Big Bang theory is based on this effect. How do the Doppler effect and the Big Bang relate? According to the Big Bang theory, the universe is expanding.

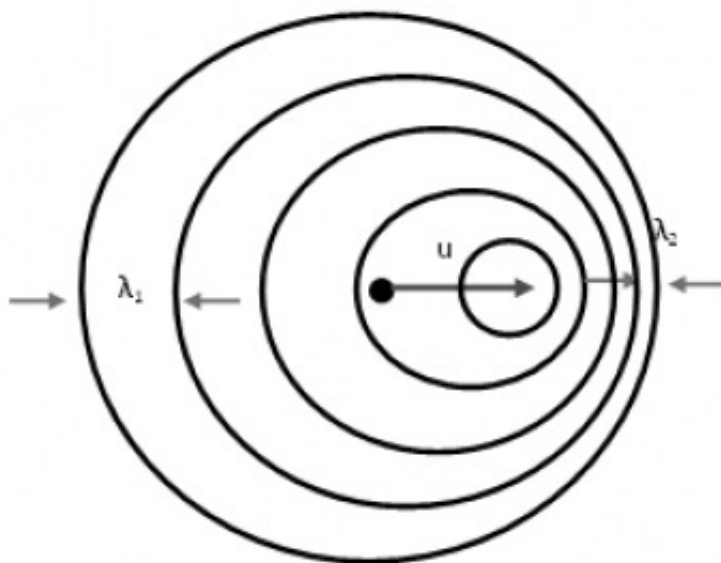


Fig. 3. The scheme of the Doppler phenomenon shown when the source is moving to the right with the velocity u . To the observer on the right, the wavelength λ_2 shortens (wave frequency increases), on the left λ_1 becomes longer (the wave frequency decreases).

Crossing the sound barrier, Mach angle (Mach number) Mach cone

The source of sound waves in gas (liquids) can be any body moving in it. This body, moving in a stationary gas, creates in front of it an area of increased

pressure. This generates elastic waves. The shape of these waves depends on the velocity of the body.

If the velocity of the listener u_l or the source u_s is greater than the velocity of sound v , the formulas describing the Doppler phenomenon must be modified and the result obtained will be completely different. In this case, the body producing the wave will overtake the wave it produces.

$$\frac{v}{v_s} > 1 = M$$

The path the body travels during t ($l = v_s t$) is greater than the distance traveled by the acoustic wave, i.e. at the speed of sound v ($R = vt$), Fig. 4.

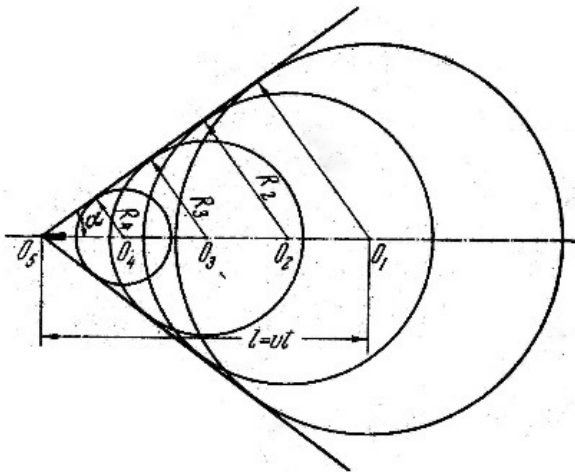


Figure 4. Mach cone

The figure 4 shows that the body was initially at the point O_1 and caused a sound wave. After the unit of time has elapsed, the body will overtake the wave front and reach the O_2 point, generate another wave there, etc. After 4 time units, the body will be at O_5 ahead of all waves that were created by the body during its movement. In this case, the waves created by the body during its movement are a family of spherical surfaces contained in the cone. At its top is the source. This cone is called the cone of weak perturbations or Mach (discoverer of this phenomenon) cone. The value of the flat angle α of the cone can be determined from Fig. 4.

$$\sin \alpha = \frac{R}{l} = \frac{v}{v_s} = 1 - M.$$

where: M – Mach number.

To an average person, the world of acoustics is associated with a signal that is perceived by his sense of hearing, i.e. in the frequency range from about

20 Hz to 20.000 Hz. It should be added that we also have other frequency ranges that are of interest to acoustic scientists, i.e. below 20 Hz called infrasound and above 20.000 Hz, i.e. above upper human perception threshold called ultra- or hyper-sound. These frequency ranges, especially the range of ultra- and hyper-sounds are used in many fields of science: physics, chemistry, medicine, biology and many others.

Ultrasound

The history of ultrasound goes back 200 years. Its birth can be considered the moment of its artificial generation with the help of a siren built by the French scientist C. Cagniard de la Tour in 1919.

More attention to ultrasound was paid during the First World War. We are talking about high frequencies. Their corresponding wavelengths are very short (for 100 kilohertz (kHz) - about 3 mm in the air). Therefore, they are not subject to as much bending as audible acoustic waves and therefore behave similarly to light waves. In particular, they propagate along straight lines and form directional beams (application similar to radar). In addition, it is possible to produce ultrasonic waves of very high intensity.

The moment when the upper limit of audibility was experimentally determined by Galton in 1883 with the help of a pipe he constructed, was of significant practical importance in the development of ultrasound. The Galton pipe had for many years been the master source of ultrasound in the 50 kHz range and served as an instrument in very many major studies conducted with ultrasound in the late 19th and in the first half of the 20th century. A breakthrough in practical application of ultrasound was the work of Langevin (1917) who used the piezoelectric effect in a crystal to generate and detect ultrasonic waves in liquids.

The piezoelectric effect is based on an observation that when a properly cut quartz plate is subject to pressure, electric charges are generated on its surface, i.e. an electric field will be created in the plate. This effect was discovered by the brothers James and Peter Curie in 1880. The following year 1881, the brothers discovered the reverse piezoelectric phenomenon - alternating electric field acting on the same plate in the proper direction evokes a variable linear deformation in the plate. Thus, in the case of the application of alternating voltage at a frequency of 60 kilohertz (kHz) the plate begins to vibrate at the same frequency. Langevin used ultrasound at sea to detect icebergs and

submarines. Thus, he gave rise to hydrolocation applications and the development of hydroacoustics.

Ultrasound generation and detection devices using the piezoelectric effect allowed their generation in the region of relatively high (radio) frequencies and high intensity. The phenomena of electrostriction and magnetostriction are also used to generate ultrasound. These two phenomena use the deformation of materials under the influence of electric or magnetic field.

Ultrasound applications are very broad and are usually divided into two areas: passive and active applications, depending on the way of interaction with the environment in which they are propagated. As far as passive applications are concerned one should mention the following: ultrasonic spectroscopy³² and flaw detection, photoacoustics³³, acousto-optics³⁴, musical instruments³⁵, medical ultrasound diagnostics, hydroacoustics³⁶. In regard to active applications of ultrasound it is necessary to mention: medical ultrasound therapy, coagulation and ultrasonic dispersion, cavitation, sonoluminescence, sonochemistry, fragmentation (e.g. kidney stones) and the formation of rigid centers, welding and soldering, washing, extraction and drying of substances and many more.

The importance of sound in today's world confirms the activities of UNESCO, International Commission for Acoustics (ICA) and La Semaine du Son (LSdS). ICA and LSdS have signed a Memorandum of Understanding and will cooperate to achieve international recognition of the goals of UNESCO

³² B.B.J. Linde, N.B. Lezhnev, *The effect of bond saturation in five-membered hetero-cyclic compounds upon their acoustic properties—VT energy migration rate*, "Ultrasonics" 1998, 36 9, 959–966.

³³ B.B.J. Linde, N.B. Lezhnev, *Absorption and velocity of ultrasonic waves in thiophene, o-, p-xylenes and their mixtures*, "Journal of molecular structure" 2005, 754 (1), 111–115.

³⁴ V.I. Balakshy, B.B.J. Linde, A.N. Vostrikova, *Acousto-optic interaction in a non-homogeneous acoustic field excited by a wedge-shaped transducer*, "Ultrasonics" 2008, 48, 5, 351–356

³⁵ E. Skrodzka, A. Krupa, E. Rosenfeld et al., *Mechanical and optical investigation of dynamic behavior of violins at modal frequencies*, Conference: 10th International Spring School on Acousto-Optics Location: Sopot, POLAND Date: MAY, 2008, "Applied Optics" 2009, 48, 7, C165–C170; E. Skrodzka, B.B.J. Linde, A. Krupa, *Modal parameters of two violins with different varnish layers and subjective evaluation of their sound quality*, "Archives of Acoustics" 2013, 38 (1), 75–81.

³⁶ D.B. Kilfoyle, A.B. Baggeroer, *The state of the art in underwater acoustic telemetry*, IEEE J. Oceanic English 2000, 25, 4–27.

Resolution 39 C/49 25 September 2017 on “The Importance of Sound in Today’s World: “Promoting Best Practices” in the framework of the International Year of Sound 2020 (IYS 2020)³⁷.

To the common understanding of Sound – Theological and physical conclusions

We cannot imagine the existence of human kind without sound. For theological understanding of the World the sound is recognized as voice or whisper, also as noise or sough. For the Protestant theological attempt the only way of communication between God and man is a verbal one. The transmission of God’s Words is his voice, also present in written form in the Bible. The primal way of God’s monologue or dialogue has an oral form, later written in *Tanakh* and in the New Testament – the witness of his Revelation. Without the medium of sound this communication could not be established. In the Christian tradition, the prayer is the dialogue between man and God but the premise for it is the Silence. In the moment of silence, there is a space for the discourse between the creature and the Creator. One of the important moment in the human self-understanding is fast. The fast is also a time of Silence. In silence the person try to find a way to his interior.

In the postmodern World however there is much more noise, hum or sough than the real personal communication. The biblical tradition testifies to the dialogue between God and human kind and within the humanity.

Modern science describes the phenomenon of sound in different categories. The language of acoustic is based on mathematical pattern. The theoretical side of physics has found a practical solution in many forms of human life. Their birth of ultrasound has a special role in human history in the last 200 years. What we human being understand as silence is not always in the language of Physics. We do not hear the waves different from a frequency range 20 to 20.000 Hz to which the human ear is sensitive. We are not able to use our technical things and find solution without the theory of sound. The Silence is not a proper way to solve human problems. It could only be a step, a breakthrough in a further dialogue. The voice is the proper medium of communication not violence. This is also an experience which was given for the citizens of Gdańsk in January 2019.

³⁷ <http://www.icacommission.org/index.html> (2019.09.04).

Bibliography

1. *Augsburg Confession*, bookofconcord.org/augsburgconfession.php (2019.03.20).
2. Abromeit H.-J., *The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?*, "Gdański Rocznik Ewangelicki" Vol. XI, 2017, 107-114.
3. Balakshy V.I., Linde B.B.J., Vostrikova A.N., *Acousto-optic interaction in a non-homogeneous acoustic field excited by a wedge-shaped transducer*, "Ultrasonics" 2008, 48, 5, 351-356.
4. Barth H.-M., *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009.
5. *Bible Concordance*, <https://www.artbible.info/concordance/s/703-1.html> (2019.08.10).
6. bing.com/images/search?q=longitudinal+waves&qpv=longitudinal+waves&FORM=IGRE (2019.08.10).
7. Boase L., Agnew S., *Whispered in the Sound of Silence: Traumatising the Book of Jonah*, "Bible and Critical Theory" 12 (2016), 4-22.
8. Bogusz E., Mroziak G., Skrodzka E., *Investigation of Vibratory Detection Thresholds on Proximal Phalange and Wrist in Blind and Visually Impaired Teenagers*, "Acta Physica Polonica" 2012, A 121(1A), A19-A23.
9. Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski I aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa, 1999.
10. britannica.com/biography/Antoni-Gaudi (2019.09.04).
11. Brueggemann W., *An introduction to the Old Testament: the Canon and Christian Imagination*, John Knox Press, Westminster 2012.
12. Furmann A., Skrodzka E., Giżewski P., Nowotny Ł., *Effect of sound reproduction method on performance in sound source localization tasks by visually impaired and normal sighted subjects*, "Acta Physica Polonica" 2013, A 123(6), 988-994.
13. *Gdansk Mayor Pawel Adamowicz in Poland fatally stabbed on stage at charity event (January 14, 2019)*, www.cbsnews.com/news/poland-gdansk-mayor-pawel-adamowicz-stabbed-great-orchestra-of-christmas-charity-event/ (2019.08.10).
14. Goppelt L., *Theologie des Neuen Testaments*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin DDR 1983.
15. Hintz M., *Wspomnienie o Pawle Adamowiczu*, „Zwiastun Ewangelicki” 3/2019, 14-15.
16. *International Standard Bible Encyclopedia*, (printed 1939), www.internationalstandardbible.com (2019.08.10).
17. Kilfoyle D.B., Baggeroer A.B., *The state of the art in underwater acoustic telemetry*, IEEE J. Oceanic English 2000, 25, 4-27.
18. Kohler K., Bau L., *BAT KOL*, <http://jewishencyclopedia.com/articles/2651-bat-kol#anchor2> (2019.08.10).
19. Linde B.B.J., Lezhnev N.B., *Absorption and velocity of ultrasonic waves in thiophene, o-, p-xylenes and their mixtures*, "Journal of molecular structure" 2005, 754 (1), 111-115.
20. Linde B.B.J., Lezhnev N.B., *The effect of bond saturation in five-membered heterocyclic compounds upon their acoustic properties—VT energy migration rate*, "Ultrasonics" 1998, 36 9, 959-966.
21. Lis T., *Umrzeć za Gdańsk. 12 rozmów o Pawle Adamowiczu, wolności i magii Gdańska*, Warszawa 2019.
22. Makarewicz R., *Dźwięki i fale*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2004.

23. Rad von G., *Old Testament Theology*, Vol. I: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, Vol. 1: *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, Vols. 1 and 2, with an introduction by W. Brueggemann, Westminster John Knox, Louisville 2001.
24. pianomax.ru/istorija-akustiki (2019.09.02).
25. Popowski R., *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1994.
26. Raichel D. R., *The Science and Applications of Acoustics*, Springer 2006.
27. Robert A., Feuillet A., *Introduction to the New Testament*, Desclee Company, New York-Rome-Paris-Tournai 1965.
28. sagradafamilia.org (2019.09.02).
29. Schmidt W.H., *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Berlin 1976.
30. Skrodzka E., Krupa A., Rosenfeld E. et al., *Mechanical and optical investigation of dynamic behavior of violins at modal frequencies*, Conference: 10th International Spring School on Acousto-Optics Location: Sopot, POLAND Date: MAY, 2008, "Applied Optics" 2009, 48, 7, C165-C170.
31. Skrodzka E.B., Linde B.B.J., Krupa A., *Modal parameters of two violins with different varnish layers and subjective evaluation of their sound quality*, "Archives of Acoustics" 2013, 38 (1), 75-81.
32. icacommission.org/index.html (2019.08.10).
33. Strutt J.W. (Lord Rayleigh), *Theory of sound. per. from English* (Russian translation). Vol. 1-2, State publishing house of technical and theoretical literature 1940.
34. Uglorz M., *Marcin Luter. Ojciec reformacji*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2006.

ks. bp Marcin Hintz – (ur. 1968), duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterańskiego), biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, dr hab. teologii ewangelickiej, kierownik katedry teologii systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Członek Synodu Kościoła, przewodniczący Komisji ds. teologii i konfesji. Członek Komisji Ewaluacji Nauki MNiSW. Autor ponad 100 artykułów naukowych i popularnych, redaktor, autor książek: *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006. Redaktor naczelny GRE.

prof. dr hab. Bogumił B.J. Linde - (ur. 1947), profesor nauk fizycznych – em. Członek Komitetu Akustyki PAN. Członek the International Congress on Ultrasonics Board. Wieloletni dyrektor Instytutu Fizyki Doświadczalnej Uniwersytetu Gdańskiego. Członek honorowy Polskiego Towarzystwa Akustycznego, były Prezes Gdańskiego Oddziału i członek Zarządu Głównego PTA. Członek Polskiego Towarzystwa Fizycznego, były członek Sądu Koleżeńskiego PTF. Członek Synodu Kościoła, sekretarz Komisji Historycznej. Autor ponad 200 publikacji naukowych (książek, czasopism, patentów, materiałów konferencyjnych), głównie o zasięgu międzynarodowym. Członek komitetu redakcyjnego czasopisma „Akustyka Molekularna i Kwantowa”. Członek rady naukowej GRE. Pracował jako nauczyciel akademicki w Algierii oraz na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Wieloletni koordynator współpracy z wieloma zagranicznymi instytucjami naukowymi z Niemiec, Belgii, Rosji, Ukrainy i Turkmenistanu, gdzie wielokrotnie jeździł na badania naukowe i wykłady. Obecnie Przewodniczący Klubu Seniora Uniwersytetu Gdańskiego.

Maria Urbańska-Bożek

ORCID: 0000-0003-0016-602X

An Analysis of Selected Upbuilding Discourses in the Works of Søren Kierkegaard in the Context of Evangelical Homiletics

Summary: The article focuses on two upbuilding discourses in Søren Kierkegaard's *Late Works*, translated by Karol Toeplitz. The sermons were included in *For Self-Examination: Recommended to the Present Age* (1851). The article first discusses the material dimension of the discourses, treating the sermon as a way to speak on a specific topic, taking the form of an announcement of the truths of the faith. The second part is dedicated to the formal aspect of the upbuilding discourses and focuses on working with the text of the Scripture as well as on the process of the stylistic construction of the sermon.

Keywords: upbuilding discourse, existentialism, paradox of communication, homiletics, allegory, Kierkegaard

Streszczenie: Analiza wybranych mów budujących Sorena Kierkegarda w kontekście homiletyki ewangelickiej

W artykule analizie zostały poddane dwie mowy budujące Sorena Kierkegarda, które znajdują się w wyborze jego zapisków, *Pisma późne*, w tłumaczeniu Karola Toeplitza. Oba wspomniane kazania zostały dołączone do utworu zatytułowanego *Zalecone dla własnej oceny współczesności*. W pierwszej części artykułu zajmiemy się materialną stroną mów, bardziej ogólną i traktującą o kazaniu, jako o pewnym sposobie wypowiedzania się na ściśle określony temat, jakim jest zwiastowanie prawd wiary. Część druga zostanie poświęcona formalnej stronie mów budujących, która w sposób szczególny skupia się nad pracą z tekstem Pisma, stylem, formą i budową kazania.

Słowa kluczowe: mowa budująca, egzystencjalizm, paradoks komunikacyjny, homiletyka, alegoria, Kierkegaard

Søren Kierkegaard frequently underlined that he did not write his sermons for the public but for the Individual. For the first time this category appeared in *Two Edifying Discourses* in 1843. Since that time – says the Danish

theologian – “I have been looking for the Individual whom I would call, with joy and gratitude, *my* reader”¹

The sermon, according to the recommendations of the homiletic construction, should be elaborated in writing, and as such, it remains a speech, as far as it is delivered to a body of listeners, that is, the Protestant Community. A preacher is neither a simple orator, nor a rhetorician, but a forerunner, a messenger of God, the one who was ordained (summoned) to “announce the God’s message”, contained in the *Holy Scripture*². Kierkegaard called his sermons - of which he had written eighty in total and had preached from five to six at churches in Copenhagen – “upbuilding discourses”. It is generally agreed today that the Dane defined them in such a way, because only a clergyman ordained by the Church might preach sermons, and he himself did not occupy any such position. However, it seems to be not much convincing. Firstly, even laymen may write sermons, and whether they are allowed to preach them from the pulpit is another question. In defiance of the public opinion in Denmark, the philosopher from Copenhagen called his sermons “edifying discourses”. The thinker recommended and beseeched that every Individual read them out aloud to himself /herself or to others. In this way, they were supposed to gain the rank of discourses. However, Kierkegaard did not care about the possession of the official “authority”. He was concerned about something more, he was interested in the authority possessed by the “witnesses to the truth”. He claims nowhere that he is a “prophet”, a “witness to the truth”, or even a Christian but he describes himself by the name of a poet, and of a very good one because he can present the faith and describe what the Christianity and being a Christian is. However, as far as the practice of everyday life is concerned, he cannot fully meet these requirements³. Another ques-

¹ S. Kierkegaard, *O mojej działalności jako pisarza. Obrachunek (On My Activity As A Writer by S. Kierkegaard)*, [in:] *Pisma późne (Later Works)*, transl. K. Toeplitz, Kęty 2016, p. 36. To the category of „Individual” Kierkegaard dedicates *Aneks. „Pojedynczy”*. Dwie „noty” dotyczące mojej działalności jako pisarza (*Anex. The Single Individual: Two ‘Notes’ Concerning My Activity As A Writer*), [in:] *Later Works*, op. cit., pp. 121–145.

² See: A. Wantuła, *Zarys homiletyki ewangelickiej (Outline of the Evangelical Homiletics)*, Warsaw 1974, pp. 47–48.

³ See: S. Kierkegaard, *Zalecone dla własnej oceny współczesności: I. Jak 1, 22–27 (For Self-Examination: Recommended to the Contemporary Age by S. Kierkegaard: I. Jam 1, 22–27)* [*Co jest wymagane, aby oglądać siebie z prawdziwym błogosławieństwem w lustrze słowa*

tion concerns the reason why Kierkegaard defined his speeches as “upbuilding”, or “for edification”. Now, as it can be read in the recommendations of the Evangelical homiletics, one of the main purposes of such a public utterance is building up. The Christian language joins “edifying” with the process, the character of which is not closed: “To build means to reinforce what is already possessed, but also consolidate, that is, multiply. What matters is the consolidation of that which is still weak, the strengthening and further building upon this foundation”⁴ – this is what the Evangelical homiletics says about it. However, in the case of Kierkegaard, the point is not the expansion of what has already been elevated but the permanent and fundamental revitalization of Christianity. In order for the rebuilding to get started, it is necessary, first of all, to uncover the old foundations of the faith, solidly deep-seated in the *Gospels* and the Word of God.

All that was said above, inclines to grant Kierkegaard’s sermons the name of “upbuilding discourses”, and acknowledge that he himself deliberately and with premeditation applied this name to define his writings, which treated about the *Gospels*, Christianity and its message – despite not being fully empowered himself to do so by the authorities of the Danish Church. Let us remember, firstly, the discourses were published, which means that as a consequence they acquired the public character. This has a constitutive significance for this kind of statement (a speech, to be a speech, must be pronounced before the public). Secondly, considering the upbuilding role of Kierkegaard’s sermons, they fulfill their basic purpose: the annunciation of the Word of God. As to the remarks of the author these sermons, when referring to his not being properly ordained to preach them, his intention was no to be identified with this kind of solemnity. He was interested in the authority that the apostles and martyrs had had.

In this article, we wish, as far as its limited space lets us, to have a look at the structure of the chosen passages from two sermons of Kierkegaard as well as at the style of the language by means of which the philosopher announces

(*What Is Required In Order To Watch Oneself With The True Blessing In The Mirror Of The Word*), [in:] *Later Works*, op. cit. p. 160. On this topic read more in K. Toeplitz, *Wiara Sorena albo dlaczego Kierkegaard nie mógł się przyznać do bycia chrześcijaninem (The Faith Of Søren, or Why Kierkegaard Couldn't Admit To Being A Christian)*, [in:] *W kręgu Kierkegarda (In The Circle Of Kierkegaard)*, science editor A. Szwed, with the cooperation of B. Sochańska, Kęty 2014, pp. 7–32.

⁴ A. Wantuła, *Outline of Evangelical Homiletics*, op. cit., p. 45

the Evangelical truths. We also want to point to the problems with communicating these truths, and examine if and in what way can the style of the language of sermons help to overcome the paradoxes and antinomies accompanying this kind of speeches, thus intensifying the communicativeness of God's World. What is essential, the Dane's speeches surpass the homiletic aspect aiming towards the literary and philosophical perspective. This is particularly visible when he speaks about the relationship between subjectivity and objectivity, or while demonstrating the difference between the aesthetic attitude and the ethical-religious one. Speech is for Kierkegaard the tool for communicating phenomena that are inaccessible directly for the human cognition, like God, man, Holy Spirit, existence, faith. Moderating skillfully the language of his statements, Kierkegaard communicates the contents that in the natural language are intersubjectively incommunicable.

The material aspect of the Kierkegaard's sermons

Every sermon refers to the specific text of the *Scripture*. While getting down to writing on a particular *passus*, Kierkegaard does not take it as a motto, nor as a loose, disobliging *à propos* of the speech being composed. It constitutes for him the spring from which each sentence of the lesson flows out, it is his inspiration. Kierkegaard selects fragments of the text in such a way so that they give the possibility of the deepest stirring of the conscience of the listeners, deepening their reflection, which, in its essence, is attention and mindfulness, directed towards the activity of mind and awareness, as well as towards what happens within the individual. The problem is how to induce the receiver to stand in the truth and stop telling lies to himself/herself. Selecting fragments of the *Gospels* for his speeches, Kierkegaard proceeded purposefully and systematically. He avoided randomness and subordinated the whole content of the text to the announcement of Christ and His teaching, as well as the Christianity in its original – unadjusted to the contemporaneity – form, appealing to high requirements imposed on adepts of Christendom in the first centuries after Christ.

In the first sermon, *Apostolic Lesson*, intended for the fifth Sunday after Easter, the Dane brings up an essential fragment from the Epistle of James, called James the Younger, a relative of Jesus Christ and the superior of the Jerusalemite Church. The fragment comes from the first chapter, beginning with twenty-second verse. Among others, we read in it:

“But be ye doers of the word, and not hearers only, deceiving your own selves. For if any be a hearer of the word, and not a doer, he is like unto a man beholding his natural face in a glass: for he beholdeth himself, and goeth his way, and straightway forgetteth what manner of man he was”⁵.

The text from the Epistle of James the Apostle served Kierkegaard as a foundation of the sermon entitled: *What Is Required In Order To Derive True Benediction From Beholding Oneself In The Mirror Of The Word*⁶. During the first phase of the work on the speech, the author must have made the analysis of the quoted fragment of the Letter. From the point of view of the future content of the sermon, it is an essential question; therefore, it was necessary to extract – from the evoked *passus* – the main issue that would have to constitute the aim of the contemplation⁷, otherwise called scopus, defined also as dominant feature or a nucleus of sermon. The purpose of speech is not a detailed analysis of the text but discovering and focusing on its main intention. It is essential to formulate the scopus plainly, subordinating lateral topics to it, and that is what Kierkegaard does. His task is to tie the past and the present together.

When the exegesis of the *Scripture* needed it, the philosopher often referred to an allegorical lecture, which is one of the most difficult forms of lecturing. It consists in attributing a double sense to a given fragment. The assumption is made that particular fragments of the *Scripture* have double meaning: the external one – literal, and the deeper one – hidden, which would be only necessary to reveal as the proper content and meaning of the text. An allegorical lecture usually omits the historical sense, which naturally exhibits it

⁵ Jam. 1,22–24: *The Holy Bible Containing the Old and the New Testaments*. Translated out of the Original Tongues and with the Former Translations Diligently Compared & Revised. Set Forth in 1611 and Commonly Known as the King James Version. Polish transl. of the Bible, Jak 1,22–24: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, nowy przekład z jęz. hebrajskiego i greckiego oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1975.

⁶ *What Is Required In Order To Watch Oneself With The True Blessing In The Mirror Of The Word*, op. cit., p. 160.

⁷ See: A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, edition III changed and supplemented, Poznań – Warsaw – Lublin 1958, p. 610.

to understatements and dangerous – from the point of view of a determined profession – overinterpretations⁸.

In the above-mentioned sermon for the fifth Sunday after Easter, Kierkegaard makes use of a story from the *Old Testament* – while building an allegorical lecture – about King David, who falls in love with the wife of Uriah, Bathsheba. Uriah stands in the way to the desired woman. The great king decides to send him to death. Kierkegaard does not hesitate to modernize the parable, used in his sermon, adjusting it by the same token to the contemporaneity aiming at both enriching the plot, and optimization of the comprehensibility of the *biblical* contents, for example, by weaving into it appropriate dialogues. According to the vision of the Danish thinker, the both heroes, the Prophet and King David, are writers, educated people, and intellectualists. The Prophet wishes to submit his short story to the King, who is a famous poet, a recognized and admired judge. The story describes a short history of two men. The Prophet reads it out loud in front of the King. One of the heroes of the story is a wealthy man, an owner of numerous herds of cattle. The second of them is a man living modestly. He has only one lamb at his disposal, brought up in his house and treated almost like a member of the family. One day the rich man wants to entertain the exquisite guest who arrived at his palace and decides to make a feast. And there he ordered to kill this only lamb belonging to the poor man, so as to serve it properly prepared on the table. Through the medium of this allegory, the Dane wants to point to and discuss the differences between what is objective and what is subjective. The latter exerts an inestimable influence on the proper assimilation of the Word of God, with the personal commitment. The commitment urges one to make the communicated content of the *Scripture* come true immediately and feel oneself its addressee, “the one to whom it is spoken”. Something else happens, when it is read in the objective way, which after all – in the opinion of the sermon’s author – was done by King David; then an individual looks at the Word with indifference. The Word’s content does not resonate in the human being, then. This content is not read as personally directed to the Individual⁹.

⁸ See: A. Wantuła, *Outline of Evangelical Homiletics*, op. cit., p. 82. In the *New Testament* the example of an allegorical lecture is told by Jesus in the parable on darnel (Mat. 13,36–43); other places are: Gal. 4,21–31; I Cor. 10,4; II Cor. 3,13–16.

⁹ See: *What Is Required In Order To Watch Oneself With The True Blessing In The Mirror Of The Word*, op. cit., p. 181–182.

In turn, keeping in mind the formal aspects of a sermon, Kierkegaard starts writing it by drawing again from the content of the text of the *Scripture's*, intended for a given Sunday or a holiday. The content-related plan of the speech requires, besides the explicating part (*explicatio*), taking into account the part concerning the application (*applicatio*), in other words, the connection between the past and the present, conferring a new dimension on the words, which the text of the *Scripture* sends to us. It is a question of contemporizing the message.

He gave the discussed speeches the shape of thematic homilies, which were the most popular forms of a sermon in 19th century and until today they have been recommended as the best form of the Evangelical sermon. The thematic homily is the juxtaposition of a homily and a thematic sermon. The lecture of the Word tends to catch up as upbuilding with the former, and it follows the latter as regards the theme¹⁰. Both of the discussed speeches concern the topics that Kierkegaard developed and composed all by himself: “*What is required in order to derive true benediction from beholding oneself in the mirror of the Word*” and “*It is The Spirit Who Giveth Life*”.¹¹ At the same time, both texts are deeply embedded in the *Scripture*, successively Jam 1,22–27; Acts 1,1–12.

The speech *What Is Required In Order To Watch Oneself With The True Blessing In The Mirror Of The Word* concerns restoring the significance of the role actions play in the life of the Individual, who, if he wants to see himself in the mirror of the Word, that is, read it, and not study, should fulfill what it says to him, forthwith. In turn, in the speech *It Is The Spirit One Giveth Life*, the main idea of the sermon touches on the question of the Spirit, enlivening, and giving the power and the strength to meet fully the high demands that are imposed by Christianity on every existing Individual.

Each of them is preceded by a preface constituting an introduction into the subject of the sermon. In the speech, Kierkegaard wants to encourage listening to the whole of the text, to arouse interest and to intrigue with its content. At the same time, he does not speak about anything that will be spoken about in the principal part of the meeting. In the introduction to *What Is Required In Order To Watch Oneself...*, Kierkegaard pauses, among others, on the question regarding a well-written speech. This one cannot be preached, if one does not live out the Christian contents or if one does not harness the Christian

¹⁰ See: A. Wantuła, *Outline of Evangelical Homiletics*, op. cit., p. 102.

¹¹ See: S. Kierkegaard, *For Self-Examination: Recommended to the Contemporary Age*. III. Dz. Ap. 1, 1–12. [*It Is The Spirit One Giveth Life*] [in:] *Late Works*, op. cit., p. 211–227.

contents into the practice of life. The strength and the edifying power of the Word, as the author of the sermons claims, is not hidden in the studied phrases and sentences arranged according to the best rhetorical or theoretical art, nor in the highly learned knowledge of the subject of statement. Then, the speech is reduced, first of all, to the “exaggerated eloquence”. “The authentic Christian speaker” lives on what he preaches. He knows what he says because his every word grows out of the everyday practice. In the end, Kierkegaard does not impose anything on the listeners¹² – if only they approve of the words of introduction, they may read on towards upbuilding.

The formal and stylistic aspects of the Kierkegaard’s sermons

The Evangelical homiletics states that “a sermon is the announcement of the Word of God, the announcement of Christ”¹³. The only source from which it should flow is the *Holy Scripture*. The anchoring of a sermon in the *Bible* is what differentiates a preacher from a speaker, and a preached sermon from a speech. The latter derives its content and inspiration from the head and the heart, is the creation of the human spirit, *logos*¹⁴, the thinking of which proceeds in agreement with the human construction of reasoning, conceptualising, “thinking like people think”. God’s Word is the Word of Life, is Christ Himself. The Word – Christ, as Jean-Luc Marion writes, does not preach the Word but speaks about Himself as about the Word. Speaking, He creates and in this way acts “He doesn’t say a word but speaks about Himself. (...). It suffices that He speaks [about Himself] and He already creates something. (...). And so He acts, letting speak, and speaks, letting act”¹⁵. According to Marion, we cannot understand the Word as the language of God, neither following the logic of words of the human speech, nor their meaning. The more people understand that the Word should speak to them in the terms that describe the human world, the more the reason suspends understanding of the plainly and clearly uttered words, or the ones confronted with the Word. It

¹² See: *What Is Required In Order To Watch Oneself With The True Blessing In The Mirror Of The Word*, op.cit., p. 154.

¹³ A. Wantuła, *Outline of the Evangelical Homiletics*, op. cit. p. 14.

¹⁴ See: M. Grzegorzewska, *Teologie Szekspira (Theologies of Shakespeare)*, Kraków 2018, s. 65.

¹⁵ J.-L. Marion, *God Without Being*, transl. by Thomas A. Carson, Chicago and London, 1995, p. 142.

happens not so much because it is ineffable but because it refers to the Word, “whose incarnation at the same time occupies and transgresses at once the order of speech and of meaning. No human tongue can say the Said of God”¹⁶. Kierkegaard was perfectly aware of the deficiency of the sense of the human speech as confronted with the *Scripture*. Hence, his philosophical, theological and religious-ethical writing is saturated – to use the suitable expression by Edward Kasperski – with the “liberating negativity”¹⁷, which, according to the words of Frater Tacituirnus, rises itself above positiveness¹⁸. The latter refers to the laws of nature, objectively established facts, knowledge that something is such and such, that it was expressed in a positively indicating sentence. Positiveness, when transferred and applied as a method of grasping the reality that was oriented to the sphere of subjectivity, singularity and faith, remained in contradiction and conflict with the latter. That is why the Dane makes use of the tool of negation, which finds its prevalent employment on the ground of apophatics. This incommensurability was born from the fact that the things described by the Dane did not come within the science *sensu stricto*, did not subject themselves to objectivisation, conceptualisation and abstract thinking, proceeding according to the binary logic but transcended that sphere, locating themselves in the space of life, existence, faith, of that which is particular, contingent and multi-faceted. And, although life itself is something that is to some extent accessible to reason, tangible and, in part, comprehensible, susceptible to be tamed and grasped into a certain directly communicable whole, then with reference to the issues related to metaphysics, without which one cannot talk about existence, and therefore about self-awareness, about spirit and freedom, about death and dying, about finitude and eternity, about sinfulness and guilt, about meaninglessness and emptiness of being – from all of that, the reason, in this case, withdraws, as well as from the hitherto prevailing strategy of thinking in the categories of what is represented plainly and clearly, giving voice to its second nature. Let us call this nature supraintellect, which, in the studies of

¹⁶ Ibidem, p. 142.

¹⁷ See: E. Kasperski, *Kierkegaard jako apofatyk i dekonstrukcjonista. Konteksty, rozwiązania, konsekwencje* [in:] *Aktualność Sørensa Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, edited by M. Hintz, M. Urbańska-Bożek, Gdańsk – Sopot 2013, p. 104.

¹⁸ See: ibidem, p. 104.

this kind of phenomena, chooses the way that is opposite to the natural orientation of the movement of the reason ascending upwards, towards the idea. This intellect descends towards the subjective, the particular, the indefinable, beyond the universality, beyond what is absolute.

The Dane noted down in his *Diary*: “The most important characteristic of a sermon is not to restore peacefulness, not to achieve any metaphysical position but to prepare the ground for action”¹⁹. In his sermons, he contains the description of matters and truths connected with Christianity and its announcement. Christianity postulated by Kierkegaard was, in its essence, not to constitute a doctrine but a task which could not be communicated in a direct way but it was possible to point at it indirectly, as at an “existential event”, a “way”, which cannot be expressed otherwise than through paradox, negation, denial, and the so-called deconstruction, with this assumption, however, that one deconstructs in order to build the spirit, to invigorate it, to place Christianity on an already new foundation that was supposed to be the Individual, in the way that was unmediated and subjectively related to faith, God, and the Word of God.

Let us look attentively at the discourse, where the philosopher undertakes the risky task – the deconstruction of the external layer of signification of the language of *Gospels*, in order to extract its deep sense. Kierkegaard in the speech *It Is The Spirit Who Giveth Life* begins with the analysis of the meanings of the term “spirit”. He makes subtle distinctions among “the spirit of time”, “the spirit of the world”, “the evil spirit”, and “The Holy Spirit”. This endeavour eliminates the possible misunderstandings relating to the hermeneutics of these expressions and prepares the “groundwork” for the contents belonging to the principal core of speech. The title of the sermon: “*It Is The Spirit Who Giveth Life*”, refers to the Gospel of John 6,63: “The Spirit gives life; the flesh counts for nothing. The words I have spoken to you – they are full of the Spirit and life”. Kierkegaard intends to preach about the life the giver of which is the Holy Spirit. The listener can feel calm, the title does not predict anything disquieting, and the topic is interesting and “timely”. Nothing interests a human being more than the questions of prolonging and intensifying the manifestations of one’s own life. How to secure the eternal life for oneself, how to enter the circle of the saved, how much one has to “pay” in order to be given the

¹⁹ S. Kierkegaard, *The Diary* IV. A. 234, comp. W. Lowrie, *Kierkegaard*, transl. by J.A. Prokopski, Kęty 2011, p. 309.

promise of the continuity of life, to receive this kind of the “gentle consolation”²⁰? Kierkegaard, however, in the first sentences already deprives the listener of any illusions about the “price” that should be “paid” to receive the life the Spirit brings in return. He methodically discusses the successive stages of dispossessing a singular human being from oneself and from life because the Spirit “giveth life through death”²¹. However, the Individual does not die because life lasts further, and “this is worse than death, which puts an end to life, whereas I am as dead, and in spite of that, and yet not dead”²².

The crucial words, like death and life, get a new meaning, which must be reread from the level of eternity. Their new sense reveals itself to us only when we acquire the Christian perspective from the level of the so-called “ultimate concern”²³, which focuses itself on eternity and on God. A reader of the sermon stands before the paradox of communication. According to the new nomenclature, life is death, and even something worse than death – it is dying away. It does not mean that everything has passed, that life of a human being has come to an end but that with the thing of “dying away”, it is by no means all over with, for he does not die, there lies perhaps a long life before him the deceased²⁴. Now, life is a state of death. After the Individual died from oneself and from the world, renouncing one’s essence, after all of that, the Spirit comes and brings a new life. But the Individual remains still dead (dead to the World). This death is a paradoxical life (life for God). “The Spirit who gives life visited them, however, they are still similar to the dead”²⁵. Here it clearly comes to the exchange of meanings of the two opposites, life and death, which leads to arising the above-mentioned paradox of communication. Death, “seeing itself” in the eternity, is life (for God), although in the everydayness, in the worldliness, still denotes itself, the end of everything that life carries with itself. In turn, life, which sees itself in the eternity, is death (with regard to the world), although it also, here, in the everydayness, preserves its original sense.

²⁰ *It Is The Spirit One Giveth Life*, op. cit., p. 219.

²¹ *Ibidem*, p. 215.

²² *Ibidem*, p. 219.

²³ The term is borrowed from Paul Tillich. See: *Idem, Dynamics of Faith*, Harper, New York 1957.

²⁴ *It Is The Spirit One Giveth Life*, op. cit., p. 219.

²⁵ See: *Ibidem*, p. 216.

The Dane subjects other categories, like faith, hope, and love to similar experiments. The author of the sermon made use of the category of “being deceased”²⁶, understood as the intermediate state or the state of suspension between life and death. All the terms gain new meanings, which enable Kierkegaard to proceed to and get the listeners acquainted with the basic core of speech. The thinker develops upon it and adds a way of changing meanings of the three mentioned virtues, as well as demonstrates that the Christian categories do not adhere to the language people employ on the daily basis. This results in people’s entanglement in the paradoxes making it impossible to inter-communicate.

Constructing the main body of a sermon, the Protestant theologian grounds it in the *Holy Scripture*, however, draws upon his own Christian practice, too. It makes itself visible especially at these moments, when he speaks about love and the great pain of giving it up, which is the manifestation of self-denial as the necessary condition of being a Christian as well as the fundamental expression of the Christian way. In the speech *It Is The Spirit One Giveth Life*, Kierkegaard uses his own example to show the way in which, thanks to the Holy Spirit, the transformation of the affection he felt for Regina took place. He had to reject her, the one whom he loved more than life: “Let go of this object!”. He was to resign of his own accord, though against himself. A similar situation happens to Abraham, here Kierkegaard again makes reference to the *Scripture*, in order to support in this way his own testimony with the authority coming from the *Bible*. Now God willed to demand a sacrifice from Abraham, and the one of his own beloved son, Isaac. “In this case death could not make the similar pain – the Dane writes – father or mother, having to sacrifice voluntarily their love – the child – at the sacrificial altar?”²⁷. It is worthwhile to reflect on this fragment for a while longer. What, in its essence, did the qualitative transformation of the affection that Søren felt for Regina, and Abraham for Isaac, consist in? According to Kierkegaard, love is the highest expression of the human essence²⁸, our supreme awareness speaks through it. In the speech *It Is The Spirit One Giveth Life*, containing the story about a love of a young boy for a girl, Kierkegaard reifies the figure of Regina, treating her like an object of love, which suggests that allegedly earlier in this relationship the

²⁶ It means, more or less: „as if I were dead”.

²⁷ See: *Ibidem*, p. 218.

²⁸ See: *Ibidem*, p. 216.

woman constituted a subject. Well, not so; for Søren, Regina was an object of love in the period when they were engaged. It was a love through and through aesthetic, sensual, passionate, it touched the lovers deeply, it was perhaps connected also with the abandonment to the other person but it was a reifying and self-loving love because it was not mediated by the love of God. During that, let us call it, the aesthetic period, both parties of this amorous relationship treated each other objectifyingly. The state of reification is the reference point as well as the point of departure for this concrete love story. As it was said, it is the esthetic, sensual, reifying love that constitutes the counterpoint for the love as the relationship having the ethical and subjective character.

That is why Kierkegaard, describing his initial attitude for Regina, uses the expression: “object of love”. What happened after he, having been influenced by the Spirit, revalued again his feeling for Regina, was the second birth – the revival. Søren’s love for Regina never passed away but it entered another stadium – the stadium of the subjectifying love. Referring to examples of love – whether to that of two lovers, or to the fatherly love – Kierkegaard wishes to show, what the qualitative transformation of the feeling of love under the influence of the Holy Spirit should consist in²⁹. Naturally, this implies the signification transformation of the word “love”, which one may define, before the Holy Spirit stepping-in, as the love understood in the categories of possessing and of the merchant economy. After the signification metamorphosis, the accent is put on entering into the state of self-denial, dying away, renunciation accompanying love; persisting in it, in the complete renouncement of the object of love and entering, by virtue of the grace of the Holy Spirit, the state of the love, subjectifying and mediated by God.

In the speech *What Is Required In Order To Watch Oneself*, the scopus was composed by Kierkegaard on the basis of the Epistle of James, the Apostle. It is a question immediately followed by an answer:

“What is required in order to watch yourself with the true blessing in the mirror of the Word?

First of all, what is required is, that thy must not focus on the mirror, not look at the mirror, but see thyself in the mirror”³⁰.

²⁹ See: *Ibidem*, p. 219.

³⁰ See: *What Is Required In Order To Watch Oneself With The True Blessing In The Mirror Of The Word*, op. cit., p. 168.

A stylistic device of this kind (an immediate answer to a question asked earlier by a preacher) has as its purpose to give a certain expression to the statement, to point at his commitment to faith.

In order to present a proper method of reading the *Holy Scripture*, the author of the sermon refers to an analogy. A beloved man receives a letter from his beloved woman. However, the letter was written in the language that is unknown to him. What does he do, then? Does he read the letter in the original language? Does he ask anyone to translate it? Or does he provide himself with dictionaries and other necessary recourses, sit down at the desk and read word by word, join them in sentences, and single-handedly translate the contents, so precious to him? Naturally, he chooses the third option. However, can reading a letter in this way, through the intermediation of dictionaries, be called reading a letter from one's beloved? Well, not so. The beloved reads the letter after finishing the translatory work. It is just then that he will close himself in his room and read it with excitement in its entirety. For there is a difference between reading a letter from one's beloved with the help of a dictionary in one's hand and reading the letter alone, as the Danish theologian ascertains. It is that which the analogy is based on, the one that Kierkegaard noticed between reading the letter from one's beloved and reading the *Holy Scripture*, as well as between reading the letter with the help of a dictionary in one's hand and reading or rather studying the *Scripture* with the help of innumerable learned commentaries. The Copenhagen thinker does not confine himself to this one analogy but he outlines the next one, though he does not abandon that either; on the contrary, he develops it in the subsequent threads of his thought. He emphasizes that there was a certain request contained in the letter from the girl to her beloved. This motif will serve the Dane to demonstrate in what a perverse way the concrete indications contained in the *Scripture* are approached. For this purpose, Kierkegaard asks a question, how far shall we proceed in our eagerness to fulfil indications contained in the *Holy Scripture*? At this place, the preacher makes the listener conscious of their lack of commitment to good deeds and their realization. He does it by making yet another analogy, invoked *à propos*, which outlines a figure of a diligent and capable pupil and of a lazy one, being the type of a procrastinator. The former, excited about the request of the teacher, sits down to do work immediately and performs it twice as diligently. The latter reflects on how far he should go in developing on a given topic and, in order to establish it, he wastes the whole afternoon on consulting this issue with his school friends, and ultimately he does not manage to do his homework

on time. Will the teacher reprimand the former – the preacher asks – who has performed more than he should have done, and will he praise that one who did nothing because of his doubts? The teaching that results from these stories is such that a simple man has this comfort and luck that he can read the *Scripture* itself, and can without delay take to execute its commandments, despite the fact that a part of its contents remains unintelligible for the reader. One should, first of all, comply with that which is comprehensible. Such a proceeding guarantees that a human being will not watch the mirror but oneself in the mirror of the Word³¹.

Kierkegaard made use in his speeches of a symbolic language but also of a metaphoric discourse with numerous criptocitations, for example the ones of Luther, of Martensen, or of Mynster: “the quiet hour”, “faith is something disquieting”. He referred to etymologies of words, made the appropriate differentiations among their meanings, like in case of the category of “spirit”. He reached for expanded analogies and comparisons, which he constructed based on parables taken from the *New and Old Testament*.

The text of the Danish philosopher’s sermons serves the function that is not only prophetic, impressive, but also expressive. His “discourses” carry with them a huge emotional charge, pointing at the affective commitment of their creator, which may be testified by a very great number of sentences and exclamatory particles: “no, no, no!”, “I think this man is crazy!”, “Oh! Phooey!”, “The solitary man!”, “oh witness to the truth!”, “alone with the God’s Word!”. We notice also numerous ellipses and semicolons that may attest to the intention of suspending voice. Kierkegaard is an “orator” having consciousness of his emotions, feelings, their intensity, as well as the importance of that which he speaks/writes about. The emotional characterization of the contents of sermons had as its goal to influence the affective sphere of their reader. This was to be served by the methodical subjectivism in presenting the contents of sermons, as well as his own views on the state of Christianity of that time. For this reason, Kierkegaard does not shun the expression of indignation, disagreement, sometimes anger. He often resorts to irony and negatively imbued vocabulary in order to arouse psychological discomfort in the recipient to make them feel “uneasy”. The strong saturation of the text with nouns like: “lust”, “death”, “deceased”, “self-denial”, “loneliness”, “fear and trembling”, etc., is the cause of the fact that even when the reward in the form of consolation,

³¹ See: *Ibidem*, p. 169 and next.

hope, grace and the new life that the Holy Spirit brings with Himself are discussed, the feeling of disquietude, associated with the impossibility of fulfilling such severe and highly prohibitive demands of the *Gospels*, does not leave the reader but all the more fills them with anxiety.

The preacher addresses directly a reader, always only a reader, never readers: “My dear Reader”, “My dear Friend”. The philosopher is anxious for the language not to constitute a barrier in communication, and that is why he avoids any theoretical jargon, stylistic pathos and truisms. He adjusts it to the contemporaneity, takes also into account concrete situations of everyday life. Thanks to the contemporization and fabularization of some biblical parables, they make such an impression as if they were taking place just before the eyes of a listener/a reader. Being a keen observer, knowledgeable of the human psyche, he can perfectly empathize with an emotional state of another human being. He is intriguing and skillfully incites interest in the contents with which the recipients are perfectly familiar.

The great number of interrogative sentences may testify to the fact that speeches of the Danish philosopher are oriented to dialogue, triggering reflection and unaided answer to an earlier posed question. While it is true that he often addresses a reader in the second person singular form, which could perhaps make an obstacle in building dialogue with him/her, nevertheless he more frequently expresses himself in the first person, points at himself as the main recipient of the message: “This priest is me. Alas, how could I be so uncompassionate”, “This refers to me”. Kierkegaard also does not evade the expression of his own indignation, disagreement, sometimes anger, as far as the present condition of Christianity is concerned.

Conclusions

The function that Kierkegaard attributed to his discourses, did not diverge from the one that should be fulfilled by every exemplary Evangelical sermon, that is, to announce the Gospel and Christ, as well as to play an edifying role with reference to the Christian spirit – everyone who calls oneself a Christian.

While writing his discourses, Kierkegaard made use of a language functioning on two semantic levels. On the first of the levels, it had the natural meaning, such as that which we employ on the daily basis in our contacts with other people. The expressions belonging to the second level were given sense by the Christian aspect of perception of the reality, which diametrically

changed the optics of looking at it. The change of this optics caused the generation of communication paradoxes, which the Dane constructed masterfully. On the one hand, Kierkegaard applies a language that is natural and unconstrained, also literary, often dialogic, rich in comparisons and metaphors. Besides, texts of sermons contain numerous dialogues, allegories and stories composed “off the top of his head” or based on parables from the *Old* and *New Testament*. On the second hand, Kierkegaard says not what he says but refers to something else, to the world hidden for the human eye, the world that cannot be described by means of the natural language. Hence, the style of his sermons has as its end the to reinforce the power of the nonverbal transition of the Evangelical contents and breaking, in part, the impossibility of communicating the paradox that is Christianity, as well as the incommensurability between the *Gospel* and the reality/the worldliness. It is a murky road, depriving and denuding of the hitherto prevailing concepts and images. That language carries with itself the “inverted message”, which not so much undergoes a conceptual analysis as enters the sphere of the nonverbal cognition on the level of feelings and intuitive vision. The paradox might be defined as the reason of the heart; as the thought that is internalised, experienced and united with the ability of profound sensing. It is not irrational but suprarational, it is not intellection but an ecstasy, delight and the exaltation of the thought that is exceeding the limits of the pure reason and transgressing the limits of the “clairvoyant” reason. Therefore, even if Kierkegaard did not have at his disposal any other kind of communication except for the indicated natural language, he had to modify it, provide it with greater expressiveness so as to set aside the curtain a little, and allow more light to enter the cave for the shadows to be able to dance again.

Bibliografia

1. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, nowy przekład z jęz. hebrajskiego i greckiego oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1975.
2. *The Holy Bible Containing the Old and the New Testaments*. Translated out of the Original Tanguages and with the Former Translations Diligently Compared & Revised. Set Forth in 1611 and Commomly Known as the King James Version.
3. Grzegorzewska, M., *Teologie Szekspira*, Kraków 2018.
4. Jougan, A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, wyd. III zmienione i uzupełnione, Poznań–Warszawa–Lublin 1958.

5. Kasperski, E., *Kierkegaard jako apofatyk i dekonstrukcjonista. Konteksty, rozwiązania, konsekwencje*, [w:] *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. Rocznicę urodzin*, pod red. nauk. M. Hintza, M. Urbańskiej-Bożek, Gdańsk–Sopot 2013, s. 102–127.
6. Kierkegaard, S., *O mojej działalności jako pisarza. Obrachunek*, [w:] *Pisma późne*, tłum. K. Toeplitz, wstęp Maria Urbańska-Bożek, Kęty 2016.
7. Kierkegaard, S., *Zalecone dla własnej oceny współczesności: I. Jak I, 22–27. [Co jest wymagane, aby oglądać siebie z prawdziwym błogosławieństwem w lustrze słowa]*, [w:] *Pisma późne*, tłum. K. Toeplitz, wstęp Maria Urbańska-Bożek, Kęty 2016, s. 155–195.
8. Kierkegaard, S., *Zalecone dla własnej oceny współczesności: III. Dz. Ap. 1, 1–12. [Duch jest tym, który ożywia]*, in: *Pisma późne*, tłum. K. Toeplitz, wstęp Maria Urbańska-Bożek, Kęty 2016, s. 211–227.
9. Lowrie, W., *Kierkegaard*, tłum. J. A. Prokopski, Kęty 2011.
10. Marion, J.-L., *God Without Being*, transl. by Thomas A. Carson, Chicago and London, 1995.
11. Tillich, P., *Dynamics of Faith*, Harper, New York 1957.
12. Toeplitz, K., *Wiara Sorena albo dlaczego Kierkegaard nie mógł się przyznać do bycia chrześcijaninem* [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, pod red. nauk. A. Szweda, współpraca B. Sochańska, Kęty 2014, s. 7–32.
13. Wantuła, A., *Zarys homiletyki ewangelickiej*, Warszawa 1974.

Maria Urbańska-Bożek, dr, autorka artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych, literackich oraz pracach zbiorowych. Współredaktorka (wraz z Marcinem Hintzem) monografii *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin* (2013); *Polifoniczny świat Kierkegaarda* (2014) (z Edwardem Kasperskim) oraz *Kierkegaard, czyli mony na piątkowym zebraniu dla wspólnie pogrążbanych. Pamięci Profesora Edwarda Kasperskiego* (2019) (z Jackiem A. Prokopskim). W latach 2013–2015 wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Współzalożycielka i redaktor naczelna półrocznika naukowego „Karto-Teka Gdańska”. E-mail: murbanska-bozek@swps.edu.pl

Henning Theißen

ORCID 0000-0002-7456-7208

Leiturgia, martyria, diakonia – Stichwörter zur Freiheit der Kirche in der (post-)säkularen Welt

Zusammenfassung: Die Säkularisierung nimmt in unterschiedlichen Weltregionen unterschiedliche Formen an. Die Vorstellung, dass die Kirche sich durch leiturgia (= öffentliches Beten), martyria und diakonia (= Zeugnis und Dienst) erneuere, hat die weltweite Ökumene im 20. Jahrhundert mitgeprägt, stammt aber aus der Abschaffung der Staatskirche, mit der die Säkularisierung in Deutschland nach 1918 zu ihrem institutionellen Abschluss kam. Öffentliches Beten und christliche Werte, für die die Formel „Zeugnis und Dienst“ steht, bringen in unterschiedlicher Weise die Freiheit der Kirche in der säkularisierten Welt zum Ausdruck.

Die Kirchen tragen mit ihrem öffentlichen Beten, besonders in der Fürbitte, zur Verwirklichung ideeller Güter wie Brüderlichkeit und Vergebungsbereitschaft bei, von denen jede Gesellschaft lebt. Die Freiheit öffentlichen Betens beruht auf der Glaubensgewissheit, dass Gott in der Welt am Werk ist, und besteht unabhängig von der konkreten rechtlichen Ordnung einer Gesellschaft. Die Kirche beansprucht diese Freiheit gegenüber den unterschiedlichsten Staatsformen, auch wenn der säkulare Rechtsstaat ihr am meisten entspricht.

Die Freiheit der Kirche, in einer säkularisierten Welt christliche Werte zu vertreten, beruht nicht direkt auf Gottes Wirken, sondern auf der Fähigkeit der Kirchen, ihre glaubens- und lebenstragenden Überzeugungen im Hintergrund der vertretenen Werte zu erkennen. Im Europa des 21. Jahrhunderts gibt es kein einheitliches christliches und kein universelles Wertesystem. Auch die Kirche hat an den politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen konkurrierender Wertesysteme teil. Ihre glaubens- und lebenstragenden Hintergrundüberzeugungen erlauben der Kirche jedoch, in ihrem eigenen Inneren bestehende Wertekonflikte in aller Freiheit auszutragen, ohne dadurch die kirchliche Gemeinschaft zu gefährden. Das wirkt in der säkularisierten Welt Beispiel gebend.

Stichworte: Säkularisierung, Kirche und Staat, Freiheit der Kirche, Fürbitte, christliche Werte.

Streszczenie: Leiturgia, Martyria, Diakonia – klucze do wolności Kościoła w (z)sekularyzowanym świecie

Sekularyzacja przybiera różne formy w różnych regionach świata. Idea, że Kościół odnawia się poprzez *leiturgię* (modlitwę publiczną), *martyrię* i *diakonię* (świadcstwo i posługę) ukształtowały globalny ekumenizm XX wieku, ale historycznie wywodzi się ona ze zniesienia kościoła państwowego w Niemczech. Łączy się to z procesem sekularyzacji w Niemczech po

1918 r. Modlitwa publiczna i wartości chrześcijańskie, za którymi stoi formuła „świadcstwo i służba”, wyrażają na różne sposoby wolność Kościoła w zsekularyzowanym świecie.

Poprzez swoje publiczne modlitwy, zwłaszcza wstawiennicze, kościoły przyczyniają się do urzeczywistnienia takich idei, jak braterstwo i gotowość przebaczenia, z których żyje każde społeczeństwo. Wolność praktykowania publicznej modlitwy opiera się na pewności wiary, że Bóg działa w świecie i jest niezależna od konkretnego porządku prawnego społeczeństwa.

Kościół domaga się tej wolności w najróżniejszych formach zarządzania państwem, nawet jeśli świeckie państwo konstytucyjne jest najbliższe ewangelickiej etyce politycznej. Wolność Kościoła w reprezentowaniu wartości chrześcijańskich w zeświecczonym świecie nie opiera się bezpośrednio na Bożym dziele, ale na zdolności kościołów do rozpoznawania siły wiary i przekonań, zdolności do propagowania wartości. W Europie XXI wieku nie ma jednolitego chrześcijańskiego i uniwersalnego systemu wartości. Kościół bierze również udział w debatach politycznych i społecznych z konkurencyjnymi systemami wartości. Te wartości pozwalają Kościołowi na samodzielne prowadzenie dyskusji aksjologicznej bez narażania wspólnoty kościelnej. To jest prawdziwe świadectwo Kościoła w zsekularyzowanym świecie.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, Kościół i państwo, wolność Kościoła, modlitwa przyczynna, wartości chrześcijańskie

Summary: *Leiturgia, Martyria, Diakonia* – the Keywords to the Ecclesial Freedom in the (Post-)Secular World

The term secularization is defined differently in different places of the world. The idea that contemporary churches may achieve renewal in *leiturgia*, *martyria* and *diakonia*, as suggested in the vein of the 2nd Vatican Council, is historically rooted in secularization processes developing in the post World War I Germany. Against this background, *leiturgia* (in the sense of public worship) and *martyria/diakonia* (the latter understood as Christian values) represent different ways of expressing the freedom of the church in a secular world.

Through public worship and intercessory prayer in particular, Christian churches contribute to brotherhood and readiness to forgive both being essential for any societal sense of togetherness. The freedom of prayer is rooted in the Christian conviction that God is at work in the secular world and is thus independent of any legal order enacted in a given society. The church is entitled to claim the freedom of prayer in any type of state, even if a democratic constitutional state fits best with this Christian conviction.

The Christian freedom to disseminate the Christian values is not directly rooted in the God's work, but in the churches' ability to realize the background convictions behind their disseminated values. In an age where there is no common Christian or universal value system and where the churches are involved in political and societal debates on values, it is these background convictions that allow the churches freely discuss their internal dissents on values and thus provide the secular world with an example of maintaining communion even over severe disagreements.

Keywords: Secularization, Church-State Relations, Ecclesial Freedom, Intercessory Prayer, Christian Values.

1. *Leiturgia, martyria, diakonia*

Die Begriffe *leiturgia* und *martyria* sowie Derivate des Begriffs *diakonia* sind in den biblischen Schriften belegt, wurden in ihrer Zusammenstellung

aber erst im 20. Jahrhundert zu einer gebräuchlichen Charakterisierung der Kirche. Konkret waren es die Evangelische Michaelsbruderschaft und die Berneuchener Bewegung, die daraus eine zusammenhängende ekklesiologische Formel (allerdings in der Reihenfolge *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*) machten.¹ Beide, Michaelsbruderschaft und Berneuchen, sind in ihrer Wirkung auf Deutschland beschränkt, stehen aber für eine Ausrichtung, die darüber hinausgeht. Beide repräsentieren eine geistliche Erneuerungsbewegung, die durch ihr ausgeprägtes liturgisches Interesse charakterisiert ist. Sie stehen für eine Gottesdienstpraxis in Hinwendung zu den reichhaltigen Symbolwelten der liturgischen Traditionen der europäischen Christenheit und wirken so als Anreger und Vermittler im ökumenischen Gespräch.

Ich erwähne Michaelsbruderschaft und Berneuchen nicht in erster Linie wegen ihrer ökumenischen Bedeutung. Was beide darüber hinaus verbindet, ist, dass ihre Wirkung in die Zeit der Weimarer Republik, der ersten deutschen Demokratie, fällt. Das sog. Berneuchener Buch erschien 1926; die Ev. Michaelsbruderschaft wurde 1931 gegründet. Im Jahr 1935 (1940) finden sich erste (schriftliche) Belege für die Formel *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*.² Weimar ist in der Geschichte der Beziehungen von Staat und Kirche eine weit reichende Zäsur. Die Staatskirche, die bis 1918 in Deutschland bestanden hatte, auch wenn sie seit Langem in Entflechtung befindlich gewesen war, wurde formell abgeschafft. Politische Regierungen üben seither in den Kirchen Deutschlands keinerlei Befugnisse mehr aus, wie es noch der deutsche Kaiser als sog. *summus episcopus* getan hatte, der die Rahmenbedingungen der innerkirchlichen Selbststeuerung, das sog. *ius circa sacra*, in Händen hielt. D.h. mit der Weimarer Republik kam in Deutschland die Säkularisierung zu ihrem institutionellen Abschluss, also die *Aufhebung jeglichen geistlichen Rechts*, das vom allgemeinen Recht anzuerkennen oder auch auszuüben wäre. Seit Weimar bewegen sich die Kirchen „in den Schranken des für alle geltenden Gesetzes“, wie es in Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung heißt, der vor siebzig Jahren nach Ende des Nationalsozialismus bewusst ins bundesdeutsche Grundgesetz (Art. 140) aufgenommen wurde. Das ist bis heute geltendes Verfassungsrecht in Deutschland. Die engen Kooperationen, die in Deutschland weiterhin zwischen Staat und Kirche bestehen, sind keine Überbleibsel aus vorweimarerischer Zeit,

¹ H. Janssen, *Über die Herkunft der Trias Martyria–Leiturgia–Diakonia*, „Theologie und Philosophie“ 85, 2010, 407–413.

² Janssen, 407.

sondern stehen auf dem Boden der Säkularisierung, nur dass diese in Deutschland keinen Laizismus hervorgebracht hat wie z.B. in Frankreich.

1.1. Historische Kontexte: Kirche und Staat in der Weimarer Republik

Folgt man diesen Vorbemerkungen, so stehen Michaelsbruderschaft und Berneuchen selbst auf dem Boden der Säkularisierung, ja: sie sind deren Ausdruck. Die Hinwendung zu traditionellen liturgischen Formen artikuliert keine revisionistischen Ansprüche auf eigene Formen geistlichen Rechts, sondern ist Kirchenreform unter den Bedingungen der Trennung jeglicher Sakralität vom Profanen. Das Geistliche hat sein Recht *in* der Kirche, und gerade deshalb ist es kein geistliches *Recht*, das eine profane Jurisprudenz mitvollziehen oder auch nur zur Kenntnis nehmen müsste. Es ist also kein Zufall, dass sich Michaelsbruderschaft und Berneuchen als geistliche Erneuerungsbewegungen gerade auf dem Gebiet der Liturgie niederschlagen, denn der Gottesdienst ist als zentraler Ausdruck christlichen Lebens zwar alles im Glauben, aber nur zuletzt als ein rechtliches oder rechtlichen Regelungen zugängliches Phänomen.

Ähnliches gilt in meinen Augen neben der Liturgie auch für *martyria* und *diakonia*, die beiden anderen Stichwörter, die Michaelsbruderschaft und Berneuchen in die Kirchentheorie des 20. Jahrhunderts eingespeist haben. In der deutschen Übersetzung als „Zeugnis und Dienst“ sind *martyria* und *diakonia* selbst eine Formel geworden, die nach 1945 eine höchst beachtliche kirchliche Karriere hingelegt hat. Sie hat sich allerdings völlig unabhängig von Michaelsbruderschaft und Berneuchen entwickelt.

Bei der Weltkirchenkonferenz 1948, die zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen führte, war die Bestimmung des kirchlichen Auftrags durch die Stichworte von Zeugnis und Dienst ein Argument für die theologische Ächtung des Krieges, die von dieser Amsterdamer Konferenz ausging („Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“).³ Die Friedensdividende, von der besonders Europa seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs lebt, zehrt auch (wenngleich nicht nur und nicht einmal vorrangig) von dieser theologischen Einsicht in „Zeugnis und Dienst“ der Kirche. Denn die knappe Formel wurde in Europa, als der Kalte Krieg, der 1945 den heißen abgelöst hatte, in

³ Zitat F. Lüpsen (Hg.), *Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*, Bethel ²1949, 58. Die Formel „Zeugnis und Dienst“ ist heute fester Bestandteil des Selbstverständnisses des Ökumenischen Rates der Kirchen geworden (www.oikoumene.org, 24.06.2019).

die Phase der sog. Entspannung trat und Ost und West sich politisch einander näherten, zum Schlüssel für die Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt, jedenfalls im protestantischen Bereich.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft machte in ihrem Grunddokument, der Leuenberger Konkordie vom 16. März 1973, „Zeugnis und Dienst“ zur Leitterminologie des IV. Teils dieser Konkordie (Ziff. 29, 35, 37, 39). Die beteiligten Kirchen beschreiben darin die Verwirklichung von Kirchengemeinschaft, die sich außer in Lehrgesprächen eben im Verhältnis zur Welt ausdrückt. Denn in ihrem Dienst an und in der Welt stehen die Kirchen zusammen, mögen sie auch untereinander keinen Lehrkonsens besitzen. Die gemeinsame kirchliche Hinwendung zur Welt war unter den Bedingungen der geostrategischen Blockkonfrontation ein starkes Signal für die Rolle der Kirchen in einer säkularen Welt, die ihre Regeln und Grenzen offensichtlich unabhängig von kirchlichen Belangen setzte. Ich vertrete die These, dass im Verhältnis von Kirche und Welt „Zeugnis und Dienst“ eine theologische Begrifflichkeit für dasjenige ist, was allgemein als „christliche Werte“ bezeichnet wird. Ich behaupte also nicht, dass Zeugnis und Dienst christliche Werte seien, sondern nur, dass durch Praktiken wie Zeugnis und Dienst das christliche Anliegen realisiert wird, die Welt, in der die Christenheit lebt, (mit-)zugestalten. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat in ihrer Ekklesiologiestudie *The Church of Jesus Christ* (1994/95, Ziff. 2.5) die Formel „Zeugnis und Dienst“ in diesem Sinne durch den Begriff der „Kennzeichen des christlichen Lebens“ (neben Wort und Sakrament als den „Kennzeichen der Kirche“) näher bestimmt.

Unter den Bedingungen der Säkularisierung beschränkt sich die christliche (Mit-)Gestaltung der Welt nicht auf innerkirchliche geistliche Erneuerung, sondern schließt auch ein, dass die Christenheit bestimmte Werte vertritt, die sie in den gesellschaftlichen Diskurs einbringt. Im säkularen Rechtsstaat, der kein geistliches Eigenrecht kennt, werden den Glaubensgemeinschaften diese Werte vollauf zugestanden, weil der Staat selbst nur sehr begrenzt solche Werte anzubieten hat, denn er will bewusst kein Weltanschauungsstaat sein. Dass die Religionsgemeinschaften und, allgemeiner noch, die besonders in den Familien praktizierte religiöse Wertevermittlung wichtige Orientierungsräume für die Menschen schaffen, gehört zur liberalen oder freiheitlichen DNA europäischer Demokratien im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert. „Zeugnis und Dienst“, also die Aneignung und *Vermittlung christlicher Werte*, sind ein kirchliches Eingehen auf diese Freiheit. Sie sind das ausgleichende Gegengewicht

zum intensiven *liturgischen Interesse*, das ich mit der Erinnerung an Michaelsbruderschaft und Berneuchen verbinde.

Wie Michaelsbruderschaft und Berneuchen stehen auch die Aneignung und die Vermittlung christlicher Werte auf dem Boden der Säkularisierung. Religiöse Werte zu verbreiten, ist im heutigen Europa kein Vorrecht der Kirchen, sondern füllt einen Orientierungsraum aus, den säkulare Staaten im Unterschied zu totalitären Diktaturen und Weltanschauungsstaaten bewusst offen lassen. Die Kirchen bevölkern diesen Orientierungsraum keineswegs allein. Er steht allen lebenstragenden Überzeugungen offen. „Zeugnis und Dienst“ als Aneignung und Vermittlung christlicher Werte wären missverstanden, wenn sie auf die Etablierung einer christlichen Gesellschaft oder gar die Errichtung eines christlichen Staates zielten. Bestrebungen in diese Richtung können christliche Kirchen nur eine klare Absage erteilen, ganz gleich, ob diese Bestrebungen von politischer oder von anderer Seite kommen. Das muss mit Blick auf die heutige Situation in Europa unterstrichen werden. Der Begriff des „christlichen Abendlandes“ wird vor allem in Mitteleuropa von politischer Seite immer wieder so gebraucht, als könnte er mehr als eine historische Beschreibung sein. Im akademischen Diskurs kann der Begriff „Lateineuropa“ eine ähnliche Verwendung finden. Demgegenüber muss man betonen: Christliche Werte gibt es nur auf dem Boden der Säkularisierung. Ein christliches Abendland ist kein möglicher christlicher Wert.

1.2. Methodische Kontexte: der Begriff der Säkularisierung

Ich nehme diese Klarstellungen hier vor, obwohl sie in den Beratungen zwischen unseren Kirchen nur von ganz untergeordneter Bedeutung sein können. Mir ist aber an diesem *größeren* europäischen Horizont gelegen, gerade weil der Begriff Säkularisierung, der das Hauptthema unserer Dialogbegegnung bezeichnet, sinnvollerweise in *kleinerem* Maßstab zu gebrauchen ist. Ich leite mit diesen Bemerkungen zu einer methodischen Erwägung über. Sie wird den Inhalten, die ich mit unserem Thema verbinde, hoffentlich die richtige Gewichtung verleihen helfen.

Ich habe die Stichwörter aus dem Titel meines Vortrags auf zwei Themen zugespitzt, nämlich den Gottesdienst und die christlichen Werte. Als Charakteristika heutiger Kirche stehen beide nach meiner Auffassung auf dem Boden der Säkularisierung. Damit aber habe ich den Begriff der Säkularisierung in einer bestimmten Version verwendet, die durch die Situation der vergangenen Jahrhunderte in Deutschland bestimmt ist. Säkularisierung als Entflechtung

von Kirche und Staat, als Aufhebung eines eigenen geistlichen Rechtskreises – das ist die Geschichte der Kirchen in Deutschland seit dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803, der die geistlichen Herrschaften im untergehenden Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation auflöste und sie in diesem Sinne „säkularisierte“, also verweltlichte. Nur in diesem Teil Europas war das Verhältnis von Sakral und Profan so verworren, dass diese allmähliche Entflechtung als Lösung erscheinen konnte. Und so sehr die Säkularisierung von 1803 als Zäsur gewirkt hat, die ihre einschneidende Macht von Napoleon, letztlich aber der Französischen Revolution nahm – ganz so punktuell und isoliert stehen diese Ereignisse nicht da, denn der Einschnitt, den die Kirchen damals zu erdulden hatten, wirkt als sog. Ablösung in Deutschland bis heute nach. Ich möchte daran erinnern, dass die vollständige Trennung von Kirche und Staat, die in Deutschland nie zustande kam (also der Laizismus), durchaus im Blickfeld der Weimarer Reichsverfassung (Art. 138 Abs. 1 WRV) war. Aber dies umzusetzen, hätte in der Logik jener Zäsur von 1803 bedeutet, dass die Kirchen vom Staat für jenen Einschnitt abgelöst, also entschädigt hätten werden müssen. Das ist aus Rücksicht auf die unvorstellbar erscheinende Größenordnung der Ablösung bis heute unterblieben und die Kooperation von Kirche und Staat an die Stelle dessen getreten.

Es waren Forscher wie der kanadische Philosoph Ch. Taylor und die englische Religionssoziologin G. Davie, die auf je ihre Weise die Aufmerksamkeit dafür geschärft haben, dass Säkularisierung nicht überall auf der Welt oder zu allen Zeiten dasselbe bedeutet. Taylor z.B. unterscheidet einen französischen Typ von Säkularisierung, der traditionell mit Laizismus verbunden wird, von einem amerikanischen Typ, der viel stärker die Beziehung der Religion zur Gesellschaft (und nicht zum Staat) in den Blick nimmt.⁴ Es mindert unsere Erkenntnis also gar nicht, sondern mehrt sie im Gegenteil, wenn wir von *regional unterschiedlichen Formen der Säkularisierung* ausgehen. Ich habe den Standpunkt eines deutschen, nur sehr gemäßigt konfessionellen Protestantismus eingenommen. Für Vertreterinnen und Vertreter der orthodoxen Christenheit wird Säkularisierung vermutlich etwas anderes bedeuten. Für Angehörige einer katholischen Weltkirche heißt Säkularisierung noch wieder anderes, z.B. kann darunter auch ein innerchristlicher Vorgang verstanden werden, der die zunehmende Entkirchlichung in der Gesellschaft und den öffentlichen Relevanzverlust des Christentums beschreibt.

⁴Vgl. Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* [orig. 2007], übersetzt von J. Schulte, Sonderausgabe Berlin 2012, 631ff. („Entwicklungslinien im neunzehnten Jahrhundert“).

Ich sehe in differenzierten oder abweichenden Begriffen von Säkularisierung keinen Mangel. Im Gegenteil entspricht den unterschiedlichen Säkularisierungsbegriffen nach meiner Überzeugung das ebenfalls differenzierte Bedeutungsspektrum der Stichwörter, die ich in meinem Beitrag entfalten will.

2. Leiturgia, oder: Die Freiheit öffentlichen Betens

Als Liturgie (griech. *λειτουργία*) wird in der Theologie der festgelegte Ablauf des Gottesdienstes bezeichnet. Der Begriff scheint also wie wenige ein binnentheologisches Phänomen zu bezeichnen, und das auch noch eher am Rande der theologischen Wissenschaft, wenn man jedenfalls die Abdeckung der entsprechenden Disziplin (Liturgiewissenschaft) durch einschlägige Lehrstühle als Indikator heranzieht.

Dieser erste Eindruck täuscht jedoch. Als Liturgie wird im Unterschied zur privaten Andacht, die sich, mit den Worten von D. Bonhoeffer gesprochen, „im Beten und im Tun des Gerechten“⁵ äußert, der öffentlich gefeierte Gottesdienst der Kirche verstanden. *Liturgie ist öffentliches Beten*. Das wird die Perspektive meiner Überlegungen in diesem Abschnitt sein.

Liturgie ist öffentliches Beten, auch wenn immer nur Teile des Gottesdienstablaufes die Form eines Gebets mit entsprechender Anrede an Gott haben werden. Man kann aber mit M. Meyer-Blanck, dem Vorsitzenden der Liturgischen Konferenz der EKD, das Gebet als die Grundhaltung aller Liturgie auffassen,⁶ denn die Haltung des Gebets bestimmt auch die Schriftlesungen und die diese auslegende Predigt sowie das Sakramentsgeschehen und die Sendung und Segnung der Gemeinde. Was kennzeichnet diese Haltung des Gebets? Es ist die grundsätzliche Annahme einer Gleichzeitigkeit der Gottesdienstgemeinde mit Gott selbst, der in seinem Geist gegenwärtig ist. Beten ohne die Grundannahme dieser Gegenwart Gottes wäre selbstwidersprüchlich. Wer betet, betrachtet sich und seine Umwelt so, dass Gott darin am Werk ist.

⁵ D. Bonhoeffer, Bonhoeffer, *Werke, Bd. 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh 1998, 435.

⁶ Vgl. M. Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre. Neue theologische Grundrisse*, Tübingen 2012, 116.

2.1. Das Freiheitsrecht der Kirche zur Fürbitte

Die Besonderheit des Gottesdienstes als öffentliches Beten im Unterschied zur privaten Andacht wird an der Fürbitte erkennbar. Zwar ist sie auch eine Gestalt der individuellen Frömmigkeit. Aber erst in der öffentlichen Fürbitte der kirchlichen Liturgien kommen Form und Inhalt des Gebets in Einklang. Denn in der Fürbitte betet die Kirche nicht für sich selbst, sondern für die Anliegen der Welt. Damit wird inhaltlich eingelöst, was die Haltung des Gebets der Form nach voraussetzt: dass Gott in der Welt am Werk ist. Die Fürbitte schöpft die Tragweite des öffentlichen Gottesdienstes aus, und deshalb müssen wir umgekehrt die Liturgie immer in diesem weltweiten Horizont von Gottes Versöhnungshandeln an der Welt und der ähnlich umfassenden Tragweite des öffentlichen Betens der Kirche sehen.

Wenn die Liturgie diesen weltweiten Horizont aufmacht, muss jegliche Art von Säkularisierung Auswirkungen auf die Liturgie haben (und umgekehrt). Denn egal, welchem der angedeuteten Begriffe von Säkularisierung wir folgen: eine bestimmte Vorstellung von 'Verweltlichung' muss schon vom bloßen Wortsinn *saeculum* = Welt damit verbunden sein. Ich möchte hier nur auf den m.E. zentralen Aspekt dieser denkbaren Auswirkungen eingehen. Am wichtigsten scheint mir zu sein, dass das öffentliche Beten die *Freiheit* der Kirche zum Ausdruck bringt. Im Wort Freiheit müssen wir sowohl a) die Assoziation des Ungezwungenen als auch b) die der Autorität mithören.

a) Ungezwungen ist das öffentliche Beten, weil es in freier Hinwendung zu Gott geschieht, der sich selbst in freier Gnade der Welt zuwendet. Ich betone das, weil die in der lateineuropäischen Christenheit typischste Form der Fürbitte in dieser Hinsicht zwiespältig war und ist. Lange Zeit wurde unter der liturgischen Fürbitte besonders das Gebet für die Obrigkeit nach 1 Tim 2,4 verstanden. Es galt als Pflicht der Kirchen im Gegenzug für die äußere Schutzmacht der Landesherrn oder Magistrate, unter der die Gemeinden Gottesdienste feierten. Der Obrigkeit oblag die sog. *custodia primae tabulae*, also die Gewähr der Bedingungen für die angemessene Gottesverehrung nach der ersten Tafel des Dekalogs. Dazu sahen sich die Fürsten durch Gottes eigene Gebote ermächtigt. Im Gegenzug schuldete die Kirche der Obrigkeit ihre Fürbitte. Von einer echten Freiheit der Liturgie konnte hier nicht gut die Rede sein.

Das Gebet nach 1 Tim 2,4 ist auch heute Teil der christlichen Liturgie. Dabei sind verschiedenste Gestalten denkbar, die das Verhältnis der Kirche zur politischen Regierung annehmen kann. In einer Staatskirche wird dieses

Verhältnis vermutlich anders aussehen als in einer christlichen Kirche, die z.B. sich als Friedenskirche staatlichen Anforderungen wie der Ableistung von Wehrdienst entzieht. Die Freiheit des öffentlichen Betens, die ich meine, ist von der konkreten Gestalt des Verhältnisses von Kirche und Staat unabhängig. Trotzdem wird nicht jedes beliebige öffentliche Beten diese Freiheit zum Ausdruck bringen können, sondern nur solches, das diese Unabhängigkeit wahrt. Die Kirche wendet sich der Welt zu, nicht dem konkreten Staat, in dem sie lebt, nicht einmal einer bestimmten Staatsform. Gerade wenn staatskirchenrechtliche Umstände der Kirche ermöglichen, in Partnerschaft mit dem Staat zu agieren, muss sie sich von möglichen Erwartungen, die mit ihrer Rolle in dieser Partnerschaft einhergehen können, frei machen, sobald sie mit ihrer Fürbitte für die Welt vor Gott tritt. Im 20. Jahrhundert und unter dem Einruck der totalitären Regime, die es hervorgebracht hat, ist daraus der Gedanke entstanden, dass die Kirchen vom Staat die Freiheit zum öffentlichen Beten, also die ungestörte Religionsausübung regelrecht müssen einfordern können.⁷ Das ist nach dem Ende der gottgegebenen Obrigkeiten der säkularisierte Gegenentwurf zur *custodia primae tabulae*, die der Fürst der Kirche großzügig gewährte.

Man kann sich der Logik der Säkularisierung, die in dieser Forderung wirkt, schlecht entziehen: Kirchen, die mit ihrem öffentlichen Gebet keine Eigeninteressen verfolgen, sondern sich aus freien Stücken der Welt zuwenden, müssen dies auch in Freiheit tun können. Das ist die Forderung nach einem religionsneutralen, nach dem säkularen Staat, der keine Religionsgemeinschaft benachteiligt oder einschränkt, sondern freie Religionsausübung gewährt. Es gilt allerdings auf die Begründung der Forderung dieses kirchlichen Freiheitsrechts zu achten.

b) Wie alle Freiheitsrechte erschöpft sich auch die Freiheit der Kirche zum öffentlichen Gebet nicht in der Abwesenheit von Zwang. Dass die Kirche ungestörte Religionsausübung beanspruchen darf, ist vielmehr Ausdruck einer inhaltlichen Bestimmung dieser Freiheit. Indem die Kirche *vor Gott* für die Anliegen der Welt eintritt, redet sie anders von diesen Anliegen, als es in weltlichen Kontexten möglich wäre. Schon dadurch verändert sich die Situation, die den Anlass zur Fürbitte gegeben hat, wirksam, und genau das ist die Autorität

⁷ Eine wesentliche Äußerung ist K. Barth, *Rechtfertigung und Recht* [1938], Neuausgabe in: K. Barth, *Rechtfertigung und Recht – Christengemeinde und Bürgergemeinde – Evangelium und Gesetz*, Zürich 1998, 5–45, 44 zum „konkreten Freiheitsrecht, das die Kirche für ihr Wort [...] in Anspruch nehmen muß“.

der Fürbitte. Mit ihrer Fürbitte schafft die Kirche ein Klima der Brüderlichkeit, der Offenheit und der Vergebungsbereitschaft, von dem das Zusammenleben von Menschen zehrt. Ein solches Klima ist die Voraussetzung für die kirchliche Botschaft von Liebe und Vergebung der Sünde, aber auch für das politische Miteinander. Mit ihrer Fürbitte trägt die Kirche dazu bei, die Güter zu realisieren, die für *jede* menschliche Sozialität unverzichtbar sind. Natürlich handelt es sich hier 'nur' um ideelle Güter, doch gerade sie bilden die Grundlage für das Gefüge der Institutionen menschlicher Gemeinschaft. Die Institutionen haben keinen anderen Auftrag, als solch ideelle Güter zu schützen. Die Güter genießen also eine ideelle Autorität, die der Grund für ihre auch institutionelle Freiheit ist. Weil die öffentliche Religionsausübung zu den Grundlagen gesellschaftlichen Miteinanders beiträgt, ist sie als Freiheitsrecht auch institutionell zu sichern. Freiheitliche und rechtsstaatliche Systeme anerkennen diesen Zusammenhang.

2.2. Das Freiheitsrecht der Kirche gegenüber dem Staat

Ich musste mit dieser Überlegung ein wenig ausholen, denn die Freiheit öffentlicher Religionsausübung lässt sich nicht auf der institutionellen Ebene des Verhältnisses, womöglich der Partnerschaft von Kirche und Staat begründen. Ebenso kann man die Freiheit der Liturgie nur in einer gewissen Grundsätzlichkeit begründen. Die Liturgie wäre nicht Ausdruck der Freiheit der Kirche, wenn sie nur im freiheitlichen Staat gefeiert werden könnte, der der Kirche dieses Freiheitsrecht einräumt. Das skizzierte Argument darf nicht gegenstandslos werden, wenn autoritäre oder gar totalitäre Staaten die Religionsfreiheit einschränken oder verweigern. Und ebenso wenig darf es die Freiheit des Gottesdienstes tangieren, wenn ein Staat sich einen betont christlichen Anstrich gibt und die Kirchen für seine Zwecke einzuspannen versucht.

In der jüngeren und jüngsten Geschichte Europas hat es für all das Beispiele gegeben. Es kommt jetzt aber nicht auf die einzelnen Beispiele an. Wichtig scheint mir vielmehr zu sein, dass wir all diese Beispiele als unterschiedliche Ausprägungen und Abstufungen auf einer Skala von Säkularisierung einordnen können. Wenn die großen Säkularisierungsdebatten gezeigt haben, dass Säkularisierung kein einheitliches Phänomen ist, sondern regional und epochal unterschiedliche Typen ausbildet, dann sind jene Beispiele die Bestätigung dieser theoretischen Annahme. M.a.W. der freiheitliche Rechtsstaat, den wir auch säkularen Staat nennen können, ist nicht die einzige Staatsform im Zeichen der

Säkularisierung, als gäbe es daneben keine anderen. Auch der autoritäre Weltanschauungsstaat, der die Religionsfreiheit einschränkt, weil er seinen Bürgerinnen und Bürgern selbst die Orientierung vorgibt und abverlangt, nach der sich menschliches Zusammenleben einrichtet, ist ein Phänomen des säkularen Zeitalters, denn diese Orientierung ist im Weltanschauungsstaat eben keine Religion, sondern eine politische Doktrin. Aber auch diejenigen Staaten, die aus einem neu erstarkten Nationalbewusstsein heraus die christlichen Kirchen in den Dienst der gemeinsamen Sache des Volkes gestellt sehen, lassen sich gut mit Begriffen der Säkularisierungstheorien erfassen, denn die Allianz von Nation und Religion, die hierbei unterstellt wird, ist typisch postsäkular.

Der *freiheitliche Rechtsstaat*, der *atheistische Weltanschauungsstaat* und der *postsäkulare Nationalstaat* bedienen in unterschiedlicher Weise dasselbe Paradigma der Säkularisierung. Die Freiheit der Kirche wird in jedem dieser Fälle die Freiheit ihrer Liturgie, also ihres öffentlichen Betens sein; sie wird sich in jedem dieser Fälle unterschiedlich ausdrücken, d.h. Öffentlichkeit wird nicht in allen Fällen dasselbe bedeuten. Die Kirche muss immer neu den „Spielraum der Freiheit“, wie D. Bonhoeffer ihn genannt hat,⁸ ausloten, der ihr in ihrer konkreten Weltsituation zur Verfügung steht. Das liturgische Beten ist das wichtigste Instrument dafür, weil es (wie schon erwähnt) diese Weltsituation unter der Voraussetzung betrachtet, dass Gott in ihr mit seinem Versöhnungswerk wirksam ist. Diese Voraussetzung kann nicht einmal ein Staat aufheben, der die Religionsausübung gewaltsam einschränkt. Die Öffentlichkeit des kirchlichen Betens wird sich dann nur umso stärker auf ihre Voraussetzungen in Gestalt der göttlichen Geistesgegenwart verlagern. Kirchen, die in ihrer konkreten Weltsituation mit staatlicher Gewalt unterdrückt werden, leben von der Gemeinschaft, die ihre Gläubigen im Geist untereinander und mit den Kirchen anderer Situationen und Weltgegenden verbindet. Sie sind m.a.W. auf die Unterstützung und die Fürbitte anderer Kirchen angewiesen, die dann in der Gemeinschaft des Geistes zum öffentlichen Beten dieser bedrängten Kirchen wird, die selbst womöglich nur im Untergrund oder in den privaten Räumen, die ein solcher Staat noch lässt, weiter existieren können.

Der Spielraum der Freiheit kann die Kirche aber auch in einem postsäkularen Nationalstaat durch Umarmung fast erdrücken. Wirklich frei in ihrem öffentlichen Beten könnte die Kirche dann gerade dadurch sein, dass sie nicht alle ihr zugedachten Freiräume zum Aufbau einer christlichen Nation nutzt,

⁸ Bonhoeffer, 291.

sondern frei lässt. Genau spiegelbildlich dazu kann es im freiheitlichen Rechtsstaat der Freiheit öffentlichen Betens am besten entsprechen, wenn die Kirche diese Freiheit paradoxerweise als Verpflichtung zu einer öffentlichen Theologie betrachtet, damit der Freiraum, den der Rechtsstaat ihr selbstverständlich, d.h. nach seinem eigenen Selbstverständnis, gewährt, kein aus dem öffentlichen Leben ausgesparter Raum wird. Die evangelische Tradition des 20. Jahrhunderts hat diese Reserve der Kirche auch gegenüber einem ihr partnerschaftlich verbundenen Staat in der Lehrbildung ausgedrückt, dass die Kirche ein „Wächteramt“ gegenüber der politischen Gemeinschaft ausübe.⁹

Frei ist die Kirche, wenn ihr öffentliches Beten frei gegenüber die Weltsituation ist, in der sie gerade existiert, denn nur so kann sie wirklich „Kirche für die Welt“ sein. Gleichwohl zeigt der Vergleich von Rechtsstaat, Weltanschauungsstaat und neochristlichem Nationalstaat, dass die Kirche mit ihrem Gebet *den säkularen Staat sucht*, der freie Religionsausübung gewährt.

3. Martyria und diakonia, oder: Freiheit als Hintergrundüberzeugung

Mit dem Stichwortpaar *μαρτυρία* – *διακονία* oder „Zeugnis und Dienst“ betreten wir ein anderes thematisches Gebiet. Wie wir anhand der Fürbitte sahen, weist die Liturgie eine Einheit von Form und Inhalt auf, denn die Wahrheit, von der die Liturgie Zeugnis gibt, ist Gottes gnädige Hinwendung zur Welt, der die Fürbitte als kirchliche Aneignung weltförmiger Bittanliegen genau entspricht. Diese Einheit von Form und Inhalt weist das kirchliche Zeugnis, wenn es eine Einheit mit dem Dienst eingeht, jedoch nicht auf, denn die Kirche artikuliert in ihrem Zeugnis eine Wahrheit, mit der die Kirche die Adressaten dieses Zeugnisses *beansprucht*, während der Dienst der Kirche sich den Bedürfnissen derselben Adressaten *unterordnet*. So benennt der Charakter der Kirche als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft, wie er bei der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz 1948 anvisiert wurde, ein Kennzeichen der Kirche, an dem sie in einer heillos erscheinenden Welt erkennbar sein soll. Als derartiges Kennzeichen der Kirche verweisen ihr Zeugnis und Dienst jedoch nicht (wie die Liturgie) auf die Wahrheit, die den Grund der Kirche bildet, sondern auf

⁹Unter den wichtigen kirchlichen Äußerungen ist besonders die V. Barmer These (1934), derzufolge die Kirche (sc. den Staat) „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit“ „erinnert“, auch nach 1945 in diesem Sinne ausgelegt worden.

bestimmte Werte, die die Kirche in der Welt vertritt. Die Amsterdamer Weltkirchenkonferenz hob als einen solchen Wert den Frieden hervor. Bei aller theologischen Begründung dieses Friedens in Gottes Heilswirken nahm die Weltkirchenkonferenz damit offensichtlich auf die Weltsituation drei Jahre nach dem von NS-Deutschland angezettelten, verheerenden Zweiten Weltkrieg Bezug und ging auf deren Bedürfnisse ein. Es ist also das Themengebiet *christlicher Werte*, dem wir uns in der Beschäftigung mit dem Begriffspaar „Zeugnis und Dienst“ zuwenden müssen.

Der begriffliche Unterschied zwischen der Wahrheit, die in Form und Inhalt übereinstimmt, und Werten, denen diese Einheit fehlt, stellt für die Kirchen im Zeitalter der Säkularität ein schwieriges Problem dar, das man gerade in der Ökumene nicht mit der Aufteilung auf Dogmatik (Wahrheit) und Ethik (Werte) lösen kann. Denn wir stehen gegenwärtig vor der Situation, dass bestehende ökumenische Gemeinschaft zwischen Kirchen an Fragen zu zerbrechen droht, die den christlichen Werten zuzuordnen sind, obwohl diese Kirchen in dogmatischen Fragen große Übereinstimmung aufweisen. Das kann man nüchtern konstatieren, ohne die Kategorie der 'ethischen Häresie', die ab den 1970er Jahren angesichts der Apartheidsproblematik die ökumenische Diskussion mitbestimmte, aus der Versenkung zu holen. Ich versuche statt dessen am aktuellen Streitthema der Ethik der partnerschaftlichen Lebensformen zu skizzieren, wie ein auch ökumenisch produktiver Umgang mit Wertedifferenzen aussehen könnte.

In vielen evangelischen Landeskirchen wird derzeit die Einführung von Trauungen von gleichgeschlechtliche Paare diskutiert. Die Thematik ist seit einem merklichen Aufschwung regionaler Initiativen in den 1990er Jahren immer wieder auf der Tagesordnung des landeskirchlichen Protestantismus und hat 1996 auch die Ebene der EKD erreicht. In einer Orientierungshilfe versuchte die EKD damals, mit einer ganz auf die *Lebensformen* zielenden Argumentation Kriterien zur ethischen Beurteilung von Homosexualität zu gewinnen.¹⁰ Das ist im heutigen Rückblick aufschlussreich, weil es die fehlende Einheit von Form und Inhalt in Wertefragen unterstreicht. Als die Thematik 2013 aus Anlass einer EKD-Denkschrift erneut ins kirchliche und öffentliche Bewusstsein rückte, kam es zu einem Vorgang, der der Diskussion der 1990er Jahre spiegelbildlich entsprach, denn die neue Denkschrift griff beim selben

¹⁰ Vgl. Rat der EKD, *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe zum Thema „Homosexualität und Kirche“* (EKD-Texte, Nr. 57), Hannover 1996.

Themenbereich, der Familienethik, ganz auf *inhaltliche* Argumente zurück und kam so in der Frage der Lebensformen zu dem im Vergleich mit den 1990er Jahren entgegengesetzten ethischen Urteil.¹¹

Diese hier nur angedeuteten Vorgänge verdeutlichen das Dilemma aller Auseinandersetzung um christliche Werte. Weil sie keine Einheit von Form und Inhalt aufweisen, sind Werte immer der Diskussion ausgesetzt. Sie können keine allgemeine Evidenz beanspruchen, sondern sind von vornherein Gegenstand der politischen Auseinandersetzung und können für diese instrumentalisiert werden. Aus dem Streit um die Sache kann so ein Stellungskrieg werden, in dem nicht mehr die Argumente pro und contra zählen, sondern welche Auffassung die Teilnehmenden an der Debatte vertreten. Aus Disputanten werden dann Partein Anhänger, und die Gemeinschaft derer, die diskutieren, teilt sich in positionelle Lager auf. Werte werden so Erkennungszeichen im Freund-Feind-Schema. Das ist eine schädliche Entwicklung, weil ihr die Maßstäbe für die Diskussion der Sachfrage abhanden kommen. Den Werten wird eine Bekenntnisqualität beigemessen, die ihnen nicht zukommt. Solche und ähnliche Vorgänge dürften im Hintergrund stehen, wenn sich Kirchen und ökumenische Partnerschaften an Wertefragen wie der gleichgeschlechtlichen Trauung zu spalten drohen.

Es geht aber auch anders. Den evangelischen Landeskirchen in Deutschland dürfte es letztlich zu Hilfe kommen, dass der Gesetzgeber zum 01.10.2017 das bürgerlich-rechtliche Institut der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare geöffnet hat. Dadurch gerieten die Kirchen, die ihren Begriff der Trauung mit guten Gründen an den zivilgesellschaftlichen und zivilrechtlichen Begriff der Ehe geknüpft hatten, unter Handlungsdruck. Dieser ermöglicht es Anhängern und Kritikern der gleichgeschlechtlichen Trauung, ihre wechselseitigen Argumente in einem konkreten Rahmen auszutauschen. Der politische Druck senkt die Gefahr, die Haltung in der Frage gleichgeschlechtlicher Trauung zum Siegel der Rechtgläubigkeit zu überhöhen. Gleichzeitig werden beide Seiten genötigt, von der eigenen Auffassung zu abstrahieren. Das ist die Voraussetzung dafür, hinter dieser Auffassung die eigentlichen Gründe zu entdecken, die einen selbst für oder gegen die Trauung gleichgeschlechtlicher Paare votieren lassen. In den Diskussionen, an denen ich beteiligt war, wurde es auf diese Weise möglich, den Begriff der partnerschaftlichen Treue schärfer

¹¹ Vgl. Rat der EKD, *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familien als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe*, Gütersloh 2013, im Kontext einer materialen Care-Ethik.

ins Auge zu fassen. Unter dem Eindruck der politischen Ereignisse wird in der kirchlichen Trauungsdebatte keine Seite ihre eigene Auffassung vorschnell mit dieser Begriff der Partnerschaftstreue gleichsetzen, sondern neu fragen, was solche Treue heißt, was ihre Voraussetzungen und was ihre Gefährdungen sind.

Die Diskussion um die gleichgeschlechtliche Trauung ist in den Gliedkirchen der EKD noch nicht abgeschlossen. Ich bin aber zuversichtlich, dass diese Diskussion ein Beispiel dafür ist, wie Kirchen Wertedifferenzen und auch Wertekonflikte konstruktiv austragen können. Nötig scheint mir die Bereitschaft zur Wertegeneralisierung. So nennen Soziologen den Prozess, in dem Menschen oder Gruppen Überzeugungen, die sie selbst vertreten, angesichts abweichender Auffassungen auf die Gründe befragen, die sie dazu bringen, den einen oder anderen Wert hochzuhalten. Dabei wird die eigene Überzeugung nicht preisgegeben. Sie wird aber auf ihre Stimmigkeit befragt und kann dadurch eine neue Gewichtung erfahren, wenn sich z.B. zeigt, dass hinter dieser Überzeugung eine noch grundlegendere, aber auch allgemeinere und weniger konkrete Überzeugung steht, die noch größeren Stellenwert besitzt. Die gemeinsame Entdeckung solcher Hintergrundüberzeugungen ist der Idealfall konstruktiver Wertedebatten.¹²

Für unser heutiges Themas ist das Konzept der Hintergrundüberzeugung wichtig, weil es in herausgehobener Weise die Freiheit der Kirchen in einer (post-)säkularen Welt verdeutlicht. Es ist kennzeichnend für eine solche Welt, dass in ihr verschiedene Wertesysteme nebeneinander oder auch in Konkurrenz zueinander existieren. Die Welt, in der unsere Kirchen leben, kennt keine einheitlich vorgeschriebene Weltanschauung oder ein ihr entsprechendes universell verbindliches Wertesystem. Menschen sind in der Wahl ihrer Überzeugungen frei. Wertegebundene Einrichtungen wie die Kirchen vertreten natürlich ganz bestimmte Werte, aber keinesfalls alle dieselben. Die Kirchen sind demnach nicht ebenso frei in der Wahl ihrer Überzeugungen wie die Einzelnen, doch auch für sie schlägt sich Freiheit in der Wertefrage darin nieder, dass sie von ihren eigenen Überzeugungen zu abstrahieren vermögen. Denn sie werden dadurch frei für die Entdeckungen von umfassenderen Hintergrundüberzeugungen, die wegen ihrer größeren Allgemeinheit immer näher an der eigentlichen Glaubensüberzeugung sein werden als die Werte selbst, denn

¹² Ein viel beachtetes Dokument derartiger „Wertegeneralisierung“ (der schon ältere Ausdruck geht auf T. Parsons zurück) ist H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

der Glaube ist zweifellos das umfassendste System der Orientierung, das Menschen annehmen können. Kirchen sollten deshalb gerade die kritische Hinterfragung der eigenen Werte als Teil ihrer Freiheit begreifen.

Ich fasse diese Überlegungen zusammen. Wahrheit und Werte sind zwei miteinander komplementär zusammenhängende Themen der Kirchen in der säkularen Welt. Während die Wahrheit, die die Kirchen besonders mit ihrem Gottesdienst bezeugen, unter allen Umständen gesagt zu werden verdient und sich nicht mit dem Lauf der Welt wandelt, sind Werte genau diesen Verwandlungen jederzeit ausgesetzt. Das hat die evangelische Theologie in Deutschland lange dazu angehalten, sich von der Wertedebatte weitgehend zurückzuziehen. Heute erlebt sie in einem sich wieder stärker antagonistisch ausgestaltenden Europa, wie die Wertefrage zurückkommt. Die Rückkehr der Wertefrage ist übrigens kein Anzeichen für eine Renaissance der Religion, sondern vielfach Ausdruck fortschreitender Säkularisierung, insofern die Werte oft Ort und Rang religiöser Wahrheit beanspruchen. Die Kirche muss sich darum der säkularen Wertedebatte stellen, wenn sie nicht von ihr überrumpelt oder für sie eingespannt werden will.

Die fällige Auseinandersetzung mit der Säkularität wird die Kirchen aller Voraussicht nach dazu führen, das Verhältnis von Wahrheit und Werten neu zu überdenken. Auch die Wahrheit ist nicht ohne Bezug zur Welt und die Bezeugung dieser Wahrheit in der gottesdienstlichen Liturgie kein Selbstzweck. Man sieht dies an einem utopistischen Gedankenexperiment. Wenn die Kirche ihren Gottesdienst nicht im Gegenüber zur Welt, sondern nur in Gemeinschaft mit der himmlischen Liturgie der Engel feierte, hätte ihre irdische Liturgie keine Zukunft mehr, denn wie das Bild des himmlischen Jerusalem zeigt, ist in Gottes Reich kein Platz für einen Tempel, weil in ihm alle spontan im Einklang mit Gottes Willen sind. In Gottes Reich fallen Wahrheit und Werte in eins. Umgekehrt müssen die Werte, die in der säkularen Welt den Ort der Kirche anzeigen, sich auf ihre Hintergrundüberzeugungen hin betrachten lassen. Um der Wahrheit willen ist Freiheit im Umgang mit den christlichen Werten geboten. Gerade dadurch können die christlichen Kirchen der säkularen Welt ein Beispiel geben.

Bibliographie

1. Barth, K., *Rechtfertigung und Recht* [1938], Neuausgabe in: K. Barth, *Rechtfertigung und Recht – Christengemeinde und Bürgergemeinde – Evangelium und Gesetz*, Zürich 1998, 5–45.

2. Bonhoeffer, D., *Werke, Bd. 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh 1998.
3. Janssen, H., „Über die Herkunft der Trias Martyria-Leiturgia-Diakonia“, in: *Theologie und Philosophie* 85, 2010, 407–413.
4. Joas, H., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.
5. Lüpsen, F. (Hg.), *Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*, Bethel 1949.
6. Meyer-Blanck, M., *Gottesdienstlehre*. (Neue theologische Grundrisse), Tübingen 2012.
7. Rat der EKD, *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe zum Thema „Homosexualität und Kirche“* (EKD-Texte, Nr. 57), Hannover 1996.
8. Rat der EKD, *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familien als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe*, Gütersloh 2013.
9. Taylor, Ch., *Ein säkulares Zeitalter* [orig. 2007], übersetzt von J. Schulte, Sonderausgabe Berlin 2012.

Prof. Dr. theol. habil. Henning Theißen – geb. 1974, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Tübingen und Bonn und ist nach fünfjährigem kirchlichen Dienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) seit 2007 an der Universität Greifswald tätig, zur Zeit als Heisenbergstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und außerplanmäßiger Professor. Forschungsschwerpunkte: Unierte Theologie, Nachlass von Hans-Georg Geyer, Adoptionsethik, Flüchtlingskonversionen.

Prof. dr hab. Henning Theißen – urodzony w 1974, studiował teologię ewangelicką oraz filozofię w Tybindze i Bonn. Przez pięć lat służył jako duchowny w różnych parafiach Kościoła Ewangelickiego w Nadrenii. Od 2007 wykładowca teologii systematycznej na Uniwersytecie w Greifswaldzie (Niemcy). Obecnie jest beneficjentem grantu Heisenberg Grant przyznanego przez German Research Foundation (DFG), profesor nadzwyczajny. Jego główne obszary badań obejmują: ewangelicką teologię unijną, spuściznę Hansa-Georga Geyera, etykę adopcji oraz problematykę uchodźców.

Anna Cappello

ORCID 0000-0002-3155-0932

Reason and imagination: Clive Staples Lewis' paths to christianity

Summary: The article explains the dialectic of reason and imagination in the journey to Christianity of Clive Staple Lewis. The road that led Lewis to Christianity was not a simple one. His quest for a comprehensive worldview was prompted by two seemingly irreconcilable forces, the intellect and imagination. Gradually, Lewis discovered how reason was the key to every apprehension of truth that brought him from one stage of his intellectual journey to the next. Meanwhile, he deduced that intellectual reflection resulted after something is perceived and appreciated primarily through the imagination. This later became the paradigm he reproduced as a Christian story-teller. Lewis' accomplishment in retaining the necessary interrelation of reason and imagination in his writings classifies him as a "reasoning romantic"; the needed catalyst to precipitate the romantic-rational blend was the very object he had feared, Christianity itself. Lewis' life and writings are evidence that reason, imagination and holiness are not exclusively separate characteristics but can form an integrated whole.

Keywords: C.S. Lewis, Reason, Imagination, Paths to Christianity, conversion, intellect, epistemology

Streszczenie: Rozum i wyobraźnia: Ścieżki Clive'a Staplesa Lewisa do chrześcijaństwa
Artykuł wyjaśnia dialektykę rozumu i wyobraźni w drodze do chrześcijaństwa Clive'a Staple'a Lewisa. Droga, która doprowadziła Lewisa do chrześcijaństwa, nie była prosta. Jego dążenie do wszechstronnego spojrzenia na świat było inspirowane przez dwie pozornie nie do pogodzenia siły, intelekt i wyobraźnię. Stopniowo Lewis odkrywał, w jaki sposób rozum był kluczem do każdego kroku pojmowania prawdy, które prowadziły go z jednego etapu intelektualnej podróży do następnego. Wywnioskował, że intelektualna refleksja powstała po tym, jak coś zostało dostrzeżone i docenione przede wszystkim przez wyobraźnię. Później stało się to paradygmatem, którym posługiwał się jako chrześcijański pisarz opowiadań. Osiągnięcie Lewisa w zachowaniu niezbędnej relacji rozumu i wyobraźni w jego pismach klasyfikuje go jako „rozumnego romantyka”; katalizatorem potrzebnym do wytrącenia mieszanek romantyczno-racjonalnej było samo chrześcijaństwo, a więc przedmiot, którego się wcześniej obawiał. Życie i pisma Lewisa są dowodem na to, że rozum, wyobraźnia i świętość nie są wyłączne odrębnymi cechami, ale mogą tworzyć zintegrowaną całość.

Słowa kluczowe: C.S. Lewis, rozum, wyobraźnia, droga do chrześcijaństwa, nawrócenie, intelekt, epistemologia

Trying to pin down the legacy of a writer like C.S. Lewis is no small enterprise. The Irish-born scholar, novelist, and author of over 40 books, countless essays and poetry collections is best known for his works of fiction, especially *The Screwtape Letters*¹ and *The Chronicles of Narnia*², and for his non-fiction Christian apologetics, such as *Mere Christianity*³, *Miracles*⁴, and *The Problem of Pain*⁵. Today, almost 60 years after his death, his global readership dwarfs the readership that he enjoyed in his own lifetime. His classic children's story, *The Lion, the Witch, and the Wardrobe* (one of the seven novels in *The Chronicles of Narnia*), is one of the top ten bestselling books of all time. As for his philosophical writings, these are widely cited by Christian apologists from many denominations.

A lesser known but nonetheless powerful part of Lewis' legacy is the impact that he has had on the conversion of countless numbers of people. A remarkable fact is the number of those who, through Lewis' influence, converted to the Catholic faith. This is indeed an astonishing phenomenon considering that Lewis never became a Catholic himself. Among the names of converts who stand out are the likes of Bernard Nathanson⁶, Leonard Cheshire, Meriol Trevor, the German economist E.F. Schumacher and Ronda Chervin, to name a few.

What is it that makes the books of an Oxford scholar so pivotal in the conversion experience of a countless number of contemporaries searching for truth? How did this unassuming professor of English Literature come to be

¹ C.S. Lewis, *The Screwtape Letters*, California 2015.

² C.S. Lewis, *The Chronicles of Narnia*, New York 2002.

³ C.S. Lewis, *Mere Christianity*, London 1961.

⁴ C.S. Lewis, *Miracles. A Preliminary Study*, New York 1974.

⁵ C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, New York 2015.

⁶ Together with Betty Frieden and others, Bernard Nathanson pioneered the movement to legalise abortion in the United States. An obstetrician and gynaecologist by profession, Nathanson admitted having personally performed more than 60,000 abortions before realising that his actions were intrinsically evil. He narrated the hideousness and dishonesty of the abortion industry in his book *Aborting America* then directed and narrated the film *The Silent Scream* to expose the true horrors of in-utero infanticide. In his autobiography, Nathanson cited C.S. Lewis as a significant influence on his path to conversion. He stated: "It was entirely in character for me that I would conduct a diligent review of literature before embarking on a mission as daunting as this searching for God." Cf. Bernard Nathanson, *The Hand of God: A Journey from Death to Life*, Washington D.C. 2001, 106.

considered one of the most widely-read Christian apologists of the twentieth century? The factors behind what might be justifiably called “the Lewis phenomenon”⁷ are various. Notably, truth seekers find in Lewis a writer who gives his readers one of the most luminous presentations of the Christian understanding of the human person set within a worldview that integrates the primal questions of God, suffering and evil, immortality, miracles, and more. In addition, this scenario is expressed with a rigour of mind and a graciousness of style wedded to a soaring imagination. Through nearly fifty books ranging from Christian apologetics to science-fiction, Lewis exhibits an unabashed spiritual joy, a confident and incisive exercise of reason, and an unwavering belief in objective values. Quite evidently, Lewis came a long way in his own search and discovery of truth.

The Oxford don, scholar, author, and Christian apologist journeyed from atheism to philosophical theism, then on to “mere Christianity”⁸. Many can tell stories of powerful dramatic experiences of conversion. Lewis is not one of these. His conversion came slowly over time, and in several stages. His was not a simple road back to faith; it was cluttered with intellectual obstacles Lewis once thought impossible to overcome. The Oxford don’s journey to Christianity wound around a complex set of psychological, emotional, intellectual, and spiritual dynamics. This pilgrimage to faith ran along parallel paths: the search or longing for joy on the one hand, and intellectual integrity on the other. He gradually found his way, or better, was pursued by God, to Christianity, and a life that made him, as his friend Walter Hooper put it, “the most thoroughly converted man I ever met.”⁹

⁷ Cf. Alister McGrath, *C.S. Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, Illinois 2013, 363–379. Hereafter referred to as McGrath, *A Life*.

⁸ C.S. Lewis, *Mere Christianity*, London 1961. This book was adapted from a series of BBC radio talks made between 1941 and 1944, while Lewis was at Oxford during the Second World War. It is considered a classic of Christian apologetics. C. S. Lewis, an Anglican, intended to describe the Christian common ground, employing the term “mere Christianity” to present essential Christianity – those core Christian beliefs held through the ages by Protestants and Catholics alike. Lewis adapted this term from Richard Baxter, a protestant clergyman and prolific author who lived in England from 1615 to 1691. More information about Richard Baxter and the relationship of his thought to C. S. Lewis cf. N. H. Keeble, *C.S. Lewis, Richard Baxter, and ‘Mere Christianity,’ in Christianity and Literature* (Vol XXX, No. 3, Spring 1981), 27–44.

⁹ Quoted in Mart De Haan, *C.S. Lewis, The Story of a Converted Mind*, Michigan 2010, 1.

The decisive conversion to the Christian faith is an important aspect Lewis covers in detail in his autobiography *Surprised by Joy: The Shape of my Early Life*¹⁰, and in allegorical form in *The Pilgrim's Regress*¹¹. Lewis wrote about his conversion experience to explain to others why he took that life-changing step and how misunderstanding Christianity can forfeit a person's experiential knowledge of God. The Oxford scholar valued logical thinking, and professed the Christian faith should be embraced, not only because it is good, but because it is true. He demonstrates how reason provides the intellectual foundation of belief and brings to the conversation of the transmission of faith in the contemporary context, a passionate love of truth, clarity of thought and an imaginative language that compels the intellect.

1. In Search of a Coherent Worldview

From his youth, Lewis was notably drawn to study the literature of the Middle Ages. He believed that medieval culture offered an imaginative vision of a unified cosmic and world order that the West had lost through the devastation of the Great War – and that he himself was yearning to recover. Philosophically, Lewis had come to believe that the world was “a meaningless dance of atoms”,¹² yet in his imagination, he yearned for the satisfaction of the deep human aspirations of meaning, truth, beauty, goodness and immortality he found in poetry and novels. The two hemispheres of his mind, his intellect, and imagination, were sharply divided: “On the one side a many-islanded sea of poetry and myth; on the other, a glib and shallow “rationalism”. Nearly all that I loved I believed to be imaginary; nearly all that I believed to be real I thought grim and meaningless.”¹³

In the years preceding his conversion in 1930, Lewis became increasingly aware of the existential deficiencies of most Enlightenment notions of rationality that deny the imagination and emotion any role in reasoning. In 1926,

¹⁰ C.S. Lewis, *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, Glasgow 1955. Hereafter referred to as C.S. Lewis, *Surprised by Joy*.

¹¹ C. S. Lewis, *The Pilgrim's Regress, An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism*, Great Britain 1980. Hereafter referred to as C. S. Lewis, *The Pilgrim's Regress*.

¹² C.S. Lewis, *Surprised by Joy*, 70.

¹³ *Ibid.*, 95.

while relinquishing his “New Look”¹⁴, Lewis expressed his conviction that reason was “utterly inadequate to the richness and spirituality of things.”¹⁵ As McGrath observes, “A deeper understanding of rationality was required, if his deepest intuitions were to be accommodated within a coherent worldview.”¹⁶ As a “reluctant convert”¹⁷, Lewis was compelled to accept a vision of reality that he did not wish to be true, but which appealed to reason, while at the same time, doing justice to its emotional and imaginative dimensions.

In a burst of sustained literary activity that spanned for a mere fortnight, Lewis penned the story of his conversion in his first novel *The Pilgrim’s Regress* two years after he became a Christian. The key to the unfolding of the novel is the intellectual issue of how reason and imagination may be both affirmed and integrated within the Christian vision of reality. *The Pilgrim’s Regress* is an intellectual early-twentieth-century version of John Bunyan’s classical allegory *The Pilgrim’s Progress*¹⁸. Indeed, Lewis provides the reader with a *Mappa Mundi*, the “country of Man’s Soul”¹⁹ which is divided into North and South, the North representing arid intellectualism and the South, emotional excess. A straight Road passes between them indicating that the only safe path on which to travel is between these two extremes. The central character in *The Pilgrim’s Regress* is John – who loosely represents Lewis himself. John sets out on a journey that is one of regress rather than progress because he is in fact, going away, rather than towards the beautiful Island that he seeks. Born in Puritania, John early was taught to fear the Landlord of the country. From the very first moment, that he glimpsed the Island in a vision however, he was gripped with an intense longing to find it.

Like Lewis, John strayed far from the straight and narrow path leading to his destination by tending towards intellectual rather than sensual follies. In

¹⁴ Cf. Alister McGrath, *The Intellectual World of C.S. Lewis*, U.K. 2014, 31–54. Lewis adopted a turn of phrase from the world of fashion and applied it to the intellectual trends of his day which he adopted at Oxford. Among these trends were an aggressive atheism, ‘Oxford Realism’, Chronological Snobbery and the New Psychology.

¹⁵ *Letter to Cecil Harwood – October 28, 1926*, in: Walter Hooper (Ed.), *C.S. Lewis: Collected Letters, Vol. 1, Family Letters (1905–1931)*, U.K. 2000, 670.

¹⁶ Alister McGrath, *The Intellectual World of C.S. Lewis*, 134.

¹⁷ C.S. Lewis, *Surprised by Joy*, 183.

¹⁸ John Bunyan, *The Pilgrim’s Progress*, England 1678.

¹⁹ C. S. Lewis, *The Pilgrim’s Regress*, 20.

the preface to the third edition of *The Pilgrim's Regress*, Lewis lists four stages in his intellectual journey toward Christianity: “from ‘popular realism’ to Philosophical Idealism; from Idealism to Pantheism; from Pantheism to Theism; and from Theism to Christianity.”²⁰ Reason held the key to every apprehension of truth that brought John the Pilgrim – as for Lewis himself – from one stage of his journey to the next. In *Surprised by Joy*, Lewis gives one such example of how, with the help of a friend, he was spurred into parting with the naturalistic worldview to come one step closer to truth:

He [Owen Barfield] convinced me that the positions we had hitherto held left no room for any satisfactory theory of knowledge. We had been, in the technical sense of the term, “realists”; that is, we accepted as rock-bottom reality the universe revealed by the senses. But at the same time we continued to make for certain phenomena of consciousness all the claims that really went with a theistic or idealistic view. We maintained that abstract thought (if obedient to logical rules) gave indisputable truth, that our moral judgment was “valid,” and our aesthetic experience not merely pleasing but “valuable.” ... Barfield convinced me that it was inconsistent. If thought were a purely subjective event, these claims for it would have to be abandoned. If one kept (as rock-bottom reality) the universe of the senses, aided by instruments and coordinated so as to form “science,” then one would have to go much further - as many have since gone - and adopt a Behaviouristic theory of logic, ethics, and aesthetics. But such a theory was, and is, unbelievable to me.²¹

2. Christian Confidence in Reason: Making a case for Theism

As the narrative of *The Pilgrim's Regress* unfolds, we find John imprisoned by the Spirit of the Age. He is rescued by no other than the tall, blue-clad figure of Reason who serves as his teacher and directs him back on the Main Road. Following the guidance of Mother Kirk (Christianity), John and his companion Vertue reach the other side of the vast canyon from where John could see the sea and his Island. The Island, he later discovered, was the other side of the mountains near Puritania, not an Island at all. As for the Landlord, John's idea of him had turned out to be false, and the home of the Landlord in those mountains was to be John's as well. *The Pilgrim's Regress* is thus Lewis' dialectic

²⁰ *Ibid.*, 9.

²¹ C.S. Lewis, *Surprised by Joy*, 167.

of reason in the form of an allegory. Reason, faithfully followed, as evidence is examined and conflicting logical and philosophical arguments are sifted through, could lead to a theistic position, and successively, to revelation at the threshold of faith. Having reached its proper boundaries, reason points to the Church and the Christian experience.

Following his conversion, Lewis staunchly espoused a central role to reason²² in epistemology and consequently, to the defence of Christianity as an apologist. The point of departure for Lewis's epistemology is his anthropology. According to Lewis, the human person is a composite creature, "We were made to be neither cerebral men nor visceral men, but Men. Not beasts nor angels but Men – things at once rational and animal."²³ Although closely related to nature, the human person cannot be understood solely in natural terms. Humans are thinking/feeling beings, related to their Creator both through reason and through longing. Hence, human reason is independent of, and not produced by nature, but it is not autonomous. The chain of rational causation must ultimately rest in a Self-existent Reason which all reason depends on.²⁴ Thus, Lewis came to believe that "the whole universe was, in the last resort, mental; that our logic was participation in a cosmic *Logos*."²⁵

Convinced not only in the validity of reason but of the indisputable reasonableness of Christianity, Lewis insisted that Christianity is to be subjected to reason, stating, "I am not asking anyone to accept Christianity if his best reasoning tells him that the weight of evidence is against it."²⁶ Reason has a duty not to decide without evidence. As a former atheist himself, Lewis's concern as a Christian apologist was for the unchurched, who need to have their eyes opened to the rational and imaginative potential of faith. The 'Argument from Reason'²⁷

²² Cf. "De Futilitate" in Walter Hooper (Ed.), *Christian Reflections by C.S. Lewis*, Michigan 1967, 57–71. Hereafter referred to as Walter Hooper (Ed.), *Christian Reflections*. In his essay, Lewis extols and defends reason by directly confronting scepticism and challenging its major premise: the assumption that futility reigns supreme.

²³ C.S. Lewis, *The Pilgrim's Regress*, 19.

²⁴ Cf. Walter Hooper (Ed.), *Christian Reflections*, 64–65.

²⁵ C.S. Lewis, *Surprised by Joy*, 167.

²⁶ C.S. Lewis, *Mere Christianity*, 120.

²⁷ Lewis expounds on the 'Argument from Reason' in his book *Miracles, A Preliminary Study*. For a critique of Lewis's argument cf. John Beversluis, *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*. Revised ed. New York 2007, 143–194. For a philosophical defense of

thus formed one of Lewis's main argumentative approaches to apologetics where he confutes philosophical naturalism and argues for the existence of a supernatural being that is the source of human reason.

Though his respect for clear, logical thought was high indeed, Lewis did not make rational investigation an end in itself. In *Mere Christianity*, he points to the faulty assumption he once held that the human mind is completely ruled by reason" and "will automatically go on regarding (something) as true until some real reason for reconsidering it comes up." Such is not the case at all. Human emotions and imagination also wield a powerful influence on us. This, Lewis asserts, is where Faith comes in as "the art of holding on to things your reason has once accepted, despite your changing moods."²⁸ A distinction between two senses of the word 'Faith' is provided by Lewis: "This (Faith) may mean (a) a settled intellectual assent... (b) a trust, a confidence, in the God whose existence is thus assented to." He adds that "Philosophical arguments for the existence of God are presumably intended to produce Faith-A," yet Faith-B is a gift, where "the operation of Faith is to retain, so far as the will and intellect are concerned, what is irresistible and obvious during the moments of grace."²⁹

3. Imagination: The Organ of Meaning

If Lewis regarded reason as "the natural organ of truth", he identified imagination as "the organ of meaning."³⁰ Imagination acted as a catalyst for Lewis' conversion. He was in his mid-teens when imagination served as a cosmic pointer while reading George MacDonald's book *Phantastes*. Lewis describes in *Surprised by Joy*, how he was enraptured by a peculiar, new quality in this dream-like narrative. Many years later, he discovered this distinct quality was "Holiness." Reading *Phantastes* had "baptised" Lewis' imagination. It

Lewis's argument, cf. V.E. Reppert, *C.S. Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, Illinois 2003.

²⁸ C.S. Lewis, *Mere Christianity*, 120–121.

²⁹ *Is Theism Important?*, in: Lesley Walmsley (Ed.), *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*, California 2002, 54–55. By "moments of grace" Lewis is referring to religious experiences which, by nature, are transitory.

³⁰ "Bluespels and Flalansferes: A Semantic Nightmare" in Walter Hooper (Ed.), *Selected Literary Essays by C.S. Lewis*, London 1969, 265.

would be many years before his intellect would follow. Nevertheless, that experience was the beginning of the slow and winding spiritual journey to faith. Similarly, Lewis' fascination with mythology which he cultivated from an early age, was a frequent occasion of "the memory of Joy itself."³¹ It was after a crucial all night conversation with his friends J.R. Tolkien and H.V.D. Dyson that he discovered how pagan myths were echoes of reality and pointers to the true myth, the "Myth become Fact" in Christ:

I was by now too experienced in literary criticism to regard the Gospels as myths. They had not the mythical taste. And yet the very matter which they set down in their artless, historical fashion... was precisely the matter of great myths. If ever a myth had become a fact, had been incarnated, it would be just like this... Here and here only in all time the myth must have become fact; the Word, flesh; God, Man. This is not "a religion," nor "a philosophy." It is the summing up and actuality of them all.³²

McGrath likens Lewis' recognition of the Gospels as "Myth become fact", to the "imaginative embrace of Christianity"³³. He adds that it was only after this experience, "that Lewis began the rational exploration of its landscape. The rational exploration, expressed in terms of Christianity's doctrines, follows on from the captivation of the imagination through its images and stories.

According to Lewis, myth opens our imagination to that reality which is fundamental to all life, and from which all meaning emerges. Myth, therefore, permits us to break out of our "normal modes of consciousness" and through our imagination, grasp reality pre-critically, "on this side of knowledge."³⁴ Apprehending reality (even if it belongs to the unseen world) preceded concepts and "theory"³⁵ for Lewis. Theory was the intellectual reflection that resulted after something is perceived and appreciated primarily through imagination. This was the paradigm of what Lewis was attempting to create for his readers through his story-telling. Hence, for him, the more nearly a story rises from allegory and symbol into genuine myth, the more it succeeds in taking all things we know and restoring to them "the rich significance which has been hidden

³¹ C.S. Lewis, *Surprised by Joy*, 62.

³² *Ibid.* 188.

³³ Alister McGrath, *A Life*, 153.

³⁴ C.S. Lewis, *George MacDonald: An Anthology*, New York 2001, Preface xxxii.

³⁵ Includes here the doctrine of the faith.

by the veil of familiarity.”³⁶ Through his myth, Lewis wanted his readers to hear the voice of Joy rising from without *and* within. Lewis was trying to create, as it were, not the cause, but the condition of truth.³⁷

4. A “Reasoning Romantic”

Lewis’s accomplishment in retaining the necessary interrelation of reason and imagination in his writing won him the title of a “reasoning romantic”. Duriez divided “Romantic” influences upon Lewis into four main areas: ancient mythologies, older writers, nineteenth-century authors and contemporary sources.³⁸ Lewis worked in his fiction according to a *theology of romanticism* that owed much to the nineteenth-century writer who was Lewis’ mentor, George McDonald. As a romantic theologian, what Lewis says about Williams in his introduction to *Essays Presented to Charles Williams* applies also to himself:

A romantic theologian does not mean one who is romantic about theology but one who is theological about romance, one who considers the theological implications of those experiences which are called romantic. The belief that the most serious and ecstatic experiences either of human love or of imaginative literature have such theological implications and that they can be healthy and fruitful only if the implications are diligently thought out and severely lived, is the root principle of all his (Williams’s) work.³⁹

Lewis’s romanticism and reason were separate and combative factors in his world – the North and South of the road in *Pilgrim’s Regress*. The battle raged through his youth and into adulthood. Kreeft observed that in Lewis’s life, “The romantic-rational blend was far from automatic. A catalyst was needed between the two very diverse powers.”⁴⁰ That catalyst was Christianity which lit up both Lewis’s imagination (as we see in his fiction) and his rational intellect (as we see in Lewis’s religious philosophy). Perhaps Lewis was settled

³⁶ For more on this theme, cf. C.S. Lewis, *Essay Collection and Other Short Pieces*, London 2000, 519–525.

³⁷ This distinction is made by R. Cunningham in his book, *C.S. Lewis: Defender of Faith*, Westminster 1967.

³⁸ Cf. “Romanticism” in Colin Duriez, *The C.S. Lewis Encyclopedia: A Complete Guide to His Life, Thought, and Writings*, New Jersey 2003, 179.

³⁹ C.S. Lewis (Ed., Contributor), *Essays Presented to Charles Williams*, Michigan 1996, Preface vi.

⁴⁰ Peter Kreeft, *C. S. Lewis, A Critical Essay*, Virginia 1988, 15.

psychologically about the bridge, but Kreeft argues that his work still reveals a bifurcated nature: “Lewis never fully resolved his basic dualism of rationalism and romanticism: his philosophy is better put in his philosophical works, and his fiction is best when the philosophy is so implicit in the simple beauty of the story or setting that extraction is impossible.”⁴¹

5. Conclusion

The intellectual and spiritual journey Lewis travelled had set him on the road that led to his discovery of a cosmic Other, until his personal encounter with Christ as the Son of God incarnate, precipitated a radical transformation in his life. Lewis’ conversion was also what brought a profound sense of integration in his inner being – his imagination was baptised and married to reason and transformed by the revelation of the person of Christ. Following his passage to Christianity, as a lover of truth, Lewis had no qualms about letting the integration of heart and mind, soul and spirit, work and faith manifest itself in any occasion. The long and arduous journey that led Lewis to a personal encounter with the *Logos* and the Object of Desire had partly shaped him into the Christian apologist, writer and scholar intent on awakening the contemporary world from its slumber, to the pursuit of truth and righteousness.

Lewis saw a lack of imagination as a great hurdle to faith since he held that the imagination is a privileged path leading to a deeper apprehension of truth. Theology here plays a crucial role. Its task is twofold: it exchanges the false pictures that hold us captive, with truth, and it disciplines the imagination with sound doctrine. By virtue of being a literary scholar and a poet before he turned lay theologian, Lewis has indeed expounded and demonstrated an approach to the language of religion that Christian scholars will disregard to their loss.

Lewis’ life and writings are evidence that reason, imagination and holiness are not exclusively separate characteristics but can form an integrated whole. He discovered and celebrated this integration in Christianity: “the faith preached by the Apostles, attested by the Martyrs, expounded by the Creeds, (and) expounded by the Fathers.”⁴² What he discovered, he laboured hard both intellectually and spiritually, to give away. Today, his imaginative effusions remain as fresh as nature itself; his reason and reasoning as compelling as they

⁴¹ *Ibid.*, 58.

⁴² C.S. Lewis, “Christian Apologetics” in *Essay Collection*, 148.

have ever been, and his spirit as beckoning, as liberated and as liberating as the open arms of the Cross at which he worshipped.

Bibliography

1. Beversluis J., *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, New York 2007.
2. Bunyan J., *The Pilgrim's Progress*, England 1678.
3. Cunningham R., *C.S. Lewis: Defender of Faith*, Westminster 1967.
4. De Haan M., *C.S. Lewis, The Story of a Converted Mind*, Michigan 2010.
5. Duriez C., *The C.S. Lewis Encyclopedia: A Complete Guide to His Life, Thought, and Writings*, New Jersey 2003.
6. Nathanson B., *The Hand of God: A Journey from Death to Life*, Washington D.C. 2001.
7. Hooper W. (Ed.), *Christian Reflections by C.S. Lewis*, Michigan 1967.
8. Hooper W. (Ed.), *C.S. Lewis: Collected Letters, Vol. 1, Family Letters (1905-1931)*, U.K. 2000.
9. Hooper W. (Ed.), *Selected Literary Essays by C.S. Lewis*, London 1969.
10. Keeble N.H., "C.S. Lewis, Richard Baxter, and 'Mere Christianity,'" in *Christianity and Literature* (Vol XXX, No. 3, Spring 1981).
11. Kreeft P., *C. S. Lewis, A Critical Essay*, Virginia 1988.
12. Lewis C.S., *Essay Collection and Other Short Pieces*, London 2000.
13. Lewis C.S., (Ed., Contributor), *Essays Presented to Charles Williams*, Michigan 1996.
14. Lewis C.S., *George MacDonald: An Anthology*, New York 2001.
15. Lewis C.S., *Mere Christianity*, London 1961.
16. Lewis C.S., *Miracles, A Preliminary Study*, New York 1974.
17. Lewis C.S., *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, Glasgow 1955.
18. Lewis C.S., *The Chronicles of Narnia*, New York 2002.
19. Lewis C.S., *The Pilgrim's Regress, An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism*, Great Britain 1980.
20. Lewis C.S., *The Problem of Pain*, New York 2015.
21. Lewis C.S., *The Screwtape Letters*, California 2015.
22. McGrath A., *C.S. Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, Illinois 2013.
23. McGrath A., *The Intellectual World of C.S. Lewis*, U.K. 2014.
24. Reppert V.E., *C.S. Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, Illinois 2003.
25. Walmsley L. (Ed.), *C.S. Lewis, Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*, California 2002.

Anna Cappello (born 1961) – a former teacher of English Literature, following her conversion, the author resigned from her job to become a missionary. Together with her husband, in 1985 she co-founded the Institute for World Evangelisation – ICPE Mission, an International Association of Pontifical Right. The author holds a licentiate in Sacred Theology with a specialisation in Spiritual Theology (Rome). As a missionary, she has founded an education programme for underprivileged children in Ghana and Woman-to-Woman, a ministry promoting the vocation and dignity of women, that is today spread in different countries around the world.

Anna Cappello (ur. 1961) – pracowała jako nauczycielka literatury angielskiej; po nawróceniu autorka zrezygnowała z pracy i została misjonarzem. Wraz z mężem w 1985 r. założyła Instytut Ewangelizacji Świata – Misja ICPE, międzynarodowe stowarzyszenie na prawie papieskim. Autorka posiada licencjat kanoniczny z teologii ze specjalizacją z teologii duchowości (Rzym). Jako misjonarz założyła program edukacyjny dla defaworyzowanych dzieci w Ghanie i „Kobieta-dla-kobiety”, posługę promującą powołanie i godność kobiet, która jest dziś rozpowszechniona w różnych krajach na całym świecie.

Paweł Łukasz Nowakowski

ORCID: 0000-0001-7304-1880

Drogi i bezdroża „Etyki solidarności” w roku „Wolności i Solidarności”

Streszczenie: Okazją do powstania artykułu stały się obchody 30-lecia obrad Okrągłego Stołu i pierwszych częściowo wolnych wyborów do Sejmu, które w Gdańsku miały szczególny wymiar, a rok 2019 został ogłoszony „Rokiem Wolności i Solidarności”. Autor artykułu – w kontekście obecnej sytuacji w Polsce – pragnie przypomnieć próbę filozoficznej refleksji wobec wydarzeń sprzed 40 lat – powstania „Solidarności”, której autorem był katolicki filozof – ks. Józef Tischner. Jego refleksje, które przybrały formę znanej w wielu krajach „Etyki Solidarności”, mogą – zdaniem autora tekstu – stanowić inspirację do etycznej, ponad wyznaniowej refleksji, mając zawsze w perspektywie godność człowieka.

Słowa kluczowe: solidarność, etyka, sumienie, dialog, Tischner Józef, wspólnota, praca, godność człowieka, wartości

Summary: *Roads and wilderness „Ethics of solidarity” in the year of „Freedom and Solidarity”*

The occasion to create the article became the celebration of the 30th anniversary of the Round Table negotiations and the first partially free elections to the Parliament, which in Gdansk had a special dimension, and 2019 was declared the „Year of Freedom and Solidarity”. The author of the article – in the context of the current situation in Poland – would like to recall an attempt at philosophical reflection on the events of 40 years ago – the emergence of „Solidarity”, whose author was a Catholic philosopher – Fr. Józef Tischner. His reflections, which took the form of the „Ethics of Solidarity” known in many countries, may – according to the author of the text – be an inspiration for ethical, supra-religious reflection, always having in mind human dignity.

Keywords: solidarity, ethics, conscience, Tischner Józef, dialogue, community, dignity, value

Wprowadzenie.

Obchody 30-lecia przemian zapoczątkowanych w Polsce w 1989 roku zostały w Gdańsku nazwane Świętem Wolności i Solidarności. To samo określenie stało się hasłem całego 2019 roku. Jest to okazja nie tylko do spojrzenia wstecz, nie tylko do upamiętniania wydarzeń, ale przede wszystkim do postawienia pytania o to, czy i jak uobecniamy wartości, które stały się rocznicowym

hasłem. Używając innego języka, można powiedzieć, że potrzebujemy dziś nie tylko kustoszy pamięci, ale i kustoszy nadziei.

Jak się okazuje tendencje do upamiętniania z jednej strony, do uobecniania z drugiej, stały się pewnym obrazem skrajnych postaw i tendencji w życiu Polaków. Obecny klimat społeczny jest niewątpliwie także nagłym motywem stawiania pytań o wolność i solidarność nie tylko w przestrzeni nauk społecznych, ale także w perspektywie chrześcijańskiej. Trzeba pamiętać, że „*W tradycji hermeneutycznej, która ma dzisiaj trwałe miejsce na mapie teologii protestanckiej w Europie, jednym z celów refleksji i pracy w obszarze doktryny chrześcijańskiej jest pomoc w rozumieniu świata i miejsca człowieka w tym świecie.*”¹. Także refleksja filozoficzna inspirowana wydarzeniem chrześcijaństwa jest tą dziedziną ludzkiej aktywności poznawczej, która próbuje wyjaśniać i poszerzać rozumienie wartości i fenomenów życia tak poszczególnego człowieka, jak i społeczności, która pretenduje do bycia wspólnotą. Na wolność i solidarność trzeba spojrzeć nie tylko jako na czynniki, które „przyczyniły się do upadku komunistycznego imperium zła” ale w aspekcie „*zrozumienia wewnętrznego sensu doświadczenia, które, nim zmieniło świat, najpierw głęboko przekształciło świadomość samych jego uczestników*”². Idealem do którego należy dążyć jest to, co niemieccy fenomenologowie nazwali 'wspólnotą solidarną'³. Poważną próbę zrozumienia i opisu praw rządzących wspólnotą „solidarną” podjął Józef Tischner w „Etyce solidarności”.

Patrząc z perspektywy 30 lat na życie społeczne, obserwując poziom publicznej debaty, nie sposób odnieść wrażenia, że nastąpiło nie tylko pomieszczenie pojęć – wartości, ale i próba ich zawłaszczania i interpretowania w jedyny, słuszny, bezdyskusyjny sposób. Jest okazja, by doświadczenia wolności i solidarności porządkować, mając w pamięci prawie 40 lat istnienia w przestrzeni polskiej refleksji słowa 'solidarność'. W przestrzeni społecznych skrajności pomiędzy ślepym zapatrzeniem w słupki i wskaźniki ekonomicznych prognoz, a budowaniem mitologii owocującej przemocą i nienawiścią w imię specyficznego pojmowanego pojęcia 'narodu' z drugiej, trzeba spojrzeć na możliwość – mimo wszystko – budowania społeczności wolnej i solidarnej, społeczności, która ma stać się wspólnotą wartości. Słusznie zauważył Tischner, że „*aby wyjść*

¹ M. Hintz, *Zbawienie świata – zbawienie człowieka. Chrześcijańskie przesłanie nadziei*, „Rocznik Teologiczny” LIII z. 1–2/2011.

² Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź*, Kraków 2010, s. 97.

³ Interesujące przemyślenia znaleźć można w: „Znak” nr 617. *Fenomenologia wspólnoty. Co nam zostało z Solidarności?*, Kraków 2006.

z pustki, trzeba się poddać wyższym wartościom”⁴. Istnieje swoista analogia z refleksjami Ericha Fromma: „Naszym moralnym problemem jest obojętność człowieka wobec samego siebie. Oznacza to, że utraciliśmy poczucie ważności i niepowtarzalności jednostki, że przekształciliśmy się w narzędzia służące celom, które są nam obce, że przeżywamy siebie i traktujemy siebie jako towar./.../. Stałiśmy się rzeczami podobnie jak nasi bliźni. Nie posiadamy sumienia w sensie humanistycznym, ponieważ nie śmiemy ufać władzy sądu. Jesteśmy jak stado, które idzie drogą, wierząc, że dojdzie do celu, ponieważ inni również nią idą. Kroczymy w ciemności i podtrzymujemy się na duchu, pogwiżdżając, ponieważ słyszymy, że inni też to czynią.”⁵. Świadomie przywołuję w tym kontekście refleksje Fromma - autora „*Ucieczki od wolności*” (Tischner nawiązywał często do refleksji Fromma), czy „*Wojny w człowieku*”, widząc pewną paralełę zarówno wobec sytuacji po traumie totalitaryzmu nazistowskiego jak i komunistycznego, jak i wobec równoległych przymysłów i prób odpowiedzi⁶.

Patrząc zaś z perspektywy 40 lat na Polską rzeczywistość, (gdy powstawały teksty Etyki) warto zauważyć, że w tamtym momencie historii wydawało się rzeczą naturalną czytać je w kluczu rozumienia obrony praw człowieka⁷, natomiast w obecnym kontekście w perspektywie powinności i odpowiedzialności wobec wspólnoty, ojczyzny, samych siebie. Nadszedł czas, by nie kroczyć już w ciemności, o której pisał przed laty Erich Fromm.

Geneza „Etyki solidarności”.

W horyzoncie powstania i legalizacji związku zawodowego „Solidarność”, jesienią 1980 roku przywódcy związku poprosili księdza Profesora Józefa Tischnera o wygłoszenie kazania podczas mszy na Wawelu. Profesor Tischner przekazał tekst do redakcji „Tygodnika Powszechnego”, gdzie został zachęcony, by dalej pisać refleksję na kanwie społecznych wydarzeń. Po latach tak

⁴ Kryjówki, Z ks. Józefem Tischnerem o /nie/ tolerancji, państwie, Kościele i sobie rozmawiał Michał Górecki, „Gazeta Pomorska”, 30 kwietnia–3 maja 1993. s. 2–3.

⁵ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, Warszawa 2012, s. 185.

⁶ O metodzie paraleli jako pewnego fenomenu czytania filozofów pisałem w tekście: P. Nowakowski, *Zdumiewające podobieństwo dróg—metoda paraleli jako próba czytania Tischnera*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, Kraków 2013. s. 147–155. (Książka wydana jako zbiór referatów wygłoszonych podczas I Międzynarodowego Kongresu Tischnerowskiego, 25–27.10.2011. w Krakowie)

⁷ Szerzej na temat praw człowieka w Etyce Solidarności w: P. Nowakowski, *Diritti umani nell' „Etica della solidarietà” secondo Józef Tischner*, Roma 2001.

wspominał narodziny książki p.t. „Etyka solidarności”: „*Gdy inni strajkowali, manifestowali, klócili się o należne im prawa... ja pisałem. Tak z tygodnia na tydzień rodziła się niniejsza książeczka. Gdy jesienią 1981 roku zaczęła się druga tura Zjazdu „Solidarności”, książeczka znalazła się w rękach delegatów*”⁸. Tak powstał filozoficzny komentarz do wydarzeń, w których centrum była wolność i solidarność. W centrum rozważań Tischnera jest człowiek, który uczestniczy w społecznym i osobistym dramacie.⁹ Rolą filozofa jest tu z jednej strony „porządkowanie zjawisk” w dynamicznie zmieniającej się sytuacji, z drugiej próba postawienia diagnozy kondycji człowieka w tej sytuacji¹⁰. Stąd dopowiedzeniem do „Etyki...” są rozważania zatytułowane „Homo sovieticus”. „Etyka solidarności” ku zaskoczeniu samego Autora została przetłumaczona na kilka języków (niemiecki, włoski, angielski, hiszpański, szwedzki, francuski, flamandzki, czeski)¹¹. W wielu krajach hiszpańskojęzycznych (głównie Ameryki Łacińskiej) stała się punktem odniesienia w kontekście przemian społecznych, walki o prawa człowieka, czy też teologii wyzwolenia. Minęło prawie 40 lat od powstania ES. Rodzi się pytanie o aktualność ówczesnego „porządkowania zjawisk”. Józef Tischner w kilkanaście lat po pierwszym wydaniu ES, zauważył: „*Ludzie pytają mnie czasem: czy Etyka solidarności jest jeszcze aktualna? Mamy nowe czasy, nowe potrzeby, nowe zadania. Myślę, że odpowiedź jest oczywista. 'Definicja' zasady solidarności znajduje się u św. Pawła: „Jeden drugich ciężary noście, a tak nypełnicie prawo*

⁸ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 5. W dalszym cytowaniu: ES

⁹ „Chodziło o „oczyszczenie kilku prostych pojęć, które znaczyły dokonaną przemianę”: wspólnota, rodzina, praca, wyzysk, zdrada, władanie, demokracja, ojczyzna... Kiedy czyta się te teksty dzisiaj, uderza przede wszystkim ich perswazyjny, „dialogiczny” charakter. Tischner starał się pisać językiem zrozumiałym także dla drugiej strony – obozu władzy. Podkreślał: „Solidarność jest dziełem nie tylko tych, którzy zawsze mieli sumienia, ale również tych, którzy je w sobie odbudowali”. Ale jest jeszcze coś. Tischner był w szczególny sposób – może nawet jako jedyna osoba w Polsce – przygotowany do filozoficznego skomentowania fenomenu „Solidarności””, W. Bonowicz, w: *Nie sobie żyjemy, nie sobie umieramy*, Tygodnik Powszechny, 2000r. (nr 28), s. 2–3.

¹⁰ „kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata (Arystoteles). A potem także z wątpienia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzić. Kto tego nie widzi jest bliski zdrady”, J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 9.

¹¹ Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że we wstępie do włoskiego wydania „*Etica del lavoro*”, wydawca podkreśla, że kryzys w Polsce jest przede wszystkim kryzysem etycznym. Por. J. Tischner, *Etica del lavoro*, Bolonia 1982.

Boże”. *Chwila w której zapomnielibyśmy o tym, byłaby chwilą naszego samobójstwa*¹². Wydaje się, że w obliczu obecnej sytuacji wciąż aktualne jest odczytywanie na nowo podstawowych słów – kluczy, zawartych w refleksjach Tischnera. Fakt, że Profesor Tischner był katolickim kapłanem, nie sprawia, że „Etyka Solidarności” jest obarczona pewną konfesyjnością, interpretowaniem historii w kluczu narzuconym przez instytucję Kościoła rzymsko-katolickiego. Filozof nie chciał także bezpośrednio uczestniczyć w polityce. W 1993 roku w jednym z wywiadów Tischner powiedział:

*„Nigdy nie chciałem być człowiekiem polityki, człowiekiem władzy. Natomiast chciałbym, żeby mnie postrzegano jako kogoś, kto proponuje pewien typ myślenia. Nawet wolalbym, żeby najpierw widziano mnie jako myśliciela, a dopiero na drugim miejscu jako księdza, duchownego, który składa Ofiarę. Chciałbym przede wszystkim reprezentować szeroki horyzont myślenia chrześcijańskiego*¹³. Dla zrozumienia solidarności w tym kontekście trzeba przywołać zastrzeżenie samego filozofa, że mówimy o „idei solidarności”, a nie o pojęciu, ani o gotowej teorii etycznej. Idee – jak zauważył Tischner *„zawsze pozostają trochę nieokreślone. /.../. One są wzorami rzeczy niż wyrazem ich faktycznego stanu. /.../. Idea to jakby jakieś światło. Światło samo świeci, samo siebie „uzasadnia”*¹⁴.

Sumienie – fundament 'Etyki solidarności'

Tischner, komentując wydarzenia roku 1980, zwracał uwagę, że wszystko to, co stało się udziałem Polaków miało wymiar nie tylko społeczny, czy ekonomiczny, ale przede wszystkim etyczny, związany z godnością człowieka¹⁵. Godność człowieka zaś *„opiera się na jego sumieniu i /.../ najgłębszą solidarność jest solidarnością sumień”*¹⁶. Krakowski filozof zakłada, że człowiek jest istotą obdarzoną sumieniem, które jest naturalnym „zmysłem etycznym” człowieka (w niezależności od systemów etycznych). Sumienie jest zawsze indywidualne, to ono warunkuje indywidualne decyzje. Sumienie uprzedza istnienie systemów etycznych, jest czymś samodzielnym. Tischner powie, że jest „zmysłem

¹² ES, s. 6.

¹³ W. Bonowicz, *Kapelusz na wodzie. Gawędy o księdzu Tischnerze*, Kraków 2010.

¹⁴ ES, s. 14.

¹⁵ „Gramatyką stosunków międzyludzkich jest etyka. A jej zasadą – godność człowieka”, ES, s. 34.

¹⁶ ES, s. 12.

czytania drogowskazów” i umożliwia człowiekowi poczucie dobra i zła. Przy-
pisując człowiekowi winę lub zasługę, daje mu jednocześnie świadomość wła-
snej siły, by mógł być „aksjologicznym punktem, /.../ wartością zdolną do rodzenia
wartości – wybieranie dobra”¹⁷ Jest tu pewna ciekawa analogia ze stwierdzeniem
norweskiego teologa Olo Hallesbyego: „sumienie czyni człowieka człowiekiem”¹⁸.
*Przywoływanie roli i znaczenia sumienia jest kluczem do dalszych, szczegółowych refleksji
filozofa w perspektywie czasu odzyskiwania wolności i budowania solidarnego społeczeń-
stwa. Tischner w tym obszarze swojego myślenia (w tym specyficznym także kontekście two-
rzenia „Etyki..”) nie zajmuje się analizą pojęcia sumienia, czy też prezentacją różnych
stanowisk w jego rozumieniu. Zauważy jedynie krótko, że „myśliciele chrześcijańscy mówili:
sumienie jest głosem Boga”¹⁹. Wydaje się, że w dzisiejszym kontekście rzeczą nieodzowną
jest podejmowanie refleksji i „analizy ważnych problemów moralnych współczesności z per-
spektywy wyzwolonego chrześcijańskiego sumienia” W sygnalizowanym wcześniej kontek-
ście historyczno - społecznym powstawania „Etyki..” filozof odwołuje się do refleksji Mar-
tina Heideggera z okresy międzywojennego, który „użył następującej formuły określającej
współczesnego człowieka: „człowiek nie chce mieć sumienia”. Głos sumienia we współcze-
snym świecie jest więc taki: chciej mieć sumienie./.../ Proces destrukcji zaszedł tak daleko,
że ludzie nie tyle nie słuchają głosu sumienia, co w ogóle się go wyrzekają”²⁰. To odwołanie
wydaje się być wciąż aktualne i dlatego stało się swoistą preambułą „Etyki”. Nie jest moż-
liwe bycie solidarnym z drugim człowiekiem bez sumienia, które jest w „człowieku tym, co
stałe i co nie sprawia zawodu”²¹.*

*Tym, co potrzebuje człowiek, a także społeczeństwo jest pewna stałość, stabilność.
W kontekście narodzin Solidarności Tischner bardzo dobitnie podkreśla rolę tego „zmysłu
czytania drogowskazów”, a to związane jest z myśleniem. Drogi wolności i solidarności są
drogami myślenia.²² Idzie o to, by budować społeczeństwo, którego „sumienie poznaje się po
myślącym stosunku do drugiego człowieka, a jest to rodzaj myślenia, który myśleniem za-
raża”²³. Tam gdzie myślenie, tam przestrzeń dla wolności – Tischner w jednym z wywiadów*

¹⁷ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 327.

¹⁸ O. Hallesby, *Sumienie*, Warszawa 1982, s. 132.

¹⁹ ES, s. 15.

²⁰ J. Tischner, *Refleksje o istocie sumienia*, w: *O sumieniu*, praca zbiorowa, Kraków 1996.

²¹ ES, s. 18.

²² Interesująco brzmią słowa Chantal Delsol: „Człowiek posiada jednocześnie korzenie i skrzydła. Wielki błąd naszych czasów polega na tym, że jeszcze tego nie zrozumieliśmy”, w: *Czym jest człowiek*, Kraków 2011, s. 238.

²³ J. Tischner, *Refleksje o istocie sumienia...*, dz. cyt.

nazwie je „gadającą wolnością”. Wolnością, która jest służbą i która sprawia, że człowiek się otwiera na drugiego²⁴ Mając tego świadomość można snuć dalsze refleksje nad życiem i myśleniem według wartości (by sparafrazować tytuł jednej z pierwszych książek krakowskiego filozofa „Myślenie według wartości”).

Zapomnienie o fundamencie wartości, o roli sumienia, przywołuje pewną myśl – analogię z sytuacją nowoczesnego społeczeństwa (w Europie zachodniej w roku 1961), opisywanego przez Ericha Fromma: „Zło nie istnieje już w opozycji do dobra; jest raczej nową formą nieludzkości: obojętnością – czyli kompletną alienacją, kompletna obojętność vis-a-vis życia”²⁵. Wydaje się, że „Etyka solidarności” dziś, po odzyskaniu praw człowieka przed 30 laty, w obliczu nowych zagrożeń może przypominać i porządkować znaczenia wartości, których utrata groziłaby „zbiorowym samobójstwem”. Wolność i solidarność rozumiane w kategorii wartości stanowią pewne zobowiązanie, pole obowiązku, które „jest zarazem tą przestrzenią ducha ludzkiego, w którym najpełniej brzmi głos ludzkiego sumienia”²⁶.

Wydaje się, że w dzisiejszym kontekście rzeczą nieodzowną jest podejmowanie refleksji i „analizy ważnych problemów moralnych współczesności z perspektywy wyzwolonego chrześcijańskiego sumienia”²⁷, których krakowski filozof nie podejmował przed 30 laty. Po odzyskaniu wolności politycznej, gospodarczej pojawiły się nowe okoliczności i nowe wyzwania, które domagają się refleksji z perspektywy sumienia wyzwolonego człowieka. Warto, choćby ze względu na ekumeniczny wymiar refleksji etycznej pójść dalej i odczytywać różne przestrzenie ludzkiego bytowania w kontekście sumienia wobec polityki, gospodarki czy medycyny. Współczesny świat, postęp cywilizacyjny, informacyjny szum, skłaniają człowieka do stawiania pytań, jak się w tych realiach odnajdywać²⁸.

„Etyka” – dialogiem nad łóżkiem chorego

Dziś po tylu latach od powstania Etyki pojawiają się okazjonalnie pytania „co by dziś powiedział Tischner?”, czy przetrwało coś jeszcze z fenomenu tamtych czasów? Zmieniło się wiele, przyszli nowi ludzie, jednak tego, co się

²⁴ „Byt w sobie zaczyna być bytem dla kogoś”, w: *Przekonać Pana Boga*, Kraków 2010, s. 110.

²⁵ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, Kraków 2017, s. 27.

²⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 406.

²⁷ M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006, s. 10.

²⁸ Tamże.

wydarza dziś nie można zamknąć i interpretować tylko w kategoriach społecznych, politycznych, ekonomicznych. Bez gramatyki stosunków międzyludzkich, społecznych nie stworzymy sensownej rzeczywistości. Tą gramatyką – jak mawiał Tischner – jest „etyka, a jej zasadą godność człowieka”²⁹. Wydaje się, że można dziś zaproponować w obliczu sytuacji głębokich, pozbawionych etycznego horyzontu prób dzielenia społeczeństwa w imię zawłaszczania wartości WOLNOŚCI i SOLIDARNOŚCI, porządkowanie rzeczywistości sięgając do refleksji Tischnera z czasów narodzin tego, co niektórzy badacze mieli odwagę nazwać... cudem³⁰.

Krakowski filozof był jedynym, który próbował opisać ten „cud”, zaproponować jego refleksyjne czytanie. Dziś warto spróbować twórczo wykorzystać jego diagnozy i prognozy w kluczu pojęcia WSPÓLNOTY, DIALOGU I PRACY, które pozwalają spojrzeć na Polskę Anno Domini 2019 w etycznym, odpowiedzialnym wymiarze, w horyzoncie przyszłości, i (jak powiedziałby Tischner) myślącej Nadziei. Tytuły tekstów filozofa, jak choćby „*Nieszczęsny dar wolności*”, „*W krainie schorowanej wyobraźni*” czy „*Polski młyn*” okazały się niezwykle trafną diagnozą. Pomimo wielu głosów proroków zwątpienia, warto powrócić do kluczowych myśli „Etyki” i potraktować je jako istotny drogowskaz w horyzoncie polskiego błędzenia ostatnich lat, gdzie wymiar etyczny pojawia się jedynie deklaratywnie w usługach doraźnych interesów. Tylko, czy w tym czasie marnym można chcieć słuchać filozofa...³¹. Jest to tym bardziej niebezpieczne, że próbuje się wykorzystywać przestrzeń religii. W 1995 roku w Lublinie, podczas Sympozjum pod hasłem „*Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny*”, profesor Tischner zauważył: „*Cywilizacja i technika oddaliła nas o człowieka. Nauka stała się dehumanistyczna. Między mną, a tobą pojawiło się tysiąc krzywych zwierciadeł, które nie pozwalają nam widzieć bezpośrednio siebie w nasze j prawdziwie. Człowiek znieczulił się na doświadczenie dobra*”³². Jest w tym i pewna trafna intuicja na dziś.

²⁹ ES, s. 34.

³⁰ M. Subotic, *Cała polityka sprowadza się do boksu, Rozmowa z Pawłem Śpiewakiem*, „Rzeczpospolita”, 24.06.2000.

³¹ Może warto przypomnieć uwagi Platona: „Ani państwo, ani ustrój państwowy, ani tak samo człowiek nigdy nie będzie doskonały, zanim na tych nielicznych miłośników mądrości, których dziś ludzie nie nazywają złymi, tylko twierdzą, że z nich nie ma żadnego pożytku, jakąś konieczność ze zrzędzenia losu nie spadnie, żeby się chcąc czy nie chcąc, sprawami państwa zajmować zaczęli, a państwo żeby ich słuchać musiało.”, w: *Państwo*, Księga VI, Kęty 2006.

³² W. Bonowicz, *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012, s. 52.

W perspektywie „Etyki” można i dziś spojrzeć na samych siebie nie w krzywym zwierciadle, ale w myśl zasady „*jeden drugich brzemiona noście*” (św. Paweł, Ga 6,2). Naturalnie lista haseł – problemów podejmowanych przez Tischnera w latach pierwszej Solidarności jest bardzo szeroka, podyktowana bieżącymi pytaniami i warto choćby je przywołać: wspólnota, dialog, praca, wyzysk, cierpienie, iluzja, nauka, sztuka, demokracja, socjalizm, rewolucja, władanie, gospodarowanie, wychowanie, perswazja, rodzina, przeciwnik, zdrada, ojczyzna, z ducha Konstytucji, niepodległość pracy³³. Spojrzenie to w wydaniu książkowym „Etyki” dopełnia tytuł *Homo sovieticus*, gdzie Tischner próbuje postawić diagnozę człowieka po latach zniewolenia w obliczu możliwości odbudowywania wspólnoty.

Mając głębokie przekonanie, że pomimo ogromnej polaryzacji społeczeństwa i świadomości, że „Polska jest Ojczyzną”, należy przypomnieć na nowo sens WSPÓLNOTY, DIALOGU i PRACY, będąc także obecnymi w europejskiej wspólnotie narodów, która pogrążona jest w głębokim etycznym kryzysie związanym z wartościami WOLNOŚCI i SOLIDARNOŚCI. I gdzie wciąż toczy się w Europie „*dialog nad łóżkiem chorego*”³⁴.

Wydaje się, że dzisiaj można przemyśleć na nowo te wartości, które dla krakowskiego filozofa były istotnym warunkiem pokonania totalitarnego wroga, a dzisiaj są nadal aktualne, by nie utknąć ponownie w krainie schorowanej wyobraźni, a gdzie tylko ich rozwój pozwala na przewyciężenie nowych form zniewoleń i obojętności. Tischner ciekawie to ujął w stwierdzeniu: „*Las zwalczą przeciwników w ten sposób, że rośnie*”³⁵. Tischnerowskie myślenie o wspólnotie, która rodzi się z dialogu ma tę niepowtarzalną specyfikę, która przejawia się niezgodą na wszelki ekstremizm. Jest to niewątpliwie aktualne w Polsce dzisiaj. Pytanie, czy „Etyka” w obecnej sytuacji ma sens, czy warto w ogóle o niej wspominać zależy od tego, czy „chcemy mieć sumienie” oraz od próby zrozumienia czym był dla krakowskiego filozofa 'dialog' (skoro słowo to pojawia się często w triadzie 'wspólnota – dialog – praca'). Gdyby próbować anali-

³³ Tischner poświęcił problematyce pracy osobne dzieło p.t. *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paryż 1985, w języku włoskim pojawiło się wydanie p.t. „*Etica dell lavoro*”, Bolonia 1982. Na marginesie warto zauważyć, że w Bolonii powstał ośrodek CSEO – Centro Studi Europa Orientale.

³⁴ To tytuł artykułu J. Tischnera, w: „Tygodnik Powszechny” 1996 r., nr 46.

³⁵ ES, s 88.

zować tytuły poszczególnych rozdziałów „Etyki”, to niewątpliwie uniwersalnym kluczem do ich rozumienia jest tischnerowskie doświadczenie i rozumienie dialogu. Nieodparcie rodzi się skojarzenie ze stwierdzeniem Karla Bartha o dialogu jako „podstawowej formie człowieczeństwa”³⁶.

Trzeba mieć świadomość, że Tischnera myślenie o dialogu i jego doświadczanie wyrastało z jego określonej tożsamości filozoficznej i ideowej. W Kościele rzymsko-katolickim był to czas Soboru Watykańskiego II, (1962-1965), gdzie pojawiały się próby poszukiwania adekwatnego do czasu języka dialogu Kościoła ze światem. Nie dokonała się jednak zasadnicza zmiana, a w Polsce nadal niepodzielnie panował tomizm, który wydawał się anachronicznym systemem, wręcz niebezpiecznym dla chrześcijaństwa (polemika Tischnera z tomizmem to osobny rozdział). Tomizm w ówczesnej „polskiej wersji” to dla krakowskiego filozofa było patrzenie na świat i człowieka przez okno systemu. Filozof bardzo dobitnie zauważył, że „*sytuacja chrześcijaństwa przypominała sytuację Sokratesa w więzieniu. /.../ Pozostała wielka naučka: tam, gdzie spierające się strony nie mają pełnej wolności, dialog nie jest i nie może być dialogiem. Ludzie mówią, ale się nie słyszą*”³⁷. Tischner, studiując pod kierunkiem Roman Ingardena (ucznia i kontynuatora myśli Edmunda Husserla), kieruje się w stronę fenomenologii, gdzie wołał oprzeć swe koncepcje na innych założeniach niż tomizm i podstawą swej filozofii uczynił analizę świadomości: „*Badając funkcję świadomości metodą fenomenologiczną, unika konfrontacji z rzeczywistością świata materialnego. Ma do czynienia przede wszystkim ze zjawiskami, czyli sferą sensów rzeczonych i sferą aktów świadomości skierowanej na owe sensy*”³⁸. Tak rodziła się antropologia skoncentrowana na sprawach ludzkich, uznająca transcendentale „ja” jako pierwotne i konieczne źródło poznania.

Jeśli chcemy dzisiaj iść tropem Tischnera, doświadczając bólu i w kontekście roku Wolności i Solidarności, w mieście, które było u źródeł „Etyki Solidarności”, jeśli chcemy podejmować próbę dialogu, wczytajmy się krytycznie

³⁶ K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, w: *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 133–174.

³⁷ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, s. 13.

³⁸ Por. E. Husserl, *Idea czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga I, Warszawa 1975; tenże, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna filozofia*, „Studia filozoficzne”, 1976, nr 9.

w zwięzłe myśli o dialogu, bo „*Rzetelny dialog sprawia prawdziwe rewolucje w życiu ludzi i społeczeństw. On jest jak wpuszczenie światła w mrok piwnicy*”³⁹.

To nawiązanie do metafory światła wyrasta z wcześniejszych refleksji Tischnera o „ludziach z kryjówek” (inspiracje platońskiej jaskini). Dialog jest możliwy, gdy człowiek wyjdzie ze swoich lęków, pokona oddalenie. Filozof powie: „*Pełna prawda jest owocem wspólnych doświadczeń – twoich o mnie, a moich o tobie. Wspólne poglądy są owocem przemiany punktów widzenia*”⁴⁰. Ten pierwszy warunek zaistnienia prawdziwego dialogu – zdolność wczuwania się w punkt widzenia innego – nie zakłada tylko współczucia, ale uznanie, „*że drugi ze swego punktu widzenia zawsze ma trochę racji*”⁴¹. To niezwykle trudne wzniesienie się ponad siebie, by znaleźć pewien wspólny punkt widzenia na rzeczywistość. Tischner powie, że jest to „*konieczny środek osiągnięcia prawdy społecznej*”⁴². Rodzi się pytanie – jakiej prawdy? Skoro – kontynuując tok myślenia filozofa – jest tyle prawd o świecie, człowieku? W kontekście „Etyki” tematem dialogu jest cierpienie, nie te, które dotyka go ze strony natury, ale ze strony drugiego człowieka. I w tym momencie rozważań „Etyka” napisana przed 40 laty, wydaje się w ogólnym założeniu aktualną, choć krajobraz się zmienił. Czytamy w „Etyce”: „*Drugi człowiek nie powinien wnosić do tego ciężaru dodatkowych bólów. Powinien raczej zmierzać do tego, by ulżyć bliźniemu w niesieniu krzyża. Tragedią naszą jest, że bardzo często dzieje się inaczej. Taki ból – ból niepotrzebny, zadany ręką bliźniego – jest szczególnie oburzający i samorzutnie wywołuje protesty ludzi dobrej woli*”⁴³. Ból zrodzony z braku dialogu, bądź z pseudo dialogu, gdzie nie chodzi o prawdę, ale o wyzysk prawdy dotyka dziś wielu przestrzeni podejmowanych przez Tischnera w latach 80 tych. Wystarczy wspomnieć choćby problem: nauki, sztuki, władania, gospodarowania, wychowania, rodziny i wreszcie rzeczywistości, której autor Etyki poświęcił sporo uwagi – ludzkiej pracy. Praca, która w ujęciu Tischnera jest osią etyki solidarności nie jest w istocie konsekwencją „wygnania z raju”, ale... rozmową. „*Czym jest praca? Odpowiadamy: praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymaniu i rozwojowi ludzkiego życia. Krócej: praca to rozmowa w służbie życia*”⁴⁴.

³⁹ ES, s. 19.

⁴⁰ ES, s. 20.

⁴¹ ES, s. 20.

⁴² ES, s. 21.

⁴³ ES, s. 21.

⁴⁴ ES, s. 23.

Tak rozumiana praca ma szeroki i głęboki sens. Służy życiu i dzięki wartości życia, uzyskuje wartość i godność. Co więcej – ma ludzkie oblicze, a nie tylko konfigurację wykresów i słupków. Tak pojmowana praca może łączyć, a nie polaryzować grupy społeczne, może też uczyć, że jesteśmy ogniwem między przeszłością i przyszłością.

Podsumowanie

Czytając „Etykę solidarności” w 2019 roku rodzi się pytanie czy jej założenia i przesłanie pozostają nadal aktualne i inspirują do etycznej refleksji? Czy potraktować w kategoriach pewnego zjawiska, które było odpowiedzią na pytania i niepokoje sprzed 30 – 40 lat? Nowa rzeczywistość, u której narodzin była refleksja filozofa i duszpasterza zarazem, przyniosła nowe, zaskakujące niekiedy wyzwania. Postęp techniki z jego pozytywnymi osiągnięciami przyniósł także nowe zagrożenia. Przyniosło to także pewne rozbicie obrazu człowieka, przez pojawienie się wielu nowych specjalizacji, podspecjalizacji (nie tylko w obszarze medycyny, ale i w świecie szeroko pojętej humanistyki), z pomijaniem całościowego spojrzenia i refleksji na rzeczywistość. Pojęcia wolności i solidarności zostały zawłaszczane przez grupy społeczne, które zaczęły je interpretować w kluczu własnych interesów. Wielu stawia pytania „co dziś powiedziałby nam Józef Tischner?”. W obliczu zapominania, że polityka, gospodarka, biznes, to także obszary, które nie są wyjęte z refleksji etycznej i osądu sumienia, przesłanie Etyki solidarności jest nie tylko aktualne, ale może być próbą odzyskania spójnej wizji człowieka i społeczeństwa. Odwoływanie się do sumienia, refleksja nad dialogiem, dialogiczne pojmowane pracy i sfery gospodarczej, to wciąż aktualne i fundamentalne wyzwania. Pomimo nowych, współczesnych zniewoleń, aberracji w pojmowaniu człowieka, pytania o wolność i solidarność pozostają aktualne. Przywoływane przez Tischnera słowa św. Pawła „*Jedni drugich ciężary noście*” – przasada „Etyki solidarności” nie przestały być aktualne.

Stając przed pytaniem o drogi i bezdroża „Etyki”, przywołajmy słowa cytowanego już wcześniej Ericha Fromma:

„Czy mamy zatem podstawy do dumy i nadziei? /.../ Nigdy dobry lub zły wynik nie ma charakteru automatycznego lub z góry wyznaczonego. Decyzja zależy od człowieka. Zależy od poczucia odpowiedzialności, z jaką traktuje on siebie, swoje życie i swoje szczęście, od chęci stawiania czoła własnym oraz społecznym problemom moralnym. Zależy ona od

*odwagi bycia sobą i bycia dla siebie*⁴⁵. Wydaje się, że te słowa są bardzo bliskie refleksji filozofa „bez etykiety”, jak zwykł mawiać o sobie Józef Tischner.

Bibliografia

1. Bonowicz W., *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012.
2. Bonowicz W., *Kapelusz na wodzie. Gawędy o księdzu Tischnerze*, Kraków 2010.
3. Delsol Ch., *Czym jest człowiek*, Kraków 2011.
4. Fromm E., *Niech się stanie człowiek*, Warszawa 2012.
5. Fromm E., *O byciu człowiekiem*, Kraków 2017.
6. Hallesby O., *Sumienie*, Warszawa 1982.
7. Hintz M., *Zbawienie świata – zbawienie człowieka. Chrześcijańskie przesłanie nadziei*, „Rocznik Teologiczny” LIII z. 1-2/2011, s. 137-159.
8. Hintz M., *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*. Katowice 2006.
9. Husserl E., *Idea czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga I, Warszawa 1975.
10. Nowakowski P., *Diritti umani nell' „Etica della solidarietà” secondo Józef Tischner*, Roma 2001.
11. Nowakowski P., *Zdumiewające podobieństwo dróg-metoda paraleli jako próba czytania Tischnera*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, Kraków 2013.
12. Stawrowski Z., *Solidarność znaczy więź*, Kraków 2010.
13. Subotic M., *Cała polityka sprowadza się do boksu, Rozmowa z Pawłem Śpiewakiem*, „Rzeczpospolita”, 24.06.2000.
14. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992.
15. Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.
16. Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.
17. Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002.
18. Tischner J., *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paryż 1985.
19. Tischner J., *Refleksje o istocie sumienia*, w: *O sumieniu*, praca zbiorowa, Kraków 1996.

Paweł Łukasz Nowakowski – ur. 1968 r., filozof, teolog, dziennikarz, psycholog. Studiował w Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu - praca magisterska: *Problematyka wolności w antropologii Teilharda de Chardin*, a także w Pontificia Università Gregoriana w Rzymie na Wydziale Filozofii – (praca *Diritti umani nell' Etica della Solidarietà secondo Józef Tischner*). Publikował w: „W Drodze”, „Przewodniku Katolickim”, „Naturalnie – magazyn ludzi zdrowo myślących”. Jest współautorem blisko 100 programów telewizyjnych o tematyce społecznej. Od 2006 roku jest redaktorem naczelnym „Naturalnie – magazyn ludzi zdrowo myślących” (www.naturalnie.com.pl). Brał aktywny udział w I Międzynarodowym Kongresie Tischnerowskim (2011). Prowadzi rubrykę filozoficzną w „Informatorze poznańskiej parafii ewangelicko-augsburskiej”.

⁴⁵ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, Warszawa 2012, s. 185.

Natalia Nowakowska, „King Sigismund of Poland and Martin Luther. The Reformation before Confessionalization”, Oxford University Press, London 2018, ss. 279.

Tytuł książki z natury rzeczy skłaniał by zapewne każdego recenzenta do postawienia pytania, czy antyluteranizm Zygmunta I (1506-1548) i skromne początki reformacji w Polsce za jego panowania zasługują na osobną książkę zwłaszcza, że ilość źródeł dla tych wzajemnych relacji jest niewielka. Spodziewać by się można raczej książki o reformacji w Polsce w czasach Zygmunta Augusta (1548-1572), bo tam nabiera ona rozmachu. Czy po prostu, nie ma ważniejszych tematów z zakresu polskiej Reformacji, które należałoby przybliżyć angielskojęzycznemu czytelnikowi? Czy nie należało pójść śladami kalwinisty, emigranta po powstaniu listopadowym 1830/1831 r. hrabiego Waleriana Krasińskiego, autora, „*Historical Sketch of the Rise, Progress and Decline of the Reformation in Poland*”, t. I–II, London 1838, 1840 (w języku polskim: „*Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*”, Warszawa 1903-1905) i napisać nowoczesną syntezę dziejów polskiej Reformacji właśnie dla czytelnika w Wielkiej Brytanii, USA czy Australii?. Pytania te można by mnożyć. Autorka wybrała inny temat. Może jednak słusznie, aby przetrzeć sobie szlak od pracy analitycznej do większej w przyszłości syntezy. Przejdźmy jednak do zaprezentowania autorki i omówienia zawartości jej książki. Recenzowana książka Natalii Nowakowskiej jest jej kolejną pracą poświęconą polskim Jagiellonom. Poprzedziła ją książka, której podstawą była dysertacja doktorska, zatytułowana „*Church, State and Dynasty in Renaissance Poland. The Career of Cardinal Fryderyk Jagiellon (1468-1503)*”, Ashgate 2007, ss. 222. Ukazała się ona także w wersji polskiej, pod tytułem „*Królewski kardynał. Studium kariery Fryderyka Jagiellończyka (1468-1503)*”, Societas Vistulana, Kraków 2011, ss. 250. Praca ta spotkała się z życzliwymi recenzjami w czasopismach historycznych tak brytyjskich, amerykańskich, włoskich, francuskich jak i polskich. Obok recenzji tej książki Zofii Wilk-Wośk zamieszczonej w „Piotrkowskich Zeszytach Naukowych”, t.13, 2012, s. 265-271 i Janusza Mallka w „Gdańskim Roczniku Ewangelickim”,

vol. II, 2008, s. 155-156, na szczególną uwagę zasługuje obszerny, zawierający także szereg uwag krytycznych artykuł recenzyjny ks. Szymona Tracza opublikowany w „Folia Historica Cracoviensia”, vol. XVIII, 2012, s.287-307. Została ona wyróżniona także Nagrodą Jerzego i Aleksandry Kulczyckich w USA. Najpierw należy poświęcić kilka słów autorce recenzowanej książki. Dr Natalia Nowakowska pracuje na Wydziale Historycznym Somerville College Uniwersytetu w Oxford. Obecnie jest kierownikiem 5-letniego (2013-2018) grantu badawczego fundowanego przez European Research Council (1,4 miliona Euro) noszącego tytuł „*The Jagiellonians: Dynasty, Memory and Identity in Central Europe*” (Jagiellonowie: Dynastia, pamięć i tożsamość w Europie Środkowej, zob. www.jagiellonians.com). W projekcie bierze udział sześcioro historyków. Piszą oni zarówno o krajach gdzie rządili Jagiellonowie, a więc o Polsce, Litwie, Czechach i Węgrzech jak i o Rzeszy, gdzie Jagiellonki były elektorowymi, czy księżniczkami oraz o Szwecji, gdzie z kolei Katarzyna Jagiellonka była najpierw księżniczką Finlandii, a potem królową kraju Wazów. I tak Giedrė Minkūnaitė z Wilna pisze o Wielkim Księstwie Litewskim, Słowaczka Stanislava Kuzmová o Węgrzech, Dušan Zupka o Jagiellonkach, o wspomnianych już żonach elektorów i książy w Rzeszy Niemieckiej, Susanna Niiranen z Finlandii o Katarzynie Jagiellonce królowej Szwecji, a Rosjanin Ilje Afanasjew o Czechach. O Polsce pisze kierująca grantem, Natalia Nowakowska.

Omawiając treść recenzowanej książki należy spróbować dać odpowiedź na kilka pytań: 1. Jakie miejsce zajmują w historiografii brytyjskiej dzieje Polski, a w tym recenzowana książka?, 2. Czy konstrukcja pracy i zastosowana w niej metoda wykładu okazały się optymalne?, 3. Czy podstawowa teza autorki o „miękkiej” formie zwalczania luteranizmu przez Zygmunta Starego w Polsce pomimo jego „twardych deklaracji” (edyktów antyluterańskich) została w książce udowodniona?, 4. Czy faktografia zgromadzona w książce wymaga uzupełnień?, 5. Czy prawie 20-letnie opóźnienie rozwoju reformacji w Koronie nie legło u podstaw „miękkiej” polityki Zygmunta Starego wobec luteranizmu?

1. Natalia Nowakowska udzielając wywiadu „Tygodnikowi Powszechnemu” (7.08.2017) tłumaczyła motywy swojego zainteresowania historią Europy Środkowej, w tym Polski tak: „Urodziłam się w Londynie, ale moja rodzina przyjechała na Wyspy. Jako dziecko co sobotę chodziłam do polskiej szkoły. Rodzice chcieli, abym poza szkołą angielską miała też kontakt z językiem i kulturą polską. Na historii uczyliśmy się z podręczników wydanych

przez emigrację. Już wtedy uderzyło mnie, że historia Europy w książkach brytyjskich i polskich jest zupełnie inna. Angielskie dzieci uczyły się o Wielkiej Brytanii, Francji, Włoszech, Niemczech, dalej na Wschód była pustka. Na studiach było podobnie, uczono nas, że historia Europy to historia Zachodu. Chyba już wtedy zaczęłam myśleć, jak połączyć te dwie różne wizje”. Opinię tę można rozciągnąć w znacznym stopniu na całą historiografię brytyjską i amerykańską. Gdyby ograniczyć się do historii Polski, to zarówno syntez jak i monografii w języku angielskim odnotować możemy zaledwie kilka. Pozostaje to w pozornej sprzeczności z bibliografią autorstwa Normana Daviesa „*Poland past and present. A select bibliography of works in English*”, Newtonville 1977, która zawiera 1822 pozycji bibliograficznych poświęconych Polsce. Są to jednak głównie artykuły w czasopiśmie, a ich autorami byli bardzo często Polacy zarówno z kraju jak i z emigracji. Są naturalnie syntezy dziejów Polski dostępne czytelnikowi angielskiemu (W. R. Morfill, „*Poland*”, London 1893; W. J. Reddaway (ed.), „*The Cambridge History of Poland*”, The University Press, 1941-1950; R.F. Leslie (ed.) „*The History of Poland since 1863*”, Cambridge 1980; N. Davies, „*God's Playground: A History of Poland*”, vol.1-2, Oxford 1981). Ta ostatnia cenna synteza, kilkakrotnie wznawiana, jest dostępna w języku polskim („*Boże Igrzysko. Historia Polski*”, t. I-II, Kraków 1990). Znacznie skromniejszy jest dorobek historiografii brytyjskiej i amerykańskiej w zakresie monografii historycznych. Można tu wymienić książkę R. H. Lorda, „*The second Partition of Poland*”, Cambridge 1915 (w języku polskim: „*Drugi rozbiór Polski*”, Warszawa 1984); R.F. Leslie, „*Polish politics and the revolution of November 1830*”, London 1956; tenże, „*Reform and Insurrection in Russian Poland*”, 1856-1865, London 1963), gdyby ograniczyć się do najważniejszych. Obecnie pojawiła się nowa generacja młodych historyków brytyjskich, do których należy Natalia Nowakowska, którzy podejmują problematykę dziejów Europy Środkowej a szczególnie Polski i ten fakt budzi duże nadzieje. Obok Natalii Nowakowskiej wymienić należy Roberta Frosta i Karin Friedrich. R. Frost jest autorem dwóch wartościowych książek: pierwsza omawia dzieje Polski w latach potopu szwedzkiego („*After the deluge: Poland-Lithuania and the Second Northern War 1655-1660*”, Cambridge 1993); druga poświęcona jest historii unii polsko-litewskiej („*The Oxford History of Poland-Lithuania*”, Vol. I: „*The Making of the Polish-Lithuanian Union 1385-1569*”, Oxford 2015) i w wersji polskiej: „*Oksfordzka historia unii polsko-litewskiej 1385-1569*”, Warszawa 2018. K. Friedrich, jest natomiast autorką monografii o północnej dzielnicy Polski, tj. o Prusach Królewskich („*The Other Prussia: Royal Prussia, Poland and Liberty, 1569-1772*”, Cambridge 2000) i w wersji polskiej:

„*Inne Prusy: Prusy Królewskie i Polska między wolnością a wolnościami (1569-1772)*”, Poznań 2005).

2. Konstrukcja pracy i metoda badawcza zastosowana w książce Natalii Nowakowskiej, zaskakuje, ale i wywołuje nieodparte zainteresowanie. Praca podzielona jest na 4 części: 1. Hypothesis, 2. Contexts, 3. Episodes, 4. Language analysis. Do pracy dołączone są dwa załączniki. Pierwszy zawiera zestawienie 59 procesów sądowych jakie prowadzono w Polsce w l. 1517-1535 przeciwko osobom podejrzanym o luteranizm. Drugi to spis tekstów (listów drukowanych w zbiorze *Acta Tomiciana*, rękopisów oraz druków) jakie wykorzystywano w polemikach religijnych przy definiowaniu przez ówczesnych polskich polemistów luteranizmu i katolicyzmu. Na uwagę zasługuje niezwykle pracowity indeks łączny osobowy, topograficzny i rzeczowy. Autorka w wykładzie przyjęła układ problemowy, co wobec ilości, jakości i charakteru źródeł okazało się – moim zdaniem – rozwiązaniem trafnym. Dla historyków brytyjskich – jak słusznie zauważa autorka – wczesna reformacja w Polsce to *terra incognita*. Obawiam się, że dotyczy to także, choć naturalnie w mniejszym stopniu historiografii polskiej. W znacznej mierze spowodowane to jest szczupłością źródeł dla okresu rządów w Polsce Zygmunta Starego (1506-1548). Sytuacja zmieniła się diametralnie za panowania Zygmunta Augusta (1548-1572), stąd wysyp prac poświęconych rozkwitowi reformacji w Polsce. Przy odtworzeniu początków reformacji w Polsce z powodu wspomnianej już szczupłości i lakoniczności źródeł trzeba się było uciec do metod stosowanych przez mediewistów. Natalia Nowakowska dobrze zdawała sobie sprawę z tego faktu i znalazła optymalne rozwiązanie.

3. Autorka rozpoczyna część I swojej książki informacją o procesie mieszczanina Macieja Gutforta przed sądem biskupim w Krakowie w grudniu 1532 r. Oskarżony on został o nie przestrzeganie postów i udział w luteraniskich konwektyklach, ale proces zakończył się jedynie upomnieniem. W 59 procesach sądowych przeprowadzonych w Koronie w latach 1522-1535 wyroki sprowadzały się bądź do upomnienia, bądź do kary pieniężnej, jedynie w Gdańsku stracono 13 osób, ale dotyczyło to przywódców rewolty społecznej, predykantów ukarano banicją. W Rzeszy w latach 20-tych XVI w. było tych egzekucji 380 (s. 17). Wniosek nasuwa się sam przez się. Zygmunt I wolał się uciekać do perswazji niż opresji, choć jego surowe edykty antyluteraniskie mogłyby temu przeczyć. Charakterystyczne były słowa króla w liście do Johanna Ecka „pozволь mi pozostać królem owiec i baranów” (zob. Kazimierz

Hartleb, „Ostatni Jagiellonowie”, Lwów 1938, s. 31), a z kolei w liście do arcybiskupa lwowskiego, który usiłował ograniczyć schizmatyków (prawosławnych) w kulcie religijnym pisał, iż każdemu ze swych poddanych pragnie zapewnić wolność obrządku i złączonych z nim praktyk (tenże, s. 32). Teże o umiarkowaniu w restrykcyjnym działaniu Zygmunta Starego wobec luteranizmu w Koronie podbudowuje autorka analizą jego polityki wobec północnej prowincji państwa polskiego – Prus Królewskich – w rozdziale „Drama in Danzig. The Crown and Reformation in Royal Prussia” (s. 77-96) oraz wobec lenna, jakim od roku 1525 były Prusy Książęce w rozdziale „A difficult Nephew. The Polish Crown and Lutheran Ducal Prussia” (s. 97-120). Społeczeństwo w Prusach Królewskich, po krwawej rozprawie w Gdańsku w roku 1526 przeżyło mimo wszystko szok, co na wiele lat zahamowało tutaj rozwój luteranizmu. Świadczą o tym także protokoły sejmiku generalnego tej prowincji z lat 1526-1542, (nie uwzględnione przez autorkę), gdzie o reformacji i luteranizmie nieomal się nie dyskutuje (zob. „*Protokoły sejmiku generalnego Prus Królewskich*” t. I-IV, ed. Marian Biskup, Bogusław Dybaś, Krzysztof Kopiński, Liliana Lewandowska, Piotr Oliński, Janusz Tandecki, Toruń 2001-2017). Luteranizm rozwijał się w nurcie podskórnym, ale już w roku 1542 burgrabia królewski w Gdańsku, Jan Werden prosił Zygmunta I, aby zwolnił go z tego urzędu, gdyż nie jest w stanie zahamować zmian w liturgii w gdańskich kościołach (B. Bockelmann, „*Danzigs Politik in der Reformationszeitalter zwischen Johann von Werden und Herzog Albrecht*”, Kiel 1968, s. 194, 196). Zgoła inna była sytuacja w Prusach Książęcych, gdzie 6 lipca 1525 roku ks. Albrecht wprowadził oficjalnie luteranizm, co było sprzeczne z art. 7 traktatu krakowskiego, który nakazywał karać duchownych naruszających porządek i ustawy „świętego Kościoła chrześcijańskiego” (czyli katolickiego). Obowiązywała tu już zasada *cuius regio, eius religio*. Zygmunt I, mimo napominania siostrzeńca aby powrócił na łono „starego Kościoła”, musiał pogodzić z faktem jego odstępstwa. Przy omawianiu polityki Zygmunta I wobec luteranizmu w lennie pruskim warto było sięgnąć do dwóch listów z roku 1525 opublikowanych w dobrze znanym autorce (s. 233, list nr, XXXIII i XXXV) tomie VII „*Acta Tomiciana*”, Andrzeja Krzyckiego, biskupa przemyskiego do legata papieskiego na Węgrzech Antoniego Puglioni i Zygmunta I do papieża Klemensa VII, dostępnych także w przekładzie na język polski (zob. „*Władztwo Polski w Prusiech Zakonnych i Książęcych (1454-1657). Wybór źródeł*”, opr. Adam Vetulani, Wrocław 1953, s. 90-104). Krzycki tłumaczył zawarcie traktatu krakowskiego z 1525 r. pragnieniem pokoju, a sekularyzację państwa Zakonu Krzyżackiego tak (s. 94-95): „co się

tyczy religii, już poprzednio powiadomiono papieża, że luteranizm jest wśród tego Zakonu nietykalny, zaś Kościół rzymski przeklinany. Wielu tak zwanych komturów i duchownych żeni się, ołtarze i obrazy są niszczone, ceremonie i obrzędy kościelne znoszone, wszystkie świętości zbezczeszczone”, dodawał jednak „że pod nabożnym władcą, (ks. Albrechtem) złączeni z narodem niczym nie skalanym powrócą do rozsądku”, czyli staną się na powrót członkami Kościoła katolickiego. Z kolei Zygmunt I tłumaczył się papieżowi następująco: „staram się bowiem usilnie, nie żałując wysiłku i troski, ugasić i odeprzeć od Królestwa mego tę zarzę heretycką, niebezpieczny pożar, od którego płonie bliska i wielka ściana mojego państwa”. Konfesjonalizacja luterkańska w Prusach Księżęcych oparta na nietolerancji wobec katolików była normą (nie mogli oni tutaj piastować urzędów, na dworze a później na uniwersytecie obowiązywała przysięga na zachowanie czystej, tj. luterkańskiej wiary). Podobne restrykcje wobec luteran obowiązywały na biskupiej, katolickiej Warmii.

4. Zanim przejdziemy do odpowiedzi na pytanie, czy recenzowana książka mimo jej obfitej bibliografii wymaga uzupełnień w zakresie faktografii wypada zatrzymać się jeszcze nad samym tytułem pracy. Otóż, dla czytelnika nieobeznanego, tytuł książki mógłby sugerować, iż praca dotyczy kontaktów osobistych czy też korespondencyjnych między królem polskim Zygmuntem i reformatorem Marcinem Lutrem, a takich nie było. Bardziej trafny byłby tytuł: „Stosunek króla polskiego Zygmunta I do luteranizmu”. Autorka nadała książce podtytuł „The Reformation before Confesionalisation” (Reformacja przed konfesjonalizacją) co oznaczałoby, iż skłonna jest ona przyjąć paradygmat konfesjonalizacji dla państwa polsko-litewskiego. Choć osobiście wypowiedziałem się za użytecznością tego modelu, to w historiografii polskiej zdania są tutaj podzielone (zob. Jacek Wijaczka, *Czy w państwie polsko-litewskim w czasach wczesnonowoczesnych nastąpiła konfesjonalizacja?* [w:] „Dysydenci czy decydenci? Protestanci w obydwu częściach Prus i Koronie w XVI-XVIII wieku”, pod red. Wojciecha Zawadzkiego, Elbląg 2018, s. 13-29). Sądzę, że dodatkowe wykorzystanie kilku pozycji zarówno wydawnictw źródłowych jak i opracowań uzupełniłoby faktografię zgromadzoną w książce, choć nie naruszyłoby konkluzji zawartych w książce. Czerpiąc ze źródeł drukowanych autorka ogranicza się do tomu XXX „*Elementa ad fontium editiones*” zawierającego listy Zygmunta I do ks. Albrechta, a brak tomu LI tego wydawnictwa, gdzie są odpowiedzi ks. Albrechta na te listy. Brak tomu XLV „*Elementa*”, gdzie znajduje się list Liboriusa Schadilki do ks. Albrechta w sprawie tłumaczenia na język polski katechizmu Lutra, czy też tomu XLVI „*Elementa*”, gdzie opublikowane są listy Josta

Ludwika Decjusza i Mikołaja Nipszyca do ks. Albrecha, datowane głównie z Krakowa z lat 1525-1535. Warto też było sięgnąć do edycji Carla Petera P. Woelkego, „*Urkundenbuch des Bisthums Culm*”, Tom 2, Danzig 1887, gdzie odnotowane są pierwsze wzmianki o luteranizmie w tej diecezji a także do nowszej edycji traktatu krakowskiego 1525 r. (zob. „*Die Staatsverträge des Herzogtum Preussen, Teil I: Polen und Litauen*”). Verträge und Belehnungs-urkunde 1525-1657/58, ed. Stephan i Heidrun Dolezel, Berlin 1971). Pominięto „*Volumina Constitutionum*”, t. 1, vol. 1, 1493-1526 i vol. 2, 1527-1549, ed. Stanisław Grodziski, Irena Dwornicka i Waclaw Uruszczak, Warszawa 1996. Niedopatrzaniem jest w bibliografii brak dwóch biografii: Zygmunta Wojciechowskiego, „*Zygmunt Stary (1506-1548)*”, wyd. I Warszawa 1946, wyd. II Warszawa 1979) i Kazimierza Hartleba, „*Jan Zambocki, dworzanin i sekretarz JKM*”, Warszawa 1937. Z prac autorów niemieckich zabrakło książek: Gottfrieda Lengnicha, „*Geschichte der preussischen Lnde, Königlich-Polnischen Antheils*”, Bd.1, Danzig 1722; Heinza Neumeyera, „*Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht*”, t.I. Leer 1971; A. Borrmanna, „*Ermland und die Reformation (1523-1772)*”, Königsberg 1912; Richarda Fischera, „*Achatius von Zehmen, Woywode von Marienburg*”, Danzig 1897; Arthura Rhode, „*Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande*”, Würzburg 1956, Christoph Wollek`a, „*Das Domkapitel von Plock 1524-1564*”, Köln 1972.

5. „Miękką” polityka Zygmunta I wobec luteranizmu w latach 1517-1535 była warunkowana opóźnieniem w rozwoju reformacji w Polsce w stosunku do Rzeszy o co najmniej dwie dekady. Naturalnie ostre edykty antyluterańskie króla działały hamująco zarówno na lekturę reformacyjnych książek, druków ulotnych jak i na podejmowanie studiów na uniwersytecie w Wittenberdze, gdzie nauczał Luter. Przeszkodą był też język tych druków, zazwyczaj niemiecki. Jeśli porównamy liczbę studentów z Korony i Prus (Królewskich i Książęcych) studiujących w l. 1521-35 na tym uniwersytecie to uderza śladowy wręcz udział tych pierwszych. Liczba ta gwałtownie rośnie po roku 1535. Liczba immatrykulowanych studentów Polaków z Korony na uniwersytecie w Wittenberdze była następująca: w l.1516-1520 było 6 studentów, w l. 1521-1525 – 5 studentów, w l. 1526-1530 – 3 studentów , w l. 1531-1535 – 10 studentów, w l. 1536-1540 – 39 studentów, w l. 1541-1545 – 54 studentów a w l. 1546-1550 – 23 studentów (zob. Marian Pawlak, „*Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI-XVIII w.*”, Toruń 1988, tabl. 9). Wśród nich był wybitny polski humanista i irenista Andrzej Frycz Modrzewski. Został on

wpisany do tej metryki w roku akademickim 1531/1532 i przez kilka lat mieszkał w domu Filipa Melanchtona, najbliższego współpracownika Marcina Lutra. Z kolei studentów z Prus Królewskich i Prus Książęcych, którzy immatrykulowali się na uniwersytecie w Wittenberdze, w tym centrum myśli luteranckiej było znacznie więcej. Z samego Gdańska w latach 1517-1548 było ich 40-tu, z Elbląga 16-tu, z Torunia 8-miu, z Królewca 29-ciu. Później, już po śmierci Marcina Lutra, która nastąpiła w roku 1546, liczba immatrykulowanych studentów z obydwu części Prus, na uniwersytecie w Wittenberdze uległa znacznemu powiększeniu. Dysponujemy takim zestawieniem dla lat 1518-1560, kiedy profesorem tego uniwersytetu był Filip Melachton. I tak w ciągu tych 42 lat immatrykulowało się na tym uniwersytecie z Prus Polskich 139 studentów z wielkich miast pruskich: z Gdańska 62, z Elbląga 23, z Torunia 11, natomiast z małych miast: z Olsztyna – 1, z Braniewa – 3, z Dobrego Miasta – 2, z Lidzbarka Warmińskiego – 2, z Czernina k. Sztumu – 1, z Chojnic – 5, z Chelмна – 3, z Malborka – 11, ze Świecia – 1, ze Sztumu – 2, z Barczewa – 2. Spośród szlachty natomiast możemy się doliczyć zaledwie 10 studentów. Z Prus Książęcych wpisało się do albumu tego uniwersytetu 78 studentów, w tym z miast 67 (najwięcej z Królewca, bo aż 45), natomiast ze szlachty – 11. Z powyższego zestawienia widać, iż w czasach Melanchtona w Wittenberdze studiowało prawie dwukrotnie więcej młodzieży z Prus Królewskich w stosunku do Prus Książęcych oraz iż najliczniejszą grupę stanowili pośród nich gdańszczanie, a po nich królewiecczanie (zob. Heramnn Freytag, *„Die Preussen auf der Universität Wittenberg und die nichtpreussischer Schüler Wittenbergs in Preussen vom 1502 bis 1602”*, Leipzig 1903 i Horst Kenkel, *„Studenten aus Ost- und Westpreusschen Universitäten vor 1815”*, Hamburg 1981, s. 287-302). Ustalenia te w pewnym stopniu tłumaczą nam znacznie szybszy rozwój ruchu reformacyjnego w Prusach Książęcych i Królewskich niż w Koronie. Nieco więcej miejsca poświęciłem tej kwestii, gdyż badania prozopograficzne uszły uwadze autorki. Z analizy tej wynika, że w badanym przez autorkę okresie zwolenników luteranizmu w Koronie było bardzo mało i nie stanowili oni zagrożenia dla panującego Kościoła katolickiego. Był to jeszcze „spór w rodzinie”. Do roku 1530, tj. do przyjęcia Konfesji Augsburskiej w Niemczech, można było się ludzić, iż spór teologiczny między protestantami i katolikami zostanie zażegnany, jak to miało miejsce w XV w. Zagrożenie dla starego Kościoła w Polsce stało się realne w latach 40-tych XVI w. i osiągnęło punkt szczytowy w roku 1555, kiedy to na sejmie w Piotrkowie 113 posłów zażądało przyjęcia Konfesji Augsburskiej.

Książka Natalii Nowakowskiej zawiera wiele zagadnień do pogłębionej dyskusji, jak choćby tradycja czy język sporów religijnych, w którym luteranie i katolicy posługiwali się tymi samymi pojęciami, ale odmiennie je rozumieli. Będą one z pewnością przedmiotem wielu recenzji. Autorka w cennym studium poszerzyła naszą wiedzę o wczesnej reformacji w Polsce.

Janusz Mallek

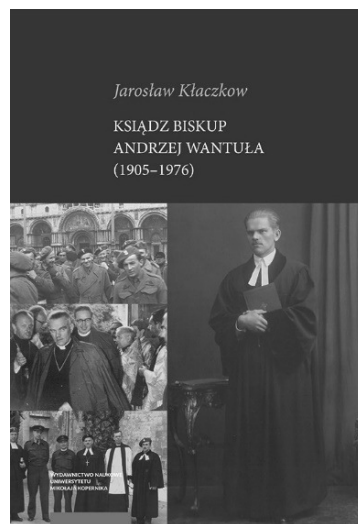
**Jarosław Kłaczekow,
Ksiądz biskup Andrzej Wantuła
(1905-1976). Biografia,**

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019, ss. 321, il.

Profesor Jarosław Kłaczekow znany jest jako autor wielu monografii dotyczących dwudziestowiecznej historii protestantyzmu na ziemiach polskich i poza ich granicami, wspomnijmy choćby *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975* (2010), *Na emigracji. Losy polskiego nychodźstwa ewangelickiego w XX wieku* (2013) czy *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918-1939* (2017). Jedną z najnowszych prac poświęcił postaci niezwykle ważnej dla polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego – księdzu Andrzejowi Wantule, wieloletniemu proboszczowi w Wiśle, wykładowcy w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i przede wszystkim biskupowi Kościoła (1959-1975).

Jarosław Kłaczekow zainteresował się Andrzejem Wantułą, gdy pisał powojenną historię Kościoła – w zasadzie połowa omówionego przez Autora okresu (1945-1975) przypadła na rządy tego Biskupa. Obecnie przyjrzał się on swemu bohaterowi bliżej, nie ograniczył się tylko do scharakteryzowania jego roli w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, lecz prześledził koleje jego całego życia.

Na uwagę zasługują wykorzystane źródła: oprócz oczywistych w takim przypadku dokumentów z archiwów państwowych (Archiwum Akt Nowych i Instytut Pamięi Narodowej), kościelnych (m.in. Archiwum Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Archiwum Śląskiego Kościoła Ewangelickiego-Augsburskiego Wyznania w Republice Czeskiej, Archiwum Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej) Autor przeprowadził kwerendę także w zasobach instytucji



zagranicznych (Archiwum Instytutu Polskiego i Muzeum im. gen. Władysława Sikorskiego, Archiwum Światowej Federacji Luterńskiej, Archiwum Światowej Rady Kościołów). Na temat osobowości ks. A. Wantuly dużo informacji wniosły dokumenty ze zbiorów prywatnych jego rodziny: m.in. korespondencja oraz prowadzone przez Biskupa dzienniki i napisany przezeń pamiętnik. Książkę wzbogacają liczne i ciekawe fotografie, pochodzące również ze zbiorów rodzinnych.

Jarosław Klaczek zauważył, że „życie ks. Andrzeja Wantuly osadzone jest w kilku epokach”. I rzeczywiście, omawiając koleje życia swojego bohatera, Autor musiał wnikliwie zaznajomić czytelnika z okresem międzywojennym (pomijając dzieciństwo, które przypadło na czas przed pierwszą wojną światową), z wydarzeniami drugiej wojny światowej oraz ze składającymi się z trzech odrębnych etapów latami powojennymi (czasy stalinowskie, gomułkowska „normalizacja” i połowa ery Edwarda Gierka). Dodajmy, że każdy z tych okresów, w wyjątku międzywojennego, odbił się dramatycznie na życiu Andrzeja Wantuly.

Przyszłego Biskupa niewątpliwie ukształtowała atmosfera społeczna, religijna i polityczna panująca na Śląsku Cieszyńskim, miejscu jego urodzenia. Atmosfera owa i oddziaływanie domu rodzinnego wpłynęły na wybór przez Andrzeja Wantulę studiów teologicznych i ostatecznie na decyzję o podjęciu pracy w Kościele. Jego świetnie rozwijającą się (po studiach w Warszawie i we Francji) karierę duszpasterską: objęcie w 1931 r. stanowiska wikarego w Wiśle, dwa lata później – drugiego duchownego i wreszcie w 1934 r., a więc w wieku 29 lat – proboszcza tej jednej z najważniejszych luterńskich parafii w Polsce, doktorat na temat historii Kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim, obroniony w 1937 r., bliskie relacje z bp. Juliuszem Burschem, przerwała druga wojna światowa. Dzięki dotarciu do nieznanych wcześniej dokumentów i wspomnianych archiwów rodzinnych, Jarosław Klaczek opisał ten pierwszy okres życia Andrzeja Wantuly niezwykle szczegółowo, wnosząc przy tym nowe ustalenia.

Druga wojna światowa spowodowała długotrwałe reperkusje w życiu przyszłego zwierzchnika Kościoła. Aresztowany w maju 1940 r. w ramach akcji mającej na celu wyeliminowanie polskiej elity przywódczej, osadzony został w obozie koncentracyjnym w Gusen, jednak po pół roku zwolniono go. Pozbawiony pracy w Kościele, zatrudniony w mleczarni, zdecydował się na przyjęcie niemieckiej listy narodowościowej. Otrzymał, podobnie jak większość

Ślązaków i Pomorzan, trzecią grupę tej listy. Poskutkowało to, niestety, powołaniem go do wojska niemieckiego (jak zazwyczaj w przypadku duchownych – do służb medycznych). Faktyczny pobyt przyszłego Biskupa na froncie zachodnim trwał zaledwie pięć dni. W marcu 1945 r. dostał się do niewoli brytyjskiej, z której wyszedł już w kwietniu, a w maju 1945 r. mianowano go starszym kapelanem ewangelickim i p.o. Naczelnego Kapelana Wojska Polskiego, na etacie majora. Pod jego opieką znalazło się ponad 5 tysięcy polskich żołnierzy ewangelików, przeważnie pochodzących właśnie ze Śląska Cieszyńskiego, został też pierwszym proboszczem polskiej parafii ewangelickiej w Londynie – struktury funkcjonującej do dzisiaj. Jarosław Klaczek w tej części pracy dokładnie, wręcz drobiazgowo, opisał działania ks. Wantuły na rzecz integracji środowiska ewangelickiego w Wojsku Polskim na Zachodzie, i szerzej – całej społeczności ewangelickiej, zwłaszcza na terenie Wielkiej Brytanii.

Decyzja powrotu do Polski w 1948 r. skomplikowała sytuację ks. Wantuły. Wprawdzie nie bez trudności, ale przejął swoje poprzednie stanowisko proboszcza w Wiśle, jednak próby podjęcia pracy naukowej na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego zostały czasowo zablokowane przez nieprzychylną mu część środowiska ewangelickiego, wypominającego duchownemu podpisanie niemieckiej listy narodowościowej (naturalnie jako „volksdeutsch” był również poddawany przesłuchaniom). Zrodziło to w nim pewną niechęć do ówczesnych władz Kościoła i skłoniło do przejścia wobec nich do opozycji, a w związku z tym zbliżenia z frakcją ks. Zygmunta Michelisa, skłoną do daleko idącej współpracy z władzami komunistycznymi (szerzej na temat ówczesnej sytuacji Kościoła: R. Michalak, *Kościół protestancki i władzę partyjno-państwowe w Polsce 1945-1956*, oraz J. Klaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*). Andrzej Wantuła uczestniczył w propagandowych akcjach władz państwowych, oficjalnie przyznawał się do ich popierania. Wtedy rozpędu nabrała jego kariera wewnątrzkościelna. W 1950 r. wybrano go na radcę konsystorskiego, następnie powołano do Naczelnego Rady Kościelnej, a pod koniec 1952 r. otrzymał stanowisko profesora na Wydziale Teologii Ewangelickiej UW. W 1956 r. zrezygnował z pracy w Wiśle, aby całkowicie poświęcić się pracy naukowej i dydaktycznej. Od 1956 r. wykazywał także coraz większą aktywność na płaszczyźnie międzynarodowej jako członek delegacji polskich ewangelików w różnych zgromadzeniach zagranicznych. Pomagały mu tym kontakty z okresu londyńskiego i dobra znajomość kilku języków. O rosnącym znaczeniu Andrzeja Wantuły, a też

o docenieniu jego zdolności organizacyjnych, świadczy fakt, że w 1958 r. powierzono mu nadzorowanie budowy kompleksu obiektów przy ul. Miodowej w Warszawie, mającego stać się ośrodkiem władz kościelnych. I rzeczywiście, w latach 1963-1970 powstał tam zespół budynków będących do dzisiaj siedzibą władz Kościoła (do 2018 r. mieściła się w nich również Chrześcijańska Akademia Teologiczna).

W 1959 r. rozpoczął się najważniejszy okres w życiu Andrzeja Wantuly: wybrano go, niewątpliwie z poparciem władz partyjno-państwowych, na biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Stanowisko to opuścił po złożeniu rezygnacji w lutym 1975 r. Jest rzeczą oczywistą, że temu tematowi Jarosław Kłaczek poświęcił główny zrab swojej książki. Szczegółowo opisał sposób kierowania przez biskupa Wantulę Kościołem. Wyodrębnił chronologicznie etapy jego działalności, wśród nich pierwszy przejściowy okres jego rządów (do 1965 r., kiedy zlikwidowano Naczelną Radę Kościoła, ograniczającą jego władzę). Autor przeanalizował reakcje Biskupa na zmieniające się w latach sześćdziesiątych XX w. stosunki polsko-niemieckie, oddziałujące na wewnętrzną sytuację w Kościele (dotyczyło to memorandum z 1965 r., akcji paczkowej *Kirchendienst Ost* i szczecińskiego procesu ewangelików z 1968 r., a także akcji wyjazdowej na Mazurach, będącej pochodną kwestii narodowych). Osobno Autor omówił aktywność bpa Wantuly w zagranicznych i polskich mediach, w relacjach luterańsko-katolickich i postawę wobec innych wyznań protestanckich, również jego poglądy odnośnie do krajowego i międzynarodowego ruchu ekumenicznego. Osobną część pracy Autor poświęcił zagranicznym kontaktom bpa Wantuly i jego uczestnictwu w pracach międzynarodowych organizacji kościelnych oraz stosunkom z Polskim Kościołem Ewangelicko-Augsburskim na Obczyźnie. Jeden z rozdziałów książki traktuje o pracy naukowej i publicystycznej Biskupa, zwieńczonej nadaniem mu w 1966 r. tytułu profesora zwyczajnego nauk humanistycznych.

Doba, w której biskupowi Wantule przypadło kierowanie Kościołem, to okres trudny. Wydarzenia z końca lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. pociągnęły za sobą ściśle podporządkowanie Kościoła władzom politycznym, które oczekiwały, czy wręcz żądały poparcia swojej polityki zarówno w Polsce, jak i na forum międzynarodowym. Przełożeni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wprawdzie tego nie odmawiali, jednak niejednokrotnie usiłowali przynajmniej manewrować w tej niekorzystnej dla siebie sytuacji. Zwierzchnik Kościoła dość bezradnie obserwował radykalne zmniejszanie się liczby luterańców w Polsce, choć największa fala wyjazdowa przypadła na okres 1956-1959,

a więc poprzedzający objęcie przez niego stanowiska. Tymczasem również w latach 1959-1975 wyjazdy nie ustawały. Ich przyczyny tkwiły w kwestiach zarówno narodowych, jak i ekonomicznych, niemniej centralistyczne spojrzenie władz Kościoła, nieuwzględniające specyfiki i tradycji dawnego Kościoła Ewangelicko-Unijnego na Ziemiach Północnych i Zachodnich, okazało się nie bez znaczenia. Ponadto biskup Wantuła zawsze uważał Śląsk Cieszyński za główny ośrodek Kościoła, na co nieustannie narzekali choćby duchowni na Mazurach. Kościół Ewangelicko-Augsburski działał w PRL w warunkach konfesyjnych ściśle określonych przez władze państwowe. Za czasów biskupa Wantuły współpracował w ramach Polskiej Rady Ekumenicznej z Kościołami mniejszościowymi, a zwłaszcza z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym. Nie potrafiono natomiast nawiązać bliższych relacji z Kościołem Rzymskokatolickim. Wprawdzie po stronie wyznania dominującego nie wyczuwano się ku temu szczególnej chęci, jednak również biskup Wantuła okazywał w tej sprawie powściągliwość. Bezskutecznie próbował przeciwstawić się dążeniom Kościoła katolickiego do wypowiedania się w imieniu wszystkich Polaków, wiedział, że ekumenizm w warunkach tak silnej przewagi jednego z wyznań będzie pustym słowem. Chociaż okres największej akcji zajmowania świątyń przez stronę katolicką przypadł na czas rządów jego następcy, niemniej pierwsze symptomy tych działań pojawiły się już na początku lat siedemdziesiątych. Jednak – widzimy to z dzisiejszej perspektywy – zostały one zlekceważone przez władze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Niewątpliwie lata sześćdziesiąte to dekada największej aktywności Kościoła na forum międzynarodowym, wtedy ponownie zaczęto utrzymywać ściślejsze kontakty z braterskimi organizacjami kościelnymi zarówno w bloku wschodnim, jak i na Zachodzie, a latach 1960-1970 funkcja wiceprezydenta Światowej Federacji Luterńskiej przypadła właśnie biskupowi Wantule. Dzięki niemu nie tylko nawiązano dobre relacje ze środowiskiem polskich ewangelików skupionych w Polskim Kościele Ewangelicko-Augsburskim na Obczyźnie, lecz także docierano do współwyznawców rozproszonych po całym świecie.

We wstępie do omawianej książki Jarosław Klaczkow napisał: „Rządy Wantuły w Kościele są oceniane różnorodnie. Autor starał się jednak nie ulegać fascynacji postacią bohatera i przedstawić go w obiektywnym świetle. Osąd zostawia Czytelnikowi” (s. 11). I niewątpliwie pozostał wierny tej koncepcji. Opisując koleje życia i działalność biskupa Andrzeja Wantuły, nie osądza go, nie krytykuje, lecz stara się wyjaśnić uwarunkowania i okoliczności

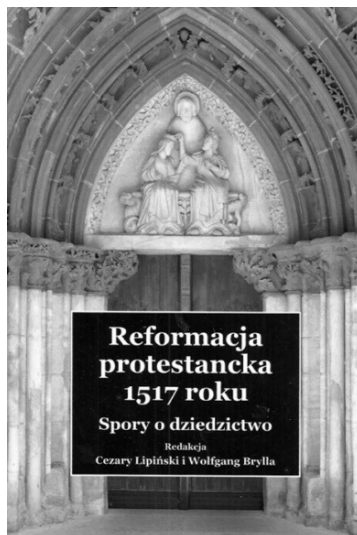
wszelkich poczynań, które dziś uznajemy za błędne. To niewątpliwie pozwala nam poznać sylwetkę Biskupa, sprawia też, że wiele jego decyzji, które w pierwszej chwili – z dzisiejszej perspektywy – oceniamy negatywnie, można, jeżeli nie obronić, to przynajmniej zrozumieć.

Dodajmy na koniec, że biografię biskupa Andrzeja Wantuly warto przeczytać, zapoznawszy się wcześniej ze wspomnianą już pracą Jarosława Kłaczka o losach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1945-1975, gdyż stanowią one bogate kompendium wiedzy o historii luteranów w powojennej Polsce.

Grzegorz Jasiński

Reformacja protestancka 1517 roku. Spory o dziedzictwo.

Red. Cezary Lipiński i Wolfgang Brylla, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2018, ss. 341. (Materiały z konferencji naukowej „Reformacja – spór o dziedzictwo: retrospektywa, rewizja, redefinicja”, 13-15 października 2017 r., Zielona Góra).



Literatura poświęcona 500-leciu Reformacji przyniosła wiele reinterpretacyjnych opinii na temat wydarzeń 1517 roku, protestanckiego dziedzictwa formującego się na przestrzeni stuleci wraz ze szczególnym zainteresowaniem postacią Lutera, inicjatorem procesów, które doprowadziły do rozłamu XVI-wiecznego Kościoła. Rocznicowe publikacje były przywoływane i komentowane przy wielu okazjach, zwłaszcza że na rodzimym rynku wydawniczym ukazał się cały szereg pozycji dotyczących zagadnień Reformacji. Można dodać, że duża część rocznicowych tytułów jest jednocześnie pokłosiem konferencyjnych spotkań zorganizowanych przez uczelnie oraz inne placówki naukowe, które gremialnie przyłączyły się do upamiętnienia tego szczególnego dla samych ewangelików święta.

Nie tyle samej Reformacji, co trwającej po dzień obecny dyskusji nad jej znaczeniem poświęcona została publikacja przygotowana pod redakcją Cezarego Lipińskiego i Wolfganga Brylli. Instytut Filologii Germańskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego przy współpracy bliźniaczej jednostki z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu zorganizował w dniach 13-15 października 2017 r. międzynarodową konferencję („Reformacja – spór o dziedzictwo. Retrospektywa – Rewizja – Redefinicja”), w której udział wzięło około 50 badaczy zajmujących się spuścizną Reformacji, reformacyjnymi inspiracjami, implikacjami po jej konsekwencje dla społeczno-kulturowego formowania się rzeczywistości. Wymieniona pozycja jest pierwszym z dwóch planowanych części, które przybliżą w całości dorobek konferencji zorganizowanej w Zielonej Górze z godnym podkreślenia perspektywicznym oświetleniem reformacyjnych wydarzeń.

Zbiór artykułów zamieszczonych w pierwszym z „zielonogórskich” tomów ukazuje dziedzictwo Reformacji w wielu ujęciach – globalnym, ekumenicznym, narodowym, kulturowym czy duchowym. Dopelnieniem zagadnień historycznych widzianych poprzez pryzmat najnowszych paradygmatów naukowych jest wizerunek polskich obchodów 500-lecia Reformacji pokazanych „w zwierciadle polityki, mediów i nauki”, ukazujących różne aspekty jubileuszu świętowanego w społeczeństwie, w którym protestantyzm stał się zjawiskiem marginalnym pomimo swoich zasług dla polskiej kultury, literatury czy nauki.

Osiemnaście autorskich wypowiedzi zaprezentowanych zostało w pięciu blokach tematycznych – Ujęcia przekrojowe, W kręgu oddziaływań religijnych i teologicznych, W sferze zagadnień historycznych, W paradygmacie kultury chrześcijańskiej oraz W obszarze języka. Zebrane teksty pokazują jednocześnie tytułowy „spór o dziedzictwo”, w tym także w sposób mniej przyjazny lub kontrowersyjny, bez gloryfikacji Lutra, bez sprowadzania jego „gestu” do rangi dziejowego przelomu.

Pierwszy z powyższych bloków przedstawia wypowiedzi uznanych historyków niemieckich specjalizujących się w historii protestantyzmu, którzy uprawomocniają na kartach książki szerokie spojrzenie na rozwój reformacyjnego „dzieła” potraktowanego jako część globalnych procesów cywilizacyjnych zaistniałych niemal jednocześnie w wielu miejscach na świecie – od Europy po Chiny, Indie czy Afrykę. „Mnich i nosorożec – Historia jednego roku z perspektywy globalnej” – w pierwszym z tekstów Heinz Schilling przedstawia rozpiętość zdarzeń 1517 roku, do których należały podjęte już przed Lutrem próby reformowania Kościoła (m.in. w Hiszpanii), zmiany europejskiego układu sił politycznych czy poszerzenie percepcyjnych granic mieszkańców starego kontynentu. Symbolem otwarcia Europy na świat stała się tytułowa rycina Dürera z egotycznym przedstawicielem odkrytej zamorskiej fauny. „A co z mnichem, którego uderzenia młotka zgodnie z dobrą protestancką interpretacją zapoczątkowało pod koniec października 1517 r. nowożytność?” – pada pytanie przestrzegające przed fetyszyzacją tego zdarzenia, które włączało się wszak w poszukiwania nowego modelu pobożności w świecie coraz bardziej otwartym na duchowe potrzeby człowieka.

Drugi z niemieckich historyków zwraca uwagę na globalne zaistnienie reform religijnych w czasie równoległym wystąpieniu Reformatora. Wolfgang Reinhardt podkreśla, że „w czasie Lutra mamy do czynienia z przekraczającą granice poszczególnych kultur skłonnością do przewycięzania zrytualizowanych tradycji poprzez osobisty, uduchowiony kontakt z Bogiem” (s. 37). Taka

poszerzona perspektywa pozwala włączyć reformacyjne wydarzenia w ogólny proces rozwoju ludzkiej duchowości, w obrębie którego Lutrowy „impuls” jedynie wprawił w ruch reformacyjne zmiany, które „wymknęły się spod kontroli” nie tylko ich inicjatora, „uwolnione spod rzymskiej władzy” prowadziły ku protestanckiej różnorodności świata, w którym „luteranie od dawna stanowią już tylko mniejszość”

„W kręgu oddziaływań religijnych i teologicznych” – to pięć referatów ukazujących różne aspekty trwania reformacyjnych idei i osiągnięć. Pierwszy z autorów – ks. Jacek Froniewski – przedstawia, w jaki sposób ekumeniczne zbliżenie pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami protestanckimi wpłynęło na zmianę postrzegania Lutra przez stulecia uznawanego jedynie za heretyka, na wizerunku którego zważyło krytyczne dzieło Johanna Cochläusa (1479-1552), XVI-wiecznego największego przeciwnika Lutra („Wpływ dialogu ekumenicznego na reinterpretację Lutra w Kościele katolickim”). Duchowny omawia stan badań podjętych nad dorobkiem myślowym Reformatora także przez autorów katolickich, podkreśla przełomowe znaczenie Soboru Watykańskiego II (1964) dla zmiany katolickiego podejścia do Reformacji i jej głównego inicjatora. W artykule szczegółowo zaprezentowane zostały ekumeniczne dokumenty potwierdzające nowe spojrzenie na teologię Lutra, będące świadectwem uznania jego religijności, w tym pragnienia dochowania wierności Ewangelii. To cenna prezentacja oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego względem luteranizmu, przedstawiona z dużą dozą zrozumienia dla trudnych relacji międzywyznaniowych.

W referacie „Kryzys duchowości luteranckiej na XVII-wiecznym Śląsku” Cezary Lipiński przybliży dzieje Reformacji w bliższej, rodzimej optyce. Poznajemy wizerunek śląskiego Kościoła luteranckiego funkcjonującego w obliczu ograniczeń narzucanych protestantom, przeżywającego wewnętrzne trudności w związku ze wzrostem luteranckiej ortodoksji i oddalaniem się duchownych od wiernych. Na tym tle przypomniane zostały przejawy troski o własny Kościół sformułowane w postaci pism krytycznych, wraz z jednym z najważniejszych XVII-wiecznych tekstów wzywających do naprawy luteranizmu („Chrześcijańsko-książęce zastrzeżenia i obwieszczenia”), w nawiązaniu także do potępiających wypowiedzi Johanna Schefflera (1624-1677), późniejszego mistycznego poety Angelusa Silesiusa.

W kręgu zainteresowań badawczych znalazły się poglądy gospodarcze Ojca Reformacji. Ks. Janusz Podzielny podkreśla, że poglądów Lutra nie moż-

na rozpatrywać w oderwaniu od XVI-wiecznych uwarunkowań ekonomicznych, społecznych czy handlowych. Katolicki duchowny zaznacza, że przemyślenia Lutra dotyczące spraw gospodarczych podporządkowane zostały zbawczemu „interesowi” człowieka będąc częścią jego drogi prowadzącej do Stwórcy. Omawiane są – od stosunku Lutra do własności prywatnej, handlu czy bogacenia się po oryginalną Lutrową koncepcję pracy postrzeganej w kategoriach powołania równorzędnego zakonnemu czy kapłańskiemu, prowadzącej z czasem do różnorodności zawodów („Poglądy gospodarcze Marcina Lutra)..

Dalsze teksty ukazują teologię Lutra w oświetleniu poglądów innych myślicieli. Dorota Brylla odwołuje się do Alberta Schweitzera (1875-1965), luterńskiego teologa znanego z idei poszanowania życia, w tym szacunku do wszelkich istot żyjących. Autorka przedstawia schweitzerowską interpretację nauki o usprawiedliwieniu leżącej u podstaw całej teologii luterńskiej, odkrytą przez Marcina Lutra w listach Pawła. Schweitzer w swoim odczytaniu przesłań apostoelskich poszedł znacznie dalej – w kierunku doświadczeń mistycznych. Prezentując dwa odległe stanowiska teologiczne badaczka stara się odpowiedzieć na pytanie na czym polega schweitzerowskie „bycie w Chrystusie”, w jaki sposób jego przemyślenia były zbieżne z naukami Lutra? („Alberta Schweitzera mistyczna interpretacja *Corpus Paulinum*. Problematyczność w zadłużeniu teologa w myśli”). Do spuścizny myślowej Reformatora odwoływał się Dmitrij Mereżkowski (1865-1941), rosyjski pisarz związany z tradycjami prawosławia. Andrey Kotin omawia, na czym polegała fascynacja Mereżkowskiego Marcinem Lutrem. Przedstawione zostało podejście rosyjskiego pisarza do poglądów Reformatora, niepozbawione jednocześnie krytycyzmu, związane także ze stosunkiem do „starego” Kościoła odrzuconego przez augustiańskiego zakonika („Reformacja a prawosławie. Marcin Luter według Dmitrija Mereżkowskiego”).

W części „historycznej” zamieszczone zostały trzy wypowiedzi. Tadeusz Jaworski przedstawia rozwój Reformacji na Łużycach omawiając reformacyjne wydarzenia na tle uwarunkowań zewnętrznych, jak i wewnętrznych, w tym związanych z oddziaływaniem wpływów niemieckich, rolą miejscowego mieszczaństwa oraz wzrostem napięcia narodowo-etnicznego opóźniającego wprowadzanie zmian religijnych. Posiłkując się bogatym materiałem źródłowym historyk przybliży rozprzestrzenianie się idei reformacyjnych w miastach łużyckich (Żarach, Lubsku, Froście czy Cottbus) zwracając uwagę także na

czynniki pozareligijne, które decydowały o przyjmowaniu nauk Lutra („Reformacja n Łużycach – jej przebieg i znaczenie”).

Innym przyczynkiem do rozwoju wspólnot ewangelickich jest artykuł Katarzyny Wójcik. Przypomniane zostały losy niemieckich ewangelików zamieszkujących przed wojną tereny Chełmszczyzny oraz Lubelszczyzny. Świadectwem ich obecności na tych ziemiach jest specjalnie wydana księga napisana przez Kurta Lückę, badacza dziejów niemieckich kolonistów, należąca jednocześnie do kręgu tzw. literatury ojczyźnianej popularnej w Niemczech. Publikacja miała spełniać przypisywane tego typu literaturze zadania, związane także z nawoływaniem do trwania przy konfesji („Dzieje ewangelików niemieckich z Chełmszczyzny i Lubelszczyzny w księdze ojczyźnianej Kurta Lucka *Die deutsche Siedlungen im Cholmer und Lubliner Lande*”).

W zakończeniu części historycznej powracamy do tematyki lużyckiej. Piotr Haracz przedstawił, jak nauki Lutra przyjmowane były we wschodniej części Dolnych Łużyc, w tym w poszczególnych państwach, księstwach, miastach oraz klasztorach (Żagań). Omówiona została specyfika lokalna decydująca o rozprzestrzenianiu się Reformacji na tych terenach, jak zostało podkreślone, procesu długotrwałego, który z czasem doprowadził do zapanowania luteranizmu w tej części ziemi lużyckiej („Reformacja we wschodniej części Dolnych Łużyc”).

Czwarta część rocznicowego tomu ukazuje reformacyjne dziedzictwo „w paradygmacie kultury chrześcijańskiej”. Mariusz Dzieweczyński koncentruje swoją uwagę na jednej z kontrowersyjnych koncepcji postrzegania poglądów Reformatora. W jaki sposób do dokonań Lutra ustosunkował się Hoffmann von Fallersleben (1798-1874), wybitny niemiecki filolog, poeta, twórca niemieckiego hymnu narodowego? Ten zarazem profesor uniwersytetu wrocławskiego doceniał zasługi Lutra dla języka niemieckiego, ale krytykował jego podejście do własnego narodu, nieakceptowalne przez XIX-wiecznych narodowców („Człowiek stulecia? Znaczenie Marcina Lutra dla ruchu przedmarcowego z perspektywy Hoffmanna von Fallerslebena”).

Następna wypowiedź przedstawia proces osławiania protestantyzmu na łamach katolickiego czasopisma „Hochland” wydawanego w Niemczech w początkach XX w. Rzecznikiem przelamywania istniejącej izolacji wyznaniowej był wydawca magazynu Carl Muth (1867-1944), który nie obawiał się prezentować pisarzy protestanckich w swoim piśmie wbrew zaleceniom opinotwórczym dzielącym twórców według konfesji. Poglądy Mutha przedstawił Marek Jakubów, w tym jego otwarcie na kulturę protestancką po okazywane

uznanie dla twórczości Lutra („Protestantyzm w ujęciu Carla Mutha i autorów czasopisma „Hochland”).

Kolejny autor skoncentrował swoją uwagę na projekcie związanym z potrzebą przebadania protestanckich kancjonałów powstałych na ziemiach polskich. W dokładnym omówieniu Jakub Z. Lichański przedstawił zarys tego panoramicznego badawczego przedsięwzięcia, które przyniosłoby wiele korzyści poznawczych, a przede wszystkim pozwoliłoby odtworzyć wizerunek twórców – polskich protestantów („Elity społeczne – elity intelektualne i ich wpływ na rozwój piśmiennictwa na przykładzie kancjonałów protestanckich. Baza wiedzy – od początku do roku 1918”).

Grzegorz P. Słowik ukazuje wizerunek Szweda odczytany na podstawie zachowanych XVII-wiecznych pamiętników. Zebrany materiał pozwolił autorowi przybliżyć portret żołnierza, protestanta, a także człowieka, widziany oczyma mieszkańców dawnej Rzeczypospolitej. Wprawdzie nietrudno domyślić się, jak pamiętnikarze przedstawiają swego „bohatera” zapamiętanego z wydarzeń wojennych, niemniej dzięki zaprezentowanej charakterystyce możemy wyrobić własne zdanie także na temat ówczesnych relacji międzywyznaniowych („Wizerunek Szweda protestanta w Polsce za panowania Wazów w świetle wybranych pamiętników z XVII wieku”).

Podnosząc znaczenie czytelnictwa Reformacja dążyła do upublicznienia średniowiecznych bibliotek przeznaczonych dotąd dla elitarnej grupy czytelników. W nawiązaniu do tych tendencji Rafał Werszler omawia nowe formy organizacji przestrzeni bibliotecznej wprowadzone wraz ze zmianami reformacyjnymi – tzw. ewangelickie repozytoria służące do bardziej nowoczesnego przechowywania księgozbiorów. Jak zaznacza autor, był to jednocześnie początek trwających do dzisiaj transformacji w zakresie organizacji pomieszczeń bibliecznych („Wpływ reformacji na nurt przekształceń aranżacji w ewangelickich librariach i repozytoriach XVI i XVII wieku upowszechniających czytelnictwo na Śląsku”).

Ostatni z artykułów w trzeciej najobszerniejszej części książki dotyczy polskich obchodów 500-lecia Reformacji. Syntetycznego podsumowania tego zagadnienia dokonuje redaktor książki Wolfgang Brylla. Poznajemy przebieg politycznej dyskusji nad niezrealizowanym projektem uznania 2017 roku Rokiem Reformacji, przedstawione zostały również kontrowersyjne inicjatywy rocznicowe zainicjowane w środowisku katolickim, krytycznie oceniane w oficjalnym przekazie Kościoła rzymskokatolickiego (m.in. film Grzegorza Brauna „Luter i rewolucja protestancka”). Na przeciwległym biegunie sytuują się konferencje

rocznicowe ukazujące współczesny stan badań nad dziedzictwem Reformacji. Nie uszły uwadze autora także nowe publikacje wydane dla uczczenia jubileuszu („Luter.pl. Obchody 500-lecia reformacji w zwierciadle polityki, mediów oraz nauki”).

W końcowej części przedstawione zostały zagadnienia językowe. Magdalena Hawrysz omówiła słownictwo ariańskiego przekładu Nowego Testamentu (w tłumaczeniu Marcina Czechowica), w tym konfesyjność przekładu widoczną w słowach, określeniach czy biblijnych frazach. Jak się możemy przekonać, w XVI-wiecznym tekście biblijnym zakodowane zostały oceny oraz zdystansowanie się w tym wypadku braci polskich do poglądów religijnych innych grup wyznaniowych. („Ariańskie pojęcia religijne w Rejestrze do Nowego Testamentu w tłumaczeniu Marcina Czechowica z 1577 r.”). Marcin Miodek natomiast przedstawił „obecność” Marcina Lutra w polskich opracowaniach encyklopedycznych i leksykonach. Dowiemy się, czy prezentacja Reformatora w hasłach encyklopedycznych jest zgodna z tradycją protestancką, na ile jest obiektywna, czy nie powieli stereotypowych wyobrażeń o dokonaniach Lutra („Hasło <<Luter>> w polskich encyklopediach i leksykonach uniwersalnych – wybrane aspekty”).

Zaprezentowany pokonferencyjny tom w wielostronnym świetle ukazuje dziedzictwo Reformacji, w perspektywie również krytycznej, a także zgodnej z najnowszymi paradygmatami naukowymi postrzegającymi przeszłość reformacyjną na tle globalnym, w ujęciu również lokalnym poprzez regionalną specyfikę rozwoju protestantyzmu, w tym na ziemiach polskich. Dzięki zaprezentowanej różnorodności spojrzeń badawczych mamy okazję poznać cały szereg interpretacyjnych opinii na temat reformacyjnego „dzieła”, myślowej spuścizny Lutra ukazanej w odniesieniu do kultury, literatury czy innych dziedzin ludzkiej aktywności kształtowanych także pod wpływem zaistniałych zmian religijnych. Można co najwyżej zauważyć, że zabrakło w publikacji odniesień do współczesnego trwania protestantyzmu w rodzimej przestrzeni kulturowej, społecznej czy publicznej, w nawiązaniu do uprawomocnienia nowych form obecności Kościołów po 1989 roku. Można mieć nadzieję, że ten aspekt znajdzie swoje odzwierciedlenie w zapowieranym drugim tomie lub innych projektach badawczych.

Tradycyjnie wprowadzeniem do całości jest słowo redaktorów, którzy w tym wypadku nie tylko omawiają zawartość pokonferencyjnego tomu, ale ustosunkowują się również do rocznicowych obchodów 500-lecia Reformacji

w Niemczech, w nawiązaniu do poprzedzającej jubileusz „Dekady Lutra”. Zaprezentowane artykuły poprzedzone zostały anglojęzycznymi streszczeniami, z dołączeniem bibliografii wykorzystanej literatury przy każdym. Grono autorskie „obecne” na kartach publikacji tworzą badacze z Uniwersytetu Zielonogórskiego, a także wrocławskiego, warszawskiego, opolskiego oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Książka wydana została przez Uniwersytet Zielonogórski przy wsparciu finansowym Prezydenta Miasta Zielona Góra.

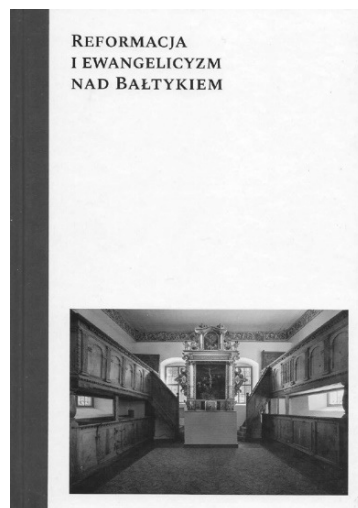
Aneta M. Sokół

Reformacja i ewangelicyzm nad Bałtykiem

Redakcja naukowa Józef Borzyszkowski,
Gdańsk 2018, ss. 480.

Po elegancki tom w ascetycznej białej oprawie, ożywionej stonowanym zdjęciem wnętrza kościoła w Zimowiskach, sięga się z przyjemnością i z zaciekawieniem. Opublikowany przez Nadbałtyckie Centrum Kultury, jest pokłosiem niemiecko-polskiej konferencji, która odbyła się w Gdańsku z okazji jubileuszu 500-lecia Reformacji w październiku 2017 r. i panelu dyskusyjnego pastorów z maja tego samego roku. Ponadto dokumentuje wędrowki edukacyjne protestanckim szlakiem po Gdańsku i okolicach. Tematem wiodącym konferencji była postać Jana Bugenhagena, reformatora Pomorza, północnych Niemiec i Danii, któremu zostały poświęcone wystąpienia Norberta Buskego, Stephana Reimersa i Christoha Ehrichta oraz towarzysząca sesji wystawa historyczna przygotowana już wcześniej w Gryfii, jednak zakres tematyczny wykładów wychodzi daleko poza XVI stulecie i region pomorski. Janusz Mallek na przykładzie dziesięciu wschodniopomorskich intelektualistów egzemplifikuje pojęcie „protestanckiego etosu pracy” i wkład ewangelików regionu w dziedzictwo umysłowe Polski i Europy nowożytnej. Mikloš Řezník omawia rolę Reformacji w kształtowaniu języka i literatury na bazie wielorakich dialektów oraz wpływ tego procesu na formowanie się poczucia odrębności narodowej. Daniel Kalinowski rozwija ten wątek na przykładzie Kaszubów, do których była kierowana literatura religijna przede wszystkim w staropolskiej szacie językowej. Mimo to w literaturze kaszubskiej i polskiej Kaszub, dotyczącej przelomu XIX/XX w., Reformacja przedstawiana jest niemal wyłącznie w negatywnym świetle jako narzędzie germanizacji.

Biskup Marcin Hintz, wykraczając poza tematykę regionalną, prezentuje zarys aktualnego stanu kierowanej przez siebie diecezji pomorsko-wielkopolskiej. Ingo Lembke przedstawia mapę wyznaniową dawniej niemal monolitycz-



nie luteriańskiego Hamburga, dziś poprzez przemiany demograficzne i społeczne, w tym wywołane imigracją, miasta wielowyznaniowego, ekumenicznego, multietnicznego i wielokulturowego. Ks. Thomas Vogel na podstawie doświadczeń własnych porusza kwestię intelektualnej atmosfery domu pastorskiego, w którym oprócz życia religijnego, kultywowane są w szczególności sposoby muzyka, czytelnictwo a także osobiste kontakty z ludźmi.

Joanna M. Arszyńska omawia historyczne wyposażenie wnętrza kościołów luteriańskich, koncentrując się na Pomorzu Gdańskim i dawnych Prusach Wschodnich. Piotr Birecki przedstawia ewangelickie budownictwo sakralne XIX i początku XX w., przeżywające wówczas fazę rozkwitu. Z kolei Jakub Szczepański porusza zagadnienie adaptacji kościołów, w wyniku przemian demograficznych po II wojnie światowej, głównie dla potrzeb kultu rzymsko-greckokatolickiego oraz prawosławnego. Odmierna grupa, to obiekty zaadaptowane dla celów świeckich, głównie kulturalnych.

Tadeusz Stegner zajmuje się zagadnieniem współżycia i konkurencji katolicko-ewangelickiej na ziemiach polskich w XIX i w początkach XX w., które było nacechowane antyniemieckimi uprzedzeniami znacznej części społeczeństwa i to nawet na Śląsku Cieszyńskim. Krzysztof Kowalik omawia, z katolickiego punktu widzenia, wątki maryjne w teologii luteriańskiej wraz z ich odrzucaniem, jako nie mającym uzasadnienia w Ewangelii, średniowiecznym kontekstem. Andrzej C. Leszczyński przypomina podstawowe cnoty wiary i pracy, uznawane za charakterystyczne dla protestantów, zestawiając je z ich rozumieniem przez katolików i wynikającymi z tego praktycznymi konsekwencjami. Wizerunek protestanta w polskim filmie fabularnym, przedstawiony przez Konrada Kornackiego, pojawia się rzadko, dopiero od schyłku lat 60-tych i to głównie w kontekście podkreślania różnic narodowościowych, a nie religijnych. Po 1989 r. tematyka ta pojawia się nieco wyraźniej, choć nadal sporadycznie, m. in. w kontekście mazurskim. Piotr Kociumbas omawia dziełnastowieczne niemieckie kancjonały gdańskie. Interesujące są uwagi o wpływie aktualnych nurtów teologicznych na podział tematyczny i szatę językową pieśni, szkoda tylko, że nie przedstawiono tego zjawiska w stosunku do śpiewników polskich, używanych również w Gdańsku przynajmniej do połowy stulecia.

Publikację wzbogacają liczne ilustracje, w tym barwne, prezentujące przykłady sztuki powstałej w kręgu Reformacji w Gdańsku i na Pomorzu, ale też dokumentujące przebieg dyskusji i konferencji. Wiele inspirujących przemyśleń odkrywamy w zapisie panelu pastorów – dyskusji grupującej przedstawicieli wielu

wyznań protestanckich, od anglikanów po adwentystów. Cezary Obracht-Prondziński wyjaśnia, że tematem rozmów nie są kontrowersje teologiczne, lecz społeczny aspekt funkcjonowania wspólnot ewangelickich w kraju. Poszczególni duchowni w zwięzły sposób przedstawili specyfikę reprezentowanych Kościołów. Mimo deklarowanej otwartości zwrócono uwagę, że w praktyce ich przesłanie zwykle ogranicza się do własnej społeczności – z drugiej strony przebieg dyskusji, pozbawionej aspektów polemicznych świadczy, jak niewiele dzieli polskich protestantów w tym, co naprawdę istotne. Niezwykle ciekawa była ta wymiana myśli i warta jest dokładnego przestudiowania.

Szlaki kulturowe Reformacji – to efekt terenowych wyjazdów studyjnych. W tematykę wyznaniową okolic Gdańska i ich konfesyjnego zróżnicowania w XVI–XIX w. wprowadza szkic historyczny Stanisława Kościelniaka. *Nota bene*, należałoby skorygować podpisy pod ilustracjami – pierwszy z dokumentów został wystosowany przez magistrat do konsystorza (a nie na odwrót), w drugim pojawia się data ordynacji pastorskiej i instalacji na aktualnie zajmowane stanowisko. Piotr Samół szkicuje dzieje architektury protestanckiej na Żulawach – od katolickiego gotyku ceglanego, przez nowożytnie budownictwo szkieletowe, w tym bardzo skromne budowle menonitów. Piotr Birecki przypomina na przykładach podgdańskich o miejscu dzieła sztuki w nowożytnych kościołach ewangelickich. Wątki te rozwijają autorzy w zapisach dyskusji prowadzonej na terenie przywoływanych obiektów – kościołów Gdańska Oruni, Pruszcza, Wróblewa i kilku innych aż po Sopot. Spacer drugi, z wprowadzeniem Klaudiusza Grabowskiego, wiódł szlakiem gdańskich epitafiów, co dało sposobność przywołania klasycznego tematu protestantyzm i sztuka, przy czym w praktyce szlak wiódł również przez katolicki kościół zakonu dominikanów. Trzecia wędrówka obejmowała dawne instytucje dobroczynne, z wprowadzeniem Doroty Kucharczyk, które przypominało o ich dużej liczbie w ówczesnym Gdańsku. Janusz Dargacz przybliży dzieje jednej z nich – domu dobroczynności i sierot. Katarzyna Maria Wojtczak omawia rolę szpitali wyznaniowych w Gdańsku dziewiętnastowiecznym – w tym katolickiego zakonu boromeuszek i ewangelickiego diakonatu. Książkę kończą krótkie angielskie i niemieckie streszczenia artykułów. Szkoda, że przy dużej objętości i bogactwie wątków zabrakło miejsca na ułatwiający lekturę indeks osobowy i topograficzny. Czytelnikom zainteresowanym protestantyzmem i historią regionu publikacja przynosi materiał obfity, inspirujący i wykraczający poza sugerowane ramy geograficzne. Warto po nią sięgnąć. Niedosyt pozostawia jedynie kwestia kolportażu książki poza Gdańskiem. Nawet biblioteki naukowe mogą

RECENZJE

ją nabyć wyłącznie poprzez stronę internetową Centrum, której działanie pozostawia sporo do życzenia, o czym niżej podpisany miał okazję się przekonać.

Jerzy Domasłowski

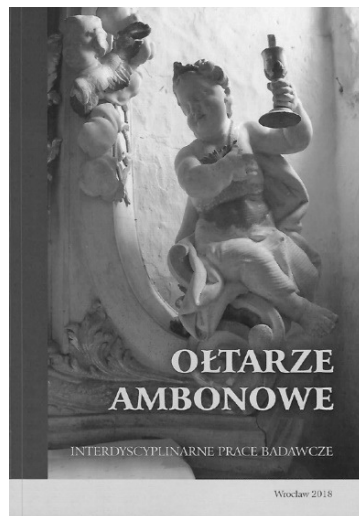
Ołtarze ambonowe. Interdyscyplinarne prace badawcze.

Wybór tekstów z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Ołtarze ambonowe”, Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 12-14.10.2016 r., pod redakcją Marty Kaluch-Tabisz, Wrocław 2018, ss. 256.

Pod przydługim tytułem, dokładnie streszczających zawartość książki, ukazały się w roku bieżącym (tj. 2019) antydatowane materiały sesji naukowej o tematyce niecodziennej w naszej literaturze badawczej. Patronem publikacji jest Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego, edycją zajęła się Agencja Wydawnicza „Argi”.

Fenomen ołtarza ambonowego (niem. *Kanzelaltar*) pojawił się u schyłku XVI w., mając świadczyć w praktyce liturgicznej o równorzędności Słowa i Sakramentu i zyskał międzykonfesyjną popularność w XVIII–XIX i w początkach XX w. Po II wojnie światowej, gdy na ziemiach polskich, wraz z wymianą ludności, setki świątyń przeszły w ręce katolików, okazał się tym elementem wnętrza, który najmniej odpowiadał upodobaniom nowych gospodarzy. Konstrukcje te – jeszcze częściej niż empory uważane za równie charakterystyczne dla miejsc kultu protestanckiego – były bezpardonowo usuwane lub gruntownie przerabiane. Również w kościołach, które ewangelickimi pozostały, korzystano z okazji, by rozdzielić miejsce sprawowania obu głównych punktów nabożeństwa, jak choćby w odbudowanym warszawskim kościele Świętej Trójcy. Odgrywały w tym rolę zmieniające się względy estetyczne, rozwój techniki (pojawienie się nagłośnienia), zapewne również czynniki teologiczne, bowiem konstrukcje tego typu kojarzono podświadomie, choć niesłusznie, z teologią racjonalistyczną. Dodam jeszcze z doświadczenia, że duże żyrandole kościelne nieraz skutecznie zasłaniają osobę kaznodziei na centralnie i wysoko umieszczonej kazalnicy.

Omawiana publikacja jest pierwszą w języku polskim monografią tego zjawiska, bowiem w dotychczasowych opracowaniach „ołtarz kazalnicy”



bywa zaledwie wzmiankowany¹. Zagraniczny dorobek naukowy jest bogatszy, choć i tam temat nie należy do pierwszoplanowych, a dziełem uważanym za fundamentalne jest opracowane Hartmuta Maia².

Treść została zgrupowana w czterech blokach tematycznych. Pierwszy, to teologia. Przyznaję, że nie rozumiem, dlaczego uznano za zasadne otwarcie tomu tekstem Pawła Maciąga, który traktuje ewolucję kazalnicy i ołtarza z punktu widzenia teologii i praktyki katolickiej, niczego nie wnosząc do tytułowego tematu. Paweł Szumski opowiada o miejscu Słowa Bożego w nabożeństwie luterzańskim oraz roli ambony – szkoda, że bez zaznaczenia ram chronologicznych omawianych zjawisk.

Blok drugi, najobszerniejszy, to zagadnienia konserwatorskie. Dariusz Markowski, Sławomir Kamiński i Mirosław Wachowiak analizują kolorystykę śląskich ołtarzy ambonowych z XVIII w., dochodząc do wniosku, że nie tylko ich obecna budowa, ale też kolorystyka nie odpowiadają pierwotnemu zdobieniu, często w efektownej technice szypolen/*chipolin*. Joanna M. Arszyńska zajmuje się przekształceniami, jakich doznały zabytki z terenu byłych Prus Wschodnich. Ambony osadzone pierwotnie w nastawach ołtarzowych zastąpiono malowanymi i rzeźbionymi katolickimi przedstawieniami kultowymi, tylko niekiedy pierwotne kazalnice przestawiając w inne miejsce, częściej niszcząc. O skali zniekształceń najlepiej mówią załączone fotografie i tym trudniejsza wydaje się odpowiedź na pytanie o los tych zabytków w przyszłości, gdy będą wymagały podjęcia prac konserwatorskich. Magdalena Poradzisz-Cińcio przedstawia omawianą problematykę na podstawie doświadczeń z obszaru dawnej brandenburskiej Nowej Marchii, gdzie ten typ nastawy ołtarzowej dominował w wersji z pierwszej połowy XVIII w. Podobnie jak w Prusach Wschodnich, także tutaj nastąpiła „katolicyzacja” ołtarzy. Weronika Kofel prezentuje badania nad konstrukcją osiemnastowiecznego ołtarza ambonowego doskonale zachowanego w kościele metodystycznym w Dąbrównie koło Ostródy. Iwona Solisz przedstawiła monografię retabulum w kościele ewangelicko-augsburskim w Pokoju na Śląsku Opolskim z lat 1756–1775 i dokładną ocenę stanu zachowania. Dalsze opracowania monograficzne omawiają obiekty przekształcone. Janina Kochanowska rekonstruuje przemiany retabulum z Pęcina koło Stargardu z końca XVII w. Do tematyki śląskiej powraca

¹ Np. K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*, (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej), Wrocław 2000, s. 423–424.

² H. Mai, *Der evangelische Kanzelaltar. Geschichte und Bedeutung*, Halle (Saale) 1969.

Karolina Rajna, omawiając konserwację nietypowego, bo stiukowego ołtarza z Brzezinki k. Oleśnicy i uwarunkowania, decydujące o dość ograniczonym zakresie prac, zredukowanych do odtworzenia pierwotnej kolorystyki, ale nie struktury retabulum. Artykuł Barbary Andruszkiewicz omawia ambonę z wrocławskiego kościoła Jedenastu Tysięcy Dziewic (wbrew autorce, nie wymieniano tu w żaden szczególny sposób wezwania św. Urszuli), która po powojennej zmianie lokalizacji tajemniczo zniknęła z wnętrza po powodzi z 1997 r. Ocalały jedynie gipsowe rzeźby, inspirowane figurami z nagrobka św. Sebalda w Norymberdze, dziełami warsztatu Vischerów.

Część poświęconą historii sztuki otwiera wystąpienie Anny Michalskiej poświęcone fenomenowi ołtarzy ambonowych na terenie Danii i południowej Norwegii w XVIII w., zarówno w kaplicach pałacowych, jak i w kościołach. Często w monumentalną strukturę włączano dzieła malarstwa i rzeźby. Wznoszono je z inspiracji kręgów dworskich, ulegających wówczas wpływowi pobożności pietystycznej. Autorka omawia bliżej wybrane realizacje, a towarzyszą temu fotografie, pozwalające docenić wartości artystyczne omawianych struktur. Artur Kolbiarz przedstawia monografię ołtarza z Rękowa, z którego bogatej dekoracji przetrwała tylko jedna rzeźba. Co interesujące, ołtarz ambonowy zestawiono dopiero w latach 1870–1871 z pierwotnie niezależnych elementów. Na podstawie wnikliwej analizy stylistycznej, autor identyfikuje rzeźby jako dzieła Thomasa Weisfeldta, artysty pochodzenia norweskiego, działającego w pierwszej ćwierci XVIII w. we Wrocławiu, gdzie pracował przede wszystkim na zamówienia duchowieństwa katolickiego. Sylwia Krzezińska-Szołtysek, przedstawiając zarys problematyki artystycznej ołtarzy ambonowych Górnego Śląska, wskazuje, że dla dawnych badaczy była to przede wszystkim „ambona umieszczona ponad ołtarzem”. Najstarsze powstały w początkach XVIII w., wiele z nich w Kluczborskiem, zaś na austriackim Śląsku Cieszyńskim dopiero sto lat później. Podobnie, jak w omawianych wcześniej przykładach, w kościołach ewangelickich ambony pozostały do dziś, natomiast w przejętych przez katolików nastąpiła mniejsza lub większa ich destrukcja. Kilka z nich zostało omówionych szerzej. Tomasz Nochowicz przedstawia grupę zabytków z Wałbrzycha i okolic, gdzie po przyłączeniu tego terenu do Prus w 1740 r. powstało kilkanaście domów modlitwy, a następnie kościołów, w dwóch kolejnych ołtarze tego typu powstały już w XX w. Niestety, poza samym Wałbrzychem, po wyjeździe niemieckich wiernych los budowli i wyposażenia najczęściej był bardzo smutny. W uzupełnieniu zawarto fotokopię i tekst kontraktu z Josephem Antonem Lachelem, pracującym dla klasztoru

cystersów w Krzeszowie, na budowę ołtarza w Szczawienku z 1766 r. oraz omówiono dzieje zabytku. Do źródła drukowanego odwołuje się Marta Kaluch-Tabisz, cytując opis ołtarza ambonowego (postrzeganego jako ołtarz i ambona) w kazaniu na poświęcenie kościoła Zofii w Pokoju. Książkę uzupełnia spis 108 ilustracji i indeks geograficzny, szkoda, że nie zamieszczono również indeksu osobowego. Książka o takiej tematyce jest na pewno potrzebna. Powinni sięgnąć po nią historycy, historycy sztuki, konserwatorzy zabytków, a także duchowni. Publikacja jako zbiór artykułów powstałych z okazji konferencji naukowej nie wyczerpuje tematu, jednak sędzę, że egzemplifikuje najważniejsze problemy związane z tym przejawem działalności artystycznej i myśli teologicznej. Zwraca uwagę na katastrofalny stan zachowania obiektów tam, gdzie nastąpiła zmiana przynależności wyznaniowej – problem znany także z innych kręgów kulturowych, np. na byłych polskich Kresach Wschodnich, gdzie liczne dawne świątynie katolickie dziś służą prawosławnym i grekokatolikom, czy w Polsce problem cerkwi bieszczadzkich. Choć znane są też nieliczne przypadki zachowania ambon w ich pierwotnym kształcie – nie tylko w cytowanych Jerutkach, ale też np. w poewangelickim kościele w Rawiczu, gdzie na ambonie znalazła się figura świętego patrona (tematyka wielkopolska nie była omawiana podczas konferencji). Jest to zatem książka potrzebna i pouczająca, rzeczowa, choć niekoniecznie o optymistycznym wydźwięku, co przyznają sami autorzy.

Jerzy Domasłowski

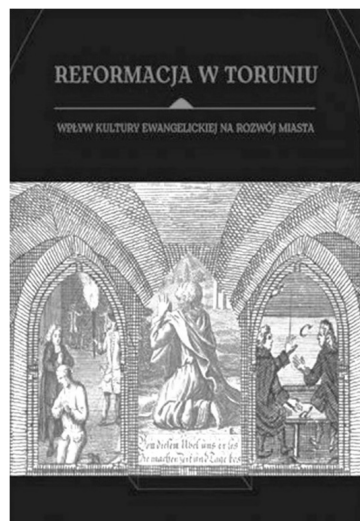
Reformacja w Toruniu. Wpływ kultury ewangelickiej na rozwój miasta.

Katalog wystawy w Muzeum Okręgowym w Toruniu, 9 czerwca – 15 października 2017.

Redakcja katalogu Joanna Arszyńska, Liliana Lewandowska, Aleksandra Mierzejewska, Toruń 2017, ss. 286.

Jubileuszowy rok 500-lecia Reformacji dał okazję do zorganizowania sporej ilości okolicznościowych wystaw muzealnych, najczęściej z towarzyszącymi im publikacjami w formie bardziej czy mniej obszernych katalogów lub zbiorów artykułów. Ograniczając się do terenu diecezji pomorsko-wielkopolskiej wymieńmy Gdańsk, Gdynię, Leszno, Piłę (wystawa miała kilka kolejnych lokalizacji, od Rogoźna po Szczecinek), Słupsk, Sopot, Szamotuly (współorganizowana przez parafię w Poznaniu), Trzciankę, Wrześnię i wreszcie Toruń. O Reformacji, jej dziejach religijnych i roli kulturalnej w Toruniu, jednym z głównych ośrodków ewangelicyzmu w dawnej Polsce, napisano dotąd wiele, zarówno w polskiej, jak i niemieckiej literaturze naukowej, jednak była to pierwsza w dziejach wystawa poświęcona temu zagadnieniu. Odbywała się w przestronnej sali Ratusza Staromiejskiego, z którym było związanych szereg przywoływanych postaci i wydarzeń historycznych, a także i obecnie bywał gościnnie udostępniany czy to podczas obrad VII Forum Ewangelickiego w 2001 r., czy podczas trwania wystawy na sesję popularnonaukową i obrady jesiennej sesji synodu diecezjalnego. Wystawa odbyła się pod patronatem czołowych instytucji kulturalnych i naukowych miasta – Archiwum Państwowego, Biblioteki Uniwersyteckiej, Książnicy Kopernikańskiej, Muzeum Okręgowego, a także Parafii Ewangelicko-Augsburskiej. Ekspонатów użyły również instytucje spoza Torunia, w tym parafie rzymskokatolickie i Muzeum Diecezjalne w Pelplinie.

Wprowadzenie do katalogu stanowią artykuły pióra specjalistów, profesorów z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Janusz Mallek przedstawia w zarysie dzieje Reformacji i protestantyzmu w Toruniu w latach 1521–1817,



tj. głównie w okresie staropolskim, od pierwszych jego przejawów aż do zawarcia pruskiej unii kościelnej. Powolny proces kształtowania się toruńskiego luteranizmu, w niemieckiej i polskiej szacie językowej, został zwieńczony publiczną Komunią Św. 25 marca 1557 r., co rok później potwierdził królewski przywilej wolności wyznania augsburskiego. Dzieje religijne Torunia wyróżniają dwa wydarzenia. Pierwsze, to „przyjacielska rozmowa” teologów katolickich, luterzańskich i reformowanych w 1645 r., która wówczas, co prawda, nie dała konkretnych wyników, lecz dziś przywoływana jest jako jedno z pierwszych ważkich wydarzeń w dziejach ruchu ekumenicznego. Drugie, to tumult religijny w 1724 r., który przyniósł Polsce miano kraju nietolerancji religijnej. Wiek XVIII to także próby pietystycznej odnowy Kościoła luterńskiego, przyjmowane z nieufnością przez ugruntowany nurt ortodoksyjnej teologii. Sporo miejsca poświęcono polskim duchownym ewangelickim, często zwolennikom kalwinizmu oraz roli polskiej mowy w Kościele. Bowiem Toruń i okolice, aż do zaboru przez Prusy, tworzył własną organizację kościelną z seniorem duchowieństwa na czele. Liczne przypisy umożliwiają samodzielne pogłębienie tematu.

Piotr Birecki opisuje życie codzienne toruńskiego luteranina w okresie staropolskim. Począwszy od lat 70-tych XVI w. obyczaje kościelne i towarzyskie, stroje, ozdoby a nawet jedzenie i picie, były regulowane osobnymi ustawami, opracowanymi przez duchownych, zatwierdzanymi i kontrolowanymi przez władze miejskie. Szczegółowo i z barwnymi szczegółami omówiono chrzest i chrzciny, przebieg ceremonii ślubnej i wesela, pogrzebu i stypy. Zabrakło paru zdań na temat reglamentacji strojów i biżuterii dozwolonych i zakazywanych przez władze dla poszczególnych grup społecznych. Wątpliwości budzi jednak tłumaczenie niemieckiego *Leichenpredigt* jako „kazanie do ciała” (sic!). Jeśli już, to „kazanie nad zwłokami”, tj. skierowane do uczestników uroczystości pogrzebowej i (w formie drukowanej) do potomności, czyli po prostu kazanie pogrzebowe (tak jak tłumaczymy *Leichenhalle* jako kostnica, a nie „sala dla zwłok”). Podobnie *Trauerrede* to mowa żałobna, pogrzebowa, a nie „smutna mowa”.

W kolejnym rozdziale Piotr Birecki omawia dzieła sztuki w służbie toruńskiego protestantyzmu. Jak w wielu innych miastach północnej Europy, przemawiano kościoły katolickie z pełnym wyposażeniem, które dzięki tolerancyjnemu podejściu nowych właścicieli częściowo przetrwało aż do naszych dni. Podobnie liczne luterzańskie dzieła sztuki, w tym epitafia, ocalały po przejęciu świątyń przez katolików. Wiele zabytków z czasem znalazło się w zbiorach

muzealnych. W kręgu sztuki protestanckiej powstały nowożytny dekoracje ratusza i innych budynków użyteczności publicznej, jak i w domach prywatnych. Drugi okres rozkwitu ewangelickiej sztuki religijnej miał miejsce w czasach pruskich na przełomie XIX i XX w., gdy w mieście i okolicach powstało szeregi nowych kościołów. Z uwag – pastor Krüger w starszej literaturze nosił imię Alban, nie Albin, Greiffenberg to Gryfów Śląski (s. 46), obraz *Kazanie na łodzi* nie jest tej samej wielkości co *Zmartwychwstanie*, jest mniejszy (s. 50); kaplicę ewangelicko-luterańską zbór sam sobie wznosił, zaś rozbudowa nastąpiła w 1868 r. (s. 54), wieża kościoła staromiejskiego ostatecznie jest dziełem wyłącznie Hartunga (s. 54). Numeracja przypisów jest kontynuacją rozdziału poprzedniego, jednak pewne zdumienie może budzić fakt, że na 18 aż w 16 autor powołuje się na własne prace (do czego oczywiście ma prawo), w większości tylko na nie.

Jarosław Klaczko przedstawia dzieje toruńskich ewangelików na przestrzeni XIX i XX stulecia. Lokalny Kościół luterański o niemiecko-polskim charakterze po zaborze włączono w strukturę pruskiego Kościoła państwowego, od 1817 r. unijnego, z którego język polski wyrugowano w 1850 r. Wprawdzie liczebnie przeważali katolicy, lecz protestanci stanowili grupę zamniejszą i wpływową. Pod koniec XIX w. nastąpiła znaczna rozbudowa struktur kościelnych w mieście i w okolicy. Po powrocie Torunia do Polski w 1920 r. stosunki narodowe i wyznaniowe uległy całkowitej zmianie. Miejsce emigrujących Niemców-ewangelików zajęli Polacy-katolicy, co spowodowało kurczenie się sieci parafialnej. Wielką rolę integracyjną odgrywał pastor Reinhold Heuer, z zamiłowania i wykształcenia historyk i historyk sztuki. Od 1921 r. zaczęli organizować się Polacy wyznania ewangelickiego, przybysze z Cieszyńskiego i Polski centralnej. W okresie okupacji hitlerowskiej także działalność niemieckich ewangelików podlegała ograniczeniom i nadzorowi. Po wojnie odrodziła się polska parafia ewangelicko-augsburska. Choć nie-liczna, ma ciekawą historię i dzisiaj wnosi spory wkład w życie kulturalne miasta. Zaskakująco obszerny jest też dorobek naukowy ostatnich lat na tematy związane z toruńskim protestantyzmem. Pewne wątpliwości budzi nazywanie staromiejskiego kościoła ewangelickiego kościołem św. Krzyża (s. 59), nazwa ta odnosiła się do osiemnastowiecznej kaplicy tymczasowej urządzonej w Dworze Artusa. Nie wydaje się, by kościół toruński wykazywał większe podobieństwo do kamiennego Ebberbergkirche w Hemer (s. 63) z tego samego czasu – może chodzi, o któryś z niezrealizowanych projektów? Jan Sadeler St. jest autorem ryciny, na której wzorowano obraz toruński, nie malarzem (s. 74).

Ołtarz z kościoła nowomiejskiego, po wojnie u św. Szczepana, przekazano do kościoła ewangelickiego w Starej Iwicznej; w kościele Św. Trójcy w Warszawie znalazł się sam obraz ołtarzowy (s. 74). Z Nowej Wsi nad Wisłą przeniesiono do Torunia tylko ołtarz, natomiast ambona i chrzcielnica należą do pierwotnego wyposażenia wnętrza kościoła św. Szczepana (s. 74–75).

Katalog uwzględnia kilkaset eksponatów zgromadzonych na wystawie. Jak wyjaśniają w przedmowie (przetłumaczonej na angielski) Liliana Lewandowska i Aleksandra Mierzejewska, podział tematyczny wystawy obejmował początki Reformacji w Europie, w Polsce i w Toruniu, kulturotwórczą rolę Gimnazjum Akademickiego, Collegium Charitativum z roku 1645 i tumult toruński z 1724 r., dzieje ewangelików w epoce nowożytnej i stan obecny ewangelicyzmu w mieście. W praktyce skupiono się na okresie nowożytnym, sporo zagadnień dotyczy wieku XIX, co narzuca liczba pozostających do dyspozycji materiałów, natomiast nieco zabrakło rozwinięcia tematu dotyczącego współczesności – może okazją do „rekompensaty” stanie się stulecie parafii ewangelicko-augsburskiej św. Szczepana, przypadające w 2021 r.?

Na wystawie zaprezentowano najstarsze druki reformacyjne, począwszy od 1519 r., niektóre ilustrowane interesującymi drzeworytami. Zanim trafiły, po II wojnie światowej, do Biblioteki UMK wiele znajdowało się w księżących i uniwersyteckich zbiorach królewieckich, lecz z pewnością znane były również w ówczesnym Toruniu. Przeważnie były pisane po niemiecku, ale spotykamy również egzemplarz *Postylli domowej* Marcina Lutera z 1574 r., tłumaczony na polski przez ks. Hieronima Maleckiego z Elku. Znajdujemy ponadto graficzne wizerunki reformatorów, a także autograf jednego z pism Filipa Melanchtona z biblioteki gimnazjum toruńskiego, dziś w zasobie Książnicy Kopernikańskiej. Osobno potraktowano wyprzedzające historię reformacji luterkańskiej dzieje braci czeskich. *Nota bene*, eksponowany egzemplarz Biblii Gdańskiej wydany w Halle w 1726 r. jest – co istotne z punktu widzenia historii regionu – wersją przygotowaną do druku przez Jakuba Schmidta, urodzonego w Toruniu, późniejszego rektora szkoły grudziądzkiej i burmistrza tego miasta. Czytelnika może zmylić podawanie różnej pisowni nazwiska czeskiego duchownego – raz w spolszczonej wersji jako Jan Amos Komeński (s. 107), innym razem w niemieckiej jako Johann Amos Comenius (s. 110) – osoby mniej zorientowane mogłyby odnieść wrażenie, że chodzi o dwie różne postaci (czes. Jan Amos Komenský). Enigmatycznie brzmi określenie tematyki medalu „Biblia kościoła luterńskiego w Gdańsku” – najpewniej chodzi o Biblię Gdańską, ale prosiłoby się o bliższe dane (s. 110).

Niestety, dział katalogu odnoszący się do historii Torunia, nie został wydzielony w wyraźny sposób, co utrudnia poszukiwania. Zawiera liczne i cenne dokumenty z zasobu miejscowego Archiwum Państwowego, w tym oryginalny przywilej Zygmunta Augusta wolności wyznania z 1558 r. i potwierdzenia kolejnych monarchów. Dokumenty przeplatają się ze starodrukami odnoszącymi się do Torunia, w tym aktami synodu generalnego z 1595 r. (było to wydarzenie z pewnością ważne z punktu widzenia dzisiejszego ruchu ekumenicznego), pracami twórców o miejscowej proweniencji i drukami obcych autorów, które wchodziły w skład lokalnych księgozbiorów, stąd podział nie zawsze wydaje się czytelnikowi oczywisty aż do momentu, gdy pojawia się zagadnienie Gimnazjum Akademickiego, przez ponad 200 lat nadającego ton życiu intelektualnemu miasta. Jest to kolejny zespół dokumentów i druków, do dziś budzący podziw nad śmiałym zamierzeniem naukowym i oświatowym, którego realizacji podjęło się miasto w obliczu nasilających się objawów kontrreformacji. W pracach dominuje niemiecki i łacina, ale pojawia się i polszczyzna, nie mówiąc o polskiej tematyce wielu publikacji. Pokazano również niektóre z białych kruków dawnej księżnicy gimnazjalnej – wśród nich wczesne edycje pism Marcina Lutera, piętnastowieczne rękopisy, mapy, globusy i inne przyrządy naukowe. Napotykałyśmy tam również pierwszy druk toruński z 1569 r., którym była łacińska polemika Erazma Glicznera w sprawie chrztu niemowląt prowadzona z katabaptystami (kto dziś pamięta takie określenie?). O dorobku typograficznym oficyny gimnazjalnej przypomina szereg publikacji, tak kościelnych, jak i naukowych, niektóre drukowano nawet w językach greckim i hebrajskim. Jest też słynny kancjonał Piotra Artomiusza z 1601 r. i dzieła historyczne Jana Krzysztofa Hartknocha. Na s. 188 spotykamy zaskakująco niewielki dział poświęcony dorobkowi Colloquium Chaitativum – druki z epoki, ryciny (nawiasem mówiąc, wykonywane poza Toruniem, więc wewnątrz ratusza ukazywano dość dowolnie). Na s. 193 przechodzimy do obszerniej potraktowanej tematyki tumultu z 1724 r. Niespodziewanie na s. 202 następuje odmiana – pojawiają się toruńskie polskie agendy liturgiczne, śpiewniki niemieckie z XVI w., często ozdobione drzeworytami, kancjonały i katechizmy toruńskie, książki wydane sumptem burmistrza Henryka Strobanda, prace historyczne Jakuba Henryka Zerneckiego, wizerunki toruńskich duchownych i urzędników miejskich. Jest też oryginalna edycja *Postylli chrześcijańskiej* ks. Samuela Dambrowskiego z 1620 r., odbiegająca znacznie formą od najbardziej popularnych późniejszych edycji brzeskich i toruńskich. Szkoda, że dotąd nie doczekała się re-

edycji. Dzieła Samuela Bogumiła Lindego przeplatają się z kazaniem ks. Benedykta Morgensterna z XVI w. i z historią toruńskiej drukarni radzieckiej Ernsta Lambecka w XIX w. Kolejne punkty katalogu to prezentacja protestanckiej historii poszczególnych świątyń – w tym zaskakujący barwami zestaw rysunków z czasów budowy kościoła staromiejskiego, a także kielichy komunijne, pateny, lichtarze itp. przedmioty z jego wyposażenia. Podobny zespół sprzętów liturgicznych i dokumentów związany jest z przedmiejskim polskim kościołem św. Jerzego. Interesujące, że napisy fundacyjne sporządzano w języku niemieckim, sporadycznie po łacinie, a nie po polsku. Omówiono również XVII-wieczny obraz *Adoracja Baranka* z kościoła nowomiejskiego (nazwisko rytownika, który wykonał pierwowzór winno brzmieć Johann (Jan) Sadeler St.). Znalazł się spory zestaw niepublikowanych archiwalnych projektów kościołów i plebanii z okolic Torunia. Ekspozyty dotyczące kościoła św. Szczepana znalazły się w kilku miejscach i w sumie – jak już wspomniano – niewiele się odnoszą do współczesnego życia toruńskich luteranów. Na końcu zamieszczono spis autorów not katalogowych i obszerny zestaw bibliograficzny, z akcentem na nowszą literaturę polskojęzyczną odnoszącą się do tematyki poruszanej w katalogu. Niestety, zabrakło miejsca na wykaz ilustracji, a przede wszystkim na skorowidz nazwisk i obiektów, które w labiryncie ekspozycji są trudne do odnalezienia. Generalnie przeważają starodruki i dokumenty archiwalne. Mniej jest dzieł rzemiosła artystycznego, a tylko kilka zabytków malarstwa, brak rzeźby. Publikacja świadczy o wielkim potencjale intelektualnym i kulturotwórczym oraz intensywności życia religijnego dawnego Torunia, ale poza wstępem niewiele wnosi, jeśli chodzi o historię sztuki toruńskiej i jej ponadregionalne znaczenie. Książka została wydana przez Bibliotekę Uniwersytecką w formacie i stylistyce przypominającej osiemnastowieczny starodruk, wrażenie pogłębiają obramowania wokół tekstu (w części katalogowej stosowane jednak doraźnie i według niejasnego klucza) oraz ornamenty przy paginacji stron. Kremowy papier wydaje się odpowiedni dla tekstu i ilustracji. Jak już wspomniałem, trudną sprawą jest rozszyfrowanie przez czytelnika układu katalogu: brakuje jasnego podziału tematycznego i numeracji ekspozycji. Przydałaby się ponadto, w skróconej formie, bibliografia szczegółowa, tj. odnosząca się do prezentowanych pozycji katalogowych. Publikacja nie objęła wszystkich ekspozycji – zabrakło np. omówienia interesującego wyobrażenia „mszy ewangelickiej” z kościoła w Rogowie. Jednak pozytywne zdecydowanie przeważają. Wystawa, tego rodzaju pierwsza w Toruniu, unaoczniała skalę te-

matu i cieszyła się zainteresowaniem, które skłoniło organizatorów do przedłużenia czasu jej trwania. Należałoby zatem oczekiwać kolejnych ekspozycji, sesji naukowych i publikacji, na temat sztuki protestanckiej dawnego Torunia, polsko-ewangelickiej kultury miasta, dziejów ewangelicyzmu w XX i XXI w. i naśladownictwa w miastach takich, jak Elbląg, Bydgoszcz, Grudziądz czy Malbork, które również mogą i powinny szczyć się swoją protestancką historią.

Jerzy Domasłowski

„Epoki przechodzą przez ludzi i zawsze jest nadzieja...” – rozmowa z prof. dr. hab. Januszem Małłkiem

Dziękuję, Panie Profesorze, że znalazł Pan czas na tę rozmowę, bo wiem, że mimo emerytury jest Pan ciągle aktywny, nieustannie zajęty.

W zasadzie nie odczuwam, że jestem na emeryturze. W dalszym ciągu pracuję, chociaż w małym wymiarze godzin. Prowadzę zajęcia z historii Skandynawii, bo akurat brakuje specjalisty z tej dziedziny. Chodzę do instytutu, wiem, co się w nim dzieje. Natomiast bezpośrednio po przejściu na emeryturę w 2007 r. pracowałem jeszcze przez kilka lat w Olsztynie, czyli w miejscu, z którego wyszedłem. Prowadziłem wykład z historii Mazur na zajęciach dla socjologów. Ten okres wykorzystałem też na publikacje, sporo moich książek się ukazało, i to – jak mówią studenci – „kręci” mnie, to daje mi satysfakcję, chociaż nie daje pieniędzy. Tylko olbrzymi nakład książki mógłby przynieść znaczny dochód, ale nie to jest ważne. Najważniejsze, myślę, jest to, że coś człowiek po sobie zostawi... I chyba ten okres dobrze wykorzystałem.

Wiemy, że nie tylko praca Pana pochłania, ale również wydarzenia związane ze „sławą i chwałą”. Został Pan w ostatnich latach uhonorowany wieloma prestiżowymi wyróżnieniami¹. Czy wypada zapytać, które z tych odznaczeń miało dla Pana wartość szczególną?

Cóż, wszedłem w wiek medalowy. Mam nawet Krzyż Kawalerski i inne wyróżnienia. Dla nauczyciela na pewno bardzo ważnym jest Medal Komisji

¹ M.in. Złoty Krzyż Zasługi, Medal Komisji Edukacji Narodowej, Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski, Nagroda im. ks. Leopolda Otto (2007), tytuł doctora honoris causa Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (2009), Medal Honorowy Prezydenta Miasta Torunia Thorunium (2017), tytuł Honorowego Obywatela Działdowa (2017), Nagroda im. biskupa Ignacego Krasickiego (2018), Honorowy Członek Towarzystwa Naukowego w Toruniu (2017), Honorowy Członek Stowarzyszenia Absolwentów UMK (2016), Medal Rodła (1988), Medal im. Kurta Obitzta (2016), Honorowy Członek Stowarzyszenia Kaszubskiego (2018), Medal Astrolabium (2018).

Edukacji Narodowej. Wymiar sentymentalny mają dla mnie odznaczenia z Warmii i Mazur, ale także toruńskie, na przykład medal honorowy Thorunium. Jest to przyjemne, ale nie wydaje się konieczne. Może człowiek młodszy czułby się bardziej usatysfakcjonowany, doceniony. Natomiast dla mnie teraz, po osiemdziesiątce, szczególnie ważne są książki. Gdy ukaże się publikacja, wiem, że coś z siebie daję, chociaż różne formy uznania też są mile.

Gdy otrzymał Pan tytuł Honorowego Obywatela Działdowa, wspominał Pan w swojej autobiografii, że zawsze cechowała Pana ciekawość: ciekawość świata, ciekawość różnych dziedzin i że warto opublikować książkę nawet dla jednego czytelnika. Jaki to jest etos?

Tak, ciekawość zawsze mi towarzyszyła. Myślę jednak, że dla każdego, kto zajmuje się nauką, jakakolwiek byłaby to dziedzina – nie tylko historia, także na przykład biologia, chemia czy inne – najważniejsze jest zbliżanie się do prawdy. Historyk może dochodzić do prawdy w różny sposób; gdy tworzy prace syntetyczne, próbuje oświetlić jakiś temat, z rozproszonych kawalców stworzyć pewien obraz. Bywa też jakby sędzią śledczym. Podam przykład pewnej mojej pracy przyczynkarskiej. W latach 1718-1720 ukazywało się w Królewcu polskie czasopismo „Pocztą Królewiecka”, którego redaktorem był niejaki Biszel; nazwisko jego pisano też po niemiecku – Büschel, po łacinie – Bisselius. Niewiele o nim było wiadomo. Udało mi się ustalić, że był to toruńczyk, stąd znał i polski, i niemiecki, że jego rodzice mieszkali na Piekarach, byli rzeźnikami. Odtworzenie jego życiorysu było swego rodzaju przygodą.

Obszary Pana badań są niezwykle rozległe. Wymienię wybiórczo: historia Prus Królewskich i Książęcych, historia Reformacji, dzieje Mazurów, historia krajów skandynawskich... Czy Pana zainteresowania badawcze ewaluowały w czasie, czy też jednocześnie śledził Pan i pielęgnował kilka obszarów przez wiele lat?

Trzeba by cofnąć się do początku mojej kariery naukowej. Zacząłem publikować dość wcześnie, mając bodaj 21 lat, choć jeszcze wcześniej podjąłem jakieś próby literackie. Zarzuciłem je, bo chyba zabrakło talentu; w historii raczej lepiej się sprawdziłem... Historia mazurska zaczęła się pod wpływem mojego ojca². Potem moim mistrzem został Karol Górski, niewątpliwie najlepszy

² Karol Małłek (1898–1969) – działacz mazurski, nauczyciel, pisarz i publicysta. W 1917 r., wcielony do armii pruskiej, walczył pod Verdun. W latach 20. i 30. ukończył wiele kursów nauczycielskich, pracował jako nauczyciel i kierownik szkół w Działdowie i okolicach. Pełnił funkcje skarbnika Polsko-Mazurskiego Towarzystwa Ewangelickiego i sekretarza Oddziału Zrzeszenia Ewangelików Polskich w Działdowie, sekretarza Związku Nauczyci-

XX-wieczny znawca dziejów Krzyżaków w Polsce... i jego uczeń, Marian Biskup. Kończąc studia, miałem pisać o zniesieniu biskupstw pruskich, pomezkańskiego i sambijskiego w 1587 r., ale ostatecznie pisałem o Prusach Książęcych.

To był temat pracy magisterskiej?

Tak, ale potem jeszcze długo byłem pod wpływem Karola Górskiego. Doktorat dotyczył również Prus Książęcych, a habilitacja – porównania dwóch części Prus: Królewskich i Książęcych, procesów rozchodzenia się, schodzenia itd. Miało to być nowe spojrzenie na te zagadnienia, bo jak wiadomo o to chodzi w pracy habilitacyjnej, a nie tylko o umiejętności warsztatowe. I tak zająłem się historią Prus i Pomorza, naturalnie z uwypukleniem

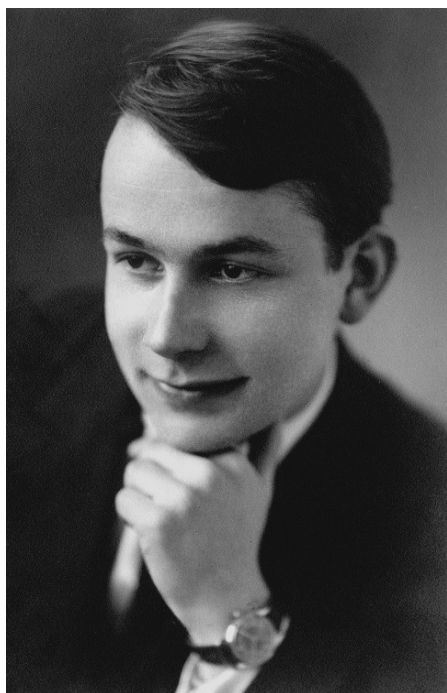


Fot. 1. Student Janusz Mallek.

Reformacji. Karol Górski miał silną

cielstwa Polskiego Szkół Powszechnych i sekretarza Związku Mazurów, a od 1935 r. prezesa nowego Związku Mazurów w Działdowie. Publikował wiersze, artykuły, felietony, m.in. w „Gazecie Mazurskiej” i „Kalendarzu dla Mazurów”. Podczas okupacji ukrywał się przed gestapo, w okolicach Warszawy, jako Jan Michał Skoryna. Zorganizował tajny Mazurski Instytut Naukowy, którego celem było przygotowanie materiałów naukowych dotyczących powrotu Mazur do Polski. W 1943 r. reaktywował Związek Mazurów, w 1944 r. referował problemy Mazurów na posiedzeniu PKWN. W latach 1945–1948 był prezesem Instytutu Mazurskiego w Olsztynie, a w latach 1945–1950 oraz 1957–1960 kierownikiem Mazurskiego Instytutu Ludowego w Rudziskach Pasymskich. Był członkiem PSL, PPS i PZPR – w 1950 r. pozbawiono go członkostwa, a w 1956 r. przywrócono. Wybrane publikacje: *Jutrznia na gody* (Warszawa 1931), *Mazurski śpiewnik regionalny* (współaut. A. Kant, Wąbrzeźno 1936), *Plon czyli dożynki na Mazurach* (Warszawa 1937), *Wesele mazurskie* (Warszawa 1937), *Jest dąb nad Mukrem* (współaut. A. Jarecki, Warszawa 1956), *Opowieści znad mazurskiego Gangesu* (Warszawa 1964), *Z Mazur do Verdun. Wspomnienia 1890–1919* (Warszawa 1967), *Interludium mazurskie. Wspomnienia 1920–1939* (Warszawa 1968), *Z Mazur do podziemia. Wspomnienia 1939–1945* (Warszawa 1970), *Polskie są Mazury. Wspomnienia 1945–1966* (Warszawa 1972, pośmiertna nagroda „Polityki”). Zob. także: <https://olsztyn.wyborcza.pl/olsztyn/7,48726,24703841,nawracanie-mazurowna-polakow-jak-to-sie-skonczylo.html>

orientację katolicką, ale bardzo przeżył II Sobór Watykański i chyba częściowo zmienił poglądy. Mówił: „Pan jest z Mazur, z rodziny ewangelickiej, niech pan



Fot. 2. Doktor Janusz Mallek.

pisze...”. A potem „wyskoczyła” Skandynawia, w 1966 r. Byłem po doktoracie, a nie miałem jeszcze 30 lat i dzięki temu dostałem stypendium rządu norweskiego...

Ale „Historia Norwegii” Pana autorstwa dopiero w ubiegłym roku się ukazała...

No właśnie, do tego wróć. W uzyskaniu stypendium pomógł mi też trochę profesor Tadeusz Cieślak. I tak pojechałem do Norwegii na rok. Nauczyłem się tam języka – miałem ok. 15 godzin lekturatu w tygodniu, a egzamin wyglądał poważnie, bo był nagrywany. Recenzent oceniał słownictwo, fleksję, wymowę. Ocena była więc obiektywna. Potem wyjeżdżałem jeszcze kilka razy, dzięki profesorowi Ole Selbergowi. Ukazał się teraz jego słownik polsko-norweski, który ma ponad 1200 stron... W międzyczasie zajmowałem się Prusami, a Skandynawia ciągle czekała, bo trzeba było zbudować warsztat. Chociaż napisałem parę artykułów: o chłopach w Norwegii, o zgromadzeniach parlamentarnych. Wydałem też książeczkę Marcina Kromera *Historija prawdziwa o przygodzie żalostnej księżniczki fińskiej i królowny polskiej Katarzyny*. Ukazały się nawet dwa wydania, tej – można zażartować – pierwszej historii Szwecji. Pojeźmowałem więc prace małe, przyczynkarskie. Dopiero będąc na emeryturze wydałem zbiór studiów *Scandinavica i Historię Norwegii*. Jednak nie zrobiłem wszystkiego, bo ten tom 1500-stronicowy doprowadza dzieje Norwegii do roku 1814. Panie Szelałowski

pisze...”. A potem „wyskoczyła” Skandynawia, w 1966 r. Byłem po doktoracie, a nie miałem jeszcze 30 lat i dzięki temu dostałem stypendium rządu norweskiego...

Ale „Historia Norwegii” Pana autorstwa dopiero w ubiegłym roku się ukazała...

No właśnie, do tego wróć. W uzyskaniu stypendium pomógł mi też trochę profesor Tadeusz Cieślak. I tak pojechałem do Norwegii na rok. Nauczyłem się tam języka – miałem ok. 15 godzin lekturatu w tygodniu, a egzamin wyglądał poważnie, bo był nagrywany. Recenzent oceniał słownictwo, fleksję, wymowę. Ocena była więc obiektywna. Potem wyjeżdżałem jeszcze kilka razy, dzięki profesorowi Ole Selbergowi. Ukazał się teraz



Fot. 3. Red. Tadeusz Willan wręcza Januszowi Mallkowi nagrodę czasopisma „Warmia i Mazury” (1985).

uzupełniły wiek XIX i XX³, ale powinienem wszystko napisać. Chyba zabrakło sił, niemniej dobre i to.

Historia Reformacji jako temat Pana badań zaistniała już w związku z historią Prus, ale z pewnością jest dziedziną szczególnie ważną w Pana dokonaniach.

Jeśli idzie o Reformację, wywodząc się z rodziny ewangelickiej, miałem przewagę nad kolegami katolikami: wiedziałem więcej. Religii uczył mnie ks. Wittenberg⁴. Był świetnym katechetą dla dziecka. Ważne też były relacje z moim bratem Ryszardem, pastorem. On studiował na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego – wtedy jeszcze taki wydział był, a pracę magisterską pisał u Oskara Bartla. Miałem też osobiste kontakty z profesorem Bartlem, nawet Karol Górski kierował mnie do niego na konsultacje, gdy byłem jeszcze studentem. Dowiadywałem się czego, gdzie i jak szukać...



Fot. 4. Ewa i Janusz Mallkowie w dniu ślubu (1969).

³ G. Szelałowska, K. Szelałowska, *Historia Norwegii XIX i XX wieku*, Warszawa 2019.

⁴ Ks. Otton Wittenberg (1894–1967) – duchowny ewangelicki, ukończył studia teologiczne w Lipsku; w latach międzywojennych realizował wizję Kościoła ks. bpa Juliusza Burschego jako wikariusz w Warszawie i proboszcz w Żyrardowie; po wybuchu wojny aresztowany i osadzony na Pawiaku; po uwolnieniu pracował w elektrowni. Po wojnie rozpoczął pracę duszpasterską na Mazurach (Pasym, Dźwierzuty, Nowa Wieś, Nowy Dwór, Jedwabno, Ruda). Zmarł w Gdańsku.

I ja miałam szczęście słuchać wykładów profesora Oskara Bartla na UW. Czy Profesor pomagał Panu dotrzeć do źródeł, czy też sugerował tematy wymagające badań?

Raczej przychodziłem przygotowany, z konkretnymi pytaniami, ale wiele zyskałem. A szczególnie owocnym okresem w pracach nad Reformacją stały się lata 80. W 1984 r. byłem w Berlinie na stypendium. Wówczas profesor Hartmut Boockmann zapoznał mnie z profesorem Heinzem Schillingiem i zostałem wprowadzony do zarządu Verein für Reformationsgeschichte. Znalazłem się tam obok Niemców, Amerykanów, Francuza. To bardzo poważne gremium i ma kilka organów. Wydaje czasopismo „Archiv für Reformationsgeschichte” w języku angielskim i niemieckim, dalej: „Archiv für Reformationsgeschichte/Literaturbericht”, zamieszczające 800-1000 recenzji z całego świata, potem „Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte”, czyli materiały źródłowe. Byłem w tym gronie przez 10 lat i dzięki temu wiele mogłem się dowiedzieć.

Duże znaczenie miał też mój udział w pracach Polsko-Niemieckiej Komisji badającej dzieje Kościoła ewangelickiego w okresie faszyzmu i komunizmu. Za namową ks. bpa Janusza Narzyńskiego i ks. Jerzego Gryniakowa włączyłem się w prace tej komisji, byłem jej współprzewodniczącym. Współpracowaliśmy z kilkoma profesorami niemieckimi, m.in. z Martinem Greschatem, poprosiliśmy o współpracę profesora Mieczysława Wojciechowskiego, który wprawdzie nie należy do Kościoła ewangelickiego, ale problematykę dobrze zna, a jego uczeń, prof. Jarosław Kłaczek, kontynuuje te badania. Wydaliśmy parę publikacji... Napisałem odrębny artykuł o pracach tej komisji⁵. Byłem też członkiem podobnej komisji działającej w NRD. Tam pełniłem funkcję swego rodzaju sprawozdawcy: informowałem o pracach z zakresu historii Reformacji, które ukazywały się w Polsce. Ten zespół jeszcze chyba działa. Zdarzyły mi się więc okoliczności sprzyjające rozbudowaniu wiedzy z historii Reformacji i Kościoła. Wspomnę jeszcze, iż sprawuję funkcję wiceprezesa Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Toruniu (od dwóch lat Toruńskiego Towarzystwa Ewangelickiego), którego celem jest integracja społeczności ewangelickiej, promowanie ewangelicyzmu. PTEw zorganizowało VII Forum Inteligencji Ewangelickiej w Toruniu, w roku 2000.

⁵ Zob. J. Małek, *Etapy i doświadczenia Polsko-Niemieckiej Komisji Historii Kościoła Ewangelickiego w latach 1988–2003*, [w:] Tenże, *Opera selecta*, t. IV, *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI–XX w.)*, Toruń 2012, s. 455–463.

Tyle w skrócie mogę powiedzieć o tematach moich badań. Chociaż trochę mało publikowałem źródeł. Mój Profesor mówił: „Pan nie ma takiej cierpliwości...”. Raczej bardziej interesowały mnie prace analityczne...

Było to bardziej kreatywne niż odkrywanie źródeł?

Źródła wymagają dużej dokładności, precyzji, pracy wręcz zegarmistrzowskiej. Dlatego są niewdzięczne, ale bardzo ważne, bo bez publikacji źródeł historyk byłby bezbronny. Muszę powiedzieć, że to była pewną moją słabością, chociaż dwie sprawy rozpocząłem, jednak nie ukończyłem w pełni. Jedną jest wspomniana już „Poczta Królewiecka”, druga gazeta w dziejach Polski. Należałoby zrobić edycję krytyczną i zebrałem już dość dużo materiału do tego, ale wiele jeszcze trzeba dopracować, rozszyfrować osoby... jest tam historia Europy w ciągu 2,5 roku...

...skupiona jakby w soczewce...

Właśnie tak. I w Toruniu mamy jedyny zachowany egzemplarz tej gazety. Dziś już zeskanowany, na pewno nie zaginie.

I nie pojawił się dotychczas badacz-konkurent, także zainteresowany tym tematem?

Nie, chociaż współpracował prof. Wojciech Polak, staraliśmy się nawet o grant, bez powodzenia. Taka edycja wymagałaby dużych środków. Natomiast drugą sprawą, o której warto tu wspomnieć są listy Jagiellonek, głównie Zofii Jagiellonki, siostry Zygmunta Augusta, która była księżną brunszwicką. Część jej korespondencji została opublikowana w XIX w. przez Aleksandra Przedzieckiego, natomiast część nie. Byłem w archiwum Wolfenbüttel, zebra-



Fot. 5. Ewa i Janusz Małłkowie z córką Małgorzatą (1987).

łem materiały, a ze względu na to, że jestem już starszym panem, zdeponowałem je w Instytucie Badań Literackich w Toruniu, żeby nie zaginęły. Jeśli nie dam rady zająć się tym, może ktoś inny jakoś to zakończy...

Można by chyba powiedzieć, że Pana zainteresowania badawcze nie ewaluowały, tylko nieustannie się poszerzały... Był Pan zauważany, odkrywany przez życzliwe osoby, które Pana wprowadzały w coraz to inne miejsca, relacje... Czy tak?

Tak, to prawda. I preferowałem – jak to określał Wałęsa – ładowanie akumulatorów. Korzystałem z każdej szansy wyjazdu do archiwów: w Getyndze, w Berlinie, w Wolfenbüttel, nie pomijając oczywiście archiwów polskich. Zasadą historyka piszącego monografię jest dotarcie do wszystkich materiałów. Tylko wtedy jego wizja będzie zbliżała się do prawdy. To są sprawy niesłychanie ważne.

Jest Pan wybitnym historykiem. Zdaniem profesora Jacka Wijaczki, jednym z najbardziej rozpoznawalnych historyków polskich na zachód od Łaby.

On to napisał?

Napisał to w przedmowie do „Innych szkiców pruskich”.

Ach, tak...

Ma Pan ogromny dorobek w pracach międzynarodowych. Potrafił Pan mobilizować polskich i niemieckich badaczy do wspólnej pracy, chociaż temat był pełen napięć – pełen napięć narodowościowych, politycznych. Domyślam się, że w wielu momentach potrzebna tu była i odwaga, i niestereotypowe podejście.

Znowu przywołałbym tu mojego mistrza Karola Górskiego. Uważał on, że polska nauka historyczna nie może odciąć się od Zachodu. Była to postawa z jednej strony pozytywistyczna, bo praktyczna, a z drugiej i romantyczna, bo patriotyczna. Nie oznaczało to, że rezygnujemy ze źródeł rosyjskich czy radzieckich, bo część tamtych badań społecznych, gospodarczych jakieś wartości miała, pominąwszy sprawy ideologiczno-propagandowe. Zresztą takie odcięcie przez ponad 40 lat PRL nie byłoby możliwe, ale Zachód był dla nas niesłychanie ważny. Tam pojawiło się wiele nowych pomysłów, jak tradycja francuskiej szkoły Annales, jak mikrohistoria, to znaczy historia domu, budynku, generacji, które w nim mieszkaly. Nauka amerykańska przecież wyszła z zachodniej Europy i dysponuje ogromnymi możliwościami, aby zgromadzić uczonych z różnych stron świata, aby prowadzić kosztowne badania. Przyjrzyjmy się chociażby czasopismu Renaissance Historical Review. Tak więc ważne było podtrzymywanie kontaktów z innymi ośrodkami badawczymi, a najbliższymi znajdowali się Niemcy. Profesor Henryk Łowmiański zawsze podkreślał, że ich warsztat badawczy był niesłychanie precyzyjny, dokładny. Z kolei Francuzi

wyróżniali się polotem, Anglicy – pewnym poczuciem humoru w pracach historycznych. Nam chodziło też o to, aby nie zamknąć się w historii Polski, a szukać płaszczyzny porównawczej, chociażby w historii parlamentaryzmu polskiego i angielskiego... Trzeba powiedzieć, że koledzy niemieccy też uczynili w kwestii wspólnych kontaktów sporo dobrego, nawet NRD-owcy, chociaż byli o wiele bardziej uzależnieni politycznie niż my. U nas dość swobodnie, od biedy, można było zajmować się historią do XIX wieku. Gorzej ze stosunkami polsko-rosyjskimi, z wiekiem XX. Ale i dawniejsze czasy bywały kontrowersyjne dla cenzury. Ja pisałem o Prusach, które przestały istnieć, więc cenzura zastanawiała się, czy ten wyraz może znaleźć się w tytule. Generalnie radziliśmy sobie nieźle nawet w latach 50. Obowiązkowe odwołania do klasyków marksizmu i leninizmu umieszczano na pierwszej stronie, a potem „szedł” tekst normalny.

Prawdę mówiąc dopiero jako samodzielny pracownik naukowy w pełni doceniłem wartości, które zyskałem dzięki asystenturze u Karola Górskiego. Profesor był więźniem oflagu w Woldenburgu, a jednak utrzymywał kontakty, chociaż chętniej z Francuzami – mówił biegle po francusku, wygłaszał wykłady w Wielkiej Brytanii... Podobną postawę przyjął profesor Marian Biskup.

I dzięki tym autorytetom udało się ominąć w PRL produkowanie historii Prus nacechowanej określonymi postawami politycznymi i ideologicznymi?

Tak, w dużym stopniu, chociaż zrozumiałe, że prace naszych poprzedników były bardziej „patriotyczne” i w moich wcześniejszych publikacjach też tę skłonność widać. Później moje spojrzenie stało się bardziej zrównoważone, bardziej pogłębione i – jak sądzę – bliższe rzeczywistości. My, historycy polscy, mamy tę przewagę nad historykami niemieckimi, że operujemy językiem niemieckim, w nim czytamy.

A oni nas nie czytają.

To są wyjątki. Mamy kilku kolegów, którzy opanowali język polski, na przykład profesor Hans-Jürgen Bömmelburg.

A czy tłumaczą nasze prace?

No, rzadko.

To Pan pisze w języku niemieckim

Nie tylko, staramy się publikować po angielsku, po francusku. Jest to, powiedziałbym, promocja polskiej nauki.

Czyli innego sposobu tej promocji, poza publikowaniem w językach obcych, na razie nie ma...

Zdarza się. Zostałem na przykład zaproszony do Moguncji, z wykładami na semestr.

Ale nie wykładał Pan po polsku.

No nie, ale miałem też ćwiczenia z historii Polski. Prowadziłem je w ten sposób,



Fot. 6. Profesor Janusz Mallek wygłasza referat na sesji naukowej w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Olsztynie (1997).

że studenci czytali *Historię ustroju Polski* Stanisława Kutrzeby po niemiecku i w uzupełnieniu tłumaczyli pewne teksty polskie XVI-wieczne. Mieliśmy więc na tych zajęciach trochę paleografii, żeby odczytać imiona i nazwiska zapisane tą dawną czcionką polską, trzeba było sięgnąć do polskiego słownika biograficznego.

Czy była to duża grupa? Miał Pan wielu słuchaczy?

Na tym seminarium było ok. 15 osób, a na wykładzie często i 100 osób. Miałem przygotowany tekst niemiecki, ale nieraz musiałem od niego odbiegać. Trzeba było też odpowiadać na pytania. Byłem osłuchany z językiem niemieckim – z Mazur.

Popularyzowanie historii Polski za granicą to z pewnością trudne zadanie.

O dziwo, udało się cudzoziemcom, Normanowi Daviesowi. Co Pan o tym sądzi?

Przez wiele lat czytelnicy anglojęzyczni, Amerykanie, Brytyjczycy czy Australijczycy, którzy interesowali się historią Polski, chociaż nie było ich zbyt wielu, mieli do dyspozycji podręcznik emigranta, profesora Oskara Haleckiego *History of Poland*, a Norman Davies to Walijczyk, nie Polak, więc spojrzenie ma inne. Patrzy, powiedziałbym, z dystansu. Jego publikacje są bardzo ważne z punktu widzenia naszych narodowych interesów. Rozprzestrzenia się wiedza o Polsce, bo nakłady jego książek są znaczne, chociażby *Europy* czy kilka razy wznawianego *Bożego igrzyska*. Sam wspomina w przedmowach, że spotyka się zarówno z ciepłymi, jak i krytycznymi opiniami.

A Pana opinia?

Moja opinia, doceniająca olbrzymi zakres jego prac, jest jak najbardziej pozytywna. Davies popularyzuje wiedzę historyczną, życzliwe spojrzenie na naszą historię nie przesłania mu różnych naszych słabości i wad. Na wiele tematów ma świeże i odważne zdanie. Weźmy chociażby jego spór z badaczami żydowskimi w Stanach Zjednoczonych na temat Holocaustu czy polskiego antysemityzmu. Davies niuansuje tę problematykę, mówi o wszystkich ofiarach II wojny światowej, o Żydach, ale również o Rosjanach, Polakach, Niemcach, choć naturalnie Holocaust pozostaje poza dyskusją.

Ciekawa jest lektura jego książki *Mysli wyszukane*, w której mowa o różnych słabościach i Polaków, i Brytyjczyków.

Można dyskutować z badaczami, którzy wytykają mu pomyłki, na przykład jakiś błąd w dacie. Przy obszernej faktografii może się to zdarzyć. Niektórzy znów nazywają go kompilatorem. Cóż, żeby tak kompilować, trzeba mieć olbrzymią wiedzę i własną koncepcję.

Bardzo ciekawe spojrzenie na Europę daje jego książka *Zaginione królestwa*. Wielkie Księstwo Litewskie, Prusy, Galicja, Aragonia – to przywraca historii Europy pewne proporcje, pewną zagubioną równowagę.

Może pokazanie Polski też jest ważne dla tego przywrócenia równowagi europejskiej...

Podręczniki historii powszechnej bazowały przeważnie na historii Francji, Anglii, Rzeszy. Rosję uwzględniano jako mocarstwo, ale ogólnie rzecz biorąc wylaniała się historia tylko wybranych miejsc. Ile my na przykład mamy wiedzy o Rumunii?

Z pewnością niewiele. Raczej standardem stała się historia ważnych stref wpływów. Szkoda, że nasz sarmatyzm nie promieniował na Zachód – to chyba dobry temat dla historii alternatywnej...

[śmiech] Historia wylania się z różnych poszukiwań.

Wróćmy więc do Torunia. Z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika jest Pan Profesor związany od 1955 r., nie tylko poprzez studia i karierę naukową. Pełnił Pan funkcję dziekana, prorektora, jest Pan honorowym członkiem Stowarzyszenia Absolwentów, którego prace Pan zainicjował i był Pan jurorem konkursu na wspomnienia absolwentów. Co w tej pracy niezwykle obszernej, wieloletniej, dało Panu szczególną satysfakcję, a co wiązało się z pokonywaniem trudności?

Chwyćmy „byka za rogi”: zacznę od satysfakcji. Funkcję dziekana pełniłem przez sześć lat, to znaczy przez dwie kadencje. Rzeczywiście miałem przed sobą wyzwanie jako pierwszy dziekan nowego Wydziału Nauk Historycznych.



Fot. 7. Profesorowie Janusz Tondel i Janusz Mallek.

Kiedy wydzieliliśmy się z Wydziału Humanistycznego, mieliśmy tylko historię i archeologię, potem dołączyło bibliotekoznawstwo. Trzeba było się starać o ponowne zgody Centralnej Komisji na uzyskanie praw doktoryzowania i habilitowania. Udało się to dosyć szybko, również dzięki poparciu prof. Romana Wapińskiego z Gdańska, który wówczas w tej komisji zasiadał. Od 1 stycznia 1993 r. pełniłem tę funkcję, a już po kilku miesiącach mieliśmy wspomniane uprawnienia. W tym pionierskim okresie moją dewizą była wielokierunkowość, wieloprofilowość wydziału. Udało mi się utworzyć kierunki historii sztuki, stosunków międzynarodowych. Myślałem też o historii muzyki, ale nie doszło do tego. Mieliśmy sporo studentów. A dziś sytuacja się odwróciła – jest nowa reforma i Wydział Nauk Historycznych znów obejmie tylko historię i archeologię. Historycy sztuki przejdą do Wydziału Sztuk Pięknych, bibliotekoznawstwo do medioznawstwa, a stosunki międzynarodowe są już odrębnym wydziałem. Ale nie patrzmy partykularnie – najważniejsza jest całość uniwersytetu. Te kierunki jednak funkcjonują i znacznie się umocniły, także etnologia, która przed chwilą mi umknęła.

Muszę powiedzieć, że miałem wówczas możliwość decydowania o polityce kadrowej, o rozwoju. Finanse mniej mnie interesowały. Ale dobrze mi się współpracowało z rektorem prof. Andrzejem Jamiołkowskim. Już jako pro-

rektor miałem znacznie mniej możliwości, bo wiadomo, o polityce uczelni decyduje rektor. Pełniłem tę funkcję tylko jedną kadencję. Wcześniej byłem też wicedyrektorem instytutu. Ale to był okres wyrwany z pracy twórczej,

Jednak?

Tak. Absolutnie, bo doba ma tylko 24 godziny, nie da się jej rozciągnąć. Wykorzystywałem ten okres także na wyjazdy zagraniczne, chociażby do Verein für Reformationsgeschichte. Byłem członkiem Międzynarodowej Komisji Historii Parlamentaryzmu, byłem konsultantem prezydenta i jednym z wiceprezydentów, przygotowywałem wykłady, referaty, można powiedzieć – małe formy. No, ale nie starczyło czasu na pisanie książek. Trzeba się skoncentrować, żeby coś porządnego napisać.

Owszem, można mówić o pewnych profitach tego okresu dla kariery naukowej – nawiązuje się nowe kontakty, poznaje nowych ludzi, ale naukowiec nie może się w tym utopić, nie może być tylko organizatorem marki. Czasem myślę, że wybitnych uczonych powinno się oszczędzać, powinno się stworzyć im najlepsze warunki do twórczej pracy. Być może w naukach ścisłych, gdzie wchodzi w grę praca zespołowa, wykorzystanie aparatury, wygląda to nieco inaczej. Jednak w humanistyce praca jest przede wszystkim indywidualna i dobrą głowę warto uszanować.

Pamiętam, jaki był szacunek dla profesury w latach moich studiów. Profesor to był naprawdę ktoś. Nasi profesorowie przybyli z Akademii Wileńskiej, z Uniwersytetu Jana Kazimierza ze Lwowa. Pani Zan, wnuczka Tomasza Zana, była sekretarką rektora. Pamiętam wielką osobistą kulturę tych osób – pamiętam, jak profesor Władysław Dziewulski, astronom, odnosił się do sprzątającej, do portierki. Patrzyło się z podziwem na skromność, dobroć, brak jakiegokolwiek arogancji.



Fot. 8. Prof. dr hab. Janusz Mallek – prorektor UMK (1999-2002).

Z tego, co Pan mówi, wynika, że obcował Pan ze szlachetną tradycją akademicką. Czy ona jeszcze trwa?

Obawiam się, że dużo się zmieniło, chociażby w związku z rozrostem uczelni. Kiedy ja studiowałem, to była malutka uczelnia, zaledwie 1300 studentów, a teraz punkcie szczytowym było ponad 40 tys., obecnie ok. 25 tys. – to są różnice kolosalne. Wtedy myśmy prawie wszyscy się znali. Profesorowie zapraszali nas na wycieczki, na herbatę, na imieniny, a już asystentów bez wyjątku. Pamiętam, jak u mego mistrza na imieninach panie profesorowe Konradowa Górską, Karolowa Górską, Marianowa Gumowska rozmawiały po francusku przy swoim stoliku. Myśmy to uważali za snobizm, a one się po prostu cieszyły, że mogą się spotkać i porozmawiać w języku, którego się uczyły w młodości. Dzisiaj mam na te sytuacje inne spojrzenie. Cóż, zupełnie inaczej wyglądał kontakt studenta z profesorem, gdy na seminarium były tylko cztery osoby....

Czyli był to kontakt studenta, asystenta z autorytetem nie tylko naukowym?

Na pewno. Kiedy byłem asystentem, niewiele mówilem, raczej siedziałem cichutko i słuchałem.

Ale Pan chłonał...

Właśnie tak. I to, co zapamiętałem, przydało mi się wielokrotnie jako wiedza z nauk pomocniczych czy jako obycie w kontaktach międzynarodowych. Chociaż mówiono też, że była to szkoła cechowa. Może jej dziś czasami brakuje. Owszem, nosiło się listy profesora na pocztę czy odkurzało książki...

...jak to w cechu... tak sympatycznie wspomina Pan młodość, więc chciałabym zapytać jeszcze o lata dorastania. Jest Pan absolwentem liceum pedagogicznego. Co dała Panu ta szkoła?

Były to lata 1951-1955. Rodzice znajdowali się w trudnej sytuacji. Matka pracowała jako nauczycielka w Krutyni, ojciec na szczęście był na emeryturze – 200 zł wynosiła – a nie w więzieniu, jak kilku jego kolegów. Do zesłania można było to porównać. Będąc dzieckiem nauczycieli, znalazłem się w tej szkole, w Mrągowie, bo ona zapewniała jakiś zawód. Mieszkalem więc przez 4 lata w internacie. Pokój wielolóżkowy, dyscyplina wojskowa: poranna gimnastyka, apele, dyżury i stalinowskie metody wychowawcze – wyjazdy na żniwa, wykopki itp. Wszyscy obowiązkowo byli członkami ZMP, nosiliśmy czerwone krawaty. Na zebraniach trzeba było składać samokrytykę, jeśli zdarzyło się jakieś przewinienie albo gorsze wyniki w nauce. Miałem funkcję protokolanta. Teraz to Koreę Północną przypomina. Ale byliśmy młodzi, umieliśmy się śmiać. Chętnie śpiewaliśmy, również piosenki ludowe, bo folklor był

mile widziany. Uczniowie stanowili prawdziwą mozaikę: Kurpiowie, Warmiacy, Mazurzy, filiponi. Przetrwały przyjaźnie.

Kształcono wtedy nauczycieli wszechstronnych. Czy i Pan uczył się gry na skrzypcach?

Oczywiście. Równoległe ze stalinizmem otrzymywaliśmy rzetelną wiedzę od świetnych pedagogów. Historię wykladał były senator Rzeczypospolitej, języka polskiego uczył Roman Chromiński z Liceum Krzemienieckiego, więc literatura narodowa, szczególnie romantyczna, była dobrze wyłożona. Matematykę też mieliśmy na wysokim poziomie. Tylko nieliczni nauczyciele byli autentycznie zaangażowani w ówczesną propagandę, większość „wkładała tylko kostium”, z konieczności. Wymagano od nas dużo pracy i dyscypliny. To była dobra szkoła charakteru.

Chciałabym się upewnić, czy rzeczywiście Pan zarzucił próby literackie podjęte w czasach szkolnych?

Przebywałem wtedy w kręgu literatów w związku ze środowiskiem ojca. Bywał u nas m.in. Igor Newerly, autor „Pamiętki z Celulozy”, nawet sfilmowanej, utrzymanej w nurcie socrealizmu. Bo takie były czasy. Ośmieliłem się więc i napisałem dramat o uczniowskich przywarach, który jednak nie zyskał uznania mojego polonisty, a potem opowiadanie „Heniek”, związane z mazurskością. I na tym poprzestałem.

Warto dodać, że to opowiadanie zostało opublikowane w czasopiśmie „Warmia i Mazury” w 1956 roku, a teraz można je znaleźć w tomie Pana szkiców „Moje Prusy, moje Mazury”⁶. Polecam czytelnikom – to naprawdę udana miniatura literacka, dokumentująca trudne realia mazurskie.

Dziękuję za tak ciekawe wspomnienia i refleksje. A teraz nieco inny temat. Jest Pan Profesorem ewangelikiem. Pochodzi Pan z rodziny o głębokich tradycjach ewangelickich i to obojga wyznań.

Jeśli idzie o moją rodzinę, ze strony ojca byli to gromadkarze. W I tomie pamiętników *Z Mazur do Verdun* ojciec opisuje, jak odbywało się spotkanie całej wsi, na którym czytano i komentowano Pismo Święte, czytano kazania. Gromadkarze pozostawali w ramach Kościoła i byli przez Kościół uznawani, mimo swojej odrębności.

Można spotkać opinie, że właśnie ruch gromadkarski pielegnował gwarę mazurską i język polski.

Dokładnie tak było. Nawet w Westfalii w kręgach emigracji mazurskiej, gdzie funkcjonowali gromadkarze, odbywały się nabożeństwa polskie, obok

⁶ J. Małek, *Heniek*, [w:] Tenże, *Moje Prusy, moje Mazury. Szkice z dziejów Prus Książęcych, Królewca i Mazur*, Dąbrówno 2009.

niemieckich. A na Mazurach utrwalali oni kontakt z językiem polskim mówionym i pisanym i to na dobrym poziomie. Melchior Wańkowicz w książce *Natropach Smętka* pisze o jednej z takich ciekawych postaci, Reinholdzie Barczu⁷, który został ścięty przez hitlerowców w 1942 r.

Oczywiście gromadkarze działali w ramach Kościoła unijnego, bo parafie ewangelicko-augsburskie próbowali tworzyć dopiero w latach międzywojennych ks. Ewald Lodwich i ks. bp Juliusz Bursche, ale to nie było łatwe.

Natomiast mama pochodziła z rodziny ewangelicko-reformowanej, była warszawianką. Podjęła pracę jako młoda nauczycielka i tak rodzice się poznali.

Pokolenie mego dziadka było bardzo religijne. Ojciec, delikatnie mówiąc, miał bardziej liberalne poglądy, chociaż uczył też religii. Dla niego najważniejszą sprawą były Mazury. Zachowanie ludu.

Ja teraz napisałem książkę *Zanik ludu mazurskiego*.

Kiedy ona się ukaże?

Została przekazana do recenzji, więc chyba jeszcze nie w tym roku.

Mazurzy byli osobnym ludem, który podzielił los Staroprusów. Resztki żyją w Niemczech, z niknącą świadomością swojego pochodzenia. A były nawet plany utworzenia państwa mazurskiego, oczywiście nierealne.

Chyba brakowało elit?

Brakowało. Głównie stanowili je pastory. Dopóki Kościół kultywował język przynajmniej w nauczaniu religii, były jeszcze jakieś szanse, ale gdy Kościół poszedł w kierunku germanizacji, pozwolono umrzeć językowi polskiemu na Mazurach.

Czy udałooby się określić, dlaczego plebiscyt w 1920 roku zakończył się klęską i dlaczego pojawiały się trudności w asymilacji Mazurów na Działdowszczyźnie?

⁷ Reinhold Barcz (1885–1942) działacz narodowy i ewangelicki, z zawodu był krawcem. W swoim piśmie „Głos Ewangelijny” drukował utwory autorów polskich, ludowych twórców mazurskich; pismo wzywało do pielęgnowania mowy ojczystej. Wyjeżdżał do Krakowa, Torunia, Poznania, gdzie kontaktował się ze środowiskiem polskim. Propagował polskie słowo drukowane na Mazurach, kalendarze dla Mazurów, powieść Sienkiewicza „Krzyżacy”, wydaną przez Seweryna Pieniężnego. Był obserwowany i szykanowany przez władze niemieckie. W 1938 r. odebrano mu paszport, uniemożliwiając wyjazdy do Polski. Aresztowany tuż przed wybuchem II wojny światowej. Hitlerowcy wytoczyli mu proces, oskarżając o zdradę narodu niemieckiego. Skazany na karę śmierci, został ścięty w berlińskim więzieniu Moabit. [Wg: <http://gazetaolsztynska.pl/492944,100-Twarzy-Niepodleglej-Karol-Bahrke-Franciszek-Barcz-Reinhold-Barcz.html>]

Powtórzę: o tożsamości Mazurów przez wiele lat stanowił język i Kościół. W domach mówilo się gwara. Mazurzy żyli w małych wiejskich społecznościach, dopiero uruchomienie kolei ożywiło kontakty. Ich odrębność stała się dla nich samych krępująca, bo kiedy Mazur musiał coś załatwić w mieście, spotykał urzędnika, który był „prawdziwym” Niemcem. Jeśli ktoś myślał o studiach, jechał do Królewca, a studia w Polsce były trudno osiągalne. Wielu uważało, że opowiadzenie się po stronie niemieckiej to jedyna droga awansu społecznego, zwłaszcza że Polska nie była zbyt atrakcyjna dla Mazurów. Najpierw nie miała w ogóle państwowości, a potem obawiano się katolicyzacji i to także odstręczało część ludności. W Drugiej Rzeczypospolitej bardzo niebezpieczne były problemy wyznaniowe. Łatwiej było przyznać Polakom, że Mazurzy luteranie czy ewangelicy unijni są Niemcami.

Dominował więc stereotyp: jeśli ktoś nie jest katolikiem, to nie jest Polakiem. Źródła mówią, że nawet żołnierze armii Hallera traktowali Mazurów jak element obcy.

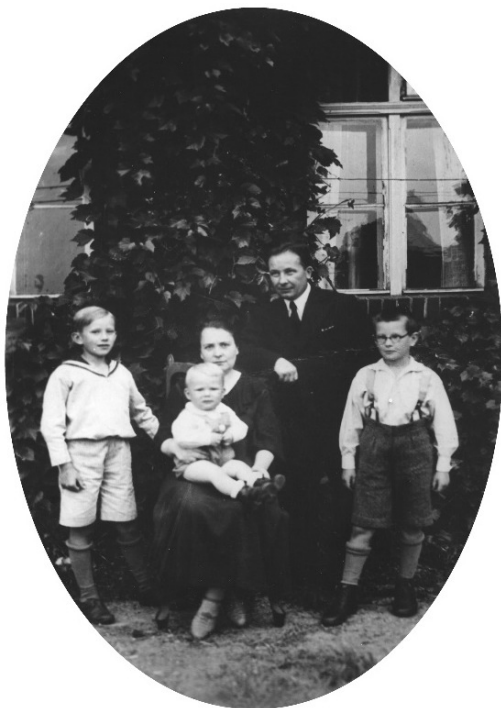
No tak, brak było wiedzy o specyfice Mazurów. Wańkowicz w swojej książce pokazał, że jest tam jakaś odrębna ludność, ale zabrakło zrozumienia i skutecznej polityki. Natomiast polityka Niemców wobec Mazurów była bardzo skuteczna. Hitler dał im ekonomiczne wsparcie, podobne do dzisiejszego 500+ [śmiech]. Wielu skorzystało z kredytów na domki, żyło im się lepiej, toteż wtedy Hitler miał na Mazurach duże poparcie. Kto wówczas przypuszczał, że dojdzie do wojny światowej, do takich wynaturzeń nacjonalizmu. Germanizacji najszybciej poddawała się najmłodsza część mazurskiego społeczeństwa.

Moim zdaniem ojciec mój słusznie uważał, że należało iść przez mazurskość do polskości, a nie odwrotnie.

Pana Ojciec nazywany był Królem Mazurów. Chciałabym się upewnić, jak rozumiał mazurskość. Czy chodziło o wypracowanie, ujednolicenie mazurskiej tożsamości?

Uważał, że Mazurzy są w państwie polskim i muszą w nim jakoś funkcjonować, z zachowaniem swojej tożsamości, bez nagłej polonizacji. Chodził mu o to, żeby Mazur był traktowany na równi z innymi obywatelami, żeby jakieś urzędy sprawował.

Po II wojnie otworzyła się perspektywa, wydawało się, że Mazurzy zostaną utrzymani w imię polskich interesów, czy nawet racji stanu. Przecież dostano te ziemie nie tylko na podstawie dobrej woli Stalina – mieszkali na nich Słowianie. Słowianie, których paradoksalnie w Polsce Ludowej zgermanizowano.



Fot. 9. Wilhelmina i Karol Mallkowie z synami; od lewej Ryszard, Janusz, Leopold (1939).

Istniała różnica zdań między moim ojcem a jego bratem Edwardem, który był pastorem metodystycznym w Elku chociaż nie miał uniwersyteckiego wykształcenia teologicznego. Był utalentowanym duszpasterzem, lubianym przez Mazurów. Obaj pojechali w 1944 roku do Lublina, żeby pertraktować z nową władzą w sprawie mazurskiej. Stryj ludził się, że można porozumieć się z Rosjanami w sprawie utworzenia Republiki Mazurskiej. Dziś wiemy, jak bardzo był to nierealny pomysł, zwłaszcza że znamy los mniejszości niemieckiej w Obwodzie Kaliningradzkim. Ci ludzie, w odwecie za działania wojenne, byli w strasznych warunkach przepędzani z miejsca na miejsce. Dochodziło

do kanibalizmu, nie wspomnę o wywózkach na Syberię. Dla Stalina Mazurzy nie przedstawiali żadnej wartości, nawet nie podjąłby rozmów w tej sprawie. Zresztą samo wkroczenie wojsk sowieckich było wstrząsem. Ludzie w panice popełniali samobójstwa, skakali do studni... Były to straszne dni. Ale tego świata już nie ma.

Po II wojnie światowej zgubny był przymus opowiadania się za przynależnością do narodu polskiego. Jeśli ktoś powiedział, że jest Mazurem, to powinno wystarczyć. Mazurzy byli przyzwyczajeni do władzy, więc mogli się zaadoptować w nowej sytuacji, a mazurskość mogła stanowić dla nich pewną ochronę, gdyby ją uznawano. Wystarczyłaby taka deklaracja: „Jestem Mazurem, byłem obywatelem niemieckim, a teraz jestem obywatelem polskim”. A przypadki były różne. Na Mazurskim Uniwersytecie Ludowym ojciec miał słuchaczkę, która powiedziała: „Szanuję Pana, ale czuję się Niemką”. Była to filiponka⁸. Ojciec wiedział, że niczego nie można wprowadzać na siłę.

⁸ Filiponi stanowili odłam religijny staroobrzędowców rosyjskich, czyli tych wyznawców prawosławia, którzy sprzeciwili się reformom religijnym wprowadzonym w latach 1652–58 przez patriarchę Nikona i pozostali przy „starych obrzędach”.

Wprawdzie były podejmowane próby zasymilowania mazurskości przez niektóre osoby, nawet instytucje. Kilku Mazurów z Działdowszczyzny pełniło funkcje starosty czy wojewody, ale ogólna świadomość społeczna, zwłaszcza Kurpiów, pozostawała daleko w tyle. Cóż z tego, że Mazur otrzymał od nowej władzy rolę, jeśli nowy sąsiad, osadnik, wkrótce mu ją odebrał, mówiąc: luter, Szwab. Chyba więcej zrozumienia dla tej sytuacji mieli kresowiaczy, którzy też zostali pozbawieni swoich domostw.

W jednym z wywiadów powiedział Pan, że Ojciec mógł wziąć odwet po 1945 roku, ale zaniechał.

To wynikało z jego postawy etycznej. Podam może jeden przykład. Mojego stryja Niemcy rozstrzelali... w roku 1939, gdy niszczonego inteligencję, nie tylko nauczycieli. Zapytano go, czy chce wyjechać do Generalnej Guberni. Zgodził się i został przeniesiony do Działdowa, a tam Selbstschutz wykonywał wyroki. Wśród wykonujących wyroki byli też Mazurzy, nieraz przymuszani przez nadzorców. Grożono, że ci, którzy odmówią zastrzelenia skazanego, sami zostaną rozstrzelani. Jeden z obecnych przy egzekucji stryja, chyba dręczony wyrzutami sumienia, opowiedział o całej sytuacji mojej babci. Wkrótce kuzyn odnalazł w Berlinie ślad człowieka, który zastrzelił stryja. Działała Komisja Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce, więc można było to zgłosić. Jednak rodzice nie zdecydowali się na ten krok. Byłem zresztą z ojcem jako chłopiec na późnym pogrzebie stryja w Działdowie.

Co Pan dziś, z perspektywy czasu, myśli o działalności Ojca, o jego determinacji, o jego krzywdzie?

Ojciec był działaczem polskim, który rozumiał mazurską odrębność. Próbował porozumieć się z powojennym rządem, ale traktowany był w najlepszym wypadku jako postać historyczna. Widział i wiedział, że przegrał. W swojej książce też o tym napisałem.

Od dzieciństwa był pan świadkiem mazurskiej historii i też ta historia na zawsze odcisnęła piętno na Pana najbliższych.

Brat, jak już wspominałem, był pastorem. Wyemigrował, bo Urząd Bezpieczeństwa go męczył.

Jak wielu innych pastorów ewangelickich...

Księża katolicy mieli jeszcze jakąś osłonę, natomiast protestanci byli w sytuacji fatalnej. Wystarczy przeczytać pamiętniki stryja, Edwarda Matłki,

*Gdzie jest moja Ojczyzna? Wspomnienia*⁹. On pisze, w jaki sposób go dręczono. Drugą przyczyną emigracji pastorów były niewątpliwie wyjazdy parafian...



Fot. 10. Od lewej: Janusz, Ryszard, Leopold Mallkowie w Krutyń w roku 1993.

Parę lat temu, gdy brat jeszcze żył, byliśmy razem w Ukie. Kościół jest naturalnie katolicki dzisiaj. W części budynków działa ośrodek dla niepełnosprawnych. To in plus. Resztki Mazurów skupia miejscowa kaplica i parafia ewangelicka w Mikołajkach.

Jestem historykiem, należę do emigracji albo, jak mówią, do ziomkostwa toruńskiego, staram się spoglądać z dystansem, ale dla mojego ojca zmiany były bardzo trudne. Pojechał do swojej rodzinnej wsi, do Brodowa i nikogo już tam nie znalazł.

Czy udało się utrzymać jakieś kontakty z tą częścią Mazurów, która została wywieziona na Syberię?

Niektórzy wrócili. Na Mazurskim Uniwersytecie Ludowym ojciec miał takich słuchaczy.

⁹E. Małek, *Gdzie jest moja Ojczyzna? Wspomnienia*, Colloquia Orientalia Bialostocensia, t. XV, Białystok–Ełk 2016. Zob. https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/113-20/5391/1/Edward_Mallek_Gdzie_jest_moja_ojczyzna_Wspomnienia.pdf

Warto tu wspomnieć tzw. Słowińców, czyli Kaszubów-ewangelików. Też ich nie ma. Pozostał tylko skansen w Klukach, który jest chyba znikomą rekompensatą za tragedię tej społeczności.

Po 1945 roku zostało w Polsce ponad 100 tysięcy Mazurów, a dziś ten lud zanika. Na naszych oczach. Wyjechała też duża część Warmiaków, nawet katolicyzm ich nie uratował.

W wywiadzie dla „Gazety Sztumskiej”, przed 10 laty, mówił Pan, że dziś mamy Mazury bez Mazurów i historyk jest wobec tego faktu bezradny. Proszę powiedzieć, czy rzeczywiście można w tej sprawie wyciszyć emocje?

Trudno jest wyeliminować emocje, gdy się patrzy na klęskę społeczności. Przecież ci, którzy wyjechali do Niemiec nie czuli się tam dobrze, raczej ukrywali swoje pochodzenie.

Tam też byli gorsi?

W pewnym sensie. Sytuacja ekonomiczna jest ważna, ale to nie wszystko. Chyba dopiero kolejne pokolenie tych emigrantów zapomni o dziwnej ojczyźnie.

Laudację z okazji przyznania Panu tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego wygłosił ksiądz profesor Alojzy Szorc, a niedawno otrzymał Pan Nagrodę imienia biskupa Ignacego Krasickiego. Dobrze się Pan czuje w duchu ekumenicznym?

Tak, bo tu chodzi o relacje między ludźmi, nawet przyjaźnie. Ksiądz Alojzego poznałem, kiedy byłem recenzentem jego pracy habilitacyjnej. Zlecił mi to profesor Karol Górski. Recenzję napisałem dość ostrą, wytknąłem braki pewnych pozycji źródłowych, przede wszystkim niemieckich. Odwoziłem go wówczas na dworzec i zauważyłem, że był poruszony, ale potem uwagi uwzględnił, książkę przepracował. Szanowaliśmy się i dobrze się dogadywaliśmy. Cenilem go jako wydawcę źródeł – wydał listy Hozjusza. Niedawno w Olsztynie odwiedziłem jego grób.

Staralem się budować mosty z obozem katolickim, może również dlatego, że byłem blisko Karola Górskiego. Wspominałem już, że profesor Górski, żarliwy katolik, bardzo przeżył II Sobór Watykański. Mieliśmy kiedyś sesję w naszym ewangelickim kościele. Było bardzo zimno, a Profesor jednak przyszedł. Być może zdawał sobie sprawę z tego, że w wielu okresach protestanci byli traktowani krzywdząco.

Przyznam, że z wiekiem stawałem się coraz bardziej „ekumeniczny”. Młody człowiek bywa jednak trochę wojowniczy. Jest w naszym etosie protestanckim dążenie do pojednania, zrozumienia. I takie postawy są też wśród katolików, w Klubie Inteligencji Katolickiej mamy duże zrozumienie.



Fot. 11. Uroczystość ponownego pochówku Anny Wazówny, Toruń 1995 r.; od lewej: prof. Marian Kallas, prof. Janusz Malłek, dr Alicja Saar-Kozłowska.

W laudacji wygłoszonej przez ks. prof. Alojzego Szorca, o której już wspominałam, jest takie zdanie: „Laureat posiada charyzmat, który w podzielonym, skłóconym świecie pomaga budować przyjaźń i zaufanie przynajmniej na płaszczyźnie ludzi oddanych nauce”. Okazuje się więc, że naukowiec może być autorytetem moralnym. A w związku z tym prosiłabym Pana Profesora o receptę dla Polaków Anno Domini 2020.

To bardzo trudne zadanie.

Wróćę znów do wspomnień. W tak zwanych czasach minionych nie byłem członkiem partii. Mój szef był i to mnie chroniło. Widziałem potem postawy tych kolegów, którzy chcieli lub musieli być członkami partii – oni się wstydzili. Pamiętam rozczarowanie młodych ludzi, gdy ujawniono zbrodnie stalinowskie. Rozczarowanie ludzi oszukanych, którzy dali się omamić propagandzie. Jeden z moich kolegów, wcześniej I sekretarz partii, stał się szczerze zaangażowanym działaczem Solidarności. Więc ludzie zmieniają poglądy, czynią rachunek sumienia, zauważają, kiedy błędzili.

Epoki przechodzą przez ludzi i zawsze jest nadzieja, nawet na zmianę jakichś postaw ortodoksyjnych.

Czyli czynimy, co możemy, w zgodzie z sumieniem i liczymy na zmianę, która nastąpi w ramach procesów dziejowych?

I taka jest moja myśl.

Bardzo dziękuję, Panie Profesorze. Proszę przyjąć życzenia dobrego zdrowia, niezmiennego zapału badawczego i twórczych sił. Czekamy na kolejne publikacje!

Rozmawiała Maria Drapella

Iwona Hintz

Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2019

Rok Pański 2019 przeżywany był w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Rzeczypospolitej Polskiej jako Rok Troski o Stworzenie. Był to szczególnie czas teologicznej refleksji, medytacji nad naszym stosunkiem do świata zwierząt i roślin, a szerzej do całego Stworzenia. Jako ludzie wierzący podkreślamy, że jesteśmy częścią Bożego Stworzenia, której została powierzona szczególna troska o inne istoty. W skali globalnej, miniony rok był czasem rozpoznania przez wielu ludzi na świecie, jak bardzo my, ludzie, jesteśmy odpowiedzialni za degradację środowiska naturalnego, a w sposób szczególnie za kryzys klimatyczny. Szwedzka aktywistka klimatyczna, szesnastoletnia Greta Thunberg, została ogłoszona przez wpływowy magazyn „Time” jako człowiek roku 2019. Ten wybór ma również wymiar symboliczny i powinien uświadomić nam, jak bardzo nosimy na sobie ciężar odpowiedzialności za sytuację klimatyczną na planecie Ziemia.

Nasze działania w skali mikro w długofalowym procesie powinny – miejmy przynajmniej taką nadzieję – przynieść zmiany w skali makro i zapobiec przepowiadanej katastrofie klimatycznej. Choć nasza parafia daleka jest jeszcze od realizacji idei „zero waste” czy „zero waste lifestyle”, jak też nie pozostawiamy po sobie zerowego śladu węglowego, to już od kilku lat robimy wiele, by zbliżyć się do tych paradygmatów. Nie jest to łatwe, ale wierzymy, że krok po kroku w naszej mikro skali możemy także na tym polu składać odpowiednie świadectwo. Nasza trójmiejska społeczność ewangelicka kierowała się ideami ekologicznymi w swoich działaniach na przestrzeni ostatnich dwunastu miesięcy. Jesteśmy świadomi, że powinno się uczynić więcej, ważne jest jednak, by nie popadać w zwątpienie i ideologię, która głosi, iż od nas „maluczkich” i tak nic nie zależy.

Biblijne hasło roku 2019, które miało kierować naszymi myślami i działaniami, zostało zaczerpnięte z ulubionej księgi Starego Testamentu naszego reformatora, ks. dra Marcina Lutra, czyli z Księgi Psalmów: „Szukaj pokoju i dąż do niego” (Ps 34,15; tłumaczenie Biblii Ekumenicznej). W minionym roku te myśli o pokoju odnosiliśmy nie tylko do ludzi, ale do całego Bożego Stworzenia. Coraz częściej w pracy parafialnej towarzyszyła nam Biblia w tłumaczeniu ekumenicznym. To na wskroś nowoczesne językowo tłumaczenie Pisma Świętego zostało wydane w całości przed dwoma laty przez Towarzystwo Biblijne w Polsce i zdobywa sobie coraz większe uznanie nie tylko w środowisku ewangelickim.

Tradycyjnie, Nowy Rok Pański 2019 rozpoczęliśmy nabożeństwem Słowa Bożego w sopockim kościele Zbawiciela w noworoczne popołudnie. Dla naszej ewangelickiej tożsamości to właśnie nabożeństwa stanowią punkt odniesienia całości naszej kościelnej aktywności. Nabożeństwa niedzielne oraz świąteczne w kościele Zbawiciela odbywają się regularnie przez cały rok o stałej porze, o godz. 9.30 i zawsze mają charakter spowiednio-komunijny. Podczas nabożeństw równoległe mają miejsce zajęcia Szkołki Niedzielnej dla dzieci.

Po nabożeństwie, osoby zgromadzone w kościele, chętnie korzystają z możliwości spotkania się i rozmów w Sali Debory, na emporze kościoła. W każdą niedzielę działa nadto punkt kancelaryjny prowadzony przez pastora Iwonę Hintz, gdzie można dopełnić czynności administracyjnych, jak też nabyć lub odebrać w ramach prenumeraty dwutygodnik „Zwiastun Ewangelicki”. Punkt z wydawnictwami religijnymi, od lat prowadzony przez p. Dorotę Mielczarek, oferuje literaturę religijną, pocztówki, nagrania muzyczne, a w okresie adwentowym – świece „Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom” oraz opłatki. Na środkowej emporze kościoła Zbawiciela działa Biblioteka Parafialna „Etos” prowadzona przez p. Marię Drapelę, gdzie można wypożyczyć książki oraz czasopisma ewangelickie i ekumeniczne, a także z obszaru szeroko rozumianej humanistyki. Biblioteka organizuje kilka razy w roku tematyczne wystawy.

Nasza parafia posiada od lat swój specyficzny rytm. Obok nabożeństw organizowany jest szereg różnego rodzaju spotkań dedykowanych dla różnych grup wiekowych i zainteresowań. Na terenie plebanii w Sopocie, przy ul. Tadeusza Kościuszki 51, mają miejsce różne formy aktywności parafialnej. Są to studia biblijne, zwane też godzinami biblijnymi. We wtorki mają miejsce spo-

tkania dla osób zainteresowanych ewangelicyzmem. Wiele osób szuka odpowiedzi na różnorakie pytania religijne, zwłaszcza dotyczące ewangelickiej tożsamości wyznaniowej. Wtorkowe spotkania porządkują pewne sprawy i mogą przygotowywać konfesyjnie osoby przygotowujące się do wstąpienia do Kościoła ewangelickiego.

Ważnym elementem pracy diakonijnej są zebrania Koła Pań Seniorek. Parafialna Komisja Diakonijna, której przewodniczy p. Artur Pawłowski, a funkcje sekretarza i skarbnika Komisji pełni p. Iwona Hintz, koordynuje ten wymiar aktywności Parafii. Komisja Diakonijna prowadzi rozmaite formy działań pomocowych, w tym fundusz lekowy. Stara się dotrzeć do osób najbardziej potrzebujących. Ważną formą działalności Komisji Diakonijnej są odwiedziny domowe. Istotną rolę spełniają również wizyty duszpasterskie u osób mieszkających w domach opieki, przebywających czasowo w szpitalach czy hospicjach. Szczególna intensyfikacja tej formy pracy duszpasterskiej ma miejsce przed świętami Bożego Narodzenia i w okresie pasyjnym. Parafia ponadto wspiera finansowo osoby będące w trudnej sytuacji życiowej. Taka szeroka forma pracy charytatywnej możliwa jest także dzięki wsparciu i pomocy naszej parafii partnerskiej w Hamburgu Winterhude-Uhlenhorst.

W każdą środę odbywają się próby chóru parafialnego „Gloria Dei”. Od kilku lat funkcję dyrygenta pełni p. Stanisław Ładziak, absolwent studiów muzycznych w Bydgoszczy, obecnie doktorant. Na terenie plebanii organizowane są również wykłady popularnonaukowe, przygotowywane wspólnie przez Parafię oraz Polskie Towarzystwo Ewangelickie Oddział w Gdańsku, którego prezesem jest p. Piotr Dolny.

Przy Parafii działa Międzyszkolny Punkt Katechetyczny, w ramach którego odbywają się cotygodniowe lekcje religii w kilku grupach wiekowych oraz spotkania młodzieży szkół średnich. Zmiany w systemie oświaty w niewielkim stopniu wpłynęły na prace katechetyczną w parafii. Funkcję katechety i nauczyciela lekcji religii pełni wikariusz, ks. Marcin Rayss. Zajęcia z konfirmantami prowadzone są przez proboszcza parafii. W każdą niedzielę odbywają się podczas nabożeństwa Szkółki Niedzielne dla najmłodszych członków naszej parafii. Także w 2019 roku dzieci i młodzież z naszej parafii wzięły udział w konkursie biblijnym „Sola scriptura”, a Joanna Mielczarek z grupy konfirmacyjnej dotarła do 3. etapu, uzyskując tytuł finalisty Konkursu.

W zależności od potrzeb, zwykle raz na dwa miesiące, czasami co miesiąc, 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. Począwszy od roku 2019 Rada Parafialna działa w nowym składzie. Funkcję kuratora pełni dalej p. Władysław Jamborowicz, skarbnikiem Rady jest Dorota Mielczarek, a sekretarzem Piotr Piecha. Rada liczy w sumie 9 osób, jedna osoba reprezentuje filiał w Tczewie.

Poniżej prezentujemy wydarzenia, które miały miejsce w roku 2019 w porządku chronologicznym.

Nowy Rok rozpoczął się spokojnie, ale już 14 stycznia, jako mieszkańcy Trójmiasta, przeżyliśmy bolesny wstrząs. Tego dnia, w tragicznych okolicznościach, zginął Prezydent Miasta Gdańska, śp. Paweł Adamowicz. Społeczność luteran trójmiejskiej parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z całą stanowczością potępiła ten brutalny mord dokonany na Prezydencie Gdańska i wyraziła sprzeciw wobec wszelkich form agresji oraz przemocy. Ta niewyobrażalna tragedia dotknęła i pogrążyła w smutku nas wszystkich. Jako ewangelicy Trójmiasta złożyliśmy wyrazy współczucia dla rodziny Pana Prezydenta, współpracowników, przyjaciół i wszystkich pozostających w żałobie. Bp Marcin Hintz złożył specjalne oświadczenie w tej sprawie na portalu Facebook: *„Prezydent Gdańska śp. Paweł Adamowicz został nam bestialsko zabrany. Społeczność ewangelicka Gdańska i Pomorza w głębokim żalu i smutku łączy się w bólu wraz z boleśnie doświadczoną Rodziną i wszystkimi osieroconymi mieszkańcami Miasta Wolności i Solidarności. Prosimy Boga o pokój. Zapewniam o modlitwie i proszę o modlitwę o pokój”*, podpisano: bp Marcin Hintz.

14 stycznia 2019 roku w Bazylice Mariackiej w Gdańsku o godz. 17.00 odbyło się ekumeniczne nabożeństwo z przedstawicielami różnych religii i wyznań chrześcijańskich w intencji zamordowanego Prezydenta Gdańska śp. Pawła Adamowicza. W nabożeństwie brali udział jego bliscy, przyjaciele, współpracownicy i mieszkańcy Gdańska. Kościół Ewangelicko-Augsburski, trójmiejską parafię oraz diecezję pomorsko-wielkopolską, reprezentowali ks. bp Marcin Hintz oraz ks. Marcin Rayss. Duchowni podczas nabożeństwa modlili się dziękując Bogu za życie i służbę Prezydenta, prosząc jednocześnie o pokój i błogosławieństwo dla naszego miasta w tych tragicznych chwilach. Uczestnicy nabożeństwa łączyli się także w bólu i modlitwie z najbliższymi – rodziną śp. Pawła Adamowicza. Po nabożeństwie duchowni udali się na ul. Długi Targ, gdzie przed Dworem Artusa, wokół fontanny Neptuna, zorganizowano wiec ku pamięci i w holdzie tragicznie zmarłemu Prezydentowi Gdańska.

Tego samego wieczoru w kościele św. Jerzego w Sopocie odbyła się msza w intencji śp. Pawła Adamowicza, w której uczestniczył ks. bp Marcin Hintz oraz prezydent Sopotu Jacek Karnowski. Bp Hintz był również gościem wydania specjalnego programu na antenie Polsat News, który poświęcony był pamięci prezydenta Adamowicza. Biskup diecezji pomorsko-wielkopolskiej podzielił się osobistymi wspomnieniami współpracy z Prezydentem Gdańska.



Wiec Przeciwko Nienawiści i Przemocy, poświęcony pamięci Pawła Adamowicza. Fot. Grzegorz Mehring / gdansk.pl

Uroczystości pogrzebowe tragicznie zmarłego prezydenta Gdańska śp. Pawła Adamowicz rozpoczęły się w piątek 18 stycznia od przejścia konduktu żałobnego z Europejskiego Centrum Solidarności do Bazyliki Mariackiej. Wcześniej, od czwartkowego popołudnia, trumna zmarłego była wystawiona w ECS dla wszystkich, którzy chcieli oddać hold prezydentowi i pożegnać się z wieloletnim gospodarzem Miasta Solidarności i Wolności osobiście.

W piątek o godz. 17.00 kondukt wyruszył spod ECS i przeszedł ulicami w pobliżu miejsc, z którymi śp. Paweł Adamowicz był szczególnie związany. Przejście to nazwano ostatnim spacerem Prezydenta po Gdańsku. Uczestniczyło w nim tysiące gdańszczan, w tym także luteran – członków trójmiejskiej parafii, rodzina i przyjaciele, a także duchowni różnych Kościołów i religii. Trójmiejską parafię reprezentował ks. bp Marcin Hintz, który wziął również

udział w mszy żałobnej zaplanowanej na piątkowy wieczór w Bazylice Mariackiej. Po mszy w plebanii miejscowej parafii odbyło się spotkanie z rodziną śp. Pawła Adamowicza, w którym bp Hintz także uczestniczył.



Pogrzeb prezydenta Gdańska, śp. Pawła Adamowicza. Fot. Grzegorz Mehring / gdnask.pl

Pogrzeb prezydenta Gdańska odbył się następnego dnia, w sobotę 19 stycznia w Bazylice Mariackiej, gdzie złożono też prochy zmarłego. Uroczystości miały częściowo charakter państwowy. Oprócz rodziny, przyjaciół i współpracowników śp. Pawła Adamowicza, uczestniczyli w nich przedstawiciele władz państwowych i samorządowych, świata polityki, kultury, nauki i mediów. Byli obecni m.in. prezydent Rzeczypospolitej – Andrzej Duda, premier polskiego rządu – Mateusz Morawiecki, przewodniczący Rady Europejskiej – Donald Tusk oraz byli prezydenci i premierzy RP. Kościół ewangelicki reprezentował bp Marcin Hintz wraz z Małżonką oraz ks. Marcin Rayss. Za pośrednictwem telebimów w pogrzebie uczestniczyło także kilkadziesiąt tysięcy osób, które zgromadziły się wokół Bazyliki Mariackiej, w tym wielu naszych parafian. Słowa modlitwy wygłoszone przez bp. Marcina Hintza:

Miłosierny Boże, dziękując Ci za życie i służbę naszego Brata w Chrystusie, prezydenta Gdańska, męża i ojca, syna, śp. Pawła Adamowicza, przychodzimy do Ciebie w swym cierpieniu i niezrozumieniu ogromu tragedii, której doświadczyliśmy. Jesteśmy pogrążeni w smutku i żalu, tak nagłym Jego odejściem w dramatycznych okolicznościach,

które nie mieszczą nam się w głowie, i u Ciebie Boże szukamy pociechy i usmierzającej nawet największe cierpienie Twojej zbawiennej łaski.

Łącząc się w solidarności bólu, zwracam się do Ciebie, Panie, w nadziei, że Ty, który zwyciężyłeś śmierć i obdarowałeś nas zmartwychwstaniem i życiem wiecznym, będziesz miał nas wszystkich, bez względu na wszelkie istniejące różnice, w swojej ojcowskiej opiece. Prosimy, obdarz pokojem i błogosławieństwem nasze miasta i wioski, naszą ojczyznę i wszystkich jej mieszkańców, chronić od wszelkiej nienawiści, przemocy i agresji, ucz nas jak mamy zło zwyciężać dobrem, a przede wszystkim wspieraj i pokrzepiaj zasmuconą, i głęboko zranioną rodzinę śp. Pawła Adamowicza.

O to Cię prosimy, wysłuchaj nas w Duchu Świętym, Pocieszycielu naszym. Amen.

W niedzielę 20 stycznia, dzień po pogrzebie Prezydenta Gdańska, śp. Pawła Adamowicza, po nabożeństwie w kościele Zbawiciela w Sopocie miało miejsce otwarcie wystawy zatytułowanej *Etos Gdańska. Dziedzictwo i współczesność*. Wystawa została przygotowana spontanicznie i z potrzeby serca, a jej autorką była p. Maria Drapella – kurator biblioteki Etos.

W głównej mierze wystawa ta poświęcona była tragicznie zmarłemu Prezydentowi Gdańska oraz jego relacji z trójmiejską parafią. Śp. Paweł Adamowicz był człowiekiem otwartym, wspierającym ekumenię, walczącym o tolerancję i jedność w różnorodności. To z jego inicjatywy odbywały się wspólne modlitwy ekumeniczne 1 listopada na Cmentarzu Nieistniejących Cmentarzy w Gdańsku, który to cmentarz symbolicznie poświęcony jest wszystkim gdańszczanom, którzy przez wieki tworzyli to miasto, a których groby już często zostały zniszczone i zapomniane.

W 2017 roku, kiedy obchodziliśmy 500 lat Reformacji, Prezydent Adamowicz osobiście wspierał i angażował się w obchody zaplanowane w Gdańsku i na Pomorzu. Wystawa m.in. przypominała te wydarzenia i okazje do wspólnych spotkań z Gospodarzem Miasta Wolności i Solidarności. Na wystawie można było zobaczyć książkę autorstwa śp. Pawła Adamowicza wraz z dedykacją dla czytelników biblioteki Etos oraz zapoznać się z biografią Prezydenta i jego działalnością w opozycji w latach młodości oraz drogą do władz samorządowych. Przy tej okazji przypomniani zostali również znani ewangelicy – Gdańszczanie.

„Dąż do sprawiedliwości” – pod tym hasłem, wyjętym z Księgi Powtórzonego Prawa, przebiegał tegoroczny Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 2019. Tym razem materiały do ekumenicznych modlitw przygotowali

chrześcijanie z Indonezji. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan odbywa się co roku między 18 a 25 stycznia. To czas, gdy chrześcijanie różnych wyznań spotykają się na całym świecie na ekumenicznych nabożeństwach, modlitwach, konferencjach, koncertach i innych spotkaniach, które mają na celu wzajemne zbliżenie i budowanie duchowej jedności w pojednanej różnorodności.

23 stycznia nasza parafia była gospodarzem nabożeństwa podsumowującego Tydzień Modlitw o Jedność chrześcijan w Trójmieście. Nabożeństwo odbyło się w sopockim kościele Zbawiciela. We wspólnej modlitwie w intencji jedności wzięli m.in. udział: ks. bp dr Wiesław Szlachetka – biskup pomocniczy Archidiecezji Gdańskiej KRK, ks. Dariusz Józwik z Kościoła prawosławnego wraz z wikariuszem ks. Łukaszem Ławreszukiem, ks. dr Rafał Michalak z Kościoła polskokatolickiego, ks. Sebastian Niedźwiedziński z Kościoła ewangelicko-metodystycznego, ks. Dariusz Ławik – referent ds. ekumenizmu Archidiecezji Gdańskiej KRK oraz Siostry Brygidki wraz z s. Karin. Gospodarzem nabożeństwa byli: ks. bp Marcin Hintz oraz ks. Marcin Rayss, którzy poprowadzili liturgię.

Oprawę muzyczną nabożeństwa zapewnił parafialny chór „Gloria Dei” pod dyr. Stanisława Ładziaka, który wykonał cztery utwory. Na organach grała p. Hanna Roesler. Słowem Bożym podzielił się biskup Wiesław Szlachetka, który, nawiązując do tegorocznej tematyki TMOJCh, mówił o naszej odpowiedzialności za stworzenie i świat, w którym żyjemy, o sprawiedliwym podziale dóbr, którymi obdarza nas łaskawy Bóg, a przede wszystkim bp Szlachetka poruszył problem marnowania jedzenia, uwrażliwiając słuchaczy na kwestię gospodarowania żywnością.

Po kazaniu Przewodniczący Polskiej Rady Ekumenicznej Oddział Gdańsk, ks. bp Marcin Hintz, podziękował wszystkim duchownym za organizację ekumenicznych nabożeństw i czynny udział w tegorocznych modlitwach o jedność chrześcijan. W tym roku nabożeństwo w sopockim kościele Zbawiciela miało szczególną oprawę, gdyż w ekumenicznym gronie wspominaliśmy zamordowanego prezydenta Gdańska, śp. Pawła Adamowicza. Bp Hintz podkreślił jego szczególną relacją z trójmiejskimi luteranami i osobiste zaangażowanie na rzecz równości, solidarności i tolerancji. Przewodniczący Oddziału Gdańskiego PRE przypomniał również, że prezydent Adamowicz wspierał ruch ekumeniczny, biorąc w nim aktywny udział. Po modlitwie dziękczynnej za życie i służbę śp. Pawła Adamowicza, którą poprowadził bp Hintz, zebrani zaśpiewali w tej intencji pieśń „Za rękę weź mnie, Panie”.

Na zakończenie nabożeństwa przedstawiciele poszczególnych Kościołów zmówili modlitwy w intencji jedności, a bezpośrednio po nabożeństwie uczestnicy udali się do biblioteki „Etos”, by zobaczyć wystawę *Etos Gdańska. Dziedzictwo i współczesność*.

W niedzielę 27 stycznia 2019 roku, podczas uroczystego dziękczynnego nabożeństwa w kościele św. Mateusza w Hamburgu, miało miejsce pożegnanie długoletniego duszpasterza parafii ewangelickiej Winterhude-Uhlenhorst. Ks. Wolf Schröder-Micheel pełnił funkcję proboszcza przez 27 lat i w ostatnią niedzielę stycznia oficjalnie przeszedł na emeryturę.

Parafia hamburska Winterhude-Uhlenhorst jest parafią partnerską Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku. W pożegnaniu ks. Schrödera-Micheela uczestniczył ks. bp Marcin Hintz, który w imieniu trójmiejskiej parafii przekazał słowa podziękowania za wieloletnią służbę i zaangażowanie na rzecz partnerstwa między naszymi parafiami, wyrażając jednocześnie nadzieję na dalszą owocną współpracę i budowanie dobrej relacji.



Kościół św. Mateusza, parafia Winterhude-Uhlenhorst, Hamburg. Fot. <https://www.winterhude-uhlenhorst.de/>

3 lutego, po nabożeństwie w kościele Zbawiciela, odbyło się coroczne Zgromadzenie Parafialne. Spotkanie to ma charakter sprawozdawczy. Proboszcz przedstawił sprawozdanie z życia Parafii, a od kilku lat czynią to również osoby odpowiedzialne za różne pola pracy w Parafii. Zgromadzenie za-

twierdziło także sprawozdanie finansowe i preliminarz budżetowy. Na wniosek Komisji Rewizyjnej Parafii, Radzie Parafialnej udzielone zostało absolutorium. Zgromadzenie Parafialne jest także miejscem debaty i ustalenia kierunków działań w Parafii na cały rok.

Dnia 26 lutego na plebanii Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Sopocie odbyło się kolejne spotkanie w ramach działalności Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego Oddział w Gdańsku. Zaproszonym Gościem spotkania była dr Ewa Józwiak – prezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, która zaprezentowała temat: *Przeszłość i teraźniejszość Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP*. Spotkanie rozpoczął modlitwą ks. bp prof. Marcin Hintz. Prelegentka przygotowała prezentację w oparciu o materiały własne. Przekrojowo ukazała dzieje Kościoła, w tym genezę powstania wyznania ewangelicko-reformowanego oraz ustrój tegoż Kościoła, zmieniający się chronologicznie od czasów Reformacji do okresu międzywojennego.

Prelegentka ze szczególną starannością ukazała sylwetki osób związanych z wyznaniem reformowanym, zarówno znanych, jak Mikołaj Rej, jak i pastarów: Semadeniego, Sachsa i innych. Pod koniec wykładu dr Ewa Józwiak podzieliła się ze słuchaczami refleksją o sprawach trudnych – konfliktowych, jakie miały miejsce w Kościele Ewangelicko-Reformowanym w okresie międzywojennym. Ostatnim akordem spotkania były pytania i refleksje ze strony uczestników dotyczące m.in. roli kobiet w Kościele, ordynacji kobiet na księży oraz pozycji periodyku „Jednota”.

3 marca 2019 roku w sopockiej parafii odbyły się wybory do Rady Parafialnej oraz Komisji Rewizyjnej. Wyborcze zgromadzenie parafialne odbyło się w kościele Zbawiciela po niedzielnym nabożeństwie. Zgromadzeniu przewodniczył Biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP – ks. bp Marcin Hintz. W okręgu wyborczym w Sopocie wybrano siedmiu, spośród ośmiu zgłoszonych kandydatów. Po południu w filiale parafii w Tczewie odbyły się wybory dla okręgu wyborczego w Tczewie. Członkowie filiału wybrali jednego przedstawiciela do Rady Parafialnej, spośród dwóch kandydatów.

Poza wyborami zgromadzenie parafialne podjęło również uchwałę o przekazaniu całości dochodu z działalności gospodarczej za 2018 rok na cele kultu religijnego – cele statutowe parafii.

W tym miejscu składamy wyrazy podziękowania wszystkim dotychczasowym członkom władz parafialnych, którzy przez wiele lat pełnili funkcję radnych i zajmowali się kontrolą dokumentacji finansowej oraz administracyjnej.

W dniach 15-16 marca 2019 roku w Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Bydgoszczy odbyła się wiosenna, sprawozdawcza sesja Synodu Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP.

Pierwszego dnia obrad zaplanowano część referatową. Synodalowie mieli najpierw okazję wysłuchać dwóch wykładów poświęconych tematowi przewodniemu roku 2019 w naszym Kościele, jakim jest „troska o stworzenie”. Zaproszonym na Synod gościem był ks. prof. Marek Jerzy Uglorz, ekoteolog, wykładowca Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Pierwszy wykład nosił nazwę *Ogród – miasto – ogród jak miasto. Czasoprzestrzeń a ekologia*, a drugi zatytułowany był *Wyjście – porządkowość – pełnia. Duchowość ekologiczna*. Po referatach odbyła się dyskusja. Wieczorem zaplanowano jeszcze jedną sesję, którą poprowadziła kurator DPW, Izabela Główka-Sokołowska. Prezentacja pt. *Eko – trudna sztuka wyboru*, poświęcona była praktycznemu wymiarowi troski o stworzenie. Kurator DPW mówiła o tzw. produktach ekologicznych, przede wszystkim żywności, jaką możemy nabyć w sklepach. Zwróciła przy tym uwagę, że wiele spośród tych produktów jest droższych, choć nie ma nic wspólnego z ekologią, a firmy często oszukują konsumentów kreatywnymi nazwami, które sugerują, że ich towar jest przyjazny środowisku, naturalny i zdrowy. Na zakończenie prelegentka omówiła certyfikaty i znaki towarowe, które pojawiają się na produktach – a tylko takie są gwarantem, że mamy do czynienia z ekologicznym wyrobem. Pierwszy dzień obrad zakończył się wspólną modlitwą, którą poprowadził radca duchowny DPW, ks. Janusz Staszczak.

Drugi dzień rozpoczął się od nabożeństwa spowiednio-komunijnego w bydgoskim kościele Zbawiciela. Kazanie, poświęcone tematowi chrześcijańskiej troski o stworzenie, wygłosił ks. Marcin Rayss – wikariusz diecezjalny, spowiedź poprowadził ks. bp Marcin Hintz, a liturgię ks. radca Janusz Staszczak oraz ks. Marek Loskot – proboszcz bydgoskiej parafii.

Następnie, w bydgoskim Luterańskim Centrum Parafialnym, odbyła się sesja sprawozdawcza, podczas której Synodalowie wysłuchali sprawozdań duszpasterzy środowiskowych oraz sprawozdania Biskupa i Rady Diecezjalnej. Po przyjęciu sprawozdań Synodalowie zapoznali się ze sprawozdaniem finansowym za rok 2018 oraz protokołem Komisji Rewizyjnej DPW. Synod udzielił absolutorium Radzie Diecezjalnej i przyjął preliminarz budżetowy na rok 2019.

Na zakończenie Rada Diecezjalna przekazała wszystkim Synodałom książkę *Konfirmacja – jej rola i miejsce we współczesnym Kościele* – najnowszą publikację kościelną wyjaśniającą istotę konfirmacji i sakramentu Wieczery Pańskiej. Synodałowie otrzymali również egzemplarz najnowszego tomu *Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego* za rok 2018 oraz pamiątkowe długopisy „ekologiczne” – wykonane w całości z materiałów z odzysku – z wydrukowanym hasłem roku 2019: „Rok troski o stworzenie”.

20 marca 2020 roku minie 50 lat od powstania Uniwersytetu Gdańskiego. Dziś jest to największa uczelnia w regionie pomorskim, która wywarła niepodważalny wpływ na rozwój nowoczesnej Polski, nauki i szkolnictwa wyższego. 20 marca każdego roku Uniwersytet Gdański obchodzi swoje święto. W tym roku jest to 49. rocznica powołania Uczelni. Uroczyste posiedzenie Senatu UG, które odbyło się z okazji tegorocznego święta, miało szczególny charakter. JM Rektor Uniwersytetu Gdańskiego prof. Jerzy Piotr Gwizdała, podczas swojego przemówienia, ogłosił otwarcie roku jubileuszowego 50-lecia Uczelni. Obchody zaplanowano na rok 2019 i 2020.

W uroczystości brał udział m.in. Biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, ks. bp prof. Marcin Hintz, który sprawuje patronat honorowy nad obchodami. W ramach programu Święta Uniwersytetu odbyło się wręczenie Nagród Naukowych Rektora UG oraz koncert Akademickiego Chóru UG pod dyr. prof. Marcina Tomczaka.



Święto Uniwersytetu Gdańskiego, 49. rocznica powołania Uczelni. Fot. Przemek Świdzki / Dziennik Bałtycki

W 5. Niedzielę Pasyjną *Judica*, 7 kwietnia, w sopockiej parafii podczas nabożeństwa miało miejsce wprowadzenie nowo wybranej Rady Parafialnej oraz Komisji Rewizyjnej. Dnia 3 marca Zgromadzenie Parafialne Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku wybrało nowe władze parafialne na 5-letnią kadencję.

Wprowadzenia w urząd, zgodnie z prawem kościelnym, dokonał Biskup Diecezjalny i zarazem proboszcz trójmiejskiej parafii – ks. bp prof. Marcin Hintz. Przed ślubowaniem Biskup odczytał zadania i obowiązki radnych, jakie przed nimi stoją. Kompetencje władz parafialnych określają wewnętrzne przepisy Kościoła, a należą do nich m.in. 1) *Czywanie nad zachowaniem czystości nauki Kościoła, moralności i karności chrześcijańskiej oraz krzewienie życia religijnego w Parafii.* 2) *Wspieranie duszpasterza w modlitwie i współdziałanie z nim w duchowym budowaniu Parafii w myśl zasady powszechnego kapłaństwa.* Po zapoznaniu się z zadaniami i obowiązkami radni ślubowali sprawować swój urząd zgodnie z Ewangelią Jezusa Chrystusa i wspólnie z proboszczem ponosić współodpowiedzialność za przestrzeganie przez zbór ustalonego przez Kościół porządku kościelnego w nabożeństwie, w pracy diakonijnej, ewangelizacyjnej i misyjnej, i mieć zaw sze na względzie jedynie dobro Kościoła i Parafii, jak również troszczyć się dla niej o zabezpieczenie materialne. Każdy z radnych i z członków Komisji Rewizyjnej z osobna, podając Biskupowi prawą dłoń, przyjmował urząd słowami: „Ślubuję z pomocą Bożą”. Następnie we wspólnej modlitwie wierni prosili o Boże prowadzenie i moc Ducha Świętego, a Biskup udzielił wszystkim powołanym do służby błogosławieństwa Bożego.

Nabożeństwo z okazji wprowadzenia nowo wybranych władz parafialnych miało również specjalną oprawę muzyczną. Wierni usłyszeli trzy utwory muzyczne na skrzypcach z towarzyszeniem organów w wykonaniu: Angelika Leśniak, Clara Leśniak oraz Hanna Roesler.

Bezpośrednio po nabożeństwie miało miejsce pierwsze posiedzenie w nowym składzie Rady Parafialnej oraz Komisji Rewizyjnej. Posiedzenie miało przede wszystkim na celu ukonstytuowanie się tychże gremiów. Rada Parafialna wybrała spośród siebie prezydium w składzie: ks. bp Marcin Hintz – prezes, Władysław Jamborowicz – kurator, Dorota Mielczarek – skarbnik, Piotr Piecha – sekretarz. Komisja Rewizyjna na przewodniczącą wybrała p. Hannę Matysik. Na pierwszym posiedzeniu Rady Parafialnej proboszcz poinformował również radnych o przygotowaniach do obchodów 100-lecia ko-

ścioła Zbawiciela w Sopocie oraz o działalności komisji parafialnych: diakonijnej i budowlanej, powołanej przez Zgromadzenie do nadzorowania remontu kościoła.



Wprowadzenie nowo wybranej Rady Parafialnej i Komisji Rewizyjnej. Fot. Marcin Rayss

W ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie w Wielki Piątek odbyły się dwa nabożeństwa spowiednio-komunijne: poranne i wieczorne. To drugie nabożeństwo miało uroczystą oprawę muzyczną, którą zapewnił chór parafialny *Gloria Dei* pod dyr. Stanisława Ładziaka. Chór wykonał trzy utwory: „Stabat Mater”, „Panie, nasz Zbawco” oraz „Siedem słów Chrystusa na krzyżu”, który połączony jest z czytaniem pasji – fragmentów wszystkich czterech Ewangelii. Kazania wygłosił bp Marcin Hintz na tekst z Ewangelii św. Jana, r. 19,16-30.

W dniu 11 maja Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego zorganizował wycieczkę do Fromborka w celu zobaczenia wystawy pt. *IkonoGRAFIA kościołów ewangelickich na terenach Warmii i Mazur* oraz zwiedzenia tamtejszej katedry oraz planetarium. Grupa była oprowadzana przez doświadczonego przewodnika, a spotkanie było sposobnością także do wymiany wielu przemyśleń na temat historii Kościoła.

W dniach 18-19 maja 2019 roku w Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Toruniu odbył się Diecezjalny Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Diecezjalny Zjazd Chórów ma od lat dwudniową formułę. W tym roku, na zaproszenie toruńskiej parafii, w sobotni wieczór 18 maja, odbyła się po raz pierwszy w kościele edycja Nocy Muzeów. Jej uczestnikami stali się także chórzyci z terenu całej Diecezji, którzy swoim śpiewem wzbogacili to wieczorne spotkanie przybliżające mieszkańcom Torunia i turystom historię i podstawowe zasady Kościoła luterńskiego. Multimedialna prezentacja przygotowana przez ks. Michała Walukiewicza – proboszcza toruńskiej parafii, film opowiadający o protestanckiej historii miasta i muzyka chóralna stanowiły o ciekawej formie całego wieczoru.

Poranek niedzieli *Cantate* to tradycyjne nabożeństwo połączone z koncertem galowym uczestników Zjazdu. Kościół św. Szczepana, tak jak podczas pierwszego spotkania w 1987 r., wypełnił się do ostatniego miejsca uczestnikami i słuchaczami tegorocznego śpiewaczego święta. Diecezjalny Zjazd Chórów rozpoczął się uroczystym nabożeństwem, podczas którego kazanie wygłosił biskup Diecezji – ks. bp Marcin Hintz. Kaznodzieja zwrócił uwagę na przywilej śpiewu i modlitwy, który winien towarzyszyć wierzącym nie tylko w świątecznych dniach, ale stanowić powinien fundament naszego codziennego życia zarówno we wszystkich jego dobrych, jak i złych momentach.

Po nabożeństwie swój repertuar zaprezentowały chóry z Torunia, Poznań, Gdańska-Sopotu, Rypina, Pily i Bydgoszczy. Tradycyjnie też, wszystkie połączone chóry, pod dyr. Joanny Tomczak (dyrygentki toruńskiego chóru), wykonały na zakończenie spotkania trzy wspólne pieśni. Wręczenie pamiątkowych dyplomów i słodkich toruńskich upominków zakończyło tegoroczne spotkanie chórów DPW.

W dniach 24-26 maja 2019 roku trójmiejscy ewangelicy świętowali setną rocznicę pamiątki poświęcenia kościoła Zbawiciela w Sopocie. Z tej okazji zaplanowano szereg wydarzeń oraz bogaty program obchodów.

Pierwszego dnia, w piątkowy wieczór, w kościele Zbawiciela odbył się koncert chóralny *Muzyka Różnych Narodów* w ramach festiwalu „Mundus Cantat”. Przed zgromadzoną publicznością wystąpiły trzy chóry: Chór Mieszany Szkoły Muzycznej II st. z Gdyni, Mieszany Chór AVE VERUM z Wilna oraz Chór Młodzieżowy OSM I i II st. im. H. Wieniawskiego z Łodzi. Chóry zaprezentowały różnorodny repertuar – od pieśni religijnych po pieśni ludowe.

W sobotę 25 maja miały miejsce dwa wydarzenia. Pierwszym punktem wieczornego programu obchodów była premiera filmu dokumentalnego o wystawie *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej*. Dla uwiecznienia tej ważnej dla społeczności ewangelickiej wystawy – powstałej z okazji jubileuszu 500 lat Reformacji w 2017 roku, której głównym organizatorem było Muzeum Narodowe w Gdańsku – autorka scenografii i zarazem trójmiejska parafianka, p. Dominika Gzowska, wyszła z inicjatywą stworzenia filmu dokumentującego ekspozycję. Do współpracy zaproszono jednego z autorów wystawy – dr. Piotra Paluchowskiego, który napisał scenariusz i znanego operatora p. Wojciecha Ostrowskiego – autora zdjęć. Nad całością produkcji i montażu czuwał p. Jacek Borzych – członek sopockiej parafii. Ten 26-minutowy film, oprócz dokumentacji wystawy w Zielonej Bramie, ukazuje miejsca, które odegrały kluczową rolę w ewangelickim Gdańsku i dzieła, które ze względów technicznych nie mogły znaleźć się na wystawie, a także sopocki kościół Zbawiciela – po II Wojnie Światowej jedyny kościół ewangelicki w Trójmieście, który służy ewangelikom Pomorza Gdańskiego po dziś dzień.



Koncert jubileuszowy z okazji 100-lecia kościoła Zbawiciela w Sopocie. Fot. Zbigniew Kolka

Po projekcji filmu odbył się kameralny koncert jubileuszowy z okazji 100-lecia kościoła. Wystąpił kwartet obojowy „Oboe 4 Strings” w składzie: Jarosław Wyrzykowski – obój, Angelika Leśniak – skrzypce, Maciej Sionkow-

ski – altówka, Natalia Kasperczyk – wiolonczela. W programie koncertu znalazły się m.in. utwory takich kompozytorów, jak: Johann Pachelbel, Wolfgang Amadeusz Mozart, Georg Friedrich Haendel, Jan Sebastian Bach czy Ennio Morricone. Na zakończenie koncertu muzycy wraz z chórem „Gloria Dei” Parafii E-A w Gdańsku-Sopocie wykonali chorał z kantaty 147 *Jezus moją radością* J.S. Bacha. Zarówno film, jak i koncert, spotkały się z bardzo ciepłym odbiorem publiczności.

Kulminacyjnym punktem obchodów było niedzielne, uroczyste nabożeństwo dziękczynne z okazji 100-lecia poświęcenia kościoła Zbawiciela w Sopocie. W nabożeństwie wzięli udział: ks. bp Jerzy Samiec – zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, który wygłosił kazanie, ks. bp senior Michał Warczyński – długoletni proboszcz trójmiejskiej parafii, ks. Michał Walukiewicz – proboszcz parafii w Toruniu, ks. Tomasz Wola – proboszcz parafii w Pile oraz duchowni z partnerskiej parafii w Niemczech Winterhude-Uhlenhorst w Hamburgu: ks. Michael Ellendorff, ks. Matthias Liberman i ks. Nicole Irmer. Trójmiejską parafię reprezentowali ks. bp Marcin Hintz – proboszcz oraz ks. Marcin Rayss – wikariusz. Ponadto w nabożeństwie wziął udział ks. Dariusz Ławik – referent ds. ekumenizmu Archidiecezji Gdańskiej oraz zaprzyjaźnione Siostry Brygidki z oliwskiego Centrum Ekumenicznego.



Nabożeństwo dziękczynne z okazji 100-lecia poświęcenia kościoła Zbawiciela. Fot. Zbigniew Kolka

Biskup Kościoła, ks. Jerzy Samiec, w kazaniu, wygłoszonym na podstawie Listu św. Pawła do Efezjan 4,4-7.11-16, przypomniał, że kościół, to nie tylko mury, ale przede wszystkim wszyscy ci, którzy od 100 lat się w nim gromadzili i nadal gromadzą, by słuchać Bożego Słowa. Społeczność wierzących to żywy Kościół, zbudowany na fundamencie Ewangelii Chrystusowej w myśl nauki Apostoła Narodów: *Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest; Jeden Bóg i Ojciec wszystkich* (Ef 4,5.6).

Na nabożeństwie byli obecni również przedstawiciele władz samorządowych oraz trójmiejskich instytucji kultury i nauki. Słowa pozdrowienia wygłosili m.in. Prezydent Sopotu, dr Jacek Karnowski oraz Rektor Akademii Marynarki Wojennej – kontradmirał prof. Tomasz Szubrycht. W imieniu 5-osobowej delegacji z parafii partnerskiej w Hamburgu głos zabrał ks. Michael Ellendorff, który przekazał sopockiej parafii okolicznościowy prezent. Oprawę muzyczną nabożeństwa zapewnił chór „Gloria Dei” pod dyr. Stanisława Ładziaka.

Bezpośrednio po nabożeństwie parafianie i zaproszeni goście udali się do ogrodów Muzeum Sopotu, w których zorganizowano święto parafialne. Był to czas na wspólne rozmowy, wspomnienia, podziękowania i odczytanie nadesłanej korespondencji w związku z obchodami 100-lecia kościoła. Wręczone zostały także okolicznościowe upominki.



Koncert zespołu N.O.C. z Piły w ramach obchodów 100-lecia kościoła Zbawiciela. Fot. Marcin Rayss

Ostatnim akcentem obchodów był koncert zespołu N.O.C., który odbył się w niedzielę o godz. 16.30 w Sopocie przy Molo, w ramach obchodów

100-lecie kościoła Zbawiciela. N.O.C. to zespół rockowy działający od kilkunastu lat przy Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Pile. Założycielem i basistą zespołu jest proboszcz pilskiej parafii, ks. Tomasz Wola. N.O.C. po raz pierwszy wystąpił w Trójmieście w muszli przy sopockim moście na Skwerze Kuracyjnym z okazji jubileuszu 100-lecia ewangelickiego kościoła Zbawiciela w Sopocie.

Rada Parafialna Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku-Sopotcie dziękuje wszystkim, którzy włączyli się w przygotowania do obchodów. Szczególne podziękowania dla Miasta Sopotu oraz Muzeum Sopotu, za wsparcie i współorganizację obchodów, składamy na ręce Pana Prezydenta Jacka Karnowskiego.

W sobotę 1 czerwca, w ewangelickim kościele Zbawiciela w Bydgoszczy, odbył się *VII Ekumeniczny Przegląd Pieśni Wielkanocnej*. Koncert był tym bardziej interesujący, że po raz pierwszy w historii przeglądu wystąpiły zespoły reprezentujące zarówno tradycję ewangelicką, katolicką, jak i prawosławną. Przegląd rozpoczął się przywitaniem przez proboszcza bydgoskiej parafii, ks. Marka Loskota, który poprowadził koncert, i wspólnym wykonaniem pieśni *Na skale Kościół stoi* przy akompaniamencie organów. Po tym wstępie zaprezentowały się wszystkie muzyczne grupy, w tym dwie pieśni zostały wykonane przez połączone chóry parafii ewangelickich w Gdańsku-Sopotcie i Bydgoszczy.

W poniedziałek 3 czerwca, w Bazylice Mariackiej odbyła się modlitwa międzywyznaniowa w ramach Święta Wolności i Solidarności – 30. rocznicy wyborów czerwcowych. Bp Hintz wraz z Małżonką wziął udział w szeregu uroczystości, które miały miejsce w ramach tych szczególnych obchodów.

W czwartek, 13 czerwca, gościem redaktora Cezarego Łasiczki w audycji „OFF CZAREK” w radiu TOK FM był ks. bp prof. Marcin Hintz. Tematem rozmowy było stanowisko Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w kwestii przemocy seksualnej. Bp Hintz ukazał stanowisko Kościoła w tej sprawie i inicjatywy podejmowane przez luteran na świecie na rzecz sprawiedliwości płciowej.

W niedzielę, 23 czerwca, po nabożeństwie odbyło się otwarcie kolejnej ekspozycji w Sali Debory – wystawy malarstwa naszej organistki, p. Hanny Roessler, zatytułowanej „Ogień i woda”. Prace artystki inspirowane są dwoma

przeciwstawnymi żywiołami – ogniem i wodą. Ukazują zjawisko istnienia przeciwieństw, które się uzupełniają i nie mogą bez siebie funkcjonować. W opartych na motywach marynistycznych i pejzażowych obrazach, widzowie mogli odnaleźć odniesienia biblijne, a także cechy własnego charakteru.

Oddział Gdański Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego zorganizował uroczyste obchody 100-lecia istnienia Towarzystwa. Uroczystości odbyły się w ewangelicko-augsburskim kościele Zbawiciela w Sopocie, po niedzielnym nabożeństwie, 8 września 2019 r. Obchody składały się z trzech części: prelekcja „Polskie Towarzystwo Ewangelickie: 100 lat i co dalej” – dr hab. Jan Szturc, koncert pieśni i hymnów biblijnych – Kolegium Muzyki Ewangelickiej z Krakowa, wystawa w Bibliotece Ewangelickiej Etos: „Polskie Towarzystwo Ewangelickie – aktywność, integracja, tożsamość naszej wspólnoty” przygotowana przez Marię Drapellę. W roli prowadzącego wystąpił Piotr Dolny – prezes Oddziału Gdańskiego PTEw.

Dr hab. Jan Szturc, członek Zarządu Głównego PTEw, w wykładzie wzbogaconym prezentacją multimedialną, zawarł własne refleksje dotyczące historii i przyszłości Towarzystwa. Wskazał statutowe cele organizacji i na nich oparł wizję trwania i rozwoju. Wspomniał również o niespełnieniu wszystkich założonych celów działalności Towarzystwa i wskazał przyczyny porażki na tym polu.



Obchody 100-lecia PTEw w Sopocie. Od lewej: dr hab. Jan Szturc – prelegent i Piotr Dolny – prezes Gdańskiego Oddziału PTEw. Fot. Bolesław Borzycki

W dniach 26-29 września młodzież z naszej diecezji, która obecnie przygotowuje się do konfirmacji, miała okazję odwiedzić miejsca związane z życiem i dziełem ks. dr. Marcina Lutra. Przez kilka dni młodzi ewangelicy mogli na żywo przekonać się, wśród jakich krajobrazów krystalizowała się myśl reformacyjna. Dzięki znakomitym przewodnikom poznali nie tylko informacje związane z początkami ewangelicyzmu, ale także dowiedzieli się o losach osób, które towarzyszyły zarówno Lutrowi, jak i Filipowi Melanchthonowi. W wyjeździe uczestniczyły grupy z parafii w Poznaniu, Słupsku, Koszalinie, Grudziądzu, Elblągu i Sopocie.

Późnym wieczorem, 26 września, uczestnicy wyjazdu, pod opieką diecezjalnego duszpasterza młodzieży ks. Karola Niedoby, proboszcza słupskiej parafii ks. Wojciecha Froehlich'a i poznańskiego katechety Filipa Lipińskiego, wyruszyli z Poznania w długą drogę do Eisenach. Po ośmiogodzinnej podróży dotarli do Eisenach. Młodzież miała okazję zobaczyć miejsca, w których dorastało dwóch wielkich ewangelików, jednym z nich był sam Marcin Luter, a drugim Jan Sebastian Bach. Uczestnicy zobaczyli, w jakim domu mieszkał młody Luter, jakimi ulicami chadzał i do której szkoły uczęszczał. Po zwiedzeniu miasta grupa udała się na wzgórze, z którego spogląda twierdza Wartburg. Oprócz historii związanej z pobytem ukrywającego się na zamku, jako rycerz Jörg, Reformatora, uczestnicy poznali także historię życia św. Elżbiety z Turynгии, węgierskiej księżniczki, która po przybyciu do Niemiec poświęciła się całkowicie pracy dobroczynnej. Młodzież usłyszała, że choć ks. dr Marcin Luter odrzucił kult świętych, stawiał św. Elżbietę z Turynгии za wzór do naśladowania.

Po pobycie na Wartburgu grupa udała się do Eisleben – miejsca, w którym urodził się i zmarł Marcin Luter. Dzięki bogatej ekspozycji młodzież mogła przekonać się o trudzie pracy górniczej, z jakim zmagał się ojciec Reformatora. W sobotę grupa zwiedzała Wittenbergę, poczynając od Kościoła Zamkowego, kolebki Reformacji, na drzwiach którego, według legendy, Marcin Luter miał przybić 95 tez. To także miejsce, w którym Luter został pochowany. Młodzież zwiedziła także Kościół Miejski – Najświętszej Marii Panny, miejsce, w którym poprowadzone zostało pierwsze ewangelickie nabożeństwo w historii chrześcijaństwa. Następnie zwiedzano Dom Melanchtona i Dom Lutrów, dawny klasztor augustiański. W niedzielę grupa udała się na nabożeństwo do Kościoła Zamkowego. Po nabożeństwie młodzież wraz z opiekunami wyruszyła w podróż powrotną do Poznania, skąd grupy parafialne, w tym trójmiejska, powróciły do swoich domów.

We wrześniu, w Internecie został udostępniony film dokumentujący wystawę *Gdańskie protestancki w epoce nowożytnej*, która została zorganizowana w ważnym dla ewangelików roku Jubileuszu 500-lecia Reformacji przez Muzeum Narodowe w Gdańsku.

To duże przedsięwzięcie zrealizowano w kooperacji z Muzeum Gdańska, Biblioteką Gdańską Polskiej Akademii Nauk oraz Archiwum Państwowym w Gdańsku, a eksponaty pozyskano również z innych polskich i zagranicznych muzeów. Scenariusz napisali Małgorzata Buchholz-Todoroska, dr Piotr Paluchowski, dr Agata Larczyńska, Monika Pluciennik i dr Janusz Trupinda, konsultantami naukowymi byli prof. dr hab. Edmund Kizik i dr hab. prof. UG Sławomir Kościelak, a aranżację plastyczną stworzyli Dominika i Tomasz Gzowscy.

Obszerną przestrzeń ekspozycyjną autorzy podzielili na siedem działów, opatrzonych odpowiednimi cytatami z Pisma Świętego. Widzowie mogli odbyć podróż od niepokoїв przedreformacyjnych, przez teologię Reformatorów, aż po panoramę życia religijnego i świeckiego gdańszczan żyjących w XVI, XVII i XVIII wieku. Na wystawie pokazano eksponaty, które niezwykle rzadko cieszą oczy widzów, takie jak: oryginały listów Marcina Lutra, dokument królewski *Statuta Sigismundi, Tablicę Prawa i Łaski*, portrety Lutra i Melanchtona z warsztatu Lucasa Cranacha, Biblię Gdańską, Biblię Rajców oraz elementy wyposażenia trumien patrycjuszki, odnalezione w kościele Trójcy Świętej w Gdańsku w 2014 roku.

Trwająca trzy miesiące wystawa cieszyła się wysoką frekwencją i wzbogacona została dwutomową publikacją oraz cyklem wykładów. Pierwsza część publikacji *Eseje* pod red. prof. dr hab. Edmunda Kizika i dr hab. prof. UG Sławomira Kościelaka otrzymała w 2018 r. *Pomorską Nagrodę Literacką „Wiatr od morza”*, ustanowioną przez sejmik Województwa Pomorskiego.

Szczególne podziękowania należą się przede wszystkim Dyrektorowi Muzeum Narodowego – Panu Wojciechowi Bonisławskiemu za Patronat i pomoc w realizacji filmu oraz Dyrektorowi Capelli Gedanensis – Panu Markowi Więclawkowi za udostępnienie muzyki do filmu.

Film obejrzyć można w serwisie Youtube na kanale „Ewangelicy Trójmiasto” pod linkiem: <https://www.youtube.com/watch?v=kFjftEnbbo&t=183s>

W sobotę, dnia 5 października, odbyło się już po raz czwarty Diecezjalne Śniadanie Kobiet Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP. Tym razem

panie z naszej diecezji zostały zaproszone do Sopotu na spotkanie zatytułowane *Jesteś Królową, aby zmieniać świat*.

W sobotni poranek uczestniczki z parafii w Toruniu, Koninie, Pile, Poznaniu, Elblągu, Rypinie, Bydgoszczy oraz z Trójmiasta przyjechały do sopockiego kościoła Zbawiciela, gdzie na wszystkich gości czekało ciasto i gorące napoje przygotowane przez miejscowe parafianki. Łącznie w Diecezjalnym Śniadaniu Kobiet udział wzięło 110 pań.

Po oficjalnym przywitaniu uczestniczek i wprowadzeniu w tematykę tegorocznego spotkania przez pastorową Iwonę Hintz – główną organizatorkę DŚK – i krótkim rozważaniu Słowa Bożego, poprowadzonym przez gospodarza i zwierzchnika DPW, ks. bp. Marcina Hintza, rozpoczął się oficjalny program Diecezjalnego Śniadania Kobiet.

Pierwszym punktem programu była prelekcja poświęcona twórczej i zmieniającej żeńskiej energii, często niestety, zagłuszanej przez męską dominację. Prelekcję na ten temat poprowadził ks. dr hab. prof. ChAT Marek Jerzy Uglorz – luterański duchowny, biblista, ekoteolog, kierownik Katedry Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Ks. prof. Uglorz, na przykładzie biblijnych postaci kobiet, które w różnych sytuacjach, uwalniając żeńską energię, ratowały swoją rodzinę i odmieniały losy swojego ludu, wskazywał, gdzie tę energię można odnaleźć, jak wydobyc ją na światło dzienne oraz jak można ją spożytkować w życiu codziennym, aby zmieniać świat na lepsze. Uczestniczki wraz z Prelegentem odbyły duchową wędrówkę śladami niezwykłych kobiet: Estery, Debory, Anny, Tamar, Sary, Hagar, Marii Magdaleny, Marii i Marty. Królowe, wiedźmy, kochanki – tak różne od siebie, a jednak wszystkie łączyła wspólna cecha: wykorzystywana świadomie kobieca energia, by zmieniać i tworzyć. Prelegent postawił tezę, że tylko żeńska energia może być twórcza, a bez niej ludzkość się degeneruje. Najlepszym przykładem na to jest Jezus, który co prawda był mężczyzną, ale został poczęty bez udziału mężczyzny i tylko dlatego, że był istotą czystej energii kobiecej, mógł darować światu nowy początek. Ponadto, ks. prof. Uglorz w swoim wystąpieniu sporo czasu poświęcił relacjom damsko-męskim, podpowiadając jednocześnie, jak można zmienić je na lepsze, trwalsze i bardziej świadome.

Po inspirującym wykładzie i pamiątkowym wspólnym zdjęciu, panie udały się na obiad do restauracji WDW Korab w Sopocie, położonej tuż przy morskiej promenadzie, a bezpośrednio po posiłku i krótkim szkoleniu, wraz

z instruktorami *Nordic walking*, uczestniczki udały się na spacer z kijkami po plaży – co było kolejnym, zaplanowanym punktem programu DŚK.

Po spacerze na panie czekał już ostatni punkt programu tegorocznego Diecezjalnego Śniadania Kobiet, a mianowicie koncert kameralny na harfę i obój w kościele Zbawiciela. Przed zgromadzoną publicznością wystąpiły Maria Świgost oraz Urszula Hazuka, młode trójmiejskie muzyczki od lat uczestniczące w kulturalnym życiu Trójmiasta, współpracujące z orkiestrą Polskiej Filharmonii Bałtyckiej w Gdańsku i orkiestrą Polskiej Filharmonii Sinfonia Baltica w Słupsku. Studentki Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku zagrały utwory: Bernard Andres – *Algj*, Astor Piazzola – *Oblivion*, Jacques Ibert – *Entr'acte*, Bernard Andres – *Duke*. Występ został nagrodzony gromkimi brawami.

Diecezjalne spotkanie pań zakończyła modlitwą pastorowa toruńskiej parafii, mgr teologii Elżbieta Walukiewicz, która zaprosiła uczestniczki na kolejne śniadanie do Torunia. Na koniec błogosławieństwa zebranych udzielił ks. bp Marcin Hintz. Już po oficjalnym zakończeniu panie mogły jeszcze dyskutować i zadawać pytania prelegentowi, ks. Markowi Uglorzowi, który chętnie odpowiadał i dzielił się swoimi przemyśleniami.



Diecezjalne Śniadanie Kobiet, kościół Zbawiciela w Sopocie. Fot. Alicja Abramczyk

Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku dziękuje wszystkim paniom zaangażowanym w przygotowanie Diecezjalnego Śniadania Kobiet i pomoc

w organizacji, w szczególności za upieczone ciasta i obsługę w Sali Debory. Specjalne podziękowania kierujemy do p. Dominiki Gzowskiej za przygotowanie jakże pięknych i oddających ducha tegorocznego DŚK plakatów oraz zaproszeń.

Jak co roku, w pierwszą niedzielę po dniu Archaniola Michała, w Kościele luterańskim obchodziliśmy Dziękczynne Święto Żniw, przypadające w tym roku na dzień 6 października. Z tej okazji w Sopocie wspólnie przeżyaliśmy uroczyste, niedzielne nabożeństwo spowiednio-komunijne. Kościół Zbawiciela został pięknie ustrojony darami – koszami pełnymi warzyw i owoców, a w centralnym miejscu na ołtarzu leżał chleb ozdobiony kłosami i winogronami, upieczony specjalnie na Święto Żniw. Poza tym w specjalnych koszach, które zdobiły ambonę i ołtarz, przygotowano bochenki chleba, które duchowni, zgodnie z sopocką tradycją, po nabożeństwie rozdali wszystkim zgromadzonym.

Wyjątkową oprawę nabożeństwa nadal śpiew parafialnego chóru *Gloria Dei* pod dyr. Stanisława Ładziaka. Chór zaśpiewał trzy pieśni: *Czego chcesz od nas, Panie*, Jana Kochanowskiego, *Chwała Bogu w niebie* Edwarda Elgara oraz *Healing light* Karla Jenkinsa.

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. 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 diakonijne posłannictwo wszystkich wyznawców Chrystusa, którzy wezwani są do miłości bliźniego i dzielenia się. Praktycznym wymiarem solidarności z potrzebującymi jest zbierana na nabożeństwie ofiara przeznaczona na ewangeliczne domy opieki.

Kazanie wygłosił gościnnie ks. prof. Marek Jerzy Uglorz, który dzień wcześniej, jako prelegent, brał udział w Diecezjalnym Śniadaniu Kobiet w Sopocie. Kaznodzieja podkreślił, że miłość Boża do ludzi objawia się we wszystkim, co hojnie otrzymujemy od naszego Ojca w niebie. Dlatego też człowiek nie może zatrzymać nic dla siebie, gromadzić na zapas, ale musi nieustannie dzielić się, czyli przekazywać Bożą miłość dalej, drugiemu człowiekowi. Miłość jest jak energia, która musi płynąć, podobnie jak woda w tętniącym źródle. Jeśli spróbujemy ją zatrzymać w miejscu, wyłącznie dla siebie, to wówczas zgnije

i utraci swą życiodajną moc – zupełnie tak jak miłość nieprzekazywana dalej przemienia się w nienawiść.



Dziękczynne Święto Żniw. Fot. Dominika Gzowska

W dniu 20 października 2019 r. po nabożeństwie miał miejsce wernisaż wystawy fotografii pt. „Frombork – zdjęcia”. Autorami prezentowanych prac są członkowie grupy fotograficznej działającej przy Oliwskim Ratuszu Kultury. Na wystawę składają się zdjęcia wykonane podczas wrześniowego wyjazdu plenerowego do Fromborka. Prace prezentują obraz spostrzeżeń uczestników oraz fotograficzny zapis ważnych dla nich punktów zastanej przestrzeni. Grupa fotograficzna działa od października 2018 roku w ramach Domu Sądzińskiego w Oliwskim Ratuszu Kultury. Ma w swoim dorobku dwie wystawy: „Teren osobisty” (lipiec 2019), a także „Pozdrowienia z Oliwy. Wystawa pocztówek” (październik 2019).

27 października w kościele Zbawiciela w Sopocie odbył się koncert chóru *Arvika Kammarkör* ze Szwecji. Chór zaśpiewał dwie pieśni podczas nabożeństwa, a bezpośrednio po jego zakończeniu miał miejsce koncert. Chór kameralny pochodzi z miasta Arvika, które leży w regionie Värmland w Szwecji, blisko granicy z Norwegią. Bajkowe krajobrazy wokół jeziora Vänern to wizytówka okolicy. Samo miasto leży tuż nad fiordem Glafsforden. Chór liczy około 30 osób i jest amatorskim chórem złożonym z wielu utalentowanych śpiewaków z miasta Arvika i okolic. Repertuar obejmuje muzykę sakralną i świecką – dzieła wielkich europejskich mistrzów i oczywiście szwedzkich

kompozytorów, takich jak Sven David Sandström, Sven Erik Johansson, Anders Öhrwall i inni.

31 października 1517 roku ks. Marcin Luter przybił do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze swoje *95 Tez*, skierowanych przeciw nadużyciom w handlu odpustami. Tezy Lutera były wezwaniem do publicznej dysputy, a samo wydarzenie historycy przyjęli później jako symboliczny początek Reformacji. Z tego powodu Kościół luterński na całym świecie tego dnia obchodzi *Pamiętkę Reformacji* organizując dziękczynne nabożeństwa za XVI-wieczne dzieło odnowy Kościoła.

31 października Nabożeństwo Reformacyjne, w 502. rocznicę Reformacji, odbyło się również w kościele Zbawiciela w Sopocie. Odczytane zostały fragmenty *Wyznania Augsburskiego* mówiące o usprawiedliwieniu i o Kościele, a w murach sopockiej świątyni zabrzmiał hymn Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego „Warownym grodem jest nasz Bóg”, autorstwa ks. dr. Marcina Lutera, odśpiewany przez licznie zgromadzonych wiernych. Kazanie wygłosił wikariusz trójmiejskiej parafii, ks. Marcin Rayss.

Dnia 31 października 2019 roku, ks. bp prof. Marcin Hintz wraz z ks. Radcą Januszem Staszczakiem uczestniczyli w uroczystości wprowadzenia w urząd nowego biskupa Tilmana Jeremiasa z okręgu Meklemburgii i Pomorza Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Północnych Niemiec (Nordkirche). Ks. bp Tilman Jeremias urodził się w 1966 roku w Mainz. Teologię ewangelicką studiował m.in. w Monachium, Tybindze i Lipsku. Decyzją Synodu został wybrany na zwierzchnika Nordkirche dnia 1 marca 2019 roku.

Uroczyste nabożeństwo oraz wprowadzenie nowego biskupa miało miejsce w katedralnym kościele św. Mikołaja w Greifswaldzie. W uroczystości uczestniczyli przedstawiciele partnerskich Kościołów z różnych stron świata – obecni byli m.in. zwierzchnicy Kościołów luteranskich w Tanzanii i w Kazachstanie. Ewangelicki Kościół Północnych Niemiec od 20 lat ma podpisane partnerstwo z Diecezją Pomorsko-Wielkopolską oraz Diecezją Wrocławską Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.

1 listopada, w dniu Pamiętki Zmarłych, odbyła się ekumeniczna, międzyreligijna modlitwa, upamiętniająca zmarłych gdańszczan, pochowanych na wielu, często już nieistniejących nekropoliach. Z inicjatywy Miasta Gdańska przy ul. 3 Maja powstał tzw. „Cmentarz nieistniejących cmentarzy” – pomnik

historii, ku czci wszystkich tych, którzy przez wieki budowali dorobek kulturalny i materialny Gdańska, a których mogiły dziś przykryte są grubą warstwą piachu.

Duchowni różnych wyznań i religii od 2002 roku spotykają się w dniu 1 listopada, by przez modlitwę i rozważane Słowo, upamiętnić tych, których groby już nie istnieją, zostały zniszczone lub zlikwidowane w czasach PRL, bądź po prostu zostały zapomniane na przestrzeni wieków – niezależnie od tego, jaką religię wyznawali. W tym roku modlitwa miała szczególny wymiar, bo po raz pierwszy zabrakło na niej śp. Pawła Adamowicza, tragicznie zmarłego na początku 2019 roku, z którego inicjatywy gdańszczanie od wielu lat modlą się na „Cmentarzu Nieistniejących Cmentarzy”. Z ramienia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku w modlitwie ekumenicznej wziął udział ks. Marcin Rayss. W modlitwie wzięła również udział Prezydent Miasta Gdańska, Aleksandra Dulkwicz oraz wdowa po śp. Prezydencie Pawle Adamowiczu wraz z córkami.



Modlitwa ekumeniczna, Cmentarz Nieistniejących Cmentarzy. Fot. Grzegorz Mehring / gdansk.pl

2 listopada 2019 roku luteranie z Polski i Niemiec uczcili historię dwudziestoletniej przyjaźni i partnerstwa. Uroczystości rozpoczęły się w Kościele Pamięci w niemieckim Rosow, tuż przy granicy. Swoimi refleksjami podzielili

się obecni na spotkaniu sygnatariusze umowy partnerskiej: Elke König (Prezes Synodu Pomorskiego Ewangelickiego Okręgu Kościelnego) oraz biskup Ryszard Bogusz. W preambule dokumentu z 14 listopada 1999 roku napisano:

„Diecezja Wroclawska i Diecezja Pomorsko-Wielkopolska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce oraz Ewangelicko-Luterański Kościół Północnych Niemiec (wcześniej Pomorski Kościół Ewangelicki) są członkami jednego chrześcijańskiego Kościoła. Wywodząc się z Reformacji wyznają Trój-jedynego Boga zgodnie ze świadectwem Pisma Świętego. Przyznają się one, pomimo zmiennego biegu historii, do wspólnych związków z dziedzictwem Reformacji na Pomorzu”. W ramach umowy zobowiązano się między innymi do: wzajemnej współpracy i służby, rozwijania dialogu teologicznego, podejmowania praktycznych działań na rzecz pojednania, organizowania wspólnych przedsięwzięć dla dzieci i młodzieży oraz współpracy w duszpasterskiej misji Kościoła.

Uroczystości przeniesiono następnie w niezwykle symboliczne miejsce, granicę polsko-niemiecką w okolicy Neu-Rosow. Pomiedzy dwoma słupami granicznymi postawiono tam trzeci – Słup Pokoju. Pozdrowienie do zebranych wygłosili bp prof. Marcin Hintz – zwierzchnik diecezji pomorsko-wielkopolskiej KEA w RP oraz bp Tilman Jeremias, nowo wprowadzony przed kilkoma dniami biskup okręgu Meklemburgii i Pomorza Ewangelickiego Kościoła Północnych Niemiec.

Tegoroczna jesienna sesja Synodu Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej odbyła się 9 listopada w Słupsku. Obrady rozpoczęły się od uroczystego, dziękczynnego nabożeństwa w kościele św. Krzyża. Nabożeństwo miało świąteczny charakter i oprócz synodalów uczestniczyli w nim licznie zgromadzeni parafianie ze Słupska, ponieważ w tym dniu obchodzono jubileusz 160-lecia parafii poświęcenia kościoła św. Krzyża.

Nabożeństwo spowiednio-komunijne poprowadzone zostało przez Biskupa Diecezji w asyście proboszcza ks. Wojciecha Froehlich'a oraz ks. radcy Janusza Staszczaka i ks. Waldemara Gabrysia z Leszna. Wygłoszone przez zwierzchnika Diecezji kazanie oparte było o tekst wyznaczony na 3. niedzielę przed końcem roku kościelnego, z Ewangelii św. Łukasza 6,27-38. Dziękczynny charakter nabożeństwa podkreśliło poświęcenie *Okien Pamięci*, w których umieszczono 15 tabliczek z nazwiskami duchownych, którzy w tym kościele, od początku jego istnienia, głosili Słowo Boże. Nabożeństwo uświetnione było ujmującym występem Ewy i Piotra Karasiaków, którzy wykonali

pieśń *Bliżej o Boże mój*. Wśród uczestników nabożeństwa nie zabrakło także zaproszonych gości: burmistrza Lęborka, p. Witolda Namyśłaka oraz proboszcza Parafii Prawosławnej w Słupsku, ks. Mariusza Synaka.

Druga część jubileuszu oraz obrady Synodu DPW odbyły się w Ratuszu Miejskim w Słupsku. W części bezpośrednio poprzedzającej obrady Rada Parafialna PEA Słupsk odebrała odznaczenie Ligi Morskiej i Rzecznej – Krzyż *Pro Mari Nostro* – który został przyznany parafii za promarynistyczną działalność. O oprawę muzyczną tej wyjątkowej uroczystości zatroszczył się dr Tadeusz Formela, pod którego dyrekcją chór wykonał „Hymn do Bałtyku” oraz hymn Kościoła Luterńskiego „Warownym Grodem”.

Po uroczystości wręczenia odznaczenia rozpoczęła się część referatowa sesji Synodu. Referaty wygłosili ks. radca Janusz Staszczak oraz prof. Jarosław Kłaczek. Oba swoją tematyką nawiązywały do ważnego wydarzenia, jakie miało miejsce podczas ostatniego Synodu Kościoła w Warszawie, a mianowicie do przeprowadzonych wyborów Biskupa Kościoła. Ks. radca Janusz Staszczak mówił o ewangelickim rozumieniu urzędu biskupiego, natomiast prof. Kłaczek z perspektywy historycznej, poczynawszy od drugiej połowy XIX wieku, ukazał sposoby wyborów i powoływań na urząd zwierzchników Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Po wygłoszonych referatach odbyła się dyskusja.

Następnie, po krótkiej przerwie, duchowni udali się na konferencję księży, a świeccy członkowie Synodu uczestniczyli w warsztatach poświęconych tematowi powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących, przeprowadzonych przez Kurator DPW, Izabelę Główkę-Sokołowską. Uczestnicy, wybierając zaproponowane przez prowadzącą grafiki i obrazy, odnieśli się do swojego rozumienia i „osobistego czucia” powszechnego kapłaństwa wiernych.

Ostatnim punktem jesiennej sesji Synodu DPW były obrady, w ramach których dyskutowano m.in. o propozycji podjęcia przez diecezję działalności gospodarczej i złożonym przez ks. Dawida Mendroka wniosku w tej sprawie. Poruszono także kwestię organizacji przez diecezję cieszyńską Ewangelickich Dni Kościoła, które zaplanowano na rok 2022. Synodałowie zastanawiali się nad formą uczestnictwa w EDK oraz kwestiami technicznymi związanymi z organizacją. Omówione zostały również bieżące sprawy diecezjalne i wydarzenia ogólnokościelne, a członkowie Synodu Kościoła zrelacjonowali przebieg i prace Synodu podczas ostatniej sesji w Warszawie.

Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego zorganizował spotkanie, które odbyło się 19 listopada 2019. Podczas spotkania przedstawiono referat „Z dziejów gminy ewangelickiej w Helu”. Kościół helski, w którym obecnie mieści się Muzeum Rybołówstwa, był przed II wojną światową kościołem ewangelickim, służącym miejscowej społeczności. Z prelekcją o dziejach gminy ewangelickiej w Helu wystąpił Mirosław Kuklik – dyrektor Muzeum Ziemi Puckiej.

30 listopada, w sobotę przed pierwszą Niedzielą Adwentu, duchowni różnych wyznań wzięli udział w tradycyjnej już inauguracji ekumenicznej świecy „Wigilijnego dzieła pomocy dzieciom”. Jest to wspólna akcja organizowana przez katolicką Caritas, ewangelicką Diakonię i prawosławny Eleos. Trójmiejską tradycją stało się wspólne zapalenie świec w sobotni wieczór w oliwskiej katedrze. Kościół ewangelicki reprezentował ks. bp Marcin Hintz.

W okresie przedświątecznym bp Marcin Hintz brał udział w szeregu spotkań adwentowo-opłatkowych przekazując życzenia w imieniu społeczności trójmiejskich ewangelików. Bp Hintz brał udział w spotkaniach na terenie uczelni trójmiejskich, w urzędach miast, w instytucjach kultury oraz związanych z Marynarką Wojenną.

Bp Marcin Hintz wziął udział również w audycjach nadawanych na falach Radia Gdańsk i Radia Plus.

W niedzielę, 15 grudnia, po nabożeństwie spowiednio-komunijnym w so-pockim kościele, miał miejsce 9. Kiermasz Adwentowy. Pod kierunkiem pastorowej Iwony Hintz, członkinie Koła Pań oraz Rodzice dzieci i młodzieży uczęszczających na lekcje religii, przygotowali świąteczne ozdoby oraz słodkości. Wśród ręcznie wykonanych wyrobów znalazły się cieszyńskie ciasteczka, wieńce adwentowe, pierniki, malowane i wyszywane kartki świąteczne o wysokich walorach estetycznych. Także w tym roku, do nabycia na kiermaszu był kalendarz ścienny na rok 2020, zaprojektowany i wykonany przez p. Iwonę i Pawła Bober. Przychód z kiermaszu w całości przeznaczony zostanie na kolejne wyjazdy dzieci i młodzieży z naszej parafii.



Parafialny Kiermasz Adwentowy Fot. Zbigniew Kolka

Także 15 grudnia w kościele Zbawiciela, w godzinach popołudniowych, miała miejsce tradycyjna Gwiazdka dla Dzieci. Tym razem Gwiazdka odbyła się w iście wiosennej aurze pogodowej. Najmłodszy członkowie naszej wspólnoty parafialnej przygotowali przedstawienie bożonarodzeniowe pod kierunkiem katechety ks. Marcina Rayssa i pastorowej Klaudii Rayss. Na zakończenie uroczystości dzieci obdarowane zostały prezentami przygotowanymi przez parafię, które wręczał zaprzyjaźniony Święty Mikołaj.

We wtorek, 17 grudnia, odbyło się spotkanie adwentowo-święteczne Koła Pań Seniorek. Oprócz zwyczajowej relacji proboszcza z wydarzeń o charakterze ogólnokościelnym spotkanie było sposobnością do tradycyjnego śpiewu kolęd, składania sobie życzeń oraz obdarowania naszych seniorów świętecznymi paczkami.

18 grudnia, wieczorem, na tradycyjnym spotkaniu świętecznym spotkała się Rada Parafialna wraz z Komisją Rewizyjną, pracownikami parafii, chórem parafialnym „Gloria Dei” oraz osobami szczególnie zaangażowanymi w różne obszary działalności parafialnej. Spotkanie było sposobnością do podsumowania mijającego roku i składania sobie świętecznych życzeń.



Gwiazdka dla dzieci i młodzieży. Fot. Iwona Bober

Dzięki Bogu za nami kolejny błogosławiony Rok Pański 2019. Dziękujemy Bogu za wszystko, co dane było nam w minionych dwunastu miesiącach przeżyć. Dziękujemy za przeżycia natury duchownej, wydarzenia kulturalne i naukowe. Dziękujemy za wszystkich jubilatów, za Boże błogosławieństwo dla naszej parafialnej i ogólnokościelnej pracy, za nasze rodziny i naszych bliskich. Dziękujemy za nasze miejsce na Ziemi, gdzie możemy składać świadectwo naszej wiary. Dziękujemy wreszcie za całą naszą planetę Ziemia, za całe Stworzenie, które Bóg powierzył nam, ludziom, byśmy otaczali je troską i szacunkiem. W całym naszym Kościele luterańskim w Polsce rok 2019 był przeżywany jako „Rok troski o Stworzenie”. To nie była jednorazowa akcja, lecz nasze wielkie zobowiązanie. My, jako ewangelicy w Trójmieście, mieszkańcy Pomorza Gdańskiego, a w skali diecezji mieszkańcy Pomorza, Wielkopolski i Kujaw, chcemy przez całe życie, które rozpoznajemy jako dar, dbać o powierzoną nam przez Boga Stwórcę naturę.

W rok 2020 wchodzimy z nadzieją. Chcemy w najbliższych dwunastu miesiącach naszą pracę teologiczną skupić wokół tematu wolności chrześcijańskiej, wiedząc, że jest ona darem i zadaniem zarazem.

Opracowano na podstawie materiałów własnych Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie oraz materiałów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.