

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK  
EWANGELICKI  
vol. XIV Gdańsk 2020

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 Malłek – UMK; Piotr J. Malysz – Beeson Divinity School of Samford University, Alabama, USA;  
Magdalena I. Sacha – UG; Tadeusz Stegner – UG; Józef Szymeczek – Uniwersytet Ostrawski, Czechy*

## REDAKCJA

*bp Marcin Hintz – redaktor naczelny,  
Joanna Arszynska – sekretarz, Marta Borzych, Maria Drapella, 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

*ks. dr Kazimierz Bem, ks. prof. dr hab. Jacek Bramorski, dr Jerzy Domasłowski,  
prof. dr hab. Zenon Gajdzica, ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser, dr hab. Małgorzata Grzywacz,  
dr Michał Hucal, ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła, prof. dr hab. Waldemar Kowalski,  
dr hab. Paweł Leszczyński, dr hab. Józef Majewski, prof. dr hab. Janusz Malłek,  
ks. dr hab. Bogusław Milerski, ks. dr hab. Sławomir Nowosad, dr hab. Anna Paner,  
prof. dr hab. Jarosław Pluciennik, dr hab. Jerzy Sojka, dr Aneta Sokół,  
prof. dr hab. Marek Stażewski, dr hab. Kalina Wojciechowska*

## 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*

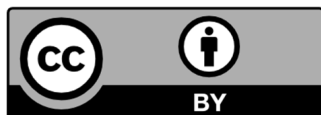
## PROJEKT OKŁADKI

*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 PLUS,  
*Norwegian Register for Scientific Journals, Series and Publishers*

ISSN 1898-1127, nakład: 300 egzemplarzy

## Spis treści

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

### HISTORIA

LILIANA LEWANDOWSKA, *Ludzie pietyzmu gdańskiego* .....13

JAN DANILUK, *Historia ewangelickiej parafii Lutra w Gdańsku-Wrzeszczu* .....35

ADAM SZARSZEWSKI, *Obowiązek modlitwy w szpitalach  
i sierocińcach gdańskich doby nowożytnej*.....59

GRZEGORZ MICHALAK, *Warszawska Parafia Filiarzna  
Ewangelicko-Reformowana Synodu Wileńskiego  
(Jednoty Wileńskiej) w latach 1933-1939* .....83

TADEUSZ STEGNER, *Ks. Juliusz Bursche podczas pierwszej wojny światowej –  
co wiemy, czego nie wiemy?*..... 109

JOANNA HARALSON, *Classical Christian Education  
in United States of America* ..... 121

DAWID BINEMANN-ZDANOWICZ, *Postępowanie regulacyjne jako sposób  
uregulowania stanu prawnego nieruchomości  
Kościła Ewangelicko-Augsburskiego w RP*..... 138

PIOTR BIRECKI, *XVIII-wieczne inventarze kościelne  
jako przyczynek do badań nad ewangelickimi księgozbiorami  
parafialnymi w Prusach Książęcych*..... 155

ADRIAN GENDERA, *Dzieje zanikania. Cmentarze ewangelickie z Osiecznej  
i okolicy po 1945 roku*..... 178

### TEOLOGIA

HENNING THEIBEN, „...um den Kindern damit eine Freude zu machen”?  
*Reproduktionstechnologie und Kindeswohl*..... 197

JÓZEF MAJEWSKI, *Muzyka krzyża. Słowo o teologii „Vor deinen Thron  
tret' ich hiermit” Jana Sebastiana Bacha*..... 215

GRZEGORZ BRUDNY, *Duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe –  
utopia czy szansa na przyszłość?*..... 237

DARIUSZ BARBASZYŃSKI, *Drogi do Boga w myśli Paula Tillicha.  
Perspektywa antropologiczna i etyczna* ..... 273

KAROL NIEDOBA, *Karl Rahner – teolog Soboru Watykańskiego II* ..... 304

## **VARIA**

- ADRIAN ULJASZ, *Promocja polskiej książki i prasy ewangelickiej w Internecie. Wydawcy, księgarnie, biblioteki* ..... 329
- CHRISTOPH EHRLICH, *Neue Geschichtserzählungen von und über Frauen im Zeitalter der Reformation und in der Epoche der deutschen Romantik*..... 347
- RAFAŁ BODARSKI, *The Importance of Education in the Adult Person's Hierarchy of Values*..... 360

## **RECENZJE**

- O *niepodległości ekumenicznej. Wyznawcy różnych Kościołów dla Rzeczypospolitej (1918-1939)*, red. nauk. Sabina Bober, Sławomir Jacek Żurek (*Aneta Sokół*) ..... 371
- RUDOLF BAŻANOWSKI, *Kościół i parafia Diecezji Mazurskiej. Przeszłość i teraźniejszość. Historia kościołów i parafii ewangelickich w zarysie ze szczególnym uwzględnieniem ich losów po 1945 roku (Jerzy Domastowski)* ..... 379
- JAN SZTURC, współpraca: ANETA SOKÓŁ, KAROL DŁUGOSZ, KAROL KARSKI, *Działalność Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego 1919 – 1983 – 2019 (Jerzy Domastowski)* ..... 387
- MANFRED RICHTER, *Oh sancta simplicitas! Über Wahrheit, die aus der Geschichte kommt. Ein Essay zum Ökumenismus (Janusz Mattek)*.. 394
- RAINER ZACHARIAS, *Evangelische Kirchengeschichte für die Stadt Marienburg und ihre beiden Werdergebiete an Nogat und Weichsel 1526 bis 1945. Entwicklungsstufen einer Glaubenslandschaft (Jerzy Domastowski)* ..... 399
- RAFAŁ PROSTAK, *Ogród murem oddzielony od pustyni. Relacje Kościoł – państwo, wolność sumienia i tolerancja religijna w myśli pierwszych baptystów (Marcin Hintz)*..... 406

## **WYWIAD – ROZMOWA**

- MARIA DRAPPELLA, „Człowiek prawdziwie wierzący nie może być nieszczęśliwy” – rozmowa z *Astrid Gotont* ..... 411

## **KALENDARIUM**

- IWONA HINTZ, *Rok życia Parafii w cieniu pandemii, czyli Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2020* ..... 437



# Contents

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

## HISTORY

LILIANA LEWANDOWSKA, *The Figures of Gdańsk Pietism*.....13

JAN DANILUK, *A History of the Lutheran Parish  
in Gdańsk-Wrzeszcz (Danzig- Langfuhr)* .....35

ADAM SZARSZEWSKI, *Mandatory Prayer in the Hospitals and Orphanages  
of Early-Modern-Era Gdańsk* .....59

GRZEGORZ MICHALAK, *The Warsaw Branch of the Evangelical Reformed  
Synod of Wilno (Jednota Wileńska) in the Years 1933-1939*.....83

TADEUSZ STEGNER, *Reverend Juliusz Bursche during World War I –  
What We Know and What We Don't Know?*..... 109

JOANNA HARALSON, *Classical Christian Education  
in the United States of America*..... 121

DAWID BINEMANN-ZDANOWICZ, *Regulatory Proceedings as a Means  
of Settling the Legal Status of the Polish Lutheran Church's Real Estate*..... 138

PIOTR BIRECKI, *Eighteenth-Century Church Inventories as a Contribution  
to Research on Pastoral Libraries in Ducal Prussia* ..... 155

ADRIAN GENDERA, *A Vanishing History: United-Protestant Cemeteries  
in Osieczna and Vicinity after 1945* ..... 178

## THEOLOGY

HENNING THEIBEN, “... to make the children happy”?  
*Reproductive Technology and Child Welfare*..... 197

JÓZEF MAJEWSKI, *The Music of the Cross. On the Theology of J.S. Bach's  
Vor deinen Thron tret' ich hiermit*..... 215

GRZEGORZ BRUDNY, *Interreligious and Intercultural Pastoral Care –  
Utopia or Chance for the Future?* ..... 237

DARIUSZ BARBASZYŃSKI, *Pathways to God in the Thought of Paul Tillich.  
An Anthropological and Ethical Perspective* ..... 273

KAROL NIEDOBA, *Karl Rahner – Theologian of the Second Vatican Council*..... 304

## **VARIA**

- ADRIAN ULJASZ, *Promotion of Polish-Language Lutheran and Calvinist Books and Press on the Internet. Publishers, Bookstores, Libraries*..... 329
- CHRISTOPH EHRLICH, *New Stories by and about Women in the Age of the Reformation and in the Epoch of German Romanticism*..... 347
- RAFAL BODARSKI, *The Importance of Education in the Adult Person's Hierarchy of Values*..... 360

## **REVIEWS AND REPORTS**

- O *niepodległości ekumenicznej. Wyżnawcy różnych Kościołów dla Rzeczypospolitej (1918-1939)*, red. nauk. Sabina Bober, Sławomir Jacek Żurek (*Aneta Sokół*)..... 371
- RUDOLF BAŻANOWSKI, *Kościół i parafie Diecezji Mazurskiej. Przeszłość i teraźniejszość. Historia kościołów i parafii ewangelickich w zarysie ze szczególnym uwzględnieniem ich losów po 1945 roku (Jerzy Domastowski)*..... 379
- JAN SZTURC, współpraca: ANETA SOKÓŁ, KAROL DŁUGOSZ, KAROL KARSKI, *Działalność Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego 1919 – 1983 – 2019 (Jerzy Domastowski)*..... 387
- MANFRED RICHTER, *Oh sancta simplicitas! Über Wahrheit, die aus der Geschichte kommt. Ein Essay zum Ökumenismus (Janusz Mattek)*..... 394
- RAINER ZACHARIAS, *Evangelische Kirchengeschichte für die Stadt Marienburg und ihre beiden Werdergebiete an Nogat und Weichsel 1526 bis 1945. Entwicklungsstufen einer Glaubenslandschaft (Jerzy Domastowski)* ..... 399
- RAFAL PROSTAK, *Ogród murem oddzielony od pustyni. Relacje Kościół – państwo, wolność sumienia i tolerancja religijna w myśli pierwszych baptystów (Marcin Hintz)*..... 406

## **INTERVIEW – CONVERSATION**

- MARIA DRAPPELLA, „*A true believer cannot be unhappy*” – *A Conversation with Astrid Gotowt*..... 411

## **CALENDAR**

- Iwona Hintz, *A Year in the Life of a Parish in Pandemic's Shadow. Chronicle of Events in the Evangelical-Lutheran Parish in Gdańsk (located in Sopot) in the year 2020*..... 437

## Słowo wprowadzenia

Szanowni Państwo,

**Czytelnicy „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”!**

Rok 2020 zapisze się w naszej pamięci bardzo głęboko i to nie z powodu jubileuszy, rocznic czy szczególnie podniosłych wydarzeń. Był to rok, w którym nasza codzienna egzystencja znalazła się w dużej mierze w cieniu pandemii. Praca, nauka, wakacyjny wypoczynek, a także kościelne uroczystości, nabożeństwa, jak i codzienne relacje międzyludzkie – to wszystko zostało, począwszy od marca 2020 r., zdeterminowane przez wirusa o złowroziej nazwie SARS-CoV-2 wywołującego chorobę COVID-19. Zapamiętamy dzień 13 marca 2020, kiedy Polska zamarła, nastąpił wiosenny lockdown, nazywany później pierwszą falą pandemii. Strach, niepewność, niewiedza, panika, apokaliptyczne nastroje, a z drugiej strony modlitwa i zaufanie pokładane w Bogu – jakże rozmaite były wówczas reakcje. Nagle, z dnia na dzień, zostaliśmy niemal dosłownie zamknięci, uwięzieni w naszych mieszkaniach i domach, przestaliśmy w zdecydowanej większości udawać się do naszych miejsc pracy, a domy stały się dla uczniów, studentów, duchownych, nauczycieli i przedstawicieli wielu innych zawodów substytutem szkoły, uczelni czy zakładu pracy. Jednocześnie pracownicy służby zdrowia zostali niemal uwięzieni w szpitalach, przychodniach, domach opieki. Po pierwszym szoku wszyscy, lepiej lub gorzej, próbowali odnajdywać się w nowej rzeczywistości. Dużo mogliśmy się wówczas o sobie nawzajem dowiedzieć.

Praca Rady Naukowej i Redakcji, mimo stanu pandemii i lockdownu, przebiegała bez większych zakłóceń, a to dlatego, że przyzwyczailiśmy się już do pracy zdalnej i stajemy się coraz bardziej mieszkańcami, a przynajmniej pracownikami, wirtualnej rzeczywistości.

Amerykański pisarz i medioznawca Marc Prensky (ur. 1961) w artykule *Digital Natives, Digital Immigrants* opublikowanym na łamach „On the Horizon” w 2001 roku wprowadził do humanistycznego żargonu pojęcia cyfrowy tubylec (*digital native*) i cyfrowy imigrant. Prensky tym drugim terminem określił tych wszystkich, którzy nie urodzili się ze smartfonem w ręku, czyli na

przykład wszystkich członków zespołu „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. W roku 2020 wszyscy – chcąc nie chcąc – przechodzili przyspieszony kurs funkcjonowania w tej nienatywnej dla nas rzeczywistości. Cyfrowi imigranci, według analizy Prensky’ego, jednak wciąż preferują tekst jako formę przekazu treści od dźwięku połączonego z obrazem oraz potrafią być systematyczni, w przeciwieństwie do „Pokolenia Ctrl+C Ctrl+V”, które ma być z definicji niecierpliwe i szybko się nudzić. Czas lockdownu w dużej mierze zatarł dawne, wydawało się niemożliwe do pokonania, przyzwyczajenia. Wirtualny świat stał się normalnym światem wszystkich niewykluczonych cyfrowo.

Z czasem zaczęły sypywać do Redakcji kolejne propozycje i gotowe już artykuły. Już od lat otrzymujemy je wyłącznie w wersji elektronicznej i także z autorami i recenzentami utrzymujemy kontakt e-mailowy, choć część recenzji sływa wciąż do Redakcji pocztą tradycyjną.

Po wstępnej selekcji tekstów, po spotkaniach online odbywanych na platformie ZOOM, nadesłane artykuły zostały przydzielone do specjalistów w danej dziedzinie i poddane procesowi recenzyjnemu w trybie double-blind. Od lat stosujemy konsekwentnie zasadę, że każdy potencjalny artykuł podlega ocenie dwóch niezależnych recenzentów. To negatywna ocena eksperta jest przyczyną tego, że także w tym roku kilku z nadesłanych tekstów nie mogliśmy opublikować w bieżącym numerze GRE. Wszystkie materiały GRE zamieszczane są obecnie na bieżąco w chmurze i każdy członek Redakcji i Rady ma do nich nieograniczony, ciągły dostęp. Teka redakcyjna prowadzona jest wyłącznie online. To stało się w ramach przyspieszonego, covidowego kursu osvajania się z wirtualną rzeczywistością.

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.

Nowością Rocznika 2020 jest wprowadzenie cyfrowej identyfikacji wszystkich tekstów zamieszczonych w „Gdańskim Roczniku Ewangelickim”. Jako wydawca, przystąpiliśmy do systemu DOI (ang. *digital object identifier*), czyli cyfrowego identyfikatora obiektu-dokumentu elektronicznego. Każdy tekst dostaje unikatowy numer, który jednoznacznie pozwala go zidentyfikować i odnaleźć w zasobach internetowych, niezależnie od fizycznej lokalizacji cyfrowego obiektu. W dzisiejszym obiegu naukowym coraz więk-

szą wagę przywiązuje się do cyfrowych identyfikacji. Wszyscy autorzy naukowych tekstów w GRE już wcześniej zostali zobligowani do „identyfikowania się” numerem ORCID.

W bieżącym numerze znalazło się 9 artykułów naukowych przypisanych do działu Historia. Zamieszczono tam dwa artykuły omawiające lokalne ewangelickie wątki w historii Gdańska, a także między innymi angielszczyzny tekst poświęcony historii klasycznej edukacji chrześcijańskiej w Stanach Zjednoczonych.

W dziale Teologia znajduje się tym razem 5 artykułów o bardzo zróżnicowanej tematyce.

W dziale Varia opublikowano 3 teksty: jeden z zakresu medioznawstwa, jeden angielszczyzny dotyczący edukacji dorosłych oraz artykuł niemieckojęzyczny odnoszący się do bieżącej debaty na temat roli kobiet w dziejach Reformacji.

W dziale Recenzje odnajdą Państwo 5 omówień najnowszych publikacji dotyczących protestantyzmu i szeroko rozumianego ekumenizmu.

Ważnym elementem „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” jest dział Rozmowy. Tym razem bohaterką tomu jest długoletnia Sekretarz Redakcji GRE, pani Astrid Gotowt. Astrid Gotowt była niemal od początku istnienia GRE członkinią zespołu redakcyjnego, w latach 2011-2018 pełniła także ważną w procesie tworzenia czasopisma funkcję sekretarza redakcji.

Tegoroczny numer zamyka, już tradycyjnie, Kronika wydarzeń Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2020.

Nieustannie zapraszamy Czytelników i potencjalnych Autorów artykułów i recenzji do odwiedzania naszej strony internetowej: [www.gre.luternie.pl](http://www.gre.luternie.pl), gdzie zamieszczone są pełne wersje wszystkich artykułów opublikowanych na łamach czasopisma od początku jego istnienia. Znajdą tam Państwo również wymagania redakcyjne w języku polskim i angielskim adresowane do potencjalnych Autorów, jak też bieżące oraz historyczne informacje związane z naszym Rocznikiem.

Przypominam, że „Gdański Rocznik Ewangelicki” jest indeksowany w międzynarodowych bazach danych, w tym na platformie ERIH PLUS – „European Reference Index for the Humanities and Social Science”, 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 również w międzynarodowych bazach danych: CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences And Humanities ([www.cejsh.icm.edu.pl](http://www.cejsh.icm.edu.pl)) oraz CEEOL – Central an Eastern European Online Library ([www.ce-eol.com](http://www.ce-eol.com)). Nasze czasopismo od lat indeksowane jest również w polskiej bazie naukometrycznej Index Copernicus ([www.indexcopernicus.com](http://www.indexcopernicus.com)), który przyznał GRE za rok 2019 Index Value (ICV) w wysokości 59,87 punktów. Jesteśmy również indeksowani na platformie Information Matrix for the Analysis of Journals (<http://miar.ub.edu/issn/1898-1127>).

Redakcja podjęła również kolejne starania o zamieszczenie GRE na platformie DOAJ – Directory of Open Access Journals ([www.doaj.org](http://www.doaj.org)), założonej przez Uniwersytet w Lund.

Pragniemy i tym razem podkreślić, że GRE zamieszcza artykuły Autorów i 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 żywe forum dyskusji naukowej.

Jako Rada Naukowa i Redakcja GRE, czynimy wszystko, by nasze czasopismo, będące jedynym naukowym pismem środowiska luterańskiego w Polsce, spełniało swoją misję inspiratora coraz to nowych badań nad protestantyzmem. Podejmujemy wysiłki, by nasz Rocznik pełnił także drugoplanowo 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 słyszany glosem w dyskusji akademickiej historyków protestantyzmu, teologów, biblistów, filozofów, medioznawców, muzykologów, religioznawców i kulturoznawców, jak też w zakresie szeroko pojętej humanistyki.

Dziękuję serdecznie wszystkim, którzy w tym szczególnym, pandemicznym czasie niepewności przyczynili się do powstania czternastego tomu GRE. Serdecznie zapraszam do dalszej współpracy. Autorom tekstów dziękuję za współpracę przy tworzeniu ostatecznej wersji tekstu i zaangażowanie w proces adiustacyjny.

Jako redaktor naczelny, dziękuję Radzie Naukowej, jak też całemu Zespołowi Redakcyjnemu za wielkie zaangażowanie w niełatwym procesie opracowania nadesłanych do Redakcji tekstów.

Także tym razem pragnę przypomnieć, że wszystkie osoby merytorycznie zaangażowane w tworzenie „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” wykonują swoją pracę na zasadach wolontariatu. Za Państwa wielkie oddanie sprawie serdecznie dziękuję.

Czytelnikom życzę interesującej lektury, Autorkom i Autorom satysfakcji z finalnych wersji ich tekstów, a Wszystkim życzę Bożego Błogosławieństwa, a nade wszystko zdrowia w kolejnym roku, miejmy nadzieję, w końcu wolnym od pandemii.

A handwritten signature in black ink that reads "+ Marcin Hintz". The signature is written in a cursive style and is placed on a light gray rectangular background.

ks. bp Marcin Hintz – redaktor naczelny





**Liliana Lewandowska**

ORCID 0000-0001-7664-1654

## Ludzie pietyzmu gdańskiego\*

**Streszczenie:** Pod koniec XVII w. pod wpływem wydarzeń niemieckich także w Gdańsku pojawił się ruch pietystyczny, który w umiarkowany sposób oddziaływał na lokalną gminę ewangelicką i dążył do dynamizacji życia religijnego oraz aktywizacji laikatu poprzez pogłębianą formację chrześcijańską. Pietyzm cieszył się tu przeciętną popularnością, choć z uwagi na ortodoksyjne luterzańskie władze miasta skoncentrowany był raczej na prowadzeniu działalności apologetycznej i polemicznej niż faktycznie duszpasterskiej. Do jego bardziej znanych i z pewnością nieanonimowych przedstawicieli, o których traktuje ten tekst, należeli Constantin Schütz (1646–1712), Ernst Lange (1650–1727), Johann Georg Abicht (1672–1740) i Paweł Świetlicki (1699–1756), którzy mocno wpłynęli na kształt lokalnego ewangelickiego dyskursu teologicznego.

**Słowa kluczowe:** Constantin Schütz (1646–1712), Ernst Lange (1650–1727), Johann Georg Abicht (1672–1740), Paweł Świetlicki (1699–1756), pietyzm, Gdańsk, wczesna nowożytność

**Summary:** The Figures of Gdansk Pietism

At the end of the 17<sup>th</sup> century, under the influence of German events, a Pietist movement also appeared in Gdańsk. It had a moderate impact on the local Evangelical community, sought to dynamize religious life and activate the laity through a deep Christian formation. Pietism enjoyed an average popularity here, although because of the orthodox Lutheran authorities of the city, it was focused on conducting apologetic and polemical activities rather than actually pastoral ones. Constantin Schütz (1646–1712), Ernst Lange (1650–1727), Johann Georg Abicht (1672–1740) and Paweł Świetlicki (1699–1756) were his more well-known and

---

\* Tekst powstał jako rezultat prac badawczych prowadzonych dzięki wsparciu finansowemu Narodowego Centrum Nauki w latach 2017-2020 (projekt pt. „Religijne pisma polemiczne z lat 1692–1702 – kulturowe dziedzictwo europejskiej myśli pietystycznej w kontekście wielowyznaniowości wczesnonowożytnego Gdańska” / „Religious polemical writings from the years 1692 to 1702 – cultural heritage of the European Pietistic thought in the context of multi-denominationalism of early modern Gdansk”; nr umowy UMO-2016/21/D/HS3/02410 do projektu badawczego nr 2016/21/D/HS3/02410).

certainly non-anonymous representatives, about whom this text deals. They strongly influenced the shape of the local Evangelical theological discourse.

**Keywords:** Constantin Schütz (1646–1712), Ernst Lange (1650–1727), Johann Georg Abicht (1672–1740), Paweł Świetlicki (1699–1756), pietism, Gdansk/Danzig, early modern period

Pietyzm jako zjawisko przynależne do historii poreformacyjnego Kościoła luterńskiego, uważany współcześnie za jego oddolny ruch odnowy o charakterze pobożnościowym, znalazł się w centrum zainteresowania historyków zachodnich (głównie badaczy niemieckich i amerykańskich), lecz w polskim dyskursie naukowym funkcjonuje nadal jako zagadnienie niemalże bez desygnatu. Wprawdzie dla Śląska (Cieszyńskiego) temat ten przeanalizowany został głównie przez Krystyna Matwijowskiego<sup>1</sup>, ale dla Prus Królewskich czy Książęcych brakuje nadal wnikliwych, wyczerpujących studiów z tego właśnie rozdziału historii Kościoła ewangelickiego. Krótkie wzmianki w wydanych do chwili obecnej artykułach naukowych nie wyczerpują bowiem całego bogactwa materiału źródłowego<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. np. K. Matwijowski, *Badania nad dziejami pietyzmu na Śląsku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia” 109/1501(1993) (*Studia i materiały źródłowe z dziejów nowożytnych*, red. K. Matwijowski), s. 45–54; tenże, *Pietyści a Konwencja w Altranstädt*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia” 178/3148(2009) (*Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku*, red. L. Harc, G. Wąs), s. 209–214; tenże, *Studia i szkice z dziejów protestantyzmu na Śląsku*, Wrocław 2015; tenże, *Z działalności pietystów w księstwie cieszyńskim*, „Śląski Kwartalnik Historyczny ‘Sobótka’” 17/2(1962), s. 165–189; tenże, *Z dziejów pietyzmu na Śląsku (oddziaływanie ośrodka hallskiego na śląskich protestantów)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny ‘Sobótka’” 3/4 (1982), s. 542–550; tenże, *Z dziejów pietyzmu na Śląsku ze szczególnym uwzględnieniem Ziemi Oleśnickiej*, [w:] *Milenium Kościoła na Śląsku. Materiały sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w dniu 31 maja 2000 roku*, red. J. Kopiec, Opole 2000, s. 147–153.

<sup>2</sup> K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*, Wrocław 2000; S. Kościelak, *Dzieje wyznaniowe w Prusach Królewskich w XVI–XVIII w.*, [w:] *Prusy Królewskie. Społeczeństwo. Kultura. Gospodarka. 1454–1772*, red. E. Kizik, Gdańsk 2012, s. 204–263; tenże, *Gdańsk XVI–XVIII wieku – bezpieczna przystań dla religijnych uchodźców? Z dziejów koegzystencji międzywyznaniowej w epoce nowożytnej*, „Studia Historica Gedanensia” 5(2014), s. 196–216; E. Kotarski, *Gdańskie spory wokół pietyzmu w XVII wieku*, [w:] *Corona scientiarum. Studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, red. J. A. Chrościcki, J. Głazewski, M. Prejs, K. Mrowcewicz, Warszawa 2004, s. 303–317; H. Neumeyer, *Die evangelischen Kirchen im Königlichen Preußen*, [w:] *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens*,

Na podstawie dotychczasowych ustaleń wiadomo jednak, że Gdańsk, jedno z ważniejszych miast pruskich, stał się pod koniec XVII wieku areną ostrych polemik między ortodoksją luterąską a pietyzmem, które wywołały żywą reakcję także w Rzeszy Niemieckiej i mocno wpłynęły na kształt dyskursu teologicznego wśród tamtejszych luteranów. Wydarzenia z ostatniej dekady tego stulecia (1692/1693–1703) utrwaliły się w historiografii pod ogólną nazwą sporów pietystycznych, w które uwikłany został dr Samuel Schelwig (1643–1715), gdański teolog ortodoksyjny, pastor kościoła Świętej Trójcy i rektor Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, polemizujący z nauką Philippa Jakoba Spenera (1635–1705), prepozyta i radcy konsystorza przy kościele św. Mikołaja w Berlinie oraz autora programowego pisma pietyzmu pt. *Pia desideria*<sup>3</sup>. Przyjmuje się, iż czas ten może stanowić symboliczne narodziny tego ruchu w gdańskim Kościele ewangelicko-augsburskim.

---

cz. II/1: *Von der Teilung bis zum Schwedisch-Polnischen Krieg 1466–1655*, red. E. Oppe-noorth, Lüneburg 1994, s. 161–166; tenże, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen in evangelischer Sicht*, t. 1–2, Leer 1971; S. Salmonowicz, *Pietyzm na Pomorzu polskim oraz w Wielkopolsce w pierwszej połowie XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 27(1979), z. 2, s. 95–105. Z uwagi na brak szerszego dyskursu naukowego na temat pietyzmu w Gdańsku odsyłam do własnych prac: zob. L. Lewandowska, *Zwischen der lutherischen Orthodoxie und dem Pietismus in Danzig im Ausgang des 17. Jahrhunderts*, [w:] *Documenta Pragensia XXXIII (Město v převratech konfesionalizace v 15. až 18. století)*, Praha 2014, s. 483–505; taż, *Danzig inmitten konfessioneller Lehrstreitigkeiten im 17. Jahrhundert*, [w:] *Reformatio Baltica. Kulturwirkungen der Reformation in den Metropolen des Ostseeraums*, red. H. Assel, J. A. Steiger, A. E. Walter, Berlin – Boston 2018, s. 511–521; taż, *Dr. Samuel Schelwigs „Itinerarium Antipietisticum” von 1695*, [w:] *Reisen, Wahrnehmen, Kommunizieren im deutsch-polnischen Kontext in der Frühen Neuzeit: Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Włodzimierz Zientara*, red. J. Kodzik, A. Mikołajewska, Bremen 2019, s. 99–118; taż, *Kampf gegen den pietistischen „Schwarm-Teuffel”. Zu Samuel Schelwigs Streitschriften aus dem Danzig des 17. und 18. Jahrhunderts*, [w:] *Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im Östlichen Europa*, t. 22: *Reformation*, Oldenburg 2015, s. 175–187; taż, *Samuel Schelwig (1643–1715). Dem (un)bekannten Danziger zum dreihundertsten Todestag. (Nie)znanemu gdańszczaninowi w trzechsetną rocznicę śmierci*, Toruń 2015; taż, *Philipp Jakob Spener (1635–1705): Erbauliches Send-Schreiben von Lesung heiliger Schrift*, [w:] *Archeografia i interpretacja źródeł. Studia ofiarowane Profesorowi Januszowi Tandeckiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* [w druku]; taż, *Praktyczne chrześcijaństwo. Studium gdańskich sporów pietystycznych 1692–1703*, Toruń 2020; L. Górska, *Samuel Schelwig als Gegner pietistischer Tendenzen im Danzig des 17. und 18. Jahrhunderts*, „Westpreußen-Jahrbuch” 64(2014), s. 57–66.

<sup>3</sup> Ph. J. Spener, *Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche*, Frankfurt/M. 1675; zob. także F. J. Spener, *Pia desideria*, Bielsko-Biała 2014.

W kolejnych latach, mniej więcej aż do połowy osiemnastego stulecia<sup>4</sup>, istniał tam obok tradycyjnego nurtu lutereckiego także odłam pietystyczny w odmianie umiarkowanej, gdyż radykalizm, który w wariacie niemieckim przejawiał się przede wszystkim w procesach organizowania życia wiernych w ramach tzw. konwentykli (*Collegia pietatis*), nigdy nie został tu zaakceptowany, a często wiązał się nawet z surowymi sankcjami karnymi. Mimo tej powściągliwości władz miejskich nawet ostrożne formy aktywności pietystów, nawołujących do reformy praktyk religijnych, nie pozostały bez wpływu na życie eklesjalne całej lokalnej gminy ewangelickiej. Działo się tak nie tylko w ramach nierzadko przeintelektualizowanych polemik z ortodoksją luterańską, ale i w procesie stopniowej legitymizacji tolerancji wyznaniowej oraz definiowania wymagań i kształtu opieki duszpasterskiej nad poszczególnymi wspólnotami kościelnymi, nad którymi czuwali doświadczeni kaznodzieje.

Wspomniany wyżej Ph. J. Spener uznawany jest oficjalnie za „patriarchę”, „ojca” pietyzmu, a zarysowany przez niego program odnowy Kościoła ewangelickiego cieszył się niesłabnącym zainteresowaniem wielu pokoleń teologów luterańskich, skoncentrowanych odtąd na intensywnej i „uwewnętrznionej”, tj. uświadamiającej katechizacji laików. Do jego zwolenników, których sylwetki i działalność zostaną przeanalizowane poniżej, należeli w Gdańsku pod koniec XVII i w pierwszej połowie XVIII w. m.in. Constantin Schütz (1646–1712), Ernst Lange (1650–1727), Johann Georg Abicht (1672–1740) oraz Paweł Świetlicki (1699–1756), a także liczna grupa raczej anonimowych „entuzjastów”, których S. Schelwig w kazaniu z 1695 r. wspominał niezbyt przychylnie w słowach: „Schismaticos, Rottenmacher, Singularisten, Sonderlinge, Neulinge, Schwärmer”<sup>5</sup>. Warto przy tym jednak zauważyć, iż szeroko pojmowana

<sup>4</sup> Datę początkową tego okresu umownie wyznacza opublikowanie przez Samuela Schelwiga przedmowy do propagandowego, antypietystycznego pisma konstatającego istnienie nowego ruchu pt. *Gründliches und wolgesetztes Bedencken/Von der Pietisterey: Welches Zum Unterricht und Warnung/für die Christl. Gemeine/hier und an andern benachbarten Orten/Nebst Einer Vorrede/Dem öffentlichen Druck übergiebet/Und zu bedachtsamer Lesung und fleißiger Behertzigung/wolmeinend recommendiret/D. Samuel Schelwig/Des Athenäi in Dantzic Rector, der Gemeinde zur H. Dreyfaltigkeit Pastor/und S. S. Theol. Professor, Dantzic 1693*; datę końcową z kolei rok 1756, w którym ukazało się pismo E. A. Bertlinga pt. *Deutliche und mit den eigenen Worten Orthodoxer Theologen Ausgefertigte Vorstellung Was die Lutherische Kirche von der Kraft der Heil. Schrift lehre und nicht lehre?*, Danzig 1756, o czym będzie mowa poniżej.

<sup>5</sup> Por. S. Schelwig, *Eine Christliche Predigt/Von Aufstreibung Des Schwarm-Teuffels/Am dritten Sonntage in der Fasten/Oculi genandt/Des 1695. Jahres auß Luc XI. 14. seqq. In der*

działalność duszpasterska (homiletyczna i literacka) pietystów gdańskich nie może być porównywana z podobną twórczością czołowych teologów tego ruchu w Niemczech. Z wielkim prawdopodobieństwem przyczyną takiego stanu rzeczy był głównie prowincjalny charakter pruskiego Kościoła ewangelickiego, niemającego większego znaczenia dla procesów zachodzących w Rzeszy. Mimo to wpływ gdańskich teologów na lokalną liturgię kościelną i propagowane wzorce etyczne pozostawał duży.

Prawdopodobnie najdonioślejszą rolę w gdańskim pietyzmie odegrał Constantin Schütz, teolog luterański urodzony dnia 14 września 1646 r. w Gdańsku, który po ukończeniu nauki w tamtejszym gimnazjum podjął studia w Królewcu, Wittenberdze, Lipsku i Jenie. W 1673 r. powrócił do rodzinnego miasta, gdzie po złożeniu egzaminów teologicznych włączony został do grona duchownych i otrzymał parafię wiejską w Cedrach Wielkich na Żuławach Wiślanych. Kilka lat później, w 1680 r., wybrany został na diakona kościoła św. Katarzyny, obejmując także stanowisko drugiego pastora (*pastor secundus*) w kościele Wniebowzięcia NMP w Gdańsku (1680–1712). Od grudnia 1682 r. (po śmierci Aegidiusa Straucha, 1632–1682) do maja 1685 r., a potem również w latach 1702–1705 (po śmierci Andreasa Kühna, 1624–1702) pełnił funkcję wiceseniora Ministerium Duchownego w Gdańsku. Zmarł 12 kwietnia 1712 r.<sup>6</sup>

Schütz był wyraźnie zafascynowany nauką Spenera. I choć nigdy oficjalnie nie potwierdził przynależności do ruchu pobożnościowego, jego działalność kaznodziejska i duszpasterska przeniknięta była pietystyczną troską o po-

---

*Kirchen zur H. Dreyfaltigkeit/bey sehr Volckreicher Versammlung/gehalten von D. Samuel Schelwigen/Prof. Publ. des Athenaei Rectore, und selbiger Kirchen Pastore: Nebenst einem Anhangeworinnen unter andern Von dem schwärmerischen Büchlein/Informatorium Biblicum genandt/kurtze Anregung gethan/Und ein Mittel Zum gütlichen Vergleiche fürgeschlagen wird, Dantzic 1695, s. 3–4.*

<sup>6</sup> Por. *Personalialia* (własnoręcznie przygotowany życiorys C. Schütza), [w:] J. L. Fischer, *Das im Segen bleibende Bedächtnüß/Zur letzten und wohl-verdienten Ehre/Dem weiland Hoch-Ehrwürdigen/in Gott andächtigen und Hochgelahrten HERRN Constantin Schützen/Durch die Gnade Gottes in das zwey- und dreyssigste Jahr bey der Ober-Pfarr-Kirchen zu S. Marien in Dantzic/Hoch-verdienten PASTORI, Als Dessen entseelter Körper Anno 1712. den 28. April. mit Christ-üblichen Ceremonien Bey Volck-reicher Begleitung Zu Seiner Ruhekammer gebracht wurde/In einer Aus den Worten Pauli Philipp. III, v. 13.14.15. und 16. gehaltenen Christl. Leich-Predigt [...]*, Danzig 1712, s. 33–47; A. Bertling, *Schütz, Constantin S.*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 33, Leipzig 1891, s. 116–117; L. Górska, *Theatrum atrocissimorum fatorum. Religiöse Pestbewältigung in Danzig 1709*, Tönning 2010, s. 227–228.

głębia i dojrzałą formację chrześcijańską. Tak ukształtowane zaangażowanie pastoralne, oparte na idei tworzenia „Kościoła relacji” oraz na podkreślaniu sensu bliskości z Bogiem, a także negujące szkolne podejście do uprawianej teologii, przysporzyło mu krytyki ze strony Samuela Schelwiga, który zarówno na ambonie, jak i w licznych pismach polemicznych oraz urzędowych ubolewał nad oczywistym brakiem wierności wobec „czystej” doktryny Marcina Lutra i żądał zaprzestania głoszenia „nowinek pietystycznych”. Liczne zażalenia składane przez obu oponentów na ręce przedstawicieli Rady Miasta zaowocowały już w 1693 r. wszczęciem procedur, mających na celu zbadanie sprawy i doprowadzenie do pojednania. Komisja nie stwierdziła jednak odstępstw od prawowiernej nauki luteriańskiej, choć uznała różnice w zakresie sposobu głoszenia prawd wiary i zaleciła większą wstrzeźliwość oraz zaniechanie wszelkich działań zmierzających do eskalacji konfliktu. Nie pomogło tu wręcz teatralne podarcie listów zażaleniowych czy solenne przyrzeczenie większej dbałości o dobro Kościoła lokalnego. Schütz nadal zdawał się popierać pietystów, czemu wyraz dawał głównie na ambonie kościoła mariackiego.

Kiedy w 1693 r. ukazało się *Ausführliche Beschreibung des Unfugs der Pietisten*<sup>7</sup>, pismo Johanna Benedicta Carpzoza obnażającego rzekomo prawdziwe oblicze „sekty pietystów”, Schütz poczuł się zobligowany do opublikowania wygłoszonego wcześniej kazania pt. *Christliche Erinnerung An die Evangelische Lutherische Gemeinde in Dantzic*<sup>8</sup>, w którym dla odmiany podkreślał heroiczną cnotę prześladowanych zwolenników dyscypliny moralnej Spenera oraz ubolewał nad surową oceną wytycznych dotyczących prowadzenia pobożnego życia („Dieses bin ich nicht in Abrede/daß ich wol ehemahls auff öffentlicher Cantzel beklagt habe/daß es leider! in unser Kirchen zu einem grossen Aergerniß gerathen/daß das studium exercendae pietatis, und wie man Gottselig leben soll/eine materia litis, eine Ursach zu zancken seyn müsse”<sup>9</sup>). Także Ministerium Duchowne, które niewiele później zagłębiło się w nauczanie gdańskiego

---

<sup>7</sup> J. B. Carpsov, *Außführliche Beschreibung Des Unfugs/Welchen Die Pietisten zu Halberstadt im Monat Decembri 1692. ümb die heilige Weyhnachts-Zeit gestiftet. Dabey zugleich von dem Pietistischen Wesen in gemein etwas gründlicher gehandelt wird*, [s.l.] 1693.

<sup>8</sup> C. Schütz, *Christliche Erinnerung An die Evangelische Lutherische Gemeinde in Dantzic/Wider einen ausländischen Verläumbder/Aus freudiger Bezeugung Eines guten Gewissens/Der Warheit zur steuer/Gestellet von Constantino Schützen/Pastore an der Ober-Pfarr-Kirchen*, Dantzic 1693.

<sup>9</sup> Tamże, s. 7–8.

pietysty, zdawało się nie pojmować sensu „*Pietas und Gottseligkeit*”, będącymi „*nichts anders als die Nachfolge Jesu Christi*”<sup>10</sup>.

Kolejny etap zmagania Schütza stanowiła już coraz bardziej konsekwentna i metodycznie obmyślana konfrontacja z nierzadko emocjonalnie nasyconymi oskarżeniami Schelwiga. Przykładem tak rozumianej apologii był choćby druk *Apologia Catalogo Schelguigiano Opposita* (1695)<sup>11</sup>, stanowiący reakcję m.in. na Schelwigowe pisma z tego samego roku pt. *Pietismus Schützianus Dom. Jubilate An. 94. per Confessionem publicam declaratus*<sup>12</sup> oraz *Catalogus Errorum Schützianorum*<sup>13</sup>. Ze względów formalnych skargi Schelwiga zostały oddalone, a on sam otrzymał zakaz polemizowania z Schützem. Mimo takiej decyzji Rady, a także stanowczej ingerencji trzeciego ordynku batalia kaznodziejska trwała nadal, a w jej rezultacie drukiem ukazały się kolejne pisma ortodoksyjnego pastora Świętej Trójcy, przepelnione donosami na fanatycznych wyznawców pietyzmu<sup>14</sup>. Ponieważ zasadnicza ich wymowa nie odnosiła się bezpośrednio do wydarzeń gdańskich, lecz koncentrowała raczej na możliwych drogach powrotu do ortodoksji luteranckiej, nazwisko wiceseniora Ministerium nie pojawiało się w nich niemalże wcale. Wyjątek stanowił jedynie suplement do *Christliche Predigt/ Von Aufstreibung Des Schwarm-Teuffels* (1695), w którym Schelwig – wprawdzie niechętnie, aczkolwiek bezceremonialnie – wprost nawiązał do Schütza i jego zwolenników, a ten odpowiedział mu publikacją *Versicherung An*

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 8–9.

<sup>11</sup> C. Schütz, *Apologia Catalogo Schelguigiano Opposita Ad Magnificum Senatium Gedanensem. Das ist: Constantini Schützens/Pastoris an der Ober-Pfarr-Kirchen zu Sanct Marien: Gänzliche Verantwortung/Wider den von Hr. D. Sam. Schelwig aufgebracht Catalogum Errorum Schützianorum*, Danzig 1695.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 12.

<sup>13</sup> S. Schelwig, *Denunciation, gegen Herrn Constantin Schützen/Pfarern zu S. Marien/unter dem Titul Catalogi Errorum, Das ist Eines Registers Der Irrthümer/Vor E. WolEdlen und Hochweisen Rathe der Stadt Dantzic/Den 30. Augusti 1694. abgelegt von Samuel Schelwigen/SS. Theol. D. Prof. Publ. Athenaei Rectore und zur Heil. Dreyfaltigkeit Pastore*, Danzig 1695.

<sup>14</sup> S. Schelwig, *Kurtze Wiederholung Der Evangelischen Wahrheit/Zu einigen Lehr-Puncten/Betreffende die Artickel Vom Gesetz und Evangelio/Vom Glauben und den Wercken/Von der Rechtfertigung und Heiligung. Um der unverantwortlichen Neugierigkeit zu steuern/und die Recht-Gläubige für Gefahr und Schaden zu warnen/Wolmeinend zu Papier gebracht/Von D. Samuel Schelwigen/Des Athenaei in Dantzic Rectore und Professore, wie auch zur H. Dreyfaltigkeit daselbst Pastore*, Franckfurt und Leipzig 1695; idem, *Eine Christliche Predigt/Von Aufstreibung Des Schwarm-Teuffels* (zob. przyp. 5).

*die Christliche Gemeine*<sup>15</sup>, a potem również *Gründliche Vorbereitung Zu der gänzlichen Verantwortung*<sup>16</sup> (1695), które stały się poligonem dla wzajemnych oskarżeń i przenoszenia odpowiedzialności za powstałe nieporozumienia.

Wkrótce, dnia 15 czerwca 1695 r. Rada Miasta wraz z wszystkimi ordynkami wypracowała deklarację<sup>17</sup>, która zawierała wprawdzie postanowienie o definitywnym zakończeniu sporu pod karą suspensy, lecz zasadniczo bagatelizowała istnienie problemu. W kolejnych latach nie odnotowano, jak się zdaje, mniejszej liczby skarg na niezyczliwość między teologami gdańskimi. Dało się jednak zauważyć ich zmęczenie długotrwałą polemiką, dlatego stopniowo rezygnowali oni z wzajemnych oskarżeń. Ostatnie pisma polemiczne ukazały się jeszcze w 1702 r.<sup>18</sup>, lecz próba syntezy dotychczasowych inkryminacji nie miała już większego znaczenia. Spór zakończył się rok później jedynie formalnym pojednaniem teologów<sup>19</sup>.

Trudno orzec z całą stanowczością, czy Constantin Schütz wyszedł z opisanych powyżej kontrowersji obronną ręką. Administracyjnie wyparł się na pewno wszelakiej nauki niezgodnej z doktryną Lutra i zachował funkcje w mieście, które zapewniły mu uznanie i autorytet. Z zachowanych źródeł drukowanych z końca XVII wieku można wnioskować, iż głoszone przez

<sup>15</sup> C. Schütz, *Versicherung An die Christliche Gemeine/Daß eine gründliche und gnugsame Verantwortung Wider Hr. D. Sam. Schelguigs ungegründete Auflagen bald folgen soll*, [s.l.] [1695].

<sup>16</sup> C. Schütz, *Gründliche Vorbereitung Zu der gänzlichen Verantwortung/Weßwegen die Christl. Gemeine ist versichert worden: Betreffend das Informatorium Biblicum, und den Anhang/bey der Predigt Hrn. D. Samuel Schelguigs/Die Er von Austreibung des Schwarm-Teuffels gehalten: Sammt einer Abfertigung Der Erinnerung: gestellt von Constantino Schützen/Pastore an der Ober-Pfarr-Kirchen*, Dantzig 1695.

<sup>17</sup> *Declaratio E. Rahts/aus Schluß Sämbtl. Ordnungen/der Stadt Dantzig; Die Streitigkeiten Zwischen Hn. D. Samuel Schelguig und Hn. Constantin Schützen belangende*, Danzig 1695.

<sup>18</sup> S. Schelwig, *Pomum Eridos, Das ist: Der unglückseelige Zanck-Appfel/So unter E. Ehrw. Ministerium zu Dantzig gefallen/In einer Manifestation, Remanifestation, Und Nöthigen Anmerkungen bey letztgedachter Schrift/fürgestellt/Und der Beurtheilung des Christlichen und vernünfftigen LEsers übergeben/von D. Samuel Schelwigen*, [s.l.] 1702; C. Schütz, *Heilsame Artzeney Gegen Herr Doct. Samuel Schelwigs/eigenen und eingemachten Zanck-Appfel: Den Gifft seiner lüsternden und beißigen Zähne Damit abzureiben: Aus der Wahrheit in der Furcht Gottes zubereitet und fürgetragen von Constantino Schützen/Pastore an der Ober-Pfarr-Kirchen*, [s.l.] 1702.

<sup>19</sup> Szerzej na ten temat zob. L. Lewandowska, *Praktyczne chrześcijaństwo* (zob. przyp. 2), a także E. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs actenmässig dargestellt*, Danzig 1863, s. 332–353.



niego prawdy nie odbiegały dalece od tradycyjnej wykładni ewangelickiej, a jedynie bardziej koncentrowały się wokół idei „upraktycznienia chrześcijaństwa”. Nie wiadomo jednak, czy jego działalność kaznodziejska także w późniejszym czasie pozostawała pod wpływem ducha pietyzmu. Mimo to zapewniła mu bezsprzecznie popularność wśród szerokich kręgów pietystycznych w ówczesnej Europie, choć raczej – według wszelkiego prawdopodobieństwa – utrwalając jego rolę „męczennika”.

W opisane wydarzenia z końca XVII wieku zaangażowany był również Ernst Lange, poeta, pisarz pieśni religijnych (ur. 3 stycznia 1650 r. w Gdańsku, zm. 20 sierpnia 1727 r. tamże). Był on sekretarzem w Gdańsku i na polskim dworze w Warszawie, a od wczesnych lat 90-tych tego samego stulecia ławnikiem, potem rajcą w swoim rodzinnym mieście. W 1698 r. odbył podróż do Niderlandów, gdzie spotkał się z nauczaniem mennonitów i pietystów. Po powrocie do Gdańska dzięki szerokim kontaktom z tymi właśnie grupami wyznaniowymi popadł w nielaskę u pastorów ortodoksyjnych, którzy otwarcie krytykowali go za wyrażanie słów aprobaty dla odmiennej interpretacji nauki Lutera. W opublikowanej w pierwszej i drugiej dekadzie XVIII wieku poezji religijnej czerpał początkowo inspiracje z pieśni Wielkiego Reformatora, później tworzył samodzielnie do melodii luteranckiego chorału. Jego twórczość znalazła powszechne, choć niezbyt głębokie uznanie, ale do dzisiaj odnaleźć ją można w wielu śpiewnikach kościelnych. Najbardziej znaną pieśnią Langego z tego okresu jest *Unter denen großen Gütern, die uns Christus zugeteilt*<sup>20</sup>.

O konflikcie między Ernstem Langiem i Friedrichem Christianem Bücherem (1651–1714), ortodoksyjnym pastorem kościoła św. Katarzyny, oraz wspomnianym wyżej Samuelem Schelwigiem donosi anonimowy druk z 1700 r. pt. *Das Unvergleichliche Bild Orthodoxorum Orthodoxissimi*<sup>21</sup>, zaświadczający o licznych

---

<sup>20</sup> Por. Lange, Ernst, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 17, Leipzig 1883, s. 623–624; Chr. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. 3, Delmenhorst 1810, kol. 1198–1199; J. Scherf, *Nacht aus Licht: 526 geistliche Abendlieder und -gedichte aus 5 Jahrhunderten*, Norderstedt 2020, s. 168.

<sup>21</sup> *Das Unvergleichliche Bild Orthodoxorum Orthodoxissimi: i. e. Dn. D. Samuelis Schelwigii, Prof. Past. ac Rect. Gymn. Gaedan. Welches ehemals schriftlich von Dem Wohl-Edlen/Vesten und wohlweisen Herrn Ernst Langen/Raths-Verwandten und Richtern der alten Stadt Dantzig/sehr nette mit den naturälsten Farben in dieser Retorsion und Apologia gestellet/Itzo aber der curiosen Welt zum Nachsinnen zum Druck befördert von Einem Liebhaber der Catholischen Wahrheit/F. F.*, Amsterdam 1700.

oszczerstwach („mit heßlichen Schmälen und Lästern”<sup>22</sup>), jakimi Lange obrzucony został z uwagi na rzekomą niewierność wobec nauki ewangelickiej. *Nota bene* zarzuty te publicznie wypowiedzieć miał Schelwig na ambonie podczas płomiennego kazania, pełnego „fleischlicher Rachgier/Gall und Bitterkeit”<sup>23</sup>, wygłoszonego na okoliczność uroczystości Trójcy Świętej. Kaznodzieja nie oszczędził w nim także Rady Miasta, tym samym uchylbiając jej autorytetowi, za co Lange domagał się nałożenia surowej kary. Swoją dezaprobatę wyraził zresztą także w związku z nieudaną spowiedzią u obu – pozornie prawowiernych, lecz raczej klamiwych – pastorów, którzy prowadzić mieli epikurejskie życie i głosić zamiast ducha Chrystusa nauki diabła. Niestety, również Lange stał się obiektem krytyki z uwagi na liczne „niechrześcijańskie” książki i pisma, które posiadał w swojej bibliotece, przychyłność wobec mennonitów i kwaków oraz iluzyjne przywiązanie do Lutra.

W 1701 r. ukazał się kilkustronicowy druk S. Schelwiga<sup>24</sup>, w którym manifestował on nie tylko swoje zdziwienie z powodu publikacji wymienionego wyżej paszkwilu, ale i współczucie czy nawet radość, że zyskał w ten sposób możliwość polemizowania z bezbożnym, fanatycznym człowiekiem, propagującym chiliazm. Dla teologa jego pokroju było to prawdziwe wyzwanie. Z tego samego względu przygotował również polemiczne pismo pt. *Ehren-Rettung wider Herrn Ernst Langen*<sup>25</sup>, w którym nie tylko poparł dotychczasowe działania Rady Miasta i Ministerium Duchownego w jego osobistych zmaganiach z bezpodstawnymi oszczerstwami, ale i rozliczył się z Ernstem Langiem, tytułowym „abscheulicher Schwärmer und grimmiger, jedoch ohnmächtiger Feind aller treuen Diener Christi”, wskazując na konieczność zachowania przez niego pokory wobec wykwalifikowanych i kompetentnych pastorów gdańskich. W tre-

---

<sup>22</sup> Tamże, brak paginacji.

<sup>23</sup> Tamże, brak paginacji.

<sup>24</sup> S. Schelwig, *Versicherung/Daß seinem Widersacher/dem greulichen iedoch ohnmächtigen Feinde Aller redlich-gesinneten Lehrer im H. Predigt-Ampte/Der Evangelisch-Lutherischen Kirchen/Auff dessen giftige Laster-Schrift/Retorsio und Apologia genannt/In kurzem/mit Gottes Hülffe/durch den Druck außführlich geantwortet werden solle*, Amsterdam 1701.

<sup>25</sup> S. Schelwig, *Ehren-Rettung/Entgegen gesetzt den unchristlichen Lästerungen/Ernst Langens/Eines abscheulichen Schwärmers/und grimmigen/jedoch ohnmächtigen Feindes/aller treuen Diener Christi/so die Evangelische Warheit wider die falsche Apostel und betrügli-che Arbeiter vertheidigen. Im Jahr Christi MDCCIII, [s.l.] [1703].*

ści druku ponownie podkreślono liczne przewinienia rajcy miejskiego („Er bildet den Leuten ein/daß er ein Pietist sey. Ich habe ihm aber wohl hundertmahl das Contrarium erwiesen/daß er unter die Impietisten gehöre”; „Er liest die Bibel seine Schelmstücke zu bescheinigen/und hat die Concordantien dabey/daraus holet er bey den Processen, was zu seinem Scopo dienet/wenn er die Parten genug gezauselt hat. [...] Lange hat Gott allezeit im Munde/aber Legion-Teuffel im Hertzen”<sup>26</sup>). Fakt jego zafascynowania nowinkarstwem, a także brak przywiązania do jedynej prawdy chrześcijańskiej oraz lekceważący stosunek do urzędu kaznodziejskiego i deprecjonowanie posługi duszpasterkiej naraziły go zapewne na zrozumiałe słowa krytyki ze strony Schelwiga.

Przez cały ten czas Lange wykazywał żywe zainteresowanie nauką pietystyczną, zdawał się nawet kwestionować niekiedy prawdziwość nauki zawartej w księgach symbolicznych, w tym jedność Chrystusa z Bogiem i Duchem Świętem, oraz wątpić w podstawowe prawdy wiary. Z tego powodu na początku 1700 r. jeden z rajców miejskich wydał oświadczenie, w którym stwierdzał wymownie: „Wir haben an ihm eine Schlange im Busen erzogen”<sup>27</sup>. Z kolei edykt Rady Miasta z 21 czerwca 1701 r.<sup>28</sup>, ogłoszony w związku z ciężkimi nieporozumieniami między Langiem a Schelwigiem i Bücherem, nie tylko odnotowywał poszczególne kroki prawne adwersarzy, ale i ich działania pozaurzędowe, raniące autorytet przedstawicieli władz miejskich. W rezultacie mocą powyższej uchwały wszelkie oszczerstwa wobec Langa uznano za bezzasadne, a jego poglądy oceniono poprawnie i sprawę ostatecznie umorzono:

„Wie denn E. Raht dieselbe cum omnie effectu vermittelst des gegenwärtigen Schlusses auffhebet/abstellet und annulliret. Cassiret desfals/mortificiret/und aboliret alle und jede Ehrenempfindliche Anzöglichkeiten/die in denen droben denotirten und angezogenen sämbtl. Schrifften befindlich/oder auch unter den Leuten zu des einen oder andern Benachtheiligung spargiret worden/und sonsten münd- oder schriftlich bißhero vorgekommen/so daß dieselbe denen obgenannten Personen insgesamt und besonders an Ihren habenden Ehren/Aembtern/und Würden gantz unvorfänglich/sondern für null und unkräftig/gleich als wären sie niemahls geredet oder geschrieben/zu ach-

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 6.

<sup>27</sup> Tamże, s. 31.

<sup>28</sup> *Schluß E. Rahts Der Stadt Dantzig/Die zwischen Hn. Ernst Langen/und Hn. D. Samuel Schelwig/wie auch Hn. M. Friedrich–Christian Bücher entstandene Mißhelligkeiten betreffende*, Dantzig 1701.

---

ten seyn werden; wollende/daß von nun an alle diese Streitigkeiten auffhöre/und derselben weder auff der Cantzel noch sonsten/von iemande ferner gedacht/nach auff irgenerley weise directe oder indirecte sie wieder resuscitiret und rege gemachet/sondern in eine vollenkommende Vergessenheit gestellet/übrigens das jenige allenthalben in acht genommen werde/wodurch alles ärgerliche Unwesen nun und ins künfftige überall wird vermieden/hingegenst der allgemeine Ruhestand im Polickey- und Kirchen-Wesen desto mehr befördert und befestiget werden mögen<sup>29</sup>.

Decyzja Rady okazała się nie mieć większych skutków prawnych, ponieważ ataki Langego na Schelwiga przybrały jeszcze na sile po 6 października 1702 r., kiedy to opublikowane zostało pismo pt. *Pomum Eridos*, stanowiące oficjalny protest Schelwiga wobec ustanowienia mniej wykształconego i pietystycznie usposobionego Constantina Schütza wiceseniorem Ministerium Duchownego. W tym czasie Lange przygotował również instrument notarialny, w którym definitywnie zapewnił o swoim konserwatywnym nastawieniu i tradycyjnym podejściu tak do sprawowanego urzędu, jak i praktyki wiary. Warto jednak zauważyć, że jego postawa w dużej mierze wpłynęła także na późniejszą krytykę wobec działalności duszpasterskiej kaznodziejów gdańskich. Odtąd, być może już w obliczu nowej myśli oświeceniowej, musieli oni przewartościować własne stanowisko wobec procesu katechizacji i ewangelizacji oraz uwzględnić w nim nowe okoliczności głoszenia słowa Bożego i coraz większą świadomość nawet niższych warstw społecznych.

Pod koniec lat 20-tych XVIII wieku, niemalże trzy dekady po wygaszeniu sporów między Schelwigiem a gdańskimi teologami pietystycznymi, Ministerstwo Duchowne ponownie musiało zmierzyć się z pietyzmem i to za sprawą Johanna Georga Abichta (ur. 21 marca 1672 r. w Königsee, zm. 5 czerwca 1740 r. w Wittenberdze), teologa luterańskiego i językoznawcy niemieckiego. Po ukończeniu gimnazjum w Rudolstadt immatrykulowany został na uniwersytecie w Jenie, a rok później w Lipsku, gdzie uzyskał tytuł magistra i w 1702 r. objął stanowisko profesora języka hebrajskiego. W 1708 r. uzyskał stopień doktora teologii ewangelickiej i kilka lat później został rektorem lipskiej uczelni. W 1717 r. mianowany został rektorem Gimnazjum Akademickiego i pastorem kościoła Świętej Trójcy w Gdańsku. Na przelomie lat 20-tych/30-tych udał się do Wittenbergi, gdzie objął funkcję generalnego superintendenta, radcy konsystorza i pastora kościoła miejskiego Najświętszej Marii

---

<sup>29</sup> Tamże, brak paginacji.

Panny. Naukowa działalność Abichta przypadła na okres postępowego myślenia oświeceniowego, którego rzecznikiem stał się mimo braku niezrozumienia ze strony sobie współczesnych. Był on jednym z pierwszych teologów, który ostatecznie zrezygnował z uczestnictwa w tak ożywionej dotąd dyskusji na temat XVII-wiecznego pietyzmu i podjął się otwartej krytyki materializmu filozoficznego w wydaniu Johna Locke'a, Woltera, Gottfrieda Wilhelma Leibniza czy Christiana Wolffa, uznając, iż prowadzić on może do postaw ateistycznych<sup>30</sup>.

W dotychczasowej historiografii przyjmowano na ogół, iż poglądy Abichta dalekie były od – nawet najmniejszej – przychylności wobec pietyzmu. Stąd też zaskakuje, że za sprawą krótkiego pisma opublikowanego przez niego w języku łacińskim, w którym, definiując istotę prawdziwej *pietas*, podjął rozważania na temat wybranej samodzielnie sentencji „pobożność zaś przydatna jest do wszystkiego” (1Tm 4,8), utożsamiono go wprost z tak krytykowanym ruchem pietystycznym. Sytuacja ta miała miejsce w 1728 r. w związku z rozpatrywanym przez Ministerium wnioskiem niejakiego Wagnera, syna prepozyta pomorskiego, o włączenie go w poczet duchownych Gdańska<sup>31</sup>. Był on absolwentem teologii pietystycznie zorientowanego uniwersytetu w Halle, zwanym z tego względu „Pullus Hallensis”. Z uwagi na niejasne powiązania z niemieckimi pietystami jego wniosek mimo kilkukrotnych prób został ostatecznie odrzucony. Nie mógł on liczyć na wsparcie nawet przychylnie nastawionych przedstawicieli władz miasta.

Pismo Abichta, w którym – jak ubolewano – posłużył się on niejednoznaczny, a przez to problematyczny terminem „Frömmigkeit” zamiast wprost „Pietismus”<sup>32</sup>, wywarło skutek przeciwny do zakładanego, gdyż niewiele później, dnia 22 listopada 1728 r., Bartholomäus Hauck(e) (1674–1737),

---

<sup>30</sup> Por. F. Lau, *Abicht, Johann Georg*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, t. 1, Berlin 1953, s. 19–20; B. Anemüller, *Abicht, Johann Georg*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 1, Leipzig 1875, s. 20–21; Chr. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, t. 1, Leipzig 1750, kol. 23–24.

<sup>31</sup> W zasadzie wniosek Wagnera wpłynął do Ministerium Duchownego już w sierpniu 1724 r., ale z uwagi na powiązania z pietyzmem, których się obawiano, został niemalże od razu odrzucony przez kolegium duchownych. Kolejne podanie datowane było już na maj 1728 r. (odrzucone 28 maja), a potem ponowione 11 czerwca dzięki poparciu seniora Ministerium. Por. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs* (zob. przyp. 19), s. 84–86.

<sup>32</sup> Bardziej jednoznaczne byłoby zapewne stwierdzenie, „dass der Pietismus in jeder Beziehung schädlich sei”, niż „dass die Frömmigkeit zu Allem nütze sei”. Por. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs* (zob. przyp. 19), s. 86.

od 1709 r. kaznodzieja w Lazarecie<sup>33</sup>, przekazał Ministerium notę, w której zdyskredytował zwolenników nauki Ph. J. Spenera, w tak oczywisty sposób afirmowanych przez Abichta. Jednocześnie warto zauważyć, iż sięgnął on niemalże po identyczną dychotomię, którą posłużył się niegdyś Samuel Schelwig, zestawiając *pietas* i *Pietismus*, *Frömmigkeit* i *Frömmeler*<sup>34</sup>. Wskazawszy na konieczność dostrzeżenia faktycznych różnic między zasługami Chrystusa a własnymi uczynkami, stwierdził, iż za wszelką cenę należy trzymać się tradycyjnej wykładni doktryny ewangelickiej, odrzucając wszelkie jej aberracje. Jak się okazało, wybór tak kontrowersyjnego wersu z Pisma świętego spowodował, iż Abicht uznany został za sympatyka wspomnianego ruchu, gotowego zaryzykować własną, wysoką pozycję w mieście dla utrwalenia poglądów fanatyzujących i sekciarskich oraz propagowania błędów doktrynalnych na miarę muzulmanów, kwaków czy latitudynarystów<sup>35</sup>.

Mimo trudności w związku z interpretacją niesławnych pojęć teologicznych, Ministerium Duchowne, po rozpatrzeniu obu pism, uznało polemikę Haucka wyłącznie za personalny atak na Abichta oraz nieprecyzyjne zrozumienie jego refleksji i podjęło decyzję o jej zignorowaniu. W obronie prawowierności rektora gimnazjum stanął wtedy także 77-letni pastor kościoła św. Katarzyny Johannes Falck (1652–1729), obwołując Haucka denuncjantem chętnym do niepocholebnych ocen i zaszeregowywania innych. Choć oficjalna odpowiedź oskarżonego teologa zwracała uwagę na nieuzasadnioną afirmację ruchu pietystycznego, nie znalazła dalszej uwagi wśród przedstawicieli kolegium duchownych. Natomiast Abicht, najwyraźniej nieusatysfakcjonowany takim finałem sprawy, jeszcze w 1729 r. dalej podsycal nastroje antypietystyczne, składając doniesienia na Haucka i domagając się – zapewne w obawie przed znie-

<sup>33</sup> Zob. E. Praetorius, *Danziger Lehrer Gedächtniß, bestehend in einem richtigen Verzeichniß der Evangelischen Prediger in der Stadt und auf dem Lande vom Anfange der Evangelischen Reformation bis itzo. Nebst einem Anhang derer Professoren am Gymnasio, und vermehrtem Verzeichniß der seit Anno 1709 hieselbst von E.E. Ministerio U.A.C. tentierten Studiosorum Theologiae*, Berlin/Stettin/Leipzig 1760, s. 24; L. Rhesa, *Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reformation an den evangelischen Kirchen in Westpreußen angestellten Predigern auf Veranstaltung des Königlichen Consistoriums*, Königsberg 1834, s. 74.

<sup>34</sup> Por. S. Schelwig, *Vorrede*, [w:] *Gründliches und wolgesetztes Bedencken/Von der Pietistery* (zob. przyp. 4), brak paginacji.

<sup>35</sup> Por. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs* (zob. przyp. 19), s. 307–309; Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen* (zob. przyp. 2), t. 1, s. 167–168.

slawieniem – upublicznienia debaty, oficjalnych przeprosin i zajęcia przez Ministerium konkretnego stanowiska. Tak się jednak nie stało. Kolegium wydało jedynie świadectwo moralności, potwierdzając prawowierność kaznodziei i kończąc spór. Jeszcze w tym samym roku Abicht powołany został do Wittenbergi i opuścił Gdańsk.

Niewiele później, po wydarzeniach związanych z nadinterpretacją jego poglądów, o poparcie dla pietystów oskarżono Pawła Świetlickiego, teologa ewangelickiego, kaznodzieję, językoznawcę, jednego z założycieli Towarzystwa Przyrodoznawczego w Gdańsku, urodzonego 13 stycznia 1699 r. w Ostródzie. W 1720 r. podjął on studia w Lubece, Rostocku, następnie Wittenberdze, Lipsku, Halle i Frankfurcie, a cztery lata później udał się w kilkuletnią podróż kształcącą po całej ówczesnej Europie. Dnia 26 października 1729 r. otrzymał powołanie na polskiego kaznodzieję w kościele św. Anny (1730–1734). W tym samym czasie objął także lektorat języka polskiego w gdańskim gimnazjum. W 1734 r. mianowany został diakonem, a w 1750 r. pastorem kościoła św. Jana. Zmarł 9 listopada 1756 r. w Gdańsku<sup>36</sup>.

Materiał źródłowy oraz ustalenia dotychczasowych badaczy potwierdzają, iż Świetlicki wzbudził do siebie niechęć teologów gdańskich kilkakrotnie. W 1736 r. przy okazji nabożeństwa pogrzebowego głosił na przykład, iż katechizacja tych, którzy odrodzili się na nowo<sup>37</sup>, nie wymaga już nauczania o przykazaniach Bożych. Jego błędy doktrynalne zestawil niewiele później w piśmie pt. *De Sympsychio Fidelium in Ecclesia Apostolica* Johann Daniel Kickebusch (1696–1759), kaznodzieja w kościele św. Jakuba, wyrażając tym samym sprzeciw wobec jawnego odstępstwa od wiary i zarzucając Świetlickiemu naruszenie tradycyjnego porządku kościelnego. Mimo iż sprawą zajęło się Ministerium Duchowne i Rada Miasta, kaznodzieja wyszedł z opresji obronną ręką i to – jak się zdaje – dzięki własnej erudycji, wiedzy i pobożności.

Przez kolejne lata gdański duchowny cieszył się względną sympatią władz miasta. W 1747 r. ukazało się jego główne, przygotowane w duchu pietystycznym dzieło teologiczne pt. *Ordnung des Heils*<sup>38</sup>, które bez zgody seniorów Mini-

---

<sup>36</sup> Por. Praetorius, *Danziger Lehrer Gedächtniß* (zob. przyp. 33), s. 6, 14, 79, 80; G. Reyger, *Nachricht von dem Leben Herrn Paul Swietlicki, Pastoris an der Johanniskirche in Danzig*, [w:] *Neue Sammlung von Versuchen und Abhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Danzig*, t. 1, Danzig 1778, s. 291–296.

<sup>37</sup> Termin zaczerpnięty wprost z teologii pietyzmu („Wiedergeborene”, „Wiedergeburt”).

<sup>38</sup> Pismo zostało wznowione dwukrotnie w 1749 oraz 1752 r.

sterium rozpowszechniane było podczas katechizacji młodzieży. Świetlicki wyłożył w nim własną interpretację nauki o porządku zbawienia i łasce Bożej, którą uznano jednak za konglomerat doktryny luterkańskiej i reformowanej, stojący na granicy prawowierności i heterodoksji. Trudno było tu uniknąć porównań do nauki pietystów, zwłaszcza iż opisywana praktyka religijna wymagała od wierzących świadomego i głębokiego uczestnictwa we wszechstronnej formacji chrześcijańskiej. Oliwy do ognia dołało ponadto kazanie Świetlickiego na uroczystość Objawienia Pańskiego w 1748 r., w którym ogłosił on nawrócenie Żydów<sup>39</sup>, a także późniejsze próby katechizowania młodzieży poza przestrzenia kościelną, wykazujące nieuchronne podobieństwo do *Collegia pietatis* znienawidzonych przez teologów ortodoksyjnych. Działalność duszpasterska Świetlickiego do złudzenia przypominała niegdysiejsze, kontrowersyjne poczynania pietystów. Po serii żmudnych przesłuchań, wzajemnych oskarżeń i apeli o odrzucenie błędnej nauki, po ostatecznym rozpatrzeniu jego sprawy dnia 9 września 1747 r. Rada Miasta uznała, iż w odniesieniu do wydanego przez siebie pisma zasadniczo trwa on w zgodności nauki wiary<sup>40</sup>, a rok później zaleciła zakończyć spór.

Personalne przepychanki teologów gdańskich uznane zostały wprawdzie za istotne znieważenie powagi urzędu kaznodziejskiego Kościoła, lecz okupione załem podlegały zapomnieniu („mortifiziert”). Warto jednocześnie podkreślić, iż Rada podjęła decyzję o stałym nadzorowaniu nauczania kościelnego tak, by nie doszło do kolejnych odstępstw od doktryny Lutra<sup>41</sup>. W ten sposób, mimo wątpliwości teologicznych, *Ordnung des Heils* Świetlickiego nadal pozostawało w użyciu katechetycznym i usankcjonowało w pewien sposób możliwość dokonywania indywidualnych interpretacji doktryny zamiast wykorzystania oficjalnego wykładu z katechizmu gdańskiego.

---

<sup>39</sup> Zob. J. Doktor, *W poszukiwaniu żydowskich kryptochrześcijan. Dzienniki ewangelickich misjonarzy z ich wędrowek po Rzeczypospolitej w latach 1730–1747*, Warszawa 1999; tenże, *Misjonarze i Żydzi w czasach mesjańskiej zawieruchy 1648–1792*, Warszawa 2012.

<sup>40</sup> Por. *Unpartheyische Kirchen–Historie Alten und Neuen Testamentes, Darinnen von der Lehrer und anderer Scribenten Leben und Schrifften, von der Lehre aller Religionen und denen darüber geführten Streitigkeiten, vom Gottesdienst, Kirchenregiment, Ketzereyen und Trennungen, vom äuserlichen und innerlichen Zustande der Kirchen und von den dahin gehörigen Nebensachen aufrichtig gehandelt wird*, cz. 3: *Die Geschichte vom Jahr nach Christi Geburt 1730 bis 1750*, Jena 1754, s. 1307–1312.

<sup>41</sup> Por. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs* (zob. przyp. 19), s. 641–643.



W połowie XVIII stulecia gaśnie zaangażowanie teologów gdańskich w kontrowersje wyznaniowe. Brak późniejszej aktywności w tym zakresie powiązany był z pewnością z coraz intensywniejszym zajmowaniem się myślą oświeceniową, gdzie działalność apologetyczna i polemiczna schodziła na dalszy plan, ustępując miejsca zadaniom ogólnorozwojowym, na wskroś humanistycznym i utylitarnym. Ostatnim echem pietyzmu, a raczej jego reminiscencją, było pismo Ernsta Augusta Bertlinga (1721–1769), rektora i profesora teologii w Gimnazjum Akademickim oraz pastora kościoła Świętej Trójcy w Gdańsku, pt. *Deutliche und mit den eigenen Worten Orthodoxer Theologen Ausgefertigte Vorstellung* (1756)<sup>42</sup>, w którym podjął się on obrony nauki ortodoksyjnej przede wszystkim względem kalwinizmu i katolicyzmu, choć nie pominął jaskrawych porównań do pietyzmu. Nie należał jednak do jego przedstawicieli.

Podsumowując powyższe rozważania, warto odnotować, iż ruch pietystyczny pełnił w Gdańsku co najwyżej rolę drugoplanową. Uwarunkowania religijno-kulturowe tego miasta w sposób nieoficjalny umożliwiły tu pojawienie się wyłącznie umiarkowanego wariantu pietyzmu, który nie mógł usankcjonować zjawisk niezgodnych z ponad stuletnią tradycją luterską. W następstwie tego nie było przyzwolenia ani na organizowanie życia wspólnotowego poza przestrzenią kościelną, ani na inspirowanie wiernych do podejmowania indywidualnych wysiłków o walorach katechetycznych (jak prywatna lektura i interpretacja Pisma świętego czy prowadzenie nabożeństw przez osoby do tego nieasygnowane). Jednocześnie należy zauważyć, iż zwolennicy nauki Philippa Jakoba Spenera w dużej mierze pozostawali anonimowi, a ci, których odnotował materiał historiograficzny, przeważnie nigdy nie przyznali się do zmiany optyki chrześcijańskiej, lecz usilnie trwali w przekonaniu własnej prawowierności, wskazując co najwyżej na zalety pewnych pietystycznych rozwiązań duszpasterskich. Dlatego też w przypadku Gdańska mówić można nie tyle o ożywionym centrum pietystycznym w Prusach Królewskich, lecz co najwyżej o mniej lub bardziej udanych próbach swoistej dynamizacji życia chrześcijańskiego i aktywizacji laików, by doświadczać oni wiary i relacji z Bogiem w sposób bardziej uświadomiony, dojrzały, w poczuciu odpowiedzialności za siebie nawzajem i za swoje zbawienie. Constantin Schütz, Ernst Lange, Johann Georg Abicht czy Paweł Świetlicki stanowią przykłady takiego właśnie zaangażowania, mającego na celu odnowę praktyki religijnej w lokalnym Kościele

---

<sup>42</sup> Bertling, *Deutliche und mit den eigenen Worten Orthodoxer Theologen Ausgefertigte Vorstellung* (zob. przyp. 4).

gdańskim. Nawet jeśli ich działalność kaznodziejska nie pozostawiła większego śladu w teksturze luteranckich gmin gdańskich, to jednak w pewien sposób skłoniła ich przedstawicieli do zwrócenia uwagi na problemy zbyt skostniałego ewangelicyzmu, który być może nie był już na tyle wydolny, by unieść ciężar postulatów zgodnych z duchem czasu i faktycznie potrzebował odnowienia.

## Bibliografia:

### I. Material źródłowy

1. Bertling E. A., *Deutliche und mit den eigenen Worten Orthodoxer Theologen Ausgefertigte Vorstellung Was die Lutherische Kirche von der Kraft der Heil. Schrift lehre und nicht lehre?*, Danzig 1756.
2. Carpzov J. B., *Außführliche Beschreibung Des Unfugs / Welchen Die Pietisten zu Halberstadt im Monat Decembri 1692. ümb die heilige Weyhnachts-Zeit gestiftet. Dabey zugleich von dem Pietistischen Wesen in gemein etwas gründlicher gehandelt wird*, [s.l.] 1693.
3. *Das Unvergleichliche Bild Orthodoxorum Orthodoxissimi: i. e. Dn. D. Samuelis Schelwigii, Prof. Past. ac Rect. Gymn. Gaedan. Welches ehemals schriftlich von Dem Wohl-Edlen / Vesten und wohlweisen Herrn Ernst Langen / Raths-Verwandten und Richtern der alten Stadt Dantzig / sehr nette mit den naturälsten Farben in dieser Retorsion und Apologia gestellet / Itzo aber der curiösen Welt zum Nachsinnen zum Druck befördert von Einem Liebhaber der Catholischen Wahrheit / F. F., Amsterdam 1700.*
4. *Declaratio E. Rahts / aus Schluß Sämbtl. Ordnungen / der Stadt Dantzig; Die Streitigkeiten Zwischen Hn. D. Samuel Schelguig und Hn. Constantin Schützen belangende*, Danzig 1695.
5. Fischer J. L., *Das im Segen bleibende Bedächtnüß / Zur letzten und wohl-verdienten Ehre / Dem weiland Hoch-Ehrwürdigen / in Gott andächtigen und Hochgelahrten HERRN Constantin Schützen / Durch die Gnade GOTTes in das zwey- und dreyszigste Jahr bey der Ober-Pfarr-Kirchen zu S. Marien in Dantzig / Hoch-verdienten PASTORI, Als Dessen entseelter Körper Anno 1712. den 28. April. mit Christ-üblichen Ceremonien Bey Volck-reicher Begleitung Zu Seiner Ruhe-Kammer gebracht wurde / In einer Aus den Worten Pauli Philipp. III, v. 13.14.15. und 16. gehaltenen Christl. Leich-Predigt [...]*, Danzig 1712.
6. *Gründliches und wolgesetztes Bedencken / Von der Pietisterey: Welches Zum Unterricht und Warnung / für die Christl. Gemeine / hier und an andern benachbarten Orten / Nebst Einer Vorrede / Dem öffentlichen Druck übergiebet / Und zu bedachtsamer Lesung und fleißiger Behertzigung / wolmeinend recommendiret / D. Samuel Schelwig / Des Athenäi in Dantzig Rector, der Gemeinde zur H. Dreyfaltigkeit Pastor / und S. S. Theol. Professor, Dantzig 1693.*
7. Jöcher Chr. G., *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. 1–4, Leipzig 1750–1751.
8. Jöcher Chr. G., *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. 3, Delmenhorst 1810.
9. Praetorius E., *Danziger Lehrer Gedächtniß, bestehend in einem richtigen Verzeichniß der Evangelischen Prediger in der Stadt und auf dem Lande vom Anfange der*

*Evangelischen Reformation bis itzo. Nebst einem Anhang derer Professoren am Gymnasio, und vermehrtem Verzeichniß der seit Anno 1709 hieselbst von E.E. Ministerio U.A.C. tentierten Studiosorum Theologiae*, Berlin, Stettin und Leipzig 1760.

10. Reyger G., *Nachricht von dem Leben Herrn Paul Swietlicki, Pastoris an der Johanniskirche in Danzig*, [w:] *Neue Sammlung von Versuchen und Abhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Danzig*, t. 1, Danzig 1778, s. 291–296.
11. Schelwig S., *Denvciation, gegen Herrn Constantin Schützen / Pfarern zu S. Marien / unter dem Titul Catalogi Errorum, Das ist Eines Registers Der Irrthümer / Vor E. WolEdlen und Hochweisen Rathe der Stadt Dantzig / Den 30. Augusti 1694. abgelegt von Samuel Schelwigen / SS. Theol. D. Prof. Publ. Athenaei Rectore und zur Heil. Dreyfaltigkeit Pastore*, Danzig 1695.
12. Schelwig S., *Ehren-Rettung / Entgegen gesetzt den unchristlichen Lästerungen / Ernst Langens / Eines abscheulichen Schwärmers / und grimmigen / jedoch ohnmächtigen Feindes / aller treuen Diener Christi / so die Evangelische Warheit wider die falsche Apostel und betrügliche Arbeiter vertheidigen. Im Jahr Christi MDCCIII*, [s.l.] [1703].
13. Schelwig S., *Eine Christliche Predigt / Von Außtreibung Des Schwarm-Teuffels / Am dritten Sonntage in der Fasten / Oculi genandt / Des 1695. Jahres auß Luc XI. 14. seqq. In der Kirchen zur H. Dreyfaltigkeit / bey sehr Volckreicher Versammlung / gehalten von D. Samuel Schelwigen / Prof. Publ. des Athenaei Rectore, und selbiger Kirchen Pastore: Nebenst einem Anhang / worinnen unter andern Von dem schwärmerischen Büchlein / Informatorium Biblicum genandt / kurtze Anregung gethan / Und ein Mittel Zum gütlichen Vergleiche fürgeschlagen wird*, Dantzig 1695.
14. Schelwig S., *Kurtze Wiederholung Der Evangelischen Warheit / Zu einigen Lehr-Puncten / Betreffende die Artickel Vom Gesetz und Evangelio / Vom Glauben und den Wercken / Von der Rechtfertigung und Heiligung. Um der unverantwortlichen Neugierigkeit zu steuern / und die Recht-Gläubige für Gefahr und Schaden zu warnen / Wolmeinend zu Papier gebracht / Von D. Samuel Schelwigen / Des Athenaei in Dantzig Rectore und Professore, wie auch zur H. Dreyfaltigkeit daselbst Pastore*, Franckfurt und Leipzig 1695.
15. Schelwig S., *Pomum Eridos, Das ist: Der unglückseelige Zanck-Appfel / So unter E. Ehrw. Ministerium zu Dantzig gefallen / In einer Manifestation, Remanifestation, Und Nöthigen Anmerkungen bey letztgedachter Schrifft / fürgestellt / Und der Beurtheilung des Christlichen und vernünfftigen LEsers übergeben / von D. Samuel Schelwigen*, [s.l.] 1702.
16. Schelwig S., *Versicherung / Daß seinem Widersacher / dem greulichen iedoch ohnmächtigen Feinde Aller redlich-gesinneten Lehrer im H. Predigt-Ampte / Der Evangelisch-Lutherischen Kirchen / Auff dessen giftige Läster-Schrifft / Retorsio und Apologia genannt / In kurzem / mit Gottes Hülffe / durch den Druck außführlich geantwortet werden solle*, Amsterdam 1701.
17. *Schluß E. Rahts Der Stadt Dantzig / Die zwischen Hn. Ernst Langen / und Hn. D. Samuel Schelwig / wie auch Hn. M. Friedrich-Christian Bücher entstandene Mißhelligkeiten betreffende*, Dantzig 1701.

18. Schütz C., *Apologia Catalogo Schelguigiano Opposita Ad Magnificum Senatum Gedanensem. Das ist: Constantini Schützens / Pastoris an der Ober-Pfarr-Kirchen zu Sanct Marien: Gänzliche Verantwortung / Wider den von Hr. D. Sam. Schelwig aufgebrauchten Catalogum Errorum Schützionorum*, Danzig 1695.
19. Schütz C., *Christliche Erinnerung An die Evangelische Lutherische Gemeine in Dantzig / Wider einen ausländischen Verläumbder / Aus freudiger Bezeugung Eines guten Gewissens / Der Warheit zur steuer / Gestellet von Constantino Schützen / Pastore an der Ober-Pfarr-Kirchen*, Dantzig 1693.
20. Schütz C., *Gründliche Vorbereitung Zu der gänzlichen Verantwortung / Weßwegen die Christl. Gemeine ist versichert worden: Betreffend das Informatorium Biblicum, und den Anhang / bey der Predigt Hrn. D. Samuel Schelguigs / Die Er von Austreibung des Schwarm-Teuffels gehalten: Sammt einer Abfertigung Der Erinnerung: gestellet von Constantino Schützen / Pastore an der Ober-Pfarr-Kirchen*, Dantzig 1695.
21. Schütz C., *Heilsame Artzeney Gegen Herr Doct. Samuel Schelwigs / eigenen und eingemachten Zanck-Apfel: Den Gifft seiner lüsternden und beißigen Zähne Damit abzureiben: Aus der Wahrheit in der Furcht Gottes zubereitet und fürgetragen von Constantino Schützen / Pastore an der Ober-Pfarr-Kirchen*, [s.l.] 1702.
22. Schütz C., *Versicherung An die Christliche Gemeine / Daß eine gründliche und gnugsame Verantwortung Wider Hr. D. Sam. Schelguigs ungegründete Auflagen bald folgen soll*, [s.l.] [1695].
23. Spener Ph. J., *Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche*, Frankfurt/M. 1675.
24. *Unpartheyische Kirchen-Historie Alten und Neuen Testamentes, Darinnen von der Lehrer und anderer Scribenten Leben und Schriffthen, von der Lehre aller Religionen und denen darüber geführten Streitigkeiten, vom Gottesdienst, Kirchenregiment, Ketzereyen und Trennungen, vom äuserlichen und innerlichen Zustande der Kirchen und von den dahin gehörigen Nebensachen aufrichtig gehandelt wird, cz. 3: Die Geschichte vom Jahr nach Christi Geburt 1730 bis 1750*, Jena 1754.

## II. Opracowania

1. Anemüller B., *Abicht, Johann Georg*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 1, Leipzig 1875, s. 20–21.
2. Bertling A., *Schütz, Constantin S.*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 33, Leipzig 1891, s. 116–117.
3. Cieślak K., *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*, Wrocław 2000.
4. Doktor J., *W poszukiwaniu żydowskich kryptochrześcijan. Dzienniki ewangelickich misjonarzy z ich wędrówek po Rzeczypospolitej w latach 1730–1747*, Warszawa 1999.
5. Doktor J., *Misjonarze i Żydzi w czasach mesjańskiej zawieruchy 1648–1792*, Warszawa 2012.
6. Górska L., *Samuel Schelwig als Gegner pietistischer Tendenzen im Danzig des 17. und 18. Jahrhunderts*, „Westpreußen-Jahrbuch” 64(2014), s. 57–66.
7. Górska L., *Theatrum atrocissimorum factorum. Religiöse Pestbewältigung in Danzig 1709*, Tönning 2010.

8. Kościelak S., *Dzieje wyznaniowe w Prusach Królewskich w XVI–XVIII w.*, [w:] *Prusy Królewskie. Społeczeństwo. Kultura. Gospodarka. 1454–1772*, red. E. Kizik, Gdańsk 2012, s. 204–263.
9. Kościelak S., *Gdańsk XVI–XVIII wieku – bezpieczna przystań dla religijnych uchodźców? Z dziejów koegzystencji międzywyznaniowej w epoce nowożytnej*, „*Studia Historica Gedanensia*” 5(2014), s. 196–216.
10. Kotarski E., *Gdańskie spory wokół pietyzmu w XVII wieku*, [w:] *Corona scientiarum. Studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, red. J. A. Chrościcki, J. Głazewski, M. Prejs, K. Mrowcewicz, Warszawa 2004, s. 303–317.
11. Lange, Ernst, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 17, Leipzig 1883, s. 623–624.
12. Lau F., *Abicht, Johann Georg*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, t. 1, Berlin 1953, s. 19–20.
13. Lewandowska L., *Danzig inmitten konfessioneller Lehrstreitigkeiten im 17. Jahrhundert*, [w:] *Reformatio Baltica. Kulturwirkungen der Reformation in den Metropolen des Ostseeraums*, red. H. Assel, J. A. Steiger, A. E. Walter, Berlin–Boston 2018, s. 511–521.
14. Lewandowska L., *Dr. Samuel Schelwigs „Itinerarium Antipietisticum” von 1695*, [w:] *Reisen, Wahrnehmen, Kommunizieren im deutsch-polnischen Kontext in der Frühen Neuzeit: Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Włodzimierz Zien-tara*, red. J. Kodzik, A. Mikołajewska, Bremen 2019, s. 99–118.
15. Lewandowska L., *Kampf gegen den pietistischen „Schwarm-Teuffel”. Zu Samuel Schelwigs Streitschriften aus dem Danzig des 17. und 18. Jahrhunderts*, [w:] *Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im Östlichen Europa*, t. 22: *Reformation*, Oldenburg 2015, s. 175–187.
16. Lewandowska L., *Odezwa berlińskiego teologa Philippa Jakoba Spenera do pastora Bartholomäusa Krasselta z roku 1733 dotycząca roli Pisma Świętego*, [w:] *Schriftlichkeit. Beschreibung und Interpretation von Quellen. Festschrift zum 70. Geburtstag von Professor Janusz Tandecki / Piśmiennictwo. Opisywanie i interpretacja źródeł. Studia ofiarowane Profesorowi Januszowi Tandeckiemu w 70. Rocznicę urodzin*, t. 3, red. R. Skowrońska, K. Kopiński, H. Flachenecker, Toruń 2020, s. 205–219.
17. Lewandowska L., *Praktyczne chrześcijaństwo. Studium gdańskich sporów piety-stycznych 1692–1703*, Toruń 2020.
18. Lewandowska L., *Samuel Schelwig (1643–1715). Dem (un)bekanntem Danziger zum dreihundertsten Todestag. (Nie)znanemu gdańszczaninowi w trzechsetną rocz-nicę śmierci*, Toruń 2015.
19. Lewandowska L., *Zwischen der lutherischen Orthodoxie und dem Pietismus in Danzig im Ausgang des 17. Jahrhunderts*, [w:] *Documenta Pragensia XXXIII (Město v převratech konfesionalizace v 15. až 18. století)*, Praha 2014, s. 483–505.
20. Matwijowski K., *Badania nad dziejami pietyzmu na Śląsku*, „*Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia*” 109/1501(1993) (*Studia i materiały źródłowe z dziejów nowożytnych*, red. K. Matwijowski), s. 45–54.
21. Matwijowski K., *Pietyści a Konwencja w Altranstädt*, „*Acta Universitatis Wra-tislaviensis. Historia*” 178/3148(2009) (*Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku*, red. L. Harc, G. Wąs), s. 209–214.

22. Matwijowski K., *Studia i szkice z dziejów protestantyzmu na Śląsku*, Wrocław 2015.
23. Matwijowski K., *Z działalności pietystów w księstwie cieszyńskim*, „Śląski Kwartalnik Historyczny ‘Sobótka’” 17/2(1962), s. 165–189.
24. Matwijowski K., *Z dziejów pietyzmu na Śląsku (oddziaływanie ośrodka hallskiego na śląskich protestantów)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny ‘Sobótka’” 3/4(1982), s. 542–550.
25. Matwijowski K., *Z dziejów pietyzmu na Śląsku ze szczególnym uwzględnieniem Ziemi Oleśnickiej*, [w:] *Milenium Kościoła na Śląsku. Materiały sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w dniu 31 maja 2000 roku*, red. J. Kopiec, Opole 2000, s. 147–153.
26. Neumeyer H., *Die evangelischen Kirchen im Königlichen Preußen*, [w:] *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens*, cz. II/1: *Von der Teilung bis zum Schwedisch-Polnischen Krieg 1466–1655*, red. E. Opgenoorth, Lüneburg 1994, s. 161–166.
27. Neumeyer H., *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen in evangelischer Sicht*, t. 1–2, Leer 1971.
28. Rhesa L., *Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reformation an den evangelischen Kirchen in Westpreußen angestellten Predigern auf Veranstaltung des Königlich Consistoriums*, Königsberg 1834.
29. Salmonowicz S., *Pietyzm na Pomorzu polskim oraz w Wielkopolsce w pierwszej połowie XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 27(1979), z. 2, s. 95–105.
30. Scherf J., *Nacht aus Licht: 526 geistliche Abendlieder und -gedichte aus 5 Jahrhunderten*, Norderstedt 2020.
31. Schnaase E., *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs actenmässig dargestellt*, Danzig 1863.
32. Spener F. J., *Pia desideria*, Bielsko-Biała 2014.

**Liliana Lewandowska** – doktor nauk humanistycznych i licencjat rzymski, filolog germański, teolog, bibliotekoznawca. Zatrudniona w Bibliotece Uniwersyteckiej w Toruniu na stanowisku sekretarza naukowego. Zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień: historia Kościoła ewangelickiego w Gdańsku w XVII–XVIII w., pietyzm, literatura budująca.

**Jan Daniluk**

ORCID: 0000-0003-4553-552X

## Historia ewangelickiej parafii Lutra w Gdańsku-Wrzeszczu

**Streszczenie:** W artykule podjęto próbę możliwie najpełniejszego przedstawienia historii ewangelickiej parafii Lutra, istniejącej w latach 1896-1945. Była ona najstarszą we Wrzeszczu (Langfuhr), gwałtownie rozwijającym się przedmieściu Gdańska epoki wilhelmińskiej. W okresie międzywojennym była ponadto jedną z dwóch największych parafii ewangelickich w całym Wolnym Mieście Gdańsku. Dwukrotnie z jej terenów wydzielano nowe parafie. Parafia Lutra odegrała kluczową rolę w posłudze duszpasterskiej oddziałów wojskowych stacjonujących do 1920 r. we Wrzeszczu, a także w m.in. utworzeniu nowego, centralnego cmentarza komunalnego w Gdańsku oraz w historii lokalnego antynazistowskiego ruchu Kościoła Wyznającego (Bekennende Kirche)

**Słowa kluczowe:** Gdańsk (Danzig), Wrzeszcz (Langfuhr), protestantyzm, parafia Lutra, kościół Lutra

**Summary:** A History of the Lutheran Parish in Gdańsk-Wrzesz (Danzig- Langfuhr)

The article attempts to present the history of Luther's Evangelical Parish, existing in the years 1896-1945. It was the oldest in Wrzeszcz (Langfuhr), a rapidly developing suburb of Gdansk (Danzig) in the Wilhelminian Era. In the interwar period it was also one of the two largest evangelical parishes in the entire Free City of Danzig. New parishes were separated from its territory twice. Luther's parish played a key role in the pastoral ministry of military units stationed in Wrzeszcz (Langfuhr) until 1920, further, among others, in creating a new central municipal cemetery in Danzig and in the history of the local anti-Nazi Confessing Church (Bekennende Kirche) movement.

**Keywords:** Gdańsk (Danzig), Wrzeszcz (Langfuhr), Protestantism, Luther parish, church of Luther

Niemal przez cały XIX w. ewangelicy z Wrzeszcza musieli na nabożeństwa udawać się do kościoła Bożego Ciała, katolicy zaś do Oliwy, do kościoła pw. św. Jakuba. Pod koniec stulecia nasiliły się działania dążące do zmiany tego stanu rzeczy, tj. utworzenia osobnych parafii (ewangelickiej i katolickiej) dla gwałtownie rozrastającego się Wrzeszcza (niem. *Langfuhr*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W zarysie obraz wyznaniowy Wrzeszcza w XIX–XX w. (w tym dzieje poszczególnych

Znaczącą rolę w powstaniu odrębnej ewangelickiej parafii we Wrzeszczu odegrało pruskie wojsko. To właśnie z powodu wojskowych, którzy na tym przedmieściu Gdańska stacjonowali na stałe już od 1859 r. (jeden ze szwadronów 1. Przybocznego Pułku Huzarów, czyli Leibhusaren-Regiment Nr 1) rozpoczęto w ogóle we Wrzeszczu odprawiać ewangelickie nabożeństwa, choć jeszcze w dość znacznych odstępstwach czasowych. W tym celu udostępniano pomieszczenia ewangelickiej szkoły w dzielnicy Wrzeszcz przy obecnej al. Grunwaldzkiej<sup>2</sup>, od 1878 r. zaś nowej, symultanicznej<sup>3</sup> szkoły rejonowej<sup>4</sup>, czyli *Bezirksknaben-u. Mädchenschule Langfuhr* przy obecnej ul. R. Dmowskiego<sup>5</sup>.

Pierwsza poświadczona źródłowo informacja o staraniach samych mieszkańców Wrzeszcza o regularne odprawianie nabożeństw także dla cywili, pochodzi z listopada 1885 r. Specjalny list w tej sprawie, adresowany do władz Królewskiego Konsystorza w Królewcu<sup>6</sup>, wystosowała grupa łącznie 60 wrzeszczan. Wskazano na niekorzystną sytuację (duże oddalenie od świątyni), rosnące potrzeby religijne, dynamiczny rozwój przedmieścia. Jednym z ważniejszych argumentów było zapewnienie, że bogaci mieszkańcy, właściciele okazałych willi, zakładów czy lokali usługowych, są gotowi w przyszłości

---

świętyni) przedstawiono do tej pory w artykule: J. Daniluk, J. Szczepański, *Kościół Wrzeszcza* [w:] *Wędrówki po Wrzeszczu*, pod red. K. i J. Szczepańskich, Gdańsk 2011, s. 241–251. Warto dla porządku przywołać także rozdział z opracowania Jerzego Sampa (J. Samp, *Wrzeszcz. Kościół „na Czarnej”*, Gdańsk 1992, s. 55–66).

<sup>2</sup> Szkoła przypisana była do adresu Hauptstraße 117 (w przybliżeniu odpowiadał on obecnemu adresowi al. Grunwaldzka 72). W 1908 r. w budynku szkolnym umieszczono wrzeszczańską filię Banku Wschodniego Handlu i Rzemiosła (Ostbank für Handel und Gewerbe) – por. A. Boldt, *Festschrift zur Feier der Einweihung der Herz-Jesu-Kirche zu Danzig-Langfuhr am 18. April 1911. Geschichte der Entwicklung der Vorstadt Danzig-Langfuhr seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts*, Danzig-Langfuhr 1911, s. 14, 29, 38; *Bericht über die 25jährige Tätigkeit des Vereins zur Verschönerung und Förderung Langfuhrs, welcher von 1894 bis 1898 den Namen „Verschönerungs-Verein” führte*, Danzig 1919, s. 16.

<sup>3</sup> *Simultanschule*. Określenie nowego, bezwyznaniowego rodzaju szkół powszechnych wprowadzonych w Królestwie Pruskim.

<sup>4</sup> A. Boldt, *Festschrift zur Feier der Einweihung...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>5</sup> J. Daniluk, J. Wasielewski, *Wrzeszcz na dawnej pocztówce. Spacer pierwszy*, Gdańsk 2014, s. 65; J. Samp, *Wrzeszcz. Kościół „na Czarnej”*, dz. cyt., s. 69–70.

<sup>6</sup> Odrębny dla istniejącej ponownie (tj. od 1878 r.) Prowincji Prusy Zachodnie konsystorz (dokładnie: Królewski Konsystorz Zachodniopruski) rozpoczął działalność 15 listopada 1886 r. – L. Żukowska, *Między śmiercią a diabłem. Kościół ewangelicki w Gdańsku w okresie rządów NSDAP (1933–1945)*, Bydgoszcz–Gdańsk 2014, s. 19.



przyczynić się do współfinansowania budowy nowej ewangelickiej świątyni lub kaplicy<sup>7</sup>.

W kolejnych latach już sam Konsystorz w Gdańsku zwrócił baczniejszą uwagę na rosnący problem katolicyzacji tych części miasta, które szybko rozrastały się urbanistycznie, a nie posiadały własnych świątyń, przede wszystkim Siedlec i właśnie Wrzeszcza<sup>8</sup>.

Ostatecznie w 1894 r. powołano specjalnie dla posługi duszpasterskiej wśród wrzeszczańskich ewangelików osobnego wikarego o nazwisku Falck<sup>9</sup>. Po raz kolejny, jak się wydaje, katalizatorem zmian było wojsko. Żołnierzy bowiem w dzielnicy znacznie przybyło, a kapelan dywizji (*Divisionspfarrer*), który do tej pory odprawiał nabożeństwa, najwyraźniej już nie wystarczał, by obsłużyć rosnące grono wiernych. Na obrzeżach Wrzeszcza bowiem (w istocie na terenie Strzyży Górnej) w latach 1891-1896 etapami zbudowano dla całego wspomnianego wcześniej pułku, jak i 17. Batalionu Taborów (*Train-Bataillon Nr 17*) oraz filii Urzędu Apropowizacyjnego (*Proviantamt*) XVII Korpusu Armijnego (*XVII. Armeekorps*)<sup>10</sup> potężny kompleks budynków koszarowych i magazynowych.

W związku z gwałtownym wzrostem liczby stacjonujących w dzielnicy żołnierzy przyspieszyły prace nad powołaniem nowej parafii. W proces ten zaangażowane były nie tylko organa kościelne (poza Królewskim Konsystorzem Zachodniopruskim także parafie Bożego Ciała i św. Katarzyny), ale i władze świeckie (rejencji gdańskiej, magistratu oraz landratura powiatu Gdańskie Wyżyny) oraz właśnie wojskowe (XVII Korpusu Armijnego)<sup>11</sup>. 26 czerwca 1895 r. wybrano podczas zebrania w kościele Bożego Ciała kilkudziesięciu przedsta-

---

<sup>7</sup> Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APG), 977/1110, Betr. die Abhaltung evangelischen Gottesdienstes an Sonntagen und Hochfesttagen in der Schule oder einen hierzu eingerichteten Gebäude zu Langfuhr, 26 XI 1885, k. 2–6. Autor przy tej okazji dziękuje serdecznie dr. Sławomirowi Kułaczowi za pomoc w transkrypcji dokumentu.

<sup>8</sup> Tamże, Visitations-Bericht über die Kirchen der Diözese Danzig Stadt für das Jahr 1888, 5 IX 1888, k. 34.

<sup>9</sup> A. Boldt, *Festschrift zur Feier der Einweihung...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>10</sup> Szerzej o jednostkach wojskowych w dzielnicy (do 1920 r.), tam też pełna tytulatura wymienionych jednostek (w tekście głównym zastosowano uproszczony zapis) – J. Daniluk, *Wrzeszcz skoszarowany [w:] Wędrowki po Wrzeszczu*, pod red. K. i J. Szczepańskich, Gdańsk 2011, s. 110–130.

<sup>11</sup> Szereg dokumentów w tej sprawie zawiera poszyt o sygn. APG 977/1110.

wicielei mieszkańców terenów, które miały dotknąć zmiany (tj. Wrzeszcza, Kuźniczek, Strzyży Dolnej, Nowych Szkotów, Św. Studzienki, Brętowa i Piecek), by współuczestniczyli w działaniach mających doprowadzić do powołania nowej parafii<sup>12</sup>.

Z początkiem września tego samego roku<sup>13</sup> nabożeństwa we wrzeszczańskiejk szkole zaczął odprawiać świeżo wyświęcony ks. Johannes Eduard Karl Lutze (1867–1940)<sup>14</sup>, który zastąpił wzmiankowanego wcześniej ks. Falcka.

Ostatecznie 27 grudnia 1895 r. Królewski Konsystorz Zachodniopruski wydał dokument, powołujący z dniem 1 stycznia 1896 r. nową, samodzielną parafię<sup>15</sup> ewangelicką dla Wrzeszcza (*Evangelische Kirchengemeinde Langfuhr*). W dniu 11 stycznia decyzja ta uzyskiwała niezbędną akceptację władz świeckich, a cały dokument został opublikowany w dzienniku urzędowym 18 stycznia 1896 r. Pierwsza, samodzielna dla wrzeszczańskiego przedmieścia parafia powstała z terenów, które do tej pory podlegały przede wszystkim parafii Bożego Ciała, w mniejszym zakresie zaś parafii św. Katarzyny. Nowa jednostka administracji kościelnej objęła swoim zasięgiem nie tylko Wrzeszcz z Kuźniczkami, Strzyżą Dolną i Nowymi Szkotami, ale również Św. Studzienkę, Brętowo i majątek Strzyży Górnej w powiecie ziemskim Gdańskie Wyżyny<sup>16</sup>. W tak nakreślonych granicach parafii mieszkało w 1896 r. około 5 tysięcy ewangelików<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> APG, 977/1110, [wycinek prasowy załączony do pisma Królewskiego Prezydium Policji do Królewskiego Konsystorza w Gdańsku, 22 VI 1895], k. 118.

<sup>13</sup> „Danziger Allgemeine Zeitung” (dalej: „DAZ”), 7 IX 1895, Nr 210, s. 6.

<sup>14</sup> Daty życia księdza Lutze’ego podane za: M. Gliński, *Kościół garnizonowy św. Apostołów Piotra i Pawła* [w:] *Encyklopedia Gdańska*, pod red. B. Śliwińskiego, J. Mykowskiego, Gdańsk 2012, s. 491.

<sup>15</sup> W świetle powyższego zastanawia fakt, że jeden z duchownych tejże parafii, w wydanej w 1919 r. broszurze podał informację, jakoby pierwotnie (tj. w 1896 r.) wydzielono wprawdzie tylko wikariat dla Wrzeszcza, który pełną samodzielność uzyskał dopiero dwa lata później (tj. wówczas stając się odrębną parafią) – zob. A. Dannebaum, *Die Lutherkirche in Danzig–Langfuhr* [in:] *Handbuch für die Evangelischen in Danzig*, Danzig 1919, s. 81. Autor w opublikowanym, popularnonaukowym tekście z 2011 r. przytoczył te dane właśnie za A. Dannebaumem (zob. J. Daniluk, J. Szczepański, *Kościół Wrzeszcza*, art. cyt., s. 225).

<sup>16</sup> Por. APG, 977/1110, Amtsblatt der Königlichen Regierung zu Danzig, 18 I 1896, No. 3, k. 350; „DAZ”, 28 XII 1895, Nr 303, s. 2.

<sup>17</sup> A. Dannebaum, *Die Lutherkirche in Danzig–Langfuhr*, art. cyt., s. 83. Dane te wydają się wiarygodne, uwzględniając z jednej strony gwałtowny rozwój przedmieścia, z drugiej zaś obliczenia samych władz z lata 1895 r., które podawały dokładną liczbę 4419 wiernych dla obszaru przyszłej, wrzeszczańskiejk parafii – zob. APG, 977/1110, Der Königlich Landrath

W strukturze kościoła ewangelickiego nowa parafia weszła w skład I okręgu kościelnego Gdańsk-miasto (*I. Kirchenkreis Danzig-Stadt*)<sup>18</sup>.

Jeszcze z końcem 1895 r. ogłoszono nabór na członków rady nowo powołanej wrzeszczańskiej parafii (listę kandydatów kompletowano do 13 stycznia 1896 r.), po czym przeprowadzono wybory. Uroczyste powołanie wybranych członków rady odbyło się po nabożeństwie w dniu 7 marca<sup>19</sup>. Choć wspomniany już ksiądz Lutze został wyznaczony na duszpasterza parafii od razu w momencie jej powołania, to dopiero 31 maja 1896 r. odbyła się uroczystość oficjalnego objęcia przez niego nowej funkcji. Wydarzenie to było doniosłym momentem w historii dzielnicy – zgromadziło tłumy wiernych, którzy nie zmieścili się w auli szkoły. Na urząd proboszcza Lutze’ego wprowadził radny ewangelickiego Konsystorza i zarazem proboszcz kościoła Najświętszej Marii Panny ks. Carl Friedrich Franck (1833–1902). Towarzyszył mu radca w biurze nadprezydenta rejencji gdańskiej Clemens Gottlieb Delbrück (1857–1921)<sup>20</sup>, wybrany zaledwie parę dni wcześniej na nadburmistrza Gdańska (funkcję objął jednak dopiero 14 sierpnia 1896 r.)<sup>21</sup>.

Jednym z najpilniejszych zadań była oczywiście budowa własnej świątyni oraz pastorówki. Tę pierwszą uroczystie otwarto 6 października 1899 r., zaś plebanię (*Pfarrhaus*) najpóźniej dwa lata później (najpewniej jednak już w 1900 r.)<sup>22</sup>.

---

des Kreises Danziger Höhe an der Königl. Konsistorium [in Danzig]: I.Nr 10395, 12 VIII 1895 [odręczne notatki ołówkiem], k. 173.

<sup>18</sup> L. Żukowska, *Między śmiercią a diabłem...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>19</sup> „DAZ”, 7 III 1896, Nr 57, s. 499.

<sup>20</sup> Por. M. Gliński, *Kościół garnizonowy...*, art. cyt., s. 491; „DAZ”, 30 V 1896, Nr 125, s. 6; „DAZ”, 1 VI 1896, Nr 126, s. 6.

<sup>21</sup> Clemens Gottlieb Delbrück był nadburmistrzem Gdańska w latach 1896–1902, następnie nadprezydentem prowincji (1902–1905), dalej zaś pruskim ministrem handlu i przemysłu (1905–1907), sekretarzem stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych Niemiec, a w latach 1914–1916 (tj. do przejścia w stan spoczynku) wiceministrem w tym resorcie. W latach 1918–1920 był współzałożycielem i działaczem Niemieckiej Narodowej Partii Ludowej (Deutschnationale Volkspartei), w tym jako poseł do Reichstagu – M. Gliński, *Nadburmistrzowie Gdańska w latach 1814–1920* [w:] *Poczet sołtysów, burmistrzów, nadburmistrzów, przewodniczących Miejskiej Rady Narodowej i prezydentów Gdańska od XII do XXI wieku*, pod red. B. Możejko, Gdańsk 2015, s. 314–316.

<sup>22</sup> Adres: Am Johannisberg 20. Plan budowy pastorówki został zaakceptowany w połowie 1899 r. (APG, 15/1217, Lageplan der Kirchengrundstücks mit Pfarrhaus in Langfuhr, 21 VI 1899, k. 10), w książce adresowej jednak na 1900 r. nie jest jeszcze uwzględniona.

Nowy kościół zaprojektował uznany architekt Gotthilf Ludwig Möckel, który na swoim koncie miał m.in. realizacje świątyń w samym Berlinie. Projekt został przygotowany na zlecenie Ewangelickiego Związku Budowy Kościołów (*Evangelischer Kirchenbauverein*), podmiotu, który dysponował odpowiednimi środkami i wpływami, by realizować duże inwestycje. Patronat nad inwestycją objęła zresztą sama para cesarska. Już w styczniu 1896 r. projekt był gotowy – zakładał wzniesienie świątyni w stylu neogotyckim z wysoką, strzelistą wieżą, wysoką na 66 m., co odpowiadało rzekomo życzeniu samego cesarza Wilhelma II, by nowa świątynia była widoczna z wód Zatoki Gdańskiej i dominowała w krajobrazie Wrzeszcza.

Całość inwestycji – zarówno zakup działki, prace budowlane, jak i wyposażenie – została sfinansowana z kilku źródeł. W projekcie partycypowało zarówno Ministerstwo Wojny, jak i młoda parafia, która zorganizowała zbiórkę pieniędzy, a także zaciągnęła pożyczkę. Sam cesarz Wilhelm II także przekazał część środków na inwestycję jako podarunek.

Świątynię oraz jej wyposażenie dość szczegółowo opisał badacz architektury kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Zachodnich Piotr Birecki z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, którego ustalenia warto przytoczyć w dłuższym fragmencie:

„Gotthilf Ludwig Möckel zaplanował, że ogrzewany ciepłym powietrzem budynek pomieści 800 miejsc siedzących w nawie i na emporach umieszczonych od strony północnej kościoła. Do korpusu budowli dodał kaplicę chrzcielną (jej dekoracja wykorzystwała motywy cesarskich orłów i imiona członków domu cesarskiego, być może Fryderyka Wilhelma Wiktora i Wiktorii Luizy), pomieszczenie do ćwiczeń śpiewu chóru kościelnego oraz zakrystię. Od zachodu zaprojektował empore organową oraz wszystkie elementy wyposażenia w tym ołtarz, ambonę i chrzcielnicę, które wykonali m.in. snycerze Albert Kasch z Doberanu, Carl Scheinpflug z Waren, malarz i złotnik Krause z Rostoku a organy specjalistyczna firma Eduarda Terletzkiego z Elbląga. Prof. Beck z Hernhutt dostarczył wykonane przez siebie w latach 1899-1900 paramenty liturgiczne a cyzeler Scheele naczynia chrzcielne. Wśród kielichów i paten wyróżniał się dzban komunijny z rytowanym wizerunkiem Ostatniej

---

Zamiast Am Johannisberg widnieje zresztą hodonim Kirchenweg, a więc „droga kościelna” (dane w książce adresowej były w tym względzie nieaktualne, bowiem już w 1899 r. Am Johannisberg została przedłużona właśnie o odcinek wcześniej określany jako „Kirchenweg”) – por. *Neues Adreßbuch für Danzig und Vororte 1900*, Danzig [1900], Teil III, s. 106; *Neues Adreßbuch für Danzig und Vororte 1902*, Danzig [1902], Teil III, s. 95.

Wieczerzy wg Leonarda da Vinci. Oprawioną w srebro biblię oltarzową podarowała sama cesarzowa Augusta Wiktoria (niestety do czasów współczesnych nic się nie zachowało). Nie oszczędzono wydatków na inne elementy wyposażenia kościoła. Za samą chrzcielnicę zapłacono aż 8800 marek. Było to dzieło zaprojektowane przez architekta kościoła Möckela, które wykonali wspomniani wyżej: rzeźbiarz Scheinpflug z niemieckiej miejscowości Waren, specjalizujący się w obróbce miedzi rzemieślnik Steussloff z Doberanu i złotnik Krause z Rostocku. Czuwający nad całą realizacją architekt Möckel zaprojektował szafę dwudziestoosiogłowego prospektu organowego. [...] Wewnątrz kościoła powstał największy chyba na terenie Prus Zachodnich zespół XIX-wiecznych witraży figuralnych, w którego skład weszły dzieła firmy Glasmalerei Institut Ferdinanda Müllera z Quedlinburga, dostarczone do kościoła w 1899 roku [...]. W kościele na wielobarwnych przeszkleniach okien ukazano Narodziny, Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie Jezusa, Uzdrowienie sługi centuriona w Kafarnaum, Samarytanę przy studni i Kazanie na Górze. Natomiast w sali konfirmacyjnej wykonano scenę ukazującą 12-letniego Chrystusa nauczającego w świątyni (tu też sygnatura Ferdinanda Müllera), a w kaplicy chrzcielnej Chrzest Chrystusa. Ponieważ wykonanie zespołu witraży zleciła osobiście cesarzowa Augusta Wiktoria, jej herb, zachowany do dziś, został umieszczony na środkowym witrażu zamontowanym w prezbiterium [...]. Na wieżę kościoła trafiły dzwony odlane w ludwisarni Jeana Colliera, których płaszczy ozdobiły wersety z psalmów, ale na największym znalazły się postacie 8 rycerzy krzyżackich. Nie znamy wprawdzie ich dokładniejszej identyfikacji, ale być może były to wizerunki wielkich mistrzów. Dzięki notatkom w przechowywanej w Berlinie księdze inwentarzowej wiemy, że duży dzwon, ten, z wizerunkami krzyżaków, ważył 19, 5 cetnara (2048 kilogramów) i kosztował 2494 marek, a zdobiły go inskrypcje z wersetami z Psalmu 95, w. 7-8, oraz fragment z I Listu do Koryntian rozdział 13, werset 1. Znalazło się na nim także miejsce na umieszczenie nazwisk tutejszego zarządu kościelnego. Średni dzwon, za który zapłacono 1318 marek, ważył 10 cetnarów (1180 kilogramów) a mały, za 768 marek ważył 6 cetnarów, czyli 708 kilogramów. Dwa największe dzwony utracono dość szybko, bowiem zdemontowano je i zabrano jako tzw. ofiarę wojenną w 1917 roku, przeznaczając na przetopienie na materiał wojenny (niestety do czasów współczesnych zachował się tylko jeden – trzeci najmniejszy dzwon)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> P. Birecki, *Historia Parafii*, online: <http://mater.diecezja.gda.pl/historia> (dostęp: 28 VII 2020).

Co ciekawe, w późniejszym okresie obchodzono uroczyscie właśnie rocznicę oddania do użytku świątyni, a nie wydzielenia (trzy lata wcześniej) samej parafii<sup>24</sup>. Ona sama zyskała nazwę parafii Lutra (*Luthergemeinde*).

Szybko okazało się, że niezbędne jest zatrudnienie drugiego duchownego, bowiem liczba wiernych systematycznie rosła. Z początkiem czerwca 1900 r. do Lutze'ego dołączył Alfred Dannebaum (1872-1928), który wcześniej był księdzem w Tczewie<sup>25</sup>. Dzięki temu wzrosła na początku wieku liczba odprawianych nabożeństw. Jeśli przed przybyciem Dannebauma odprawiano tylko jedno nabożeństwo w niedzielę (wiosną i latem o godz. 10.00, jesienią i zimą o godz. 10.30), o tyle później już trzy: wiosną i latem o godz. 8.30, 10.00 i dla dzieci o 11.45, zaś jesienią i zimą (odpowiednio) o godz.: 10.30, 18.00 i 12.00.<sup>26</sup>

Właśnie staraniem drugiego duchownego jeszcze w 1900 r. utworzono parafialny Ewangelicki Związek Mężczyzn i Młodzieży Męskiej (*Evangel. Männer- und Junglingsverein*), który został formalnie zarejestrowany sześć lat później. W 1908 r. doprowadzono do otwarcia nieopodal świątyni, przy Friedenssteg 8 (dziś ul. H. Sienkiewicza) własnego domu zebrań (*Vereinsbaus*)<sup>27</sup> z przestronnymi salami oraz trzema mieszkaniami na wynajem (w tym jednym przeznaczonym dla drugiego księdza). Do 1919 r. organizacja posiadała kilka już sekcji – poza męską i młodzieżową, także chłopięcą (*Knaben-*), żołnierską (*Soldaten-*),

---

Warto zwrócić, że tytuł podstrony jest mylący, bowiem prezentowany tekst dotyczy w istocie właśnie architektury i wyposażenia dawnej świątyni, a nie historii samej parafii ewangelickiej.

<sup>24</sup> Por. „DAZ” 4 X 1924, Nr 233, s. 4; „DAZ”, 6 X 1924, Nr 234, s. 5. Także pieczęcie używane przez parafię w otoku podawały datę 6 X 1899 r., a nie 1 I 1896 r.

<sup>25</sup> Dane o Dannebaumie por.: *Danziger Bürgerbuch. Bilder aus Leben und Wirken Danziger Männer und Frauen in Politik, Wirtschaft, Presse, Kunst, Wissenschaft, Volksbildung*, Hrsg. R. Franke, Danzig 1927, s. 34; A. Dannebaum, *Die Lutherkirche in Danzig-Langfuhr*, art. cyt., s. 81; „Kirchliches Amtsblatt für die Freie Stadt Danzig” 1928, Stück 3, s. 10. Można odnaleźć też informację, że Dannebaum został księdzem we Wrzeszczu w 1901 r. (*Evangelischer Pfarr-Almanach für die Freie Stadt Danzig*, Danzig 1927, s. 13), ale w świetle pozostałych publikacji i źródeł należy uznać ją za błędną.

<sup>26</sup> Por. *Neues Adreßbuch für Danzig und Vororte 1900*, Danzig [1900], Teil IV, s. 58; *Neues Adreßbuch für Danzig und Vororte 1902*, Danzig [1902], Teil IV, s. 56.

<sup>27</sup> Autor w artykule z 2011 r. błędnie zidentyfikował ten budynek z pastorówką stojącą pod adresem Am Johannisberg 20 (zob. J. Daniluk, J. Szczepański, *Kościół Wrzeszcza*, art. cyt., s. 229).

harcerską (*Pfadfinder-*) i gimnastyczną (*Turnabteilung*). W 1917 r. związek zmienił nazwę na Ewangelicki Związek Mężczyzn i Młodzieży Męskiej „Luter” (*Evangel. Männer- und Junglingsverein „Luther” e.V.*)<sup>28</sup>. W okresie już Wolnego Miasta (tj. na początku lat trzydziestych XX w.) organizacja ta podzieliła się na dwa osobne podmioty: Ewangelickie Stowarzyszenie Młodzieży „Luter” (*Evangel. Jungmännerverein „Luther” Danzig-Langfuhr*, później *Evangel. Jungenschaft „Luther”*) oraz Ewangelicki Związek Mężczyzn „Luter” (*Evangel. Männerverein „Luther”*). Poza tym powołano do życia Młodzieżową Organizację Pomocową „Luter” (*Jugendhilfe „Luther”*)<sup>29</sup>.

Rozwijały się także organizacje kobiece. Pierwszą był Związek Parafialnego Diakonu (*Verein für Evangel. Gemeindediakonat*, w późniejszym okresie: *Evangel. Frauenverein für Gemeinde-Diakonie zu Danzig-Langfuhr* oraz *Gemeindediakonie der Lutherkirche zu Danzig-Langfuhr*). W parafii pracowało zasadniczo od czterech do sześciu diakonis. Na początku lat trzydziestych powstała (pod adresem Brunshofer Weg 1a) osobna placówka – *Schwesternstation der Lutbergemeinde*<sup>30</sup>.

W 1910 r. powołano do życia Kobiecą Organizację Pomocową „Luter” (*Frauenhilfe „Luther”*). Podmiot ten przejął opiekę nad domem zebrań przy Friedenssteg 8, gromadził niezbędne fundusze (np. poprzez kolekty czy wynajem mieszkań), a także organizował akcje charytatywne na rzecz ubogich i chorych parafian<sup>31</sup>. Kobięca Organizacja Pomocowa „Luter” (w okresie międzywojennym unowocześniono ortografię do *Frauenhilfe „Luther”*) działała, podobnie jak większość organizacji kościelnych założonych w pierwszych latach istnienia parafii, nieprzerwanie do lat II wojny światowej włącznie.

W latach 1916–1917 w salach domu zebrań z inicjatywy ks. Dannebauma urządzono prowadzony przez *Frauenhilfe „Luther”* niewielki lazaret (szpital pomocniczy – *Hilfslazarett*), który dysponował 30 łózkami. Przez szpital przewinęło się około 2000 rannych żołnierzy, w dużym stopniu zresztą parafian<sup>32</sup>. Zapewne

---

<sup>28</sup> A. Dannebaum, *Die Lutherkirche in Danzig-Langfuhr*, art. cyt., s. 83–84.

<sup>29</sup> Por. *Danziger Einwohnerbuch (Adreßbuch) 1929 mit Zoppot und Ohra*, Danzig [1929], Teil III, s. 53; *Danziger Einwohnerbuch (Adreßbuch) 1931...*, Danzig [1931], Teil III, s. 55; *Danziger Einwohnerbuch 1933...*, Danzig 1933, Teil III, s. 59; *Danziger Einwohnerbuch 1935 mit allen Vororten und Zoppot*, Danzig [1935], Teil III, s. 59.

<sup>30</sup> Por. *Danziger Einwohnerbuch (Adreßbuch) 1931 mit Zoppot und Ohra*, Teil II, s. 54; *Danziger Einwohnerbuch 1939 mit allen Vororten und Zoppot*, Teil II, s. 78.

<sup>31</sup> A. Dannebaum, *Die Lutherkirche in Danzig-Langfuhr*, art. cyt., s. 83–84.

<sup>32</sup> Tamże; *Danziger Bürgerbuch...*, s. 34; „DAZ”, 5 III 1928, Nr 55, 80. Jg., s. 4.

tym należy tłumaczyć fakt, że 14 września 1924 r. odsłonięto w bezpośrednim sąsiedztwie kościoła niewielki pomnik poległych (*Kriegerdenkmal*<sup>33</sup>), poświęcony przede wszystkim zmarłym w latach wojny członkom parafii Lutra<sup>34</sup>. Pomnik przybrał formę betonowej, nieregularnej bryły usadowionej na kamieniach, z niewielką niszą z dwoma kolumnkami i tympanonem<sup>35</sup>, w której umieszczono tablicę z inskrypcją następującej treści (w tłumaczeniu na jęz. polski):

„1914–1918

Naszym poległym Bohaterom wdzięczna parafia Lutra. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich”<sup>36</sup>.

Wspomniany pomnik nie był jedynym obiektem, jaki miał na celu uczczenie pamięci żołnierzy z lat Wielkiej Wojny, a który pojawił się przy kościele Lutra, pełniącym przecież w przeszłości rolę pomocniczej świątyni garnizonowej. W dniu 26 września 1937 r. podczas zjazdu członków jednego ze wschodnich okręgów posiadaczy Złotego Krzyża Zasługi Wojskowej<sup>37</sup> w Gdańsku odsłonięto uroczystie pamiątkową tablicę na murach kościoła przy Am Johannisberg. Wymienionych zostało na niej łącznie 29 żołnierzy (nie tylko poległych), którzy służyli w przeszłości w garnizonie gdańskim, a zostali uhonorowani tym najwyższym pruskim odznaczeniem wojskowym, przyznawanym za wybitną odwagę i męstwo wykazane na polu bitwy<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Był to pierwszy tego typu pomnik w dzielnicy – drugi odsłonięto 17 lipca 1927 r. w Parku Uphagena (zob. J. Daniluk, J. Wasielewski, *Wrzeszcz na dawnej pocztówce...*, dz. cyt., s. 137).

<sup>34</sup> Ich liczba nie jest dziś znana. Parafia zorganizowała specjalną księgę, w której umieszczona została ich imienna lista wraz z krótkimi biogramami przygotowanymi przez rodziny. Księga zaginęła. – por. „DAZ”, 9 IX 1924, Nr 211, 76. Jg., s. 2; „DAZ”, 15 IX 1924, Nr 216, 76. Jg., s. 2.

<sup>35</sup> Jedyne do tej pory znane zdjęcie pomnika (z 1973 r.) – zob. *Unsere Reise nach Danzig 1973*, „Unser Danzig” 1973 (20 XI), Nr 22, s. 9.

<sup>36</sup> „1914–1918/Unseren gefallen Helden die dankbare Lutherkirchengemeinde/Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein/Leben läßt für seine Freunde” – tamże. Ostatnie dwa wersy to fragment z Nowego Testamentu (J 15,13) w tłumaczeniu na język polski podane według Biblii Tysiąclecia (wyd. trzecie, popr.). Sam pomnik (poza tablicą) przetrwał w zasadniczej formie aż do 2008 r. (mieścił on obraz Matki Boski Częstochowskiej). Przed ponad dekadą ostatecznie rozebrano dawny pomnik, w jego miejscu stawiając z czarnego marmuru niewielki postument dla wspomnianego obrazu.

<sup>37</sup> Die Träger des preußischen Goldenen Militärverdienstkreuzes für Kriegsverdienst, Gau Ostmark. Zjazd odbył się w Gdańsku w dniach 25–27 września 1937 r.

<sup>38</sup> Por. „Danziger Neueste Nachrichten” (dalej: „DNN”), 25–26 IX 1937, Nr 224, s. 3; tamże, 27 IX 1937, Nr 225, s. 3. W pierwszym z wymienionych numerów „DNN” można znaleźć



Na marginesie można zaznaczyć, że w latach I wojny światowej pierwsza świątynia Wrzeszcza utraciła też dzwony – zostały one oddane do przetopienia w związku z rosnącymi potrzebami przemysłu zbrojeniowego. W 1924 r. rozpoczęto zbiórkę pieniędzy na ufundowanie nowych<sup>39</sup>. Zakończyła się ona sukcesem, choć nie udało się ustalić, kiedy dokładnie w okresie międzywojennym na wieży kościelnej przy Am Johannisberg ponownie zabrzmiały nowe dzwony.

Kościół, dysponujący nowoczesnymi organami, stał się także szybko miejscem szeregu wydarzeń artystycznych (muzycznych)<sup>40</sup>. W tym samym zresztą roku, w którym oddano świątynię do użytku, założono (prężnie rozwijający się w kolejnych latach) Wrzeszczański Męski Związek Śpiewaczy (*Langfuhrer Männer-Gesangverein*)<sup>41</sup>, niejednokrotnie goszczący w murach kościoła Lutra. Przy samej świątyni około 1910 r. powstał odrębny Związek Śpiewaczy (*Gesangverein der Lutherkirche zu Danzig-Langfuhr*), który prowadził jako dyrygent najczęściej jeden z dwóch na stałe zatrudnionych organistów<sup>42</sup>. W parafii działało ponadto wpraw jedno, następnie dwa ewangelickie przedszkola<sup>43</sup>, a od końca lat trzydziestych – także parafialny dom opieki dla osób starszych<sup>44</sup>.

---

zdjęcie tablicy, która zawisnęła na murze kościoła.

<sup>39</sup> „DAZ”, 6 X 1924, Nr 234, s. 5.

<sup>40</sup> Ślady ich (ulotki, afisze, ogłoszenia) można odnaleźć nie tylko w ówczesnej prasie (np. „DAZ”, 1 XII 1931, Nr 281, s. 6), ale też m. in. w zbiorach Pracowni Dokumentów Życia Społecznego PAN Biblioteki Gdańskiej prowadzonej przez Anetę Kwiatkowską. Po oddaniu do użytku Domu Lutra z końcem 1933 r. (o czym dalej w artykule) także i tam odbywały się wydarzenia artystyczne (np. „DNN”, 25–26 IX 1933, Nr 224, 1. Beilage).

<sup>41</sup> „Danziger Volksstimme” (dalej: „DVS”), 4 II 1924, Nr 29, s. 5.

<sup>42</sup> Por. *Neues Adreßbuch für Danzig und die städtischen Vororte Langfuhr, Neufuhrwasser, Schidlitz, Zigankenberg, Stadtgebiet, St. Albrecht und Troyl 1910*, Danzig [1910], Teil IV, s. 119; *Neues Adreßbuch für Danzig und die städtischen Vororte...1912*, Danzig [1912], Teil IV, s. 115; *Neues Adreßbuch für Danzig und die städtischen Vororte...1914*, Danzig [1914], Teil IV, s. 118; *Adressbuch für Danzig und Vororte 1925*, Danzig [1925], Teil III, s. 51. Związek zakończył działalność w drugiej połowie lat 20. XX w.

<sup>43</sup> Por. „Evangelische Nachrichten. Mitteilungen des Ev. Preßverbandes für die Freie Stadt Danzig an die Pfarrämter und evang. Organisationen” (dalej: „Evangelische Nachrichten...”) 1929 (Mai/Juli), Nr 1, Bl. 3; *Danziger Einwohnerbuch 1939 mit allen Vororten und Zoppot*, Teil III, s. 41.

<sup>44</sup> Altersheim der Luthergemeinde znajdowało się w kamienicy na Heiligenbrunner Weg 1 (ul. Do Studzienki) – tamże, Teil II, s. 25.

Kościół przy Am Johannisberg był, ze względu na lokalizację, świątynią nie tylko właściwą dla żołnierzy z wrzeszczańskich koszar<sup>45</sup> czy mieszkańców dzielnicy i okolicznych wsi, ale także dla otwartej w październiku 1904 r., pierwszej Gdańsku (wspomnianej już w artykule) uczelni wyższej – politechniki (*Technische Hochschule Danzig*). W latach dwudziestych, tj. po likwidacji miejscowego garnizonu, a przed oddaniem do użytku pierwszego (tymczasowego) kościoła nowej parafii ewangelickiej św. Pawła (o czym dalej), kościół Lutra pełnił też rolę głównej świątyni dla gdańskiej policji ochronnej (*Schutzpolizei*), której koszary ulokowano w dawnym kompleksie powojennych budynków w Strzyży Górnej, a nowe osiedle (przede wszystkim właśnie dla funkcjonariuszy policji) zbudowano w bezpośrednim sąsiedztwie koszar<sup>46</sup>.

Należy jednak z całą stanowczością podkreślić, że choć ze względu na swoje położenie kościół Lutra pełnił, w okresie stacjonowania w mieście oddziałów pruskiego wojska, *de facto* rolę pomocniczej świątyni garnizonowej (a samo wojsko, co zostało opisane wcześniej, partycypowało w jego budowie), to formalnie nigdy przed 1945 r. nią nie był. Status świątyni cywilnej, a nie wojskowej, omawianego kościoła potwierdzają nie tylko zachowane książki adresowe z epoki czy szczegółowe wykazy garnizonu pruskiego<sup>47</sup>, lecz także oficjalne opracowanie historii kościoła garnizonowego w Gdańsku w latach

---

<sup>45</sup> Należy przypomnieć, że kolejne w dzielnicy koszary i bazy wojskowe powstały na terenie Wielkiego Placu Ćwiczeń (Großer Exerzierplatz). Był to kompleks koszarowy dla 5. Batalionu Telegraficznego (1912–1916, w zasadniczej części wybudowany do 1914 r.) oraz pierwsza baza lotnicza im. ks. Fryderyka Zygmunta Hohenzollerna (z 1913 r.), na podstawie której następnie (tj. w 1914 r.) utworzono wojskową szkołę lotniczą, rozbudowaną w latach 1917–1918. Zob. J. Daniluk, *Wrzeszcz skoszarowany...*, art. cyt., s. 126–129.

<sup>46</sup> Szerzej na ten temat: G. Jahr, *Koszary huzarów we Wrzeszczu jako siedziba gdańskiej policji 1920–1939* [w:] *Od Czarnych Huzarów do Niebieskich Beretów. Dzieje garnizonu w Gdańsku–Wrzeszczu*, pod red. K.M. Kowalskiego, Gdańsk 2018, s. 289–366. O wykorzystaniu kompleksu koszar (nie tylko przez policję) w okresie międzywojennym, w tym i o budowie wspomnianego osiedla – J. Daniluk, *Koszary w Strzyży Górnej w latach 1920–1939* [w:] *Od Czarnych Huzarów do Niebieskich Beretów...*, dz. cyt., s. 367–392.

<sup>47</sup> Mowa o wykazach mieszkaniowych oficerów i urzędników gdańskiego garnizonu, gdzie zamieszczano także wykaz wszystkich wojskowych instytucji i jednostek dla garnizonu (w l.p.: *Wohnungsliste der Offiziere und Beamten der Garnison Danzig...*). Informatory były wydawane dwa razy w roku, w kwietniu i październiku. W zbiorach gdańskich i berlińskich zachowały się dla lat 1888–1889, 1891–1896, 1901–1902 oraz 1906–1914.

1844-1920 oraz II wojny światowej, czyli kościoła pw. św. Elżbiety<sup>48</sup>, w których na próżno szukać potwierdzenia formalnego statusu świątyni garnizonowej dla *Lutherkirche*. Także Adalbert Boldt, emerytowany nauczyciel, miłośnik i badacz Wrzeszcza, który w 1911 r. opublikował zarys historii dzielnicy, napisał wprost, że „(...) kościół Lutra służył jako ewangelicki kościół garnizonowy”<sup>49</sup>, natomiast formalnie nim nie był.

Specjalnie na potrzeby wrzeszczańskiej parafii w 1896 r. założono nowy cmentarz ewangelicki. Ulokowany został między tzw. Małym Placem Ćwiczeń (*Kleiner Exerzierplatz*) a linią kolejową (rozjazdem w kierunku Nowego Portu), po zachodniej stronie torów. W odniesieniu do obecnej siatki ulic nekropolia znajdowała się na końcu ul. Trubadurów. Jego powierzchnia wynosiła około 2,38 ha. Cmentarz założono na planie zbliżonym do prostokąta i podzielono na cztery symetryczne kwatery<sup>50</sup>. W późniejszym okresie wzniesiono tuż za główną bramę niewielką kaplicę cmentarną. Zrujnowana po II wojnie światowej, przetrwała co najmniej do 1958 r.<sup>51</sup>

W związku z gwałtownym rozwojem liczebnym Wrzeszcza, w tym i wiernych parafii Lutra (o czym dalej), dość szybko okazało się niezbędnym powiększenie cmentarza bądź też podjęcie kroków w celu założenia nowego. Cmentarz parafialny od południa graniczył ze Zjednoczonymi Cmentarzami św. Bartłomieja, św. Jana oraz św. Piotra i Pawła, od wschodu ograniczony był linią kolejową. Ewentualny zakup dodatkowego gruntu możliwy był tym samym tylko na północ i zachód od nekropolii. Mimo podejmowanych jeszcze przed wybuchem I wojny światowej prób, nie udało się doprowadzić do powiększenia terenu cmentarza. Ostatecznie nabyto (na pewno przed 1919 r.) 6 ha w rejonie Diabelkowa (*Düvelkan*). Było to miejsce, gdzie plano-

---

<sup>48</sup> F. Schmidt, *Geschichte der Ev. Garnisonkirche (St. Elisabeth) zu Danzig*, Danzig 1941, *passim*.

<sup>49</sup> „Lutherkirche dient auch als protestantische Garnisonkirche” – A. Boldt, *Festschrift zur Feier der Einweihung...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>50</sup> J. Labenz, *Cmentarze we Wrzeszczu (z Aniołkami) przy Wielkiej Alei: Luterski wrzeszczański* [w:] *Encyklopedia Gdańska*, pod red. B. Słowińskiego, J. Mykowskiego, Gdańsk 2012, s. 186. W niemal całości teren dawnego cmentarza (zamkniętego w 1946 r., choć jego pozostałości – m.in. dawne alejki i pojedyncze groby – były widoczne co najmniej do początku lat siedemdziesiątych XX w.) zajmuje obecnie siedziba firmy ENERGA-OPERATOR Eksploatacja Gdańsk Sp. z o.o., przypisana do adresu ul. Towarowa 38.

<sup>51</sup> Zob. *Unsere Friedhöfe daheim*, „Unser Danzig” 1973 (20 XI), Nr 22, s. 15.

wano utworzyć w niedalekiej przyszłości nowy, „główny cmentarz” („*Hauptfriedhof*”) dla całego Gdańska. Pertraktacje na ten temat z samą parafią miasto toczyło najpóźniej już od wiosny 1921 r. Ostatecznie udało się dojść do porozumienia i tym samym, wykorzystując także teren zakupiony pierwotnie przez parafię, w latach 1924–1925 ukończono pierwszy etap budowy nowego miejskiego Cmentarza Centralnego (zwanego też Leśnym)<sup>52</sup>, czyli dzisiejszego Centralnego Cmentarza Komunalnego nr 1 „Srebrzysko”. Prace prowadzono w kolejnych latach – w 1928 r. oddano do użytku kaplicę cmentarną, a w 1937 r. ukończono rozbudowę całego cmentarza, oddając do użytku przy okazji nowe budynki. Wszystko wskazuje na to, że właśnie w związku z założeniem Cmentarza Centralnego ostatecznie upadł pomysł doprowadzenia do otwarcia drugiej, odrębnej nekropolii dla parafii Lutra, a zmarłych ewangelików z Wrzeszcza chowano już głównie na komunalnym cmentarzu na Srebrzysku<sup>53</sup>.

Gwałtowny rozwój demograficzny Wrzeszcza w pierwszych latach XX w., a tym samym wzrost liczby miejscowych ewangelików<sup>54</sup>, wskazał relatywnie szybko na potrzebę erygowania drugiej parafii w dzielnicy. Zwrócono na to uwagę już w 1909 roku. Ostatecznie nowa parafia powstała formalnie 1 września 1917 r. z wydzielenia z parafii Lutra obszaru położonego na wschód od linii kolejowej i na zachód od *Schellmühler Weg* (ul. Kliniczna). Wcześniej, tj. w latach 1913-1916, właśnie na wschodnim krańcu dzielnicy, przy *Bärenweg* (dziś ul. A. Mickiewicza), wzniesiono nową (drugą) ewangelicką świątynię we Wrzeszczu – kościół Chrystusa (*Christuskirche*). Nowa parafia

---

<sup>52</sup> Zentralfriedhof (Silberhammer). Analiza zachowanych notek prasowych (*vide* przypis poniżej) wskazuje, że nazwa „Cmentarza Centralnego” funkcjonowała od samego początku dla tej nekropolii, w późniejszym okresie (głównie po 1937 r.) niekiedy zastępowana także terminem „Waldfriedhof”.

<sup>53</sup> Por. A. Dannebaum, *Die Lutherkirche in Danzig-Langfuhr*, art. cyt., s. 83; „DAZ”, 15 VI 1921, Nr 131, s. 2–3; tamże, 31 X 1921, Nr 248, s. 3; tamże, 23 VII 1924, Nr 170, s. 3. O cmentarzu na Srebrzysku por.: J. Labenz, *Cmentarze we Wrzeszczu: Srebrzysko* [w:] *Encyklopedia Gdańska*, pod red. B. Śliwińskiego, J. Mykowskiego, Gdańsk 2012, s. 186–187; O. Lautenschläger, *Die Böden der Friedhöfe mit besonderer Berücksichtigung des Zentralfriedhofes Danzig-Langfuhr*, Danzig 1934, s. 15; „DVS”, 14 II 1925, Nr 38, s. 15; „DNN”, 21 VII 1931, Nr 168, l. Beilage; „Danziger Vorposten”, 23 X 1937, Nr 248, s. 5.

<sup>54</sup> Ludność Wrzeszcza po I wojnie światowej (w uproszczeniu) w dwóch trzecich była wyznania ewangelickiego, w jednej trzeciej zaś – katolickiego. Zob. J. Daniluk, J. Szczepański, *Kościóły Wrzeszcza*, art. cyt., s. 224.

(*Christusgemeinde*) liczyła w momencie utworzenia około 7–8 tysięcy wiernych<sup>55</sup>.

W tym okresie na terenie dzielnicy istniała już także pierwsza parafia (i świątynia) katolicka – mowa oczywiście o obecnym kościele pw. Najświętszego Serca Jezusowego (do 1945 r.: *Herz-Jesu-Kirche*), zbudowanym w latach 1909–1911, oraz powołanej już w 1901 r., pierwszej dla dzielnicy, odrębnej parafii katolickiej. Po I wojnie światowej to właśnie wrzeszczańscy katolicy doprowadzili jako pierwsi do otwarcia kolejnych miejsc kultu – wpieryw polskiego kościoła pw. św. Stanisława BM na terenie tzw. *Polenbof* (polskiego kwartału we Wrzeszczu), następnie niemieckiej kaplicy św. Marii (*Marienkappelle*) przy skrzyżowaniu *Bärenweg* z *Ostseestraße* (al. gen. J. Hallera), czyli dziś kościoła pw. św. Krzyża<sup>56</sup>.

Dla uzyskania pełniejszego obrazu życia religijnego całego przedmieścia i jego okolic należy wspomnieć również o dwóch konwiktach. Pierwszy, ewangelicki („Paulinum”) został otwarty w 1903 r. w okazałej willi przy *Steffensweg* 5 (ul. S. Batorego). Oferował on zakwaterowanie i opiekę dla około 25 uczniów szkół gdańskich i prowadzony był przez Ewangelicką Misję Wewnętrzną (*Innere Mission*)<sup>57</sup>. W budynku, w którym jeszcze w latach II wojny światowej działało „Paulinum”, w latach 1946–1955 mieścił się Wojskowy Sąd Rejonowy w Gdańsku<sup>58</sup>. Drugi (katolicki), prowadzony przez sprowadzonych przez biskupa diecezji gdańskiej ks. Edwarda O’Rourke w 1927 r. z Limburga an der Lahn zakonników (pallotyńów), funkcjonował od września 1928 r. wpieryw w dworze dawnego majątku Młyniska, następnie zaś (w 1932 r.) na dzisiejszych Aniolkach, w budynku wyremontowanej i zaadoptowanej do nowych celów dawnej *Café Reichskrone*<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> J. Daniluk, J. Wasielewski, *Dolny Wrzeszcz...*, dz. cyt., s. 98–100.

<sup>56</sup> Tamże, s. 101–106; J. Samp, *Wrzeszcz. Kościół „na Czarnej”*, dz. cyt., s. 59–62; J. Daniluk, J. Szczepański, *Kościół Wrzeszcza*, art. cyt., s. 230–233, 239–244.

<sup>57</sup> Por. „*Evangelische Nachrichten...*” 1929 (Januar/Februar/März), s. 2; „*Evangelische Nachrichten...*” 1929 (Mai/Juli), [dołączony „*Prospekt des Danziger Paulinums*”].

<sup>58</sup> Szerzej na ten temat: D. Burczyk, *Wojskowy Sąd Rejonowy w Gdańsku (1946–1955)*, Gdańsk 2012. Obecnie budynek pełni funkcje mieszkalne.

<sup>59</sup> Archiwum Archidiecezji Gdańskiej, II KBz 12, [wycinek artykułu z „*Danziger Landeszeitung*”, 14 X 1929], k. 249; tamże, [wycinek artykułu z „*Danziger Landeszeitung*”, 3 X 1932], k. 217; P. Szczudłowski, *Kartka z powojennych dziejów Księży Pallotyńów w Gdańsku-Wrzeszczu*, „*Teki Gdańskie*” 1999, t. 1, s. 68–70. Ciekawe dane na ten temat

Powstanie w 1920 r. Wolnego Miasta Gdańska, na mocy postanowień traktatu wersalskiego podpisanego rok wcześniej, nie wpłynęło w zasadniczym stopniu na rozwój życia religijnego najstarszej wrzeszczańskiej parafii. Warto tylko zauważyć, że nowo wytyczona granica między Polską a Wolnym Miastem podzieliła chociażby dawny majątek Matarni, której ewangeliccy mieszkańcy przynależeli do wrzeszczańskiej parafii. Jego część (Złota Karczma) znalazła się po wschodniej stronie granicy (na terenie Wolnego Miasta) i dlatego w maju 1923 r. utworzono nową jednostkę administracyjną (gminę wiejską Złota Karczma<sup>60</sup>), która weszła w skład powiatu ziemskiego Gdańskie Wyżyny<sup>61</sup>. Po drugiej stronie granicy pozostała jednak posiadłość Maxa Roemara – ewangelika – który formalnie jeszcze do 1933 r. nadal podlegał pod parafię ewangelicką Lutra w Gdańsku<sup>62</sup> (nie wiadomo, czy, a jeśli tak, to kiedy ostatecznie uregulowano tę kwestię).

W 1927 r. do parafii Lutra należało 18 073 wiernych, co czyniło ją niemal największą pod względem liczebności parafią ewangelicką w całym Wolnym Mieście Gdańsku. Więcej, tj. 18,5 tysięcy osób, liczyła tylko parafia św. Barbary na Długich Ogrodach<sup>63</sup>. W parafii Lutra 17 729 wiernych mieszkało w granicach miasta, pozostali zaś we wsiach i majątkach na terenie powiatu ziemskiego

---

(w tym zdjęcia) zawiera przechowywana obecnie u Pallotynów na ul. Elżbietańskiej kronika („Chronik der Pallotiner in Danzig 1927–1939”). Budynek Pallotynów na Aniołkach został skonfiskowany już w październiku 1939 r. i przekazany w pierw (po przeprowadzeniu niezbędnych prac) na potrzeby Państwowego Instytutu Higieny (Staatl. Hygiene-Institut) i Instytutu Higieny (Hygienisches Institut) Akademii Medycznej w Gdańsku (Medizinische Akademie Danzig, dalej: MAD), następnie zaś Państwowego Urzędu Medycyny Sądowej (Staatl. Medizinaluntersuchungsamt) oraz Instytutu Anatomii prof. Rudolfa Spannera z MAD – por. M. Tomkiewicz, P. Semków, *Profesor Rudolf Spanner 1895–1960. Naukowiec w III Rzeszy, Gdynia 2010*, s. 39–43; Bundesarchiv, Berlin Lichterfelde, R 2/28354, Danzig – Umbau des Pallotinerheims für das staatliche Medizinaluntersuchungsamt, *passim*; *Danziger Einwohnerbuch 1940/1941 mit allen eingemeindeten Vororten und Zoppot*, Teil II, s. 164; *Danziger Einwohnerbuch 1942 mit allen eingemeindeten Vororten und Zoppot*, Teil II, s. 158.

<sup>60</sup> Landgemeinde Goldkrug.

<sup>61</sup> „DAZ”, 15 V 1923, Nr 112, s. 3.

<sup>62</sup> APG, 977/1111, Vorstand des Parochialverbandes Evangelischer Kirchengemeinden in Danzig an das Evangelische Konsistorium, 7 XI 1933, k. 49.

<sup>63</sup> *Evangelischer Pfarr-Almanach...*, dz. cyt., s. 9. Na terenie Gdańska i Sopotu parafie ewangelickie liczyły zazwyczaj w granicach 5–9 tysięcy, te większe zaś około 10–12 tysięcy wiernych (najmniejszą była parafia ewangelicka w Wisłoujściu, zaledwie 1,9 tysiąca –

Gdańskie Wyzyny (Brętowie ze Srebrzyskiem, Diabelkowie, Złotej Karczmi i Matemblewie)<sup>64</sup>.

W ciągu dwóch lat liczba wiernych wzrosła do około 20 tysięcy<sup>65</sup>. W tym czasie podjęto starania, by w dzielnicy powstała kolejna parafia ewangelicka, obejmująca przede wszystkim jej północno-zachodnią część, a także tereny na południe od Oliwy (w dużym uproszczeniu: obszar dzisiejszej dzielnicy Strzyża Górna). Pierwsze kroki poczyniono w 1927 r., motywując potrzebę wydzielenia nowej parafii rozwojem liczebnym miejscowych ewangelików i brakiem nowych kościołów czy kaplic. W 1928 r. rozpoczęto starania o pozyskanie gruntu pod planowaną, przyszłą świątynię, rozpisano nawet konkurs na jej projekt. Ostatecznie 1 października 1929 r. powołano do życia nową (trzecią już) na terenie przedmieścia Wrzeszcza parafię ewangelicką – św. Pawła (*Paulusgemeinde*)<sup>66</sup>. W 1932 r. udało się doprowadzić do otwarcia domu parafialnego w zakupionym obiekcie powojkowym na terenie dawnych koszar 17. Batalionu Zachodniopruskiego. Budowę świątyni z prawdziwego zdarzenia (kościół św. Pawła – *Pauluskirche*) udało się zrealizować jednak dopiero w latach 1934–1938<sup>67</sup>.

W latach trzydziestych dokonano jeszcze dwóch korekt zasięgu granic najstarszej wrzeszczańskiej parafii. 1 kwietnia 1934 r. do parafii Lutra włączono ewangelików, którzy mieszkali w kilkunastu domach przy *Jachmannstraße* (dziś ul. Trubadurów) oraz przy początkowym odcinku *Ostseestraße* (dziś al. gen. J. Hallera), położonym na zachód od nasypu kolejowego (tj. od obecnej Opery

---

tamże, s. 14). Na terenach pozostałych trzech powiatów (ziemskich) Wolnego Miasta parafie były z reguły mniejsze, nierzadko liczyły nawet poniżej tysiąca osób. Najmniejszą była parafia ewangelicka w Pręgowie, do której należało w 1927 r. zaledwie 125 wiernych – tamże, s. 32. Zarys struktury wyznaniowej międzywojennego Gdańska – zob. L. Żukowska, *Między śmiercią a diabłem...*, dz. cyt., s. 35–58.

<sup>64</sup> *Evangelischer Pfarr-Almanach...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>65</sup> Wzmianka na ten temat: „Kirchliches Amtsblatt für die Freie Stadt Danzig” 1929, Stück 7, s. 34.

<sup>66</sup> Zanim nadano parafii oficjalną nazwę, funkcjonowała dla niej robocza pod postacią *An der Kurve-Gemeinde*. Wywodziła się ona od nazwy ówczesnej ul. K. Szymanowskiego, przy której powstała świątynia – *An der Kurve* (dosł. Na Zakręcie). Ulica ta dopiero później zyskała nazwę *Hohenfriedbergerweg*.

<sup>67</sup> J. Daniluk, J. Szczepański, *Kościół Wrzeszcza*, art. cyt., s. 244–245. Dawny kościół św. Pawła po 1945 r. został zaadoptowany w 1947 r. na kino (wpierw „Capitol”, następnie „Zetempowiec”, najdłużej wreszcie „Znicz”), a w 2002 r. na Zbór „Nowe Życie” Kościoła Zielonoświątkowego. W 2013 r. został zburzony.

Bałtyckiej do wiaduktu)<sup>68</sup>. Teren ten wcześniej podlegał parafii Bożego Ciała. Warto przy tym zwrócić uwagę, że opisany wcześniej cmentarz parafii Lutra leżał więc do 1934 r. w istocie poza jej granicami.

Z kolei pięć lat później obszar parafii Lutra pomniejszono. Decyzja ta podyktowana była dużymi dysproporcjami między liczebnością tejże parafii i sąsiedniej (wspomnianej wcześniej) parafii św. Pawła. Nowy, oddany do użytku w 1938 r. kościół pw. św. Pawła, dysponujący 1000 miejsc dla wiernych, nie był w pełni wykorzystywany (parafia liczyła niecałe 5 tysięcy osób). Tymczasem kościół Lutra z 600 miejscami był podczas nabożeństw przepelniony – w 1937 r. parafia liczyła 15–16 tysięcy osób<sup>69</sup>. Ostatecznie więc z dniem 1 kwietnia 1939 r. wszystkie ulice leżące na północ od linii wyznaczonej przez Falkweg (ul. Topolowa), Eschenweg (ul. Jesionowa) i Kastanienweg (ul. A. Lenziona) zostały wydzielone z parafii Lutra i przydzielone do parafii św. Pawła<sup>70</sup>. Była to, jak się wydaje, ostatnia zmiana zasięgu w historii interesującej nas parafii. Z braku źródeł trudno jednoznacznie ustalić, ilu wiernych liczyła parafia Lutra w latach 1939–1945. Ostrożnie szacować można ich liczbę na około 14–15 tysięcy.

Na przelomie lat dwudziestych i trzydziestych doszło w najstarszej wrzeszczańskiej parafii do zmiany obsady obu stanowisk duszpasterskich. Wpierw ksiądz Dannebauma, który zmarł 3 marca 1928 r.<sup>71</sup>, zastąpił latem tego samego roku ks. Paul Heck (1887–1945?), duchowny ewangelicki ze wschodniopruskiego Laptau (dziś Muromskoje w Obwodzie Kaliningradzkim)<sup>72</sup>. Heck był

---

<sup>68</sup> APG, 977/1111, Urkunde betr. die Neubegrenzung von Kirchengemeinden im Kirchenkreis Danzig–Stadt (Abschrift), b.d., k. 54.

<sup>69</sup> Tamże, Gemeinde–Kirchenrat der Paulusgemeinde zu Danzig–Langfuhr: Umpfarung, 9 IV 1937, k. 69.

<sup>70</sup> Tym samym rozporządzeniem do parafii św. Pawła przyłączono także tereny na północ od dawnych wsi Piecek i Migowa, które dotąd podlegały pod parafię Zbawiciela na Siedlcach oraz parafię z Ujeściska – „Staatsanzeiger für die Freie Stadt Danzig” 1939 (21 VI), Teil I, Nr 58, s. 273. Gwoli ścisłości należy też zauważyć, że mimo problemów związanych z tłokiem podczas nabożeństw, rada parafii Lutra początkowo sprzeciwiła się pomysłowi uszczuplenia zasięgu parafii.

<sup>71</sup> „Kirchliches Amtsblatt für die Freie Stadt Danzig” 1928, Stück 3, s. 10; „DAZ”, 5 III 1928, Nr 55, 80. Jg., s. 4. Po śmierci Dannebauma, w związku z tym, że drugi ksiądz w parafii (Lutze) był wówczas ciężko chory, kierownictwo parafii powierzono na okres przejściowy duchownemu sąsiedniej *Christusgemeinde*, znanemu i bardzo aktywnemu duchownemu, Alfredowi Semrau („DAZ”, 17 III 1928, Nr 66, s. 7).

<sup>72</sup> Por. „Kirchliches Amtsblatt für die Freie Stadt Danzig” 1928, Stück 7, s. 27; Bundesarchiv



proboszczem do 1945 roku. Po poprzedniku przejął m. in. kierowanie Ewangelickim Związkiem Mężczyzn i Młodzieży Męskiej „Luter”. Stanał także na czele Krajowego Ewangelickiego Związku Młodzieży Męskiej Wolnego Miasta Gdańska (*Landesverband evangel. Jungmännervereine in der Freien Stadt Danzig*) oraz wrzeszczańskiej filii (*Zweigverein Danzig-Langfuhr*) Gdańskiego Związku Ewangelickiego (*Evangelischer Bund*)<sup>73</sup>.

Już dwa lata później, w 1930 r. we Wrzeszczu u jego boku pojawił się ks. Kurt Walter (1892–1963). Zastąpił Lutze’ego, który w 1929 r. przeszedł na emeryturę. Walter jest bodaj jedynym z księży ewangelickich międzywojennego Gdańska, który doczekał się osobnego, opartego na badaniach archiwalnych, opracowania biograficznego, przede wszystkim ze względu na jego antynazistowską działalność<sup>74</sup>.

To właśnie w okresie urzędowania duetu Heck-Walter zrealizowano w parafii ostatnią, ważną inwestycję kościelną. Była nią budowa nowego domu parafialnego zwanego Domem Lutra (*Lutherhaus*) przy *Jäschkentaler Weg* 14 (ul. Jaśkowa Dolina)<sup>75</sup>. Został uroczystie otwarty 17 grudnia 1933 r., w roku jubileuszu 450. narodzin słynnego niemieckiego reformatora religijnego. Budynek, który powstał na działce zakupionej przez parafię jesienią 1932 r., został zaprojektowany przez Erwina Lentza i Rudolfa Prießa. Pełnił funkcje pomocnicze względem świątyni parafialnej i plebanii. Główna sala oferowała miejsce dla około 400 wiernych. Wnętrza zdobiły ponoć dwa duże portrety: Marcina Lutra oraz Adolfa Hitlera<sup>76</sup>.

---

Berlin–Lichterfelde, NS 47/69, Verzeichnis der evangelischen Kirchengemeinden im Reichsgau Danzig–Westpreußen. Hrsg. vom Büro des Evangelischen Konsistoriums für das Kirchengebiet Danzig–Westpreußen nach dem Stande vom 1. Dezember 1941, b.d., s. 6 wew. pagin.

<sup>73</sup> L. Żukowska, *Między śmiercią a diabłem...*, dz. cyt., s. 131, 145–147, 149.

<sup>74</sup> Por. „Kirchliches Amtsblatt für die Freie Stadt Danzig” 1929, Stück 7, s. 34; L. Żukowska, *Kurt Walter – przywódca Kościoła Wyznającego w Wolnym Mieście Gdańsku w [latach] 1934–1942*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2012, Vol. VI, s. 132–147. Tym samym za nieprawdziwą należy uznać informację M. Glińskiego (M. Gliński, *Kościół garnizonowy...*, art. cyt., s. 491), jakoby Lutze na emeryturze był już od 1912 r., tym bardziej, że duchowny ten jest wymieniany jako ksiądz parafii Lutra chociażby w książkach adresowych z lat dwudziestych – zob. np. *Adreßbuch für Danzig und Vororte 1920*, Danzig 1920, Teil III, s. 48; *Adreßbuch für Danzig und Vororte 1925*, Danzig 1925, Teil III, s. 30.

<sup>75</sup> Obecnie w budynku mieści się sklep meblowy. W latach 1946–2003 działało w tym miejscu kino „Bajka”.

<sup>76</sup> J. Daniluk, *Dom Lutra* [w:] *Gedanopedia*, online: <[https://www.gedanopedia.pl/gdansk/?title=DOM\\_LUTRA](https://www.gedanopedia.pl/gdansk/?title=DOM_LUTRA)>; [dostęp: 13.04.2018].

Ten ostatni element był przykładem wpływu, jaki także na życie religijne w szybko nazyfikującym się Wolnym Mieście od 1933 r. uzyskiwała partia NSDAP. Wspomniany duchowny z parafii Lutra, Kurt Walter, stał się czołową postacią lokalnego, antynazistowskiego Kościoła Wyznającego (*Bekennende Kirche*). Powstał on na skutek rozbicia w Kościele unijnym, do czego przyczyniła się postawa części duchownych, jawnie sprzyjających partii nazistowskiej. W Wolnym Mieście Gdańsku czołową postacią pronazistowskiego Ruchu Niemieckich Chrześcijan (*Deutsche Christen*) był bp Immanuel Beermann (1878–1958). Ukoronowaniem jego postawy było namaszczenie go przez władze świeckie (wbrew dotychczasowym zasadom) w 1934 r. na biskupa całego Kościoła unijnego w Wolnym Mieście.

Z kolei lokalny antynazistowski Kościół Wyznający powstał w połowie maja 1934 r., a jego założnikiem był powołany w listopadzie poprzedniego roku Związek Pastorów w Potrzebie. Od początku jednym z najaktywniejszych i zarazem najodważniejszych członków tej społeczności był ks. Kurt Walter z wrzeszczańskiej parafii Lutra. Sprzeciwiał się on wpływowi NSDAP na organizacje parafialne, w tym w szczególności młodzieżowe czy kobiece. Jako przywódcę Kościoła Wyznającego, Waltera dotknęły liczne represje. Jego mieszkanie wielokrotnie poddawano rewizjom policyjnym, a on sam był przesłuchiwany. Walter był podejrzewany również o pomoc Żydom poprzez udzielanie im chrztu. Duchownemu zarzucano także organizację zakazanych spotkań o charakterze kościelno-politycznym, czego Walter się zresztą nie wypierał. W 1937 r. został skazany na trzymiesięczny areszt i wysoką grzywnę (z aresztu wyszedł wcześniej, w związku z ogłoszoną amnestią).

Kurt Walter kontynuował swoją antynazistowską działalność także po wybuchu II wojny światowej. Ostatecznie został aresztowany przez Gestapo 7 kwietnia 1942 roku. Po trzymiesięcznym pobycie najprawdopodobniej w lokalnym areszcie, został przewieziony do obozu koncentracyjnego Dachau w Bawarii, gdzie przebywał aż do wyzwolenia obozu wiosną 1945 roku. Działalność duszpasterską kontynuował po wojnie w zachodnich Niemczech, obejmując swoją opieką także środowisko byłych mieszkańców Gdańska. Zmarł w Stuttgarcie w 1963 r.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> L. Żukowska, *Kurt Walter...*, dz. cyt., s. 136–146. Szerzej o sytuacji kościoła ewangelickiego (unijnego) w Wolnym Mieście w latach 1933–1945: Taż, „*Między śmiercią a diabłem*”..., s. 64 i n.

O funkcjonowaniu parafii w ostatnich latach II wojny światowej wiadomo niewiele. Zapewne podobnie wzorem wielu innych parafii, udzielano tu pomocy fali uciekinierów i ewakuantów, którzy przewijali się przez miasto od późnej jesieni 1944 r.

Wszystko wskazuje na to, że po aresztowaniu ks. Waltera parafii nie przydzielono drugiego, nowego księdza. Los ks. Hecka nie jest znany. Otrzymał on, podobnie jak szereg innych duchownych przebywających jeszcze w Gdańsku czy Sopocie, 15 marca 1945 r. rozkaz ewakuacji<sup>78</sup>. Według jednej z niepotwierdzonych relacji, nie skorzystał z tej możliwości i zmarł w ostatnich dniach marca, podczas zajmowania miasta przez oddziały Armii Czerwonej, w swojej parastworówce<sup>79</sup>. Sam kościół przetrwał walki o miasto szczęśliwie bez większych zniszczeń.

Na dzieje istniejącej niemal pół wieku ewangelickiej parafii Lutra najsilniej wpływał fakt, że była to parafia dla największego i najgwałtowniej rozwijającego się w tym okresie przedmieścia Gdańska. Tym samym była to jedna z najliczniejszych parafii ewangelickich w regionie, z której terenów zresztą dwukrotnie – w latach 1917 oraz 1929 – wydzielono zupełnie nowe jednostki administracji kościoła luterńskiego. Znaczenie parafii wzrosło także z tego powodu, że na jej terenie stacjonowały liczne oddziały wojska pruskiego oraz funkcjonowało szereg instytucji życia publicznego, na czele z najstarszą w Gdańsku uczelnią wyższą. Mimo to w parafii od 1900 r. zatrudnionych było zawsze tylko dwóch księży, podobnie, jak w większości innych (mniejszych) parafii ewangelickich Gdańska. Także początki jednego z największych obecnie nekropoli w Gdańsku – cmentarza „Srebrzysko” – są bezpośrednio powiązane z historią najstarszej, wrzeszczańskie parafii ewangelickiej. Warto podkreślić też, że mimo rozpowszechnionego mniemania, dawny kościół Lutra nie był nigdy formalnie kościołem garnizonowym, choć taką funkcję faktycznie pełnił do 1920 r. jako świątynia pomocnicza względem kościoła pw. św. Elżbiety.

## **Bibliografia**

1. *Adreßbuch für Danzig und Vororte 1920*, Danzig 1920.
2. *Adressbuch für Danzig und Vororte 1925*, Danzig [1925].
3. Archiwum Archidiecezji Gdańskiej: II KBz 12.
4. Archiwum Państwowe w Gdańsku: 15/1217.

---

<sup>78</sup> Tamże, s. 177.

<sup>79</sup> Fr. Fl., *Das verwandelte Antlitz der Heimat (Teil II)*, „Unser Danzig” 1973 (5 II), Nr 3, s. 12.

5. Archiwum Państwowe w Gdańsku: 977/1110.
6. Archiwum Państwowe w Gdańsku: 977/1111.
7. *Bericht über die 25jährige Tätigkeit des Vereins zur Verschönerung und Förderung Langfuhrs, welcher von 1894 bis 1898 den Namen „Verschönerungs-Verein“ führte*, Danzig 1919.
8. Birecki P., *Historia Parafii*, online: <<http://mater.diecezja.gda.pl/historia>>; [dostęp: 28.07. 2020].
9. Boldt A., *Festschrift zur Feier der Einweihung der Herz-Jesu-Kirche zu Danzig-Langfuhr am 18. April 1911. Geschichte der Entwicklung der Vorstadt Danzig-Langfuhr seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts*, Danzig-Langfuhr 1911.
10. Bundesarchiv, Berlin Lichterfelde: NS 47/69, R 2/28354.
11. Burczyk D., *Wojskowy Sąd Rejonowy w Gdańsku (1946–1955)*, Gdańsk 2012.
12. *Chronik der Pallotiner in Danzig 1927–1939* (w zbiorach Ojców Pallotynów /Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego/ w Gdańsku, ul. Elżbietañska 1).
13. Daniluk J., *Koszary w Strzyży Górnjej w latach 1920–1939* [w:] *Od Czarnych Huzarów do Niebieskich Beretów. Dzieje garnizonu w Gdańsku-Wrzeszczu*, pod red. K.M. Kowalskiego, Gdańsk 2018.
14. Daniluk J., Szczepañski J., *Kościoły Wrzeszcza* [w:] *Wędrówki po Wrzeszczu*, pod red. K. i J. Szczepañskich, Gdańsk 2011.
15. Daniluk J., Wasielewski J., *Dolny Wrzeszcz i Zaspą*, Gdańsk 2013.
16. Daniluk J., Wasielewski J., *Wrzeszcz na dawnej pocztówce. Spacer pierwszy*, Gdańsk 2014.
17. Daniluk J., *Wrzeszcz skoszarowany* [w:] *Wędrówki po Wrzeszczu*, pod red. K. i J. Szczepañskich, Gdańsk 2011.
18. Daniluk J., *Dom Lutra* [w:] *Gedanopedia*, online: <[https://www.gedanopedia.pl/gdansk/?title=DOM\\_LUTRA](https://www.gedanopedia.pl/gdansk/?title=DOM_LUTRA)>; [dostęp: 13.04.2018].
19. Dannebaum A., *Die Lutherkirche in Danzig-Langfuhr* [in:] *Handbuch für die Evangelischen in Danzig*, Danzig 1919.
20. „Danziger Allgemeine Zeitung” („DAZ”): 7 IX 1895 (Nr 210), 28 XII 1895 (Nr 303), 7 III 1896 (Nr 57) 30 V 1896 (Nr 125), 1 VI 1896 (Nr 126), 15 VI 1921 (Nr 131), 31 X 1921 (Nr 248), 15 V 1923 (Nr 112), 23 VII 1924 (Nr 170), 9 IX 1924 (Nr 211), 15 IX 1924 (Nr 216), 4 X 1924 (Nr 233), 6 X 1924 (Nr 234), 5 III 1928 (Nr 55), 17 III 1928 (Nr 66), 1 XII 1931 (Nr 281).
21. *Danziger Bürgerbuch. Bilder aus Leben und Wirken Danziger Männer und Frauen in Politik, Wirtschaft, Presse, Kunst, Wissenschaft, Volksbildung*, Hrsg. R. Franke, Danzig 1927.
22. *Danziger Einwohnerbuch (Adreßbuch) 1929 mit Zoppot und Ohra*, Danzig [1929].
23. *Danziger Einwohnerbuch (Adreßbuch) 1931 mit Zoppot und Ohra*, Danzig [1931].
24. *Danziger Einwohnerbuch 1933...*, Danzig 1933.
25. *Danziger Einwohnerbuch 1935 mit allen Vororten und Zoppot*, Danzig [1935].
26. *Danziger Einwohnerbuch 1939 mit allen Vororten und Zoppot*, Danzig [1939].
27. *Danziger Einwohnerbuch 1940/1941 mit allen eingemeindeten Vororten und Zoppot*, Danzig [1940].
28. *Danziger Einwohnerbuch 1942 mit allen eingemeindeten Vororten und Zoppot*, Danzig [1942].

29. „Danziger Neueste Nachrichten” („DNN”): 21 VII 1931 (Nr 168), 25–26 IX 1933 (Nr 224), 25–26 IX 1937 (Nr 224), 27 IX 1937 (Nr 225).
30. „Danziger Volksstimme” („DVS”): 4 II 1924 (Nr 29), 14 II 1925 (Nr 38).
31. „Danziger Vorposten”: 23 X 1937 (Nr 248).
32. „Evangelische Nachrichten. Mitteilungen des Ev. Preßverbandes für die Freie Stadt Danzig an die Pfarrämter und evang. Organisationen”: 1929 (Januar/Februar/März), 1929 (Mai/Juli).
33. *Evangelischer Pfarr-Almanach für die Freie Stadt Danzig*, Danzig 1927.
34. Fr. Fl., *Das verwandelte Antlitz der Heimat (Teil II)*, „Unser Danzig“ 1973 (5 II), Nr 3.
35. Gliński M., *Nadburmistrzowie Gdańska w latach 1814–1920* [w:] *Poczet sołtysów, burmistrzów, nadburmistrzów, przewodniczących Miejskiej Rady Narodowej i prezydentów Gdańska od XII do XXI wieku*, pod red. B. Możejko, Gdańsk 2015.
36. Gliński M., *Kościół garnizonowy św. Apostołów Piotra i Pawła* [w:] *Encyklopedia Gdańska*, pod red. B. Śliwińskiego, J. Mykowskiego, Gdańsk 2012.
37. Jahr G., *Koszary huzarów we Wrzeszczu jako siedziba gdańskiej policji 1920–1939* [w:] *Od Czarnych Huzarów do Niebieskich Beretów. Dzieje garnizonu w Gdańsku-Wrzeszczu*, pod red. K.M. Kowalskiego, Gdańsk 2018.
38. „Kirchliches Amtsblatt für die Freie Stadt Danzig” 1928 (Stück 3), 1929 (Stück 7).
39. Labenz J., *Cmentarze we Wrzeszczu (z Aniołkami) przy Wielkiej Alei: Luterkański wrzeszczański* [w:] *Encyklopedia Gdańska*, pod red. B. Śliwińskiego, J. Mykowskiego, Gdańsk 2012.
40. Labenz J., *Cmentarze we Wrzeszczu: Srebrzysko* [w:] *Encyklopedia Gdańska*, pod red. B. Śliwińskiego, J. Mykowskiego, Gdańsk 2012.
41. Lautenschläger O., *Die Böden der Friedhöfe mit besonderer Berücksichtigung des Zentralfriedhofes Danzig-Langfuhr*, Danzig 1934.
42. *Neues Adreßbuch für Danzig und die städtischen Vororte Langfuhr, Neufahrwasser, Schidlitz, Zigankenberg, Stadtgebiet, St. Albrecht und Troyl 1910*, Danzig [1910].
43. *Neues Adreßbuch für Danzig und die städtischen Vororte...1912*, Danzig [1912].
44. *Neues Adreßbuch für Danzig und die städtischen Vororte...1914*, Danzig [1914].
45. *Neues Adreßbuch für Danzig und Vororte 1900*, Danzig [1900].
46. *Neues Adreßbuch für Danzig und Vororte 1902*, Danzig [1902].
47. Samp J., *Wrzeszcz. Kościół „na Czarnej”*, Gdańsk 1992.
48. Schmidt F., *Geschichte der Ev. Garnisonkirche (St. Elisabeth) zu Danzig*, Danzig 1941.
49. „Staatsanzeiger für die Freie Stadt Danzig”: 1939 (21 VI).
50. Szczudłowski P., *Kartka z powojennych dziejów Księży Pallotynów w Gdańsku-Wrzeszczu*, „Teki Gdańskie” 1999, t. 1.
51. Tomkiewicz M., Semków P., *Profesor Rudolf Spanner 1895–1960. Naukowiec w III Rzeszy*, Gdynia 2010.
52. *Unsere Friedhöfe daheim*, „Unser Danzig” 1973 (20 XI), Nr 22.
53. *Unsere Reise nach Danzig 1973*, „Unser Danzig” 1973 (20 XI), Nr 22.
54. *Wohnungsliste der Offiziere und Beamten der Garnison Danzig: 1888–1889, 1891–1896, 1901–1902, 1904, 1906–1914*.
55. *Zbiory Pracowni Dokumentów Życia Społecznego w PAN Bibliotece Gdańskiej*.

56. Żukowska L., *Kurt Walter – przywódca Kościoła Wyznającego w Wolnym Mieście Gdańsku w [latach] 1934–1942*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2012, vol. VI, s. 132–147
57. Żukowska L., *Między śmiercią a diabłem. Kościół ewangelicki w Gdańsku w okresie rządów NSDAP (1933–1945)*, Bydgoszcz–Gdańsk 2014.

**Jan Daniluk** (ur. 1984) – doktor historii, absolwent Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Pełnomocnik dyrektora Hevelianum ds. historii i dziedzictwa kulturowego. Wcześniej pracował na Uniwersytecie Gdańskim, w Muzeum Sopotu, w Dziale Naukowym Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku oraz w pionie edukacyjno-naukowym gdańskiego oddziału Instytutu Pamięci Narodowej.

Pasjonat i badacz historii Gdańska oraz Sopotu (XIX–XX w.). Zajmuje się także historią ziem polskich wcielonych do Rzeszy w latach II wojny światowej oraz dziejami Prus Wschodnich (1933–1945). W szerszej perspektywie bada SS, SA, policję doby Trzeciej Rzeszy i jeńców wojennych w niewoli niemieckiej. Interesuje się również historią kolonializmu, w szczególności niemieckiego (1884–1919). Lista publikacji na stronie: [www.jandanieluk.pl](http://www.jandanieluk.pl).

**Adam Szarszewski**

ORCID: 0000-0002-8913-2784

## **Obowiązek modlitwy w szpitalach i sierocińcach gdańskich doby nowożytnej**

**Streszczenie:** Pojawiający się wielokrotnie w ordynacjach szpitali i sierocińców gdańskich doby nowożytnej nakaz modlitwy, poza inspiracjami religijnymi, miał swe korzenie w podejmowanych przez władze miejskie próbach dyscyplinowania społecznego. Wyrażanie wdzięczności Bogu i ludziom, będące ważnym elementem modlitwy, stawało się zarazem zobowiązaniem godziwego wypełniania obowiązków społecznych. Ordynacje stanowią swego rodzaju scenariusze zachowań (wg H. R. Schmidta), pisane wprawdzie przez czynnik świecki, lecz wykorzystujące element osobistego zaangażowania, charakterystyczny dla przeżyć religijnych. Nakaz modlitwy, jak i liczne przepisy wprost dyscyplinujące pensjonariuszy, uwydatniają fakt, że władze miejskie Gdańska traktowały szpitale i sierocińce jako obszar swojego szczególnego wpływu. Miał on zostać wykorzystany do podkreślenia determinacji rady miejskiej w kreowaniu nowego społeczeństwa, przepelnionego prawdziwie chrześcijańskim duchem.

**Słowa kluczowe:** szpitale, sierocińce, modlitwa, dyscyplinowanie społeczne

**Summary:** Mandatory Prayer in the Hospitals and Orphanages of Early-Modern-Era Gdańsk

The work presents the mandate to pray that very often appeared in the ordinances of hospitals and orphanages in Gdańsk in the early modern period. It had its roots, apart from religious inspiration, in social discipline. Expressing gratitude to God and people became an important element of prayer and it resulted in the obligation to fulfil social duties with dignity. Ordinances are a kind of behaviour scenarios (according to H. R. Schmidt), written by secular agency, but using an element of personal commitment, characteristic of religious experiences. The repeated orders to pray, as well as numerous regulations directly disciplining the patients, emphasize the fact that the city authorities of Gdańsk treated hospitals and orphanages as an area of special influence. They were used to emphasize the city council's determination to create a new society, filled with a truly Christian spirit.

**Keywords:** hospitals, orphanages, prayer, social discipline

*Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki,  
zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu.  
A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie (Mt, 6,6).*

Modlitwa, osobiste zwrócenie się słowami ku Bogu, stanowi podstawowy, zewnętrzny wyraz wiary. Chrześcijaństwo już od swych pierwszych lat istnienia przywiązywało do modlitwy ogromną wagę, co stanowi nieodrodną część jego judaistycznego dziedzictwa.

Jezus, pobożny Żyd, sam dawał przykład modlitwy. Ewangelie wielokrotnie wspominają o modlitwie indywidualnej Jezusa, często w odosobnieniu (Łk 6,12; 9,20; 21,37), ale także o modlitwie wspólnotowej (Łk 3,21; 9,18).

Wzorem swego Mistrza chrześcijanie późnego antyku, średniowiecza oraz epok późniejszych stawiali modlitwę w centrum zarówno dnia powszedniego, jak i w szczególnie doniosłych momentach życia prywatnego oraz społecznego. Dla wielu z nich zwrócenie się ku Bogu stanowiło nie tylko nakazany przez Kościół obowiązek, ale niedopartą potrzebę. Stąd też tak wiele form modlitw wypracowanych na przestrzeni stuleci, rozwijanych, modulowanych, stających się niejednokrotnie osią przeżyć zarówno religijnych, jak i artystycznych.

Gdańsk doby nowożytnej był miastem chrześcijan. Nasilające się w tym czasie w Europie problemy religijne, efekt charakterystycznego dla tej epoki silnego oddziaływania społecznych przeżyć związanych z wiarą w Boga, znajdowały tutaj szczególne uwarunkowania. Miasto leżało na styku trzech potężnych kierunków duchowości chrześcijańskiej: katolickiej, luterańskiej i kalwińskiej, co musiało wpływać na wszelkie przejawy życia religijnego, także w instytucjach pożytku publicznego, do których należały szpitale i sierocińce<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Do podstawowych prac dotyczących gdańskiego szpitalnictwa protestanckiego doby nowożytnej należą: S. Porębowicz, *Szkic historyczny z dziejów opieki społecznej i szpitalnej w Gdańsku*, „Szpitalnictwo Polskie” 1964, nr 8, s. 127–134; tegoż, *Samopomoc społeczna oraz szpital cechowy żeglarzy p.w. św. Jakuba w Gdańsku*, „Szpitalnictwo Polskie” 1970, nr 14, s.19–25; A. Drygas, *Krótki przyczynek do dawnych dziejów kościoła i szpitala pod wezwaniem św. Elżbiety w Gdańsku*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 1987, nr 50, s. 513-526; Z. Kropidłowski, *Formy opieki nad ubogimi w Gdańsku od XVI–XVIII wieku*, Gdańsk 1992; M. Bogucka, *Organizacja szpitalnictwa w Gdańsku w XVI-XVII wieku*, [w:] *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppé, Warszawa 1998, s. 145-154; Z. Kropidłowski, *Organizacja dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego w Gdańsku*



Co charakterystyczne, obowiązek modlitwy pojawia się wielokrotnie w przepisach prawa szpitalnego, zaś jego naruszenie obwarowane zostało powtarzającymi się sankcjami. Celem poniższego artykułu jest zaprezentowanie podstawowych przepisów prawnych stanowiących przez władze miejskie Gdańska dla fundacji szpitalnych. Wszystkie cytowane akty prawne<sup>2</sup> należy uznać za oficjalne stanowisko rady miejskiej w kwestii przestrzegania nakazów

w XVI–XVIII w., [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 139–160; A. Szarszewski, *Szpital i kościół św. Jakuba w Gdańsku. Zarys historyczny*, Toruń 1999; tegoż, *Ordynacje i statuty szpitali gdańskich XV–XIX w. Hospitalia Gedanensia. Fontes 1*, Toruń 2004; tegoż, *Ordynacje i instrukcje szpitala św. Łazarza, Szpitala na Zapleczu oraz Domu dla Chorych Zakaznie w Gdańsku XVII–XVIII w., Hospitalia Gedanensia. Fontes 2*, Toruń 2005; tegoż, *Najstarsze księgi rachunkowe szpitali gdańskich. Księga rachunkowa szpitala Bożego Ciała (l. 1580–1581), księga rachunkowa zjednoczonych szpitali św. Ducha i św. Elżbiety (l. 1585–1593), Hospitalia Gedanensia. Fontes 5*, Toruń 2005; tegoż, *Lazaret czyli dom dla ospowatych: krótka historia o wytwórcach trumien, cyruliku i jego czeladniku, „Annales Academiae Medicae Gedanensis” 2005*, [R.] 35, supl. 9, s. 245–254; tegoż, *Opieka nad osobami upośledzonymi umysłowo i chorymi psychicznie w gdańskim szpitalu św. Łazarza (Lazarecie) od XVI w. do XVIII w., „Annales Academiae Medicae Gedanensis” 2005*, [R.] 35, supl. 9, s. 199–205; tegoż, *Zjawisko szpitala miejskiego w XIV–XVIII w. na przykładzie fundacji szpitalnych Gdańska, „Annales Academiae Medicae Gedanensis” 2005*, [R.] 35, supl. 9, s. 137–158; tegoż, *Sprawy szpitali i sierocińców w aktach prawnych Rady Miasta Gdańska XVI–XVIII w., Hospitalia Gedanensia. Fontes 4*, Toruń 2006; A. Szarszewski, M. Bogotko–Szarszewska, *Imago mundi pauperum. Dom Dobroczynności w Gdańsku według Johanna Jacoba Freyabenta i Samuela Donneta*, Toruń 2006; A. Szarszewski, *Ordynacje Domu Dziecka w Gdańsku, Hospitalia Gedanensia. Fontes 3*, Toruń 2007; tegoż, *Życie codzienne w szpitalu św. Jakuba w Gdańsku w XVI–XVIII w., [w:] Szpital i kościół św. Jakuba. 600 lat fundacji gildii szyprów w Gdańsku*, red. A. Sroka, Toruń 2009, s. 200–240; tegoż, *Die vereinigten Spitäler zum Heiligen Geist und zu St. Elisabeth in Gdańsk/Danzig am Ende des 18. Jahrhunderts*, [w:] *Quellen zur europäischen Spitalgeschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Sources for the History of Hospitals in Medieval and Early Modern Europe*, hrsg. M. Scheutz A. i in., Wien 2010, s. 581–606; P. Samól, *Kościół i szpital w topografii Młodego Miasta Gdańska, [w:] Między Gdańskiem a Santiago. 600–lecie konsekracji kościoła św. Jakuba fundacji szyprów w Gdańsku*, red. B. Siek, A. Szarszewski, P. Paluchowski, Gdańsk 2015, s. 65–90; S. Kościelak, *Kościół i szpital św. Jakuba wobec reformacji. Przemiany w funkcjonowaniu instytucji opiekuńczej w protestanckim Gdańsku, [w:] Między Gdańskiem a Santiago...*, dz. cyt., s. 91–108; A. Szarszewski, *Księgi kościelne jako źródło do badań dziejów fundacji szpitalnych, [w:] Między Gdańskiem a Santiago...*, dz. cyt., s. 111–126.

<sup>2</sup> Zacytowane w artykule fragmenty ordynacji szpitalnych zostały wydane w ramach wspomnianych wyżej edycji źródeł do dziejów gdańskich szpitali: A. Szarszewski, *Hospitalia Gedanensia. Fontes 1–3*, Toruń, 2005–2007.

religijnych, a zarazem w kwestii przestrzegania panujących w tym czasie w Gdańsku norm moralnych.

I tak według ordynacji Lazaretu, Szpitala na Zapleczu i Domu dla Chorych Zakaźnie z 1610 r., kantor przyszpitalnej świątyni powinien w Domu Chorych na Ospę codziennie nauczać ubogich słowa Bożego, nakłaniać do modlitwy i wraz z nimi śpiewać pieśni nabożne, a także dbać, aby z ambon informowano gminę w mieście o kazaniach wygłaszanych w niedziele w Domu (*soll [...] im Pockenhanße die Armen täglich mit Gottes Wort unterrichten, Sie zum gebeth vermabnen, und geistliche Lieder mit ihnen singen, wird auch bestellen, daß wan deß Sontages im Pockenhanße soll geprediget werden, daß solches in der Stadt von den Cantzeln der Gemeine angekündigt werden*<sup>3</sup>).

W ordynacji szpitala św. Jakuba z 1637 r. postanowiono, aby wszystkie kobiety i wszyscy mężczyźni tam przebywający, kiedy wezwie ich dzwon na modlitwę, niezwłocznie się stawili, a jeśli ktoś bez istotnego powodu opuściłby modlitwy, powinien być ukarany pozbawieniem utrzymania<sup>4</sup> na osiem dni (*alle die in demselben Hospital sind, so wol Mannes- als Frauens-Persohnen schuldig seyn, wenn die Glocke zum Gebet gelautet wird, ungesäumt sich einzustellen, und soll hiervon keinen etwas entschuldigen außerhalb seine Ehehafft oder Abwesenheit, da aber Jemand ohne solche erhebliche Ursachen vom Gebete außbleiben würde, deme soll die Kost auf 8 Tage geleget werden*<sup>5</sup>).

Także w ordynacji zjednoczonych szpitali św. Ducha i św. Elżbiety z 1643 r. nakazano, aby wszyscy i każdy, kto spożywa szpitalny chleb, codziennie zjawiali się w kościele na modlitwie trzykrotnie, rano, w południe oraz wieczorem, a także tak często, jak głoszone są kazania, zaś kto tego nie dotrzyma, w tymże dniu będzie pozbawiony utrzymania (*alle und jede, die in dem Hospitals Brod seynd und sonst in die Kirche gehen können das tägliche Gebot, so drey mahl im Hospital gehalten wird, des Morgens Mittages und Abends nie auch so offt geprädiget wird,*

<sup>3</sup> PAN Biblioteka Gdańska (cyt. dalej: Bibl. PAN), Ms Ortm. fol. 76, s. 52.

<sup>4</sup> Woryginalie *die Kost*, co bywa często błędnie tłumaczone jako posiłek (wikt), a pozbawienie go interpretowane jest jako przymusowa głodówka. W tym przypadku chodzi o zawarowany kontraktem przyjęcia do szpitala całokształt świadczeń, do jakich uprawniony był pensjonariusz w ramach opieki fundacji. W praktyce sankcja karna polegająca na pozbawieniu na kilka dni utrzymania w szpitalu rzeczywiście sprowadzała się do pozbawienia bezpłatnego wyżywienia, co nie było jednak równoznaczne ze skazaniem pensjonariusza na głodowanie. Po prostu pensjonariusz musiał w tym czasie zaopatrzyć się w wyżywienie we własnym zakresie.

<sup>5</sup> Archiwum Państwowe w Gdańsku (cyt. dalej: APGd), 300, R/Rr,1, s. 69.

*die Predigt nicht versäumen, der darwieder auß Ubermuht thut soll demselben Tag keine Kost zugegenießen haben*<sup>6</sup>). Podobnie w ordynacji tych samych szpitali z lat 1628, 1642, 1649 podkreślono, aby prowizor pełniący urząd aprowizacji razem z najmłodszym prowizorem przynajmniej raz w miesiącu odwiedzali obie fundacje i sprawdzali przestrzeganie poleceń, a także naklinali pilnie do modlitwy i słuchania Słowa Bożego (*der das Speiße-Ambt, nebenst dem Jüngsten zum wenigsten aller Monath besucht und untersucht, auch zum Gebeth und Gebör Göttliches Worts fleißig ermahnet werden, welches ebenmäßig zu S. Elisabeth geschehen*<sup>7</sup>).

W ordynacji szpitala św. Gertrudy z połowy XVII w. postanowiono, aby wszyscy znajdujący utrzymanie w tym szpitalu, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, gdy dzwon wezwie ich na modlitwę, przed posiłkiem oraz po nim, stawali się na modlitwę, zaś osoby nieobecne bez usprawiedliwienia, jak i ci, którzy nieobecni będą w niedziele i czwartki, kiedy głoszone jest w kościele kazanie, pozbawieni będą utrzymania na osiem dni (*alle die sich in diesem Hospital Verhalten, so wohl Manns als Frauens Personen schuldig sein, wen die Glocke zum Gebeht gelautet wird, vor und nach der Mahlzeit sich zum Gebeht einzustellen und soll keinen hievon entschuldigen als ebehaft oder abwesenheit, imgleichen sollen sie sich auch des Sontags und Donners tages in der Kirchen zur Predigt lassen fünden, da aber jemandt diesem zu wieder handeln würde dem soll die Kost auff Acht Tage geleet werden*<sup>8</sup>).

Nieco odmienne zapisy prawne obowiązywały w szpitalu św. Barbary, gdzie w ordynacji z 1684 r. zaznaczono, że osobą odpowiedzialną za życie duchowe pensjonariuszy szpitala był spowiednik, który winien prowadzić wszystkich znajdujących się w tym szpitalu dobrym przykładem bojaźni Bożej i innych cnót, aby pilnie i niestrudzenie zwracali się ku modlitwie, śpiewie i nauce, i nie oszczędzali się w niczym, co przynależy ćwiczeniom w pobożności, aby tym samym sposobem zarówno chwalone było imię Pańskie, jak i wszyscy mogli zostać zbawieni (*Soll auch der Beht Vater denen jenigen, so im Hospital befunden, mit guten Exempel der Gottesfurcht und andern Tugenden treulich vorgehen, sie fleißig und unverdroßen zum Gebeht, singen und lesen anmahnen, und nichts was zur Übung der Gottseeligkeit gehörig, erspaaren, damit durch dieses Werck, Gottes Heyliger Nahme geebet, und sie alle zur Seeligkeit befördert und erbauet werden mögen*<sup>9</sup>). W na-

---

<sup>6</sup> APGd, 300, R/Rr,1, s. 65.

<sup>7</sup> Bibl. PAN, Ms 724, k. 585r.

<sup>8</sup> APGd, 300, R/Rr,1, s. 439.

<sup>9</sup> APGd, 300, R/Rr,1, s. 82–83.

stępnym paragrafie zaznaczono, że wszyscy pensjonariusze, kiedy jest czas modlitwy i nabożeństwa, powinni okazywać posłuszeństwo spowiednikowi. Kiedy dzwon rano, w południe, przed i po posiłkach, a także wieczorem, odezwie się na modlitwę, wówczas każdy winien się stawić bezzwłocznie. Nikt nie może pozostać w szpitalu ani zaniedbać modlitwy przez jakieś światowe zajęcie, chyba że usprawiedliwi swą nieobecność. Każda osoba nieprzestrzegająca tej dobrej ordynacji i jej przepisów, mimo serdecznego upomnienia, ma zostać zgłoszona spowiednikowi lub prowizorowi pełniącemu urząd aprowizacji i przy pierwszym przewinieniu pozbawiona zostanie ośmiodniowego utrzymania, przy następnych będzie ukarana osobną decyzją (*Sollen hiebey für allen Dingen alle, die sich in diesem Hospital sonderlich in dieser gemeiner verhalten so wol Mannes als frauens Persohnen, wenn Sie zum Gebeth und Gottes Dienst gefordert, dem Beht Vater gebührlichen gehorsamh zuerweisen schuldig seyn und als bald die Glocke des Morgens zu Mittag vor- und nach d[er] Mahlzeit und des Abends zum gebeht gelautet wird, soll einjeder von Stunden an ungesäumt sich einzustellen fertig seyn, keiner daheim bleiben, oder durch weltlichen Geschäfte Das gebeht dadurch versäumen noch sich einigerley weise, es sey dann Ehebafft oder Abwesenheit halber, zu entschuldigen. [...] Da nun jemand dieser gutem Ordnung und vorgesetzten Puncten, wie auch der treuhertzigen Ermahnung zu wieder leben solte, der soll vom Beht od[er] Speise-Vater angemeldet und vors erste mit legung der achttägigem Kost, biß auff weiteren Bescheid gestraffet werden<sup>10</sup>*).

Zarządca Lazaretu, zgodnie z ordynacją wydaną przez Radę w 1701 r., powinien codziennie rano i wieczorem sprawdzać, czy śpiewak oraz dzwonnik w izbach chorych modlą się wraz z chorymi w wyznaczonych do tego godzinach. Ma także baczyć, aby ci, co mogą chodzić i nie powinni leżeć w łózkach, stawiali się w tych godzinach nabożeństw, pod groźbą niesprecyzowanej kary, którą mu na mocy dużej ordynacji szpitala zlecono do zastosowania wobec winowajcy (*Daß er täglich zur Morgen und Vesper Andacht darauf haben, daß der Vorsinger unter der Kirchen, und der Klöckner in den 2. Krancken, die jungens aber in denen oben verordneten Stuben die Bethstunden, wie ihnen solches zur bestimbten Zeit und Stunden, anbefohlen worden, halte und verrichte, wo bey er in acht zunehmen hat, daß die ienigen auß denen andern Stuben, welche gehen können, und nicht zu bette liegen dörrffen, in diese Bethstunden sich einfänden, bey Straffe welche ihm vermöge der großen Spital Ordnung vorgeschrieben ist, an denen Verbrecher zu vollenziehen<sup>11</sup>*). Podobnie w ordynacji Lazaretu powstałej pomiędzy 1701 r. a 1755 r., zarządca ma codziennie rano

<sup>10</sup> APGd, 300, R/Rr,1, s. 82–83.

<sup>11</sup> APGd, 300, R/Q,17, k.69v.

i wieczorem baczyć, czy chłopcy i osoby wyznaczone do modlitw odprawiają nabożeństwa o określonej porze, w stosownej do tego izbie i w sposób, który podoba się Bogu. Powinien też sprawdzać, czy osoby, które mogą chodzić i nie leżą w łózkach z powodu choroby, gdy tylko dzwon da sygnał, uczestniczą w modlitwie. Na koniec musi przypominać osobie wyznaczonej do nadzorowania modlitwy, w niedzielę i w tygodniu podczas kazania, aby w każdej izbie sprawdziła, czy ktoś bez wystarczającego powodu nie opuścił modlitwy i kazania (*Hat er Täglich Morgens und Abends darnach zusehen, daß die Jungens und die Vorbethere in denen ihnen angewiesenen Stuben, die Bethstunden zur bestimmter Zeit, ordentlich und Gott gefällig verrichten. Wobey er in Acht zu nehmen, daß diejenigen aus den andern Stuben welche geben kon[n]en und nicht Kranckheit halber zu Bette liegen, so bald durch die Glocke das Zeichen gegeben wird, zum Gebet sich gehörig dabey einfinden und selben als vor den Augen des Allgegenwärtigen Gottes in Andacht und Christlicher Ehrbahrkeit beywohnen: zu dem Ende hat er den zu dieser Aufsicht bestimmten Man[n] fleißig zuerin[n]ern wehrenden Gebeth, so wie des Sontags und in der Woche unter der Predigt, allezeit auf solchen Stuben zu untersuchen und ob auch jemand ohne hinlängliche Ursache aus dem Gebeth und Predigt geblieben<sup>12)</sup>*). W efekcie według ordynacji ubogich Lazaretu, pochodzącej z II połowy XVII w., wszyscy przyjęci do tego szpitala są zobowiązani, gdy dzwon rano i wieczorem wezwie do modlitwy, stawić się na wyznaczonym miejscu, poza osobami zwolnionymi z racji choroby czy innego ważnego powodu, pod karą utraty utrzymania na osiem dni (*die ienigen alle, so sich in diesem Hospitale aufhalten [...] schuldig seyn, wann des Abends und Morgens die Glocke zum Gebeth gelautet wird, sich dorzu an gehörigem Orte einstellen, und soll hievon keinem etwas entschuldigen alß Kranckheit oder Abwesenheit, da aber iemand ohne solchen erheblichen Vrsachen von Gebeth außbleiben würde, dem soll die Kost auf 8. Tage geleet werden<sup>13)</sup>*).

Aby już od najmłodszych lat wdrażać dzieci do obowiązków religijnych, zgodnie z ordynacją Lazaretu powstała pomiędzy 1701 r. a 1755 r., zarządca ma codziennie wizytować szkołę i zwracać uwagę przede wszystkim na to, aby dzieci uczyły się modlitw, czytania, pisania i katechizmu, do czego powinny być nakłaniane przez nauczyciela, a także (co znamienne) sprawdzać, czy dzieci nie są wykorzystywane przez osoby posługujące w Lazarecie, wedle tychże osób upodobań (*[Hofmeister] hat Täglich die Schule zubesuchen und hauptsächlig darauf zu sehen, daß die Kinder zum Gebeth, Lesen, Schreiben und Chetehismus [sic!]*

<sup>12</sup> Bibl. PAN, Ms 982, s.156.

<sup>13</sup> APGd, 300, R/Q,7, s.107.

*lernen, vom Schul Meister gehörig angehalten und von den Bedienten des Lazareths in ihren Angelegenheiten nicht nach eigenem Gefallen gebraucht werden<sup>14</sup>).*

Zapis ten, dotyczący przede wszystkim sierot przebywających w Lazarecie, zyskał szczególne rozwinięcie w przepisach prawnych dotyczących Domu Dziecka (*Kinderhaus*), położonego w pobliżu kościoła św. Elżbiety. W ordynacji tego zakładu pochodzącej z 1642 r. zawarowano, aby wszyscy prowizorzy co kwartał zbierali się w sierocińcu i radzili nad wszystkimi potrzebami ubogich, w tym także nad tym, czy dzieci ze szkoły czynią postępy w nauce modlitw, czytania i pisania, aby rozpoznać, czy nauczyciel jest pilny, czy nie, jak i to, czy dzieci rozwijają się w wiedzy i nauce (*alle sämmtliche Vorsteher bey haltung deß Quartals im Kinderhaus zusammen kommen, umb allerley nothdurfft der Armen und deß Hauses sich zu bereden, [...] wie dan auch bey selbiger zusammenkunfft nothwendig seyn wird die Kinder auß der Schulen vorzunehmen, waß Sie im beten, lesen, schreiben zunehmen, dadurch dan die Vorstehere deß Schulmeisters fleiß oder unfleiß, wie dan auch der Kinder kändnuß und vermögen ihrer Wißenschafft und lernens sich zu ersehen haben werden<sup>15</sup>).*

Z tego samego roku pochodzi ordynacja wydana dla nauczyciela Domu. Już w pierwszym paragrafie zaznaczono, iż nauczyciel powinien każdego poranka od godziny siódmej do dziesiątej oraz popołudniami od godziny pierwszej do czwartej przebywać w szkole wraz z dziećmi, aby pilnie wypełniać obowiązki swego urzędu poprzez modlitwy, śpiew i nauczanie. Wymienione zostały przy tym stosowne modlitwy, jak i pieśni: *Aller Augen warten auff sich Herr, Vater unßer, Herr Gott Himmlischer Vater, Herr Gott Vater im Himmelreich, Dich bitten Wir deine Kinder. (Der Schulmeister soll alle morgen von 7. biß 10. Uhr, deß nachmittags von 1. bis 4. Uhr in der Schule bey den Kindern seyn, sein Amt daselbst mit bethen, singen, lehren treulich abwarten, die Kinder zu aller Zucht und Erbabrkeit anmahnen. Deß morgens, ehe Sie anfangen zu lernen, sollen ihre Angesichter und Hände rein gewaschen seyn, und alßdan Gott den Herren umb seinen Heil. Geist anruffen, den Morgen seegen bethen und singen, und alßo ihre arbeit im nahmen Gottes fürnehmen, umb die glocke 10. soll er die Kinder dimittiren, und, wan es Eßens-Zeit ist, sich die Hände zu waschen befehlen und alßdan mit dem Gebeth: aller augen warten auff sich Herr [etc.], Vater unßer [etc.], Herr Gott Him[m]lischer Vater [etc.], Herr Gott Vater im Himmelreich [etc.] und einem Lobgesang alß: Dich bitten Wir deine Kinder [etc.] Gott umb die Liebes speiße und nothdurfft anruffen, bey dem Eßen eine gutte aufsicht auff Sie haben, daß Sie sich*

<sup>14</sup> Bibl. PAN, Ms 982, s.158.

<sup>15</sup> Bibl. PAN, Ms Ortm. fol. 76, s. 635–636.

*gebübrlich und geschickt daselbt verhalten, nach dem Eßen aber wiederumb mit dergleichen in Gesangbüchern gewöhnlichen Gesängen und Gebethen Gott vor die empfangene Gaben und Wolthaten Dancksagen, und alsdan umb 1. Uhr in der Schulen wiederumb, wie oberwehnet deß morgens, mit Gebeth und Gesängen die arbeit mit lehren und lernen vornehmen, und umb 4. Uhr wiederumb nach gehaltenem Gebeth und Dancksagung dimittiren, wiewoll die größeren Knaben und Mägdchens, die im rechnen und schreiben sich üben, eine gantz oder halbe stunde länger, sonderlich bey Sommer-tagen, deß nachmittags könnten gehalten werden, damit bey der stille und abwesenheit der Kleinern Sie ihrem thun besser nach sinnen, und solches desto füglicher lernen mögen<sup>16</sup>.)* Ponadto zaznaczono, iż nauczyciel powinien, w miarę możliwości dzieci, nauczać elementarza, katechizmu Lutra, psalterza, Ewangelii i innych pożytecznych ksiąg, a także pisania i rachunków (*In der Schulen lehret er den Kindern die Fiebel den Catechismen Lutheri, Psalter, Evangelium und andere nützliche Bücher, item, schreiben, rechnen nach höchstem vermögen<sup>17</sup>).*

Do tych samych kwestii powrócono w niedatowanej, a pochodzącej zapewne z początku XVIII w., ordynacji nauczyciela Domu, w której zapisano, iż powinien on codziennie przed wybiciem godziny siódmej i dwunastej po spożyciu posiłku być z dziećmi w szkole, gdzie ma nauczać, modlić się, śpiewać i chwalić Boga. Wymieniono przy tej okazji także szereg pieśni: *Dich bitten wie Deine Kindern, O Herr Gott Vater, Die Sonne will itzund untergehen, O Jesu Christ, wahr Mensch und Gott* oraz *Christ der du biß tag und licht*. Poza wymienionymi już elementarzem, katechizmem Lutra, Ewangelią i psalterzem, dzieci winny przyswoić sobie *Listy Apostolskie, Księge Przysłów i Mądrość Syracha* (*Der Schulmeister soll alle tage vor die Glocke 7 des Morgens, und die Glocke 12 nach Eßens bey den Kindern seyn in der Schulen, und mit ihrer Lehre, beten, singen und Gott loben, unterrichten, und zu aller zucht und Erbarkeit üben, des Morgens ehe sie anfangen zu lernen, sollen ihre hände und angesicht rein gewaschen seyn, Gott umb seinen Heiligen Geist anruffen, und den Morgen segnen beten und singen, und die Glocke 10. aufgehen, des Mittagess umb die Leibes Speise anruffen alß mit dem gesange: Dich bitten wie Deine Kindern [etc.] O Herr Gott Vater. Nach Essens die Glocke halber eins mit Dancksagung, alß Dancket dem Herrn, und Vater dort oben, wollen wir nun loben, von halben drey, biß fuel drey frey haben, von 3. biß 4. oder bey kühlen lungen Tagen, biß halber fünff, und dan mit gebeth und Danckliedern alß ungefehr, die Sonne will itzund untergehen, oder O Jesu Christ, wahr Mensch und Gott, Christ der du biß tag und licht, und in der Schule lehret Er den Kindern denn*

---

<sup>16</sup> Bibl. PAN, Ms Ortm. fol. 76, s. 643–644.

<sup>17</sup> Bibl. PAN, Ms Ortm. fol. 76, s. 644.

die Fibel, den größern dem Catechißmum Lutheri, Sprüche Salomonis, Jesus Syrach, geschriebene Briefe, und so bald sie Fibel können, lernet man mit zuschrieben, das Einmahl Eins und rechnen, den Catechismum Lutheri müssen sie zum wenigsten, zweier in der Wochen außwendig sagen, die Gröstesten, wann sie den fertig können, leß man etzliche Sprüche auß den Evangelii, Epistelen, Spalmen [sic!] [etc.] außwendig auf den Montag aufsa-gen<sup>18</sup>).

Także trzecia spośród instytucji zajmujących się w Gdańsku dziećmi, obok Lazaretu i Domu Dziecka, czyli powstały w 1699 r. Dom Dobroczyńności (*Spendhaus*), określała zasady wychowania religijnego poprzez modlitwę. W ordynacji ubogich z 1699 r. zapisano, iż podopieczni Domu są zobowiązani, gdy dzwon wezwie na modlitwę, stawić się w gotowości, a mianowicie w niedziele i ważne święta o siódmej rano na modlitwę poranną, o ósmej celem wysłuchania kazania i śpiewania nabożnych pieśni, o drugiej po południu na nieszpory i o ósmej wieczorem na modlitwę wieczorną, zaś w pozostałe dni rano o wpół do szóstej na poranną modlitwę, podobnie popołudniu o drugiej i wpół do dziewiątej wieczorem, zaś każdy na ten czas winien zaprzestać swej pracy i klęcząc na swoim miejscu, oddać się modlitwie (*sollen auch alle schuldig seyn, wan die Glocke zum Gebeth gelautet wird, sich darzu fertig zu halten, und zwar deß Sonn- und großen Fest-tages umb 7. Uhr deß morgens zum Morgen-Gebeth, umb 8. Uhr zu lesung einer Predigt und singen etlicher Geistl[ichen] lieder, umb 2. Uhr nach Mittage zur Vesper, und 8. Uhr abends zum Abend-gebeth, an den übrigen tagen der Wochen aber morgens halb 6. zum Morgen-Gebeth, nachmittage umb 2. Uhr zur Bethstunde, und halb 9. abends zum Abend-gebeth, in wehrendem Gebeth aber sollen Sie alle ihre arbeit einstellen, und in demuth eine jede auff ihre Stelle kniende ihr Gebeth verrichten*<sup>19</sup>).

Sporadycznie przepisy prawa szpitalnego dotyczyły sytuacji nadzwyczajnych, w trakcie których także istniał obowiązek modlitwy. Pierwsza z tych sytuacji zapisana została w ordynacji szpitala św. Barbary z 1684 r., a dotyczyła modlitwy w chwili zagrożenia, jakie dotykało miasto w trakcie gwałtownej burzy (*wird auch zu erinnern und zu befehlen für höchst nöthig erachtet, wenn etwo zu Som[m]er Zeiten, bey heißen Tagen große donner und schwere Wetter entstehen, sonderlich bey Nächtlicher Weile, daß man[n] zu solcher Zeit sich nicht mehr den Schloff alß eben auch Das liebe Gebeht laße befohlen seyn, sondern sich so also bald ermuntern, und wenn die Glocke gelautet, zur gebührenden andacht sich schicken, und Gott dem Herren dehmühtigst*

<sup>18</sup> APGd, 300, R/Q,17, k.100r.–k.101r.

<sup>19</sup> Bibl. PAN, Ms Ortm. fol. 76, s. 578. Podobnie w nowelizacji ordynacji z 1700 r. APGd, 300, R/Q,7, s. 307–308.



*umb gnädige abwendung solchen schweren Wetters anruffen solle, damit diese gute Stadt, und alle Einwohner derselben erhalten, und für feüer und allen zufälligen Schaden traulich mögen beschützet und bewahret werden*<sup>20</sup>). Podobny zapis widnieje w ordynacji ubogich Domu Dobroczynności (*Spendhaus*) z 1699 r. (*Gleichfalß wird auch ernstlich anbefohlen, daß wan zu Sommer-Zeit schwere Wetter und harte Donner entstehen, und die Glocke es sey bey tage oder nacht gelautet wird, sich zum Gebeth zu schicken, und Gott den Herren umb gnädige abwendung aller wollverdienten Straffen demübtigst anzuruffen, damit dieses Hauß, wie auch die gantze Stadt und alle Einwohner derselben, insonderheit aber alle Wohlthäter dieses Haußes erhalten, und für feur und allen andern Unglücks fällen gänztlich mögen beschützet und bewahret werden*<sup>21</sup>).

Drugi nietypowy przypadek dotyczył Lazaretu. W pochodzącej z 1701 r. ordynacji zarządcy i szafarki szpitala zapisano nakaz, aby zarządca nakłaniał opiekunki chorych do natychmiastowego powiadamiania go, gdyby w nocy któryś z chorych konał lub cierpiał z lęku. Ma go wówczas wspomóc modlitwą i pociechą. Ponadto gdyby pacjent tego zapragnął i byłaby taka potrzeba, zarządca powinien zapukać do dzwonnika i poprosić go o przywołanie kaznodziei (*Daß Er die Siegmägde, mit Glümpff und Ernst dazu halte, daß sie ihm, wenn etwa in der Nacht, iemand von denen Krancken in angst oder Todes noth gerichte, solches augenblicklich ankündigen, damit Er selbigem mit Gebeth und Trost beystehen, auch so es der Patient begehrete, und die noht dazu vorhanden wäre, daß er beym glöckner anklopfen ließe, umb den H[e]r[r]n. Prediger dahin zubitten*<sup>22</sup>).

Przedstawiony powyżej wykaz najistotniejszych przepisów prawnych dotyczących obowiązku modlitw w gdańskich szpitalach i sierocińcach nasuwa przede wszystkim jedno pytanie. Oczywiście jest motywacja religijna, kierująca wiernych ku modlitwie tak indywidualnej, jak i zbiorowej<sup>23</sup>. Dlatego też (wobec tej oczywistości) może budzić niejaki zdziwienie fakt uporczywego powtarzania przez czynnik świecki (władze miejskie) nakazu modlitwy i obwarowanie jego lekceważenia sankcjami karnymi. Pytanie więc dotyczy przyczyn i celów, jakimi kierowała się rada miejska, poświęcając tyle miejsca w ordynacjach tak intymnej, zdawałoby się, czynności, jak rozmowa z Bogiem.

---

<sup>20</sup> APGd, 300, R/Rr,1, s. 82.

<sup>21</sup> Bibl. PAN, Ms Ortm. fol. 76, s. 578.

<sup>22</sup> APGd, 300, R/Q,17, k.69r.

<sup>23</sup> O przejawach religijności w Gdańsku doby nowożytnej por. m.in. S. Kościelak, *Przejawy sekularyzacji i religijność w Gdańsku na przełomie XVIII i XIX w. w świetle relacji pamiętnikarskich i prasowych*, „Studia Historica Gedanensia” 2016, nr 7, s. 79–88.

Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na fakt, iż modlitwa, zwłaszcza w swej formie wspólnotowej, w sposób naturalny znajdowała się w centrum ówczesnego życia. Udział w nabożeństwach był nie tylko osobistym wyrazem pobożności, lecz także manifestacją przynależności konfesyjnej, z wszelkimi tego konsekwencjami. Nic też dziwnego, że w gdańskich szpitalach, instytucjach miejskich od czasu Reformacji czas modlitwy stanowił jeden z najważniejszych elementów codzienności. Poza indywidualnymi potrzebami pensjonariuszy, wpływały na to zarówno działalność legislacyjna władz miejskich, jak i działalność kaznodziejska duchownych, zatrudnianych do opieki nad szpitalnymi pensjonariuszami.

Obowiązek modlitwy, nakładany na wspólnotę szpitalną, ma długi rodowód. W średniowieczu posiadał charakterystyczny dla epoki wymiar, ewoluując od prostych, oczywistych wyrazów wdzięczności za dobroczyńców, ku szczególnie intensywnie pielęgnowanej funkcji wstawienniczej, silnie zinstytucjonalizowanej. Modlitwa pensjonariuszy szpitali za wymienianych z imienia i nazwiska darczyńców, jakoby otwierająca po śmierci fundatorom bramy niebios, stała się istotnym czynnikiem motywującym do wspierania instytucji szpitalnych. Układ ten został zachwiany w chwili zanegowania przez Lutra wpływu dobrych uczynków na zbawienie<sup>24</sup>. Wprawdzie jeszcze w ordynacji Lazaretu z drugiej połowy XVIII w. wspomina się o konieczności modlitwy za chrześcijańskich dobroczyńców (*Sollen alle, so wohl Man[n]s als Frauens Persohnen schuldig sein wen Morgens und Abends die Glocke zum Gebeth gelautet wird, sich dazu an gehörigen Orte einzustellen, den Allmächtigen für die Erhaltung der Stadt, derselben hochgebiethender Obrigkeit, sämtlicher Einwohner, Christlicher Wohlthäter und ihrer selbst, schuldigen Danck abstaten*<sup>25</sup>). Niemniej w dobie nowożytnej głównym podmiotem wstawienniczym modlitwy pensjonariuszy stał się najważniejszy ich dobroczyńca: miasto, co także znajduje swe odzwierciedlenie w przywołanym powyżej passusie. O wadze, jaką przywiązywano do tego elementu życia religijnego, świadczy fakt, że już w ordynacji ubogich z 1551 r. istniał nakaz egzaminowania ze znajomości podstawowych modlitw przez wszystkich korzystających z dobroczynności miejskiej<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Szerzej: A. Szarszewski, *Szpitalne gdańskie XVI–XVIII w. a duchowość protestancka* [w druku].

<sup>25</sup> Bibl. PAN, Ms 982, s. 257.

<sup>26</sup> H. Freytag, *Zwei Danziger Armenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsverein” 1899, nr 39, s. 122–130.

Podstawowa motywacja umocowania w przepisach prawa szpitalnego obowiązku modlitwy wynikała z powszechnego uznania jej za czytelny wyznacznik przestrzegania obowiązujących wówczas norm moralnych. Miasto stało bowiem na stanowisku, że jest strażnikiem cnót, zarówno z pobudek religijnych (mianując się zwierzchnikiem Kościoła<sup>27</sup>), jak i z poczucia obowiązku nadzoru społecznego. Z tego też powodu ingerencje legislacyjne rady dotyczyły nie tylko wspólnot szpitalnych, ale także wspólnot cechowych, uczniów gdańskich szkół, służby, pracowników najemnych, a praktycznie każdego z mieszkańców Gdańska<sup>28</sup>. Wydawanie przez władze miejskie Gdańska ordynacji (w tym ordynacji dla szpitali i sierocińców) jest wyrazem podążania przez radę za siedemnastowiecznymi tendencjami europejskimi (widocznymi choćby w kameralistyce pruskiej), tworzenia polityki administracyjnej opartej na naukach policyjnych<sup>29</sup>.

Na marginesie warto zauważyć, że takie spojrzenie na rolę wydawanych przez gdańską radę zarządzeń przeczy lansowanej często tezie, iż siedemnastowieczne przepisy o charakterze policyjnym służyły przede wszystkim władcy, a nie społeczeństwu (w przeciwieństwie do przepisów późniejszych, zwłaszcza oświeceniowych, rzekomo lepiej dostosowanych do potrzeb społecznych wszystkich warstw społecznych<sup>30</sup>). Zwraçałem już uwagę na szczególną rolę przepisów prawnych dotyczących m.in. szpitali i sierocińców, pisząc: „w op-tyce rady miejskiej, kreującej przepisy prawa szpitalnego, wartość modlitwy i wartość pracy wynikały z powszechnego przeświadczenia o ich dobroczynnym wpływie na nową społeczność – społeczność żyjącą wedle Ewangelii, stosownie do nauk reformatorów chrześcijaństwa początku XVI w. [...] Szpitale

---

<sup>27</sup> S. Kościelak, *Rada Miejska – świecki zwierzchnik luterańskiego Kościoła w nowożytnym Gdańsku*, [w:] *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo Gdańska od średniowiecza po współczesność*, red. S. Bykowska, E. Kizik, P. Paluchowski, Gdańsk 2015, s. 41.

<sup>28</sup> E. Kizik, *Dekalog III. Niedziela w miastach hanzeatyckich w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Między Zachodem a Wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej*, red. J. Staszewski, K. Mikulski, J. Dumanowski, Toruń 2002, s. 160–169; Kościelak, *Rada Miejska...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>29</sup> S. Salmonowicz, *Niemieckie ordynacje policyjne (XVI–XVIII wiek): uwagi o sytuacji badawczej*, „Czasy Nowożytne” 2010, nr 23, s. 158–159.

<sup>30</sup> Por. uwagi Salmonowicza na marginesie rozprawy Th. Simona, „Gute Policey”, *Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit, Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 170*, Frankfurt am Main 2004 (S. Salmonowicz, *Niemieckie ordynacje...*, dz. cyt., s. 171).

były traktowane początkowo jako miejsca umacniania się reformacji, zaś po jej okrzepnięciu stały się istotnymi ośrodkami ortodoksji protestanckiej [...]. Jednocześnie na ich terenie dochodziło do splatania się idei religijnych z wizją społeczną władzy świeckiej. Fundacje stawały się przez to czymś na kształt obszaru doświadczalnego, w którym poprzez intensywną ingerencję w obszar duchowy, starano się stworzyć pożądaną społeczność”<sup>31</sup>.

Lecz poza odgórną modulacją zachowań społecznych, nie sposób pominąć modulacji oddolnej, wyrażanej poprzez dążenie do *samodyscyplinowania jednostek inspirowanych motywacją religijną*<sup>32</sup>. To właśnie jest jednym z argumentów kwestionujących rolę dyscyplinowania jako jedynie pożytku władcy, szczególnie w takiej społeczności, jak społeczność siedemnasto- i osiemnastowiecznego Gdańska, której cechą charakterystyczną była dążność (przynajmniej modelowa) do republikańskiego (w znaczeniu republiki rzymskiej) charakteru gminy. Oczywiście można wysunąć argument, że rada miejska Gdańska po wielokroć sięgała po prerogatywy władcy, a więc należy rozpatrywać wydawane przez nią zarządzenia jako służące przede wszystkim wąskiemu gronu patrycjuszy rządzących miastem. Taki punkt widzenia jest do pewnego stopnia słuszny, jednak pojęcie zbiorowego władcy Gdańska, poprzez nieokreśloną pojemność i ustawiczną płynność, jest na tyle nieostre, zaś przyzwolenie na dyscyplinowanie wyrażane przez warstwy pospólstwa na tyle znaczące, że podkreślić trzeba nadmierne uproszczenie (a nawet fałszywość) w realiach gdańskich wspomnianego przeciwstawiania sobie siedemnastowiecznych przepisów policyjnych przepisom osiemnastowiecznym.

Innym ważnym elementem tkwiącym w modlitwie i wspomagającym kreowanie prawidłowych wzorców społecznych staje się wyrażanie wdzięczności Bogu i ludziom. Wydaje się trywialne stwierdzenie, że właśnie wdzięczność

---

<sup>31</sup> A. Szarszewski, *Szpitala gdańskie XVI–XVIII w. a duchowość protestancka*, dz. cyt.

<sup>32</sup> J. Burkhardt, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517–1617), Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, przekł. J. Górny, Warszawa 2009, s. 226. Zjawisko to wpisuje się w szeroki kontekst nadzoru społecznego jako zjawiska promującego rozwój cywilizacyjny, przy jednoczesnej (przynajmniej do pewnego stopnia) akceptacji społeczeństw; H. Schilling, *Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej: religia – społeczeństwo – państwo*, przekł. J. Górny, K. Kowalewski, Warszawa 2010, s. 185–203. Por. także: S. Salmonowicz, *Kilka uwag o modernizacyjnej roli pastorów w XVII–XIX wieku*, „Czasy Nowożytne” 2018, nr 31, s. 28–30. Podobnie kształtowało się postrzeganie nadzoru medycznego jako działania akceptowanego, a nawet pożądanego przez samo społeczeństwo (A. Szarszewski, *Lekarzy czujne oczy. Medykalizacja w Gdańsku doby oświecenia*, „Klio” 2010, nr 15, s. 59–93, zwłaszcza s. 86–91).

stanowi oś, wokół której obracają się teksty wielu modlitw we wszystkich religiach. Stanowi ona intuicyjną potrzebę osoby wierzącej, która staje przed Bogiem, dawcą życia i pomyślności. Jednak w obszarze społecznym nawiązywanie w modlitwach do cnoty wdzięczności jest jak najbardziej samoświadome. Efektem tego staje się bowiem zobowiązanie i to ono jest tak naprawdę istotą całego procesu modlitewnego. Z poczucia wdzięczności ma wynikać wypełnianie obowiązków społecznych, zaś niewdzięczność i jej skutki ze swej natury spychają niesforną jednostkę na margines.

Powyższe uwagi w szczególności sposób korespondują z paragrafami licznych ordynacji nakazującymi modlitwę w obrębie wspólnot szpitalnych i w sierocińcach. Widoczne jest wyjątkowe przenikanie się w nich indywidualnych przejawów pobożności z oznakami dobrego, akceptowanego społecznie życia. Wymuszanie powszechnej modlitwy, tak częstej i tak intensywnej, zacierało różnice pomiędzy tym, co świeckie i co religijne, ale także pomiędzy tym, co indywidualne a tym, co społeczne. Wrażliwość religijna epoki stanowiła szczególnie czuły punkt zarówno o wymiarze jednostkowym, jak i socjalnym, zaś wspólnotowa, codzienna modlitwa powodowała tego punktu permanentną stymulację. W takim ujęciu powszechna wiara w siłę modlitwy opierała się więc nie tylko na wierze w tworzenie dzięki niej realnych i prawidłowych relacji między Bogiem a człowiekiem, ale także na wierze w kreowanie za jej pomocą trwałych i społecznie pożądanych więzi międzyludzkich. Takie umiejscowienie modlitwy w społeczności ma swe korzenie w podstawach luteranizmu: w *Wyznaniu Augsburskim* (1530) wprowadzie wszelkie przejawy religijności zewnętrznej uznane są za niekonieczne do zbawienia, lecz (co uszczegóławia Melanchton), wzorem ojców Kościoła mogą stać się użyteczne w wychowywaniu ludu. Innym zadaniem sprecyzowanych formuł nabożeństw jest porządek w samym Kościele, zwłaszcza w trakcie zgromadzeń wiernych<sup>33</sup>.

Co interesujące, wydaje się, że nie dostrzegano sprzeczności pomiędzy nakazem, czy wręcz przymusem modlitwy a zawartym w *Małym katechizmie* Lutra stwierdzeniem, iż *nie powinniśmy nikogo zmuszać do wiary lub do sakramentu, ani też ustanawiać jakiegos prawa, czasu lub miejsca, lecz takie wygłaszać kazania, aby [wierni – A.S.] sami bez naszych ustaw domagali się i nieomal zmuszali nas, księży, do udzielenia im sakramentu. [...] Dlatego nie wolno ci ustanawiać tu jakiejś ustawy, jak czyni*

---

<sup>33</sup> L. Grane, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteranckiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 153.

to papież, przedstaw tylko należyte pożytek i szkodę, potrzebę i przydatność, niebezpieczeństwo i błogosławieństwo tego sakramentu, a przyjdą do niego sami bez twego przymuszania<sup>34</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, że to jasne stanowisko nie zostało wyrażone w marginalnym komentarzu, lecz w tekście powszechnie znanym i ustawicznie analizowanym. Paternalistyczne stanowisko rady, poświęcającej wolność jednostki i ustalającej szczegółowo wzorce religijnych zachowań społeczności, niewątpliwie zgodne było z sumieniem członków władz miejskich, czujących odpowiedzialność za porządek socjalny. Obszar wolności znajdował się gdzie indziej: w kształtowaniu rytu nabożeństw kierowano się zasadą, zawartą w *Formule zgody, iż zbor Boży, zawsze i wszędzie (w sprawach prawdziwie dowolnych) posiada zupełnie dowolne prawo, aby coś zmienić, oddalić i ustanowić [w kwestii kultu – A.S.], o ile to się dzieje bez lekkomyślności i zgorszenia, w celu należytego porządku, i o ile jest rozważnie przemyślane to, co w poszczególnych okresach jak najskuteczniej przyczyniło się do przestrzegania należytego porządku i zachowania chrześcijańskiej karności i do dobrej ewangelickiej sławy i budowania życia zborowego*<sup>35</sup>. Jednocześnie sam Luter uznawał konieczność wyznaczania pewnych stałych elementów życia religijnego, twierdząc w *Małym katechizmie*, że *młodzież i prosty lud [...] należy nauczyć jednego ustalonego tekstu i formuł, w przeciwnym razie łatwo im się to popłacze, gdy dziś uczy się tak, a za rok inaczej*<sup>36</sup>. Najczytelniej zostało to wyrażone w przeznaczonej dla Domu Dziecka ordynacji szkolnej, zawierającej szereg modlitw, zarówno codziennych, jak i związanych z poszczególnymi świętami kościelnymi<sup>37</sup>.

Zaprezentowane fragmenty ordynacji szpitalnych i sierocińców stanowią swego rodzaju scenariusze zachowań (używając określenia Heinricha Richarda Schmidta<sup>38</sup>). Jak już wspomniano, trudno dokonać rozgraniczenia między dyscyplinowaniem świeckim a dyscyplinowaniem kościelnym<sup>39</sup> – „scenariusze” pi-

<sup>34</sup> Cyt. za: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 42–43.

<sup>35</sup> Cyt. za: *Księgi wyznaniowe...*, dz. cyt., s. 508.

<sup>36</sup> Cyt. za: *Księgi wyznaniowe...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>37</sup> *Schul-Ordnung Des Hiesigen Kinder-Hauses/ Welche Die von E. Wohl-Edlen und Hochweisen Raht dieser Zeit hierzu verordneten Vorsteher/ zu desto fleißigerer Beobachtung durch den Druck bekandt machen lassen*, Dantzig 1707, s. 4–14. Faksymile ordynacji w: A. Szarszewski, *Ordynacje Domu Dziecka...*, dz. cyt., aneks, s. 113–138.

<sup>38</sup> H. Schilling, *Jedność i różnorodność...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>39</sup> Por. zwłaszcza silnie podkreślone rozróżnienie obu czynników dokonane przez Schillinga

sane przez czynnik władzy świeckiej wykorzystują tu bowiem element osobistego, intymnego zaangażowania, charakterystycznego dla przeżyć religijnych. Ponadto trzeba przynajmniej zasygnalizować wpływ „sąsiedztwa”<sup>40</sup> na kształtowanie postaw religijnych i społecznych, a także wpływ wstydu, a raczej wykorzystywanie poczucia wstydu w dyscyplinowaniu. Ekskluzja, dążąca do wywołania poczucia zawstydzenia, a będąca efektem nieprzestrzegania zobowiązania wynikającego z wdzięczności, pojawia się już w średniowiecznej ordynacji szpitala św. Jakuba, w której groziła kara wydalenia z zakładu osób gardzących podanym posiłkiem, darem Boga i dobrych ludzi<sup>41</sup>. Wielokrotnie wymieniane pozbawienie utrzymania na kilka dni, to jednocześnie odsunięcie pensjonariusza od wspólnoty stołu, kara dotkliwa w wymiarze biologicznym, lecz także mająca w sobie coś hańbiącego. Osoba odsunięta od wspólnoty stołu jest tej wspólnoty niegodna. Wstydem byłoby nie zachowywać się tak, jak oczekuje tego najbliższa społeczność (owi „sąsiedzi”), choćby nie wyrażając wdzięczności wobec Boga i wobec ludzi. To jeszcze jeden z argumentów przemawiający za oddolnym wspieraniem działań dyscyplinujących przez samą społeczność.

Jednakże jest jasnym, że w niektórych przypadkach oczekiwania te musiały kończyć się rozczarowaniem: ustawiczne wzywianie władz i podległych im służb do nadzoru nad przestrzeganiem nakazu modlitwy wskazuje na powracający ciągle problem unikania tego obowiązku przez pensjonariuszy. Warto zauważyć, że kwestia penalizacji zaniechań w tym zakresie nie pojawiała się w instytucjach przewidzianych dla dzieci<sup>42</sup>. Wyjątek stanowi ogólnikowa

---

(*Jedność i różnorodność...*, dz. cyt., s. 193–194), wykorzystującego poza swoimi badaniami przede wszystkim pracę Heinricha Richarda Schmidta dotyczącą problemu dyscyplinowania społecznego w okolicach Berna (H. R. Schmidt, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der frühen Neuzeit*, Stuttgart, New York 1995).

<sup>40</sup> H. Schilling, *Jedność i różnorodność...*, dz. cyt., s. 196–197, gdzie autor odwołuje się zasadniczo do monografii H. Roodenburga, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in Gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578–1700*, Hilversum 1990.

<sup>41</sup> Ordynacja z 1458 r. APGd, 300,61/67, s. 7.

<sup>42</sup> Wprawdzie stosowano bezpośrednio kary cielesne, jednak rada sięgała po nie stosunkowo rzadko i przede wszystkim w stosunku do osób dorosłych. Np. w ordynacji Domu Dobroczynności z 1700 r. wspomniane jest karanie *mit Ruthe oder Karbatsche* osób wylegujących się rano w łóżku i niedbających o czystość osobistą, a także nieprzykładających się do utrzymania porządku w zakładzie. Należy jednak zaznaczyć, że sformułowania ordynacji nie są w tych miejscach jasne i rozróżnienie, na ile wyłączone z karania

wzmianka o niesprecyzowanej karze dzieci nieuważnych w trakcie modlitwy (*Bey dem Gebet vermahnien sie die Kinder zur Andacht und geben acht/ wie sie sich gebehrenden und stellen. Wenn etwas ungebürendes vorgehet/ bestraffen sie es/ und halten alle und jede an/ mit gefalteten Händen und erhabenen Augen ihr Gebet zuverrichten*<sup>43</sup>). Kładziono natomiast ogromny nacisk na stronę edukacyjną, jak również na osobisty przykład osób zajmujących się nauczaniem i wychowywaniem dzieci. Wydaje się więc, że o ile w przypadku dorosłych opierano się w znacznej części na stwarzaniu poczucia wstydu, to w przypadku dzieci starano się raczej dążyć ku dyscyplinowaniu poprzez wzbudzanie uczucia wdzięczności.

Na koniec jeszcze ważne przypomnienie: etos protestancki za jedną z form modlitwy uznał pracę. Luter, określając pracę jako modlitwę, spowodował, że dawniejsze powiedzenie: *módl się i pracuj* uzyskało nieco odmienną, lecz jakże charakterystyczną formę: *módl się pracując*<sup>44</sup>. Stąd też ustawicznie powtarzający się we wszystkich niemal przepisach gdańskiego prawa szpitalnego nakaz pracy<sup>45</sup>.

---

cielesnego były dzieci, wymaga dalszej analizy źródeł. Ponadto należy pamiętać o specyfice Domu, który (poza funkcją sierocińca dla dzieci starszych) pełnić miał także rolę domu pracy (*Arbeitshaus*), a więc służył do resocjalizacji osób dorosłych z marginesu społecznego. APGd, 300, R/Q,7, s. 308–309, 323. Natomiast w ordynacji Domu Dziecka z 1707 r. wyraźnie zakazano bicia kijami, pięściami czy książkami. Można było jedynie użyć różgi w zwykły sposób. Podkreślono bowiem, że jeśli kary mają przynieść zamierzony efekt, muszą być wykonywane bez gniewu, a dzieciom przede wszystkim należy wytłumaczyć, co uczyniły złego (*Wenn die Jugend etwas versehen/ und/ was gestrafft werden muß/ begangen hat/ hüten sie sich nicht drüber erbossen und den Zorn einnehmen lassen/ damit sie nicht Schelt- und andere unauständige Worte gebrauchen/ auch nicht mit Stecken/ Büchern und Fäusten schlagen/ sondern mit der Ruthen gewöhnlicher Weise. Sollen die Bestrafungen außrichten/ wozu sie geordnet sind/ so müssen sie in Liebe und Sanfftmuth ohne Bitterkeit geschehen/ auch muß den Kindern ihr Verbrechen recht vorgestellt werden/ damit sie wissen/ warumb sie Straffe leiden und sich bessern können. Schul-Ordnung...*, dz. cyt., s. 24).

<sup>43</sup> *Schul-Ordnung...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>44</sup> M. Hintz, *Poglądy etyczne Lutera*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1997, nr 1, s. 17–29; J. Podzielny, *Praca jako powołanie. Istotne elementy luterskiego etosu pracy*, „Studia Oecumenica” 2017, nr 17, s. 221–231.

<sup>45</sup> A. Szarszewski, *Ordynacje i statuty...*, dz. cyt., s. 160–162. Szerzej na ten temat w kontekście Domu Dobroczynności: A. Szarszewski, M. Bogotko–Szarszewska, *Imago mundi...*, dz. cyt., s. 47–52.



## **Aneks**

Modlitwy Domu Dziecka w Gdańsku według ordynacji szkolnej z 1707 r.

### **Modlitwa na rozpoczęcie dnia:**

HErr JEsu Christe/ der du nicht nur allein ein Lehrer bist von GOtt gesandt/ welchen wir hören/ und von ihm die himlische Weißheit lernen sollen/ sondern auch/ da du zwölff Jahr alt warest/ mitten unter den Lehrern hast sitzen und ihnen zuhören wollen/ wir bitten dich von Hertzen/ du wollest deinen Heiligen Geist/ der über uns in der Heil. Tauffe ausgegossen worden/ bey uns seyn und bleiben lassen/ daß er unsere ungelehrige Hertzen erleuchte und lehre was gut ist/ für Ergerniß bewahre/ und uns also zurichte/ daß wir/ ein jeder in dem Stande/ zu welchen du ihn beruffen wirst/ dir treulich dienen und ein lebendiges Gliedmaß deines geistlichen Leibes/ welcher die Gemeine der Heiligen ist/ abgeben mögen. Gib uns Liebe und Lust zu lernen/ wehre dem bösen Feinde/ daß er uns nicht frembde Gedancken beydringe/ mache leicht/ was schwer fallen will/ und laß uns alle stehen wie die jungen Bäume/ gepflantzet an den Wasser-Bächen/ die ihre Frucht bringen zu rechter Zeit/ und was wir machen laß wol gerathen. So zeige und denn/ HERR/ deine Wege/ und lehre uns deine Steige/ leite uns in deiner Warheit/ und lehre uns/ denn du bist der GOtt/ der uns hilfft/ täglich harren wir dein<sup>46</sup>/ Amen.

*Hierauff fallen alle Kinder auff die Knie und beten das Vater unser, etc., und gleich darauff:* HErr Gott Vater im Himmel/ erbarm dich über uns, HErr Gott Sohn/ der Welt Heyland erbarm dich über uns; HErr Gott Heiliger Geist/ erbarm dich über uns/ und gieb uns deinen Frieden/ Amen!<sup>47</sup>

Panie Jezu Chryste, Ty, który nie tylko jesteś nauczycielem na to wysłanym przez Boga, abyśmy Ciebie słuchali i uczyli się od Ciebie niebieskiej mądrości, lecz także, skoro gdy skończyłeś dwanaście lat, sam siedziałeś wśród nauczycieli i ich słuchałeś, prosimy Ciebie z całego serca, zechciej pozostawić w nas Twego Ducha Świętego, który przez święty chrzest został nam wiany, aby oświecał nasze niepojętne serca i aby nauczał tego, co dobre, a przez to każdy w stanie, do którego go powołasz, będzie Tobie wiernie służył i zostanie żyjącym członkiem Twego duchowego Ciała, które jest zgromadzeniem świętych. Daj nam miłość i chęć uczenia się, jak odpędzić złego wroga, ażeby nie dręczył nas nieprzystojnymi myślami, oświeć nas w trudnych rzeczach, a także

---

<sup>46</sup> Ps 25, 4–5. Tłum. M. Lutra.

<sup>47</sup> *Schul-Ordnung...*, dz. cyt., s.4–5.

spraw, byśmy stali się wszyscy jak młode drzewa, zasadzone nad strumykami, które przynoszą owoce we właściwym czasie i zechciej nam wskazywać, co mamy czynić. Więc ukaz nam Panie swoje drogi i naucz nas swoich ścieżek; prowadź nas w swojej prawdzie i ucz nas, gdyż Ty jesteś Bogiem, który nam pomaga, a my codziennie czekamy na Ciebie. Amen.

*Wtedy wszystkie dzieci padają na kolana i odmawiają* Ojczy nasz itd., *A zaraz potem:* Panie Boże Ojczy w niebie, zmiłuj się nad nami, Panie Boże Synu, Zbawicielu świata, zmiłuj się nad nami; Duchu Święty Boże, zmiłuj się nad nami i daj nam swój pokój. Amen!

### **Modlitwa wieczorna**

Lob und Danck sey dir gesagt/ allmächtiger ewiger Gott/ der du der rechte Vater bist über alles/ das da Kinder heist im Himmel und auff Erden/ für alles Gute/ welches du uns/ deinen Kindern/ an diesem Tage (des Sonnabends wird gesagt: in dieser gantzen Woche) mildiglich erwiesen hast. Wir sind in unserm Christenthumb wol unterrichtet/ zu allem Guten angeführet/ auch in leiblichen nach aller Nohtdurfft versorget worde. Das alle haben wir dir und deiner Gütigkeit zu zuschreiben/ darumb wollen wir auch deiner nicht vergessen/ sondern loben und preisen dich mit Hertz und Munde. Laß dir doch unser Dankopffer gefallen/ der du dir aus dem Munde der jungen Kindern ein Lob bereitest. Gelobet seystu und gelobet sey dein heiliger Name immer und ewiglich. Jünglinge mit den Jungfrauen/ Alten mit den Jungen sollen loben den Namen des HErr/ denn sein Name allein ist hoch/ sein Lob gehet so weit Him[m]el und Erden ist. Er erhöhet das Horn seines Volcks/ alle seine Heiligen sollen Jhn loben/ die Kinder/ das Volck/ das Jhm dienet. Halleluja<sup>48</sup>.

Vergib uns doch alle unsre Sünden/ die wir ohne Zahl/ und meistens aus Unwissenheit wieder dich begangen haben/ denn das Tichten und Trachten des menschlichen Hertzens ist böse von Jugend auff<sup>49</sup>: du aber vergieb nach deiner Barmhertzigkeit und verwirff uns nicht der Zahl deiner Kinder: denn wir glauben an JEsu[m] Christum/ welchen wir in der heiligen Tauffe angezogen haben/ und suchen in seinem Leiden/ Blut un[d] Tode unsre versöhnung.

<sup>48</sup> Ps 148, 13–14. Tłum. M. Lutra. [https://www.lieder.net/lieder/get\\_text.html?TextId=50876](https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=50876), [dostęp 15.01.2021].

<sup>49</sup> Rdz 8, 21. Tłum. M. Lutra. <https://www.arcanum.hu/en/online-kiadvanyok/BibelDeutschLuther-bibel-nach-der-ubersetzung-martin-luthers-1/das-erste-buch-mose-gene-sis-2/1-mose-8-277/>, [dostęp 15.01.2021].

Wir befehlen dir auch zu allen Gnaden den König in Polen und das gantze Königreich/ unsre liebe Stadt Obrigkeit/ die Lehrer in Kirchen und Schulen/ die Vorsteher dieses Hauses/ ja die gantze Stadt mit allen ihren Einwohnern. Breite über sie alle die Flügel deiner Gnade und Barmhertzigkeit aus/ und gieb einem jeden/ was ihm in seinem Stande/ zu Ausübung deines Willens und sonst nöthig ist. Erhalten dieser Stadt die reine Lehre deines Worts und den unverfälschten Gebrauch der heiligen Sacramenten/ segne die Bürgerschafft und alle Einwocher derselben/ vornehme und geringe/ wende von ihnen ab Feuer/ Krieg/ Hunger/ Pest und alle Gefahr Leibes und Seelen. Gedencke unser Vorsteher und der Jhrigen allezeit im besten/ vergilt ihnen/ nach deiner Verheissung/ alle Bemühung und Fleiß/ welche sie auff unsre Versorgung wenden/ mit Leben und Gesundheit auch allen Seegen in Zeitlichen und Himmlischen Gütern. Thue wol allen denen/ welche zu Unterhaltung dieses Hauses/ und sonst zu Beförderung des Gottesdienstes und Aufferziehung der Jugend/ von dem Seegen/ den ihnen verliehen hast/ etwas anwenden und mittheilen/ bringe ihnen anderwärts solches reichlich wieder ein/ und kröne sie mit deiner Gnade. Gieb uns allen alles/ warumb du gebeten seyn wilt/ und/ wenn unsre Zeit kommt/ daß wir sterben sollen/ so verleihe uns ein seeliges/ und/ wenn du wilt/ ein sanffttes Ende/ damit wir nicht lange gequället werden/ sondern stille und ruhig/ auff Christi Verdiens/ in Friede und Freude/ unsern Geist auffgeben/ den wir dem treuen Schöpffer/ in deine Hände befehlen/ Amen<sup>50</sup>.

Dziękujemy Tobie, Wszechmogący, Odwieczny Boże, który jesteś prawdziwym Ojcem nad wszystkimi, a dzieci w niebie i na ziemi uznają za dobro wszystko, co łaskawie okazałeś nam, swoim dzieciom, w tym dniu (w sobotę należy powiedzieć: w tym tygodniu). Zostaliśmy dobrze pouczeni o naszej wierze chrześcijańskiej, poprowadzeni do wszelkiego dobra, jak i zaopatrzeni wedle potrzeb ciała. Musimy to wszystko przypisać Tobie i Twojej dobroci, dlatego też nie chcemy o Tobie zapomnieć, ale raczej słać i chwalić Cię sercem i ustami. Prosimy, przyjmij naszą ofiarę dziękczynną, która dla Ciebie ustami małych dzieci została zgotowana. Niech będzie pochwalone Twoje święte imię teraz i na wieki. Młodzieńcy z dziewczeczkami, starcy z młodzieżą niech wychwalają imię Pana, bo tylko Jego imię jest na wysokościach, Jego majestat sięga aż do nieba i po krańce ziemi. Pomnaż siłę swego ludu, niech chwalą Go wszyscy święci Jego, dzieci, ludzie, którzy Mu służą. Alleluja.

---

<sup>50</sup> *Schul-Ordnung...*, dz. cyt., s. 7–8.

Przebacz nam wszystkie nasze grzechy, które ponownie popełniliśmy przeciw Tobie, niezliczone, a zwłaszcza z powodu ignorancji, ponieważ usposobienie ludzkiego serca jest złe już od młodości; ale Ty wybaczasz ze względu na swe miłosierdzie i nie odrzucasz swoich dzieci, bo wierzymy w Jezusa Chrystusa, którego przyjęliśmy na chrzcie świętym i szukamy naszego oczyszczenia w Jego cierpieniu, krwi i śmierci. Polecamy również Tobie Króla Polski i całe Królestwo, drogie władze naszego miasta, nauczycieli w kościołach i szkołach, prowizorów tego Domu, jak i całe miasto ze wszystkimi jego mieszkańcami. Rozpostrzyj nad nimi skrzydła swojej łaski i miłosierdzia i daj każdemu to, co jest mu potrzebne w jego stanie, aby wykonywał Twoją wolę i to, co jest konieczne. Zachowaj w tym mieście czystą naukę Twego słowa i prawe korzystanie ze świętych sakramentów; błogosław obywateli i wszystkich mieszkańców, szlachetnych i pośledniejszych; uchronź ich od ognia, wojny, głodu, zarazy i wszelkich niebezpieczeństw duszy i ciała. Racz pamiętać ustawicznie o naszych prowizorach i zawsze wynagradzaj ich, zgodnie z obietnicą, za cały ich trud i prace, które pilnie podejmują dla naszego zaopatrzenia, życiem i zdrowiem oraz poprzez wszelkie błogosławieństwa w dobrach doczesnych i wiecznych.

Spraw, aby wszyscy, którzy składają ofiary dla utrzymania tego domu i dla odprawiania nabożeństw oraz nauczania młodzieży, zostali nagrodzeni; sprowadź na nich bogactwo i uwieńcz ich swoją łaską. Daj nam wszystko, o co się modlimy, a kiedy nadejdzie nasz czas i powinniśmy umrzeć, udziel nam zbawienia i, jeśli zechcesz, łagodny koniec, abyśmy długo nie byli dręczeni, ale cicho i spokojnie, w imieniu Chrystusa, w pokoju i radości, oddali ducha, który wiernemu Stwórcy, w Twoje ręce, zostanie złożony. Amen.

### **Bibliografia:**

#### **Źródła rękopiśmienne:**

PAN Biblioteka Gdańska: Ms Ortm. fol. 76; Ms 982.

Archiwum Państwowe w Gdańsku: 300, R/Q,7; 300, R/Q,17; 300, R/Rr,1; 300,61/6.

#### **Opracowania**

1. Burkhardt J., *Stulecie reformacji w Niemczech (1517–1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, przekł. J. Górny, Warszawa 2009.
2. Drygas A., *Krótki przyczynek do dawnych dziejów kościoła i szpitala pod wezwaniem św. Elżbiety w Gdańsku*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 1987, nr 50, s. 513–526.
3. Freytag H., *Zwei Danziger Armenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsverein” 1899, nr 39, s. 122–130.
4. Grane L., *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała 2002.

5. Hintz M., *Poglądy etyczne Lutra*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1997, nr 1, s. 17–29
6. Kizik E., *Dekalog III. Niedziela w miastach hanzeatyckich w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Między Zachodem a Wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej*, red. J. Staszewski, K. Mikulski, J. Dumanowski, Toruń 2002, s. 160–169.
7. Kościelak S., *Kościół i szpital św. Jakuba wobec reformacji. Przemiany w funkcjonowaniu instytucji opiekuńczej w protestanckim Gdańsku*, [w:] *Między Gdańskiem a Santiago. 600-lecie konsekracji kościoła św. Jakuba fundacji szyprów w Gdańsku*, red. B. Siek, A. Szarszewski, P. Paluchowski, Gdańsk 2015, s. 91–108.
8. Kościelak S., *Przejawy sekularyzacji i religijność w Gdańsku na przełomie XVIII i XIX w. w świetle relacji pamiętnikarskich i prasowych*, „Studia Historica Gedanensia” 2016, nr 7, s. 79–88.
9. Kościelak S., *Rada Miejska – świecki zwierzchnik luterskiego Kościoła w nowożytnym Gdańsku*, [w:] *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo Gdańska od średniowiecza po współczesność*, red. S. Bykowska, E. Kizik, P. Paluchowski, Gdańsk 2015, s. 38–66.
10. Kropidłowski Z., *Formy opieki nad ubogimi w Gdańsku od XVI–XVIII wieku*, Gdańsk 1992; M. Bogucka, *Organizacja szpitalnictwa w Gdańsku w XVI–XVII wieku*, [w:] *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppé, Warszawa 1998, s. 145–154.
11. Kropidłowski Z., *Organizacja dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego w Gdańsku w XVI–XVIII w.*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 139–160.
12. Podzielny J., *Praca jako powołanie. Istotne elementy luterskiego etosu pracy*, „Studia Oecumenica” 2017, nr 17, s. 221–231.
13. Porębowicz S., *Samopomoc społeczna oraz szpital cechowy żeglarzy p.w. św. Jakuba w Gdańsku*, „Szpitalnictwo Polskie” 1970, nr 14, s. 19–25.
14. Porębowicz S., *Szkic historyczny z dziejów opieki społecznej i szpitalnej w Gdańsku*, „Szpitalnictwo Polskie” 1964, nr 8, s. 127–134.
15. Salmonowicz S., *Kilka uwag o modernizacyjnej roli pastorów w XVII–XIX wieku*, „Czasy Nowożytne” 2018, nr 31, s. 28–30.
16. Salmonowicz S., *Niemieckie ordynacje policyjne (XVI–XVIII wiek): uwagi o sytuacji badawczej*, „Czasy Nowożytne” 2010, nr 23, s. 158–159.
17. Samól P., *Kościół i szpitale w topografii Młodego Miasta Gdańska*, [w:] *Między Gdańskiem a Santiago. 600-lecie konsekracji kościoła św. Jakuba fundacji szyprów w Gdańsku*, red. B. Siek, A. Szarszewski, P. Paluchowski, Gdańsk 2015, s. 65–90.
18. Schilling H., *Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej: religia – społeczeństwo – państwo*, przekł. Górny J., K. Kowalewski, Warszawa 2010, s. 185–203.
19. *Schul-Ordnung Des Hiesigen Kinder-Hauses/ Welche Die von E. Wohl-Edlen und Hochweisen Raht dieser Zeit hierzu verordneten Vorstehere/ zu desto fleißigerer Beobachtung durch den Druck bekandt machen lassen*, Dantzig 1707.
20. Szarszewski A., Bogotko-Szarszewska M., *Imago mundi pauperum. Dom Dobroczynności w Gdańsku według Johanna Jacoba Freyabenta i Samuela Donneta*, Toruń 2006.

21. Szarszewski A., *Die vereinigten Spitäler zum Heiligen Geist und zu St. Elisabeth in Gdańsk/Danzig am Ende des 18. Jahrhunderts*, [w:] *Quellen zur europäischen Spitalgeschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Sources for the History of Hospitals in Medieval and Early Modern Europe*, hrsg. M. Scheutz i in., Wien 2010, s. 581–606.
22. Szarszewski A., *Ksiegi kościelne jako źróło do badań dziejów fundacji szpitalnych*, [w:] *Między Gdańskiem a Santiago. 600-lecie konsekracji kościoła św. Jakuba fundacji szyprow w Gdańsku*, red. B. Siek, A. Szarszewski, P. Paluchowski, Gdańsk 2015, s. 111–126.
23. Szarszewski A., *Lazaret czyli dom dla ospowatych: krótka historia o wytwórcach trumien, cyruliku i jego czeladniku*, „*Annales Academiae Medicae Gedanensis*” 2005, [R.] 35, supl. 9, s. 245–254.
24. Szarszewski A., *Lekarzy czujne oczy. Medykalizacja w Gdańsku doby oświecenia*, „*Klio*” 2010, nr 15, s. 59–93.
25. Szarszewski A., *Najstarsze księgi rachunkowe szpitali gdańskich. Księga rachunkowa szpitala Bożego Ciała (l. 1580–1581), księga rachunkowa zjednoczonych szpitali św. Ducha i św. Elżbiety (l. 1585–1593)*, *Hospitalia Gedanensia. Fontes 5*, Toruń 2005.
26. Szarszewski A., *Opieka nad osobami upośledzonymi umysłowo i chorymi psychicznie w gdańskim szpitalu św. Łazarza (Lazarecie) od XVI w. do XVIII w.*, „*Annales Academiae Medicae Gedanensis*” 2005, [R.] 35, supl. 9, s. 199–205.
27. Szarszewski A., *Ordynacje Domu Dziecka w Gdańsku*, *Hospitalia Gedanensia. Fontes 3*, Toruń 2007.
28. Szarszewski A., *Ordynacje i instrukcje szpitala św. Łazarza, Szpitala na Zapleczu oraz Domu dla Chorych Zakaźnie w Gdańsku XVII–XVIII w.*, *Hospitalia Gedanensia. Fontes 2*, Toruń 2005.
29. Szarszewski A., *Ordynacje i statuty szpitali gdańskich XV–XIX w.* *Hospitalia Gedanensia. Fontes 1*, Toruń 2004.
30. Szarszewski A., *Sprawy szpitali i sierocińców w aktach prawnych Rady Miasta Gdańska XVI–XVIII w.*, *Hospitalia Gedanensia. Fontes 4*, Toruń 2006.
31. Szarszewski A., *Szpital i kościół św. Jakuba w Gdańsku. Zarys historyczny*, Toruń 1999.
32. Szarszewski A., *Zjawisko szpitala miejskiego w XIV–XVIII w. na przykładzie fundacji szpitalnych Gdańska*, „*Annales Academiae Medicae Gedanensis*” 2005, [R.] 35, supl. 9, s. 137–158.
33. Szarszewski A., *Życie codzienne w szpitalu św. Jakuba w Gdańsku w XVI–XVIII w.*, [w:] *Szpital i kościół św. Jakuba. 600 lat fundacji gildii szyprow w Gdańsku*, red. A. Sroka, Toruń 2009, s. 200–240.

**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.

**Grzegorz Michalak**

ORCID: 0000-0003-2497-0792

## **Warszawska Parafia Filialna Ewangelicko- Reformowana Synodu Wileńskiego (Jednoty Wileńskiej) w latach 1933-1939**

**Streszczenie:** Przedmiotem niniejszego artykułu jest parafia filialna Jednoty Wileńskiej w Warszawie w latach 1933-1939. Instytucja ta powstała na skutek złych relacji pomiędzy dwoma Konsystorzami reformowanymi w okresie II Rzeczypospolitej. Pomimo deklarowanej dużej aktywności, parafii tej nie udało się wybudować własnego kościoła oraz zorganizować cmentarza, co sprawiło, że była ona skazana na pomoc innych parafii. W publikacjach poświęconych dziejom Warszawy, na próżno szukać informacji na temat tejże parafii. Skąpych danych dostarcza literatura naukowa ukazująca historię polskiego protestantyzmu, zwłaszcza na temat Jednoty Wileńskiej w okresie międzywojennym. Opracowanie niniejszego zagadnienia, zapewne niedoskonałe i otwierające pole do dalszych badań, było możliwe za sprawą bogatych archiwów wileńskich.

**Słowa kluczowe:** Kościół Ewangelicko-Reformowany, Warszawa, protestantyzm, kalwinizm

**Summary:** The Warsaw Parish of the Evangelical Reformed Synod of Wilno (Jednota Wileńska) 1933-1939.

The subject of the present article is the Warsaw Parish of Evangelical Reformed Church of Wilno between 1933 and 1939. This institution was created as a result of bad relations between the two Reformed Consistory in the Independent Poland. Although it was declared very active, this institution did not build its own church and organize a cemetery, which made it dependent on the help of other parishes. In publications about the history of Warsaw, it was in vain to seek information about this parish. Limited data is given by scientific literature showing the history of Polish Protestantism, especially about the Wilno Brethren in the inter-war period. The study of this issue, probably not perfect and opening the field for further research, was possible thanks to the rich archives in Wilno.

**Keywords:** Evangelical-Reformed Church, Warsaw, Protestantism, Calvinism

## Wyznanie ewangelicko-reformowane na ziemiach polskich przed 1939 rokiem

Istnienie parafii warszawskiej wpisuje się w bardzo skomplikowane dzieje wyznania ewangelicko-reformowanego w latach 1918-1939. Należy tutaj podkreślić, że w granicach odrodzonej po wielu latach Rzeczypospolitej funkcjonowało wiele Kościołów odwołujących się w mniejszym lub większym stopniu do spuścizny reformacji szwajcarskiej, wśród których znajdowała się Jednota Wileńska będąca bezpośrednią kontynuatorką powstałej w XVI w. Jednoty Litewskiej<sup>1</sup>. Konsystorz reformowany w Warszawie uważał się natomiast za spadkobiercę zborów małopolskich i wielkopolskich, które zaczęły zanikać w XVIII w. Ich osobna historia wytworzyła różne ustroje wewnętrzne. Jednota Wileńska wyróżniała się ustrojem synodalnym oraz istnieniem, poza Konsystorzem również i Kolegium Kuratorów, które krytykowane było jako czynnik nadający temu Kościołowi konserwatywnego oraz oligarchicznego charakteru<sup>2</sup>.

Pomimo teologicznej bliskości oraz wspólnego odwoływania się do historii, relacje pomiędzy Konsystorzami nie układały się pomyślnie. Wileńskie środowisko obawiało się wpływów Konsystorza warszawskiego podkreślając wielokrotnie, dlaczego powinno być uważane za prawowitego spadkobiercę polskiej reformacji w duchu reformowanym. W dwudziestoleciu międzywojennym nie milkły wskazania domagające się połączenia obu Kościołów, a pierwsza próba miała miejsce już w 1919 r., zanim jeszcze przynależność państwowa Wileńszczyzny została ostatecznie wyjaśniona<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), Ministerstwo Spraw Zagranicznych (dalej: MSZ), sygn. 2885, *Materiały do spraw Kościołów ewangelickich 1919-1934*, k. 6. Zob. W. Gindertudnicki, *Kościół ewangelicko-reformowany w Wilnie. Historia – organizacja – świętynia*, Wilno 1935.

<sup>2</sup> Posiadające szerokie kompetencje Kolegium Kuratorów powstało w XVII w. i składało się z duchownych oraz wybranych przez Synod przedstawicieli zamieszkałych w Wilnie. Jednota Warszawska zorganizowana była według ustroju synodalno-prezbyterialnego z dużą autonomią poszczególnych parafii. Zob. E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999, s. 190-191.

<sup>3</sup> Szerzej o historii wyznania reformowanego: AAN, MSZ, sygn. 2885, k. 6-8. Zob. E. Cherner, *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Jednota Litewska i Jednota Wileńska 1815-1939*, Warszawa 2018, s. 25-32; E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2004, s. 85-121; Taż, *Kościół ewangelicki...*, dz. cyt., s. 187-220; W. Witkowski, *Organizacja kościoła ewangelicko-reformowanego w byłym zaborze rosyjskim*, „Gazeta Administracji” 1936, nr 20, s. 624-633; E. Józwiak,



### Relacje pomiędzy konsystorzami w Wilnie i w Warszawie

Aby przedstawić dzieje utworzenia parafii filialnej Jednoty Wileńskiej w Warszawie nie można zapomnieć o odniesieniu się do skomplikowanych relacji pomiędzy obydwoma ośrodkami ewangelicyzmu reformowanego na przykładzie bulwersujących ówczesną opinię publiczną praktyk unieważniania przez Jednotę Wileńską zawartych wcześniej związków małżeńskich lub – mówiąc inaczej – udzielaniu rozwodów, przeciwko którym opowiadało się wielu duchownych Jednoty Warszawskiej. Kontrowersje przybrały na skutek procesu karnego przeciwko ks. Michałowi Jastrzębskiemu za udzielenie w 1926 r. ślubu byłemu księdzu rzymskokatolickiemu Janowi Choroszusze, który to proces rozpoczął się w styczniu 1929 r.<sup>4</sup> Praktykom rozwodowym sprzyjała niejasna sytuacja będąca skutkiem odziedziczenia przez zjednoczone państwo polskie wielu temu systemów prawnych, które musiały dalej funkcjonować do czasu przyjęcia jednolitych przepisów. Jednota Wileńska podlegała prawu carskiemu, natomiast wyznania protestanckie w Warszawie ustawom z 1849 r. regulującym działalność Kościołów ewangelickich w Królestwie Polskim. Widoczne było to również na przykładzie odmiennego prawa małżeńskiego, które uniemożliwiała mieszkańcom dawnej *Kongresówki* szybkie rozwiązanie małżeństwa oraz ponowne zaślubiny<sup>5</sup>.

---

*Kościół Ewangelicko-Reformowany po odzyskaniu przez Polskę niepodległości*, [w:] *Ewangelicy w Niepodległej*, red. E. Józwiak, M. Karski, Warszawa 2018, s. 46-68; G. Michalak, *Jednota ewangelicko-reformowana w Wilnie na tle wydarzeń przedwojnia niepodległości polskiej 1915-1922*, [w:] *Ewangelicy w Niepodległej...*, s. 69-79; E. Falkowski, *Ustrój Wileńskiego Kościoła ewangelicko-reformowanego (była Jednota ewangelicko-reformowana Wielkiego Księstwa Litewskiego), jego stosunek do Państwa Polskiego oraz uprawnienia w dziedzinie prawa małżeńskiego*, Wilno 1936; M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana od połowy XVII wieku do 1939 roku*, Opole 1986, s. 77-94; S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, s. 44-50. Zob. również <https://przegladbaltycki.pl/9253,ewa-cherner-jednota-wilenska-do-konca-chciala-zachowac-swa-niezalezosc.html> (dostęp: 26.08.2020).

<sup>4</sup> W trakcie procesu opinię przedstawił superintendent Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Juliusz Bursche, który wypowiadał się w sposób zgodny z linią obrony. Szerzej: E. Cherner, dz. cyt., s. 150-151.

<sup>5</sup> AAN, MSZ, sygn. 2885, k. 2, 5; S. Grelewski, dz. cyt., s. 44-50. Warto zapoznać się z opinią mec. Leona Kulikowskiego, w której omówiono zagadnienie źródeł i stosunku prawa Jednoty do prawa cywilnego (w tym małżeńskiego prawa do prawa prywatnego międzydzielnicowego) oraz sądy duchowne i ich związek do kanonów Jednoty. Zob. L. Kulikowski, *Rozwody w Kościele Wileńskim*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 5-6, s. 11-23.

Dlatego też, bardzo często stosowaną możliwością obejścia prawa były konwersje na wyznanie reformowane, które nie zawsze szły w parze z teologicznymi przesłankami. W dokumentacji konsystorskiej brakuje oficjalnych i szczegółowych opracowań statystycznych, stąd precyzyjne ustalenie liczby wiernych jest bardzo trudne do wykonania. Spośród 12 tysięcy członków Jednoty blisko 10 tysięcy przypadało na parafię wileńską, z czego tylko 500 mieszkało w Wilnie<sup>6</sup>.

Do dnia dzisiejszego zachowało się wiele przykładów udzielania ślubów rozwodnikom. Jednym z nich jest akt zawarcia związku małżeńskiego przez Apolinarego Pobudkowskiego, zamieszkałego w Warszawie wdowca wyznania rzymskokatolickiego i rozwiedzionej Wandy Aliny z Rindermanów Kupkowej, wyznania reformowanego. Uroczystość miała miejsce 23 lipca 1931 r. w zakrystii warszawskiego kościoła luterńskiego i dopełniona została przez wileńskiego duchownego, ks. Jana Kurnatowskiego<sup>7</sup>.

Rozwiązywanie zawartych wcześniej związków małżeńskich i udzielania nowych doprowadziło na przełomie lat 20. i 30. do otwartego konfliktu w środowisku kalwińskim za sprawą odbywającego posługę duszpasterską w Wilnie ks. Kazimierza Ostachiewicza, który związany był wcześniej z Jednotą Warszawską<sup>8</sup>. Krytykował on publicznie wileński Synod oraz bezpośrednio ks. superintendenta Michała Jastrzębskiego, m.in. w trakcie kazania będącego częścią nabożeństwa synodalnego w 1929 roku<sup>9</sup>. Pomimo wielokrotnych prośb, ks. Ostachiewicz nie zaprzestawał publicznego wyrażania krytycznych uwag.

<sup>6</sup> W sprawozdaniu Komisji rewizyjnej parafii wileńskiej znalazło się zastrzeżenie, że Rada kościelna nie posiada wykazu osób miejscowych i zamiejscowych, którzy zadeklarowali opłacanie składek. Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne [Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas, dalej: LVIA], F606-123. *Protokóły Walnych Zgromadzeń Parafian Zboru Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego 1931-1938*, k. 20. Zob. E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki...*, dz. cyt., s. 178, 190, 192, 196–197; E. Cherner, dz. cyt., s. 150-152. Zob. również: *W imię prawdy. Odparcie napaści na Konsystorz Ewangelicko-Reformowany w Wilnie*, Wilno 1937.

<sup>7</sup> LVIA, F606-122. *Dokumenty ślubne, rok 1931*, k. 85-88.

<sup>8</sup> Duchowny ordynowany został w 1922 r. przez ks. superintendenta Władysława Semadeniego, ks. Kazimierza Szefera i ks. Wilhelma Fibicha. Do Wilna oddelegowano go w 1928 r. K. Bem, *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Jednoty Warszawskiej 1815–1939*, Warszawa 2015, s. 107-108; M. Kosman, dz. cyt., s. 84.

<sup>9</sup> Zob. K. Ostachiewicz, *Kazanie wygłoszone w Kościele Ewangelicko-Reformowanym w Wilnie, jako kazanie synodalne dnia 30 czerwca 1929 roku*, „Jednota” 1937, nr 12, s. 89-91.

Duchownego zesłano następnie do parafii w Brześciu nad Bugiem oraz jej filiałów<sup>10</sup>. Kontrowersje wokół duchownego wyszły poza środowisko kościelne, między innymi zainteresowała się nimi prasa codzienna oraz konfesyjna, która jeszcze w kolejnych latach wracała do tej historii<sup>11</sup>.

Duchowny odprawiał nadal nabożeństwa w Wilnie dla swoich zwolenników, w których używano przedmiotów liturgicznych wypożyczonych z parafii luterańskiej. 21 grudnia 1931 r. Rada zboru wileńskiego zwróciła się do Konsystorza o bardziej stanowczą reakcję. Sprawę przekazano następnie do Kolegium Kuratorów oraz ponownie wezwano ks. Ostachiewicza do złożenia przysięgi. Wobec jego odmowy, w dniu 29 czerwca 1932 r. Synod odwołał go z zajmowanych funkcji oraz usunął z Jednoty<sup>12</sup>. Dwa miesiące później zwolennicy ks. Ostachiewicza zgłosili chęć przystąpienia do Jednoty Warszawskiej, co dało możliwość powołania parafii filialnej. Spotkanie organizacyjne nowego zboru odbyło się 19 lutego 1933 r. w kaplicy metodystycznej przy ulicy Orzeszkowej 11 po uroczystym nabożeństwie, któremu przewodniczył ks. Stefan Skierski<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> LVIA, F606-117. *Rada Kościelna. Varia 1925-1937*, k. 4, 6. Zob. M. Kosman, dz. cyt., s. 80-82; K. Bem, dz. cyt., s. 108-109; E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki*, dz. cyt., s. 190, 192, 196-197; Taż, *Protestantyzm w Polsce*, dz. cyt., s. 178.

<sup>11</sup> Tekst opisujący sytuację duchownego przedrukowała m.in. redakcja „Zwiastuna”. Zob. *Tragedia wiernego sługi Chrystusowego*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1933, nr 1, s. 4-6. Innym przykładem jest przywoływanie opinii prasy zagranicznej uderzających wprost w praktyki środowiska wileńskiego. Zob. *Przegląd prasy*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1938, nr 41, s. 519.

<sup>12</sup> LVIA, F606-117, k. 4, 6; AAN, MSZ, sygn. 2885, k. 185. Por. K. Bem, dz. cyt., s. 109; E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki...*, dz. cyt., s. 196-197, 210-211; M. Kosman, dz. cyt., s. 84. Fakt ten potępił przedstawiciele Jednoty Warszawskiej (jednym z sygnatariuszy był ks. superintendent Stefan Skierski), którzy wskazali na znieważenie jego godności oraz naruszenie elementarnej wolności sumienia i przekonania. Kopie listu otrzymać miały także rady kościelne parafii ewangelickich, władze innych Kościołów oraz redakcje czasopism konfesyjnych. *Nadestane*, „Jednota” 1933, nr 1, s. 3. Por. K. Bem, dz. cyt., s. 109-110.

<sup>13</sup> W tym dniu dokonano wyboru członków Rady, ustalono plan comiesięcznych wizyt duszpasterskich ks. Ostachiewicza, przyjęto do użytku miejsce grzebalne na cmentarzu luterańskim oraz omówiono częściowo źródła finansowania filiału (wysokość comiesięcznych wpływów i wydatków od 1 kwietnia do 31 grudnia 1933 r. mieścić się miała w kwocie 100 zł). AAN, MSZ, sygn. 2885, k. 186-187; *Rozłam wśród kalwinów w Wilnie*, „Dziennik Wileński” 1933, nr 84, s. 3. Por. K. Bem, dz. cyt., s. 109-110; M. Kosman, dz. cyt., s. 84-85. Sekretariat parafii filialnej znajdował się przy ul. Mickiewicza 22 m. 5, a kaplica przy Królewskiej 5 m. 4 poświęcona została 14 października. *Wiadomości z Kościoła i o Kościele*, „Jednota” 1933, nr 3, s. 45-46; *Wiadomości z Kościoła i o Kościele*, „Jednota” 1934, nr 11,

Reakcją Jednoty Wileńskiej była fala krytyki, 5 marca 1933 r. podkreślono rolę Synodu jako prawowitej władzy kościelnej w Wilnie oraz zakazano wiernym udziału w życiu religijnym konkurencyjnego zboru<sup>14</sup>. Cztery miesiące później Synod zatwierdził decyzję Kolegium Kuratorów z 21 kwietnia, która nakazała powołać parafię filialną w Warszawie<sup>15</sup>.

Z uwagi na krótki czas pomiędzy ukonstytuowaniem się obu parafii filialnych, nie sposób zaprzeczyć, że decyzja Synodu wileńskiego była odpowiedzią na wcześniejsze działania duchownych Jednoty Warszawskiej. Wskazuje na to również raport przygotowany wówczas przez władze państwowe, datowany na sierpień 1934 r. Warto zwrócić także uwagę na notkę opublikowaną w „Zwiastunie Ewangelicznym” autorstwa ks. Michała Jastrzębskiego i Bronisława Iżyckiego-Hermana, w której znalazło się stwierdzenie, iż mogło być to odpowiedzią na osobne prośby wileńskich reformowanych zamieszkałych w Warszawie<sup>16</sup>.

Warto zaznaczyć, że kontrowersyjna praktyka udzielania rozwodów nie dotyczyła wyłącznie Jednoty Wileńskiej. Konsystorz reformowany w Warszawie już wcześniej występował przeciwko konwersjom wynikającym z chęci rozstania ze współmałżonkiem. Przykładem tego są listy z maja i listopada 1919 r. do władz państwowych oraz starostwa w Bochni, w których skarżono się na ks. Konrada Nahrganga, duchownego luterańskiego w Gawłowie Nowym (dawny zabór austriacki) przyjmującego konwertytów z terenów bylej *Kongresówki* bez przygotowania teologicznego oraz zgody Jednoty Warszawskiej<sup>17</sup>. Co więcej, rozwiązywanie związków małżeńskich praktykowano także

---

s. 160. Filiał podzielić mógł los wileńskiej społeczności reformowanej, która w okresie okupacji znalazła się w niezwykle trudnym położeniu. W 1945 r. ks. Ostachiewicz opuścił Wileńszczyznę z obawy przed sowieckimi represjami, zabierając ze sobą cenną dokumentację Jednoty Wileńskiej. K. Bem, dz. cyt., s. 111.

<sup>14</sup> LVIA, F606-123, k. 10-11.

<sup>15</sup> Odnotowane to zostało w Kanonach Synodu z 1933 r. Zob. Biblioteka Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (dalej: BS KER), Wilno - archiwalia ocalone, *Kanony od 1899 do 1935*, k. 71.

<sup>16</sup> AAN, MSZ, sygn. 2885, k. 187. Por. M. Jastrzębski, B. Iżycki-Herman, *Otwarcie Filiału Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1933, nr 37, s. 248-249.

<sup>17</sup> AAN, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 1401, *Sprawy osobowe duchowieństwa niższego – akta osobowe. W układzie alfabetycznym, lit. M-Z*, k. 65-66, 74.

u luteranów, czego przykładem jest datowane na 7 listopada 1931 r. zaświadczenie o decyzji Sądu Konsystorskiego odnośnie unieważnienia małżeństwa Eryki Jenny Rozalii z Blossiesów Heller i Władysława Stefana Hellera, którego podstawą prawną była ustawa z 1836 r.<sup>18</sup>

### **Powstanie filiału w Warszawie i jego funkcjonowanie**

Pomimo decyzji Synodu i Kolegium Kuratorów z kwietnia i sierpnia 1933 r., za faktyczne rozpoczęcie działalności przez parafię filialną przyjąć można dzień 28 maja, gdy w kaplicy przy Wiejskiej 9 m. 4 odprawiono uroczyste nabożeństwo pod przewodnictwem ks. Pawła Dilisa. Po jego zakończeniu parafianie omówili część bieżących spraw organizacyjnych, a kontynuację rozmów zaplanowano na wrzesień<sup>19</sup>.

Powstanie parafii filialnej miało być przyjęte pozytywnie, co wskazał ks. Jastrzębski powołując się na otrzymanie listów z podziękowaniami<sup>20</sup>. Poświęcone temu wydarzeniu notki opublikowano również na łamach prasy, zarówno codziennej („Express Poranny”), jak i konfesyjnej („Głos Ewangelicki”). Zaznaczyć trzeba, że bazować one mogły na informacjach przekazanych przez Jednotę Wileńską. Czytelnicy mogli się również zapoznać z opinią sugerującą możliwość zbliżenia obu Kościołów reformowanych, podzielonych historią, tradycją oraz zakresem terytorialnym<sup>21</sup>.

W początkowym okresie pracy filiału istotne było zapewnienie posługi duszpasterskiej wiernym. Należało mieć na uwadze to, że parafialnie byli w większości osobami, które dopiero co przyjęły wyznanie reformowane, bądź oczekiwali na konwersję lub konfirmację. Dlatego też, do zadań duchownego należało również prowadzenie nauk zaznajamiających z teologią kalwińską<sup>22</sup>. Początkowo zakła-

---

<sup>18</sup> LVIA, F606-122, k. 29-31.

<sup>19</sup> M. Jastrzębski, B. Iżycki-Herman, dz. cyt., s. 248; *Wiadomości z kościoła i ze świata*, „Głos Ewangelicki” 1933, nr 32, s. 3; *Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany otworzył Filjał w stolicy*, „Express Poranny” 1933, nr 288, s. 7. Por. E. Cherner, dz. cyt., s. 98.

<sup>20</sup> LVIA, F606-9. [*Rada Kościelna. Varia do 1940*], k. 268.

<sup>21</sup> *Wiadomości z kościoła i ze świata...*, dz. cyt., s. 3; *Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany otworzył Filjał w stolicy...*, dz. cyt., s. 7. Warto zaznaczyć, że w relacji prasowej pojawił się również zarys dziejów oraz wyjaśnienie znaczenia Jednoty Litewskiej dla polskiej kultury. M. Jastrzębski, B. Iżycki-Herman, dz. cyt., s. 248-249.

<sup>22</sup> Katechizacja prowadzona była w trakcie comiesięcznych spotkań. LVIA, F606-9, k. 54.

dano, że będzie on przyjeżdżać do parafii przynajmniej raz na miesiąc celem odprawiania nabożeństw. W lipcu 1933 r. posługę tę powierzono ks. Janowi Kurnatowskiemu oraz ks. Pawłowi Dilisowi. Ilość wizyt duszpasterskich uzależniona miała być od decyzji Walnego Zebrania Parafian wyznaczonego na jesień. Pastor Dilis w 1934 r. otrzymał również mandat administratora parafii, mając do pomocy ks. Kurnatowskiego<sup>23</sup>. Zakres prac administracyjnych w parafii ustalony został przez Kolegium Kuratorów, w porozumieniu z generalnym superintendentem<sup>24</sup>. Warto zaznaczyć, że ks. Dilis pełnił posługę również w Grodnie, Białymstoku i Brześciu nad Bugiem<sup>25</sup>.

Do uzgodnienia było również sfinansowanie pracy pastora. Zakładano początkowo, że od lipca 1934 r. diety wypłacane będą z kasy filiału, co z kolei zwalniało z tego Synod<sup>26</sup>. Rada kościelna podjęła szereg czynności, w tym urządzenie mieszkania przy kancelarii oraz zredukowanie duchownemu diety wydłużając jednocześnie jego pobyt do pięciu dni, tj. od piątku do wtorku. W 1938 r. stwierdzono, że parafii nie stać na utrzymywanie stałego duszpasterza<sup>27</sup>.

Sprawozdania informują również, że biuro parafii mieściło się przy ulicy Grójeckiej 27 m. 3. W 1938 r. Rada kościelna przyjmowała w nim interesantów we wtorki i piątki w godzinach 17-18. Początkowo wyposażenie biura składać się miało z dzwonka, kilku oprawionych fotografii oraz aparatu telefonicznego o numerze 7.20.90<sup>28</sup>. Do lipca 1937 r. sprawy kancelaryjne wykonywane były

---

Por. E. Cherner, dz. cyt., s. 98, 198; Alabrudzińska, *Kościół ewangelickie*, dz. cyt., s. 199.

<sup>23</sup> M. Jastrzębski, B. Iżycki-Herman, dz. cyt., s. 248. Por. *Wiadomości z kościoła i ze świata...*, dz. cyt., s. 3. Księdzu Dilisowi pracę duszpasterską w filiale zapisano w Kanonie 1 z 1934 r. BS KER, Wilno - archiwalia ocalone, *Kanony od 1899...*, k. 75.

<sup>24</sup> Wspomina o tym również Kanon 1 z 1937 r. BS KER, Wilno - archiwalia ocalone, *Kanony Synodu Wileńskiego 1936-1939*, k. 4.

<sup>25</sup> LVIA, F606-9, k. 267-269.

<sup>26</sup> Tamże, k. 269.

<sup>27</sup> Wysokość diet dla duchownych podczas pobytu w Warszawie wynosiła w 1938 r. 25 zł za dobę. LVIA, F606-136. *Rada Kościelna. Varia 1938-1940*, k. 2, 4; Biblioteka Wróblewskich w Wilnie [Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskijų Biblioteka, dalej: LMAVB], F40-563. *Protokół nr 5 Walnego Zgromadzenia Parafian Warszawskiego Filiału Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie 1938 r. i sprawozdanie za rok 1936-1938*, k. 3. Por. *Z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Jednota Wileńska*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1938, nr 25, s. 315-316.

<sup>28</sup> LMAVB, F40-563, k. 1, 10; S. Szostakiewicz, Z. Witkowski, *Do ogólu P. T. Parafian*,

przez Władysława Belinę-Prażmowskiego, a następnie Zygmunta Witkowskiego korzystających z pomocy parafian. W kwietniu 1938 r. nakazano zwiększyć liczbę pracowników biura oraz zalecono, aby otrzymujący wynagrodzenie byli wyznania reformowanego<sup>29</sup>.

Zakres posługi religijnej w filiale uzależniony był od położenia prawnego Jednoty Wileńskiej. Jan Świda, którego w 1937 r. poproszono o wydanie opinii prawnej uważał, że wyznanie reformowane w byłej *Kongresówce* reprezentowane jest wyłącznie przez Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP. Tym samym, Jednotę Wileńską powinno traktować się jako odrębne i nieuprzywilejowane wyznanie, dlatego też jej duchowni nie powinni prowadzić aktów stanu cywilnego, a władze kościelne korzystać z uprawnień sądowniczych w sprawach małżeńskich. Prawnik sugerował uzyskanie w przyszłości uznania Jednoty, jako uprzywilejowanego wyznania, a w obecnej sytuacji porozumienie się z Konsystorzem na Lesznie, który mógłby autoryzować prowadzenie ksiąg lub przeniesienie tego na komisariaty policji warszawskiej oraz wójtów i burmistrzów miejscowości zamieszkałych przez wiernych. Rozstrzyganie spraw małżeńskich spoczywać powinno na sądach powszechnych<sup>30</sup>. Jednota Wileńska mogła nadal, w jego ocenie, prowadzić posługę duszpasterską w Warszawie w postaci odprawiania nabożeństw i prowadzenia działalności misyjnej. Udzielanie ślubów i chrztów oraz odprawianie ceremonii pogrzebowych mogło być prowadzone we współpracy z administracją cywilną<sup>31</sup>.

Badania nad poszczególnymi aspektami funkcjonowania warszawskiej parafii filialnej możliwe są także dzięki analizie jej dokumentacji finansowej, która pomimo fragmentaryczności pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków<sup>32</sup>. Na początku, warto zwrócić uwagę na pochodzący z 1934 r. raport przedstawiający sytuację parafii i filiałów Jednoty, który opracowany został przez jej generalnego superintendenta. Wspomniano w nim, że parafia warszawska

---

„Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2-3, s. 34; *Z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Jednoty Wileńska...*, dz. cyt., s. 316; *Z parafii filialnej ewangelicko-reformowanego Synodu Wileńskiego w Warszawie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1938, nr 33, s. 411.

<sup>29</sup> LMAVB, F40-563, k. 6, 10.

<sup>30</sup> Wileński prawnik wspomniał, że nie udało mu się uzyskać zdania prof. [Karola] Lutostańskiego w tej kwestii.

<sup>31</sup> LVIA, F606-9, k. 286-288.

<sup>32</sup> Z dokumentacji Jednoty wynika również, że sprawozdania kasowe miały być przekładane do zatwierdzenia przez Radę kościelną, a następnie wysyłano je Konsystorzowi. Zob. LVIA, F606-136, k. 2.

czerpała początkowo środki finansowe ze składek, opłat pobieranych za czynności religijne (tzw. *jura stolae*) oraz przejścia na wyznanie reformowane. Wśród wydatków zapisano opłaty komornego, koszty prowadzenia kancelarii, podróże duchownego, ofiary na Szpital Ewangelicki oraz zwrot pożyczki zaciągniętej w Konsystorzu na kwotę 1000 zł<sup>33</sup>.

Budżety parafii planowane były z wyprzedzeniem i obejmowały rok obliczeniowy niepokrywający się z kalendarzowym. Przykładowo, preliminarz budżetowy za okres 1 styczeń - 31 marca 1938 r. opiewał na kwotę 1200 zł miesięcznych wpływów oraz 1050 zł wydatków. Wyznaczono nadwyżkę w kwocie 150 zł miesięcznie<sup>34</sup>. Szersze podsumowanie wysokości dochodów i wydatków w okresie rozliczeniowym od 1 stycznia 1937 do 31 marca 1938 r. wykazało przychód całkowity w wysokości 26 593 zł 78 gr oraz wydatki w kwocie 21 266 zł i 65 gr<sup>35</sup>. Warto również zwrócić uwagę na preliminarz budżetowy na okres 1 kwietnia 1938 - 31 marca 1939 r. zakładający wpływy i wydatki w łącznej kwocie 15 500 tys. zł. Zakładano wysokość następujących wydatków: osobowe (8650 zł), gospodarcze (3150 zł), kancelaryjne i prenumeratę czasopism (1200 zł), subwencje i zapomogi (500 zł), uzupełnienie inwentarza (500 zł), inne wydatki w kwocie 500 zł oraz 1000 zł nadwyżki. Na przychód składały się: składki (5400 zł), przyłączenia (4000 zł), wpływy z usług religijnych (6000 zł) oraz inne dochody w kwocie 100 zł<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Stan kasy filialnej został oceniony przez ks. Jastrzębskiego jako zadowalający. LVIA, F606-9, k. 269.

<sup>34</sup> LVIA, F606-136, k. 4. Szczegółowe miesięczne dochody przedstawiały się następująco: składki parafian - 450 zł, *przyłączenia r/k Konsystorza* - 250 zł, wpływy z usług religijnych - 480 zł oraz wpłaty na P.K.O - 20 zł. Wydatki: lokal i ogrzewanie - 155 zł, światło i gaz - 15 zł, telefon - 15 zł, utrzymanie czystości - 10 zł, drobne wydatki i poczta - 15 zł, wynagrodzenia dla woźnego i inkasenta oraz ubezpieczenia społeczne - 120 zł, organista - 25 zł, opłacenie kaplicy - 50 zł, ofiary - 30 zł, *ryczałt na opłatę sił kancelaryjn[ych]* - 60 zł, dojazdy i diety duchownego - 200 zł, uzupełnienia inwentarza - 45 zł, wyjazdy i diety członków Rady kościelnej - 40 zł, Szkołki Niedzielne - 25 zł, do dyspozycji Konsystorza dla biednych - 20 zł, duchownym za usługi religijne - 200 zł, pozostałe - 25 zł. Por. LVIA, F606-9, k. 295.

<sup>35</sup> Saldo w wysokości 5 327 zł i 13 gr znajdowało się w kasie. LMAVB, F40-563, k. 3.

<sup>36</sup> Tamże, k. 3-4. „Zwiastun Ewangeliczny” podaje, że na przyjazdy i wynagrodzenie ks. Dilisa przewidziano wówczas 3200 zł oraz 750 zł za wynajmem kaplicy. Plany zakładały również 4000 zł dochodu tytułem przejścia na wyznanie reformowane. Zaznaczono również, że składkę kościelną opłaca regularnie 400 parafian. Por. *Z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Jednota Wileńska...*, dz. cyt., s. 315-316.



Sprawozdania filialne dostarczają nie tylko informacji o wysokości przychodów i dochodów, ale również propozycji ich zmian oraz argumentów za nimi przemawiających. Przykładowo śluby, które miały być udzielane osobom spoza Warszawy wiązały się z opłatą 90 zł, którą w styczniu 1938 r. postanowiono podnieść do 100 zł<sup>37</sup>. Natomiast za udzielenie ślubu na wyraźne żądanie w czasie poza pobytom duchownego planowano pobrać 300 zł, na co wpływ miała konieczność przyjazdu duchownego<sup>38</sup>. 5 lutego 1938 r. Rada kościelna zdecydowała o pobieraniu opłat w wysokości 120 zł za śluby udzielane w trakcie dyżuru duchownego, przy czym 90 zł według kwitu, a pozostałe 30 wpłacać się powinno do rąk duchownego (były to natychmiastowe wydatki za otwarcie i przygotowanie kaplicy oraz służbę w trakcie uroczystości). Z kolei za przeprowadzenie ceremonii w kościele luterańskim pobierano 100 zł w przypadku uroczystości w niedzielę lub 140 zł w tygodniu, zakładając oczywiście, że w tym czasie duchowny będzie na miejscu<sup>39</sup>. Warto zaznaczyć, że Rada mogła wydać zgodę na zmniejszenie wysokości opłat z uwagi na okoliczności (być może powodem był status materialny), czego przykładem jest decyzja z 25 stycznia 1939 r. odnosząca się do M. Włodzimirskiej (do 25 zł) oraz nieznaną z imienia Staniszewskiej (do 80 zł)<sup>40</sup>.

Na Walnym Zebraniu parafian w kwietniu 1938 r. padła propozycja wprowadzenia obowiązkowej składki kościelnej w wysokości 12 zł rocznie od osoby, jednak została ona odrzucona. Zaproponowano również obniżenie prowizji wypłacanych inkasentowi, do czego zdaniem radcy Witkowskiego dojść nie powinno z uwagi na to, że parafianie mieszkali w wielu dzielnicach Warszawy, co czyniło pracę inkasenta uciążliwą<sup>41</sup>. Odnosząc się do rozra-

---

<sup>37</sup> Różnica w kwocie 10 zł przypadać miała na rzecz Rady parafialnej w Wilnie.

<sup>38</sup> LVIA, F606-136, k. 4. W lutym Rada postanowiła zwrócić się do parafii w Wilnie z prośbą o przekazanie dochodów ze składek członków filiału w okresie 1 maja 1937 - 31 marca 1938 r. We wcześniejszym okresie wyrównanie nastąpić miało poprzez potrącenie kwoty 10 zł od zaślubin osób spoza terenu funkcjonowania filiału, aż do wyrównania w kwocie 257 zł 50 gr. Zob. Tamże, k. 2.

<sup>39</sup> Tamże, k. 2.

<sup>40</sup> Tamże, k. 7.

<sup>41</sup> LMAVB, F40-563, k. 4. Notka na łamach czasopisma „Szlakiem Reformacji” informowała, że pobór składek realizowany miał być podczas odwiedzin wiernych w domach. W przypadku ich nieobecności pozostawiano wypełniony przekaz do banku P.K.O. Zob. S. Szostakiewicz, Z. Witkowski, dz. cyt., s. 35.

chunku z Konsystorzem, wskazano na brak możliwości prowadzenia przez filiał szerokiej działalności organizacyjnej, charytatywnej i ewangelicznej z powodu możliwego braku środków<sup>42</sup>.

Problemy organizacyjne nie ominęły również filiału warszawskiego, czego dowodem jest decyzja Konsystorza odraczająca Walne Zebranie Parafian zwołane pierwotnie na 9 marca 1937 r. Powołana wówczas komisja wykazała braki w rachunkach oraz faktyczny stan rachunku bankowego, który 1 stycznia wynosił 105 zł (4500 zł zdeponowano na rachunku Konsystorza)<sup>43</sup>. Uchybienia zauważyła również Komisja rewizyjna wskazując na niedostatecznie przejrzyste prowadzenie ksiąg kasowych<sup>44</sup>. Zakwestionowano też przekazywanie środków duchownemu bezpośrednio, zamiast wpłat na konto oraz zalecono bardziej przejrzyste przedstawianie jego rachunków podczas pobytu w Warszawie<sup>45</sup>. Kontrola poskutkowała uporządkowaniem pracy kancelarii i administracji, a także archiwum zawierającego księgi kasowe oraz adresy blisko tysiąca parafian. Ustalono również tryb rozrachunków z Konsystorzem realizowanych w oparciu o każdorazowe uchwały Rady. Dzięki temu, z początkiem 1938 r. przywrócono parafii filialnej prawo sprawowania posług religijnych<sup>46</sup>.

Warto również wspomnieć, że parafia w Warszawie widoczna była w życiu Jednoty Wileńskiej i poza czynnym udziałem w obradach synodalnych, jej przedstawiciele spotykali się z władzami kościelnymi. Na przykład 17 grudnia 1937 r. przedstawiono prośby parafian przed Kolegium Kuratorów. Warto zaznaczyć, że współpraca z Konsystorzem uważana była przez parafian za nie do końca prawidłową, o czym świadczy to, że w kwietniu 1938 r. wskazano, że

---

<sup>42</sup> LMAVB, F40-563, k. 5.

<sup>43</sup> Nie wyciągnięto wówczas konsekwencji wobec członków Rady, ale Konsystorz zawiesił niektóre posługi religijne, co wpłynęło na dochody z tytułu *jura stolae*.

<sup>44</sup> Dokumentacja podzielona była wówczas na trzy księgi - kasę filiału, konsystorza i księdza administratora. Szczególnie negatywnie oceniono prowadzenie tej ostatniej.

<sup>45</sup> Komisja rewizyjna wniosła o udzielenie sobie absolutorium z uwagi na brak uchybień. Tamże, k. 4, 9.

<sup>46</sup> Tamże, k. 10. Zob. A-J. Witkowska, *List do redakcji*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 1, s. 26. Warto zauważyć, że nie zamknęło to wszystkich wątpliwości, przez co 20 lutego 1939 r. Rada kościelna postanowiła zwrócić się do Konsystorza z prośbą o wyciągi ze swego konta bankowego określające wpływy od dnia 1 kwietnia 1938 r., bez których nie można było utrzymywać księgowości w *należytych poziomach*. LVIA, F606-136, k. 5.

filiał będący najliczniejszą parafią powinien być traktowany równorzędnie, podobnie jak parafie w Grodnie i Brześciu, a uchwały jego Rady kościelnej powinny być należycie respektowane przez środowisko wileńskie. Warszawscy przedstawiciele postulowali również zagwarantowanie im możliwości referowania spraw we wszystkich instancjach oraz wyznaczania delegatów do Kolegium Kuratorów<sup>47</sup>.

Pod koniec lat 30. XX w. zakres terytorialny parafii obejmować miał już nie tylko Warszawę, ale całe województwo. Parafianie uznali wówczas, że ich społeczność jest już na tyle dojrzała, by jednogłośnie przyjąć wnioski o przekształcenie filiału w stałą parafię, który skierowano następnie do Konsystorza<sup>48</sup>.

### **Kierownictwo parafii**

Jak wcześniej wspomniano, synodalny ustrój Jednoty Wileńskiej umożliwiał jej większy zakres ingerencji w wewnętrzne sprawy zborów, niż miało to miejsce w przypadku Jednoty Warszawskiej. Przy czym, samorządność parafii była do pewnego stopnia zachowana, co umożliwiało sprawne kierowanie ich pracami<sup>49</sup>.

Organizacja filiału warszawskiego, tak jak w przypadku innych parafii luterskiego i reformowanego wyznania opierała się tradycyjnie na samorządzie, którego widoczną cechą było istnienie zorganizowanego kierownictwa wybieranego spośród wiernych. Zaliczano do niego Walne Zgromadzenie Parafian oraz Radę kościelną będącą władzą wykonawczą mającą najwięcej kompetencji – w tym wykonywanie działań zmierzających do podniesienia poziomu religijnego wiernych, kompleksowe zarządzające parafią, jej mieniem oraz podległymi jednostkami organizacyjnymi (na przykład szkołami i bibliotekami). Nad prawidłowym działaniem parafii czuwała wybierana niezależnie Komisja rewizyjna oraz odpowiednie organy Jednoty<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> LMAVB, F40-563, k. 4-5.

<sup>48</sup> Tamże, k. 4, 10.

<sup>49</sup> Zob. AAN, MSZ, sygn. 2885, k. 6-8; E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelickie*, dz. cyt., s. 190. Szerzej na temat ustroju zborów Jednoty Warszawskiej na przykładzie parafii stołecznej: G. Michalak, *Przepisy porządkowe i organizacja warszawskiej parafii ewangelicko-reformowanej w XIX wieku*, „Saeculum Christianum” 2018, t. XXV, s. 263-274.

<sup>50</sup> Prawo do kontroli funkcjonowania Rad parafialnych oraz usuwania ich członków przypadało Konsystorzowi. LVIA, F606-117, k. 27. Część protokołów z zebrań Rady filialnej zachowała się w dokumentacji Jednoty ponieważ przesłano Konsystorzowi do wiadomości. Zob. LVIA, F606-136, k. 6.

Reforma wprowadzona w 1937 r. przyznawała kierownictwu parafii szersze kompetencje określone w *Regulaminie Rad Parafialnych*. Jednakże były to działania połowiczne, a świadczyć o tym może prawo do wstrzymywania uchwał Rad kościelnych przez Konsystorz i proboszczów<sup>51</sup>. Trzeba zaznaczyć również, że w przypadku filiału warszawskiego, nowe przepisy miały wejść w życie dopiero po następnym Walnym Zgromadzeniu Parafian<sup>52</sup>. Nowe prawo wskazywało na potrzebę odpowiedniej reprezentatywności w trakcie Walnego Zebrania Parafian, aby mogło być uznane za ważne, jego kworum ustalono na 1/3 ogólnej liczny parafian uprawnionych do głosowania<sup>53</sup>. Ponadto, do zadań corocznego Walnego Zebrania należało wybranie delegata na Synod oraz 3 członków Komisji rewizyjnej<sup>54</sup>.

Dokumentacja Jednoty Wileńskiej dostarczyć może dokładnych relacji ze spotkań parafialnych. Spośród wielu z nich, najbardziej szczegółowo zrelacjonowano przebieg corocznego Walnego Zebrania Parafian, które wyznaczono na poniedziałek, 4 kwietnia 1938 r. na godzinę 19:30<sup>55</sup>. Miejszem obrad dla 42 parafian była sala Oficerskiego Kasyna Garnizonowego przy Al. Szucha 29, a w jego porządku znalazł się wybór prezydium, odczytanie i przyjęcie protokołu z poprzedniego Walnego Zgromadzenia z 7 stycznia 1936 r., sprawozdanie Rady kościelnej oraz Komisji rewizyjnej, omówienie bieżących wydatków, zatwierdzenie budżetu na rok 1938/1939, zatwierdzenie sprawozdań i udzielenie absolutorium Radzie i wybory jej składu oraz Komisji rewizyjnej na rok 1938/1939 i delegatów na Synod wileński, budowę kościoła oraz wolne wnioski<sup>56</sup>. Pod zaproszeniem podpisali się członkowie Rady - ks. Paweł Dilis, Stefan

<sup>51</sup> E. Alabrudzińska, *Kościoły ewangelickie*, dz. cyt., s. 190-192. Szerzej: W. Gizbert-Studnicki, dz. cyt., s. 12-16; W. Witkowski, dz. cyt., s. 624-633; J. Sawicki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim*, Warszawa 1937, s. 280-289; E. Falkowski, dz. cyt., s. 5-9; M. Kosman, dz. cyt., s. 90-91.

<sup>52</sup> LVIA, F606-117, k. 25, 28. Pełen tekst dokumentu: *Regulamin Rad Kościelnych działających na terenie jurysdykcji Synodu Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3-4, s. 31-34.

<sup>53</sup> Prawa głosu nie posiadały osoby niepełnoletnie, przed confirmacją, zalegający w płaceniu składek przez co najmniej rok oraz pozbawieni praw na mocy wyroków sądowych.

<sup>54</sup> LVIA, F606-117, k. 27.

<sup>55</sup> Zebranie zwołane zostało w marcu przez ks. superintendenta Jastrzębskiego na wniosek Rady kościelnej. LVIA, F606-136, k. 2. Por. *Z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Jednota Wileńska...*, dz. cyt., s. 315.

<sup>56</sup> Pod dyskusję poddano wówczas kwestię wywiązywania się przedstawicieli parafialnych

Chmielikowski, Stefan Trojanowski, Władysław Belina-Prażmowski, Zygmunt Witkowski i Stefan Koeb. Zebranie rozpoczęło się modlitwą za pomyślność obrad, po czym przewodnictwo obrad objął Kurator Synodu Bolesław Szyszkowski. Sekretarzem był mecenas Waclaw Strzebiński<sup>57</sup>. Opublikowana następnie notka prasowa podała, że *zebrani [...] okazali w ożywionej dyskusji duże zainteresowanie nie tylko sprawami administracyjno-gospodarczymi, ale i religijno-kościelnymi*. Kolejne Zgromadzenie zaplanowano na 3 października 1938 r. na godzinę 17: 00 w lokalu parafialnym<sup>58</sup>.

Innym aspektem regulacji przyjętych w 1937 r. były Rady kościelne. Najważniejsze ustalenia zakładały, że składać się one miały z proboszcza lub administratora parafii, 4-6 członków stałych i 2-3 ich zastępców wybieranych co roku na Walnym Zgromadzeniu oraz duchownych mieszkających na terenie funkcjonowania zboru<sup>59</sup>. Posiedzenia powinny się odbywać co najmniej raz na 2 miesiące, przy czym Konsystorz powinien zostać powiadomiony pisemnie o ich terminach. Zdanie decydujące w przypadku równej liczby głosów miał przewodniczący, a kierownictwo swoje wybierać ona miała na pierwszym zebraniu. Członkowie Rady posiadali do dyspozycji fundusze w postaci środków parafian, ofiar i dobrowolnych dotacji. Rok budżetowy dla Rady przyjęto na okres od 1 kwietnia do 31 marca następnego roku kalendarzowego<sup>60</sup>.

Zachowane fragmentarycznie dokumenty źródłowe informują, że wyboru Rady filiału dokonano m.in. 7 stycznia 1936 r., a brak odgórnego regulaminu dla Rad kościelnych był przyczyną tego, że Rada miała ograniczony

---

ze swoich obowiązków. Henryk Pazura wskazał uwagę na brak wydarzeń służących wzajemnemu zapoznaniu się parafian i zwiększeniu frekwencji wiernych w nabożeństwach oraz omówił sprawę podręcznej biblioteki. Zapytał również o środki pieniężne przekazane niejakiemu Urbankowi. Odpowiadający mu Chmielikowski poinformował, że środki te przekazano na mocy stosownej uchwały przez Belinę-Prażmowskiego za prace przy dokumentacji filiału po śmierci Niżyńskiego. Dyskusja zakończyła się udzieleniem Radzie absolutorium.

<sup>57</sup> LMAVB, F40-563, k. 1-3. Por. *Z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Jednota Wileńska...*, dz. cyt., s. 315.

<sup>58</sup> Cyt. za: Tamże, s. 316; S. Szostakiewicz, Z. Witkowski, dz. cyt., s. 35.

<sup>59</sup> Warto odnotować, że przewodzący Radzie ks. Dilis przyjeżdżał do Warszawy jedynie na kilka dni, co skutecznie uniemożliwiało jej sprawną pracę. LMAVB, F40-563, k. 3.

<sup>60</sup> LVIA, F606-117, k. 25-26.

wpływ na bieg spraw. Na początku 1938 r. Rada spotkała się 3 stycznia i 5 lutego w składzie m.in. ks. P. Dilis, S. Trojanowski, B. Chmielikowski i Z. Witkowski<sup>61</sup>.

Podanie szerzej składu Rad parafialnych wszystkich kadencji nie jest możliwe z uwagi na brak możliwości zapoznania się z całościową dokumentacją filialną, która zaginąć mogła w wyniku II wojny światowej bądź została rozproszona. Jedno z zachowanych sprawozdań Walnego Zebrania z 4 kwietnia 1938 r., którego ustalenia opublikowane zostały także na łamach prasy, informuje o kandydaturach do władz parafialnych, które spotkały się z prawie jednogłośnie przyjęciem (tylko trzech parafian było przeciwko). Tym samym, wybrane wówczas kierownictwo przedstawiało się następująco:

Tabela I. Kierownictwo filiału warszawskiego wybrane na kadencję 1938/1939

<b>Rada kościelna</b>			
	<b>Imię i nazwisko</b>	<b>Adres zamieszkania lub korespondencyjny</b>	<b>Telefon kontaktowy</b>
1.	Ks. Paweł Dilis (administrator parafii ex officio, przewodniczący Rady)	Wilno, Zawalna 11 m. 1; Warszawa, Grójecka 27 m. 3	7.20.90 (Warszawa)
2.	Stanisław Szostakiewicz (wiceprzewodniczący)	Warszawa, Sienna 4 m 10	6.66.4
3.	Zygmunt Witkowski (sekretarz)	Warszawa, Siewierska 10 m. 4	8.15.99
4.	Bronisław Chmielikowski (skarbnik)	Warszawa, Śniadeckich 10 m. 2	9.07.08
5.	Pplk. dyplomowany Stefan Koeb	Warszawa, Aleja Szucha 8	8.12.24
6.	Inż. Edmund Rogoziński	Anin, Poprzeczna 3 m. 3	
7.	Mgr. fil. Stefan Trojanowski	Warszawa, Miodowa 6 m. 41	6.20.94
8.	Zygmunt Dubalski (zastępca)	Milanówek, ulica Długa (brak numeru)	
9.	Zygmunt Kowalski (zastępca)	Warszawa, Konwiktorska 1 m. 19	6.30.00
10.	Edward Ull (zastępca)	Warszawa, Wrzesińska 4 m. 2	

<sup>61</sup> LVIA, F606-136, k. 2; LMAVB, F40-563, k. 9-10.

<b>Delegat na Synod</b>			
1.	Bronisław Chmielikowski	Warszawa, Śniadeckich 10 m. 2	9.07.08
2.	Stefan Trojanowski (zastępca)	Warszawa, Miodowa 6 m. 41	6.20.94
3.	Zygmunt Witkowski (zastępca)	Warszawa, Siewierska 10 m. 4	8.15.99
<b>Komisja rewizyjna</b>			
1.	Prof. Stanisław Dąbrowski	Warszawa, Konwiktorska 2	12.13.07 i 11.37.02
2.	Henryk Pazura	Warszawa, Miodowa 16	6.47.93
3.	Mec. Waclaw Strzeliński	Warszawa, Aleje Jerozolimskie 16 m. 7	32.410
4.	Maria-Magdalena Bogusławska (zastępczyni)	Warszawa, Podwale 16 m. 36	
5.	Roman Żochowski (zastępca)	Warszawa, Szustra 22 m. 2	

Opracowanie własne na podstawie: LMAVB, F40-563, k. 7; S. Szostakiewicz, Z. Witkowski, dz. cyt., s. 34; *Z parafii filialnej ewangelicko-reformowanego Synodu Wileńskiego w Warszawie...*, dz. cyt., s. 411-412.

W powyższym zestawieniu widać, że w składzie tym znajdowali się zarówno mieszkańcy Warszawy, jak i okolicznych miejscowości.

### **Wierni i ich inicjatywy**

Zasłużony dla historiografii polskiego ewangelicyzmu pisarz i publicysta Paweł Hulka-Laskowski w swojej publikacji poświęconej Jednocie Wileńskiej wskazał na aktywność filiału warszawskiego m.in. w propagowaniu ideałów Jednoty poprzez Komitet Misyjny, głoszenie Słowa Bożego, organizowanie odczytów popularyzujących historię i tradycję wyznania oraz wydawanie literatury religijnej<sup>62</sup>.

Jak wcześniej wspomniano, do filiału należała grupa wyznawców Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego mieszkających w Warszawie i okolicach, których ilość jest trudna do precyzyjnego określenia. Przyczyną tego

<sup>62</sup> P. Hulka-Laskowski, *Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany (b. Jednota Litewska) na tle reformacji i kultury polskiej*, Wilno 1936, s. 36-37. Jego opinię przytoczył dosłownie superintendent wileński. Por. M. Jastrzębski, *Praca duszpasterska w Wileńskim Kościele Ewangelicko-Reformowanym*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1-2, s. 35.

jest m.in. publikowanie nieprecyzyjnych danych w prasie. Przykładowo, w 1933 r. na łamach „Expresu Porannego” oraz „Zwiastuna Ewangelicznego”, oszacowano liczbę parafian na 1000 osób, ale w rok później ks. Jastrzębski, w swoim sprawozdaniu opisującym parafie i filiały wskazał już 900 wiernych<sup>63</sup>. Cztery lata później, na łamach „Szlakiem Reformacji” ukazał się list Aleksandry-Janiny Witkowskiej informujący o 1200 osobach, wskazując na konwertytów oraz osoby pochodzenia wileńskiego osiadłe w stolicy. Mocno koresponduje z tym notka opublikowana na łamach „Zwiastuna Ewangelicznego” z tego samego roku, która informowała już o dwóch tysiącach konwertytów wskazując jednak, że zaledwie co dziesiąty z nich był zarejestrowany<sup>64</sup>. Warto w tym miejscu przywołać również badania Ewy Cherner, która na rok 1935 przyjęła liczbę zarejestrowanych wiernych wynoszącą 900 osób<sup>65</sup>.

W przypadku parafii filialnej w Warszawie konwersje na wyznanie reformowane miały ogromny wpływ na liczbę parafian. O ile filiał miał zgodę na udzielanie sakramentu Chrztu Św. oraz zaślubin, to akt konwersji musiał być dopełniony w kościele wileńskim. Osoby stanu wolnego przyjmowano w uzasadnionych przypadkach za zgodą Konsystorza<sup>66</sup>. Procedury przejścia na wyznanie reformowane zapisane zostały w Kanonach z 1911 i 1939 r.<sup>67</sup>

Proces konwersji omawiany był także na spotkaniach wiernych. Na przykład w kwietniu 1938 r. podkreślono zasadność należytego przygotowania kandydatów, chcąc uniknąć w przyszłości ich wyznaniowej obojętności, co objawiać się miało brakiem ich udziału w życiu religijnym, płaceniem składek *na odciążonego* i lekceważeniem zasad ewangelicyzmu<sup>68</sup>. Katechizację zalecono prowadzić przynajmniej przez miesiąc, tj. w postaci 5-6 lekcji z duchownym oraz

---

<sup>63</sup> LVIA, F606-9, k. 268. Por. *Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany utworzył Filiał w stolicy...*, dz. cyt., s. 7; *Synod Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1933, nr 45, s. 311. Zob. M. Jastrzębski, B. Iżycki-Herman, dz. cyt., s. 248.

<sup>64</sup> A-J. Witkowska, dz. cyt., s. 26. Por. *Z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Jednota Wileńska...*, dz. cyt., s. 315.

<sup>65</sup> E. Cherner, dz. cyt., s. 98, 198-199.

<sup>66</sup> Tamże, s. 98.

<sup>67</sup> Zob. BS KER, Wilno - archiwalia ocalone, *Kanony od 1899...*, k. 23-25; *Kanony Synodu...*, k. 15-16.

<sup>68</sup> Podkreślono, że kierownictwo filiału chciałoby uniknąć stworzenia z niego wyłącznie *instancji informacyjnej dla przystępujących do naszego Kościoła, i to nie zawsze ze szczerego przekonania*.



indywidualnej lektury Nowego Testamentu, wydawnictwa *Porównanie wyznań*<sup>69</sup> oraz *Katechizmu Heidełberskiego*. Nakazano również kandydatom uczęszczanie na nabożeństwa do kaplicy filiału lub parafii na Lesznie<sup>70</sup>.

Akt przystąpienia do społeczności reformowanej wiązał się także z opłatą na rzecz parafii. Z 1938 r. pochodzi wzmianka, iż osoba zainteresowana poinformowała o braku możliwości uiszczenia 110 zł na ten cel. Nie jest jasne, czy kwota ta była wówczas obowiązującą, gdyż zimą tegoż roku Rada poprosiła Konsystorz o zgodę na pobranie opłaty w wysokości 20 zł, co umotywowano elektryfikacją linii kolejowych z miejscowości w zasięgu działalności duszpasterskiej filiału, z których zgłaszali się zainteresowani<sup>71</sup>.

W aktach Jednoty Wileńskiej znajdują się wzmianki o konwersji Konstantego Mariana Sopoćko, którego dokumenty wysłane przez Radę do Konsystorza informowały o uiszczonej wpłacie w wysokości 80 zł oraz wydaniu publikacji religijnych. Wspomniany został również niejaki Wagner, o którego termin katechizacji zapytano ks. Dilisa. Zainteresowany konwersją złożył podanie o przyjęcie, które przesłano następnie Konsystorzowi z zaznaczeniem, że posiadał on już rozwód w Warszawie<sup>72</sup>.

W tak młodej parafii obecność wiernych nie mogła ograniczać się wyłącznie do uczestnictwa w praktykach religijnych. Aby ich bardziej zaangażować, jak informują sprawozdania z 1938 r., Rada kościelna zobowiązana była organizować zebrania wiernych cztery razy do roku<sup>73</sup>. W parafii organizowano również spotkania biblijne, powołano sekcję wydawniczą i promocyjną, pośrednictwo pracy oraz starano się zwiększyć liczbę osób zasiadających w Komitecie budowy kościoła<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> Zob. *Porównanie wyznania rzymsko-katolickiego z ewangelicko-reformowanym*, Wilno 1928.

<sup>70</sup> Przed dopełniającą akt konwersji konfirmacją kandydat powinien otrzymać zaświadczenie od duchownego, a Radzie kościelnej nakazano prowadzenie rejestru lekcji oraz kandydatów. Nakazano również odnotowywać zmianę wyznania w księgach stanu cywilnego, z których wyciąg, w uzasadnionym przypadku mógł zostać skierowany do Sądu Konsystorskiego. LMAVB, F40-563, k. 4-6, 11. Uczęszczanie na nabożeństwa do warszawskiej parafii reformowanej miało miejsce już w 1933 r. Zob. LVIA, F606-123, k. 10-11.

<sup>71</sup> Wymieniono m.in. Radom, Łowicz, Kutno i Płock. LVIA, F606-136, k. 2-3.

<sup>72</sup> Tamże, k. 1, 3.

<sup>73</sup> Jedno z nich zaplanowano na 3 października br.

<sup>74</sup> LMAVB, F40-563, k. 5. Por. *Z parafii filialnej ewangelicko-reformowanego Synodu Wileńskiego w Warszawie...*, dz. cyt., s. 412.

Parafianie organizowali również comiesięczne zebrania dyskusyjne, o czym również informują sprawozdania za 1938 rok, podając, że w styczniu ks. Dilis wygłosił na jednym z nich referat pt. *Ruch ekumeniczny w Kościele chrześcijańskim*. Miesiąc później zagadnienie Kościoła Apostolskiego opracował Stefan Trojanowski, a w marcu referaty wygłosili: ks. Emil Jelinek, będący sekretarzem generalnego Zrzeszenia Szkół Niedzielných w Polsce (*Szkoła Niedzielna i jej wpływ na życie kulturalno-religijne*) oraz ks. Aleksander Piasecki (*Cywilizacja Ducha*)<sup>75</sup>.

Innym przykładem aktywności jest Sekcja Pań powołana na wniosek Trojanowskiej i [Aleksandry-Janiny] Witkowskiej. Dyżury jej organizatorek odbywać się miały w poniedziałki i czwartki między godziną 17:00 a 18:00 w biurze parafialnym<sup>76</sup>.

W parafii funkcjonował także chór kościelny zawiązany dzięki niewymienionym z imion Kowalskiemu, Krupkowskiej i Choteckiej. Szkoleniem jego członków zajmował się organista, natomiast opiekę nad nim powierzono Stefanowi Trojanowskiemu, dzięki któremu parafia zyskała również nowy porządek nabożeństwa wydrukowany następnie nakładem Rady. W kwietniu 1938 r. ks. Dilis podziękował osobom zaangażowanym w tę inicjatywę oraz poprosił wiernych o zapisywanie się do niej. Zgłoszono także prośbę do Konsystorza o podarowanie fisharmonii. Wcześniej władze wileńskie poproszone zostały o przysłanie spisu pieśni dla potrzeb chóru<sup>77</sup>.

Aby zwiększyć sprawowanie kontroli nad tematyką poruszaną na spotkaniach grup roboczych i poziomem merytorycznym pracy, w kwietniu 1938 r. nakazano uczestniczenie przynajmniej jednego członka Rady w ich spotkaniach, którego zadaniem było by także przedstawienie Radzie raportu z ich działalności<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Warto zaznaczyć, że Trojanowski wygłosił ten referat również na spotkaniu w luteranńskiej stacji misyjnej działającej w prawobrzeżnej części Warszawy. LMAVB, F40-563, k. 11. Ks. Jelinek w liście do ks. Dilisa z 24 lutego 1938 r. zaznaczył, że nie wie, jaka będzie reakcja warszawskich reformowanych na jego odczyt, ale domniemywał, że niezbyt przychylna. LVIA, F606-9, k. 10. Por. E. Cherner, dz. cyt., s. 98-99.

<sup>76</sup> *Z parafii filialnej ewangelicko-reformowanego Synodu Wileńskiego w Warszawie...*, dz. cyt., s. 412; S. Szostakiewicz, Z. Witkowski, dz. cyt., s. 35. Warto odnotować, że Koło Pań funkcjonowało również w parafii wileńskiej. Zob. LMAVB, F40-563, k. 7. Por. *Kościół ewangelicki w kraju i za granicą. Przegląd wydarzeń za ostatni rok 1936 III, Synod Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1936, nr 4, s. 34.

<sup>77</sup> LVIA, F606-136, k. 3; LMAVB, F40-563, k. 7-8; 11-12. Zob. *Z parafii filialnej ewangelicko-reformowanego Synodu Wileńskiego w Warszawie...*, dz. cyt., s. 412.

<sup>78</sup> LMAVB, F40-563, k. 5.

Współpraca filiału warszawskiego z redakcją „Szkoły Niedzielnej” nie przebiegała jedynie poprzez kontakty duchownych. W obradach kwietniowego Walnego Zebrania Parafian w 1938 roku uczestniczył ks. Emil Jelinek, który podziękował za wyasygnowanie kwoty 300 zł na rozwój tego czasopiśma. Było to wyrazem chęci uczestniczenia ewangelików reformowanych w akcji religijno-pedagogicznej<sup>79</sup>.

Warszawska społeczność wspomagała także Jednotę Wileńską, na przykład poprzez pomoc w organizacji kolonii letnich dla dzieci niezamożnych ewangelików oraz choinki w Konnej i Podbołociu, która miała odbyć się na przełomie 1938 i 1939 roku<sup>80</sup>.

Na koniec warto również wspomnieć o aktywności Stefana Trojanowskiego i Henryka Błaszковского, którzy decyzją zarządu Okręgu Warszawskiego Federacji Ewangelików Polskich z 23 lutego 1939 r. zostali oficjalnie przyjęci do tej organizacji, jako reprezentanci wyznania reformowanego<sup>81</sup>. Trojanowski objął następnie funkcję wiceprzewodniczącego Okręgu Warszawskiego, a Błaszkowski kierował sekcją ewangelicko-reformowaną<sup>82</sup>.

### Obiekty sakralne

Celem odpowiedniego sprawowania posługi religijnej potrzebne było miejsce do odprawiania nabożeństw. W momencie swojego powstania parafia korzystała ze skromnego pomieszczenia prywatnego przeznaczonego jedynie dla 100 osób i wyposażonego w przyslaną kopię kazalnicy radziwiłłowskiej<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Wydawane przez ks. Jelinka czasopismo „Szkoła Niedzielną” było przewodnikiem dla nauczycieli. Warto również wspomnieć, że na użytek parafian zaprenumerowano również szereg pism religijno-społecznych, wśród których znalazły się takie tytuły jak: „Jednota”, „Przegląd Ewangelicki”, „Zwiastun Ewangeliczny” i „Pielgrzym Polski”. LMAVB, F40-563, k. 7, 12.

<sup>80</sup> LMAVB, F40-563, k. 7; *Kronika*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 1-3, s. 24.

<sup>81</sup> Organizacja ta powstała 12 stycznia 1939 r. jako świecka inicjatywa o charakterze politycznym, której celem było wspieranie wartości bliskich ewangelicyzmowi w życiu społecznym. Szerzej: L. Zaunar, *Federacja Ewangelików Polskich*, „Jednota” 1939, nr 3, s. 18-19.

<sup>82</sup> *Komunikat FEP (Okręg Warszawa)*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1939, nr 12, s. 167. Członkami tymczasowego zarządu Okręgu Warszawskiego, wybranego 18 kwietnia 1939 r., byli: Jan Kliem (prezes), S. Trojanowski (wiceprzewodniczący), Stanisław Poppe (sekretarz), Halina Czerska (skarbnik) i Paweł Molin (szef rachunkowości). *Komunikaty Federacji Ewangelików Polskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1939, nr 20, s. 271. Szerzej: *Federacja Ewangelików Polskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1939, nr 28, s. 364-366.

<sup>83</sup> M. Jastrzębski, B. Iżycki-Herman, dz. cyt., s. 248; *Wiadomości z kościoła i ze świata...*, dz. cyt.,

W 1934 r. nabożeństwa przeniesiono do kaplicy Szpitala Ewangelickiego przy ulicy Karmelickiej 10, gdzie odprawiano je w pierwszą niedzielę miesiąca o godzinie 11:30<sup>84</sup>. Przyczynić się to miało do zwiększenia frekwencji (w nabożeństwach uczestniczyło już kilkadziesiąt osób), jednak nie było możliwości udzielania w niej ślubów<sup>85</sup>. Z 1938 r. pochodzi natomiast wzmianka o organiście, niejakim Balounie, który zwrócić się miał z prośbą o przydzielenie mu pomieszczenia przy kancelarii filialnej<sup>86</sup>.

Pomimo współpracy z luteranami, wybudowanie własnego kościoła znajdowało się w planach filiału, co dodatkowo podkreślił ks. Jastrzębski, wskazując, że parafianie przyzwyczajeni byli do nabożeństw w kościele z uwagi na pochodzenie konfesyjne większości z nich<sup>87</sup>. Sprawozdania parafialne informują, że 4 kwietnia 1938 r. uzgodniono zajęcie się inwestycją przez komisję działającą pod kontrolą Rady, w której znaleźć się powinny *energiczne osoby*, jak Zygmunt Dubalski. Samo gromadzenie funduszy uznano za priorytet. Konsystorz wyasygnować miał wówczas 40 tys. zł, a Rada zabiegać o bezpłatne pozyskanie od magistratu działki pod budowę. Niezależnie od tego, Dubalski poinformował o możliwości nabycia placu na Saskiej Kępie<sup>88</sup>.

---

s. 3; *Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany otworzył Filiał w stolicy...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>84</sup> Kaplicę szpitalną przebudowano na przełomie lat 20 i 30. XX w. według projektu Pawła Hosera. Przeznaczona była dla pacjentów, ale w nabożeństwach uczestniczyło sporo osób spoza szpitala. Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD), 225 Zbór Ewangelicko-Augsburski w Warszawie 1604-1943, sygn. 2386, *Akta Kolegium Kościelnego Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie Wydziału Szpitalnego dotyczące Subsydium i ofiar dla szpitala ewangelickiego*, niepaginowana. Zob. również G. Jeute, *Szpital Ewangelicki w Warszawie 1736-1936*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1936, nr 41, s. 382; *Z parafii filialnej ewangelicko-reformowanego Synodu Wileńskiego w Warszawie...*, dz. cyt., s. 412.

<sup>85</sup> Wynajmowanie kaplicy od parafii luterkańskiej wiązało się z ponoszeniem każdorazowej opłaty w kwocie 50 zł. LMAVB, F40-563, k. 10; LVIA, F606-9, k. 268; A-J. Witkowska, dz. cyt., s. 26; S. Szostakiewicz, Z. Witkowski, dz. cyt., s. 34. Por. E. Cherner, dz. cyt., s. 98, 198-199; E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki*, dz. cyt., s. 199.

<sup>86</sup> LVIA, F606-136, k. 2.

<sup>87</sup> LVIA, F606-9, k. 268.

<sup>88</sup> LMAVB, F40-563, k. 7; *Z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Jednota Wileńska...*, dz. cyt., s. 316. Warto zaznaczyć, że w 1938 r. filiał nie planował publikacji wykazu nabożeństw na łamach „Szlakiem Reformacji” do czasu powstania stałej świątyni. Wierni chcący w nich uczestniczyć powiadamiani mieli być przez kancelarię. LVIA, F606-136, k. 4.

O tym, jak ważne było wybudowanie kościoła świadczy również udział delegatów parafialnych w Nadzwyczajnym Synodzie obradującym 17-18 września 1938 r., którzy wyrazili nadzieję, że ks. Konstanty Kurnatowski pomoże wybudować kościół oraz powoła stałego duchownego<sup>89</sup>.

Kilka miesięcy później, 25 stycznia 1939 r. Rada dyskutowała o możliwości kupna pałacyku przy Alejach Ujazdowskich 25 bądź nieruchomości przy ulicy Chocimskiej. Pierwszą propozycję uznano za najwłaściwszą, *gdyż jest ona jedyną posesją, która odpowiada wszechstronnie potrzebom parafii Warszawskiej, a o jego nabycie poproszono Konsystorz*<sup>90</sup>. 15 lutego Bronisław Chmielikowski rozmawiał z władzami Jednoty, jednak Konsystorz stwierdził, że *nie jest skłonny nabyć jakiegokolwiek obiektu*<sup>91</sup>.

Wybudowanie kościoła nie było jedynym zadaniem, które wynikało z potrzeby zapewnienia filiałowi nieruchomości na własny użytek. Analiza dokumentów źródłowych niewiele mówi na temat utworzenia cmentarza parafialnego. Z kwietnia 1938 r. pochodzi pojedyncza wzmianka informująca o zabiegach u władz Warszawy celem uzyskania wyznaczonej kwatery na jednej z miejskich nekropoli<sup>92</sup>.

### Podsumowanie

Jak wynika z opracowanej dokumentacji, której przekazy miały również częściowe potwierdzenie w ówczesnych źródłach prasowych oraz badaniach późniejszych historyków, parafia filialna Jednoty Wileńskiej prezentowała się jako prężnie działająca społeczność, której reprezentanci zabiegali o całkowitą samodzielność organizacyjną, umożliwiającą sprawowanie posługi w niezależności od innych wspólnot religijnych w Warszawie.

Funkcjonowanie tego filiału przerwane musiało jednak zostać po wybuchu II wojny światowej, w następstwie której został on odcięty od Konsystorza

---

<sup>89</sup> Ks. Kurnatowski wybrany został na funkcję superintendenta po śmierci ks. Michała Jastrzębskiego, która miała miejsce 16 czerwca 1938 r. *Synod Nadzwyczajny Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w dn. 17-18 września 1938 r.*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5-6, s. 27-30.

<sup>90</sup> LVIA, F606-136, k. 7.

<sup>91</sup> Na zebraniu Rady 20 lutego 1939 r. Stefan Koeb zaznaczył, że dalsze istnienie filiału może być niepewne z uwagi na przygotowywaną ustawą określającą zakres terytorialny Kościołów wyznania reformowanego i brak własnej świątyni. Tamże, k. 5.

<sup>92</sup> LMAVB, F40-563, k. 11.

wileńskiego. Przebywający wówczas w Wilnie ks. Paweł Dilis wyjechał do Niemiec, aby osiedlić się docelowo w Stanach Zjednoczonych i sprawować posługę wśród tamtejszej społeczności reformowanej<sup>93</sup>. Nie jest wykluczone, że z dalszymi losami filiału mogła być związana decyzja Generalnego Gubernatora z 1 maja 1941 r. dotycząca przymusowego zakończenia działalności nieuznawanych dotychczas związków religijnych oraz sekt<sup>94</sup>.

Na koniec zaznaczyć trzeba, że ustalenie losów samych parafian po zakończeniu wojny oraz w okresie komunistycznym wymaga przeprowadzenia dalszych badań. Nie jest również wykluczone, że część zdecydowała się przenieść do parafii na Lesznie lub opuścić Warszawę na stałe. Wielu z nich być może powróciło też do wyznania rzymskokatolickiego<sup>95</sup>.

### Bibliografia

1. Alabrudzińska E., *Kościoty ewangelickie na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999.
2. Alabrudzińska E., *Protestantyzm w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2004.
3. Archiwum Akt Nowych (AAN), Ministerstwo Spraw Zagranicznych, sygn. 2885, *Materiały do spraw Kościołów ewangelickich 1919-1934*.
4. AAN, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 1401, *Sprawy osobowe duchowieństwa niższego – akta osobowe. W układzie alfabetycznym, lit. M-Z*.
5. Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD), 225 Zbór Ewangelicko-Augsburski w Warszawie 1604-1943, sygn. 2386, *Akta Kolegium Kościelnego Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie Wydziału Szpitalnego dotyczące Subsydium i ofiar dla szpitala ewangelickiego*.
6. Bem K., *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Jednoty Warszawskiej 1815–1939*, Warszawa 2015.
7. Biblioteka Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (BS KER), Wilno - archiwalia ocalone, *Kanony od 1899 do 1935*.
8. BS KER, Wilno - archiwalia ocalone, *Kanony Synodu Wileńskiego 1936-1939*.
9. Biblioteka Wróblewskich w Wilnie [Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka, LMAVB], F40-563. *Protokół nr 5 Walnego Zgromadzenia Parafian Warszawskiego Filiału Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie 1938 r. i sprawozdanie za rok 1936-1938*.
10. Cherner E., *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Jednota Litewska i Jednota Wileńska 1815-1939*, Warszawa 2018.

<sup>93</sup> Szerzej o likwidacji Jednoty Wileńskiej: E. Cherner, dz. cyt., s. 32-34. Zob. również <https://przegladbaltycki.pl/9253,ewa-cherner-jednota-wilenska-do-konca-chciala-zachowac-swa-niezaloznosc.html>.

<sup>94</sup> Zob. *Rozwiązanie sekt i zrzezeń*, „Nowy Kurier Warszawski” 1941, nr 99, s. 3.

<sup>95</sup> Warto zobaczyć: R. Michalak, *Organizacja Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce po II wojnie światowej (1945-1956)*, „Przegląd Historyczny” 2001, nr 1, s. 65-84.

11. Falkowski E., *Ustrój Wileńskiego Kościoła ewangelicko-reformowanego (była Jednota ewangelicko-reformowana Wielkiego Księstwa Litewskiego), jego stosunek do Państwa Polskiego oraz uprawnienia w dziedzinie prawa małżeńskiego*, Wilno 1936.
12. *Federacja Ewangelików Polskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1939, nr 28, s. 364-366.
13. Gizbert-Studnicki W., *Kościół ewangelicko-reformowany w Wilnie. Historia – organizacja – świątynia*, Wilno 1935.
14. Grelewski S., *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.
15. Hulka-Laskowski P., *Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany (b. Jednota Litewska) na tle reformacji i kultury polskiej*, Wilno 1936.
16. Jastrzębski M., Iżycki-Herman B., *Otwarcie Filialu Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1933, nr 37, s. 248-249.
17. Jastrzębski M., *Praca duszpasterska w Wileńskim Kościele Ewangelicko-Reformowanym*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1-2, s. 34-37.
18. Jeute G., *Szpital Ewangelicki w Warszawie 1736-1936*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1936, nr 41, s. 379-384.
19. Józwiak E., *Kościół Ewangelicko-Reformowany po odzyskaniu przez Polskę niepodległości*, [w:] *Ewangelicy w Niepodległej*, red. E. Józwiak, M. Karski, Warszawa 2018, s. 46-68.
20. *Komunikat FEP (Okręg Warszawa)*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1939, nr 12, s. 167-168.
21. *Komunikaty Federacji Ewangelików Polskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1939, nr 20, s. 271.
22. Kosman M., *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana od połowy XVII wieku do 1939 roku*, Opole 1986.
23. *Kościół ewangelicki w kraju i za granicą. Przegląd wydarzeń za ostatni rok 1936 III, Synod Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1936, nr 4, s. 33-34.
24. Kulikowski L., *Rozwody w Kościele Wileńskim*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 5-6, s. 11-23.
25. Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne [Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas, dalej: LVIA], F606-9. [Rada Kościelna. Varia do 1940]
26. LVIA, F606-117. *Rada Kościelna. Varia 1925-1937*.
27. LVIA, F606-122. *Dokumenty ślubne, rok 1931*.
28. LVIA, F606-123. *Protokoły Walnych Zgromadzeń Parafian Zboru Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego 1931-1938*.
29. LVIA, F606-136. *Rada Kościelna. Varia 1938-1940*.
30. Michalak G., *Jednota ewangelicko-reformowana w Wilnie na tle wydarzeń przedwiośnia niepodległości polskiej 1915/1922*, [w:] *Ewangelicy w Niepodległej...*, s. 69-79.
31. Michalak G., *Przepisy porządkowe i organizacja warszawskiej parafii ewangelicko-reformowanej w XIX wieku*, „Saeculum Christianum” 2018, t. XXV, s. 263-274.
32. Michalak R., *Organizacja Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce po II wojnie światowej (1945-1956)*, „Przegląd Historyczny” 2001, nr 1, s. 65-84.
33. *Nadestane*, „Jednota” 1933, nr 1, s. 3.
34. Ostachiewicz K., *Kazanie wygłoszone w Kościele Ewangelicko-Reformowanym w Wilnie, jako kazanie synodalne dnia 30 czerwca 1929 roku*, „Jednota” 1937, nr 12, s. 89-91.
35. *Porównanie wyznania rzymsko-katolickiego z ewangelicko-reformowanym*, Wilno 1928.
36. *Przegląd prasy*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1938, nr 41, s. 519.

37. *Regulamin Rad Kościelnych działających na terenie jurysdykcji Synodu Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3-4, s. 31-34.
38. *Rozłam wśród kalwinów w Wilnie*, „Dziennik Wileński” 1933, nr 84, s. 3.
39. *Rozwiązanie sekt i zrzeczeń*, „Nowy Kurier Warszawski” 1941, nr 99, s. 3.
40. Sawicki J., *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim*, Warszawa 1937.
41. *Synod Nadzwyczajny Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w dn. 17-18 września 1938 r.*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5-6, s. 27-30.
42. *Synod Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1933, nr 45, s. 310-311.
43. Szostakiewicz S., Witkowski Z., *Do ogółu P. T. Parafian*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2-3, s. 34-35.
44. *Tragedia wiernego służby chrystusowego*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1933, nr 1, s. 4-6.
45. *W imię prawdy. Odparcie napaści na Konsystorz Ewangelicko-Reformowany w Wilnie*, Wilno 1937.
46. *Wiadomości z Kościoła i o Kościele*, „Jednota” 1933, nr 3, s. 45-46.
47. *Wiadomości z Kościoła i o Kościele*, „Jednota” 1934, nr 11, s. 160.
48. *Wiadomości z kościoła i ze świata*, „Głos Ewangelicki” 1933, nr 32, s. 3.
49. *Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany otworzył Filjał w stolicy*, „Express Poryanny” 1933, nr 288, s. 7.
50. Witkowska A-J., *List do redakcji*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 1, s. 26-27.
51. Witkowski W., *Organizacja kościoła ewangelicko-reformowanego w byłym zaborze rosyjskim*, „Gazeta Administracji” 1936, nr 20, s. 624-633.
52. *Z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Jednota Wileńska*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1938, nr 25, s. 315-316.
53. *Z parafii filialnej ewangelicko-reformowanego Synodu Wileńskiego w Warszawie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1938, nr 33, s. 411-412.
54. Zaunar L., *Federacja Ewangelików Polskich*, „Jednota” 1939, nr 3, s. 18-19.
55. <https://przegladbaltycki.pl/9253,ewa-cherner-jednota-wilenska-do-konca-chciala-zachowac-swa-niezaloznosc.html> (dostęp: 26.08.2020).

**Dr Grzegorz Michalak** - absolwent studiów doktoranckich w Instytucie Nauk Historycznych UKSW w Warszawie (2016). Zainteresowania badawcze związane są z szeroko pojętą historią Warszawy w okresie XIX i XX w. ze szczególnym uwzględnieniem spraw społecznych, przestrzeni miejskiej, działalności pruskich władz w okresie 1796-1806; dziejami Żydów w miastach mazowieckich - począwszy od osadnictwa, poprzez relacje polsko-żydowskie, a skończywszy na Zagładzie w czasach okupacji niemieckiej - oraz historii polskiego protestantyzmu do 1940 r.



**Tadeusz Stegner**

ORCID 0000-0002-3249-0214

## **Ks. Juliusz Bursche podczas pierwszej wojny światowej – co wiemy, czego nie wiemy?**

**Streszczenie:** Ks. Juliusz Bursche, (1862-1942) czołowa postać polskiego protestantyzmu XX wieku, przeżywał różne koleje losu. O jego działalności, poglądach napisano wiele, ukazało się kilka poświęconych mu biografii, dziesiątki artykułów, ale nie wszystkie momenty jego życia zostały należycie przedstawione, na pewno należą do nich lata pierwszej wojny światowej. Przewędrował wówczas, z reguły nie z własnej woli, pół Europy. Był w Austro-Węgrzech, Rumunii, Rosji, Finlandii, Szwecji. Do Warszawy wrócił dopiero w lutym 1918 r. Nie wiele jednak wiemy co robił w Moskwie, Sztokholmie, czy prowadził tam pracę duszpasterską. Należy mieć nadzieję, że ta znacząca luka w życiorysie naszego bohatera zostanie zapelniona w oparciu o nieznane dotychczas materiały.

**Słowa kluczowe:** Polska, protestantyzm, pierwsza wojna światowa

**Summary:** Reverend Juliusz Bursche during World War I – What We Know and What We Don't Know

Rev. Juliusz Bursche, (1862-1942) the leading figure of 20th-century Polish Protestantism, experienced various vicissitudes. Much has been written about his activity and views, several biographies devoted to him have been published, dozens of articles have been published, but not all moments of his life have been properly presented, certainly the years of the First World War were among them. He traveled then, usually not of his own free will, half of Europe. During that time he has been to Austria-Hungary, Romania, Russia, Finland and Sweden. He did not return to Warsaw until February 1918. However we do not know much, on what he did in Moscow or Stockholm if he did his pastoral work there is unclear. It is to be hoped that this significant gap in our hero's biography will be filled based on previously unknown materials.

**Keywords:** Poland, Protestantism, World War I

O ks. Juliuszu Bursche napisano wiele, ukazało się kilka jego biografii<sup>1</sup>, dziesiątki artykułów, ale nie wszystkie momenty jego życia zostały należycie przedstawione. Na pewno należą do nich lata pierwszej wojny światowej.

W 1914 roku ks. Juliusz Bursche (1862-1942) był czołową postacią protestantyzmu na ziemiach polskich. Od 1899 r. pełnił funkcję pierwszego pastora zboru warszawskiego, a od 1904 r. – Generalnego Superintendenta Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim. Był też redaktorem „Zwiastuna Ewangelicznego”, pisma polskich ewangelików. Bursche, Polak z wyboru, świadomie działał na rzecz umacniania polskiego protestantyzmu, nie tylko w Królestwie Polskim, ale na wszystkich ziemiach polskich<sup>2</sup>.

Lato 1914 r. ks. J. Bursche spędzał na przynależnym do monarchii habsburskiej Śląsku Cieszyńskim, a konkretnie w Wiśle, gdzie zakupił teren, na którym zbudowano willę w stylu zakopiańskim „Zacisze”. Stała się ona od 1904 r. miejscem letniego wypoczynku rodziny Burschów i ich przyjaciół z Warszawy na długie lata. Mimo napiętej sytuacji międzynarodowej po zabójstwie w Sarajewie arcyksięcia Franciszka Ferdynanda, Bursche nie przewidywał dramatycznego rozwoju wydarzeń. Jeszcze 30 lipca 1914 r., a więc na kilka dni przed rozpoczęciem działań zbrojnych, pisał w liście do swego przyjaciela, pastora lubelskiego Aleksandra Schoeneicha: „O wojnie pisać nie wolno, ale wszyscy przejęci. Ja na razie też zamierzałem wyjechać zaraz do Warszawy, ale się uspokoiłem: nie wierzę w wojnę europejską”<sup>3</sup>. Po kilku miesiącach, 4 listopada 1914 roku, w kolejnym liście do pastora Schoeneicha przyznał: „Nie wierzyłem do końca w możliwość wojny europejskiej i omyliłem się srodze”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Najważniejsze to: W. Gastpary, *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972; E. Kneifel, *Bischof Dr. Julius Bursche. Sein Leben und seine Tätigkeit 1862–1942*, Vierkirchen 1980; T. Wegener, *Juliusz Bursche, biskup w dobie przełomów*, Bielsko-Biała 2003; B. Krebs, *Państwo Naród kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm w Polsce w latach 1917–1939*, Bielsko-Biała 1998; E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche (1862–1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Biografia*, Toruń 2010; *Rodzina Burschów. Opowieści o polskich ewangelikach*, red. K. Karski, A. Łupienko, Bielsko-Biała 2016; *Biskup Juliusz Bursche (1862–1942)*, red. R. Czyż, D. Szczyпка, Wisła 2012.

<sup>2</sup> T. Stegner, *Ks. Juliusz Bursche jako generalny superintendent Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim w latach 1904–1914*, [w:] *Rodzina Burschów*, dz. cyt., s. 35–47.

<sup>3</sup> W. Gastpary, *Biskup Bursche i sprawa polska*, dz. cyt., s. 34.

<sup>4</sup> Tamże, s. 34.

Z chwilą wybuchu wojny jako poddany rosyjski nie mógł z Austro-Węgier bezpośrednio wrócić do Królestwa Polskiego. Jako pierwszy z rodziny z wczasów Wiśle w drogę do Warszawy wyruszył, wraz z narzeczoną, brat Edmund (1881-1940), późniejszy dziekan Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Po wielu perypetiach w zatłoczonych pociągach udało mu się dotrzeć przez Budapeszt i Rumunię do Odessy w Rosji, a stamtąd do Królestwa Polskiego<sup>5</sup>. Podobnie postąpił Juliusz Bursche. Podczas jego pożegnania ze śląskimi duchownymi ks. Paweł Nikodem miał powiedzieć, że „żegnaj go jako generalnego superintendenta zaboru rosyjskiego, ale ma nadzieję, że wkrótce witać go będzie jako biskupa Kościoła ewangelickiego w wolnej Polsce”<sup>6</sup>. Czy były to prorocze słowa, trudno po latach ocenić.

Na razie wyruszył samotnie, okrężną drogą przez Wiedeń, Budapeszt, Rumunię, (Bukareszt i Jassy) dotarł do Rosji do Odessy i stamtąd przyjechał do Warszawy. Cała podróż trwała 10 dni. Jako inwalida liczący sobie 52 lata, nie miał problemów z przekroczeniem granicy. Z Bukaresztu 9 października napisał kartkę do przebywającej jeszcze w Wiśle żony Amalii Heleny z domu Krusche (1863-1952) z instrukcjami podróжными. Następnie z Wisły wyjechała małżonka i reszta rodziny, możemy przypuszczać, że tą samą trasą. Nie wrócił do Warszawy jedynie będący w wieku poborowym syn Stefan (1887-1940), który osiadł w Grazu, w Austrii. Szczegółów zbyt wielu tej eskapady ks. Burschego nie znamy. Nie wiemy, skąd miał pieniądze na podróż, jak załatwił dokumenty podrózne, jak zniósł trudy podróży. Po wypadku tramwajowym w 1910 r. miał amputowaną stopę. Są to pytania, na które kolejny biograf ks. Burschego może odpowie.

Przypadek naszego bohatera nie był wyjątkiem. Latem 1914 r., nie spodziewając się wybuchu wojny, setki, a może i tysiące obywateli Królestwa, a więc poddanych rosyjskich, wyjechały na wakacje do Austro-Węgier, np. nad Adriatyk, do Niemiec – do bałtyckich kurortów Sopotu, Kołobrzegu. Znane są perypetie pastorowej Krystyny Machlejd, która jako obywatelka monarchii Romanowów nie mogła wrócić bezpośrednio do Warszawy z niemieckiego

---

<sup>5</sup> Tadeusz Wegener podaje, że początkowo władze austriackie nie chciały go wypuścić, gdyż był w wieku 33 lat, a więc zdolny do służby wojskowej (za takich uważano mężczyzn w przedziale wiekowym 18–52); dopiero po orzeczeniu komisji wojskowej o jego krótkowzroczności mógł wyjechać z monarchii habsburskiej. Zob.: T. Wegener, *Ks. Juliusz Bursche we wspomnieniach wnuka*, Warszawa 1996, s. 27.

<sup>6</sup> *BP Juliusz Bursche w Wiśle. Ślady pamięci zatrzymane w kadrze*, tekst, red. D. Szczypka, M. Szlaur–Bujok, Wisła 2018, s. 6.

Sopotu, pojechała więc do Berlina, tam odnalazła znajomych, którzy zaopiekowali się nią i jej córką, a ze stolicy Niemiec przez Rugię, neutralną Szwecję, rosyjską Finlandię, Petersburg i Wilno w drugiej połowie października dotarła do Warszawy<sup>7</sup>. Znamy szczegóły tej przygody dzięki zapiskom pamiętnikarskim pani Krystyny.

W październiku 1914 r. J. Bursche wrócił do Warszawy, gdzie sytuacja ludności protestanckiej stawała się coraz bardziej dramatyczna. Władze rosyjskie do czasów I wojny światowej w miarę życzliwie odnosiły się do ewangelików i Niemców zamieszkujących państwo rosyjskie. Radykalne zmiany nastąpiły z chwilą wybuchu działań wojennych. Uznano wówczas Niemców za wrogów, zaczęto ich uważać za potencjalnych szpiegów i dywersantów, przy czym władze carskie swoją nienawiść i prześladowania rozciągnęły na wszystkich ewangelików zamieszkujących Królestwo, traktując też Polaków wyznania luterńskiego jako Niemców.

Jeszcze w 1914 r. postanowiono wywłaszczyć z nieruchomości wszystkich Niemców obywateli Rzeszy w Królestwie Polskim, zaś w listopadzie tegoż roku przystąpiono do wysiedlania w głąb Rosji ludności niemieckiej, które dotknęło przeszło 100 tys. ewangelików, głównie z guberni warszawskiej, radomskiej, lubelskiej, łomżyńskiej, chełmskiej, gdzie wojska rosyjskie przebywały najdłużej. Niektóre zbory, np. radomski, straciły większość swoich członków<sup>8</sup>. Na terenach zachodnich Królestwa, gdzie oddziały niemieckie wkroczyły najwcześniej, akcji wysiedleńczej nie zdołano na szerszą skalę przeprowadzić.

Wysiedlanie ludności ewangelickiej z Królestwa, a zwłaszcza traktowanie Polaków- ewangelików jako Niemców, spowodowało protesty władz Kościoła Ewangelicko- Augsburskiego. Ks. Bursche interweniował u Generała Gubernatora, ale bez rezultatu. Kiedy z początkiem 1915 r. przystąpiono do usuwania ewangelików, Polaków i Niemców, z przedmieść Warszawy (Woli i Mokotowa), Kolegium zboru warszawskiego wystosowało (13 marca 1915 r.) me-

<sup>7</sup> K. Machlejd, *Saga ulrichowsko-machlejdowska*, Warszawa, 2006, s. 269–276.

<sup>8</sup> J. Hensel, *Ewakuacja kolonistów niemieckiego pochodzenia z Królestwa Polskiego „w głąb Rosji” w latach 1914–1915*, [w:] *Polska między Niemcami a Rosją*, red. W. Borodziej, P. Wieczorkiewicz, Warszawa 1997, s. 40–60; K. Latawiec, *Deportacje ludności pochodzenia niemieckiego z obszarów guberni radomskiej w głąb imperium rosyjskiego w latach 1914–1915*, [w:] *Ewangelicy w Radoniu i regionie (XVI–XX w.)*. *Studia i materiały*, red. J. Kłaczkow, Radom 2007, s. 71–82.

memoriał do głównodowodzącego wojsk rosyjskich, W. Ks. Mikołaja Mikołajewicza, w którym udowodniano polskość zboru ewangelickiego w Warszawie. Przypomniano przy okazji władzom rosyjskim, że do lipca 1914 r. oskarżały one Kolegium o polonizację zboru. W zakończeniu memoriału stwierdzono, że „parafia warszawska była i będzie w uczuciach swych i dążeniach polską, patriotycznie nastrojoną gminą protestancką”<sup>9</sup>. Odpisy memoriału skierowano do Generała Gubernatora Warszawskiego oraz Centralnego Komitetu Obywatelskiego, grupującego najbardziej znane osobistości polskiego życia politycznego i społeczno-gospodarczego w Królestwie.

W odpowiedzi na memoriał opublikowano w „Warszawskich Gubernialnych Wiadomościach” wyjaśnienia Senatu w sprawie wysiedlania ludności niemieckiej. Wynikało z nich, że opuścić teren Królestwa muszą ci Niemcy, którzy uzyskali poddaństwo rosyjskie po 1880 r. Jeżeli zaś osoba podlegająca wysiedleniu uważała się za Polaka, to powinna przedstawić „świadczenie konfirmacji w języku polskim, świadectwo ze spisu jednodniowego, zaświadczenie Komitetu Obywatelskiego i inne dowody stwierdzające jej udział w życiu narodowym polskim”<sup>10</sup>. Jednak administracji rosyjskiej tego typu dowody często nie wystarczały i w dalszym ciągu wysiedlano Polaków-ewangelików, traktując ich jako Niemców. Oprócz pisania memoriałów władze zboru warszawskiego, z ks. Bursche na czele, podjęły konkretne kroki zmierzające do prawie całkowitej polonizacji zboru i stopniowego rugowania języka niemieckiego z Kościoła. W opublikowanym 25 marca 1915 r. wyjaśnieniu Kolegium Zboru Warszawskiego w sprawie nabożeństw w języku niemieckim stwierdzono, że język ten został usunięty z administracji i zebrań, sprawozdań, napisów i ogłoszeń kościelnych, a nabożeństwa dla Niemców odbywać się będą jedynie dwa razy w miesiącu. W wyżej wymienionym dokumencie czytamy: „Jesteśmy wszędzie dopuszczeni do pracy społecznej na równi z Polakami rdzennymi i nikt w nas nie widzi i nie podejrzewa wrogów jak to się dzieje w Rosji”<sup>11</sup>.

Tego typu poczynania miały przekonać władze rosyjskie o polskości zboru ewangelickiego w Warszawie i przyczynić się do zaprzestania wysiedlenia Polaków-ewangelików. Były też chyba obliczone na oddziaływanie na opinię polską w Warszawie, wrogo w tym czasie usposobioną w stosunku do Niem-

---

<sup>9</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych [dalej AGAD], Zbór 479, Memoriały i raporty do władz okupacyjnych 1915–1918, b. s.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> AGAD, Zbór, 483, Nabożeństwa w języku polskim, b. s.

ców. Zwraca przy tym uwagę fakt, że władze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w swych kontaktach z administracją rosyjską upominały się w oficjalnych memoriałach jedynie o krzywdy ludności polsko-ewangelickiej, zapominając o swoich współwyznawcach Niemcach, co potem strona niemiecka zarzucała ks. Burschemu. Obawiano się, że występowanie w obronie ludności niemieckiej może spowodować jeszcze większe represje na cały Kościół i Polaków-ewangelików.

Memoriały kierowane do władz rosyjskich nie odnosiły żadnych skutków. Tymczasem wysiedlanie trwało dalej, w tym i ludności polsko-ewangelickiej. Natomiast uporczywe zabiegi ks. Burschego i pastorów warszawskich na rzecz wysiedlanych władze rosyjskie potraktowały jako gest nieprzyjazny wobec państwa rosyjskiego – pozbawiły ks. Burschego stanowiska generalnego superintendenta i przymusowo wywiozły go w czerwcu 1915 r. do Rosji. Ogółem do opuszczenia Królestwa zostało zmuszonych 11 pastorów<sup>12</sup>.

I w tym momencie zaczyna się blisko trzyletni najmniej poznany okres w życiu pastora Burschego, o którym biografowie piszą jedynie kilka zdań. Jest to swoista biała plama w życiorysie naszego bohatera. Deportacje w głąb Rosji objęły rodzinę Burschów już wcześniej. W listopadzie 1914 r. Julia, córka ks. Burschego, wraz z mężem Hermanem Wegenerem musiała przenieść się do Orenburga nad rzeką Ural, niemal na granicy Europy i Azji. W głąb Rosji, do Moskwy, a następnie do Tweru udał się, nie z własnej woli, brat Edmund ze świeżo poślubioną żoną oraz matką, który zarabiał tam na życie udzielając lekcji matematyki i niemieckiego i tam urodziła mu się córka Zofia<sup>13</sup>. Jako miejsce osiedlenia władze rosyjskie wskazały ks. J. Burschemu Moskwę, gdzie – jak twierdzi Woldemar Gastpary – „pełnił obowiązki duszpasterskie wśród wysiedlonych ewangelików polskich”<sup>14</sup>. Nic bliższego jednak o jego aktywności w tej dziedzinie nie wiemy. Często przebywał w niezbyt odległym, jak na rosyjskie warunki, Twerze, gdzie jego brat Ernest (1866-1929) był dyrektorem fabryki włókienniczej, a więc człowiekiem dość zamożnym. Odwiedził też swoją córkę w Orenburgu z okazji chrzcin wnuka Henryka Wegenera, 29 stycznia 1916 r. Zachowało się zdjęcie z tej uroczystości. I tylko tyle wiemy na temat ponad dwuletniego pobytu naszego bohatera w Rosji.

<sup>12</sup> W. Gastpary, *Biskup Bursche i sprawa polska*, dz. cyt., s. 36.

<sup>13</sup> T. Wegener, *Ks. biskup Juliusz Bursche we wspomnieniach wnuka*, dz. cyt., s. 28.

<sup>14</sup> W. Gastpary, *Ks. profesor Edmund Bursche, [w:] Rodzina Burschów. Opowieści o polskich ewangelikach*, dz. cyt., s. 169.

Liczbę mieszkańców Królestwa Polskiego zesłanych w głąb Rosji, zwanych bieżącami, szacuje się od 500 tys. do miliona<sup>15</sup>. W samej Moskwie w 1916 r. miało ich być blisko 100 tys.<sup>16</sup>. Wśród nich był ks. J. Bursche. W literaturze dotyczącej polskich osiedleńców w Rosji na nazwisko Bursche jak dotąd nie natrafiłem<sup>17</sup>. Nie wiemy, czy do Moskwy udał się sam, czy z małżonką. Nie ma jej na zdjęciu z uroczystości rodzinnej w Orenburgu. Nie wiadomo, czy udzielał się w licznych polskich organizacjach pomocowych, z czego żył, czy korzystał z pomocy finansowej brata, czy miał kontakt z rodziną w Warszawie i swoimi współpracownikami. Trudno też zakładać, że ks. Bursche, znany z dużej aktywności, przez ponad dwa lata „siedział z założonymi rękami” i czekał na rozwój wydarzeń. Pytań bez odpowiedzi jest więcej. W wymienionych w przypisach opracowaniach o Polakach w Rosji podczas pierwszej wojny światowej jest podana bogata literatura przedmiotu i archiwalia, w tym także obecnie ogólnie dostępne moskiewskie, np. zespół „Polskie organizacje pomocy uchodźcom” w Państwowym Archiwum Federacji Rosyjskiej w Moskwie. W Warszawie w Archiwum Akt Nowych można by zająrzeć do zespołu: „Przedstawicielstwo Rady Regencyjnej Królestwa Polskiego w Moskwie”, w Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie – do zespołu: „Materiały Aleksandra Lednickiego”, który to przewodniczył Polskiemu Komitetowi Pomocy Ofiarom Wojny w Rosji.

Po wybuchu rewolucji lutowej w Rosji i detronizacji cara nowe władze zezwoliły na opuszczenie kraju J. Burschemu i jego bratu Edmundowi. Ks. Juliusz Bursche nie mógł udać się bezpośrednio do zajętego przez wojska niemieckie Królestwa, przekraczając linie frontu, wyjechał więc w lipcu 1917 r. do Szwecji, do Sztokholmu i tam przebywał do lutego 1918 r. Na temat pobytu Burschego w Szwecji również wiemy niewiele. Trudno powiedzieć, czy korzystał z pomocy tamtejszego Kościoła luterańskiego, czy kontaktował się z jego zwierzchnikiem biskupem Nathanem Söderblomem (1866-1931), z którym potem łączyły go przyjazne stosunki. Ks. Włodzimierz Nast pisze: „Tam też

---

<sup>15</sup> M. Korzeniowski, M. Mądzik, D. Tarasiuk, *Tulaczy los. Uchodźcy polscy w imperium rosyjskim w latach pierwszej wojny światowej*, Lublin 2007, s. 23.

<sup>16</sup> M. Mądzik, *Towarzystwo Pomocy Ofiarom Wojny w Rosji w latach I wojny światowej*, Lublin 2011, s. 164.

<sup>17</sup> Poza wymienionymi wcześniej należałoby podać: *Leksykon uchodźstwa polskiego w Rosji w latach I wojny światowej*, M. Korzeniowski i in., Lublin 2018; *Uchodźstwo polskie w Rosji w latach I wojny światowej*, M. Korzeniowski i in., Lublin 2016.

nawiązał kontakty, które w późniejszych latach zaowocowały zaangażowaniem ks. Burschego w początkach ruchu ekumenicznego na gruncie europejskim<sup>18</sup>. Zapewne chodziło o inicjatywę arcybiskupa Uppsali, Nathana Söderbloma, z 1917 r., dotyczącą zorganizowania spotkania z udziałem delegatów kościołów z państw neutralnych i biorących udział w wojnie. Ks. Bursche przebywający wówczas w Szwecji poparł tę propozycję. W końcu w konferencji wzięli udział jedynie przedstawiciele krajów neutralnych<sup>19</sup>. Nie natknąłem się na literaturę historyczną polską o Polakach w Szwecji podczas pierwszej wojny światowej. Może coś pisali autorzy szwedzcy, chociaż wątpliwe. Natomiast mogą znajdować się jakieś materiały w niezniszczonych szwedzkich archiwach, np. kościelnych.

Początkowo władze niemieckie, ze względu na skomplikowaną sytuację w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Królestwie, nie chciały się zgodzić na powrót ks. J. Burschego do kraju. Manifest cesarza Niemiec i Austro-Węgier z 5 listopada 1916 r. zapowiadał utworzenie państwa polskiego, a władze niemieckie i część Niemców, zwłaszcza łódzkich, chciały zabezpieczyć niemiecki charakter Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, uniezależnić go od tworzących się władz polskich. Z tych względów zwołano synod w Łodzi w dniach 18-19 października 1917 r., w celu przygotowania nowej ustawy kościelnej. Przeciwni jej byli polscy ewangelicy, zwłaszcza zbór warszawski, a także większość pastorów. Jedna trzecia delegatów opuściła synod<sup>20</sup>. Wobec takiego obrotu sprawy władze niemieckie wycofały się z forsowania zmian i uznały, że należy dążyć do załagodzenia sporów polsko-niemieckich w Kościele i zapobieżenia jego rozpadowi. W tej sytuacji konieczny wydawał się powrót generalnego superintendenta Juliusza Burschego do Warszawy, jako osoby cieszącej się znacznym autorytetem w Kościele. Nowym prezesem Konsystorza Kościoła został Ernst von Loycke, który w sprawie Burschego osobiście interweniował u niemieckiego generalnego gubernatora Hansa von Beselera, i wówczas stanowisko strony niemieckiej uległo zmianie. E. von Loycke przybył pod koniec stycznia 1918 roku nawet do stolicy Szwecji na rozmowy

---

<sup>18</sup> W. Nast, *Biskup Juliusz Bursche jako duszpasterz*, [w:] *Rodzina Burschów. Opowieści o polskich ewangelikach*, dz. cyt., s. 77.

<sup>19</sup> K. Karski, *Działalność biskupa Juliusza Burschego na międzynarodowej arenie kościelnej i ekumenicznej*, [w:] *Rodzina Burschów...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>20</sup> W. Gastpary, *Synod łódzki w roku 1917*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej” 1967, s. 35–40.



z Burschem. Ich rezultatem był powrót naszego bohatera, wraz z bratem Edmundem i jego rodziną, do Warszawy, 17 lutego 1918 r.

Po przybyciu do Królestwa ks. Bursche wszedł w skład Rady Stanu, tymczasowej władzy ustawodawczej Królestwa; przede wszystkim jednak przystąpił do działań zmierzających do uporządkowania spraw kościelnych. Najważniejszym problemem była kwestia ustawy dla Kościoła, na co należały władze okupacyjne. Powołano więc komisję składającą się z 10 osób (po jednym świeckim i duchownym z każdej diecezji), która na trzech swoich posiedzeniach, w marcu i kwietniu 1918 r., uzgodniła tekst ustawy wewnętrznej oraz projekt ustawy regulującej stosunek Kościoła do państwa. Przedstawione propozycje aktów prawnych w znacznym stopniu różniły się od poprzednich, dyskutowanych w Łodzi. I tak, w projekcie ustawy o stosunku Kościoła do państwa uznano, że wszelkie ustawy kościelne mają być przez państwo zatwierdzone; że biskup i wiceprezes konsystorza mogą objąć urzędowanie dopiero po uznaniu ich przez władze państwowe; że pastory muszą posiadać obywatelstwo polskie i składać przysięgę na wierność państwu. Stwierdzono ponadto, że językiem urzędowym w stosunkach z władzami państwowymi pozostanie język polski. Najwyższą władzą w Kościele miał być Synod Krajowy, wybierający konsystorz z generalnym superintendentem na czele. Nierozstrzygnięta pozostała kwestia, gdzie ma znajdować się siedziba władz oraz jaki winien być język urzędowy w sprawach wewnętrznych Kościoła. Zapewniono w projekcie, że w skład synodu wchodzić będzie 2/3 świeckich i 1/3 duchownych delegatów. Dawało to przewagę Niemcom, którzy stanowili większość w Kościele<sup>21</sup>.

Projekty ustaw kościelnych były kompromisowe. Zapewniały znaczne możliwości ingerencji w sprawy Kościoła tworzącym się władzom polskim, przy czym szczególną skłonność do ustępstw wykazywała strona niemiecka, wycofując się ze swoich żądań z 1917 r., dotyczących stworzenia niezależnego od państwa polskiego niemieckiego kościoła ewangelickiego w Królestwie. Ale pamiętać należy, że był to już rok 1918, kiedy to ogólne położenie Cesarstwa Niemieckiego nie było najlepsze, a porażki na froncie zachodnim i trudności aprowizacyjne dawały o sobie znać i wpływały na postawę władz okupacyjnych oraz mniejszości niemieckiej.

Opracowane przez komisję kościelną projekty ustaw zostały przedstawione władzom polskim podległym Radzie Regencyjnej. Przy czym wyraźnie

---

<sup>21</sup> *Projekt ustawy kościelnej*, „Unsere Kirche” 1918, nr 20.

widać, że ks. Bursche odwlekał rozstrzygnięcie kwestii ustawy, licząc na zmianę sytuacji w kraju i w Europie. Dnia 30 września 1918 r. odbyła się w siedzibie Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego specjalna konferencja na temat sytuacji prawnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Uczestniczyli w niej m.in. minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego Antoni Ponikowski, generalny superintendent ks. Bursche, prezes konsystorza Loycke oraz przedstawiciele władz okupacyjnych. Konferencja nie zakończyła się jednak powodzeniem. Gen. von Beseler w specjalnym piśmie wyrażał wątpliwości, czy celowe jest uchwalenie ustawy o stosunku Kościoła do państwa, kiedy nie ustalono jeszcze zasad ustroju przyszłego państwa polskiego. Z kolei ministerstwo wysuwało zastrzeżenia odnośnie do liczebności synodu i uczestniczenia w nim tak znacznej liczby świeckich delegatów, co dałoby przewagę stronie niemieckiej. Wobec znacznych rozbieżności w stanowisku władz okupacyjnych, delegatów Kościoła i przedstawicieli ministerstwa sprawę uregulowania sytuacji prawnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego odłożono, tymczasem skończyła się okupacja niemiecka.

Ostatni rok wojny przyniósł spadek aktywności niemieckich wyznawców Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, nie wysuwano już nowych postulatów pod adresem władz Kościoła, a ich przywódcy wyrażali chęć kompromisu ze stroną polską. Natomiast stopniowe załamywanie się potęgi niemieckiej, wzrost nadziei na utworzenie niepodległego państwa polskiego znacznie uaktywniło poczynania strony polskiej. 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”.

Jednocześnie w rezolucji zażądano „uwolnienia kraju od okupacji, która niszczy rolnictwo, przemysł i powoduje nędzę ludności”<sup>22</sup>. Przyjęcie wspomnianej deklaracji było świadectwem niechęci środowisk polsko-ewangelickich wobec planów niemieckich dotyczących utworzenia zależnego od mocarstw centralnych, nie w pełni suwerennego i ograniczonego terytorialnie państwa polskiego. We wrześniu 1918 r. powstało Towarzystwo Polskiej Młodzieży Ewangelickiej, którego celem było wychowanie młodego pokolenia

<sup>22</sup> AGAD, Zbór 501, Posiedzenia Kolegium zboru 1914–1933, b. s.

ewangelików w duchu narodowym, polskim. Nadzieje wyrażone w deklaracji ze stycznia 1918 r. spełniły się w listopadzie, powstało bowiem niepodległe państwo polskie i zakończyła się pierwsza wojna światowa.

Ks. Juliusz Bursche w wydanym 17 listopada 1918 r. okólniku do pastorów w Polsce pisał: „Dla tych z nas , którzy są Polakami [...] nastął obecnie czas radości, bośmy się doczekali rzeczy, przewyższających najśmielsze nasze marzenia”<sup>23</sup> i w sprawie nowo tworzonego państwa czynnie się zaangażował, ale to już inna opowieść.

„Spalone są moje notatki, pamiętnik biskupi, protokoły wizytacji, zeszyty z kazaniami, przemówieniami, odczytami – cały materiał do historii moich czasów, jak również moje książki. To jest tragizm mojego życia”<sup>24</sup> – pisał ks. Bursche w jednym z ostatnich listów z obozu koncentracyjnego w Oranienburgu. Dodajmy jeszcze, że nie tylko pożar zniszczył mieszkanie biskupa i znajdujące się tam materiały, ale także spłonęło archiwum konsystorza w Warszawie i wiele archiwaliów dotyczących dziejów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Odtworzenie losów ks. Juliusza Burschego podczas pierwszej wojny światowej, przy tym stanie ocalałych dokumentów nie będzie łatwe. Może coś jeszcze uda się wydobyć z zakamarków wspomnień rodziny biskupa Burschego. Mam jednak nadzieję, że znajdzie się badacz, który uda się do Moskwy czy Sztokholmu i w tamtejszych archiwach znajdzie interesujące nas materiały. W ten sposób ta znacząca luka w życiorysie naszego bohatera zostałaby zapelniona. Byłby to znakomity temat na rozprawę doktorską.

### **Bibliografia:**

1. Archiwum Główne Akt Dawnych [dalej AGAD], Zbór 479, *Memoriały i raporty do władz okupacyjnych 1915-1918*, b. s.
2. AGAD, Zbór, 483, *Nabożeństwa w języku polskim*, b. s.
3. AGAD, Zbór, 501, *Posiedzenia Kolegium zboru 1914-1933*, b. s.
4. Alabrudzińska E., *Juliusz Bursche (1862-1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Biografia*, Toruń 2010.
5. *Biskup Juliusz Bursche (1862-1942)*, red. R. Czyż, D. Szczypka, Wiśła 2012.
6. *BP Juliusz Bursche w Wiśle. Ślady pamięci zatrzymane w kadrze*, tekst, red. D. Szczypka, M. Szlaur-Bujok, Wiśła 2018.
7. *Ewangelicy w Radoniu i regionie (XVI-XX w.). Studia i materiały*, red. J. Kłaczek, Radom 2007.
8. Gastpary W., *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972.

---

<sup>23</sup> Okólnik, „Poseł Ewangelicki” 1918, nr 49.

<sup>24</sup> Cyt za: E. Szulc, *Cmentarz Ewangelicko-Augsburski w Warszawie. Zmarli i ich rodziny*, Warszawa 1989, s. 79.

9. Gastpary W., *Synod łódzki w roku 1917*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej” 1967, s. 35-40.
10. Kneifel E., *Bischof Dr. Julius Bursche. Sein Leben und seine Tätigkeit 1862-1942*, Vierkirchen 1980.
11. Korzeniowski M., Mądzik M., Tarasiuk D., *Tułaczy los. Uchodźcy polscy w imperium rosyjskim w latach pierwszej wojny światowej*, Lublin 2007.
12. Krebs B., *Państwo Naród kościoł. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm w Polsce w latach 1917-1939*, Bielsko-Biała 1998.
13. *Leksykon uchodźstwa polskiego w Rosji w latach I wojny światowej*, Korzeniowski M. i in., Lublin 2018.
14. Machlejd K., *Saga ulrichowsko-machlejdowska*, Warszawa 2006.
15. Madzik M., *Towarzystwo Pomocy Ofiarom Wojny w Rosji w latach I wojny światowej*, Lublin 2011.
16. *Okólnik*, „Poseł Ewangelicki” 1918, nr 49.
17. *Polska między Niemcami a Rosją*, red. W. Borodziej, P. Wieczorkiewicz, Warszawa 1997.
18. *Rodzina Burschów. Opowieści o polskich ewangelikach*, red. K. Karski, A. Łupienko, Bielsko-Biała 2016.
19. Szulc E., *Cmentarz Ewangelicko-Augsburski w Warszawie. Zmarli i ich rodziny*, Warszawa 1989.
20. *Uchodźstwo polskie w Rosji w latach I wojny światowej*, M. Korzeniowski i in., Lublin 2016.
21. Projekt ustawy kościelnej, „Unsere Kirche” 1918, nr 20
22. Wegener T., *Juliusz Bursche, biskup w dobie przełomów*, Bielsko-Biała 2003.
23. Wegener T., *Ks. Juliusz Bursche we wspomnieniach wnuka*, Warszawa 1996.

**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 blisko 150 publikacji. Najważniejsze z nich: *Liberatowie 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. Wypromował 10 doktorów. Jest członkiem Rady Muzeum przy Muzeum Miasta Gdyni i Rady Muzeum Sopotu. Pełnił przez 10 lat funkcję prezesa Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego.

**Joanna Haralson**

ORCID: 0000-0002-5385-2245

## **Classical Christian Education in United States of America**

**Summary:** Classical Christian Education is a recent movement within the Christian Community in the United States that rediscovers the traditional goals and methods of elementary and secondary education. This article expands upon the ancient values of Classical Education, the history of how the movement reemerged in the 20<sup>th</sup> century, and its practical implementation in the modern Christian context. It also takes a close look at existing schools that have been founded upon that model and the impact they have on the community at large.

**Keywords:** Classical Christian Education, Classical Christian Schools.

**Streszczenie:** Klasyczna edukacja chrześcijańska w Stanach Zjednoczonych. „Klasyczna” edukacja chrześcijańska to młody ruch w środowiskach protestanckich w Stanach Zjednoczonych, gdzie na nowo odkrywane są tradycyjne metody i cele nauczania na poziomie podstawowym i średnim. W artykule przedstawione są starożytne wartości klasycznej edukacji oraz historia wynurzającego się nurtu edukacji klasycznej w XX w. Poruszane są również praktyczne aspekty zastosowania klasycznych metod we współczesnym, protestanckim kontekście. Przytoczono przykłady szkół założonych na modelu klasycznym i ich wpływ na środowisko akademickie oraz potencjalnych pracodawców.

**Słowa kluczowe:** klasyczna edukacja chrześcijańska, klasyczna szkoła chrześcijańska.

### **The brief history of education in the United States**

Only 15 years after the arrival of the Mayflower, the Puritans opened the first school in the Colonies – the Latin Grammar School for boys. The curriculum covered reading, writing, and arithmetic, as well as Latin and Ancient Greek. The school was considered preparatory learning for entrance to Harvard College for the upper class. Harvard, one of the most prestigious universities in the world, was established just outside of Boston, Massachusetts only a year after the Latin school, in 1636. The concern for those institutions was primarily the education of future church and state leaders.

Several ordinances were passed during the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century that demonstrated how important the accessibility of education was to the settlers in the American colonies. Every town of 50 families was required to provide

---

for a school teacher, and every 100 families for a Latin tutor as Latin was a requirement for entrance into college. Later, the allocation and sale of public land was used to provide resources for a public school.

In the 1690s, John Locke published several essays that, popularized by Benjamin Franklin in the mid-1700's, greatly influenced the future American educational system. He revived the Stoic idea of the „tabula rasa” – that a child's mind starts out blank, but acquires knowledge as the outside world is impressed upon it. Locke insisted upon the importance of the formation of habits, and on training in wisdom and virtue rather than on transferring information as the main object of education. According to Locke, the „good manners” and character that form a man are useful to society, not the knowledge of Latin grammar.

*The great work of a governor, is to fashion the carriage, and form the mind; to settle in his pupil good habits and the principles of virtue and wisdom; to give him by little and little a view of mankind, and work him into a love and imitation of what is excellent and praiseworthy; and, in the prosecution of it, to give him vigour, activity, and industry. The studies which he sets him upon, are but as it were the exercises of his faculties, and employment of his time, to keep him from sauntering and idleness, to teach him application, and accustom him to take pains, and to give him some little taste of what his own industry must perfect<sup>1</sup>.*

The early 1800s brought new ideas as schools opened to both genders and all groups of society. Free universal education was championed by Horace Mann, and states also started adopting laws imposing compulsory attendance for children ages 8-14 for at least 3 months out of the year. In the late 1800s, states started to levy taxes to pay for public schools.

By far the most influential figure in modern American education is John Dewey. Dewey's birth year coincides with the publishing of Darwin's „Origin of Species”, and Dewey's philosophy was strongly influenced by the new wave of Darwinian thinking. Education here is seen as an evolutionary process. The individual's role is to be a valuable part of the society at large, which goes beyond, or sometimes is a contradiction to, one's responsibilities to God and family. Dewey is one of the co-signers and is believed to be one of the authors of the „Humanist Manifesto I”, and it was his belief that the only place for religion was to promote social wellbeing.

Schools, for Dewey, were the bastions of democracy. This is where children were to learn how to become proper citizens in a democratic society. The

---

<sup>1</sup> J. Locke, *Works of John Locke*, (edit.) Pierre Desmaizeaux, London 1759, v. 3, p. 39.

educational institutions took over the responsibility, previously given to the parents, of instilling moral values on the children. The school was to be practical, representative of all aspects of life and society.

*I believe that the school must represent present life – life as real and vital to the child as that which he carries on in the home, in the neighborhood, or on the playground<sup>2</sup>.*

A pivotal moment in the history of religion in the American public schools is the „Scopes Monkey Trial” in 1925. Although this court decision upheld the right of schools to teach the Biblical story of creation, not the Darwinian theory of macroevolution, it was the first of many court battles that eventually, one by one, replaced any religious teaching in the classroom with its secular equivalent.

John Dewey’s evolutionary theory emphasized learning by experience – the child’s interaction with their environment– and was focused on the present. The curriculum material, in order to be absorbed by the child, needed to be within the interest and abilities of the student. The lessons were not merely preparation for adulthood but must apply to a child’s everyday life. Therefore, the students are to play a more involved role in the learning process, being able to choose the subjects they are interested in, and explore new ideas through discussion and collaboration. As the claims of an ultimate truth, goodness, and beauty are being denied, Dewey encourages the scientific method as the way to equip students in their pursuits of useful information.

At this point in American history (in the early 1900s) elementary education was free, compulsory, state-run, and its main purpose was to train young people to become productive members of society. Two thirds of American schools were rural, one-room quarters with one teacher for a group of students ranging in age from 5 to 20. The changing economy, moving from farming to industrial jobs, created a need for workforce training and vocational schools. Effectiveness and pragmatism now determined whether a method or pursuit was of any value. The core belief was that human virtue is in one’s productivity and contribution to society.

The early public school would be considered Protestant in nature, which reflected the belief of the majority of the population. The influx of emigrant populations from Europe created tensions between the Protestant and Catholic populations. The Irish emigrants were the first to open Catholic parish schools to preserve the religious beliefs and culture of their ancestors. Soon

---

<sup>2</sup> J. Dewey, *My Pedagogic Creed*, [in:] *Critical Issues in Education. An Anthology of readings*, Sage Publications, Thousand Oaks 2006, p. 24.

the Germans and the Dutch followed suit. Those were the first private, religious schools with a mission different from their public counterparts.

### **The Re-birth of Classical Christian Education**

Several publications in the early 20<sup>th</sup> century had a great effect on bringing the public's attention to Classical Education concepts. In England in 1947, C.S. Lewis published „The Abolition of Man”, where he established the fundamental failure he saw in the new ‘progressive’ educational system: education which undermines the truth and humanity results in the „abolition of man”. The decay of morality and lack of virtue produced „men without chests”:

*A persevering devotion to truth, a nice sense of intellectual honor, cannot be long maintained without the aid of a sentiment [...] It is not excess of thought but defect of fertile and generous emotion that marks them out. Their heads are no bigger than the ordinary: it is the atrophy of the chest beneath that makes them seem so*<sup>3</sup>.

The same year, Dorothy Sayers published an essay titled „The Lost Tools of Learning” in which she challenges the reader:

*[...] if we are to produce a society of educated people, fitted to preserve their intellectual freedom amid the complex pressures of our modern society, we must turn back the wheel of progress some four or five hundred years, to the point at which education began to lose sight of its true object, towards the end of the Middle Ages*<sup>4</sup>.

Dorothy Sayers has remarked that even though literacy has greatly increased since the Middle Ages, the individual's ability to resist propaganda and formulate a coherent argument in a debate left much to be desired. She also lamented the fragmentation of subjects where students saw no connection between Math and Art or Chemistry. She asked why so many adults are not able to formulate intelligible arguments in a debate, define terms they are using in an argument or distinguish great scholarly work from a sham. The process of learning was being forgotten in the pursuit of acquiring information. Students were not being taught how to think. Dorothy Sayers preceded to dust off the medieval concept of the Trivium – Grammar, Logic and Rhetoric. Learning the language of a subject, learning how the parts of the subject fit together, and learning how to express oneself on that subject. The concept can be used for foreign languages or any other subject or skill set.

<sup>3</sup> C.S. Lewis, *The Abolition of Man*, Touchstone, New York 1996, p. 36.

<sup>4</sup> D. Sayers, *The Lost Tools of Learning*, [in:] *Renewing the Mind*, CUA Press, Washington 2015, p. 278.





Dorothy Sayers

*Modern education concentrates on teaching subjects, leaving the method of thinking, arguing, and expressing one's conclusions to be picked up by the scholar as he goes along; medieval education concentrated on first forging and learning to handle the tools of learning, using whatever subject came handy as a piece of material on which to doodle until the use of the tool became second nature<sup>5</sup>.*

Sayers then took the Trivium and, for the first time, aligned the stages of

a child's development with it. The Poll-parrot (or Grammar) stage in the primary grades is when a child finds memorization a delight but sees little value in reasoning. The Pert Stage (or Logic) follows in middle school as the child starts to ponder life's conundrums, catch others in logical inconsistencies, talk back, and argue. Last is the Poetic Stage (or Rhetoric) in the high school years, which is characterized by over-emphasis on self and self-expression.

She also made a strong case for studying the Latin language. Not only as an aid to learning other modern languages, but also as an exercise in memorization – vocabulary and logic – and understanding the structure of grammar. She considered learning Latin a training ground for brain development.

Finally, Sayers mentioned the culminating subject, without which the whole educational structure will necessarily lack its final synthesis: Theology.

*Theology itself will furnish material for argument about conduct and morals; and should have its scope extended by a simplified course of dogmatic theology (i.e., the rational structure of Christian thought), clarifying the relations between the dogma and the ethics, and lending itself to that application of ethical principles in particular instances which is properly called casuistry<sup>6</sup>.*

---

<sup>5</sup> Ibidem, p. 282.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 289.

This essay leaves the details of the curriculum in the hands of the teacher, but emphasizes the awakening of a child's imagination, curiosity, and love of learning as primary over the details of the material covered. At the same time insisting that students inclined towards math and science would not neglect lessons in humanities and vice versa.

Almost 35 years later, the topic resurfaced again in the United States when David Hicks published „Norms and Nobility”, where he wrote: *Trapped by the logic of their positivist presuppositions, both school and society grasp at material straws in the winds of spiritual dissolution and decay.* Preparing students solely for material existence and smooth execution of tasks brings a state of moral collapse. Hicks presented a case for educating a full human being, including his moral inclinations. Hence, a new model for Classical Christian Education was proposed.

Influenced and motivated by these and other works, the first schools following this model opened their doors in the late '70s and early '80s, including the Logos School in Moscow, Idaho. Its founder, Douglas Wilson, published the book *Recovering the Lost Tools of Learning* in 1991. In a clear reference to Dorothy Sayers' work, Wilson supplemented his arguments for restoring classical Christian education with the practical knowledge gained from starting the Logos school. This moment is considered the turning point, the re-birth, of Classical Christian Education in the United States.

### **The Foundational Goals and Methods of Classical Christian Education**

The three pillars, or virtues, of a classical education are Truth, Goodness, and Beauty. Beginning with truth, a classical education affirms the existence of one universal truth that can be known, the foundation for all other learning. Goodness is dictated by the standards of the Bible and, just like truth, it confirms the divide in the world between good and evil, truth and falsehood; but a true and good foundation without beauty is void and uninviting. Christians believe that people were created in God's image and have the capacity to enjoy the beauty of things: colors, proportions, harmony.

The roots of the Classical Christian Education method go back to ancient Greek and Roman times. Here the creation of „wisdom” and „virtue” were at the center of the educational process. Great lovers of wisdom from that time include Socrates, Aristotle, Cicero, and Virgil. In the Middle Ages, the classical method was adapted to Christian beliefs where wisdom was described by the

Psalmist as beginning with „the fear of the Lord” and ending with the vision of His final glory.

The goal of Classical Education is therefore character formation. It is helping children to grow up to be virtuous and learn by imitation, first by imitating their teachers and parents.

The holistic approach in classical education seeks to emphasize the connections between subjects. How the study of Art is informed by History, and the study of Theology can be emphasized in Biology. It also seeks to see the student as a whole person – with mental, physical, spiritual, and emotional capacities.

In an environment saturated with images, Classical Education emphasizes words and language. The study of grammar, languages, and the reading of great books are at the center of the curriculum. Language is the primary tool for expressing our thoughts and ideas.

As Fritz Hinrichs puts it in his essay „Why Classical Education?”:

*A classical education makes us face that which is not our immediate experience. It forces us to look at life in all its complexity. Though a classical education gives a student the tools of learning that are foundation to logical thinking, a classical education is not just about developing clear thinkers. A classical education also gives a student the opportunity to develop the depth of understanding and broadness of experience that are foundational to true wisdom<sup>7</sup>.*

Classical Education acknowledges our deep roots in history and draws wisdom and understanding from the past. It is not in constant pursuit of the latest method or research development. It has a deep respect for the past; its insights and perspectives help us see our blind spots.

### **The Great Books**

A crucial part of the classical formation is the Great Books curriculum. Great Books are the essential foundation of literature in the western culture. The first official Great Books canon was published by Harvard University in 1909. The first volumes are dedicated to the Ancient Greek and Roman writers like Plato, Aristotle, and Virgil, followed by medieval theologians like Augustine and Thomas Aquinas. The renaissance era is represented by writers like Machiavelli and Shakespeare. Later volumes include philosophers like Kant, economists like Adam Smith, historical writing like the American Declaration

---

<sup>7</sup> F. Hinrichs, *Why Classical Education*, <https://gbt.org/clasced.html>

of Independence, and many beloved works of fiction starting with Cervantes through Jane Austin to Ernest Hemingway. Those works in their entirety represent the treasure of Western history, philosophy, and a way of thinking. Studying those volumes enables students to travel through time and places to better understand the human condition.

In the words of Fritz Hinrichs:

*It has been wisely said that reading is accelerated life experience. We could learn entirely from our own experience, but this path is slow and full of many painful lessons. Reading allows us to learn from the experience of others. If we are to see reading as so important, we must ask, which books should we read. We should find those books that have looked most intently at human life and will guide us towards asking the important questions about it*<sup>8</sup>.

### **The Trivium**

The most common concept associated with the Classical Education model is the Trivium – dividing K-12 education into three stages: Grammar, Logic, and Rhetoric. Young children (usually grades 1-4<sup>th</sup>) are able to and greatly enjoy memorizing facts, lists, and chants. The mere knowledge of facts brings children great pleasure and satisfaction. Those building blocks will be foundational in the future. As the students grow into middle school age they begin to think more critically and analytically. Beyond leaning „What?“ they will ask „Why?“. This is where the Logic stage starts and the connection between the facts mastered in the grammar school are being studied. The final block of this educational model aligns with high school years, where self-expression is on the forefront of student’s minds. Here they learn how to present the facts in a coherent manner, how to become a convincing public speaker, and how to write in an elegant fashion.

This pattern has been designed to follow the child’s natural development, teaching „with the grain“ as some say. Its ultimate goal is the development of human beings who understand the world surrounding them, understand how different aspects of nature and human existence relate to one another, and can communicate their thoughts clearly and persuasively. This type of education is often referred to as „Liberal Education“, education of the free, thinking man. This stands in opposition to a trade-driven education where students’ goal is to master a skill required for future trade employment.

---

<sup>8</sup> Ibidem.

## **Paideia**

Paideia is a key concept in the ancient Greek education that modern classical education references. According to the Webster dictionary, Paideia is „training of the physical and mental faculties in such a way as to produce a broad enlightened, mature outlook harmoniously combined with maximum cultural development”. An ideal Paideia graduate is a role model citizen possessing great intellectual, moral, and physical qualities. Here, goodness and excellence are accentuated. Paideia also teaches to love of what is good and beautiful and instills the desire to pursue the good. Influenced by the notion of Paideia, modern classical education incorporates the canon of beauty into the curriculum, searching for truth and beauty in art, music, and literature. Students listen to classical music, read Shakespeare, learn to appreciate the painting of Rembrandt, etc. One could imagine the how an individual who has accumulated great amount of knowledge and skill in the course of their education but lacks paideia would present a great danger to society, having acquired great power and ability, but no virtue.

## **Modern Classical Christian Schools**

Since the opening of the Logos school in Idaho, the number of Classical Christian schools across the United States is growing every year. Each new school is an independent institution but they can apply to become accredited with the Association of Classical Christians Schools (ACCS). Most of the schools start with the support of a local church or a home school group and are parent-led. As the schools grow, they are able to hire more teachers and administrative staff to support the day-to-day operations. The typical size of a mature school is about 200 students and 30 staff<sup>9</sup>. The schools are registered as nonprofit organizations and run by a principal or headmaster hired by a board of directors.

All of the schools’ operational costs are covered by tuition and fundraising initiatives. Private schools in the United States do not receive any governmental funding, unlike public schools. The average tuition for a Classical school student is about \$8000 a year, which is about 10% higher than the Catholic Schools and 60% lower than non-religious private schools. Public schools in United States spend an average of \$11,000 a year per student<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Vide: [www.classicalchristian.org](http://www.classicalchristian.org)

<sup>10</sup> Vide: [www.blog.sharetolearn.com/classroom-resources/public-education-costs-per-pupil-by-state-rankings](http://www.blog.sharetolearn.com/classroom-resources/public-education-costs-per-pupil-by-state-rankings)

Students in Classical Christian schools are required to wear uniforms in order to cultivate a sense of corporate identity, minimize the negative effects of peer pressure, and cultivate modesty. The schools have also come to the conclusion that the uniforms create a distraction-free environment that promotes order and discipline in the classroom, and other non-traditional schools have followed that example.

Class sizes in most schools are kept below 18 students. The schools put special emphasis on student-teacher relationships. Teachers are not just conveyers of information but life coaches leading by example. Those relationships help students develop a love for learning and a genuine interest in the subject, and create an atmosphere where important life questions can be asked and discussed sincerely. It also helps students develop social skills of engaging with adults.

Usage of technology would usually be limited to the bare essentials in favor of person-to-person interactions in class. The schools are not ignorant of the place of technology in a student's daily life. At the same time, they are not afraid to be counter-cultural.

A full-grown school will offer classes from Kindergarten (5 year olds) through 12<sup>th</sup> grade (18 year olds). It is critical, if the Classical Model is to be fully implemented, to include all grades of primary education. It is impossible to get the full value of a classical education by only attending the high school grades and missing out on the basis of logic and Latin knowledge. Consequently, choosing a different high school program after primary and middle school classical education would deny the student the final stage of rhetoric training towards which they have been building.

Many schools offer after-school athletic programs for the upper school students, not only as a supplement to the physical education program but also as a way of developing student character. The students are able to learn the value of hard work, persistence, perseverance through trial and physical discomfort, the value of team work, and gain basic leadership skills.

Another important aspect of the Classical Curriculum is the Art program, which includes music instruction (often in the form of choir or a music ensemble), theater, and visual arts. The Art program reinforces in the students the importance of beauty in daily life, beauty in the natural world and how art relates to the human understanding of life. Theater also help students with self-expression and public speaking skills. Poetry memorization and recitation is an

integral part of the curriculum, starting at the lowest grades with short, two-paragraph children's rhymes.

Most visitors to a Classical School are surprised by the cheerful attitudes of the students. The schools strive to create an atmosphere where learning is a joy and students' curiosity and imagination are fostered. The schools also strive to create an orderly classroom routine where discipline is clearly defined and consistently administered. The students, if acting disruptively or found being disrespectful, are reminded of the high standards required by the school.

The schools put a great emphasis on character development. This is accomplished by regular Chapel or Assembly meetings where virtuous characteristics are discussed. Students gather, usually at the beginning of the school day, to sing and pray together and share a devotional. The immediate result of these programs is the students' respectful attitude towards each other and adults and the order and discipline in the classroom.

Probably one of the most important aspects of the Classical Christian curriculum is integrating the Bible into all subjects. The students do not only learn the typical Bible stories and memorize verses, they are also immersed in theology from the elementary grades onward, studying age-appropriate catechism questions. Every subject relates to the study of God because everything is created by God. In Biology classes, the students can marvel at God's incredible creation in History, discuss God's hand in orchestrating all events, and in Math, learn to appreciate the beauty of God's order.

Every Classical school builds its curriculum around the Trivium, as previously described. There are any different guides available from different publishers for each subject and the school has the freedom to select their own. Most schools would start the study of Latin language at about 3<sup>rd</sup> grade. It is also common for seniors (12<sup>th</sup> grade students) to write and present to the public a research paper on a subject of their choosing, often called the „Senior Thesis” or a „Capstone Project”.

No school can succeed without a trained faculty. Therefore, the rise of interest in Classical Schools created a great demand for teachers familiar with the Classical curriculum and methods. Various accrediting and supporting organizations have filled the gap by creating training programs, conferences, and special certifications for teachers interested in adopting the Classical Model.

### **The Home-Schooling Movement**

It would be impossible to overlook the role of the home-schooling movement in the spread of the Classical Christian model. Homeschooling – educating children at home by parents – began in the early 1970s with the writings of John Holt, who described the formal school environment as oppressive. Holt called parents to liberate their children from the formal education system. Raymond Moore soon adopted the idea into the Christian context with his publication of „Home Grown Kids”. As the homeschooling movement grew in numbers and popularity, Susan Bauer’s publication of „The Well-Trained Mind” in 1999 began the spectacular growth of interest in Classical Christian Homeschooling. Parallel to the publication of „The Well-Trained Mind”, Leigh Bortins had been working on the development of a Classical Christian Homeschooling curriculum for her own family and friends. Her model – Classical Conversations<sup>11</sup>– became an extremely successful curriculum franchise which is presently used in 40 countries by over 120 000 students.

### **The Impact of the Movement**

Today, there are an estimated 50 000 students attending over 300 registered Classical Christian schools in the United States. This number does not include the 12 000 students of home-schooling families registered with Classical Conversations. There is also a growing number of schools registered with The Institute for Catholic Liberal Education – an organization within the Catholic Church reclaiming the Catholic education with the Classical model.

The success of the Classical Christian movement has captured the attention of other groups invested in the education of future generations. Worth mentioning here are The Barney Charter School Initiative<sup>12</sup> and Great Hearts Academy<sup>13</sup> which start Public Charter Schools using the classical curriculum.

Most schools in the United States are compared based on the students’ SAT scores – a test the students take at the end of high school as a college-placement criterion. The Classical Christians schools have been consistently outscoring both private school competitors and public schools in all aspect of the exam. College professors started noticing a difference between the Classically trained students and their classmates in maturity level, ability to complete

---

<sup>11</sup> Vide: [www.classicalconversations.com](http://www.classicalconversations.com)

<sup>12</sup> Vide: [www.hillsdale.edu/educational-outreach/barney-charter-school-initiative](http://www.hillsdale.edu/educational-outreach/barney-charter-school-initiative)

<sup>13</sup> Vide: [www.greatheartamerica.org](http://www.greatheartamerica.org)



assignments, and ability speak coherently. As a result, colleges competing for the best crop of students started opening „Great Books” programs. These study programs build on the foundation of elementary and secondary classical learning. The numerical growth of these programs is a testimony to how colleges value the skills of classically-trained students and want to recruit them into their ranks.



Students at St. Stephens' Academy in Beaverton, Oregon, USA. Lower school-grades 1-6.

## HISTORIA

---

Another example of this trend is the recent introduction of the Classical Learning Test – a new college admittance test, accepted by most major universities, that is geared specifically at students graduating from Classical schools.



Students at St. Stephens' Academy in Beaverton, Oregon, USA. Upper school-grades 7-12.

Researchers report a great interest from employers in classically-trained students<sup>14</sup>. Employers cherish the ability to reason through a problem, communicate clearly, and work independently. A recent study performed by Emsi (a labor market analysis firm) has tracked graduates with liberal arts degrees who find employment in variety of fields from sales to marketing, from education to management. Especially when combined with development of a technical skill, those graduates are quickly promoted and appreciated for their life skills like communication, analytical thinking, leadership, teamwork, and creative problem-solving.

A different study performed by the University of Notre Dame tracked alumni of Classical Christian schools further into their adult lives and found that they are not only more likely to graduate college, but their outlook on life is more positive than their public and other private school counterparts<sup>15</sup>. They are far more likely to stay true to their religious convictions, and they report having more friends and being thankful for what life brings. They are also more often placed in positions of social influence.

## Conclusions

One might inquire about the real purpose of education. Caring for the next generation is the primary responsibility of the parents. They are accountable for the physical and emotional well-being of their children and are called by God to raise them in the „Fear and admonition of the Lord”<sup>16</sup>. An important part of this calling is the selection of the school the children are to attend. Unfortunately, many private schools are treating education as a commodity, trying to please their customers – students and parents alike – instead of holding them to a higher standard.

In the words of G. E Veith and Andrew Kern:

*Career Counseling and technical training will count for little if our schools are unable to nurture the moral character of their students. Ironically, the desire for a well-paying job – which many parents and children consider education’s only purpose – has failed to motivate many students to study hard and learn well*<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> „The Classical Difference” (ACCS) 2019, v. 5, n. 1.

<sup>15</sup> „The Classical Difference” (ACCS) 2020, v. 6, n. 2.

<sup>16</sup> Ephesians 6:4.

<sup>17</sup> G.E. Veith, A. Kern, *Classical Education*, Capital Research Center, Washington 2015, p.114.

There is ample evidence that the Classical model is superior to the contemporary educational practices employed in public schools. Its goals of raising up a generation of thoughtful, well-spoken, and faithful human beings stand in opposition to the modern concept of efficiency, productivity, and employability. Students who have been instilled with wisdom and virtue are not only better prepared for the workforce, but are also more content family members, neighbors, and leaders.

The examples presented in this article and the events of the past 30 years in the United States prove that it is possible to offer excellent education to our children if the families and local churches work together. Starting a quality educational institution does not require a large budget, as most schools start small, meeting at homes or in church buildings. It does require vision and dedication on the part of the adults spearheading the project. The example of the United States also shows that most schools flourish with the strong support of a local church.

#### **Article bibliography and netography:**

1. Dewey J., *My Pedagogic Creed*, [w:] *Critical Issues in Education. An Anthology of readings*, Sage Publications, Thousand Oaks 2006.
2. Hinrichs F., *Why Classical Education*, <https://gbt.org/clasced.html>
3. Lewis C.S., *The Abolition of Man*, Touchstone, New York 1996.
4. Locke J., *Works of John Locke*, red. Pierre Desmaizeaux, London 1759, v. 3.
5. Sayers D., *The Lost Tools of Learning*, [w:] *Renewing the Mind*, CUA Press, Washington 2015.
6. „The Classical Difference” (ACCS) 2019, v. 5, n. 1.
7. „The Classical Difference” (ACCS) 2020, v. 6, n. 2.
8. Veith G.E., Kern A., *Classical Education*, Capital Research Center, Washington 2015.
9. [www.blog.sharetolearn.com/classroom-resources/public-education-costs-per-pupil-by-state-rankings](http://www.blog.sharetolearn.com/classroom-resources/public-education-costs-per-pupil-by-state-rankings)
10. [www.classicalchristian.org](http://www.classicalchristian.org)
11. [www.classicalconversations.com](http://www.classicalconversations.com)
12. [www.greatheartsamerica.org](http://www.greatheartsamerica.org)
13. [www.hilldale.edu/educational-outreach/barney-charter-school-initiative](http://www.hilldale.edu/educational-outreach/barney-charter-school-initiative)

#### **Recommended bibliography:**

1. Bauer S.W., *The Well Trained Mind*, W.W. Norton & Company, New York 2009.
2. Lewis C.S., *The Abolition of Man*, Macmillan, New York 1947.
3. Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Pomona Press, Claremont 2007.
4. Locke J., *Some Thoughts Concerning Education*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1996.

5. Moore R., *Moore D., Home Grown Kids*, W Publishing Group, 1984.
6. Sayers D., *The Lost Tools of Learning*, Methuen, London 1948.
7. Wilson D., *Recovering the Lost Tools of Learning*, Crossway, Wheaton 1991.

**Joanna Haralson** was born and raised in Gdansk, Poland. She graduated with a master's degree in Telecommunications from National Institute of Applied Science in Lyon, France, and a master's degree in Information Technology from Royal Institute of Technology in Stockholm, Sweden. Today she lives with her husband and three children in Oregon, United States. All three children attend a local Classical Christian school called St. Stephens' Academy. Since 2012, Joanna has been teaching Computer Science and Robotics at that same school.

**Joanna Haralson** urodziła i wychowała się w Gdańsku. Otrzymała dyplom magistra telekomunikacji w Narodowym Instytucie Nauk Stosowanych w Lyonie oraz dyplom magistra Technologii Informatyki w Królewskiej Akademii Technicznej w Sztokholmie. Dziś mieszka w stanie Oregon w Stanach Zjednoczonych, z mężem i trojgiem dzieci, które uczęszczają do St. Stephen's Academy – lokalnej szkoły prowadzonej metodą klasyczną. Od 2012 r. uczy w tej samej szkole informatyki i robotyki.

**Dawid Binemann-Zdanowicz**

ORCID: 0000-0001-5319-3203

## **Postępowanie regulacyjne jako sposób uregulowania stanu prawnego nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP**

**Streszczenie:** Bezprawne odbieranie przez władze komunistyczne nieruchomości stanowiących własność działających w II Rzeczypospolitej Kościołów ewangelickich, jakie miało miejsce po zakończeniu II wojny światowej, zostało ostatecznie zalegalizowane ustawą z dnia 4 lipca 1947 r. w sprawie zmiany dekretu Prezydenta z 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Transformacja ustrojowa w Polsce, która miała miejsce w 1989 r., pierwotnie nie tylko nie zmieniła stanu posiadania KEA, ale też nie doprowadziła do uchwalenia jakichkolwiek aktów prawnych, które pozwoliłyby na rewindykację odebranych bezprawnie nieruchomości. Sprawy majątkowe KEA uregulował dopiero ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. W ustawie tej przewidziano dwa odrębne tryby postępowania dla nieruchomości ewangelickich, a mianowicie: tryb postępowania administracyjnego wobec nieruchomości znajdujących się w dniu jej wejścia w życie w posiadaniu kościelnych osób prawnych KEA oraz tryb postępowania regulacyjnego wobec nieruchomości położonych na terenie dawnej II RP, niepozostających w posiadaniu kościelnych osób prawnych. W analitycznej części artykułu przedstawiono postępowania regulacyjne wprowadzone na mocy Ustawy z roku 1994.

**Słowa kluczowe:** luteranizm, Kościół Ewangelicko-Augsburski, rewindykacja mienia ewangelickiego, komisja regulacyjna, postępowanie regulacyjne

**Summary:** *Regulatory Proceedings as a Means of Settling the Legal Status of the Polish Lutheran Church's Real Estate*

The unlawful removal by the communist authorities of real estate owned by the Evangelical churches operating in the Republic of Poland before the Second World War, which took place after the end of War in Mai 1945, was finally legalized by the Act of July 4, 1947 on amending the President's decree of November 25, 1936 on the relationship between the State and Evangelical-Lutheran Church in Poland. The political transformation in Poland, which took place in 1989, initially did not change the ownership of the Lutheran Church but also did not lead to the enactment of any legal acts that would allow for the recovery of unlawfully seized real estate. The property of the Church's matters were regulated by the Act of May 13, 1994 on the State's Relationship to the Evangelical-Lutheran Church in the Republic of Poland. This act provides for two separate procedures for evangelical real estate, namely: the administrative procedure with regard to real estate owned by the Church legal entities on the date of its entry into force and the regulatory procedure with respect to real estate located in

the former 2<sup>nd</sup> Republic of Poland, which is not owned by church legal entities. The analytical part of the articles presents regulatory proceedings introduced by the Act of 1994.

**Keywords:** Lutheranism, Evangelical-Lutheran Church in Poland, Regulatory Proceedings, Regulatory Commission

Bezprawne odbieranie przez władze komunistyczne nieruchomości stanowiących własność działających w II Rzeczypospolitej Kościołów ewangelickich, jakie miało miejsce po zakończeniu II wojny światowej, zostało ostatecznie zalegalizowane ustawą z dnia 4 lipca 1947 r. w sprawie zmiany dekretu Prezydenta z 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP<sup>1</sup>. Na mocy tej ustawy włączono do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego zlikwidowane już wówczas parafie, należące przedtem do pięciu działających w II Rzeczypospolitej Kościołów wyznania luterńskiego i luteransko-unijnego, czyli: Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Polsce, Kościoła Ewangelicko-Luterskiego w Polsce Zachodniej, Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Polskim Górnym Śląsku, Kościoła Ewangelickiego Augsburskiego i Helweckiego Wyznania w Małopolsce oraz Braci Morawskich. Parafie tych Kościołów wcielono do KEA bez należącego do nich majątku. Majątek ten po II wojnie, wbrew ówczesnemu prawu polskiemu, traktowano i przejmowano jako mienie poniemieckie i dopiero na mocy ww. ustawy z 4 lipca 1947 r. przeszedł on formalnie na własność Skarbu Państwa.

W okresie międzywojennym parafie ewangelickie, włączone po wojnie do KEA, posiadały na terenie II Rzeczypospolitej tysiące cmentarzy i ponad 2500 nieruchomości służących celom religijnym – kościołów, kaplic, domów modlitwy, budynków parafialnych – oraz co najmniej drugie tyle innych nieruchomości. Ich własnością były też tysiące hektarów użytków rolnych i leśnych<sup>2</sup>. Władze komunistyczne przejmowały nieruchomości o charakterze świeckim na potrzeby państwowych jednostek organizacyjnych. Natomiast ewangelickie obiekty sakralne, wraz z budynkami związanymi z nimi funkcjonalnie, przekazywano w użytkowanie Kościołowi rzymskokatolickiemu. Zresztą Kościół

---

<sup>1</sup> Dz.U. 1947 nr 52 poz. 272.

<sup>2</sup> AKEA, Sprawozdanie bp. J. Szerudy o najważniejszych wypadkach w życiu Kościoła, 7 listopada do 5 grudnia 1946 r. Dokładnej liczby nieruchomości ewangelickich nie da się ustalić, gdyż jak wynika z publikacji M.P. Wiśniewskiego pt. *Zabytki w krzakach. Rzecz o zapomnianych cmentarzach lewobrzeżnego Torunia*, na terenie województwa kujawsko-pomorskiego do 2016 r. udało się zidentyfikować 1388 cmentarzy ewangelickich, [https://kamiennakamieniu.files.wordpress.com/2017/06/shs\\_lewobrzeze\\_mw1.pdf](https://kamiennakamieniu.files.wordpress.com/2017/06/shs_lewobrzeze_mw1.pdf) [dostęp: 20 kwietnia 2019 r.].

rzymskokatolicki nieruchomości te przejmował najczęściej z własnej inicjatywy, nie czekając na decyzje władz państwowych, co było zazwyczaj akceptowane przez władze *post factum*<sup>3</sup>. Niewielką część nieruchomości przekazano także w użytkowanie innym związkom wyznaniowym. W tym samym czasie władze państwowe przejęły także znaczną część nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, mimo że KEA – jako jedyny w Polsce Kościół konfesji luterkańskiej – mimo licznych szykan przetrwał wydarzenia 1945 r. i był oficjalnie tolerowany przez władze komunistyczne.

Powojenne przejęcie nieruchomości ewangelickich na terenie państwa polskiego w granicach sprzed 1939 r. legalizowano także na podstawie innych aktów prawnych, konwalidujących *ex tunc* wcześniejsze bezprawie, jak np. na podstawie dekretu z dnia 26 października 1945 r. o własności i użytkowaniu gruntów na obszarze m.st. Warszawy<sup>4</sup>, dekretu z dnia 24 kwietnia 1952 r. o zniesieniu fundacji<sup>5</sup>, ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego<sup>6</sup> itp.

W 1989 r. stan posiadania Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, ukształtowany ustawą z dnia 4 lipca 1947 r., odpowiadał w istocie stanowi z dnia 31 października 1946 r.<sup>7</sup>, tj. z okresu apogeum represji wobec Kościołów ewangelickich w czasie Polski Ludowej. W art. 2 tej ustawy władze komunistyczne zadeklarowały przekazanie w przyszłości części przejętych po wojnie nieruchomości na potrzeby ludności wyznania ewangelickiego, co jednak nigdy nie nastąpiło. Natomiast stan prawny nieruchomości ewangelickich, oddanych przez władze w użytkowanie Kościołowi rzymskokatolickiemu lub przejętych przez ten Kościół z jego własnej inicjatywy, został uregulowany na

---

<sup>3</sup> W Bydgoszczy w 1945 r. Kościół rzymskokatolicki przejął w posiadanie wszystkie istniejące w tym mieście kościoły ewangelickie i dopiero na polecenie władz przekazał jeden z nich tamtejszej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej, która w Bydgoszczy własnego kościoła nie posiadała.

<sup>4</sup> Dz.U. Nr 50, poz. 279 ze zm.

<sup>5</sup> Dz.U. Nr 25, poz. 172 ze zm.

<sup>6</sup> Dz.U. Nr 9, poz. 87 ze zm.

<sup>7</sup> W okresie PRL Kościołowi przekazano działkę przy ul. Miodowej 21 w Warszawie, w zamian za nieruchomość przy ul. Wierzbowej 2, gdzie przed wojną mieściła się siedziba konsystorza KEA.



mocy ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w PRL<sup>8</sup>. Ustawa ta uwłaszczyła Kościół rzymskokatolicki na około 2300 ewangelickich obiektach sakralnych i nieruchomościach związanych z nimi funkcjonalnie<sup>9</sup>. Uwłaszczenie to nastąpiło bez wiedzy władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i wbrew obowiązującej konstytucji.

Transformacja ustrojowa w Polsce, która miała miejsce w 1989 r., nie tylko nie zmieniła stanu posiadania KEA, ale nie doprowadziła też do uchwalenia jakichkolwiek aktów prawnych, które pozwoliłyby na rewindykację odebranych bezprawnie nieruchomości. W wyniku tego nieruchomości ewangelickie przez pięć kolejnych lat były przekazywane przez Skarb Państwa w drodze komunalizacji samorządom<sup>10</sup>, jak również sprzedawane innym osobom fizycznym i prawnym. Kościół Ewangelicko-Augsburski był w tej sytuacji bezradny, a nieruchomości ewangelickie stały się przedmiotem nieograniczonego obrotu, i to zarówno na terytorium dawnej II Rzeczypospolitej, jak również na Ziemiach Zachodnich i Północnych.

Sprawy majątkowe KEA uregulował dopiero ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP<sup>11</sup>. W ustawie tej przewidziano dwa odrębne tryby postępowania dla nieruchomości ewangelickich, a mianowicie: tryb postępowania administracyjnego wobec nieruchomości znajdujących się w dniu jej wejścia w życie w posiadaniu kościelnych osób prawnych KEA oraz tryb postępowania regulacyjnego wobec nieruchomości położonych na terenie dawnej II RP, niepozostających w posiadaniu kościelnych osób prawnych. Tryb ten przewidziano też dla nieruchomości ewangelickich na Ziemiach Zachodnich i Północnych, stanowiących do 1945 r. własność niemieckich Kościołów ewangelickich.

Tryb administracyjny uregulowany został w art. 39 tej ustawy. Dotyczył on niewielkiego zasobu nieruchomości, które nie zostały odebrane po wojnie i pozostawały w posiadaniu KEA. W świetle tego przepisu nieruchomości stają się z mocy prawa własnością osób prawnych KEA, jeżeli: 1) stanowiły wcześniej własność parafii Kościołów ewangelickich, wymienionych w kata-

---

<sup>8</sup> Dz.U. 1989 nr 29 poz. 154.

<sup>9</sup> AKEA, Opinia M. Pietrzaka z dnia 25.08.1997 r. w sprawie interpretacji niektórych przepisów ustawy partykularnej z 1994 r.

<sup>10</sup> Dz.U. Nr 32, poz. 191 ze zm.

<sup>11</sup> Dz.U. 1994 nr 73 poz. 324.

logu art. 39 ust. 1 pkt 1–2 u.p.k.e.a., tzn. były własnością diecezji, parafii i filiałów, wymienionych w wykazie stanowiącym załącznik do dekretu z dnia 25 listopada 1936 r., oraz diakonatów lub parafii (gmin, zborów) Kościołów ewangelicko-unijnych, Kościoła starołuterskiego, Ewangelickiego Kościoła Wyznań Augsburskiego i Helweckiego oraz Braci Morawskich (Herrnhutów); 2) podlegały przepisom dekretu z dnia 24 kwietnia 1952 r. o zniesieniu fundacji<sup>12</sup>, a zostały poręczone, pozostawione, wydzierżawione, wynajęte lub przekazane kościelnym osobom prawnym (art. 39 ust. 3); 3) znajdują się na nich cmentarze lub obiekty sakralne oraz obiekty funkcjonalnie związane z obiektami sakralnymi, w tym również obiekty położone na obszarze m.st. Warszawy (art. 39 ust. 1 pkt 4).

Podstawową przesłanką uwłaszczenia kościelnej osoby prawnej KEA na pozostającej w jej władaniu nieruchomości jest *status quo*, czyli stan faktyczny na dzień wejścia w życie ustawy, tj. na dzień 11 lipca 1994 roku. Uwłaszczenie następuje w drodze decyzji wojewody o przejściu własności nieruchomości lub jej części na osobę prawną KEA (art. 39 ust. 2). Wniosek do wojewody o wszczęcie postępowania administracyjnego w przedmiocie stwierdzenia przejścia na własność osoby prawnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego nieruchomości pozostającej w jej władaniu można złożyć w każdym czasie.

Tryb rewindykacji nieruchomości ewangelickich, które nie były w posiadaniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w dniu wejścia w życie ustawy z 1994 r., uregulowany został w art. 40–45, w drodze tzw. postępowania regulacyjnego. Postępowanie regulacyjne wprowadzono ustawą z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego. Stanowiło ono nieznaną dotychczas tryb rozpatrywania wniosków rewindykacyjnych tego Kościoła, pomijający zarówno postępowanie sądowe, jak i administracyjne<sup>13</sup>.

Istotę tego postępowania zdefiniowano w postanowieniu Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 26 września 1991 r., I SA 768/91624. Postanowienie to określiło cechy zasadnicze tegoż postępowania oraz na ponad 20 kolejnych lat ukształtowało orzecznictwo sądów administracyjnych. W postanowieniu tym Naczelny Sąd Administracyjny, analizując dopuszczalność drogi sądowej w sprawach związanych z orzecznictwem komisji majątkowej, stwierdził, że: 1) komisja majątkowa nie jest organem administracji państwowej ani samorządowej w rozumieniu Kodeksu postępowania administracyjnego, ani

<sup>12</sup> Dz.U. Nr 25, poz. 172 i Dz.U. z 1957 r. Nr 1, poz. 3.

<sup>13</sup> D. Walencik, *Rewindykacja nieruchomości Kościoła katolickiego w postępowaniu przed komisją majątkową*, Lublin 2009, s. 179.

innym organem powołanym z mocy prawa do załatwienia spraw ze sfery administracji państwowej lub samorządowej na zasadzie art. 1 § 2 k.p.a.; 2) orzeczenie komisji majątkowej nie ma cech decyzji administracyjnej; 3) od orzeczenia komisji majątkowej nie jest dopuszczalna skarga do Naczelnego Sądu Administracyjnego.

Na podstawie tego postanowienia w orzecznictwie sądów administracyjnych utrwalił się pogląd, że orzeczenia komisji majątkowej nie są decyzjami administracyjnymi, tzn. nie są decyzjami wydanymi przez „inny podmiot” w rozumieniu art. 1 pkt 2 k.p.a., ani też innymi aktami z zakresu administracji publicznej, w związku z czym nie można ich zaskarżyć do sądu administracyjnego<sup>14</sup>.

W ocenie E. Łętowskiej postępowanie regulacyjne toczące się przed powołaną w ustawie z 17 maja 1987 r. komisją majątkową było instytucją szczególną, nazywaną na gruncie prawa niemieckiego *Mafsnahmengesetze*, czyli uregulowaniem o charakterze nadzwyczajnym i jednorazowym, przeznaczonym na użytek naprawienia krzywd wyrządzonych w przeszłości Kościołowi rzymskokatolickiemu. Postępowanie przed komisją majątkową miało być wyrazem sprawiedliwości historycznej w warunkach transformacji ustrojowej. Według E. Łętowskiej negatywną stroną tej regulacji było to, że komisję majątkową powołano wyłącznie w celu uregulowania spraw majątkowych Kościoła rzymskokatolickiego, stąd też nie stała się ona „jednym z fragmentów czynienia sprawiedliwości transformacyjnej” obejmującej także i inne Kościoły, które utraciły mienie w czasach komunistycznych. Rozwiązanie przyjęte w ustawie katolickiej z 17 maja 1989 r. dotyczyło wyłącznie jednego „zamożnego beneficjenta sprawiedliwości transformacyjnej, wystawiającego skwapliwie rachunki za swoje zasługi dla walczącej z reżimem opozycji, która w 1989 r. przejęła władzę w kraju”. W ocenie E. Łętowskiej działalność komisji majątkowej łamała zarówno „wszystkie standardy prawne”, jak i prawa osób trzecich<sup>15</sup>.

Definicja postępowania regulacyjnego, przyjęta w ww. postanowieniu Naczelnego Sądu Administracyjnego, znalazła potwierdzenie w uzasadnieniu uchwały Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 czerwca 1992 r. w sprawie do-

---

<sup>14</sup> Zob. wyrok NSA z dnia 20 grudnia 2007 r., II OSK 1570/06 r., ONSAiWSA 2008/6, poz. 116; postanowienie WSA w Warszawie z dnia 14 sierpnia 2008 r., I SA/Wa 895/08, LEX nr 1039626.

<sup>15</sup> Zob. E. Łętowska, *Rzeźbienie państwa prawa. 20 lat później*, Warszawa 2012, s. 49–50, 52, 59.

tyczącej wykładni art. 61 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego<sup>16</sup>. W trakcie postępowania przed Trybunałem reprezentujący stronę kościelną bp. A. Orszulik przedstawił stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego w tej sprawie i stwierdził m.in., że ustawa katolicka nie tylko tworzy *Mafsnaibme-gesetz* w ramach systemu prawa, lecz także jest wyjątkiem wobec Konstytucji i dlatego jej nie podlega<sup>17</sup>. Pogląd ten wywołał wiele kontrowersji, spotkał się z krytyką E. Łętowskiej oraz innych przedstawicieli doktryny<sup>18</sup>.

W świetle uchwały TK z dnia 24 czerwca 1992 r. postępowanie regulacyjne przeprowadza komisja majątkowa, złożona z przedstawicieli wyznaczonych w równej liczbie przez Urząd Rady Ministrów (Biuro do Spraw Wyznań) i Sekretariat Konferencji Episkopatu. Postępowanie regulacyjne przed komisją majątkową zastępuje postępowanie sądowe lub administracyjne i przypomina w pewnym stopniu postępowanie polubowne. Zdaniem Trybunału Konstytucyjnego w postępowaniu regulacyjnym rozpatrywane jest roszczenie *quasi-windykacyjne*. Polega ono na tym, że kościelna osoba prawna domaga się nie tylko zwrotu nieruchomości lub jej części (windykacja), lecz także przywrócenia własności<sup>19</sup>. Trybunał wskazał jednocześnie, że zgodnie z art. 64 ustawy z 17 maja 1989 r. w przypadku, gdy komisja majątkowa nie uzgodni orzeczenia, uczestnicy postępowania regulacyjnego mogą wystąpić o podjęcie zawieszonoego postępowania sądowego lub administracyjnego, a jeżeli nie było ono wszczęte – mogą wystąpić do sądu o zasądzenie roszczenia (art. 64 ust. 2). TK określił też istotę postępowania regulacyjnego, stwierdzając, że jego celem jest przywrócenie w naturze określonych składników własności Kościoła rzymskokatolickiego, których Kościół ten został pozbawiony, lub naprawienie wyrządzonej

<sup>16</sup> Uchwała TK z dnia 24 czerwca 1992 r., W 11/91, OTK 1992/1, poz. 18.

<sup>17</sup> Jeszcze dalej poszedł w swych rozważaniach Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07 (OTK–A 2009/11, poz. 163), stwierdzając, że art. 25 ust. 4 Konstytucji RP stanowi „swoistą *lex specialis*” wobec pozostałych przepisów art. 25 Konstytucji RP, zwłaszcza wobec jej ust. 1, i wraz z konkordatem określa szczególną pozycję instytucjonalną Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. W uzasadnieniu tego wyroku TK wyraził także pogląd, że przepisy konkordatu zostały „faktycznie inkorporowane” do Konstytucji RP.

<sup>18</sup> Zdanie krytyczne wyrazili m.in.: M. Pietrzak, P. Borecki, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a Trybunał Konstytucyjny*, PiP 2010/5; W. Brzozowski, *Głosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r. U 10/07*, PS 2010/4; K. Bem, *Głosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07*, LEX/el. 2010.

<sup>19</sup> D. Binemann–Zdanowicz, *Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego w III RP*, Warszawa–Bielsko Biała 2020, s. 269–270.

mu szkody w drodze przyznania nieruchomości zamiennej albo odszkodowania<sup>20</sup>. W ocenie niektórych przedstawicieli doktryny przyjęcie przez ustawodawcę rozwiązania polegającego na uregulowaniu roszczeń majątkowych Kościoła rzymskokatolickiego w drodze postępowania przed komisją majątkową stanowiło próbę zmierzającą do harmonii między prawem kościelnym a prawem państwowym<sup>21</sup>.

Uchwała Trybunału Konstytucyjnego W 11/91, definiująca postępowanie regulacyjne jako postępowanie *quasi*-polubowne, które ma zastępować postępowanie sądowe lub administracyjne w zakresie przywrócenia kościelnym osobom prawnym własności nieruchomości, wraz z postanowieniem NSA z dnia 26 września 1991 r. I SA 768/91, stała się podstawą ugruntowanego orzecznictwa w przedmiocie niezaskarżalności zapadłych w tym postępowaniu orzeczeń w trybie administracyjnym. W świetle powyższego istotą tego postępowania nie było badanie ważności czy też zgodności z prawem decyzji lub orzeczeń, na podstawie których – zgodnie z ówczesnym prawem pozytywnym – władze komunistyczne przejmowały nieruchomości kościelne, ale zasadność tych wniosków w świetle przepisów określających warunki przywrócenia własności kościelnej w celu naprawienia wyrządzonych w przeszłości szkód.

Faktu tego nie zmieniło wejście w życie ustawy zasadniczej z 1997 roku. Pomimo to, że jej art. 239 ust. 3 stanowi, że z dniem wejścia w życie Konstytucji RP uchwały Trybunału Konstytucyjnego w sprawie ustalenia powszechnie obowiązującej wykładni ustaw utraciły moc powszechnie obowiązującą<sup>22</sup>, to jednak wykładnia ta obowiązywała faktycznie aż do wyroku interpretacyjnego TK z marca 2013 roku.

Stanowisko TK wyrażone w uchwale W 11/91 ukształtowało zasady postępowania regulacyjnego na ponad 20 lat i zostało utrwalone w doktrynie. Pełną ocenę postępowania regulacyjnego przedstawił Z. Strus, którego zdaniem naprawienie w postępowaniu regulacyjnym krzywd wyrządzonych Kościołowi rzymskokatolickiemu nie mieści się w pojęciu sprawy cywilnej, podlegającej właściwości sądu powszechnego, ani też w pojęciu aktu administracyjnego, który podlegałby kontroli sądu administracyjnego<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 270.

<sup>21</sup> K. Wąsowski, *Status prawny Komisji Majątkowej. Regulacja roszczeń Kościoła Katolickiego na gruncie prawa polskiego*, „Annales Canonici” 2007/3, s. 53.

<sup>22</sup> Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483.

<sup>23</sup> Z. Strus, *Postępowanie regulacyjne a ochrona praw osób trzecich*, Przegląd Sądowy

Postępowanie regulacyjne jako sposób naprawienia szkód wyrządzonych Kościołowi rzymskokatolickiemu w epoce totalitaryzmu zostało pierwotnie zastrzeżone wyłącznie dla tegoż Kościoła. I tak, w kolejnej ustawie wyznaniowej, jaką była ustawa z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego<sup>24</sup>, w sprawach o przywrócenie własności nieruchomości utraconych przez ten Kościół w okresie PRL nie przewidziano postępowania regulacyjnego przed powołaną dla tego Kościoła komisją, która tak jak w przypadku Kościoła rzymskokatolickiego miałaby być złożona z przedstawicieli tego Kościoła i rządu. Tutaj przyjęto rozwiązanie polegające na tym, że Kościół prawosławny miał składać wnioski o przywrócenie własności utraconych nieruchomości w trybie administracyjnym do Ministra-Szefa Rady Ministrów, który jednoosobowo, w zależności od swego uznania, wniosek taki mógł uwzględnić lub go odrzucić.

Takie same rozwiązanie przyjęto w projekcie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z dnia 17 stycznia 1992 r., wniesionym pod obrady Sejmu w dniu 14 października 1992 roku<sup>25</sup>. Spośród tysięcy nieruchomości odebranych ewangelikom po wojnie przez władze komunistyczne, zdominowany przez opcję skrajnie prokatolicką rząd Hanny Suchockiej przewidywał w uzasadnieniu tego projektu przywrócenie na rzecz KEA własności zaledwie kilkunastu nieruchomości, łącznie w granicach około 100 ha<sup>26</sup>.

Do uchwalenia tej niekorzystnej, katastrofalnej dla KEA ustawy nie doszło na skutek rozwiązania Sejmu I kadencji przez prezydenta Lecha Wałęsę. Wyłoniony we wrześniowych wyborach 1993 r. Sejm II kadencji, uwzględniając memorandum Biskupa KEA J. Szarka<sup>27</sup>, uchwalił w dniu 13 maja 1994 r. ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, w której

---

1998/310, s. 9–10. Z. Strus, orzekając w sprawie z powództwa KEA o przywrócenie własności nieruchomości ewangelickiej w Łomży, zaprezentował jednak postawę diametralnie odmienną, uznając, że wobec orzeczenia sądowego stwierdzającego zasiedzenie Skarbu Państwa na nieruchomości ewangelickiej wyklucza przywrócenie jej własności na rzecz kościelnej osoby prawnej KEA. Zob. uchwała SN z dnia 21 grudnia 2006 r., III CZP 123/06, LEX nr 204938.

<sup>24</sup> Dz.U. 1991 nr 66 poz. 287.

<sup>25</sup> D. Binemann–Zdanowicz, *Uregulowanie stanu prawnego...*, s. 138–139.

<sup>26</sup> Tamże, s. 288.

<sup>27</sup> AKEA, Memorandum Biskupa Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego z 13 grudnia 1993 r.

poszerzył uprawnienia rewindykacyjne KEA<sup>28</sup> oraz ustanowił tryb postępowania regulacyjnego w sprawach dotyczących rewindykacji mienia ewangelickiego. Jednocześnie powołano Komisję Regulacyjną, w skład której mieli wejść przedstawiciele tego Kościoła oraz strony rządowej, podobnie jak do komisji majątkowej powołanej wcześniej dla Kościoła rzymskokatolickiego.

Powołanie komisji regulacyjnej dla KEA wymusiło powołanie komisji regulacyjnej także dla Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, którego sprawy majątkowe rozpatrywano dotychczas wyłącznie według uznania strony rządowej, a także dla innych kościołów mniejszościowych i związków wyznaniowych oraz gmin wyznaniowych żydowskich<sup>29</sup>.

Obowiązujący w orzecznictwie sądów administracyjnych pogląd o niezaskarżalności orzeczeń komisji majątkowej, ustalony w postanowieniu NSA z dnia 26 września 1991 r., I SA 768/91 i utrwalony następnie w wyroku NSA w sprawie II OSK 1570/06 r. oraz w orzecznictwie Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie, uległ zmianie wraz z zakończeniem działalności komisji majątkowej, powołanej ustawą z 17 maja 1989 r. do uregulowania stanu prawnego nieruchomości Kościoła rzymskokatolickiego<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> W odróżnieniu od projektu z 17 stycznia 1992 r., Sejm w art. 40 tej ustawy przewidział przywrócenie na rzecz osób prawnych KEA własności nieruchomości ewangelickich, przejętych po wojnie bez tytułu prawnego, bez względu na późniejsze ustawodawstwo konwalidujące, tj. legalizujące to przejęcie, a gdy przywrócenie własności nie jest możliwe – przyznanie nieruchomości zamiennej lub odszkodowania. Uregulowanie to było odpowiednikiem rozwiązania przyjętego w ustawie z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, jednakże spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem władz administracyjnych, co w wielu przypadkach uniemożliwiło rewindykację mienia ewangelickiego.

<sup>29</sup> Na mocy ustawy z dnia 26 czerwca 1997 r., Dz.U. z 1998 r. nr 59 poz. 375 o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, postępowaniem tym objęto również regulację spraw majątkowych innych kościołów mniejszościowych i związków wyznaniowych 600: Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego (Dz.U. z 1998 r. nr 59 poz. 375), a także gmin wyznaniowych żydowskich, na mocy ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 41 poz. 251).

<sup>30</sup> Na likwidację komisji majątkowej, powołanej do uregulowania spraw majątkowych Kościoła rzymskokatolickiego, miała niewątpliwie wpływ szeroka fala krytyki społecznej, zob. C. Łazarewicz, *Kościół przejmuje grunty od państwa*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/280384,1,kosciol-przejmuje-grunty-od-panstwa.read> [dostęp: 29 września 2020 r.]; *Afera wokół komisji majątkowej, Sprawa trafiła aż do czterech prokuratur*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/351207,zawiadomienie-cba-ws-zwrotu-gruntow-kosciolowi-do-czterech-prokuratur.html> [dostęp: 29 września 2020 r.];

Ewolucja interpretacji prawnej postępowania regulacyjnego w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego i sądów administracyjnych przebiegała następująco: w październiku 2010 r. MSWiA przesłało do Sejmu uzgodniony z Konferencją Episkopatu Polski projekt zmiany ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, zgodnie z którym Sejm Rzeczypospolitej w dniu 16 grudnia 2010 r. znowelizował tę ustawę, likwidując komisję majątkową<sup>31</sup>. W trakcie trwania prac legislacyjnych, w dniu 7 grudnia 2010 r., Rzecznik Praw Obywatelskich zwrócił się do Trybunału Konstytucyjnego o stwierdzenie niezgodności z Konstytucją dwóch przepisów ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, tj. art. 62 ust. 2, który wykluczał udział samorządów w postępowaniu toczącym się przed komisją regulacyjną oraz art. 63 ust. 8, który pozbawiał samorządy możliwości odwołania się od orzeczeń tej komisji. Rzecznik wniósł też o stwierdzenie niezgodności z Konstytucją art. 33 ust. 5 ustawy o stosunku Państwa do wyznaniowych gmin żydowskich, analogicznego do art. 63 ust. 8 ustawy katolickiej, pozbawiającego samorządy możliwości odwołania się od orzeczeń komisji regulacyjnej<sup>32</sup>.

Wniosek Rzecznika Praw Obywatelskich dotyczył nieruchomości lub ich części, które po dniu 22 lipca 1944 r. zostały znacjonalizowane i przekazane na własność Skarbu Państwa, a następnie, w efekcie dokonanej w 1990 r. komunalizacji mienia państwowego, stały się własnością gmin. Zdaniem Rzecznika przyjęte ww. przepisy były niezgodne z nową, obowiązującą od 1997 r. Konstytucją. Nie przewidywały one bowiem możliwości zaskarżenia przez samorządy terytorialne orzeczeń wydawanych przez komisję majątkową oraz komisję regulacyjną ds. gmin wyznaniowych żydowskich. W przypadku postępowania przed komisją majątkową samorządy były nadto pozbawione możliwości uczestniczenia w postępowaniu regulacyjnym. Stan taki utrzymywał się od 1997 r., chociaż znowelizowanie w tym zakresie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego nie stwarzało żadnych problemów. Jednakże ani strona kościelna, ani strona rządowa nie dostrzegały potrzeby takiej nowelizacji.

---

*Komisja przekazała Kościołowi nieruchomości za 24 mld zł, <https://www.rmf24.pl/fakty/polska/news-komisja-przekazala-kosciolowi-nieruchomosci-za-24-mld-zl,nId,2-98800> [dostęp: 29 września 2020 r.] itd.*

<sup>31</sup> Dz.U. z 2011 r. Nr 18, poz. 89.

<sup>32</sup> Strona samorządowa nie uczestniczyła jedynie w postępowaniu regulacyjnym przed komisją majątkową ds. Kościoła rzymskokatolickiego.



Do wniosku Rzecznika Praw Obywatelskich o stwierdzenie niezgodności z Konstytucją ww. przepisów ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego oraz ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich Trybunał Konstytucyjny odniósł się dopiero po rozwiązaniu komisji majątkowej, wyrokiem z dnia 13 marca 2013 roku<sup>33</sup>. Trybunał stwierdził, że wniosek Rzecznika o stwierdzenie niezgodności z Konstytucją przepisów ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego jest bezprzedmiotowy, gdyż przepisy te zostały już w międzyczasie uchylone, co nastąpiło w grudniu 2010 r.<sup>34</sup> Skoncentrował się natomiast na zbadaniu zgodności z Konstytucją uregulowań dotyczących postępowania regulacyjnego przed komisją regulacyjną ds. gmin wyznaniowych żydowskich, toczącego się dotychczas na tych samych zasadach, jak przed komisją majątkową.

Trybunał Konstytucyjny ww. wyrokiem z dnia 13 marca 2013 r. zmienił diametralnie dotychczasową interpretację postępowania regulacyjnego. Analizując analogiczne do ustawy katolickiej przepisy ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich, doszedł do krańcowo odmiennych, od wcześniej przyjętych, wniosków i ustaleń. Trybunał stwierdził bowiem, że wprawdzie od orzeczenia komisji regulacyjnej nie przysługuje środek odwoławczy w rozumieniu procedury administracyjnej, ale nie wyłącza to innych środków prawnych, w tym możliwości zaskarżenia orzeczenia komisji regulacyjnej do sądów administracyjnych.

Zdaniem Trybunału orzeczenie komisji regulacyjnej nie zamyka więc drogi sądowej w sprawie kontroli jego zgodności z prawem, a uprawnionym do wniesienia skargi jest każdy, kto ma w tym interes prawny – a więc uczestnicy postępowania regulacyjnego oraz każda osoba trzecia, której interes prawny został naruszony orzeczeniem komisji. W uzasadnieniu tego wyroku Trybunał stwierdził nadto, że przepisy dotyczące postępowania regulacyjnego (przed komisją regulacyjną ds. gmin wyznaniowych żydowskich, a tym samym i przed innymi komisjami regulacyjnymi kościołów mniejszościowych) nie wykluczają możliwości wniesienia do komisji regulacyjnej także wniosku o wznowienie postępowania, jak i złożenia wniosku o stwierdzenie nieważności orzeczenia komisji ze względu na naruszenie prawa materialnego (art. 157 §2 k.p.a.).

Ustalenia te mogą budzić jedynie zdziwienie, gdyż analizowany przez Trybunał przepis art. 33 ust. 5 ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych

---

<sup>33</sup> Wyrok TK z dnia 13 marca 2013 r., K 25/10.

<sup>34</sup> Dz.U. z 2011 r. Nr 18, poz. 89.

żydowskich jest dosłownym powtórzeniem art. 63 ust. 8 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego. Jednakże w okresie działania komisji majątkowej Trybunał Konstytucyjny nigdy takich ustaleń nie dokonywał. Nie widział też potrzeby zmiany ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, by zgodnie z Konstytucją z 1997 r. umożliwiła ona samorządom udział w postępowaniu regulacyjnym przed komisją majątkową. Było to o tyle istotne, że postępowania w komisji majątkowej, dotyczące niejednokrotnie nieruchomości samorządowych wielkiej wartości na terenie Krakowa, Warszawy i innych miast wzbudzały wiele emocji społecznych, a toczyły się wbrew Konstytucji, bez udziału zainteresowanych samorządów<sup>35</sup>.

Przez ponad dwadzieścia lat działalności komisji majątkowej Trybunał Konstytucyjny prezentował pogląd o niezaskarżalności jej orzeczeń. Przykładowo, jeszcze w postanowieniu z 26 września 2011 r. w sprawie TS 255/10 odmówił nadania biegu skardze w sprawie dotyczącej orzeczenia komisji majątkowej<sup>36</sup>, nie dostrzegając, że działa ona niezgodnie z Konstytucją RP.

Znaczenie przełomowe miał wyrok Trybunału Konstytucyjnego w sprawie K 25/10. Przede wszystkim Trybunał umorzył postępowanie w sprawie zgodności z Konstytucją przepisów art. 62 ust. 2 i 63 ust. 8 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, które przez lata wykluczały udział samorządów w postępowaniu regulacyjnym oraz pozbawiały je możliwości odwołania się od orzeczeń komisji majątkowej. Tym samym Trybunał Konstytucyjny uchylił się od zajęcia stanowiska w sprawie oceny prawnej działalności komisji majątkowej oraz zapadłych przed nią orzeczeń, z których wiele było co najmniej kontrowersyjnych. Jednocześnie w wyroku tym Trybunał dokonał

---

<sup>35</sup> Jednym z wielu kontrowersyjnych orzeczeń komisji majątkowej było przekazanie na niejawnym posiedzeniu, bez udziału władz samorządowych Krakowa, siedmiu atrakcyjnych działek w centrum miasta o wartości 24 mln zł. Na jednej z nich miasto planowało wybudowanie centrum handlowego. Działki te nigdy do Kościoła nie należały, a wskazał je pełnomocnik cystersów. Podobnie przedstawiała się sprawa z przekazaniem przez komisję majątkową 47 hektarów w warszawskiej Białołęce zakonowi elżbietanek, za grunty utracone w Poznaniu. Na tym terenie władze Białołęki chciały budować przychodnie, szkoły, przedszkola i boiska. Zakonnice wyceniły ziemię na 30,7 mln zł, co władze dzielnicy uznały za skandal, bo ich zdaniem taka ziemia w stolicy warta jest 240 mln zł. Elżbietanki dwa miesiące po zdobyciu ziemi sprzedały ją za 30,7 mln zł Stanisławowi M., według „Gazety Wyborczej” – milionerowi z Pomorza, który w przeszłości miał kontakty z gangsterami, zob. *Spór Krakowa z komisją majątkową*, [https://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,42699,7102956,-Spór\\_Krakowa\\_z\\_komisja\\_majatkowa.html](https://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,42699,7102956,-Spór_Krakowa_z_komisja_majatkowa.html) [dostęp: 29 września 09.2020 r.].

<sup>36</sup> LEX nr 1124631.

zupełnie odmiennej od dotychczasowej, szerokiej interpretacji prawnej postępowania regulacyjnego oraz charakteru prawnego orzeczeń komisji regulacyjnej. Adresatem tych nowatorskich z wszech miar ustaleń, wobec umorzenia postępowania w sprawie zgodności z Konstytucją przepisów ustawy katolickiej, stał się wyłącznie Związek Wyznaniowych Gmin Żydowskich w RP oraz *pro futuro* Kościoły mniejszościowe<sup>37</sup>.

Z uzasadnienia wyroku wynika wprost, że przedstawione przez Trybunał wywody ze wszystkimi tego konsekwencjami odnosiłyby się także do Kościoła rzymskokatolickiego, gdyby postępowanie w jego sprawie nie zostało umorzone. Jednakże umarzając postępowanie w tej części, Trybunał Konstytucyjny uznał, że kwestie związane z działalnością komisji majątkowej pozostają poza sporem, gdyż komisja majątkowa zakończyła już swoją działalność, a przepisy jej dotyczące zostały uchylone. Zdaniem Trybunału nie było też przesłanek do orzekania zgodności z Konstytucją przepisów, na podstawie których działała komisja majątkowa, gdyż w związku z jej działalnością nie doszło do naruszenia wolności i praw osób trzecich. Konstatacja ta zdecydowanie rozmięła się ze stanem faktycznym<sup>38</sup>, gdyż Trybunał nie odniósł się do faktu zawiśnięcia przed Naczelnym Sądem Administracyjnym spraw związanych z orzecznictwem komisji majątkowej.

Wyrok ten spotkał się ze sprzeciwem wielu sędziów Trybunału Konstytucyjnego. I tak w ocenie A. Rzeplińskiego Trybunał nie uzasadnił, dlaczego odmówił kontroli konstytucjonalności przepisów dotyczących działalności komisji majątkowej, które mimo formalnego ich uchylenia ustawą z dnia 16 grudnia 2010 r. – o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego – wciąż są podstawą rozstrzygania sądów administracyjnych. Równie krytycznie odnieśli się do niego sędziowie TK: L. Kieres i S. Biernat, P. Tuleja i A. Wróbel<sup>39</sup>. Ich zdaniem, Trybunał nie miał podstaw do umorzenia postępowania w odniesieniu do art. 62 ust. 2 oraz art. 63 ust. 8 ustawy o stosunku

---

<sup>37</sup> D. Binemann–Zdanowicz, *Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości...*, s. 277.

<sup>38</sup> Jak zauważyła E. Łętowska, uchylenie przepisu nie przeszkodziło jednak Trybunałowi Konstytucyjnemu w osądzeniu dekretu z dnia 12 grudnia 1981 r. o stanie wojennym (Dz.U. Nr 29, poz. 154 ze zm.) w wyroku z dnia 16 marca 2011 r., K 35/08, OTK–A 2011/2, poz. 10. Zdaniem E. Łętowskiej: „Wtedy nie przeszkadzało, że ten akt nie obowiązywał, i to już od dawna. W tym przypadku przeszkadzało”. Zob. E. Łętowska, *Rzeźbienie państwa prawa...*, s. 74–75, zob. D. Binemann–Zdanowicz, *Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości...*, s. 278.

<sup>39</sup> 657 zdania odrębne do wyroku TK z dnia 13 marca 2013 r., K 25/10 OTK–A 2013/3: S. Biernata, s. 27–40; L. Kieresa, s. 42; A. Rzeplińskiego, s. 45; P. Tulej, s. 51; A. Wróbla, s. 57.

Państwa do Kościoła Katolickiego, dotyczących działalności komisji majątkowej oraz skutków prawnych wydanych przez nią orzeczeń, i powinien był sprawę tę rozpoznać merytorycznie.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego w sprawie K 25/10 znalazł bezpośrednio przełożenie na orzecznictwo sądów administracyjnych. Na jego podstawie Naczelny Sąd Administracyjny w wyroku z 28 kwietnia 2017 r. przedstawił nową interpretację postępowania regulacyjnego<sup>40</sup>, zupełnie odmienną od tej, którą NSA narzucił sądom administracyjnym postanowieniem z dnia 26 września 1991 r., I SA 768/91 w sprawie działalności komisji majątkowej. W wyroku tym NSA potwierdził, że orzeczenie komisji regulacyjnej jest *de facto* decyzją administracyjną. Uznał też, że do wniesienia skargi od orzeczenia komisji uprawnieni są uczestnicy postępowania oraz wszystkie inne osoby mające w tym interes prawny.

W tej sytuacji trudno nie dostrzec oczywistej nierówności w sposobie potraktowania przez TK oraz NSA Kościoła rzymskokatolickiego w porównaniu z kościołami mniejszościowymi i gminami wyznaniowymi żydowskimi. O ile orzeczenia komisji majątkowej, w pracach której nie mogli nawet uczestniczyć przedstawiciele samorządów, nie podlegały ani zaskarżeniu, ani jakiegokolwiek innej formie kontroli, to po likwidacji komisji majątkowej zarówno TK, jak i NSA uznały zgodnie, że orzeczenia komisji regulacyjnej ds. gmin żydowskich (i Kościołów mniejszościowych) podlegają całej gamie środków zaskarżenia, a do ich wniesienia jest uprawniony każdy, kto uzna, że ma w tym interes prawny.

W uzasadnieniu ww. wyroku z 28 kwietnia 2017, NSA kształtując nową, niekorzystną dla Kościołów mniejszościowych interpretację postępowania regulacyjnego, podkreślił jednocześnie historyczną doniosłość swego orzeczenia: „Wskazać należy, że w istocie dopiero na skutek wyroku wydanego przez NSA w niniejszej sprawie procedura zaskarżenia orzeczenia Komisji zostanie jednoznacznie sprecyzowana. Dotychczas była to kwestia postrzegana niejednoznacznie”. Pogląd ten nie odpowiada prawdzie, gdyż w świetle ponad 20-letniego orzecznictwa NSA i sądów administracyjnych kwestia ta nie tylko nie była „postrzegana niejednoznacznie”, ale wręcz przeciwnie – była postrzegana całkiem jednoznacznie, na korzyść Kościoła rzymskokatolickiego, a niezaskarżalność orzeczeń komisji majątkowej nie tylko, że nie była kwestionowana, ale nie podlegała też jakiegokolwiek dyskusji ani w Trybunale Konstytucyjnym, ani w Naczelnym Sądzie Administracyjnym.

<sup>40</sup> Wyrok NSA z dnia 28 kwietnia 2017 r., II OSK 2099/15, LEX nr 23.

## Podsumowanie

Nieznane dotychczas na gruncie prawa polskiego postępowanie regulacyjne, wprowadzone ustawą z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, miało umożliwić przywrócenie własności nieruchomości Kościoła rzymskokatolickiego, przejętych przez władze komunistyczne w okresie Polski Ludowej z pominięciem zarówno postępowania sądowego, jak i administracyjnego. Wnioski rewindykacyjne tego Kościoła rozpoznawała komisja majątkowa, złożona w równej części z przedstawicieli Episkopatu i rządu, bez udziału właściwych miejscowo samorządów, a jej orzeczenia nie podlegały zaskarżeniu. Tryb postępowania regulacyjnego był przewidziany wyłącznie dla roszczeń majątkowych Kościoła rzymskokatolickiego, a dla kościołów mniejszościowych przewidziany był tryb administracyjny, polegający na tym, że zainteresowane kościoły mogły składać wnioski do Ministra-Szefa Rady Ministrów o przywrócenie własności określonego kręgu nieruchomości. Minister orzekał w tych sprawach jednoosobowo, według własnego uznania. Sytuacja uległa zmianie, gdy Sejm II kadencji uchwalił w dniu 13 maja 1994 r. ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP i powołał w niej, analogiczną do komisji majątkowej, komisję regulacyjną do rozpoznania wniosków rewindykacyjnych tego Kościoła. W konsekwencji powołano też komisje regulacyjne dla innych kościołów mniejszościowych i gmin wyznaniowych żydowskich. Po zakończeniu działalności komisji majątkowej Trybunał Konstytucyjny zmienił ustalone wcześniej zasady postępowania regulacyjnego, dopuszczając możliwość zaskarżenia jej orzeczeń przez każdego zainteresowanego, co spowolniło i utrudniło toczące się jeszcze postępowania o rewindykację mienia ewangelickiego.

## Bibliografia

### – źródła

1. Archiwum Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.
2. *Ewangelickie Prawo Kościelne 1918-2018. Zbiór tekstów prawnych kościołów ewangelickich w Polsce*, pod red. M. Hintza i M. Hucala, Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2018.
3. Wyrok NSA z dnia 20 grudnia 2007 r., II OSK 1570/06 r., ONSAiWSA 2008/6, poz. 116; postanowienie WSA w Warszawie z dnia 14 sierpnia 2008 r., I SA/Wa 895/08, LEX nr 1039626.
4. *Ustawa z dnia 4 lipca 1947 r. w sprawie zmiany dekretu Prezydenta z 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP*, Dz.U. 1947 nr 52 poz. 272.
5. *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego RP*.
6. System Informacji Prawnej LEX.

---

**– opracowania**

1. *Afera wokół komisji majątkowej, Sprawa trafiła aż do czterech prokuratur*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/351207,zawiadomienie-cba-ws-zwrotu-gruntow-kosciolowi-do-czterech-prokuratur.html> [dostęp: 29 września 2020 r.]
2. Bem K., *Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07*, LEX/el. 2010.
3. Binemann-Zdanowicz D., *Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w III RP*, Warszawa-Bielsko-Biała 2020.
4. Brzozowski W., *Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r. U 10/07*, „Przełąd Sądowy” 2010/4.
5. *Komisja przekazała Kościołowi nieruchomości za 24 mld zł*, <https://www.rmf24.pl/fakty/polska/news-komisja-przekazala-kosciolowi-nieruchomosci-za-24-mld-zl,nId,298800> [dostęp: 29 września 2020 r.]
6. Łazarewicz C., *Kościół przejmuję grunty od państwa*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/280384,1,kosciol-przejmuje-grunty-od-panstwa.read> [dostęp: 29 września 2020 r.].
7. Łętowska E., *Rzeźbienie państwa prawa. 20 lat później*, Warszawa 2012.
8. Pietrzak M., Borecki P., *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a Trybunał Konstytucyjny*, „Państwo i Prawo” 2010/5.
9. *Spór Krakowa z komisją majątkową*, [https://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,42-699,7102956,Spór\\_Krakowa\\_z\\_komisja\\_majatkowa.html](https://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,42-699,7102956,Spór_Krakowa_z_komisja_majatkowa.html) [dostęp: 29.09.2020 r.].
10. Strus Z., *Postępowanie regulacyjne a ochrona praw osób trzecich*, „Przełąd Sądowy” 1998/31.
11. Walencik D., *Rewindykacja nieruchomości Kościoła Katolickiego w postępowaniu przed komisją majątkową*, Lublin 2009.
12. Wąsowski K., *Status prawny Komisji Majątkowej. Regulacja roszczeń Kościoła Katolickiego na gruncie prawa polskiego*, „Annales Canonici” 2007/3.

**Dawid Binemann-Zdanowicz**, ur. 14.11.1949 r. adwokat i nauczyciel akademicki, absolwent Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, doktoryzował się na Uniwersytecie Warszawskim. W latach 1997-2012 członek Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, w latach 2007-2012 kurator Diecezji Pomorsko Wielkopolskiej KEA oraz wiceprezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, od 2007 r. przewodniczący komisji historycznej KEA.

**Piotr Birecki**

ORCID: 0000-0002-0755-137X

## XVIII-wieczne inwentarze kościelne jako przyczynek do badań nad ewangelickimi księgozbiorami parafialnymi w Prusach Książęcych

**Streszczenie:** W Geheimes Staatsarchiv w Berlin-Dahlem przechowywane jest ciekawe źródło do badań nad wyposażeniem kościołów i plebanii ewangelickich. Jest to inwentarz z połowy XVIII wieku, w którym zawarte zostały informacje m.in. na temat naczyń, bielizny liturgicznej i dzwonów znajdujących się w 91 parafiach ewangelickich dawnych Prus Książęcych. Ważną składową tego inwentarza są dość skrupulatnie spisane biblie, postylle, księgi liturgiczne, teologiczne i dokumenty prawne, znajdujące się w kościołach, szkołach przyparafialnych oraz domowych bibliotekach pastorskich. Rozpoznano niemal wszystkie zanotowane pozycje mimo lakonicznych często zapisów bibliograficznych, dzięki czemu zidentyfikowano dzieła Lutera i Melanchtona będące częścią księzek XVI-wiecznych, dzieła XVII- i XVIII-wieczne będące spuścizną teologiczną zarówno ortodoksyjnej, jak i pietystycznej grupy autorów. Ustalono tytuły postylli, śpiewników, agend oraz księzek historycznych. Najwięcej pozycji pochodziło z XVIII wieku co wskazuje, iż tak jak notowano w jednej z parafii, księgozbiory rabowane lub niszczone były przez wojska rosyjskie. Część księgozbiorów mogła paść ofiarą zniszczeń dokonanych w XVII wieku w parafiach jeszcze przez wojska tatarskie.

Zbadany i przedstawiony inwentarz to dobre źródło badań dla historyków sztuki, którzy otrzymali kolejne dowody na korzystanie przez malarzy z ilustracji i embleatów w traktatach pietystycznych do wykonywania dekoracji malarskich. Historycy, teolodzy i muzykolodzy uzyskali liczne dowody na obecność w Prusach traktatów, postylli i śpiewników wydawanych nie tylko przez najważniejszych teologów Królewca, ale również tych piszących w Berlinie, Halle czy Lipsku.

**Słowa kluczowe:** Prusy Książęce, biblioteki pastorskie, sztuka protestancka, Luter, Melanchton, postylle, śpiewniki, dzieła teologiczne, XVIII wiek

**Abstract:** Eighteenth-Century Church Inventories as a Contribution to Research on Pastoral Libraries in Ducal Prussia. The Geheimes Staatsarchiv in Berlin-Dahlem houses an interesting source material for the studies on the furnishing of Protestant churches and vicarages. This is a mid-18<sup>th</sup> century inventory comprising information on liturgical vessels, vestments and church bells in possession of 91 Protestant parishes in the former Ducal Prussia. An important part of that inventory make quite meticulously listed Bibles, postills, liturgical

and theological books and legal documents found in churches, parish schools and private pastors' libraries. Almost all the listed items have been recognised, despite often laconic bibliographic notations. This allowed to identify the works by Luther and Melancton as parts of 16<sup>th</sup>-century books, 17<sup>th</sup>- and 18<sup>th</sup>-century works being part of the theological legacy of both orthodox and Pietistic groups of authors. The titles of postills, hymn books, agendas and historical books have been established. The majority of listed items dated back to the 18<sup>th</sup> century, which indicates that – as it was noted in one of the parishes – the books had been robbed or destroyed by the Russian armed forces. Some of the book collections could have also fallen prey to the Tatars in the 17<sup>th</sup> century.

The researched inventory presented here makes a good source material for art historians, who have acquired ample evidence of the artists making use of the illustrations and emblems enclosed in Pietistic treatises, postills and hymnals published not only by the most eminent theologians in Königsberg, but also those active in Berlin, Halle or Leipzig.

**Key words:** Ducal Prussia, pastors' libraries, Protestant art, Luther, Melancton, postills, hymn books, theological works, 18<sup>th</sup> century

## Wstęp

Ocalone z wojennej pożogi źródła do dziejów kultury i sztuki na terenie Prus Książęcych przechowywane są m.in. w Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz w berlińskiej dzielnicy Dahlem. Ich treść daje wgląd w dzieje architektury i wyposażenia kościołów oraz różnego rodzaju sprzętów w parafiach ewangelickich na terenie Księstwa. Są to dokumenty dotyczące budowy lub odbudowy budynków, wymiany elementów ich wyposażenia, czasem opisy kościołów, czasem korespondencja kolatorów kościoła z władzami kościelnymi i świeckimi, rzadziej inwentarze z opisem wyposażenia. Niestety są one rozproszone w różnych jednostkach archiwalnych i wymagają dogłębnych analiz.

Naszkiecowanie zawartości księgozbiorów parafialnych znajdujących się w XVIII wieku w kilkunastu takich parafiach stało się możliwe dzięki lekturze i analizie niezwykle interesującego m.in. dla historyka, muzykologa czy historyka sztuki tomu zbiorowego inwentarza pt.: *Belage zu den tabellarischen Nachrichten von dem Zustande der Kirchen* zawierającego niezwykle szczegółowe inwentarze spisane dla pojedynczych parafii. Tom ten zachował się w zespole tzw. Etaatsministerium dawnego Archiwum Królewieckiego<sup>1</sup>. Zanim jednak zaprezentowana zostanie jego „biblioteczna zawartość”, najpierw skromna uwaga na temat zinwentaryzowanych, innych niż książki pozycji. Badacz przeszłości Prus

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł ma charakter źródłowy i mam nadzieję, że stanie się przyczynkiem do dalszych badań naukowych. Do identyfikacji księgozbiorów wykorzystano literaturę przedmiotu oraz cyfrowe zbiory biblioteczne z całego świata. Badany inwentarz znajduje się w Geheimes Staatsarchiv, XX, Etaatsministerium i nosi sygnaturę 41a 372 (dalej: *Inwentarz*).



Książących ma tu do czynienia z rzadkim źródłem tak szczegółowej wiedzy rzucającym jaśniejsze światło na ilościowy i jakościowy stan wyposażenia książęcopruskich kościołów luterańskich. Przebywający w parafii wizytator lub wizytatorzy, w obecności miejscowych duchownych (wynika to z części podpisów składanych pod spisami) skrupulatnie notowali zastane w kościołach srebrne, miedziane i cynowe naczynia liturgiczne, dzwony, zegary wieżowe czy instrumenty organowe. Czasem dokonywane przez nich zapisy mają dość ogólny charakter (np. tylko zapis „kielich z pateną”), czasem są bardziej szczegółowe, ujawniając fundatorów naczyń liturgicznych i innych przedmiotów niezbędnych do odprawienia nabożeństwa. Przykładem jest tu złocony kielich do kościoła w Kallinowen (Kalinowo) ufundowany w 1704 roku przez sędziego ziemskiego Paula Flattau’a<sup>2</sup>. W kościele w Heiligenwalde (może to być dzisiejsze Ушаково w obwodzie kaliningradzkim lub Święty Gaj koło Elbląga, w inwentarzu nie ma dokładniejszej lokalizacji) odnotowano (sic!) „starą” monstrancję, a w Heinrichsdorf (Płońnica) zestawiono w inwentarzu dary w postaci naczyń liturgicznych przekazane do kościoła w I połowie XVIII wieku<sup>3</sup>. Nie odnotowano żadnych wcześniejszych protokołów wizytacyjnych, które znajdować się mogły w parafiach pruskich, a które mogłyby już w XVIII wieku wzbogacić wizytacyjną wiedzę o kościelnym majątku<sup>4</sup>.

W przypadku księgozbiorów parafialnych z lektury przedmiotowego tomu dowiadujemy się dokładnie o ich liczebności wynoszącej od kilku do kilkunastu pozycji lokalizowanych w kościelnym prezbiterium (zazwyczaj są to biblie i agendy, niektóre z nich w czarnych, skórzanych oprawach i ze srebrnymi okuciami), w zakrystii, na plebanii i w budynku szkolnym. W tych miejscach spisujący odnajdowali nie tylko wymieniane z tytułu i z podaniem autora śpiewniki, ale również księgi teologiczne (w tym jeszcze te autorstwa Marcina Lutra) oraz

---

<sup>2</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Kallinowen*, k. 39. Najczęściej zapis bibliograficzny jest bardzo ogólny, podaje np. tylko nazwisko i tytuł (często tylko kilka słów z tytułu) pozycji, czasem, jak w przypadku ustaw (Pruskie Prawo Krajowe) dodawana jest data wydania. Autor niniejszego tekstu postarał się zidentyfikować szczegółowo większość pozycji należących do księgozbiorów znajdujących się w 91 parafiach, uwzględniając autora, pełen tytuł i miejsce wydania wykorzystując takie skrótowe zapisy. Niektóre pozycje były przez pastorów zapisywane na kilka sposobów. Czasem podawane są daty wydań, pomagając w precyzyjnym ustaleniu roku publikacji.

<sup>3</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Heiligenwalde*, k. 274 oraz tamże, op. cit., *Heinrichsdorf*, k. 237.

<sup>4</sup> Jedynie w Germau (ros. Пыцкое) (*Inwentarz*, op. cit., *Germau*, k. 65) odnotowano zachowaną wizytację kościoła z 1569 roku Joachima Morteniego.

traktaty polemiczne, egzemplarze pruskiego prawa krajowego i księgi administracyjne parafii. Liczba woluminów znajdujących się w odwiedzanych parafiach była różna, czasem były to tylko trzy pozycje jak w Borken (Borki), a czasami było ich kilkanaście lub kilkadziesiąt, tak jak w miejscowościach (ros. Балга) i Heinrichswalde (ros. Славск), w których biblioteki składały się z ponad 40 tomów różnych pozycji albo jak w Underwangen (ros. Чехово) z biblioteką pastorską liczącą 65 tomów. W kościele w Wargen (wieś nie istnieje, dziś to okolice rosyjskiej wsi Котельниково), oprócz blisko 40 innych ksiąg teologicznych odnotowano niemal kilkaset pozycji, w tym 32 biblie, 80 Nowych Testamentów, 80 śpiewników autorstwa pietysty Georga Friedricha Rogalla i tyle samo katechizmów Johanna Porstensa<sup>5</sup>. W kilku parafiach, jak np. w Kalinowie (niem. Kallinowen) albo w Pelen (Piele)<sup>6</sup> nie odnotowano żadnej książki<sup>7</sup>.

Można jedynie się domyślać, czy prócz pozycji ujętych w inwentarzu pastorzy posiadali swoje prywatne dzieła teologiczne, czy mamy do czynienia wyłącznie z oficjalnym księgozbiorem. Większość książek tych księgozbiorów pochodzi z końca XVII i z pierwszej połowy XVIII wieku, choć zdarzają się książki XVI-wieczne, XVII-wieczne jak *Pestylla* wschowskiego pastora Valeriusa Herbergera (dzieło to miało kilka wydań w XVII wieku), podobnie jak dzieła zmarłego w 1608 roku pastora kościoła św. Katarzyny w Hamburgu Philippa Nicolaia, znanego w Prusach z hamburskiej edycji dzieł datowanych na 1617 rok<sup>8</sup>. Źródłem zaopatrzenia duchownych w księgi liturgiczne i literaturę teologiczną były głównie drukarnie Królewca, Halle i Lipska, rzadziej

<sup>5</sup> E. Laskowska-Kwiatkowska, *The circle of sources of the „Prussian Cantional”*, w: *Traditional musical cultures in central-eastern Europe. Ecclesiastical and folk transmission*, red. P. Dahling, Warszawa 2009, s. 387, biogram Rogalla J. A. Wageman, *Rogall, Georg*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 29, Leipzig 1889, s. 45. Chodzi o śpiewnik *Kern alter und neuer Lieder*, Königsberg 1731; *Katechizm Porstensa* wspomniany w *Kurzer Entwurf einer Oberlausitz-wendischen Kirchenhistorie*, wyd. David Richter, Budziszyn 1767, s. 226.

<sup>6</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Pielen*, k. 21–23v.

<sup>7</sup> W kościele w Kalinowie nie odnotowano żadnej książki, więc być może taki księgozbiór nie istniał, a ksiądz używał kilku własnych pozycji do odprawiania nabożeństw. Książek nie wpisano także w parafiach w Grünheide (ros. Калужское), Niederzehren (Czarne Dolne), Peterswitz (Piotrowice), Widminen (Widminy), Kraupischken (ros. Ульяново), Kussen (ros. Весново), w: *Inwentarz*, op. cit., pozycje na kartach 119–247.

<sup>8</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Wargen*, k. 41–50. Zapis jest bardzo ogólny, identyfikujący tylko „pisma Ph. Nicolaiego”. Zapewne chodzi tu dzieła łacińsko- i niemieckojęzyczne z 1617, wspomi-

Hamburga, choć znajdowano pozycje wydawane w innych drukarniach europejskich. Książki te pastory zapewne nabywali osobiście, jedynie w kilku przypadkach odnotowano darowizny przekazane przez parafian lub kolatorów kościoła<sup>9</sup>. Zastanawia powtarzalność wielu pozycji, sugerująca, iż określone tytuły trafiały do parafii z „rozdzielnika” i polecenia kościelnych władz zwierzchnich. Przykładem będą tu dzieła królewieckiego kaznodziei Bernharda von Sanden notowane aż w kilkunastu parafiach<sup>10</sup>.

Niestety na tym etapie badań nie da się nakreślić pełniejszego obrazu księgozbiorów kościelnych znajdujących się w bibliotekach pruskich w XVIII wieku, ponieważ, jak zanotowano w inwentarzu kościoła Deutsch Crottingen (lit. Kretingalė), część książek mogła zostać zniszczona. Chodzi tu zapewne o działania wojny siedmioletniej i operowanie na terenie Prus Książęcych wojsk rosyjskich, ale nie wiadomo, czy dotknęło to tylko tę czy też inne parafie. Część publikacji znajdujących się w księgozbiorach datuje się na 2. połowę XVII wieku, co może wskazywać, że straty sięgają jeszcze działań tatarskich w Prusach podczas potopu szwedzkiego i wyprawy odwetowej wojsk hetmana Wincentego Korwina Gosiewskiego, podczas której spalono wiele kościołów ewangelickich wraz z wyposażeniem<sup>11</sup>. W inwentarzu kościoła w Deutsch Crottingen zanotowano, że część książek została utracona podczas inwazji rosyjskiej<sup>12</sup>, podobnie jak w Pellenicken (ros. Заропское), gdzie zapisano, że w parafii ostała się tylko niemiecka i litewska agenda kościelna, podczas gdy

---

nane w biogramie tego ortodoksyjnego luteranckiego duchownego, w: *Allgemeines Gelehrten Lexikon (...)*, Dritte Teil, M–R, Leipzig 1751, s. 911.

<sup>9</sup> W dalszej kolejności należy przeprowadzić badania prezbiterologiczne, pomocne w ustaleniu, którzy pastory pracowali w parafiach w czasie powstawania inwentarzy.

<sup>10</sup> B. von Sanden był kształconym na kilku uniwersytetach (m.in. w Tybindze, Strassburgu i Monachium) teologiem luteranckim, który urodził się w Wystruci (niem. Insterburg, ros. Черняховск) w 1636 roku, a zmarł w Królewcu w 1706. Przygotował m.in. uroczyste nabożeństwo podczas koronacji Fryderyka I na króla Prus. Zob. *Sanden, Bernhard von*, w: J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 33, Leipzig 1742, s. 1953.

<sup>11</sup> P. Birecki, *Konflikty o kościoły pomiędzy katolikami a protestantami w Prusach Królewskich i Książęcych w I połowie XVII wieku*, w: „*Studia Elbląskie*” (w druku), a wersja dotycząca tylko kościołów ewangelickich w: tenże, *On the border of Theatrum Belli. The Lutheran churches in the Royal and Ducal Prussia in the time of Polish–Swedish conflicts in the I half of XVII Century* (GWZO Leipzig, w druku).

<sup>12</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Deutsch Crottingen*, k. 37v.

pozostałe książki wywieźli żołnierze uczestniczący w tej samej wojnie<sup>13</sup>. W kilku parafiach zanotowano zły stan zachowania części księgozbioru, m.in. w Postnicken (ros. Заливное), gdzie znajdowały się stare i zniszczone książki i nieznane bliżej pisma<sup>14</sup>.

### Agendy i księgi kościelne oraz dokumenty prawne

W większości parafii ręką wizytatora skrupulatnie notowano zarówno agendy/ordynacje kościelne, jak i egzemplarze pruskiego prawa krajowego, choć czasem zapisano je, jak w Baldze, tylko ogólnie: „dwa tomy królewskich patentów i pism urzędowych w brązowej, skórzanej okładce”. Egzemplarze agend oprawiano starannie w czarną lub zieloną skórę i zdobiono aplikacjami ze srebra (w parafiach w Heinrichswalde, Germau /ros. Русское), Wargen, Hermsdorf/Drulichy, Passarie/Pasaria, Plibischken/ros. Глушиково). Podobnie jak w przypadku ksiąg biblijnych, agendy te były publikowane w języku polskim, niemieckim i litewskim. W większości przypadków notowano istnienie tylko samego egzemplarza (Waltersdorf/Pęciszewo, Laptau/ros. Мыромское, Skaisgirren/ros. Большаково), jego lokalizację (np. na ołtarzu w kościele w Borken), nieco dokładniej format (np. mała, jak w Didlacken/Didlaki, albo duża jak w Grunau/Gronowo) lub język dokumentu: niemiecki (Didlacken), polski (Blumenaue/Kwietniewo i Gross Krebs/Rakowiec) i litewski (Didlacken, Plaschken/lit. Plaškiai, Karkeln/ros. Мысовка, Jodlaucken/ros. Володаровка, Prockuls/lit. Voveriškaiai). W przypadku parafii w Hohenfürst/Wyszkowo była to ordynacja z 1556 roku, w Medenau/ros. Логвино i Marienfelde/Głaznoty zapisano, że chodzi o *Kirchenordnung und Ceremonien* wydane w Królewcu w 1568 roku, w Plibischken o egzemplarz z 1598 roku, w Schaukunen (ros. Левобережное) i w Schönberg (Szymbark) o saską agendę kościelną, zapewne z 1580 roku<sup>15</sup>.

Stosunkowo rzadko zapisywano księgi zawierające doktryny Kościoła luterkańskiego<sup>16</sup>, a częściej (w kilkunastu parafiach) spotykane było pruskie prawo

<sup>13</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Pellenicken*, k. 159.

<sup>14</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Postnicken*, k. 234.

<sup>15</sup> W Schmauch (Skowrony) zachował się dodatkowo egzemplarz agendy zapisany jako: *Neue Kirchen Ordnung mit dem Corps: Doct. Pruthen*.

<sup>16</sup> Przykładem jest *Repetitio Corporis Doctrinae Ecclesiasticae, Sicut Ea Ex Verbo Dei, In Augustana Confessione, Apologia, et Articulis Schmalcaldicis comprehensa, et ab Illustrissimo Principe Duce Prussiae, etc. ac universis Ducatus illius Ordinibus, tam Politicis, quam Ecclesiasticis, unanimi et constanti consensu, recepta et approbata, ac ideo publice jam*

krajowe, czasem dodatkowo określane jako „stare” (Medenau, Waltersdorf, Blumenau, Heiligenwalde, Postnicken), albo datowane, czyli pochodzące z 1655 (Pobethen), z 1683 (Balga), z 1685 (Deutsch Crottingen, Borken, Weinsdorf/Dobrzyki), z 1686 (Friedrichowen albo Friedrichshoff/Rozogi) lub 1721 roku (Schmauch/Skowrony, Wargen)<sup>17</sup>. W kilkunastu parafiach przedmiotem zainteresowania inwentaryzatorów były księgi parafialne. Większość z nich pochodziła z XVIII wieku, choć zdarzały też księgi z II połowy wieku XVII, zakładane po potopie szwedzkim, jak księgi chrzcielne z parafii w Blumenau, obejmujące lata 1661-1669. Uwzględnione w inwentarzach księgi to zwyczajowe księgi chrztów, konfirmowanych, ślubów i pogrzebów, księgi osób przyjmujących komunie albo zawierające spisy parafian. Wyjątkiem były pozycje zawierające zapisy fundacyjne (Joneikischken/ros. Tymirasewo) i księgi rachunkowe (Germau)<sup>18</sup>.

### **Biblie i konkordancje biblijne**

Niemal we wszystkich parafiach notowano oczywiście biblie chronione czarnymi skórzanymi oprawami ze złoceniami, które zdobiły dodatkowo srebrne aplikacje. Biblie te pochodziły z różnych źródeł, choć większość z nich jest najczęściej wzmiankowana tylko ogólnie jako biblia polska, pruska, litewska lub niemiecka. Takie niezidentyfikowane biblie znajdowane na plebanii albo na ołtarzu odnotowano w kościołach w Schmauch (Skowrony)<sup>19</sup>, w Kuntzen (ros. Красноречье)<sup>20</sup>,

---

*edita est, ut sit testimonium, consentientis et constantis Confessionis sanae doctrinae, contra omnes corruptelas et sectas, quae multis in locis, sub praetextu Augustanae Confessionis Ecclesias turbant*, wydawca J. Daubmann, Królewiec 1570. Egzemplarze tego dzieła znajdowały się w zbiorach parafii w Medenau i Grunau, zob. *Inwentarz*, op. cit., *Medenau*, k. 107 i *Grunau*, k. 53–53v. W parafii w S. Lorenz przechowywano tom *Corpus Doctrinae*, tamże, S. Lorenz, k. 86. Zapewne było to dzieło *Corpus Doctrinae Christiane* F. Melanchtona, wydane w Frankfurcie nad Menem w 1569 roku. W Lasdehnen znajdowało się dzieło Johanna Henichusa, *Compendium s. theologiae: antehac in eorum gratiam concinnatum, qui primum imbuuntur sacris studiis, nunc vero ita auctum* wydane w 1657 roku, a w Wargen zapisano pozycje: *Corpus Doctrinae Pruthenica* i *Corpus constitutionum Prutenicorum*.

<sup>17</sup> Przykładowa pozycja w *Inwentarz*, op. cit., Inse, k. 11–11v.

<sup>18</sup> Tu przytoczono tylko kilka przykładów. Takie księgi odnajdziemy w inwentarzach parafii w miejscowościach: Borken, Germau, Pobethen, S. Lorenz Prockuls, Kuntzen i Candien.

<sup>19</sup> *Inwentarz*, op. cit., Inse, k. 11–11v.

<sup>20</sup> *Inwentarz*, op. cit., Kuntzen, k. 215.

w Hermsdorf<sup>21</sup>, w Dackau (Gdakowo)<sup>22</sup>, w Borken<sup>23</sup>, w Didlacken<sup>24</sup>, w Heiligenwalde<sup>25</sup>, w Candien (Kanigowo)<sup>26</sup> i w Tromnau (Trumieje)<sup>27</sup>. W przypadku kilku biblii z parafii w Grunau<sup>28</sup> i w Laptau<sup>29</sup> oraz Waltersdorf miejscem wydania było Halle<sup>30</sup> i Strasbourg<sup>31</sup>, a w Germau znajdowała się Biblia Tossaniego w czarnej oprawie z srebrnymi aplikacjami z Bazylei<sup>32</sup>. Inne wydania biblii znajdowały się w kościele w Wielitzken (Wieliczki), w których odnotowano znajdującą się w szkole polską biblię z 1738 roku<sup>33</sup>.

W kościołach w Wargen<sup>34</sup> i w Pobethen (ros. Помахово)<sup>35</sup> znaleziono biblię pochodzącą z drukarni w Wittenberdze, w Didlacken<sup>36</sup> i w Medenau<sup>37</sup>

<sup>21</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Widminen*, k. 20–21.

<sup>22</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Dackau*, k. 214.

<sup>23</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Borken*, k. 27–27v.

<sup>24</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Didlacken*, k. 213.

<sup>25</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Heiligenwalde*, k. 68.

<sup>26</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Candien*, k. 187v.

<sup>27</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Tromnau*, k. 211v.

<sup>28</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Grunau*, k. 53–53v.

<sup>29</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Laptau*, k. 133. Odnotowano egzemplarz wydany w 1730 roku.

<sup>30</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Hohenfürst*, k. 17. Może były to biblie wydrukowane w 1766 albo to biblie jak ta precyzyjniej zidentyfikowana w Carwaiten (k. 180), gdzie odnotowano biblię Johanna Georga i Christopa Starków: *Hausbibel. Mit kurzgefasten Erklärungen (...)* wydane w Berlinie i Halle w latach 1744–1750.

<sup>31</sup> Jest to *Biblia Das ist Die Gantze H. Schrifft Nach der Dolmetschung Vorreden und Marginalien D. M. Lutheri mit mehreren Concordanten: Besambt newer Sumarischer Aufßlegung*, Straßbourg 1619–1620, zob. J. Wallman, *Philipp Jacob Spener und die Anfänge des Pietismus*, w: *Beiträge zur historische Theologie*, 42, 1986, s. 51, przyp. 47. W Waltersdorf odnotowano strasbourską biblię dr. Daniela Cramera w czarnej oprawie.

<sup>32</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Germau*, k. 64: *Biblia, Das ist: Die Gantze Heilige Schrifft Alten und Neuen Testaments/Durch Doct. Martin Luther verteutschet: Mit D. Pauli Tossani, Churfürstlichen Pfälzischen Kirchen–Rahts und Professoris Theologiae zu Heidelberg, (...)*, Basel: Thurneysen; Baßel: Mangoldt, 1729.

<sup>33</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Wielitzken*, k. 35v. Zapewne była to Biblia Gdańska, ponieważ jedno z jej wydań ukazało się w tym roku.

<sup>34</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Wargen*, k. 46.

<sup>35</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Pobethen*, k. 77–83.

<sup>36</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Didlacken*, k. 56 v.

<sup>37</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Medenau*, k. 107.

z Weimaru, a w Heinrichswalde<sup>38</sup> i w Underwangen (ros. Чехово)<sup>39</sup> biblie z pras drukarskich Norymbergi. Ponieważ w Underwangen zapisano tylko biblię z datą 1653, to można tylko domniemywać, czy było to wydanie lüneburskie<sup>40</sup> czy bre-meńskie z tego samego roku<sup>41</sup>. Rzadsze tłumaczenia biblii, takie jak to dokonane przez Philippa Jacoba Spenera<sup>42</sup>, znajdowały się w Didlacken i w Medenau<sup>43</sup> (tu czytano czterotomową biblię urodzonego w Morażu Abrahama Calovio-usa<sup>44</sup>), w Pellenicken<sup>45</sup> (biblię *Parva Hebraeo-Latina*<sup>46</sup>) i w Werden (lit. Verdainé), gdzie znajdował się egzemplarz w tłumaczeniu Marcina Lutra<sup>47</sup>. W Heinrichs-walde odnotowano XVI-wieczny przekład biblii przypisany jego współpracownikowi a potem adwersarzowi, czyli Johannesowi Agricoli, oraz dodatkowo eg-zemplarz Wulgaty<sup>48</sup>. W Gross Krebs (Rakowiec)<sup>49</sup>, prócz biblii Lutra w redakcji pastora Joachima Langego z Halle<sup>50</sup>, zinwentaryzowano biblię w tłumaczeniu

---

<sup>38</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Heinrichswalde*, k. 91–94.

<sup>39</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Underwangen*, k. 267–268.

<sup>40</sup> *Biblia, Das ist: Die gantze Heilige Schrift, Altes und Neues Testaments verdeutsch durch Martin Luther: Von neuen in diese ... form gebracht mit ... Summarien, (...)*, Gedruckt in Lüneburg bei Stern 1653.

<sup>41</sup> *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift Alten und Newen Testaments Teutsch D. Martin Luthers: Mit außgehenden Versiculn, kurtzen, deutlichen und richtigen Summarien, auff der Reyse so wol, als daheime, füglichst und nützlich zu gebrauchen (...)*, Gedruckt in Bremen bei Jost und Jacob Köhler 1653.

<sup>42</sup> P. Tschakert, *Spener, Phillip Jakob*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 35, Leipzig 1893, s. 102–115.

<sup>43</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Medenau*, k. 107.

<sup>44</sup> *To Biblia illustrata. 4 Bände*. Frankfurt am Main 1672–1676 und 1719. W parafii w Lasdehnen zachowało się inne dzieło Abrahama Calova *Institutiones theologicae zum examine novae theologiae Calixtinae*. 1649, zob. W. Gaß, *Calov, Abraham*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 3, Leipzig 1876, s. 712–715.

<sup>45</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Pellenicken*, k. 160.

<sup>46</sup> *To Biblia parva hebraeo-latina: in quibus dicta insigniora omnia ex codice hebraeo sec. ordinem libb. biblicorum, & in his pleaeqve et tantum non omnes voces (...)* w tłumaczeniu Heinricha Opitza, wydana w 1703.

<sup>47</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Werden*, k. 94.

<sup>48</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Heinrichswalde*, k. 91–94, zob. G. Kawerau, *Agricola, Johann*, w: *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, t. I. Grand Rapids, 1950, s. 91–92.

<sup>49</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Gross Krebs*, k. 162.

<sup>50</sup> Chodzi o *Biblia Parenthetica, Das ist, Die Heilige Schrift Altes und Neues Testament (...)*,

pastora dworu i radcy konsystorza, konserwatysty Johanna Jacoba Qvandta<sup>51</sup>, wydaną w Królewcu przez Philippa Christopha Kantera w 1732 roku. Być może niżej wzmiankowane egzemplarze Nowego Testamentu mogły też być dziełami w jego przekładzie, bowiem w Królewcu w 1727 roku ukazał się Nowy Testament przełożony na niemiecki i litewski przez tego duchownego. W bibliotekach pruskich parafii prócz całościowych przekładów Starego i Nowego Testamentu notowane były polsko-, niemiecko- i litewskojęzyczne wydania Nowego Testamentu oraz Ewangeliarze (*Evangelienbücher*, czasami notowane *mit Epistelbuch*), czasem współoprawne z Księgą Psalmów.

Część Ewangeliarzy, oprawiona w czarną skórę, zdobiona srebrnymi okuciami i aplikacjami na okładkach kładziona była, jak w Petersdorf (ros. Куйбышевское), Heiligenwalde czy w Dackau, na ołtarze. Tylko przy kilku tomach inwentaryzator dopisał daty edycji, jak w przypadku parafii w Medenau, gdzie dodano rok 1642 jako rok wydania Ewangeliarza. Pozwala to ostrożnie przypuszczać, że chodzić może o egzemplarz wydany w tym roku w Rydze. Podobnie Nowy Testament z Kuntzen z ok. 1685 roku mógł być wydany w tym samym mieście. W Plaschken znajdowały się niemiecko- i litewskojęzyczne Nowe Testamenty oraz nieznaną bliżej Psalterz z 1683 roku<sup>52</sup>. Studium biblijnym towarzyszyły konkordancje, które odnotowano w kilku parafiach. Czasem zapisywano ogólnie ich istnienie – jak w Heinrichswalde czy Werden – rzadziej podawano datę, jak w Laptau, gdzie dysponowano egzemplarzem z 1627 roku a jeszcze rzadziej autora jak w Carwaiten (Karwaiten) i Wargen, gdzie zapisano *Michaelis Concordantz*<sup>53</sup>, a w Didlacken *Lanckisch Concordantz*<sup>54</sup>.

Halle Leipzig, wyd. Johann Friedrich Gleditsch, 1743, zob. <https://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/113386/9/0/> (dostęp z 19.10.2020 roku).

<sup>51</sup> C. G. A. Siegfried, *Qunadt, Johann Jacob*, w: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 27, Leipzig 1888, s. 11.

<sup>52</sup> Bliżej nieznanne Ewangeliarze znajdowały się w Heinrichswalde, Medenau, Plaschken, Eisenberg, Hohenfürst, Eichholtz, Germau, Klein Jerutten, w Gross Krebs i Narzim *Evangelium und Epistel Buch*. W Plaschen, Didlacken, Szittkehmen i w Schaukunen odnotowano niemieckie i litewskie wydania Nowego Testamentu oraz Ewangeliarze w tych samych językach, w Miswalde i Fridrichowen odnaleziono współoprawny polsko-niemiecki Ewangeliarz niemiecki i polski Evangeliumbuch, a w Karkeln litewski Nowy Testament. Każda z pozycji odnotowana w badanym Inwentarzu.

<sup>53</sup> Zapewne to dzieło to *Kleine Corcondanz* (...) wydane przez Georga Michaelisa, Friedricha A. Hallbauera, Christiana B. Büttnera w Jenie w 1730 roku, albo u Crökera jeszcze w 1718 r.

<sup>54</sup> Jej autorem był Friedrich Lanckisch, *Concordantiae Bibliorum Germanico-Hebraico-*



## Dzieła ojców reformatorów

W kilku księgozbiorach odnaleziono książki pochodzące jeszcze z XVI lub XVII wieku, ale ich liczba jest niestety niewielka. Często też zapisy dotyczące poszczególnych publikacji są dość ogólne, jak dzieła Marcina Lutra<sup>55</sup>, najczęściej opisywane tylko jako jego pisma jak w Baldze, Borken, Wargen, Postnicken i Carwaiten (lit. Karwaiten). Jedynie w przypadku księgozbiorów w Hohenfürst i Waltersdorf odnotowano staranniej *Der Kleine Katechismus* Lutra, a w Dackau i Werden także postyllę domową reformatora oraz jego traktat pt.: *Kurtz Bekenntnis vom heiligen Sacrament* z 1545 roku. Na półkach plebanii w Schaacken (ros. Жемчужное) stała jego *Postylla* i *Tischreden*. Z kolei w Lasdehnen (ros. Краснознаменск) znajdowała się mała biblioteka z dziełami reformatorów, w tym *Chronicon Carionis: latine expositum et auctum multis et veteribus et recentibus historiis, in narrationibus rerum Graecarum, Germanicarum et ecclesiasticarum* Filipa Melanchtona i Johanna Cariona<sup>56</sup> wydane przez Georga Rhawa w 1559 roku lub przez Santandrenusa w 1576 roku. Jedynie w Lasdehnen odnaleziono pojedynczy egzemplarz komentarza Jana Kalwina do księgi Izajasza oraz inne dzieło powstałe u początków luteranizmu, czyli tekst Johanna Spangenberg, odnotowany jako *super Evangelica*<sup>57</sup>.

## Postylle

Istotną pozycję w kilkunastu parafiach stanowiły Postylle, oczywiście zapisywane z różnym stopniem dokładności. Najczęściej identyfikowano tylko język, w jakim została wydana. W Wieliczkach wystarczyło zapisać, że korzystano tu z polskiej i niemieckiej postylli, w Germau tylko z polskiej, a w Karkeln ze starej postylli litewskiej. W przypadku parafii w Kallningen (lit. Kalininkai),

---

*Graecae*, Leipzig&Frankfurt, a wydawcą w 1688 roku Johann Heinrich Richter, zob. Franck, Jakob, *Lankisch, Friedrich*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 17, Leipzig 1883, s. 695–696.

<sup>55</sup> W Werden odnotowano biograficzne dzieło Matthäusa Dressera, *Martini Lutheri Historia* wydane w Lipsku w 1598 roku. Biogram Dressera: *Dresserus, Matthaeus*, w: J. H. Zedler, op. cit., szpalta 1433–1444.

<sup>56</sup> A. Stern, *Carion, Johann*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 3, Leipzig 1876, s. 781.

<sup>57</sup> Być może to *Evangelia Dominicalia In Versiculos extemporaliter versa*, Wittenberg 1539. W Grunau zanotowano *Osiandri Enchiridion Controversiarum Religionis (...)* M. Luca Osiandro, Tybingae 1608. ob. P. Tschakert, *Spangenberg, Johannes*, w: *Allgemeines Deutsche Biographie*, Bd 35, Leipzig 1893, s. 43–46.

w Szittkehmen (Żytkejmy), w Inse (ros. Причалы) i w Borken zapisujący zidentyfikował litewską postyllę Johannesa Bretke wydaną w Królewcu w 1591 roku<sup>58</sup>. Nie był to jednak jedyny znany z inwentarza autor tego typu dzieł, ponieważ w XVIII wieku w Prusach zachowały się postylle Caspara Huberina (w Underwagen) wydana w Augsburgu w 1545 roku<sup>59</sup>, rostockiego superintendenta Simona Pauli z 1583, 1595 lub z 1603 roku (w Lasdehnen, w Laptau i w Schmauch)<sup>60</sup>, postylla „wschowskiego Lutra” czyli Valeriusa Herbergera (w Schmauch)<sup>61</sup> oraz postylla ks. Samuela Dambrowskiego z 1738 roku (w Weinsdorf, w Fridrichowen, w Candien, Lahnie/Łyna i w Muschaken/Muszaki)<sup>62</sup>. W Władiau (ros. Пятидорожное), Petersdorf, Gross Krebs i Kaucken (miejscowość niezidentyfikowana) znajdowały się XVIII-wieczne postylle pietysty, księdza Lamperta Gedickena<sup>63</sup>, w Borken *Postylla* Johannes Arndta z przedmową Johanna Gerhardiego<sup>64</sup> a w Didlacken nieznaną mi bliżej litewska postylla dla dzieci autorstwa księdza Langsena. Bardzo popularną XVIII-wieczną postyllą była postylla królewieckiego pastora Bernarda von Sandena mł., syna Bernarda von Sanden st., kaznodziei Fryderyka III Brandenburskiego, zapisywana czasem jako *Postill*, czasem jako *Kirche und Haus Postill* i datowana tylko w wykazie parafii w Laptau na 1711 rok<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> F. Kluge, *Bretke, Johannes*, in: *Altpreussische Biographie*, Bd. 5, Marburg an der Lahn 2000, s. 1557.

<sup>59</sup> To *Postila Teüich* (...), wydana w Augsburgu u Philippa Ulhardta w 1545 roku. Na temat Huberina patrz J. M. Frymire, *Matches Made In Heaven: Lutheran Postillators In The Service Of Their Princes, 1555–1620*, w: *The Primacy of the Postils, Studies in Medieval and Reformation Traditions*, vol. 47, 2010, s. 157–224.

<sup>60</sup> *Postilla das ist Auslegung der Episteln und Euangelien/Simon Pauli*, Magdeburg, Wolfgang Kircher, 1583. Postać Simona Pauli w biografii: K. E. H. Krause, *Pauli, Simon*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 25, Leipzig 1887, s. 273.

<sup>61</sup> Zapewne to *Evangelischen Herz Postilla* wydana w Lipsku w 1703 lub w 1721 roku.

<sup>62</sup> To kolejna edycja dzieła *Postylla chrześcijańska*, które ukazało się w Toruniu na początku XVII wieku.

<sup>63</sup> *Gedicke, Lamperti*, w: L. Noack, J. Splett, *Bio-bibliographien Barndenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit, Berlin-Cölln 1688–1713*, Berlin 2000, s. 167.

<sup>64</sup> Zapewne była to *Postilla: Das ist: Außlegung vnd Erklärung der Evangelischen Text, so durchs gantze Jahr an den Sontagen vnd vornehmen Festen, auch der ApostelTage gepredigt werden [...]. T. 1–2, vom Advent biß auff Trinitatis/Gestellet durch Johannem Arndten [...]; Sampt einer Vorrede Herrn Johan Gerhardtts [...]*.

<sup>65</sup> Dzieło odnotowano w zbiorach parafialnych w Grunau, w Waltersdorf, w Borken, w Wietzken, w Deutsch Krottingen, w Marienfelde, w Germau, w Heilige Kreutz, w Pobethen,

## Śpiewniki

Zdecydowaną większość wśród śpiewników tworzyły pozycje wydane w I połowie XVIII wieku. Były to dzieła znane dziś bezpośrednio z tytułów lub wspomniane ogólnie jako śpiewniki (Kuntzen, Heiligenwalde), śpiewniki pruskie i niemieckie (Szittkehmen, Didlacken, Hermsdorf, Waltersdorf, Hohenfürst, gdzie zanotowano *Ein vollständiges Gesangbuch*<sup>66</sup>, w Wargen zapisano: *Stobbe Gesangbuch* oraz *Berlinische Gesangbuch*<sup>67</sup>, a w Medenau *Preussische Gesangbuch* wydany w Królewcu w 1702 roku), polskie (Gross Krebs, egzemplarz z Fridrichowen to *Polnische Gesangbuch*, Elbing 1729), litewskie (z parafii w Inse, w Heinrichswalde i w Kallningen, gdzie nieco bliżej zidentyfikowano litewski śpiewnik M. Daniela<sup>68</sup>), czasem w dobrym, czasem w złym stanie. Sporadycznie dopisywano informację o jego rozmiarze (Schmauch) i stanie zachowania<sup>69</sup>, choć w kilkunastu parafiach zapisy inwentarzowe księgozbiorów porządkowano właśnie według formatów (*in quarto*, *in octavo*). W kilku kościołach odnotowano śpiewnik Dr. Rogalla, czyli *Kern alter und neuer Lieder* wydawany w latach 1731-1735 lub później<sup>70</sup>, którego egzemplarze znajdowały się najczęściej w nawie lub przy organach kościelnych. Śpiewniki Ro-

---

w Laptau, w Schönwalde, w Sonnenborn, w Weinsdorf, w Thierberg, w Russ, w Didlacken, w Muschaken, w Petersdorf, w Gross Krebs, w Kallningen, Prockuls i w S. Lorenz. Sprawa autorstwa wymaga jeszcze dalszych badań, bowiem postylla nie figuruje w zestawieniu dzieł von Sandena Syna, patrz: *Sanden, Bernhard von*, w: J. H. Ziegler, op. cit., szpalta 1953.

<sup>66</sup> Chodzi zapewne o *Neue Preussische Vollständige Gesangbuch z 1657 roku*, zob. E. Laskowska-Kwiatkowska, *The circle of sources of the „Prussian Cantional”*, w: *Traditional Musical Cultures in Central–Eastern Europe. Ecclesiastical and Folk Transmission*, red. P. Dahling, Warszawa 2009, s. 388.

<sup>67</sup> Zob. *Beweis daß das neue Berlinische Gesangbuch nich für die evangelische–lutherische Kirche seyn kann (...)*, Frankfurt und Lepizig 1782. Pozycja ta wymaga jeszcze szczegółowych badań, być może w Prusach znajdowały się wcześniejsze wydania.

<sup>68</sup> Być może chodzi tu o litewskojęzyczne dzieło z kwidzyńskiej drukarni Kanterów, zob. Z. Rondomańska *Polskie osiemnastowieczne śpiewniki kościelne z drukarni Kantera*, w: „Komunikaty Mazursko–Warmińskie”, 1, 55–60, 1997, s. 55–60.

<sup>69</sup> *Inwentarz*, op. cit., *Schamuch*, k. 11–11v.

<sup>70</sup> *Kern Alter und Neuer Lieder, So In denen Königl. Preuß. und Chur–Brand. Landen gebräuchlich sind: Mit einem erwerklichen Spruche über einem jeden Liede, Und einem erbaulichen Gebet–Buche, auch nöthigen Registern versehen, nebst einem Unterrichts wie inen ein Gesang–Buch zu seiner Erbauung recht brauchen solle*, wyd. Hartung 1750.

galla inwentaryzatorzy zapisali w Hohenfürst, Hermsdorf, Wargen, Waltersdorf, Germau, Fridrichowen, Marienfelde, Thierenberg (Zwierzewo?), Lochstedt (ros. Балтійск), Dackau i Abschwangen (ros. Тишино)<sup>71</sup>.

### Dzieła teologiczne

W połowie wieku XVIII odnotowano wiele pozycji teologicznych pochodzących zarówno z tego, jak i z poprzednich stuleci. Ważną pozycją występującą w kilkunastu zbiorach bibliotecznych było dzieło Johanna Gustava Reinbecka (Rheinbecka)<sup>72</sup>, najczęściej notowane jako *Betrachtungen über die in der Augspurgischen Confession*<sup>73</sup>. Pozycję tę posiadali w swych bibliotekach m.in. pastory w Georgenburg (ros. Маёвка), w Schaacken, Postnicken, Kallningen, Carwaiten, S. Lorenz (ros. Сальское), Wargen, Grunau i Schmauch<sup>74</sup>. Drugą, równie licznie występującą pozycją teologiczną w XVIII-wiecznych Prusach Książęcych była publikacja dr. Joachima Langena obejmująca kilka tomów seria *Apostolisches Licht und Recht (...)*<sup>75</sup>, *Mosaisches Licht und Recht (...)*, *Apokaliptisch Licht und Recht (...)*, *Historisches Licht und Recht*<sup>76</sup> (...) *Evangelisches*

<sup>71</sup> Kolejno: *Inwentarz*, op. cit., zbiory zinwentaryzowane na kartach k. 17, k. 20–21, k. 46–47, k. 51–51v, 64v–65, k. 73 v.–74, k. 196, k. 101v, k. 145v i k. 214. W Carwaiten zachowało się też inne dzieło Rogalla zapisane jako: *Doctor Rogal Erklärung der Briefe an die Roemers Johan Porst, Compendium theologiae (...)*, Halle 1730.

<sup>72</sup> Johann Gustav Reinbeck to przedstawiciel teologii łączącej oświecenie z chrześcijaństwem, zob. H. Kunowski: *Friedrich Wilhelm I., Friedrich der Große und der Aufklärungstheologe Johann Gustav Reinbeck*, Baden–Baden 2016.

<sup>73</sup> *Betrachtungen über die in der Augspurgischen Confession enthaltene und damit verknüpfte Göttliche Wahrheiten, welche theils aus vernünftigen Gründen, allesamt aber aus Heiliger Göttlicher Schrift hergeleitet (...)*, wydawca Ambrosius Haude, Berlin und Leipzig 1731–1747 (było to wydanie 9-tomowe, ale w inwentarzach pruskich nie ma wiarygodnej informacji, które parafie dysponowały kompletem publikacji, czasem są to tylko poszczególne).

<sup>74</sup> Prócz tego pozycję to odnotowały inwentarze sporządzone w parafiach w Heilige Kreutz, S. Lorenz, Gross Krebs, Tromnau, Schaukunen, Skaisgirren, Thierberg, Werden, Russ, Laptau, Hohenfürst, Deutsch Krottingen, Didlacken, Klein Jerutten i Germau.

<sup>75</sup> Chodzi o *Apostolisches Licht und Recht. Das ist wichtige und erbauliche Erklärung Der sämtlichen Apostolischen Briefe (...)* dr. Joachima Langena, wydane w Halle w 1729 roku. Zob. J. H. Zedler, op. cit., szp. 1495 i 1953.

<sup>76</sup> *Biblich–Historisches Licht und Recht. Das ist, Richtige und Erbauliche Erklärung Der sämtlichen Historischen Bücher Des Alten Testaments, Von dem Buche Josuae an bis auf das Büchlein Esther, Mit hinzugethanem Buch Hiobs: Darinn Nach einer historischen und geographischen Einleitung, (...)*, Leipzig, Halle 1734.

*Licht und Recht (...)*<sup>77</sup>, *Dauidsche, Salomonische Licht und Recht (...)* oraz *Prophetisches Licht und Recht(...)*<sup>78</sup>. Wszystkie lub tylko kilka wybranych tomów z tejże serii znajdowało się w bibliotekach parafii w Schmauch, S. Lorenz, Schaacken, Postnicken, Deutsch Krottingen, Schaukunen, Bladiau i Pobethen<sup>79</sup>.

Trzecią pozycją, która znajdowała się w kilkunastu księgozbiorach pruskich (m.in. parafii w Eisenberg (Żelazna Góra), Marienfelde, Schimonken (Szymonka), Hohenfürst, Hermsdorf, Eichholtz, Wargen, Blumenau i w Lahna) było dzieło Bernharda von Sanden, *Beantwortung Der Dubiorum M. Johannes Ernesti Graben, In welchen die Evangelische Lutherische Kirche des Schismatis und einiger alten Ketzerereyen beschuldiget* wydana w Królewcu w 1695 roku. To polemika z poglądami Johanna Ernesta Grabena, urodzonego w Królewcu duchownego luterańskiego, a od 1697 roku duchownego anglikańskiego, który swój żywot zakończył w Oksfordzie<sup>80</sup>.



J. G. Reinbeck, źródło: <https://bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/105337/edition/102464/content>

Lektura inwentarzy zdradza, że nie było to jedyne dzieło von Sandena czytane przez lokalnych duchownych, bowiem w Waltersdorf, w Grunau, Marienfelde i w Kinten (lit. Kontai) do inwentarza wpisano dzieło *Das feste Sandufer der evangelischen Lehre entgegengesetzt Ananiae Meiers sandgründigem Lutherthum*

77 *Evangelisches Licht und Recht, Oder Richtige und Erbauliche Erklärung Der heiligen Vier Evangelisten, Und der Apostel-Geschichte* Leipzig, Halle 1735.

78 *Sechs Bücher vom wahren Christentum (...)* Johannes Arndt – wydanie w 1736 roku z przedmową profesora uniwersytetu w Halle Joachima Langensa, w której na s. 17 wspomina właśnie te swoje publikacje.

79 Znotowano je też w Wargen, Grunau, Didlacken, Klein Jerutten, Heilige Kreutz, Underwangen, Medenau, Georgenburg, Fridrichowen, Weinsdorf, Marienfelde i Werden.

80 Egzemplarze tego dzieła znajdowały się w parafiach w Lasdehnen, w Skottau, w Liebwalde, w S. Lorenz, w Schönwalde, w Pobethen, w Heiligenwalde, w Grunau i w Wargen.

z 1697, w Russ egzemplarz *Theologia Positiva*<sup>81</sup> a w Wargen *Instructio ministrorum verbi in Regno Prussiae circa officium et agenda* opublikowane w Królewcu w 1707 roku. W Grunau i w Schönwalde (nazwę tę nosiło kilka miejscowości zarówno w Polsce, jak w Obwodzie Kaliningradzkim) tamtejsi księża posiadali jego *Catechismus*<sup>82</sup>, w Kinten i Russ (lit. Rusnė) jego *Agende*, w Carwaiten dzieło *Theologia Homiletica* z 1681 roku<sup>83</sup> a w Karkeln jego objaśnienia Ewangeli<sup>84</sup>.

W kilku parafiach, takich jak Czichen (Cichy), Balga, Didlacken, Blumenau, Fridrichowen, Narzim (Narzym), Medenau, Marienfelde i w Schmauch odnotowano woluminy *Cipriani Hilaria Evangelica* albo *Hilaria Evangelica* wydane w 1717 lub 1719 roku (to ostatnie wydanie ukazało się w Gotha i Lipsku)<sup>85</sup>. Ale nie tylko, bowiem dużą popularnością, jak wynika z liczby zidentyfikowanych egzemplarzy, cieszyły się prace Otmara Epplina i Georga Dedeckena<sup>86</sup>. Pierwszy z autorów był urodzonym w 1529 duchownym, który do swej śmierci w 1567 roku pracował w Królewcu jako kaznodzieja księcia Albrechta, drugi działał w parafii św. Katarzyny w Hamburgu w I połowie XVII wieku. W XVIII-wiecznych Prusach Książących pastory parafii w miejscowościach Eisenberg, Hohenfürst, Hermsdorf, Grunau, Heiligenwalde i S. Lorenz czytali książki Epplinusa (Epplina), które wyszły spod jego pióra: *Judaica Patrum, Collecta Patrum* czy *Postilla Patrum*<sup>87</sup> a Dede-

<sup>81</sup> *Prima fundamenta theologiae positivae*. Typis Zaenckerianis, Königsberg 1713.

<sup>82</sup> Pod tym lakonicznym zapisem kryje się dzieło Sandena *Formula catechizandi*, zob. E. Uhse, *Leben der Berühmtesten Kirchen-Lehrer und Scribenten des 16. und 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1709 s. 908.

<sup>83</sup> To dzieło *Theologia Homiletica: textibus XLII. S. Scripturae rite explicatis & secundum Artem Rhetoricam expresse additum tractatis, Omnia dogmata fidei & Morum, prout ea ad populum proponi debent, complectens, Olim in Collegio privato tradita, nunc, rogatu multorum, publici Iuris facta*, Hallerword 1681.

<sup>84</sup> Zob. J. Chr. Iselin, *Neu-vermehrtes Historisch- und Geographisches Allgemeines Lexicon (...)*, Basel 1744, s. 153.

<sup>85</sup> Chodzi zapewne o *Hilaria Evangelica Academica* z 1717 roku wydaną z okazji 200-lecia Reformacji, zob. Harm Codres, *Hilaria Evangelica Academica. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten*, Göttingen 2006, s. 13 albo *Hilaria Evangelica, Oder Theologisch-Historischer Bericht Vom Andern Evangelischen Jubel-Fest: (...)* Gotha, Leipzig 1719.

<sup>86</sup> Zob. J. H. Stepf, *Gallerie aller juridischen Autoren von der ältesten bis auf die jetzige Zeit mit ihren vorzüglichsten Schriften*, Leipzig 1821, s. 180. Biogram Epplina <https://www.deutsche-biographie.de/pnd100993303.html?language=en>. (dostęp z 19.10.2020 roku)

<sup>87</sup> Przykładowo *Inwentarz*, op. cit., Eisenberg, k. 15v.

kena *Postyllę* (egzemplarz miała parafia w Wargen), oraz głównie jego *Thesaurus consiliorum et decisiorum circa matrimonium* wydany w Hamburgu w 1623 roku (egzemplarze w parafii w miejscowościach Lasdehnen, Balga, Hermsdorf, Pobethen, Abschwangen, Marienfelde, Schaacken, Underwangen, Hohenfürst i Germau)<sup>88</sup>.

Wśród dzieł teologicznych w zapisach inwentarzowych odnaleziono także literaturę pietystyczną, w tym dzieła jednego z najważniejszych przedstawicieli pietyzmu, czyli Philipa Jacoba Spenera czy protagonisty tego ruchu Johanna Arndta<sup>89</sup>. Dziełami Spenera, które zachowały się na pruskich plebaniach w interesującym nas czasie, były takie pozycje jak *Kurze Catechismus-Predigten*, Berlin 1689 (parafia w Grunau i w Pellenicken i w Carwaiten). W Heinrichswalde pod pozycją 9 znajdowało się dzieło Spenera zapisane jako *Leben und Glaubens Regeln*<sup>90</sup> oraz *Notwendigkeit und Möglichkeit des thätigen Christenthums* (zbiór kazań) wydane we Frankfurcie w 1677, a w Grunau jego kazania pokutne, czyli *Buß-Predigten*<sup>91</sup>. W Underwangen, w Didlacken i w Preussische Mark (Przezmark) znalazły się prace Christiana Scrivera związanego z Filipem Jakubem Spenerem: *Evangelia Symbolica* (Leipzig 1697)<sup>92</sup>, *Der neue Creatur* (Jena 1685)<sup>93</sup> oraz *Seelen-Schatz*<sup>94</sup>.

W Pellenicken i w Carwaiten przechowywano *Von wahren Christenthum* Johanna Arndta, ale nie określono przy dokonywaniu wpisu do inwentarza ani

---

<sup>88</sup> Tu tylko przykładowo *Inwentarz*, op. cit., Hohenfürst, k. 17. Pozostałe pozycje na kartach z inwentarzami wymienionych parafii

<sup>89</sup> Fr. W. Bautz, *Arndt (Arnd)*, Johann, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, T. 1, Hamm 1975, s. 226–227.

<sup>90</sup> Być może jest to dzieło *Tugend=Spiegel Christlicher Jungfrauen, Das ist: Heilsame Lebens=Regeln, Wie sich eine Gott=liebende Jungfrau Christlich und tugendlich im ledigen Stande zu verhalten habe*, wyd. przez Johanna Ulricha Hildebranda w Augsburgu w 1737 roku. Zob. *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur. Vol. 2: Von 1570 bis 1750*, wyd. Theodor Brüggemann i Otto Brunken, Stuttgart 1991, s. 280–289.

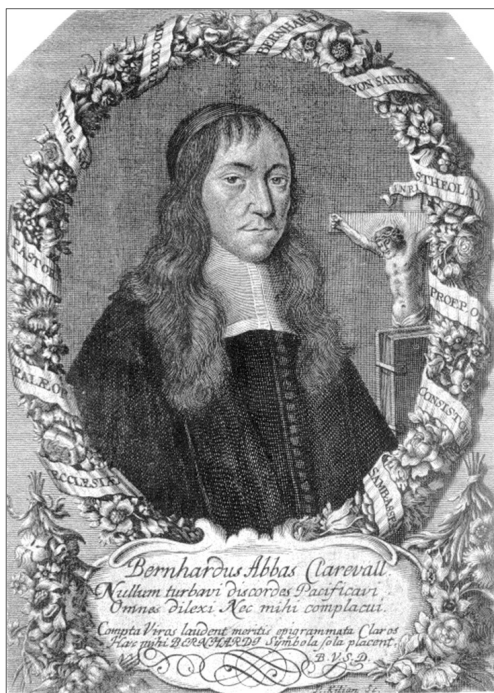
<sup>91</sup> Kazania wzmiankowane w E. Praetorius, *Bibliothecae Homileticae Pars Prima oder Des homiletischen Bücher-Vorraths ...: Nebst Doppelter Zugabe; Nemlich Anweisung (I.) zu Leich-Abdankungen (...)*, T. 1, Leipzig 1710, s. 723.

<sup>92</sup> J. H. Zedler, op. cit, szp. 736.

<sup>93</sup> Jest to *Die neue Creatur oder das in Christo erneuete Herz* wydawane wielokrotnie pomiędzy 1685 a 1735.

<sup>94</sup> To pastor Christian Scriver, przyjaciel Jakuba Filipa Spenera. W bibliotece w Didlacken znajdowało się właśnie jego dzieło *Seelen-Schatz*, wydane w latach 1675–1692). Biogram Scrivera patrz [https://en.wikipedia.org/wiki/Christian\\_Scriver](https://en.wikipedia.org/wiki/Christian_Scriver) (dostęp z 19 października 2020 roku).

daty wydania, ani informacji czy jest to pierwsze, kolejne wydanie edycji z Frankfurtu z 1605 roku, czy jest to dzieło z Magdeburga: *Vier Bücher vom wahren Christentum*, z 1610. Co ciekawe,



B. von Sanden, źródło: [https://de.wikipedia.org/wiki/Bernhard\\_von\\_Sanden\\_der\\_Ältere](https://de.wikipedia.org/wiki/Bernhard_von_Sanden_der_Ältere)

w Baldze, Hohenfürst i Eichholtz znajdowały się dzieła pastora pietysty Lamberta Gedickego (Gedickena) zapisane jako *Antwort zum wahren Christentum*<sup>95</sup>. Pośród pastorskich lektur znalazła inna pozycja Lamberta Gedickena wydana w Berlinie w 1732 lub w 1733 roku. Chodzi o wspomnianą w inwentarzach w Medenau, Heilige Creutz (ros. Крестотворька), Postnicken, Laptau, Pobethen, Fridrichowen i Pobethen dzieło *Evangelische Aufmunterung zum wahren thätigen Christentum*<sup>96</sup>.

Model duchowości Arndta czy Spenera miał w Prusach wielu zwolenników, sięgających, jak w Wieliczkach, do słynnego dzieła Thomasa à Kempis *De imitatione Christi* stojącego na półce lub złożonego w skrzyni na tamtejszej plebanii. Niektóre wymieniane pozycje, jak *Tugned-Sprüche*<sup>97</sup>, zdradzają zapewne, iż pastor w Didlacken był przeciwnikiem pietyzmu, dzieło to bowiem zostało napisane przez J. B. Carpzo, zwolennika luterńskiej ortodoksji. Źródłem kontrargumentów dla pruskich konserwatystów mogły być też pozycje uwzględnione w inwentarzach parafii w Didlac-

<sup>95</sup> Jest to zapewne dzieło *Das wahre und falsche Christentum*, wydane w Berlinie 1722 roku, będące tekstem kazania wygłoszonego z okazji konsekracji kościoła garnizonowego w Berlinie, pozycja uwzględniona w spisie dzieł Gedickego, zob. L. Noack, J. Splett, *op. cit.*, s. 176.

<sup>96</sup> Pozycja występuje w spisie dzieł zestawionych w: L. Noack, J. Splett, *op. cit.*, s. 179.

<sup>97</sup> To pozycja *Auserlesene Tugendsprüche aus der Heiligen Schrift*, Leipzig 1692, dzieło zdecydowanego przeciwnika pietyzmu, lipskiego pastora Johanna Benedicta Carpzo II, zob. J. A. Wagenmann, Carpzo, Joh. Benedict II, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd 4, Leipzig 1876, s. 21.



ken, Heiligenwalde, Lasdehnen i Underwagen, czyli dzieła słynnego ortodoksyjnego luterńskiego teologa i profesora Uniwersytetu w Rostocku Heinricha Müllera: *Apostolische Schluß-Kette Und Krafft-Kern Oder Gründliche Auslegung der gewöhnlichen Sonn- und Fest-Tags-Episteln (...)*<sup>98</sup>, *Evangelischer Herzens Spiegel*<sup>99</sup> oraz *Geistlicher Dank-Altar, zum täglichen Lob-Opffer der Christen*<sup>100</sup>.

W bibliotekach lub skrzyniach pruskich parafii znajdowało się sporo pojedynczych, niepowtarzających się w innych parafiach dzieł teologicznych. I tak w Didlacken i Heiligenwalde siedmiotomowe dzieło Christopa Starkego zapisane w inwentarzu jak *Synopsis Bibliothecae Exegeticae und Erklärung des A. und N. Testament*<sup>101</sup>, w Heiligenwalde znalazła się książka Paula H. Widera, *Evangelische Herz und Bilder Postille*<sup>102</sup>, w Wargen *Schleidani Chronickon*<sup>103</sup>, w Laptau wymagająca dalszych badań Johanna Martiniego, *Theologica Contemplatio Hominis* wydana w Wittenberdze w 1695 roku, w Marienfelde Georga Weinricha, *Martyrologia Sanctorum* (Leipzig 1610)<sup>104</sup>, w Werden luterńskiego teologa Johanna Gerhardiego, *Schola Pietatis* (Jena 1623)<sup>105</sup>, w Laschdehnen Wolfganga Musculusa, *Loci communes sacrae Theologiae: iam recens recogniti &*

---

<sup>98</sup> Zapewne to egzemplarz tego dzieła wydrukowane w Frankfurcie nad Menem w 1671 roku.

<sup>99</sup> To zapewne *Evangelischer Herzens Spiegel, oder; Geistreiche Erklärung und Betrachtung der sonn- und festtäglichen Evangelien wie auch beygefügeten Passions Predigten* wydane w Lüneburgu w 1672 roku.

<sup>100</sup> Być może chodzi o tom wydany we Frankfurcie nad Menem w 1670 roku. Biogram duchownego H. Wieden, Müller, Heinrich, w: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 18, Berlin 1997, s. 405.

<sup>101</sup> Chodzi zapewne o *Synopsis Bibliothecae Exegeticae In Novum Testamentum: Kurzgefasster Auszug Der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher Neues Testaments In Tabellen, Erklärungen, Anmerkungen und Nutzenwendungen*, wydane w Lipsku w 1745 roku.

<sup>102</sup> Zapewne to pozycja wymieniana w Ch. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon, darinne die Gelehrten aller Stände sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf ietziige Zeit (...)*, Lepizig 1751, szp. 1948.

<sup>103</sup> Zapis w inwentarzu jest zbyt ogólny, mówi o dwóch częściach niemieckojęzycznego *Chroniconu* „ohne continuation”. Być może chodzi tu o dzieła historyka reformacji Johanna Schleidena, zob. J. Spyra, *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*, Częstochowa 2015, s. 92.

<sup>104</sup> Pozycja wspomniana w J. H. Zedler, op. cit., szp. 902.

<sup>105</sup> Pozycja wspomniana na stronie [www: https://data.cerl.org/thesaurus/cnp01469285?lang=it](https://data.cerl.org/thesaurus/cnp01469285?lang=it) (dostęp z 19.10.2020 roku)

*emendati* (Bazylea 1573)<sup>106</sup>, w Laptau *Heilsame und nützliche Erklärung des Ehrwürdigen Herren Joannis Brentij uber den Catechismus* Johannes Brenza, (Frankfurt ma Mayn 1552)<sup>107</sup> w Wargen dzieła zapisane jako *Lichtscheid opera*<sup>108</sup>, w Waltersdorf publikacje dr. Lambecka<sup>109</sup>, w Grunau Jochanna L. Lindhamera, *Erklärung der Apostolische Geschichte*<sup>110</sup> i dr. Phillipa Hahna *Kirchenbuch*<sup>111</sup> a w Hohenfürst *Speculum Passionis Christi*<sup>112</sup>.

Na koniec prezentacji zawartości księgozbiorów pastorskich z połowy XVIII wieku należy wspomnieć o zainteresowaniach intelektualnych przynajmniej części duchownych. Przykładowo w kilku parafiach znaleziono książki zdradzające zainteresowania przeszłością Prus. W Schimonken duchowny posiadał wymagające dziś bliższego rozpoznania dzieła *Caroli V politae ac Republicae imperiali constituto da 1566*, w Lasdehnen Adama Preussnera, *Beschreibung der alten Stadt Jerusalem*. W parafiach w Underwangen, w Medenau, w Baldze, w Georgenburg i w Werden znajdowały się egzemplarze *Preussische Kirchenhistoria* autorstwa Christopha Hartknocha oraz *Alt- und Neue Preussen* tego samego autora. W Baldze zinwentaryzowano dodatkowo 3 tomy *Intelligenzwerk* z lat 1730-1735 oraz 3 tomy *Nachrichten* zawierające egzemplarze

<sup>106</sup> H. Lohmann, *Musculus (Müslin, Mäuslin), Wolfgang (Dusanus)*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 6, Herzberg 1993, szp. 381–383.

<sup>107</sup> J. Tondel, *Srebrne biblioteka Albrechta Hohenzollern-Ansbach oraz jego żony księżnej Anny Marii i jej losy*, w: *Acta Universitatis Nicolai Copernici*, „Histotria“, t. 22 (185), s. 43. Oprawiony w srebrną oprawę egzemplarz tego dzieła znajdował się w kolekcji księcia Albrechta.

<sup>108</sup> Zapewne to publikacje pastora Ferdinanda H. Lichtscheida, studenta uniwersytetu w Halle, pastora w Cölln, zob. *Lichtscheid, Ferdinand Helfreich*, w: L. Noack, J. Splett, *Bio-Bibliographien Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit*, Berlin-Cölln 2000, s. 245

<sup>109</sup> Być może chodzi o dzieło Petera Lambecka (1628–1680), doktora nauk historycznych i bibliotekarza, zob. H. Zedelmaier, „*Historia literaria*”. *Über den epistemologischen Ort des gelehrten Wissens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, w: *Das Geachtzehnte 18. Jahrhundert*. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts, hrsg von. C. Zelle, 22, H. 1, 1998, s. 16.

<sup>110</sup> Chodzi o dzieło Johanna Ludwiga Lindhammera, *Erklärung und Anwendung der Apostolische Geschichte*, Halle 1720, zob. Johann Gottlob Wilhelm Dunkel, *Historisch-critische nachrichten von verstobenen gelehrten*, Cörchen 1753, s. 248–249.

<sup>111</sup> To pozycja pastora Filipa Khana, kaznodziei w Magdeburgu: *Consilia sive Iudica (...) Kirchenbuch Dr. Philipp Hahnen/Dompredigers zu Magdeburg*, Magdeburg bez daty wydania.

<sup>112</sup> Być może jest to Francisca Sigraya *Speculum Passionis Domini Nostri Jesu Christi (...)* wydane w 1654 roku w Posonii.

wydawane od 1730 do 30 czerwca 1752 a w Underwangen czytano *Intelligentz Blätter*. Z edukacją dziecięcą można wiązać ujętą w inwentarzu dzisiejszych Wieliczek *Historie Johanna Hübnera*<sup>113</sup>.

### Podsumowanie

Przedstawiony w niniejszym tekście inwentarz to ciekawe źródło do badań nad bibliotekami pastorskimi w Prusach Książęcych XVIII wieku, ale pozwala także poznać pozycje bibliograficzne stojące na półkach plebanii w wiekach wcześniejszych. O ile najczęściej jesteśmy świadomi ich istnienia z racji identyfikacji np. autorów i ich śpiewników pruskich znanych z zachowanych egzemplarzy w zbiorach europejskich, to inwentarz jest dowodem na ich rzeczywiste używanie przez duchownych ewangelickich w Prusach. Inwentarz jest też dobrym punktem startowym do badań nad ich wykształceniem oraz lekturami, z których korzystali. Teraz tak naprawdę wystarczy zagłębić się w ich treść i lepiej poznać np. ortodoksyjnych i pietystycznych pastorów.

Odnalezienie w księgozbiorach pozycji pastora Heinricha Müllera jest dowodem na wykorzystywanie embleatów jego autorstwa do dekoracji wnętrz kościelnych. Wśród tych niezidentyfikowanych biblii musiały być bible z ilustracjami Mateusza Meriana, które wykorzystywano do namalowania dekoracji emporowych (np. w Suszu czy Łęgowie) i stropów (Dąbrówno). Dzieła Marcina Lutera korelują z jego malowanymi na ambonach wizerunkami (Kętrzyn, Sępólno), przypominającymi wchodzącym nań pastorom o wierności nauce reformatora<sup>114</sup>. Z kolei obecność wzorów zaczerpniętych z dzieł Hermana Hugo (Stare Miasto pod Dzierzgoniem) czy Otto van Veena (Kościół św. Jerzego w Pasłęku) pozwala śmiało stawiać tezę, że powstawały one (mimo, że ich nie odnaleziono w badanym inwentarzu) na podstawie ilustracji w traktatach *Pia Desideria* i *Amoris divini emblemata* znajdujących się w rękach tutejszych duchownych.

---

<sup>113</sup> Pozycję tą zidentyfikowano jako dzieło Johanna Hübnera, *Zewymahl zwey und funffzig Auserlesende Biblische Historien (...)* wydane w Lipsku w 1714 roku. W inwentarzu jest wyraźny zapis, że jest to książka w języku polskim. Książka tłumaczona była na 15 języków, zob. na temat literatury młodzieżowej Th. Brüggemann, O. Brunken, *Handbuch zur Kinder und Jugend-Literatur von 1570 bis 1750*, Stuttgart 1989.

<sup>114</sup> P. Birecki, *Rola portretu Marcina Lutera i Filipa Melanchtona w Prusach*, w: *Marcin Luter 1517–2017*, Toruń 2018, s. 75–94.

**Bibliografia**

1. Fr. W. Bautz, *Arndt (Arnd), Johann*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, T. 1, Hamm 1975, s. 226–227.
2. P. Birecki, *Rola portretu Marcina Lutra i Filipa Melanchtona w Prusach*, w: *Marcin Luter 1517-2017*, Toruń 2018, red. K. Obremski, s. 75-94.
3. P. Birecki, *Konflikty o kościoły pomiędzy katolikami a protestantami w Prusach Królewskich i Książęcych w I połowie XVII wieku*, w: *Studia Elbląskie XXI*, (2020), s. 9-26.
4. Th. Brüggemann, O. Brunken, *Handbuch zur Kinder und Jugend-Literatur von 1570 bis 1750*, Stuttgart 1989.
5. W. Chojnacki, *Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530-1939*, Warszawa 1966.
6. F. Franck, Jakob, *Lankisch, Friedrich*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 17, Leipzig 1883, s. 695-696.
7. J. M. Frymire, *Matches Made In Heaven: Lutheran Postillators In The Service Of Their Princes, 1555–1620*, w: *The Primacy of the Postils, Studies in Medieval and Reformation Traditions*, vol. 47, 2010, s. 157-224.
8. W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens*, t. 1, Göttingen 1968.
9. F. Kluge, *Bretke, Johannes*, in: *Altpreussische Biographie*, Bd. 5, Marburg an der Lahn 2000, s. 1557.
10. K. E. H. Krause, *Pauli, Simon*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 25, Leipzig 1887, s. 273.
11. H. Kunowski: *Friedrich Wilhelm I., Friedrich der Große und der Aufklärungstheologe Johann Gustav Reinbeck*, Baden-Baden 2016.
12. E. Laskowska-Kwiatkowska, *The circle of sources of the „Prussian Cantional”*, w: *Traditional musical cultures in central-eastern Europe. Ecclesiastical and folk transmission*, red. P. Dahling, Warszawa 2009.
13. *Lichtscheid, Ferdinand Helfreich*, w: L. Noack, J. Splett, *Bio-Bibliographien Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit*, Berlin-Cölln 2000, s. 245.
14. H. Lohmann, *Musculus (Müslin, Mäuslin), Wolfgang (Dusanus)*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 6, Herzberg 1993, szp. 381–383.
15. J. Małek, *Powstanie i rozwój Kościołów ewangelickich w Prusach Książęcych (1525), Prusach Brandenburskich (1657-1701) i Prusach Wschodnich Królestwa Pruskiego (1701-1817)*, w: *W 500-lecie Reformacji (1515-217) (...)*, t. II. *Tereny dawnych Prus Książęcych*, Toruń 2017, s. 35-79.
16. Z. Rondonańska, *Polskie osiemnastowieczne śpiewniki kościelne z drukarni Kantera*, w: *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 1, 55-60, 1997, s. 55-60.
17. C. G. A. Siegfried, *Qunadt, Johann Jacob*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 27, Leipzig 1888, s. 11.
18. J. Spyra, *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*, Częstochowa 2015.
19. A. Stern, *Carion, Johann*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 3, Leipzig 1876, s. 781.

20. J. Tondel, *Srebrne biblioteka Albrechta Hohenzollern-Ansbach oraz jego żony księżnej Anny Marii i jej losy*, w: *Acta Universitatis Nicolai Copernici*, „Historia”, t. 22 (185), s. 7-48.
21. P. Tschakert, *Spangenberg, Johannes*, w: *Allgemeines Deutsche Biographie*, Bd 35, Leipzig 1893, s. 43-46.
22. P. Tschakert, *Spener, Phillip Jakob*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 35, Leipzig 1893, s. 102-115.
23. J. A. Wagenmann, *Carpzov, Joh. Benedict II*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd 4, Leipzig 1876, s. 21.
24. J. A. Wageman, *Rogall, Georg*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 29, Leipzig 1889, s. 45.
25. H. Zedelmaier, „*Historia literaria*”. *Über den epistemologischen Ort des gelehrten Wissens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, w: *Das Geachtzehnte 18. Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts*, hrsg von. C. Zelle, 22, H. 1, 1998, s. 11-21.

**Piotr Birecki** jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym na Wydziale Sztuk Pięknych i kierownikiem Katedry Zabytkoznawstwa i Muzealnictwa. Zajmuje się sztuką nowożytną oraz protestancką Prus Królewskich i Książęcych. Zajmuje się też sztuką ewangelicką XIX i początku XX wieku. Przygotowuje pierwszą monografię sztuki protestanckiej w Prusach Książęcych na bazie literatury i kwerend w archiwach polskich i niemieckich. Jest autorem wielu publikacji naukowych i popularnonaukowych. W 2017 roku otrzymał pierwszą nagrodę w konkursie Kościoła ewangelicko-augsburskiego na najlepsze monografie naukowe ogłoszonym z okazji 500-lecia Reformacji.

**Adrian Gendera**

ORCID: 0000-0002-9796-576X

## **Dzieje zanikania. Cmentarze ewangelickie z Osiecznej i okolicy po 1945 roku<sup>1</sup>**

**Streszczenie:** Artykuł prezentuje dzieje cmentarzy poewangelickich z terenu byłej parafii ewangelicko-unijnej w Osiecznej po 1945 r. (głównie w okresie PRL). Był to czas nacjonalizacji, eksploatacji, dewastacji i zapomnienia. Lata późniejsze (po 1989) i stan obecny są wspomniane pokrótce (upamiętnienie i uporządkowanie). W tekście dominują dzieje nekropolii osieckiej (zachowane źródła). Cmentarze, w przeciwieństwie do nieruchomości czy gruntów parafialnych, po 1945 r. nigdy nie znalazły trwałego, nowego sposobu użytkowania. Pozostały mieniem poewangelickim niezagospodarowanym i niknącym.

**Słowa kluczowe:** cmentarz ewangelicki, nacjonalizacja mienia, mienie poewangelickie.

**Summary:** A Vanishing History: United Protestant Cemeteries in Osieczna and Vicinity after 1945. The article presents the history of post-evangelical cemeteries in the area of the former Evangelical-Union Church Parish in Osieczna after 1945 (mainly in the times of the People's Republic of Poland). It was a time of nationalization, exploitation, devastation and oblivion. Later years (after 1989) and the present state are briefly mentioned (commemoration and arrangement). The text is dominated by the history of the Osieczna necropolis (preserved sources). After 1945, cemeteries, unlike real estate or parish lands, never found a permanent new use. They remained an undeveloped and vanishing post-evangelical property.

**Keywords:** evangelical cemetery, nationalization of property, post-evangelical property.

Cmentarze ewangelickie od kilku stuleci współtworzą krajobraz kulturowy i religijny ziem polskich, w tym obszarze Wielkopolski. Świadczą o bytności pojedynczych ludzi i rodzin, stosunkach etnicznych, instytucjach wyznaniowych czy wydarzeniach z przeszłości danego terenu. Nierzadko są również świadectwem minionej sztuki funeralnej i architektury. Z tych racji stają się one (wraz z ich archiwaliaми np. księgi cmentarne), przedmiotem badań i działań społecz-

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w oparciu o pracę magisterską Autora (IH UW, 2019).

nych. Podejmują je przedstawiciele świata nauki, genealodzy, regionaliści i społecznicy. Dowodzą tego publikacje<sup>2</sup>, strony internetowe (także w mediach społecznościowych)<sup>3</sup> czy inicjatywy społeczne<sup>4</sup> (stowarzyszenia, społeczni opiekunowie zabytków) podejmowane w celu ratowania, ochrony i popularyzacji dawnych nekropolii.

Niniejszy artykuł prezentuje wyniki badań, których przedmiotem są dzieje cmentarzy ewangelickich z terenu byłej parafii<sup>5</sup> ewangelicko-unijnej z Osiecznej (Wielkopolska) po 1945 r. Cmentarzy, które po tej dacie stały się mieniem państwowym, niezagospodarowanym<sup>6</sup> (zapomnianym, dewastowanym), a częściowo uporządkowanym i upamiętnionym dopiero w pierwszej dekadzie XXI w. Historia najnowsza tych miejsc nie została jak dotąd zbadana. Poniższa

<sup>2</sup> P. Fijałkowski, *Wiejskie cmentarze ewangelickie na południowo-zachodnim Mazowszu*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1992, R. 40, nr 2, s. 195–209; M. Burak, H. Okólska, *Cmentarze dawnego Wrocławia*, Wrocław 2007; A. Białkowski, P. Wypych, *Kamienie pamięci. Pamięć kamieni. Cmentarze ewangelickie województwa łódzkiego*, Łódź 2011; A. Rydzewska, *Zabytkowe cmentarze ewangelickie północnej Wielkopolski*, Poznań 2012; *Ziemia skrywa kości. Zapomniane krajobrazy pamięci – cmentarze protestanckie w Wielkopolsce po 1945 roku*, tom pokonferencyjny, pod red. J. Kołackiego, I. Skorzyńskiej, Poznań 2017; M. Fabiszak, A. W. Brzezińska, *Cmentarz. Park. Podwórkó. Poznańskie przestrzenie pamięci*, Warszawa 2018; M. Zawila, *Dziedziczyństwo przedwojennych cmentarzy na terenach postmigracyjnych Polski*, Kraków 2019.

<sup>3</sup> <http://www.cmentarzewangelickie-lodzkie.pl/> [dostęp: 20.05.2020], <https://www.facebook.com/cmentarze.mazowska>, [dostęp: 20.05.2020], <https://www.facebook.com/LapidariaZapomnianecmentarzewielkopolski/> [dostęp: 20.05.2020], <https://www.facebook.com/RatujacPamiec/> [dostęp: 20.05.2020]

<sup>4</sup> Strona Społecznego Komitetu Renowacji Cmentarzy Olenderskich w Gminie Nekla, <http://oledry.nekla.pl/> [dostęp: 18.05.2020], Społeczny Opiekun Zabytków [Poznań], <https://www.facebook.com/ochronazabytkow/> [dostęp: 19.05.2020], Stowarzyszenie Regionalna Grupa Historyczna „Schondorf”, <http://www.schondorf.pl/> [dostęp: 19.05.2020].

<sup>5</sup> Historia protestantyzmu w Osiecznej sięga pierwszej połowy XVI w. Na temat parafii, zob. A. Taube, *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Storchnest*, Storchnest 1899; S. Jędraś, *Osieczna i jej dzieje*, Osieczna 2013; D. Czwojdrak, *Duchowni ewangelicy w Osiecznej w XVII–XX w.*, „Zeszyty Osieckie (dalej: ZO)” 2013, nr 21, s. 25–31; A. Gendera, *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Starchnest pastora Alberta Taubego jako dzieło do poznania historii osieckiej gminy ewangelickiej*, „Rocznik Leszczyński” 2018, nr 18, s. 73–81.

<sup>6</sup> Na temat mienia poewangelickiego z Osiecznej (świątynia, dom towarzystw, dom pastora, szpital–przysiółek, grunty parafialne, ruchomości kościelne) trwale zagospodarowanego dla nowych – świeckich i kościelnych (rzymskokatolickich) – celów po II wojnie światowej, patrz: A. Gendera, *Dzieje zagospodarowania mienia poewangelickiego w Osiecznej po 1945 r.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2019, nr 67(4), s. 507–522.

praca wypełni ten brak w stopniu, na który pozwala zachowana baza źródłowa. Na podstawie archiwaliów i nielicznej literatury zaprezentowana zostanie osiecka nekropolia. Natomiast dzieje innych cmentarzy (wiejskich) przedstawione zostaną w stopniu podstawowym, co warunkuje brak źródeł archiwalnych ich dotyczących (nie licząc pojedynczych wzmianek). W tym przypadku oparto się zatem na wizji lokalnej autora i skromnej literaturze (E. Frankiewicz, D. Czwojdrak, S. Jędraś). Nie pominięto także wyżej wskazanych „pojedynczych wzmianek” w dokumentach archiwalnych<sup>7</sup>.

Powojenny los badanych nekropoli wpisuje się w dzieje większości cmentarzy protestanckich z terenu Wielkopolski (i nie tylko). Po 1945 r. przeważnie uległy one dewastacji, nacjonalizacji i zapomnieniu, co był konsekwencją ucieczki większości wyznawców (przeważnie Niemcy) na początku 1945 r. i wyludnienia parafii, niewielkiej liczby polskich i pozostałych na miejscu niemieckich protestantów (starsi, chorzy, małżeństwa mieszane i in.). Większość nekropoli nie była już potrzebna do celów grzebalnych (brak wiernych)<sup>8</sup>, a ich ewentualne utrzymanie byłoby kłopotliwe dla nielicznych wspólnot parafialnych przynależnych do działających w powojennej Polsce Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego czy Metodystycznego. Po zakończeniu działań zbrojnych mienie powojeńskie, w tym cmentarze, zajmowane było przez polską administrację (zarząd tymczasowy, później nacjonalizacja) czy kościelną (w Poznańskim przeważnie katolicką, choć nie zawsze). Regulowane było aktami prawnymi, w tym ustawą z 4 lipca 1947 r.<sup>9</sup> i kolejnymi, które traktowały o cmentarzach

---

<sup>7</sup> Zob. E. Frankiewicz, *Osieczna. Zarys historyczny*, maszynopis, Opole 1986, s. 100; D. Czwojdrak, *Ewangelickie cmentarze i kaplice grobowe w Gminie Osieczna – stan zachowania*, „ZO” 2011, nr 19, s. 34–41; S. Jędraś, *Gmina Osieczna*, Leszno 2012; Tenże, *Osieczna i jej dzieje*, Osieczna 2013.

<sup>8</sup> Według danych z 4 VIII 1973 r. było w województwie poznańskim (bez pow. kaliskiego) 778 nieczynnych nekropoli ewangelickich. Archiwum Instytutu Pamięi Narodowej w Poznaniu (dalej: AIPN Po), sygn. 15/11, *Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu*, 4.08.1973 r.

<sup>9</sup> Przejęciu na rzecz Skarbu Państwa ulegały dobra parafialne Kościołów ewangelickich działających wcześniej na terenie II RP, a niebędące we władaniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (wg ustawy sukcesor tychże Kościołów) w dniu 31.10.1946 r. *Ustawa z dnia 4 lipca 1947 r. o zmianie dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. 1947, Nr 52, poz. 272.



w Polsce<sup>10</sup>. Zajęcie dóbr, ich polonizację czy katolicyzację, traktowano jako akt wynagrodzenia czy sprawiedliwości za cierpienia Polaków i Kościoła rzymskokatolickiego w dobie okupacji niemieckiej a nawet zaborów. Likwidacja cmentarzy protestanckich, zwłaszcza w miastach zniszczonych w wyniku intensywnych walk (np. Poznań), łączyła się także z powojenną odbudową i reorganizacją zabudowy (szersze ulice, przestronniejsze place miejskie, tereny zielone). Tworzono z nich także cmentarze komunalne lub powiększono o ich teren powierzchnię cmentarza katolickiego. Teoretycznie władze winne były pilnować, aby tereny likwidowanych nekropoli nie przekształcano w targowiska czy miejsca rozrywki. W praktyce wyglądało to jednak inaczej (przykład osieckiej stacji paliw CPN, o której mowa w dalszym tekście). Kilkakrotnie w dobie PRL-u (lata 60. i 70. XX w.) podjęto ogólnokrajowe działania inwentaryzacyjne i porządkowe nefunkcjonujących nekropoli. Mimo podjętych działań stan wielu z nich nie uległ jednak wydatnej poprawie. Ich los nie był bowiem szczególnie ważny dla władz lokalnych i polskich społeczności. Pamięć o tragicznej niemieckiej okupacji była bowiem długo żywa. Sytuacja zaczęła zmieniać się po 1989 r. Kraj otwierał się w stronę Zachodu, a do Polski umożliwiono wjazd większej liczbie niemieckojęzycznych turystów, w tym byłym mieszkańcom. Od wojny upłynęło też kilka dziesięcioleci i nowe pokolenia inaczej – bez wojennych urazów – spoglądały na poniemieckie dziedzictwo<sup>11</sup>.

### **Cmentarz w Osiecznej**

Niewielka miejscowość Osieczna (nieco ponad 2000 mieszkańców) znajduje się na terenie województwa wielkopolskiego. Malowniczo położona wśród wzgórz morenowych i nad brzegiem Jeziora Łoniewskiego, ma bogatą historię. Prawa miejskie otrzymała Osieczna ok. 1370 r. Do pierwszej połowy

---

<sup>10</sup> *Ustawa z dnia 31 stycznia 1959 roku o cmentarzach i chowaniu zmarłych*, Dz. U. 1959, nr 11, poz. 62; *Ustawa z dnia 6 lipca 1972 roku o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych*, Dz. U. 1972, nr 27, poz. 194; *Ustawa z dnia 14 lipca 1961 roku o gospodarce terenami w miastach i osiedlach*, Dz. U. nr 32, poz. 159. Zob. także: K. Białocki, *Działania władz wobec cmentarzy ewangelickich w Wielkopolsce w latach 1945–1989*, [w]: *Ziemia skrywa kości. Zapomniane krajobrazy pamięci – cmentarze protestanckie w Wielkopolsce po 1945 roku*, pod red. J. Kołackiego, I. Skorzyńskiej, Poznań 2017, s. 135.

<sup>11</sup> AIPN Po, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 11/15, *Nieruchomości b. gminy ewang. w Osiecznej*, 23.03.1948 r. *Tamże*, sygn. 38/37, *Komenda Milicji Obywatelskiej województwa łódzkiego. Wydział ogólny*, 17.04.1963 r. K. Białocki, *Działania władz wobec cmentarzy ewangelickich...*, s. 133–143.

XX w. zamieszkiwali w niej przedstawiciele trzech wyznań: rzymskokatolickiego, ewangelickiego i mojżeszowego. Po dwóch ostatnich nie pozostały do dziś zbyt liczne ślady kultury materialnej. Jednym z przykładów zachowanego jeszcze świadectwa przeszłości jest cmentarz poewangelicki<sup>12</sup>.



Fot. 1. Kaplica pogrzebowa na b. osieckim cmentarzu ewangelickim (2019). Fot. A.G.

Według Norberta Dudziaka (podaje za Edwardem Frankiewiczem) miejski cmentarz ewangelicki w Osiecznej miał zostać założony w 1793 r., przez co jego powstanie mogło wiązać się z katastrofalnym pożarem miasta w dniu 8 maja 1793 r. i późniejszą odbudową osady. Dowodów na to jednak nie ma (brak archiwaliów). Przyjmuje się zatem, iż cmentarz ten powstał w drugiej połowie XVIII w. i służył lokalnej społeczności ewangelickiej do około 1945 r.<sup>13</sup>.

Nekropolia znajduje się w „klinie” między drogami wyjazdowymi z Osiecznej do Leszna i Łoniewa. Jej powierzchnia była różnie szacowana.

<sup>12</sup> <http://osieczna.pl/> [dostęp: 01.06.2020].

<sup>13</sup> A. Taube, *op. cit.*, s. 15. N. Dudziak, *Osieczna – cmentarz miejski poewangelicki*, „ZO” 1998, nr 6, s. 29.

W zależności od źródła (szacunku), miała wynosić od 1 do 1,8 ha<sup>14</sup>. Niewiele wiadomo na temat dawnego wyglądu cmentarza. Nie zachowały się lub pozostają dotychczas nieznanne jakiegokolwiek zdjęcia obrazujące teren. Pastor Albert Taube (1853–?) podaje, że w 1837 r. był to piękny cmentarz porośnięty wysokimi lipami<sup>15</sup>. Według Norberta Dudziaka układ alei i drózek miał być nieregularny. Po 1945 r. całość terenu była jeszcze ogrodzona metalową siatką rozciągniętą pomiędzy murowanymi filarami. Na teren nekropolii prowadziła brama wjazdowa<sup>16</sup>. Znajdowała się ona od strony miasta, przy drodze z Osiecznej do Łoniewa<sup>17</sup>. Na mocy wspomnianej już ustawy z 4 lipca 1947 r. teren ten stał się własnością Skarbu Państwa. Władze lokalne z Osiecznej nie ubiegały się o przyznanie go miastu w zarząd i użytkowanie. Dla celów grzebalnych wystarczył wówczas miejscowy cmentarz katolicki<sup>18</sup>. Nekropolia pozostała obszarem niezagospodarowanym.

W drugiej połowie lat czterdziestych XX w. władze miejskie Osiecznej starały się przeciwdziałać rozkradaniu i niszczeniu ogrodzenia cmentarza. Burmistrz Jan Grzesiewski w ogłoszeniu z dnia 10 października 1947 r. zwracał uwagę na wydany wcześniej zakaz rozbierania wspomnianego ogrodzenia. Takie postępowanie nazwał „pospolitą kradzieżą” a winowajcę „szkodnikiem”. Zaznaczył, iż winni zostaną pociągnięci do odpowiedzialności karnej i finansowej (zapłata za całe dotychczasowe uszkodzenia), a obywatele winni informować go lub Milicję Obywatelską o faktach dotyczących kradzieży<sup>19</sup>. Przytoczone źródło wskazuje na postępowanie niektórych mieszkańców Osiecznej

---

<sup>14</sup> 1 ha podaje plan zagospodarowania przestrzennego Osiecznej z 1963 r.: Archiwum Państwowe w Lesznie (dalej: APL), Wojewódzkie Biuro Planowania Przestrzennego w Lesznie (702), sygn. 297, *Plan ogólny zagospodarowania przestrzennego. Osieczna 1963 r.*, s. 37; 1, 45 ha wskazują dane Urzędu Wojewódzkiego w Poznaniu: AIPN Po, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 15/11, *Wykaz cmentarzy wyznaniowych na terenie woj. poznańskiego. Stan na dzień 30.03.1970 r.*, 1970 r.; 1, 5 ha za: D. Czwojdrak, *Ewangelickie cmentarze...*, s. 36; 1,8 ha za: N. Dudziak, *Osieczna – cmentarz miejski poewangelicki*, „ZO” 1998, nr 6, s. 29 oraz Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Poznaniu Delagatura w Lesznie (dalej: WUOZPDL), karta ewidencyjna cmentarza, *Osieczna*, b. sygn.

<sup>15</sup> A. Taube, *op. cit.*, s. 15.

<sup>16</sup> N. Dudziak, *op. cit.*, s. 29.

<sup>17</sup> Na podstawie wizji lokalnej autora, 31.08.2018 r.

<sup>18</sup> AIPN Po, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 19/15, *Nieruchomości b. gminy ewang. w Osiecznie*, 23.03.1948 r.

<sup>19</sup> APL, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 589, *Ogłoszenie*, 10.10.1947 r.

lub okolicy. Zaborem mienia poniemieckiego próbowali zdobyć budulec (cegłę) lub elementy metalowe (siatka ogrodzenia) dla własnych celów budowlanych. Zachowało się jedno świadectwo ujęcia i przeprowadzenia postępowania przygotowawczego wobec „szkodnika” rozrywającego ogrodzenie cmentarza. Burmistrz J. Grzesiewski (5 II 1949) poinformował komendanta lokalnej MO o fakcie niszczenia siatki cmentarza przez jedną z mieszkańek Osiecznej. Wiadomość ta miała pochodzić od świadka, którym był jeden z pracowników osieckiego Zarządu Miejskiego<sup>20</sup>. Następnie, 25 marca 1949 r. burmistrz zwrócił się do Sądu Grodzkiego w Lesznie z wnioskiem o zasądzenie złapanej kobiecie kary (odszkodowania) za zniszczony płot w wysokości 166.660 zł. Do pisma miał zostać dołączony kosztorys naprawy (niezachowany)<sup>21</sup>.

Władze miejskie chroniły ogrodzenie nekropolii korzystając jednocześnie z zasobu kamieniarskiego cmentarza. Pismo burmistrza Osiecznej Ignacego Talarczyka (14 XI 1945) skierowane do Michała Boksia, właściciela leszczyńskiego przedsiębiorstwa rzeźbiarsko-kamieniarskiego, wskazuje na zakup przez firmę płyt nagrobnych z cmentarza ewangelickiego w Osiecznej za sumę 6000 zł<sup>22</sup>. Z nagrobków poewangelickich zakład miał też wykonać – na zlecenie Zarządu Miejskiego z Osiecznej – pomniki „dla rozstrzelanych Obywateli<sup>23</sup> [miasta – uw. aut. A.G.] i poległych żołnierzy polskich” (I wojna światowa, powstanie wielkopolskie)<sup>24</sup>. Firma wykonała także nagrobki dla jedenastu poległych i pochowanych w Osiecznej żołnierzy Armii Czerwonej (1660 zł). Była to realizacja polecenie Starosty Powiatowego (rzeczywistym zleceniodawcą radziecka komendantura wojenna z Leszna), które obligowało zarządy miejskie i gminne do sprawienia nagrobków i należytej opieki nad nimi. Zleceniobiorcą, poprzez starostwo leszczyńskie i poszczególne zarządy był również zakład

<sup>20</sup> APL, *Do Komendanta Milicji Obywatelskiej w Osiecznej*, 5.02.1949 r.

<sup>21</sup> APL, *Do Sądu Grodzkiego w Lesznie*, 23.03.1949 r.

<sup>22</sup> APL, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 683, *Do Obywatela Boksia Michała w Lesznie*, 14.11.1945 r.

<sup>23</sup> 21 X 1939 r. na osieckim rynku zostali rozstrzelani przez niemieckiego okupanta trzej obywatele miasta – Stanisław Głowacz (ur. 21 IV 1920), Henryk Juchniewicz (ur. 10 X 1917), Jan Stelmaszyk (ur. 28 XI 1910). S. Jędraś, *Osieczna i jej dzieje*, Osieczna 2013, s. 119–121.

<sup>24</sup> APL, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 683, *Do Zarządu Miejskiego w Osiecznie*, 13.07.1946 r.; APL, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 683, *Do Zarządu Miejskiego w Osiecznie*, 9.01.1947 r.

M. Boksia<sup>25</sup>. Zadbane groby miały być bowiem wyrazem szacunku dla żołnierzy poległych za wolność Polski i według władz radzieckich Polacy winni o nie zadbać i wystawić na własny koszt<sup>26</sup>. Według relacji Lidii Nowak również niektórzy mieszkańcy Osiecznej mieli ponoć przywłaszczyć sobie ponemieckie nagrobki, które po przeszlifowaniu powtórnie wykorzystywano<sup>27</sup>. W dobie powojennej niechęci do Niemców i panującej biedy nie dziwi fakt używania nagrobków niemieckich czy ewangelickich do innych celów, choć z dzisiejszej perspektywy wydaje się to niewłaściwe (szacunek do miejsc pochówku i przedmiotów zabytkowych, jak np. nagrobki z XIX w.).

Archiwalia wskazują, iż jeszcze w 1965 r. władze miejskie zezwalały na wywóz gruzu z terenu nekropolii<sup>28</sup>. Jego pochodzenie nie jest znane (elementy cmentarza lub kaplicy pogrzebowej czy składowane odpady). Być może miało to związek z rozważaniami na temat ponownego otwarcia cmentarza poewangelickiego w Osiecznej jako komunalnego i grzebania tam zmarłych. Miejscowy proboszcz, ksiądz Alfons Urban (1891–1971), zgłosił władzom miejskim wiosną 1965 r., iż wolne miejsca na cmentarzu katolickim zostały już prawie wyczerpane. W związku z czym proponował poszerzyć cmentarz katolicki lub (przypuszczalnie) założyć nowy w innym miejscu. Pismem z 4 maja 1965 r. Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Lesznie, wskazało Zarządowi Miejskiemu w Osiecznej sposób postępowania w przypadku realizacji planu otwarcia cmentarza jako komunalnego<sup>29</sup>. Ostatecznie sprawa cmentarza komunalnego nie została zrealizowana. Nie założono również nowego cmentarza katolickiego. Powodem rezygnacji miał być plan zagospodarowania przestrzennego miasta, w którym nie przewidywano takiej inwestycji. Argumentowano także, że realizacja byłaby szkodliwa dla ekonomii miasta<sup>30</sup>. Nie wiadomo czy był to rzeczywisty powód<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup> APL, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 660, *Starostwo Powiatowe w Lesznie*, 19.10.1945 r.

<sup>26</sup> APL, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 660, *Do zarządów Miejskich i gminnych*, 11.01.1946 r.

<sup>27</sup> Relacja Lidii Nowak, 7.12.2018 r., wywiad przeprowadził Adrian Gendera, Osieczna.

<sup>28</sup> APL, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 35, *Protokół 3/1965*, 17.08.1965 r.; APL, sygn. 35, *Protokół 4/1965*, 10.09.1965 r.

<sup>29</sup> APL, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 171, *Prezydium Miejskiej Rady Narodowej Osieczna*, 4.05.1965 r.

<sup>30</sup> APL, sygn. 171, *Biuro parafialne*, 4.05.1965 r.

<sup>31</sup> Jeden z obecnych mieszkańców miasta wskazał na możliwy opór społeczny lub proboszcza wobec pomysłu grzebania Polaków wśród Niemców. Dotychczas nie odkryto archiwaliów

Dwa lata później (1967) na terenie przylegającym do cmentarza poewangelickiego wybudowano stację paliw CPN<sup>32</sup>. W tym celu w 1966 r. planowano rozebrać część ogrodzenia cmentarnego. Miał to być czyn społeczny pracowników GS Osieczna. Z winy Spółdzielni prace te przeciągnęły się i przynajmniej do lipca 1967 r. nie zostały wykonane<sup>33</sup>. Ostatecznie część ogrodzenia rozebrano, a CPN przejął na swoje potrzeby także była kaplicę pogrzebową (koniec XIX w.)<sup>34</sup> znajdującą się na cmentarzu. Zaadaptowano ją na magazyn podręczny stacji<sup>35</sup>.

Dnia 26 września 1970 r. Wydział Budownictwa, Urbanistyki i Architektury Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Lesznie, po dokonanej wcześniej (22 IX 1970) wizji lokalnej, wydał decyzję o rozbiórce powyższej kaplicy cmentarnej. Decyzji tej jednak nie wykonano (brak danych o przyczynie) i budowla, choć prawie w ruinie, przetrwała do czasów współczesnych<sup>36</sup>. Można przypuszczać, iż kaplica zachowała się, gdyż zaniechano tworzenia wspomnianego wcześniej cmentarza komunalnego, w ramach którego planowano wzniesić w innym miejscu nowy świecki dom pogrzebowy<sup>37</sup>.

W długim okresie powojennym (kilka dziesięcioleci) osiecki cmentarz poewangelicki był również zaśmiecany i ogólnie zaniedbany. W 1981 r. zwrócił na to uwagę Wojewódzki Konserwator Zabytków z Leszna. Wezwał naczelnika Miasta i Gminy Osieczna do podjęcia natychmiastowych działań porządkowych i poinformowania o ich rezultacie<sup>38</sup>. Już wcześniej (1979) nekropolia

---

na ten temat – uw. aut. A.G.

<sup>32</sup> S. Jędraś, *Osieczna...*, s. 454.

<sup>33</sup> APL, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 76, *Sprawozdanie*, 29.07.1966 r.; APL, sygn. 77, *Protokół 48/67*, 11.02.1967 r.

<sup>34</sup> Wykonana z cegły, bez tynku zewnętrznego. Posiadała owalne i prostokątne otwory okienne oraz tablicę pamiątkową nad wejściem (zaginęła). Naroża były najprawdopodobniej zwieńczone sterczynami (zachowane tam wzmocnienia muru). W ocenie J. Juchniewicza budowla przypominała zachowaną do dziś i odrestaurowaną kaplicę grzebalną przy pałacu w pobliskim Drzeczku. D. Czwojdrak, *Cmentarze ewangelickie...*, s. 37; Relacja Józefa Juchniewicza, 7.12.2018 r., wywiad przeprowadził Adrian Gendera, Osieczna.

<sup>35</sup> N. Dudziak, *op. cit.*, s. 29.

<sup>36</sup> APL, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 171, *Decyzja o rozbiórce obiektu*, 26.09.1970 r.

<sup>37</sup> AIPN Po, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 19/25, b.t., 14.10.1970 r.

<sup>38</sup> APL, Urząd Wojewódzki w Lesznie (696), sygn. 3877, *Obywatel Naczelnik Miasta i Gminy Osieczna*, 27.05.1981 r.

była bowiem uznana za obiekt zabytkowy, godny zachowania i ochrony na równi z innymi zabytkami miasta<sup>39</sup>. Praktyka wskazuje, że dla władz lokalnych nie była to jednak kwestia priorytetowa i zapewne dlatego przyzwalano na dalsze zarastanie i nieuporządkowanie terenu. Dopiero w 2007 r., staraniem Towarzystwa Ziemi Osieckiej, dawny cmentarz został uporządkowany i upamiętniony. Utworzono wówczas lapidarium składające się z ocalałych płyt nagrobnych, które oczyszczono i ustawiono półkolem w jednym miejscu (dotychczas leżały rozrzucone na terenie cmentarza). Postawiono także dwie dwujęzyczne (język polski i niemiecki) tablice informujące o historii miejsca. Lapidarium znajduje się niedaleko jedynej zachowanej do dziś kwatery grzebalnej. Spoczęli w niej członkowie rodu Heydebrandt und der Lasa (ostatni niemieccy właściciele dóbr osieckich): Tassilo von Heydebrandt u. d. Lasa (zm. 27 VII 1899), Heinrich von Heydebrandt u. d. Lasa (zm. 17 II 1924), Hedwig von Matuschka (zm. 27 I 1917) i Giseli Marii von Heydebrandt u. d. Lasa (zm. 20 III 1895)<sup>40</sup>.

Ostatnie – pewne co do nekropolii – pochówki na cmentarzu ewangelickim w Osiecznej miały miejsce w 1945 r. Dnia 25 stycznia 1945 r. (dwa dni przed zajęciem miasta przez Armię Czerwoną) pochowano na nim dwudniowe dziecko, Klause Steinbardta (ur. 23 I 1945, Steinfeld<sup>41</sup>). Zmarł on w trakcie ucieczki rodziny przed zbliżającym się frontem<sup>42</sup>. Po zajęciu miasta przez wojska radzieckie (27 I 1945) pochowano na nim także pięciu poległych w Osiecznej żołnierzy Wehrmachtu (bez trumien i bez jakiegokolwiek upamiętnienia miejsca spoczynku)<sup>43</sup>. Zapisy o pogrzebach trzech ewangelików w 1946 r. nie wskazują cmentarza (katolicki czy ewangelicki). Być może i te odbyły się na terenie protestanckiej nekropolii, choć dokumenty tego nie precyzują<sup>44</sup>.

Teren byłego cmentarza, w swoim obecnym stanie, niewiele ma wspólnego z jego pierwotną funkcją. Pozbawiony ogrodzenia, porośnięty wysokimi

---

<sup>39</sup> APL, Urząd Miasta i Gminy w Osiecznej (653), sygn. 160, *Osieczna. Wykaz zabytków*, 1979 r.

<sup>40</sup> D. Czwojdrak, *op. cit.*, s. 36–37. S. Jędraś, *Osieczna...*, s. 454.

<sup>41</sup> Bugaj, pow. ostrowski, Wielkopolska. Wieś znajduje się ok. 84 km na wschód od Osiecznej.

<sup>42</sup> APL, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 669, *Świadectwo pochówku*, 25.01.1945 r.; AIPN Po, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 15/11, *Wykaz cmentarzy wyznaniowych na terenie woj. poznańskiego. Stan na dzień 30.03.1970 r.*, 1970 r.

<sup>43</sup> APL, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 683, *Dotyczy grobu poległych żołnierzy*, 5.04.1945 r.

<sup>44</sup> APL, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 669, *Wykaz aktów zgonów*, 7.06.1946 r. i 19.02.1947 r.

krzewami i drzewami sprawia wrażenie lasu znajdującego się na przedmieściach Osiecznej. Jedynie tablice informacyjne, kaplica, lapidarium, kwatera Heydebrandtów i pamięć mieszkańców (także młodego pokolenia) świadczą o byłym cmentarzu ewangelickim<sup>45</sup>.

### Inne cmentarze

Wzmiankowane przez E. Frankiewicza 4 wiejskie cmentarze ewangelickie<sup>46</sup>, leżące na terenie osieckiej parafii ewangelicko-unijnej, znajdowały się w pobliżu wsi Wyciążkowo, Popowo Wonieskie, Witosław oraz na terenie Sulejewa. Nie wiadomo dokładnie kiedy cmentarze te powstały i jak wyglądały. Liczba wytworzonych lub zachowanych archiwaliów jest bowiem niewielka a obecność w literaturze znikoma.



Fot 2. Miejsce b. cmentarza ewangelickiego k. Wyciążkowa (2019). Fot. A.G

Wspólnym ich mianownikiem jest także to, iż nie funkcjonują od drugiej połowy lat czterdziestych XX w.; uległy wówczas nacjonalizacji, zaniedbaniu i zapomnieniu. Ich jedynym „gospodarzem” wydaje się być tylko natura, która

<sup>45</sup> Wizja lokalna autora, 22.07.2017 r.

<sup>46</sup> E. Frankiewicz, *Osieczna. Zarys historyczny*, maszynopis, Opole 1986, s. 155.



w szybkim tempie zacierają ślady uczynione niegdyś ludzką ręką. Obecnie są one miejscami porośniętymi przez drzewa, krzewy, zdewastowanymi i w szybkim tempie niknącymi. Jedną kwestią w przypadku tych cmentarzy jest jednakże pewna; do 1945 r. znajdowały się na terenie osieckiej parafii ewangelicko-unijnej i podzieliły jej powojenny los (opuszczenie, likwidacja)<sup>47</sup>. Według danych z 9 lutego 1933 r. cmentarze te nie były własnością Gminy Osieczna<sup>48</sup>. Stanowiły mienie osieckiej parafii (wyjątkiem Witosław) i na mocy ustawy z 4 lipca 1947 r. stały się własnością Skarbu Państwa. Władze lokalne nie były zainteresowane przejęciem ich w zarząd i użytkowanie; nie były bowiem do niczego potrzebne<sup>49</sup>. Pozostały niezagospodarowaną własnością Skarbu Państwa.



Fot. 3. Były cmentarz ewangelicki k. Popowa Wonieskiego (2019). Fot. A.G.

---

<sup>47</sup> Więcej na temat powojennego zapomnienia i współczesnego odkrywania dawnych protestanckich cmentarzy, patrz: J. Kołacki, *Ziemia skrywa kości. Zapomniane krajobrazy pamięci – cmentarze ewangelickie w Wielkopolsce po 1945 roku*, Poznań 2016.

<sup>48</sup> APL, Akta Gminy Osieczna (54), sygn. 98, *Wykaz cmentarzy gminnych*, 09.02.1933 r.

<sup>49</sup> AIPN Po, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 11/15, *Nieruchomości b. gminy ewang. w Osiecznej*, 23.03.1948 r. AIPN Po, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 38/37, *Komenda Milicji Obywatelskiej województwa łódzkiego. Wydział ogólny*, 17.04.1963 r.

Na niewielkim wzniesieniu wśród pól, w pobliżu wsi Wyciążkowo, znajdują się pozostałości niedużego cmentarza ewangelickiego. Jego lokalizację ukazuje niemiecka mapa wojskowa typu Messtischblatt z 1944 r. (GPS 51.903805 N, 16.637146 E)<sup>50</sup>. Dariusz Czwojdrak szacuje jego powierzchnię na 350 m<sup>2</sup>. Karta ewidencyjna cmentarza pochodząca z zasobu Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków w Poznaniu (Delegatura Leszno) podaje powierzchnię 0,15 ha. Cmentarz został założony około połowy XIX w. Znajdowały się na nim płyty nagrobne wykonane z kamienia lub betonu. Jeszcze w 1995 r. widoczny był nagrobek z 1886 r. W 2007 r., staraniem Towarzystwa Ziemi Osieckiej, zachowane pomniki zostały przeniesione do osieckiego lapidarium. W 2011 r. widoczne były jeszcze obramienia grobowe (5), postument z piaskowca i fragment płyty nagrobnej (brak inskrypcji)<sup>51</sup>.

Tuż przed wsią Popowo Wonieskie, przy drodze powiatowej 4778P prowadzącej z Drzeczkowa, znajduje się niewielki teren zalesiony. Z trzech stron graniczy on obecnie z polami uprawnymi, a jeden jego bok przylega do powyższej szosy. Niedaleko zagajnika znajduje się charakterystyczny wysoki słup energetyczny, co ułatwia lokalizację dawnej nekropolii. W odnalezieniu może pomóc również niemiecka mapa (Messtischblatt) z 1944 r. oraz dane GPS (51.950931 N, 16.672583 E)<sup>52</sup>. Obecnie obszar ten przypomina dziki i nieuporządkowany las porośnięty dość młodymi drzewami i krzewami. Nie prowadzi do niego żadna oficjalna droga. Dzięki dwujęzycznej (język polski i niemiecki) tablicy informacyjnej, postawionej w 2007 r. przez Towarzystwo Ziemi Osieckiej, można dowiedzieć się o dziejach tego terenu<sup>53</sup>. Cmentarz popowski został założony na początku XX w. na planie prostokąta. Według Dariusza Czwojdraka jego powierzchnia wynosiła 450 m<sup>2</sup>, a karta ewidencyjna cmentarza z zasobu leszczyńskiej delegatury Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków w Poznaniu podaje powierzchnię 0,2 ha, co zgadza się z powierzchnią zapisaną w wykazie sporządzonym przez Urząd Wojewódzki w Poznaniu w 1970 r. Jest to druga fundacja cmentarza w pobliżu wsi. Wcześniejszy miał znajdować się na terenie obecnej kaplicy rzymskokatolickiej pw. Św. Maksymiliana Kolbego. Niewiele wiadomo na ich temat. Cmentarz zlokalizowany przy drodze Popowo

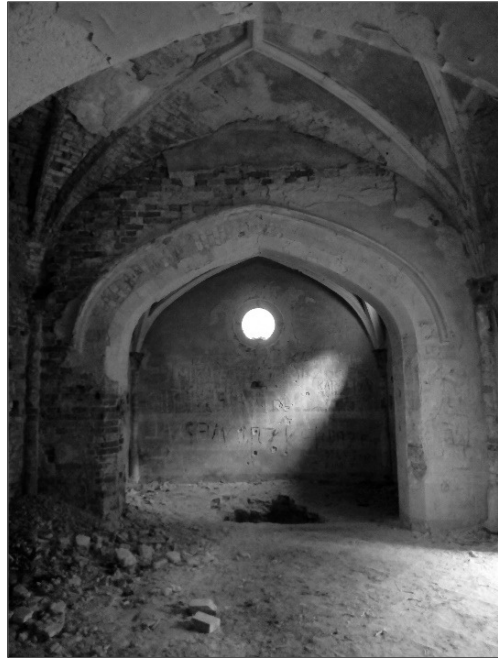
<sup>50</sup> Messtischblatt, *Leipe*: 4065, 1940, [w]: <http://www.landkartenarchiv.de/> [dostęp: 13.11.2018 r.].

<sup>51</sup> D. Czwojdrak, *op. cit.*, nr 19, s. 37. WUOZPDL, karta ewidencyjna cmentarza, *Wyciążkowo*, b. sygn.

<sup>52</sup> Messtischblatt, *Storchnest*: 4066, 1944, [w]: <http://www.landkartenarchiv.de/> [dostęp: 13.11.2018 r.].

<sup>53</sup> Na podstawie wizji lokalnej autora, 31.08.2017 r.

Wonieskie – Drzeczkowo był ogrodzony, a ostatni pochówek miał miejsce w 1945 r. Później został opuszczony i oddany siłom przyrody. W 2011 r. widoczne były jeszcze obramienia grobów (10), podstawy i postumenty z piaskowca (8) oraz jedna płyta nagrobna wykonana z betonu. Widniał na niej napis: „K. Kretschmer [lekcja nazwiska przypuszczalna] /31.12.1854/ 9.11.1929”. Elementy wykonane z piaskowca nosiły sygnatury śmigielskich kamieniarzy z początku XX w. „J. Kittel, J. Kittel jr.”<sup>54</sup>.



Fot. 4. Miejsce b. cmentarz ewangelickiego k. Witosławia (2019). Fot. A.G.

Fot. 5. Zdewastowane wnętrze kaplicy grobowej ewangelicko-reformowanego rodu Opitz von Boberfeld z Witosławia (2019). Fot. A.G.

Cmentarz ewangelicki w Sulejewie powstał na początku XX w. Była to niewielka nekropolia o powierzchni 0,2 ha (Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Poznaniu Delegatura Leszno) lub 0,09 ha (Urząd Wojewódzki w Poznaniu). Znajdowała się we wsi przy drodze Górka Duchowna – Popowo Wonieskie (mapa Messtischblatt i GPS 51.955309 N, 16.634459 E). Nie była ogro-

<sup>54</sup> AIPN Po, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 15/11, *Wykaz cmentarzy wyznaniowych na terenie woj. poznańskiego. Stan na dzień 30.03.1970 r.*, 1970 r.; D. Czwojdrak, *Ewangelickie cmentarze...*, s. 37; WUOZPDL, karta ewidencyjna cmentarza, *Popowo Wonieskie*, b. sygn.

dzona. Ostatni pochówek odnotowano w 1945 r. Po wojnie cmentarz pozostawiony został jako teren zielony<sup>55</sup>. Obecnie obszar zadbane; obsiany trawą, granice zaznaczone krzewami, a w centrum umieszczono krzyż i tablicę pamiątkowo-informacyjną<sup>56</sup>.

Na terenie przypałacowego parku w Witosławiu oprócz zachowanej do dziś rodowej kaplicy grobowej, znajdował się niewielki cmentarz ewangelicki. Jego lokalizację wskazuje niemiecka mapa (Messtischblatt) z 1944 roku (51.941837 N, 16.697927 E)<sup>57</sup>. Został założony na początku XX w. przez właścicieli majątku, rodzinę Opitz von Boberfeld. Był fundacją i własnością prywatną przeznaczoną dla niemieckich mieszkańców pobliskiej osady i majątku. Jako miejsce grzebalne służył do 1945 r., gdy wraz z kaplicą uległ dewastacji z rąk żołnierzy Armii Czerwonej. Do początku lat osiemdziesiątych XX w. opiekowały się nim dzieci z pobliskiej szkoły. Później (też lata 80. XX w.) teren został zaorany i zalesiony. W 2010 r. mieszkańcy wsi ponownie uporządkowali teren i postawili pamiątkowy krzyż. Obok niego złożono jedyną zachowaną płytę nagrobną z inskrypcją: „Hier ruht in Gott/Pauline Kurtz/geb. d. 5 Nov. 1873/gest. d. 10 April 1912/Ruhe sanft!“. Ponadto znajdował się tam także postument z sygnaturą kamieniarza: „Bissing/Lissa”<sup>58</sup>.

Podsumowując, powojenny los cmentarzy ewangelickich z Osiecznej i okolicy był ściśle związany z dziejami parafii. Jej wyludnienie (1945) i likwidacja (formalnie 1947), przy jednoczesnym braku większej liczby Polaków wyznania ewangelickiego, uniemożliwiły kontynuowanie dotychczasowych funkcji. Los cmentarzy po 1945 r. różnił się jednak od dziejów innych dóbr powojennych (zagospodarowane budowle). Dla znacjonalizowanych cmentarzy nie znaleziono (rzeczywisty brak pomysłu czy potrzeby lub działanie celowe) nowego powojennego przeznaczenia. Pozostały niezagospodarowaną, niszczącą własnością Skarbu Państwa. Na stan ich zachowania wpływały nie tylko powyższe czynniki, ale przede wszystkim stosunek Polaków do Niem-

---

<sup>55</sup> Messtischblatt 4065, Leipe 1940, <http://www.landkartenarchiv.de/> [dostęp: 19.11.2017 r.]; AIPN Po, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 15/11, *Wykaz cmentarzy wyznaniowych na terenie woj. poznańskiego. Stan na dzień 30.03.1970 r.*, 1970 r.; WUOZPDL, karta ewidencyjna cmentarza, *Sulejewo*. b. sygn.

<sup>56</sup> Na podstawie wizji lokalnej autora, 2.04.2018 r.

<sup>57</sup> Messtischblatt 4066, Storchnest 1944, [w]: <http://www.landkartenarchiv.de/> [dostęp: 19.11.2018 r.].

<sup>58</sup> D. Czwojdrak, *Ewangelickie cmentarze...*, s. 38.

ców, w tym mienia poewangelickiego. Trauma drugiej wojny światowej, połączona z wcześniejszymi doświadczeniami historycznymi Wielkopolski (zabór pruski, powstanie wielkopolskie), były zapewne decydujące w procesie zapomnienia i niszczenia. Nie bez znaczenia była także powojenna bieda, niedostatek materiałów budowlanych, które były istotne w procesie odbudowy zniszczeń i upamiętnienia polskich i radzieckich (Armia Czerwona) ofiar wojny. Zarośnięte, opuszczone i w dużej mierze zniszczone cmentarze przetrwały jednak do XXI w. Był to już zupełnie inny czas niż lata tużpowojenne czy PRL (zagrożenie niemieckim rewizjonizmem jako narzędzie polityki władz polskich). Od wojny minęło kilka dekad, a Polska otwarła się na Zachód (członkostwo w Unii Europejskiej). Osiecki i częściowo popowski cmentarz zostały wówczas (2007) upamiętnione i uporządkowane. Była to inicjatywa miejscowych pasjonatów historii. Dziś cmentarze te są świadectwem dawnych mieszkańców, protestantyzmu, a zwłaszcza trudnej historii XX w., tak niełaskawej dla ludzi, jak i wytworów kultury materialnej.

## Bibliografia

### A) Źródła

1. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 11/15, *Nieruchomości b. gminy ewang. w Osiecznie*, 23.03.1948 r.
2. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 15/11, *Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu*, 4.08.1973 r.
3. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 15/11, *Wykaz cmentarzy wyznaniowych na terenie woj. poznańskiego. Stan na dzień 30.03.1970 r.*, 1970 r.
4. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 19/15, *Nieruchomości b. gminy ewang. w Osiecznie*, 23.03.1948 r.
5. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 19/25, b.t., 14.10.1970 r.
6. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu, Urząd Wojewódzki w Poznaniu [1945] 1973–1998, sygn. 38/37, *Komenda Milicji Obywatelskiej województwa łódzkiego. Wydział ogólny*, 17.04.1963 r.
7. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta Gminy Osieczna (54), sygn. 98, *Wykaz cmentarzy gminnych*, 09.02.1933 r.
8. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 589, *Do Komendanta Milicji Obywatelskiej w Osiecznej*, 5.02.1949 r.
9. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 589, *Do Sądu Grodzkiego w Lesznie*, 23.03.1949 r.

10. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 589, *Ogłoszenie*, 10.10.1947 r.
11. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 660, *Do zarządów Miejskich i gminnych*, 11.01.1946 r.
12. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 669, *Świadectwo pochówku*, 25.01.1945 r.
13. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 660, *Starostwo Powiatowe w Lesznie*, 19.10.1945 r.
14. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 683, *Do Obywatela Boksia Michała w Lesznie*, 14.11.1945 r.
15. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 683, *Do Zarządu Miejskiego w Osiecznie*, 13.07.1946 r.
16. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 669, *Wykaz aktów zgonów*, 7.06.1946 r. i 19.02.1947 r.
17. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 683, *Do Zarządu Miejskiego w Osiecznie*, 9.01.1947 r.
18. Archiwum Państwowe w Lesznie, Akta miasta Osieczna (23), sygn. 683, *Dotyczy grobu poległych żołnierzy*, 5.04.1945 r.
19. Archiwum Państwowe w Lesznie, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 171, *Prezydium Miejskiej Rady Narodowej Osieczna*, 4.05.1965 r.
20. Archiwum Państwowe w Lesznie, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 171, *Biuro parafialne*, 4.05.1965 r.
21. Archiwum Państwowe w Lesznie, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 171, *Decyzja o rozbiórce obiektu*, 26.09.1970 r.
22. Archiwum Państwowe w Lesznie, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 35, *Protokół 3/1965*, 17.08.1965 r.
23. Archiwum Państwowe w Lesznie, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 35, *Protokół 4/1965*, 10.09.1965 r.
24. Archiwum Państwowe w Lesznie, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 76, *Sprawozdanie*, 29.07.1966 r.
25. Archiwum Państwowe w Lesznie, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Osiecznej (267), sygn. 77, *Protokół 48/67*, 11.02.1967 r.
26. Archiwum Państwowe w Lesznie, Urząd Miasta i Gminy w Osiecznej (653), sygn. 160, *Osieczna. Wykaz zabytków*, 1979 r.
27. Archiwum Państwowe w Lesznie, Urząd Wojewódzki w Lesznie (696), sygn. 3877, *Obywatel Naczelnik Miasta i Gminy Osieczna*, 27.05.1981 r.
28. Archiwum Państwowe w Lesznie, Wojewódzkie Biuro Planowania Przestrzennego w Lesznie (702), sygn. 297, *Plan ogólny zagospodarowania przestrzennego. Osieczna 1963 r.*
29. *Ustawa z dnia 14 lipca 1961 roku o gospodarce terenami w miastach i osiedlach*, Dz. U. nr 32, poz. 159.
30. *Ustawa z dnia 31 stycznia 1959 roku o cmentarzach i chowaniu zmarłych*, Dz. U. 1959, nr 11, poz. 62.
31. *Ustawa z dnia 4 lipca 1947 r. o zmianie dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. 1947, Nr 52, poz. 272.

32. *Ustawa z dnia 6 lipca 1972 roku o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych*, Dz. U. 1972, nr 27, poz. 194.
33. Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Poznaniu Delegatura w Lesznie, karta ewidencyjna cmentarza, *Osieczna*, b. sygn.
34. Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Poznaniu Delegatura w Lesznie, karta ewidencyjna cmentarza, *Popowo Wonieskie*, b. sygn.
35. Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Poznaniu Delegatura w Lesznie, karta ewidencyjna cmentarza, *Sulejewo*, b. sygn.

#### **B) Opracowania**

1. Białecki K., *Działania władz wobec cmentarzy ewangelickich w Wielkopolsce w latach 1945–1989*, [w]: *Ziemia skrywa kości. Zapomniane krajobrazy pamięci – cmentarze protestanckie w Wielkopolsce po 1945 roku*, pod red. J. Kołackiego, I. Skorzyńskiej, Poznań 2017.
2. Białkowski A., Wypych P., *Kamienie pamięci, Pamięć kamieni: Cmentarze ewangelickie województwa łódzkiego*, Łódź 2011.
3. Burak M., Okólska H., *Cmentarze dawnego Wrocławia*, Wrocław 2007.
4. Czwojdrak D., *Ewangelickie cmentarze i kaplice grobowe w Gminie Osieczna – stan zachowania*, „Zeszyty Osieckie” 2011, nr 19, s. 34–41.
5. Czwojdrak D., *Duchowni ewangelicy w Osiecznej w XVII–XX w.*, „Zeszyty Osieckie” 2013, nr 21, s. 25–31.
6. Dudziak N., *Osieczna – cmentarz miejski poewangelicki*, „Zeszyty Osieckie” 1998, nr 6, s. 29.
7. Fabiszak M., Brzezińska A.W., *Cmentarz. Park. Podwórko. Poznańskie przestrzenie pamięci*, Warszawa 2018.
8. Fijałkowski P., *Wiejskie cmentarze ewangelickie na południowo-zachodnim Mazowszu*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1992, r. 40, nr 2, s. 195–209.
9. Frankiewicz E., *Osieczna. Zarys historyczny*, maszynopis, Opole 1986.
10. Gendera A., *Dzieje zagospodarowania mienia poewangelickiego w Osiecznej po 1945 r.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2019, nr 67(4), s. 507–522.
11. Gendera A., *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Starchnest pastora Alberta Taubego jako dzieło do poznania historii osieckiej gminy ewangelickiej*, „Rocznik Leszczyński” 2018, nr 18, s. 73–81.
12. Jędraś S., *Gmina Osieczna*, Leszno 2012.
13. Jędraś S., *Osieczna i jej dzieje*, Osieczna 2013.
14. Rydzewska R., *Zabytkowe cmentarze ewangelickie północnej Wielkopolski*, Poznań 2012.
15. Taube A., *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Storchnest*, Storchnest 1899.
16. Zawila M., *Dziedziczyenie przedwojennych cmentarzy na terenach postmigracyjnych Polski*, Kraków 2019.

#### **C) Strony internetowe**

1. <http://www.cmentarzeewangelickie-lodzkie.pl/> [dostęp: 20.05.2020]
2. <https://www.facebook.com/cmentarze.mazowska>, [dostęp: 20.05.2020]
3. <https://www.facebook.com/LapidariaZapomnianecmentarzewielkopolski/> [dostęp: 20.05.2020]

4. <https://www.facebook.com/RatujacPamiec/> [dostęp: 20.05.2020]
5. <http://www.osieczna.pl/> [dostęp: 01.06.2020]
6. Społeczny Opiekun Zabytków [Poznań] <https://www.facebook.com/ochronazabytkow/> [dostęp: 19.05.2020]
7. Stowarzyszenie Regionalna Grupa Historyczna „Schondorf” <http://www.schondorf.pl/> [dostęp: 19.05.2020]
8. Strona Społecznego Komitetu Renowacji Cmentarzy Olenderskich w Gminie Nekla, <http://oledry.nekla.pl/> [dostęp: 18.05.2020]

**D) Wywiady**

1. Juchniewicz Józef, 07.12.2018 r., rozmowę przeprowadził Adrian Gendera, Osieczna.
2. Nowak Barbara, 01.11.2018 r., rozmowę przeprowadził Adrian Gendera, Osieczna.
3. Nowak Lidia, 07.12.2018 r., rozmowę przeprowadził Adrian Gendera, Osieczna.

**Adrian Gendera** (ur. 1985) – absolwent teologii katolickiej (UAM) i historii (UWr), doktorant (historia) Uniwersytetu Wrocławskiego. Bada dzieje regionu leszczyńskiego (XIX-XX w.), zwłaszcza historię społeczną i losy wyznań chrześcijańskich. Autor artykułów naukowych i popularnych.



**Henning Theißen**

ORCID 0000-0002-7456-7208

## „...um den Kindern damit eine Freude zu machen“? Reproduktionstechnologie und Kindeswohl

**Streszczenie:** „...aby uszczęśliwić dzieci“? Technologia reprodukcyjna i dobro dzieci.

Artykuł omawia zagadnienie technologii reprodukcyjnej i jej etyczną ocenę, jak też szeroko rozumianą problematykę dobra dzieci oraz szerzej dobra rodziny. Prawo do posiadania dzieci we współczesnej kulturze pojmowane jest jako roszczenie. Autor omawia psychologiczne, prawne, teologiczne i etyczne zagadnienie technologii reprodukcyjnej. Ważnym elementem tej problematyki jest kwestia poradnictwa rodzinnego. Artykuł formułuje tezę, że im bardziej konstelacja rodzinna wywołana medycyną reprodukcyjną prowadzi do rozdzielenia rodzicielstwa, tym wskazać należy na większą potrzebę poradnictwa. Punktem odniesienia analiz są również wypowiedzi Ewangelickiego Kościoła Niemiec.

**Słowa kluczowe:** technologia reprodukcyjna, bioetyka, protestantyzm.

**Summary:** „...to make the children happy“? Reproductive technology and child welfare.

The article discusses reproductive technology and its ethical assessment, as well as the broadly understood issues of the welfare of children and the welfare of the family in a broader sense. The right to have children in modern culture is understood as a claim. The author discusses the psychological, legal, theological, and ethical issues of reproductive technology. An important element of this paper is the issue of family counselling. The article formulates the thesis that the more the family constellation caused by reproductive medicine leads to the separation of parentage, the greater the need for counselling should be. The statements of the Evangelical Church of Germany are also a point of reference for the analyses.

**Keywords:** reproductive technology, Bioethics, Protestantism

### **Einführung**

Wie Heinrich Heine<sup>1</sup> die Ironie in die Poesie eingeführt hat, so Erich Kästner den Sarkasmus. Ich zitiere aus dem Gedicht „Ein Mann verachtet sich“ von 1929:

Wem der Lebenslauf so recht mißlang  
 (Und das ist der Fall im großen ganzen),  
 Der verspürt, mit einem Mal, den Drang,  
 Sich so schnell wie möglich fortzupflanzen.

[...]

Und dann freut er sich auf seinen Knaben.  
 Er, der jeden eignen Wunsch begräbt,  
 Schwört gerührt: Der soll es besser haben!  
 Er belügt das Kind schon, eh es lebt.

Der Schriftsteller, der vor allem für seine sachlichen, nie kitschigen oder moralisierenden Kinderbücher berühmt ist, blickt hier heilsam sarkastisch auf den Kinderwunsch derer, die sich wünschen, dass ihre Kinder es einmal besser haben sollen als sie selbst. Es ist ein Wunsch, für den auch Paare anfällig sein könnten, die medizinische Abhilfe von der ungewollten Kinderlosigkeit suchen, denn ungewollte Kinderlosigkeit ist entgegen dem klinisch strahlenden Weiß zweckoptimistischer Reproduktionsmedizin ein düsteres und trübes Lebensschicksal. Diese Kränkung zumindest einigermaßen verarbeitet zu haben, sollte eine – nicht rechtliche, wohl aber ethische – Voraussetzung für die Inanspruchnahme reproduktionsmedizinischer Maßnahmen sein, und zwar nicht nur im Interesse der Eltern, sondern auch zum Wohl des Kindes. Denn unerfüllte Wünsche auf die eigenen Kinder zu projizieren, ist bekanntlich ein schleichendes Gift für das intergenerationelle Zusammenleben<sup>2</sup> und sicherlich eines der schlechtesten Motive für eine Familiengründung. Kästner fügt seinem Gedicht mit beißendem Zynismus die Fußnote hinzu: „Es gibt immer noch Menschen, die sich einreden, sie pflanzten sich fort, um den Kindern damit eine Freude zu machen.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ursprünglich: Vortrag bei Jahrestagung der evangelischen arbeitsgemeinschaft familie (eaf) e.V. am 16./17.09.2020 in Bonn.

<sup>2</sup> Ebenso eindrucksvolle wie bedrückende Beispiele für solch transgenerationale Übertragungen finden sich bei Sandra Konrad, *Das bleibt in der Familie. Von Liebe, Loyalität und uralten Lasten*, München 2019.

<sup>3</sup> Die Kästner-Zitate in diesem Beitrag folgen Erich Kästner, *Der Gegenwart ins Gästebuch*, Frankfurt 1955, 82f.

Wenn ich heute in einem konfessionell evangelischen Kontext über Reproduktionstechnologie und Kindeswohl zu sprechen habe, so spielen verschiedene Fachexpertisen hinein, und es ist nicht offensichtlich, wer das Sagen hat: Recht und Psychologie, Theologie und Ethik und natürlich die Reproduktionsmedizin tragen Aspekte zum Thema bei. Ich orientiere mich deshalb an inhaltlichen Aspekten und fange mit dem Stichwort Kindeswohl an, das nach allgemeiner Überzeugung in allen Fragen der Familie, ob leiblich oder adoptiv, ob natürlich oder medizinisch assistiert, den Vorrang bekommen muss. Das gilt auch gegenüber seinem konkurrierenden Prinzip, der Reproduktionsautonomie der Eltern. Denn bei aller unzweifelhaften Freiheit der Persönlichkeitsentfaltung, die sich darin ausdrückt, dürfte eines feststehen: Wie es nur ein *right to the pursuit of happiness* gibt und kein *right to happiness*, ebenso gibt es auch kein Recht auf ein eigenes Kind.

### 1. Das Wohl des Kindes

Der Begriff des Kindeswohls ist ein unbestimmter Rechtsbegriff, d.h. ihm müssen konkrete Inhalte erst noch unterlegt werden. Ohne diese kann der Kindeswohlbegriff die regulatorische Rolle, die ihm für das Zusammenleben der Familie attestiert wird, nicht ausfüllen. Juristen und Psychologen, die sich besonders im Zusammenhang der Kindesunterbringung bei Trennung und Scheidung mit dem Thema befassen, kennen für diese inhaltliche Bestimmung eine Skala von Best- bis hinunter zu Minimalstandards des Kindeswohls.<sup>4</sup> Was immer jedoch die Inhalte sein mögen: Als Rechtsbegriff setzt das Kindeswohl einen Rechtsträger voraus, und als solcher kommen nur natürliche Personen in Betracht. Ungeborene Kinder fallen in juristischer Betrachtung nicht darunter, weshalb das Thema „Reproduktionstechnologie und Kindeswohl“ vor der grundlegenden Herausforderung steht, eine rechtliche Vorstellung wie das Kindeswohl auf einen durch keine konkrete Rechtsvorschrift abgedeckten Fall zu beziehen. Das Arbeitspapier der *eaf* dringt darauf, dass Kindeswohlstandards auch für Kinder gelten müssen, die mittels assistierter Familiengründung erst noch geboren werden sollen.<sup>5</sup> Das ist zu begrüßen, bedeutet aber einen

---

<sup>4</sup>Vgl. Harry Dettenborn, *Kindeswohl und Kindeswille. Psychologische und rechtliche Aspekte*, München 2007, hier 54–60.

<sup>5</sup>Vgl. *Kinderwunsch und Kindeswohl. Plädoyer für einen verantwortungsvollen Umgang mit Reproduktionsmedizin*, hg. von der evangelischen arbeitsgemeinschaft familie (eaf) e.V., [Berlin 2020], 15f.

Schritt aus dem Raum des Rechts hinaus in einen vorgelagerten Bereich. Vorgelagert meint hier nicht nur zeitlich die Phase des embryonalen Lebens vor der Geburt des Kindes, sondern ist auch übertragen zu verstehen. Dem Recht vorgelagert ist die *Ethik*; sie begründet die Normen und Güter, die das Recht regeln und schützen soll. Man kann deshalb die Vorgängigkeit der Ethik gegenüber dem Recht nicht genug betonen. Ohne die Ethik wäre das Recht arbeitslos.

Ethiker unterscheiden beim Kindeswohl weniger zwischen Best- und Minimalstandards, sondern grenzen den Begriff des Kindeswohls von zwei Fehlformen ab, die man im Anschluss an die Medizinethikerin C. Wiesemann als *Adultismus* und *Objektivismus* bezeichnen kann.<sup>6</sup> Mit *Adultismus* ist gemeint, dass die Kriterien des Kindeswohls aus dem Ziel der kindlichen Entwicklung zu einem selbständigen Leben als Erwachsener entnommen werden. Dies eigens als Problem zu markieren, mag überraschen, scheint es doch selbstverständlich, dass man Kinder nicht wie 'kleine Erwachsene' behandeln sollte. Doch die Tatsache, dass viele ernsthafte Kindeswohltheorien die Autonomie des Kindes ins Zentrum rücken,<sup>7</sup> spricht eine andere Sprache, denn selbstverständlich ist der Autonomiebegriff nicht der Situation von Kindern entnommen, sondern derjenigen von Erwachsenen und wird dann sekundär auf Kinder angewendet, indem man fragt, was Autonomie unter kindlichen Lebensbedingungen heißen kann. Doch genau das ist *Adultismus*, nicht von der Situation des Kindes *auszugehen*.

Auf andere Weise wird die Situation des Kindes vom *Objektivismus* verfehlt. Er versucht, die Paradoxie zu umgehen, dass die unendliche Vielfalt kindlicher Lebenssituationen scheinbar nur negativ Ausschlusskriterien (Kindeswohlgefährdungen) zu bestimmen erlaubt, und macht demgegenüber Kriterien namhaft, die für alle Kinder in jeder Situation gelten. Auch das Arbeitspapier der *eaf* geht einen vergleichbaren Weg und führt als Kindeswohlkriterien z.B. das „Recht auf elterliche Sorge und (gewaltfreie) Erziehung, auf Identität

---

<sup>6</sup>Zur Unterscheidung von *Adultismus* und *Objektivismus* vgl. Claudia Wiesemann, *Kindeswohl – Ein Problemaufriss aus der Perspektive der Medizinethik*, „Zeitschrift für medizinische Ethik“, Bd. 62, Jg. 2016, Heft 3, 235–244.

<sup>7</sup>Vgl. aus juristischer Sicht Dettenborn, *Kindeswohl und Kindeswille*, 49–53 sowie das DFG-Forschungsnetzwerk „Kindeswohl“: Alexander Bagattini/Colin Macleod (Hg.), *The Nature of Children's Well-Being. Theory and Practice* (Children's Well-Being: Indicators and Research, Bd. 9), Dordrecht 2015, hier Teil I: „Children's Well-Being and Autonomy“.

tätsentwicklung und altersgerechte Partizipation“ (eaf, 16) an. Das berücksichtigt aber nicht automatisch, dass jedes noch so universelle Kriterium immer nur in einer konkreten Situation angewendet werden kann; so wird z.B. kindliche Partizipation in einem demokratischen System etwas anderes heißen als in einer hierarchischen oder einer Stammesgesellschaft.

Blicken wir auf Kästners Gedicht zurück, so wurde schon daran deutlich, dass der Begriff des Kindeswohls sich nicht nur auf *kindliche Bedürfnisse* („er soll es besser haben“) erstreckt, sondern auch gewisse *elterliche Befähigungen* einschließt (im Falle der medizinisch assistierten Familiengründung die Verarbeitung der ungewollten Kinderlosigkeit). Eine kindeswohlorientierte Betrachtung der Reproduktionsmedizin sollte deshalb für die an der konkreten ethischen Situation Beteiligten differenziert vorgehen:

Mit Blick auf die (zukünftigen) Kinder ist sie *Bedürfnisethik*, hat also die Gewährung dessen zu gewährleisten, was Kinder zu ihrem Wohlergehen brauchen und berechtigterweise begehren können.<sup>8</sup>

Mit Blick auf die Eltern ist sie *Befähigungsethik*,<sup>9</sup> hat also die Voraussetzungen dafür zu gewährleisten, dass Eltern in die Lage versetzt werden, dem Wohl ihrer Kinder durch Befriedigung deren berechtigter Begehren zu dienen.

Mit Blick auf die Institutionen und Akteure der Reproduktionsmedizin ist sie *interventionistische Ethik*, hat also zu begründen, warum unter welchen Bedingungen zum Wohl des Kindes in den privaten Bereich der Familiengründung assistierend eingegriffen werden soll.

Die folgenden Überlegungen orientieren sich im Aufbau an diesen drei Dimensionen von Kindeswohlethik. Sie versprechen m.E. mehr als der Versuch, die rechtlichen Standards der UN-Kinderrechtskonvention auf den prä- und perinatalen Bereich zu übertragen.

## 2. Das Gut der Familie

Der Begriff des Kindeswohls konkretisiert sich nicht nur, aber auch in den Bedürfnissen eines Kindes, die sich unter der Überschrift „Das Gut der Familie“ zusammenfassen lassen. Kinder brauchen Familie in einem umfas-

---

<sup>8</sup>Zur Bedürfnisethik vgl. allgemein Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung und Ethik*, Mannheim 1973.

<sup>9</sup>Zur Befähigungsethik vgl. in Auseinandersetzung mit M. Nussbaums „capability approach“ Peter Dabrock, *Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive*, unter Mitarbeit von Ruth Denkhaus, Gütersloh 2012.

senden, zugleich auch präzisen Sinn. An der Art und Weise, wie man den familienethischen Rahmen der Reproduktionsmedizin bestimmt, entscheidet sich nicht zuletzt, was eine konfessionell evangelische Sichtweise zum Thema beitragen kann.

Egal, ob man einem traditionelleren oder moderneren Familien- und Gesellschaftsbild anhängt: Die Familie ist in jedem Fall ein Raum der Privatheit, der vor den Augen der Öffentlichkeit geschützt ist (die eher traditionelle Akzentsetzung) und in dem sich die persönlichen Lebensideale am ehesten verwirklichen lassen (die eher moderne Akzentsetzung).<sup>10</sup> Aus diesem Grund sind Fragen der Familienethik grundsätzlich liberal in dem Sinne zu behandeln, dass weder die staatliche noch eine religiöse Gemeinschaft gut daran täte, hier Leitbilder oder Lebensformen aufzurichten, an denen sich die Einzelnen orientieren müssten. Für den Staat ist der Bereich der Familie (unbeschadet des sog. Wächteramtes) tabu, weil die Familien durch Erziehung die Haltungen, Praktiken und Orientierungen weitergeben, von denen das gesellschaftliche Zusammenleben zehrt, das der Staat nur ordnen kann; er kann aber nach dem berühmten Theorem von E.W. Böckenförde diese Orientierungen nicht selbst hervorbringen, wenn er kein Weltanschauungsstaat sein möchte. Die Familien füllen hier vor anderen Akteuren den schon erwähnten Raum der Ethik aus, der dem Bereich des Rechts vorgelagert ist und der ein wesentliches Kennzeichen von politischem Liberalismus ist. Aus ihm folgt familienethisch, dass den Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder keine Bestandards des Kindeswohls auferlegt werden können. Die obligate Orientierung am Kindeswohl heißt also nicht, dass Eltern „perfekt“, sondern nur, dass sie „gut genug“ sein müssen.<sup>11</sup>

Auch die Kirchen erkennen den grundsätzlichen familienethischen Liberalismus zunehmend an. Die katholische Morallehre hat das mit der von Papst Franziskus veranlassten familienethischen Befragung der Katholiken signalisiert; die evangelische Kirche zumindest in Deutschland hat es an den Kontroversen um ihre Familiendenkschriften von 1998 und 2013 erfahren, die jeweils nur als Orientierungshilfen erscheinen konnten. Den liberalen Ansatz der Familienethik betone ich daher *auch* gegen deren ausschließliche Abstützung

---

<sup>10</sup>Vgl. hierzu Reiner Anselm, *Von der Öffentlichkeit des Privaten zu den individuellen Formen familialen Zusammenlebens. Aspekte für eine evangelische Ethik der Familie*, „Zeitschrift für evangelische Ethik“, Bd. 51, Jg. 2007, 292–305.

<sup>11</sup>Vgl. zu diesem Ergebnis auch Monika Betzler/Barbara Bleisch (Hg.), *Familiäre Pflichten*, Frankfurt 2015.

auf der Ehe, sofern damit gerade auf kirchlicher Seite das Doppelspiel getrieben wurde, andere Lebensformen gegenüber der Ehe abzuwerten *und zugleich* die Ehe auf Kinderkriegen und Familiengründung einzuengen. *Vor allem* aber unterstreiche ich diesen Ansatz, um im besonderen Fall der reproduktionsmedizinisch assistierten Familie auf die Grenzen des Liberalismus hinzuweisen.

Die tiefgreifende und langwährende psychosoziale und existentielle Belastung, die mit ungewollter Kinderlosigkeit einhergehen kann, ist Grund genug zu der Annahme, dass Menschen, die reproduktionsmedizinische Assistenz in Anspruch nehmen, dies aus einer gewissen Notlage heraus tun. Sie sind zwar in aller Regel Erwachsene im Zenit und der Rush hour des Lebens, doch in diesem einen Punkt der Kinderlosigkeit vulnerabel, so dass man ihnen keinen Gefallen damit täte, das Thema Reproduktionsmedizin familienethisch schematisch und allein auf die Kategorie der menschlichen Freiheit zu gründen. Denn diese Kategorie, der in den christlichen Kirchen gern schöpfungstheologisch mit dem Verweis auf die Gottebenbildlichkeit aufgeladen wird,<sup>12</sup> unterstellt immer Menschen im Vollbesitz ihrer geistigen und körperlichen Kräfte und als jederzeit freie und eigenverantwortliche Subjekte planvoll zwecksetzender Handlungen. In aller Regel kommt man von den hohen theologischen Ansprüchen dieser sog. Verantwortungsethik aber gar nicht zu konkreten reproduktionsethischen Handlungsempfehlungen. Auch im Arbeitspapier der *eaf* spielen die theologischen Schlüsselbegriffe bei der Beurteilung konkreter Reproduktionstechnologien nicht die Rolle, die man ihnen nach Abschn. II des Papiers zugetraut hätte. Das zeigt schon, dass das „theologische Freiheitsverständnis“ (*eaf*, S. 7) keine treffende Beschreibung für die psychosoziale Situation eines Paares ist, das seine Familienplanung dem strikten medizinischen Regime einer IVF-Behandlung unterwirft und wesentliche Teile seines Intimlebens einem lustfeindlichen klinischen Apparat ausliefert, um den mühsam stimulierten Eisprung zu erwischen. Dies reproduktionsethisch zu berücksichtigen, ist keine bloße Stilfrage. Es verlangt methodische Beachtung, wenn existentiell belastete oder vom Leben frustrierte Menschen andere Voraussetzungen mitbringen, als das hohe Ideal der Person und ihrer Würde sie

---

<sup>12</sup>Oder gar rechtfertigungstheologisch mit Verweis auf das Bild des Menschen, das Jesus Christus setzt, wie in der theologiegeschichtlich operierenden, aber (unmöglichlicherweise) materialetisch normativ schlussfolgernden Verwerfung der IVF durch Marco Hofheinz, „Gezeugt, nicht gemacht“. *In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive* (Ethik im Theologischen Diskurs, Bd. 15), Wien 2008.

vor Augen stellt. Vor allem ist für die Reproduktionsethik der liberale Kontraktualismus in dem Maße zu hinterfragen, wie die fraglichen Technologien selbst die Freiheit der Betroffenen einschränken. Sie benötigen dann Beratung von unabhängiger Seite, wie sie bei Adoptionen zwingend vorgeschrieben ist. Hier ist die Grenze des reproduktionsethischen Liberalismus erreicht.

Assistierte Fortpflanzung sollte nicht, wie es z.Z. leider noch bei der Embryonenspende der Fall ist, allein auf der Grundlage der Vertragsfreiheit (hier zwischen Wunscheltern und Kinderwunschzentrum) durchgeführt werden, schon gar nicht, insoweit sie Dritte einbezieht, die als Gametenspender (oder gar Leihmütter) ohne eigenen Benefit beteiligt sind oder die gar nicht als Vertragspartner in Erscheinung treten können (wie die zukünftigen Kinder selbst). Die besondere Lebenssituation präsumtiver Eltern, aber auch von Gametenspendern macht vielmehr das Mitwirken einer unabhängigen oder vermittelnden, in der Regel staatlichen Stelle notwendig. In dieser Hinsicht ist Reproduktionsethik interventionistische Ethik, die in den privaten Bereich der Familie eingreift (interveniert). Das betrifft das nächste inhaltliche Stichwort.

### 3. Der Stellenwert der Beratung

Ähnlich wie die Leopoldina in ihrer Empfehlung zu einem Fortpflanzungsmedizingesetz<sup>13</sup> macht auch die *eaf* in ihrem Arbeitspapier (S. 36f.) sehr zu Recht die Notwendigkeit professioneller und unabhängiger psychosozialer Beratung für ungewollt kinderlose Paare, aber auch andere reproduktionsmedizinisch Betroffene stark. M.E. sollte der Stellenwert solcher Beratung sogar noch durchgehender und grundlegender verankert werden.

Als Faustregel kann gelten: *Je stärker die reproduktionsmedizinisch induzierte Familienkonstellation zu gespaltener Elternschaft führt, desto höher ist der Beratungsbedarf.* Maßstab kann hier die Adoption als Maximalfall gespaltener Elternschaft sein, die zwei vollständige Familiensysteme (asymmetrisch) miteinander verknüpft. Jede Adoption verlangt eine umfängliche, nicht nur vorbereitende, sondern

---

<sup>13</sup>Vgl. *Fortpflanzungsmedizin in Deutschland – für eine zeitgemäße Gesetzgebung*, hg. von der Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina/Union der deutschen Akademien der Wissenschaften, o.O.u.J. [Halle/Saale 2019], online: [https://www.leopoldina.org/uploads/tx\\_leopublication/2019\\_Stellungnahme\\_Fortpflanzungsmedizin\\_web\\_01.pdf](https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/2019_Stellungnahme_Fortpflanzungsmedizin_web_01.pdf) (17.08.2020), 92–95. In der Online-Kurzfassung der Stellungnahme ist dieser Abschnitt leider unterrepräsentiert, vgl. [https://www.leopoldina.org/uploads/tx\\_leopublication/2019\\_Stellungnahme\\_Fortpflanzungsmedizin\\_Kurz\\_web\\_02.pdf](https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/2019_Stellungnahme_Fortpflanzungsmedizin_Kurz_web_02.pdf) (17.08.2020).



immer stärker auch nachgehende Beratung durch staatlich anerkannte Adoptionsvermittler\*innen, die ein eigenes Berufsbild verkörpern. In der Reproduktionsmedizin erhält Beratung – angefangen über IVF und Samenspende – erst ganz allmählich einen annähernd vergleichbaren Stellenwert. Dabei ist der Gewinn, den betroffene Familien von der Beratung haben, immens. Er besteht insbesondere darin, die Familien für die Integration der besonderen Herkunft des Kindes in seine identitätsbildende Lebensgeschichte zu sensibilisieren und zu befähigen, was die vielleicht größte, in jedem Fall aber die lebensbegleitende Herausforderung an das Leben mit der besonderen Form der reproduktionsmedizinischen Elternschaft darstellt.

Am Stichwort der lebensgeschichtlichen Identität hängen eine Menge Themen, die Kinder aus medizinisch assistierter Familiengründung besonders in identitätssensiblen Phasen wie der Pubertät, der Partnersuche oder dem Übergang zur eigenen Familiengründung vorhersehbar besonders betreffen werden. Dazu zählen das Bindungsverhalten und die Verlässlichkeit von Bezugspersonen, Zugehörigkeit und Abgrenzung (Nähe und Distanz), Peerkultur und die Suche nach den eigenen Wurzeln, aber auch schulische Probleme oder Erfahrungen von Stigmatisierung. Zu all dem dürfte bei den reproduktionsmedizinischen Normvarianten der Familie großer Bedarf an Beratung bestehen. Solche Beratung zu gewährleisten, konkretisiert mit Blick auf die Kinder unmittelbare Kindeswohlbedürfnisse, während es mit Blick auf die Eltern einen wesentlichen Beitrag zur Befähigungsethik leistet.

Wirklich professionelle und unabhängige Beratung, die nicht mit wirtschaftlichen Interessen reproduktionsmedizinischer Akteure konfliktieren darf, wie die *eaf* zu Recht mahnt (S. 23, 36), sollte von staatlichen Stellen oder freien Trägern im Rahmen der Subsidiarität getragen werden und ist dann die niederschwelligste und wohl gerade deshalb so effektive Form der Intervention. Die *eaf* bündelt auf diesem Feld ein hohes Maß an Expertise und sollte mit diesem Pfund umso mehr wuchern, als Einrichtungen wie die Leopoldina in ihrer reproduktionsethischen Stellungnahme beim Thema lebensgeschichtlicher Identität der Kinder leider ziemlich einseitig auf rechtliche Maßnahmen abstellen, konkret das Recht auf Kenntnis der eigenen Abstammung und die Einführung bundesweiter Register. Das ist sinnvoll, aber aus Sicht der Beratung nur ein Rahmen. Zudem liegt der wahre Beitrag des Rechts zu einer reproduktionsethischen Beratung an anderer Stelle.

Das Recht sollte erstens bei denjenigen Formen der Reproduktionsmedizin, die ethisch einwandfrei sind, die Zuordnung des Kindes zu den Wunscheltern gewährleisten. Dafür kann anstelle des Abstammungs- nicht selten das Adoptionsrecht den maßgeblichen Bezug bilden.<sup>14</sup> Das gibt auch der Beratung eine verbesserte Grundlage. Zweitens kann das Recht den Rahmen dafür schaffen, dass Beratung gesicherte Strukturen ausbilden kann. Dazu gehört ein Anspruch Betroffener auf Beratung, die umgekehrt refinanzierungsfähig sein muss und auch aus diesem Grund als denkbar niederschwellige Intervention in staatlicher oder subsidiärer Trägerschaft ausgestaltet werden sollte. Die jüngsten Auseinandersetzungen um § 219 StGB (Beratung bei Schwangerschaftsabbruch) zeigen, wo die Probleme auch in der Reproduktionsmedizin liegen, wenn derzeit schon die Beratung zur Frage der Leihmutterschaft in kriminellem Ruch steht.<sup>15</sup> Mit der Nennung der Leihmutterschaft leite ich über zur abschließenden Betrachtung konkreter Reproduktionstechnologien.

#### 4. Reproduktionstechnologien

Die reproduktionsethische Beurteilung der unterschiedlichen Technologien medizinisch assistierter Fortpflanzung ist in der Vergangenheit gerade bei kirchlichen oder theologischen Stellungnahmen häufig prinzipienethisch vorgegangen und hat den sog. moralischen Status ungeborener Embryonen in Zentrum gerückt; die Leopoldina skizziert in ihrer Stellungnahme die wesentlichen Argumentationslinien knapp und übersichtlich.<sup>16</sup> Methodisch gleicht so ein prinzipienethischer Ansatz, auch wenn er nicht auf Kirche und Theologie beschränkt ist, den schon erwähnten schöpfungstheologischen Ansätzen in der Reproduktionsethik. Mit dem moralischen Status des Embryos ist gegen die Abtreibung und gegen die Empfängnisverhütung mithilfe der Spirale argumentiert worden,<sup>17</sup> also wenn die Tötung ungeborenen Lebens zur Debatte

---

<sup>14</sup>Ich beziehe mich auf die Expertise von Eva Schumann, Göttingen, die in entsprechender Weise an den bundesweit konzertierten Prozessen zur Reform des Familien- und Abstammungsrechts maßgeblich mitwirkt.

<sup>15</sup>Ich beziehe mich auf die Expertise von Petra Thorn, Mörfelden, die als Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für Kinderwunschberatung in vielen Zusammenhängen auf entsprechende Schwierigkeiten hingewiesen hat.

<sup>16</sup>Vgl. *Fortpflanzungsmedizin in Deutschland – Kurzfassung*, hg. von der Leopoldina, 5.

<sup>17</sup>Vgl. Johannes Fischer, *Menschenwürde und Anerkennung. Zur Verwendung des Menschenwürdebegriffs in der Debatte über den Status des vorgeburtlichen Lebens*, „Zeitschrift für

stand. Das Statusargument ist hingegen kaum<sup>18</sup> einschlägig für die Reproduktionsethik, weil es naturgemäß die verschiedenen Technologien, durch die ein Embryo entsteht, nicht differenzieren kann; es steht allerdings hinter dem Embryonenschutzgesetz von 1990 (ESchG), das bis heute eine zentrale Regelungsgrundlage der Reproduktionsmedizin ist. Dreißig Jahre später scheint es mir sinnvoll, von abgestuften Schutzansprüchen auszugehen, wobei der Embryo nach der Nidation maximalen Schutzstatus braucht, während der extrakorporale (kryokonservierte) Embryo schutzrechtlich weitgehend dem Material einfacher Gametenspenden (Samen-/Eizellspende) ähnelt.

Vor einer analogen Schwierigkeit steht der verantwortungsethische Ansatz des *eaf*-Papiers, das durch eine advokatorische Ethik Standards der UN-Kinderrechtskonvention auf den vorgeburtlichen Rahmen übertragen will (S. 16f.). Bei den konkreten Empfehlungen (S. 38ff.) modifiziert es aber sein Vorgehen, indem es „drei Verantwortungsebenen“ (S. 39) unterscheidet, die de facto nahe an unsere Differenzierung von Bedürfnis-, Befähigungs- und interventionistischer Ethik herankommen. Wir können uns bei der Betrachtung der einzelnen Reproduktionstechnologien also auf diese drei Fragestellungen konzentrieren:

*Bedürfnisethisch:* Schränkt eine Reproduktionstechnologie durch ihr medizinisches Verfahren womöglich Kindeswohlbedürfnisse Ungeborener ein, z.B. durch Missbildungsrisiko oder Selektion?

*Befähigungsethisch:* Auf welche reproduktionstechnologisch induzierten Veränderungen der Ausgangskonstellation für die lebensgeschichtliche Identität eines Kindes müssen Wunscheltern in der Lage sein einzugehen, insbesondere beim Auftreten gespaltener Elternschaft?

*Interventionistisch:* Auf welche Weise müssen reproduktionsmedizinische Strukturen geschaffen werden bzw. beschaffen sein, um im Verfahren der assistierten Fortpflanzung die Befriedigung von Kindeswohlbedürfnissen und die Befähigung der Eltern dazu so weit wie möglich zu gewährleisten?

---

evangelische Ethik“, Bd. 51, Jg. 2007, Heft 1, 24–39.

<sup>18</sup>Bis auf die höchst bedenklichen, von der Leopoldina in ihrer Stellungnahme angeführten Fälle von durch IVF eingeleiteten Mehrlingsschwangerschaften, die intrauterin auf nur einen überlebenden Embryo reduziert werden (vgl. *Fortpflanzungsmedizin in Deutschland*, hg. von der Leopoldina, 57), ist die Tötung von Embryonen aber nicht das Problem der Reproduktionsmedizin. Zur Embryonenspende s.u. Ziff. 4.3.

Da die drei Fragen aufeinander aufbauen, wende ich mich zuerst den Technologien zu, die am ehesten Bedürfnisse des ungeborenen Kindes tangieren.

#### **4.1 Technologien ohne gespaltene Elternschaft (IVF, ICSI, eSET)**

Die In-vitro-Fertilisation und ihre Weiterentwicklungen sind der etablierteste Standard der Reproduktionsmedizin und zugleich am deutlichsten invasiv gegenüber dem ungeborenen Kind, da hier die Gameten, aus denen es entsteht, direkt Gegenstand des Verfahrens sind. Diese Technologien führen zu einer Meliorisierung des elterlichen Gametenmaterials, führen aber als solche nicht zu gespaltener Elternschaft (obwohl IVF in Verbindung mit Samen- oder Eizellspende angewandt werden könnte). Die Techniken der Meliorisierung – Hormonstimulation der Frau, operative Eizellentnahme, ggf. Aufbereitung des männlichen Samens, extrakorporale Befruchtung in einer Nährlösung und Embryonentransfer – tangieren aber u.U. Kindeswohlbedürfnisse. Vor allem für ICSI, die instrumentell durch Injektion herbeigeführte Gametenverschmelzung, werden bis heute erhöhte Missbildungsrisiken durch die Anwendung einer Nadel an der Eizelle diskutiert.<sup>19</sup> Und bekanntlich ist beim Embryonentransfer trotz formeller Verpflichtung, alle erzeugten Embryonen einzusetzen, ein Graubereich für die Selektion besonders chancenreicher Embryonen gegeben,<sup>20</sup> was beim eSET-Verfahren, das nur den bestentwickelten Embryo transferiert, offensiv genutzt wird.

eSET ist in Deutschland verboten, die Existenz Tausender überzähliger Embryonen aus IVF-Verfahren aber real. Angesichts dessen, aber auch weil Mehrlingsschwangerschaften, die bei IVF nach deutschem Standard immer wieder vorkommen können, selbst signifikant erhöhte Risiken für die Kinder bergen, scheint mir beim Status des Embryos das Argument abgestufter Schutzrechte sinnvoll, wobei die Nidation in der Gebärmutter den maximalen Schutzstatus begründet. Eine Legalisierung von eSET sähe ich daher ethisch nicht als unmöglich an. Ob ICSI das Problem der überzähligen Embryonen besser löst, hängt von einem empirisch validierten Urteil über das erhöhte Missbildungsrisiko ab. Hier beobachte ich derzeit noch einen sog. „Expertenclinch“. In einer solchen Situation scheint mir übrigens ein Moratorium aufgrund einer Beweislastumkehr, wie es das Arbeitspapier der *eaf* vorschlägt – der reproduktionsmedizinische Nachweis der Unschädlichkeit muss erbracht

---

<sup>19</sup>Vgl. *Fortpflanzungsmedizin in Deutschland*, hg. von der Leopoldina, 50.

<sup>20</sup>Vgl. *Fortpflanzungsmedizin in Deutschland*, hg. von der Leopoldina, 53.

worden sein, ehe eine Technologie reproduktionsmedizinischer Regelfall werden kann (S. 26) – nicht zielführend, weil damit ja auch die Forschung, deren Bedarf das Arbeitspapier der *eaf* an mehreren Stellen vermerkt, sistiert oder mindestens sehr erschwert würde.

#### 4.2 Einfache Gametenspende (Samen-, Eizellspende)

Die verbleibenden Technologien außer IVF, ICSI und eSET gehen regelmäßig mit gespaltener Elternschaft einher. Der einfachste Fall ist dabei, dass die Gameten eines einzelnen Wunschelternteils durch eine Spende substituiert werden. Die derzeitige Ungleichbehandlung beider (Samenspende ist in Deutschland erlaubt, Eizellspende verboten) ist ethisch angesichts der vollen Symmetrie der eintretenden Spaltung der Elternschaft nicht nachvollziehbar: Der substituierte Wunschelternteil erlangt die soziale Elternschaft, gibt aber die genetische ab. Dass Frauen nach Eizellspende ohne genetische Verbindung trotzdem leibliche Mütter ihrer Kinder werden, weil sie sie austragen (sog. gestationale Elternschaft), ist kein ethisch belastbarer Unterschied zum Mann nach Samenspende, da für dessen leibliche Elternschaft keine analoge Aspekt-differenzierung sinnvoll ist.

*Bedürfnisethische* Einwände gegen die einfache Gametenspende scheinen unerheblich bzw. können interventionistisch beherrscht werden, wenn schon Samenbanken und -register die notwendige Qualität der Samenspende überprüfen können und in Europa seit einigen Jahren Garantie und Reichweite (z.B. keine Erbensprüche, kein Versorgungsregress) einer späteren Integration des Spendervaters in die Lebensgeschichte des Kindes geregelt sind.<sup>21</sup> Die Wunschelternteile sind natürlich *befähigungsethisch* gefordert, die entsprechende Aufklärung und z.B. Herkunftskontakte anzubahnen. Wiederum kann hier die Adoption beispielgebend wirken.

*Interventionistisch* ist zu betonen, dass Samenspenden aus dem Freundeskreis (sog. Becherspenden) all diese Standards nicht in derselben Weise bieten und der umständehalber stärkere Einbezug des Spenderfreundes in die Lebensgeschichte, womöglich Erziehung des Kindes keineswegs nur Vorteil, sondern mindestens ebenso Konfliktfaktor zwischen den beiden sozialen Eltern (darunter zunehmend lesbische Paare) darstellt. Wegen dieser Unwägbarkeit ist die Samenspende reproduktionsethisch in der Praxis eher problematischer als die Eizellspende, deren anspruchsvollere medizinische Konstellation Privatlösungen ausschließt. Da aber das gesundheitliche Risiko der Spenderin

---

<sup>21</sup>Zu allen diesbezüglichen ethischen Fragen vgl. Tobias H.J. Fischer, *Ethische Probleme der Donogenen Insemination* (Medizin – Technik – Ethik, Bd. 2), Kassel 2012.

ansonsten gut beherrschbar zu sein scheint, spricht alles für eine Freigabe der Eizellspende und damit ihre Gleichbehandlung mit der Samenspende.

### 4.3 Embryonenspende

Die Embryonenspende existiert in Deutschland im Rahmen eines entsprechenden Netzwerkes von Kinderwunschzentren seit 2013. Im März 2018 gerichtlich verboten, ist diese Praxis seit Anfang 2019 durch zweitinstanzlichen Beschluss inzwischen wieder legal. Sie wird aber als Folge der gerichtlichen Episoden derzeit nur mit überzähligen Embryonen durchgeführt, die IVF-Paare mit abgeschlossener Familienplanung zur Verfügung stellen, und nicht mehr mit den in weitaus größerer Zahl vorhandenen „imprägnierten Eizellen“, die in einem Stadium kryokonserviert wurden, wo sie bereits die Gameten beider Elternteile enthalten, aber die Verschmelzung noch nicht stattgefunden hat.<sup>22</sup> *Die rechtlichen Schwierigkeiten sind bei dieser Reproduktionstechnologie nur Beiwerk.* In den Vordergrund gehören Verfahrensprobleme in bedürfnis- und befähigungsethischer wie interventionistischer Hinsicht.<sup>23</sup>

Das Grundübel ist m.E., dass der Verein hinter dem „Netzwerk Embryonenspende“ die Technologie als Weg zu einer 'normalen Familie' bewirbt und so bewährte Instrumente im Umgang mit gespaltenen Elternschaft in bewusster Konkurrenz zur Adoption, aus der viele dieser Instrumente stammen, in den Wind schlägt.<sup>24</sup> Das Netzwerk setzt (anders als bei der Samenspende) auf „strikte“ Anonymität und unterbindet damit wesentliche Bedürfnisse der Kinder hinsichtlich der Herkunftsgeschichte. Die Tatsache, dass gespendete Embryonen (anders als bei Eizellspende) von der sozialen Mutter auch ausgetragen werden, ist für das Netzwerk ein doppelter Kindeswohlgarant, da gebendes und nehmendes Elternpaar lauterste Motive haben (altruistischer Hilfewunsch dort, echtes Wunschkind hier). Kindliche Vernachlässigungen wie angeblich oft vor Adoptionsfreigaben seien kein Thema.<sup>25</sup> Dazu passend ist das Verfah-

<sup>22</sup>Vgl. zur medizinischen Sachlage *Fortpflanzungsmedizin in Deutschland*, hg. von der Leopoldina, 48; zur aktuellen rechtlichen Situation a.a.O., 76.

<sup>23</sup>Vgl. zum Folgenden auch Henning Theißen, *Ethik der Adoption* (Angewandte Ethik, Bd. 20), Freiburg 2019, 58–63.

<sup>24</sup>Ich beziehe mich auf die Selbstdarstellung im Internetauftritt: [www.netzwerk-embryonenspende.de](http://www.netzwerk-embryonenspende.de) (17.08.2020).

<sup>25</sup>Vgl. zu all diesen Aspekten im Vergleich mit der Adoption die FAQs des Netzwerkes: [https://www.netzwerk-embryonenspende.de/Haeufig\\_gestellte\\_Fragen\\_zur\\_Embryonenspende\\_in\\_Deutschland.pdf](https://www.netzwerk-embryonenspende.de/Haeufig_gestellte_Fragen_zur_Embryonenspende_in_Deutschland.pdf) (17.08.2020).

ren der Embryonenspende ganz auf die Vertragsfreiheit der Beteiligten gegründet; interventionistische Strukturen analog zur Adoptionsvermittlung sind praktisch nicht vorhanden; „externe psychosoziale und juristische Beratung“ wird lediglich empfohlen, was impliziert, dass das Netzwerk auch keinen befähigungsethischen Auftrag für sich sieht.

In der Perspektive lebensgeschichtlicher Identität als zentralem Kindeswohlfaktor kann man das blauäugige Verfahrensdesign des „Netzwerkes Embryonenspende“ ethisch nur zurückweisen. Vor allem die gesuchte Konfrontation zur Adoption ist völlig kontraproduktiv; besonders darin weiß ich mich mit dem Arbeitspapier der *eaf* (S. 28) einig. Doch selbst wenn das Netzwerk diese Konfrontation aufgibt und Standards der Adoption übernimmt, bleibt ein grundlegendes Problem. Bewusst wird die Technologie trotz der Adoption, die der nächste Vergleichspunkt ist, als Embryonenspende und nicht als Embryonenadoption bezeichnet. Das geschieht mit einem gewissen ethischen Recht: Eine Adoption ist ethisch keine Option zur Familiengründung, sondern eine Reaktion auf die Notlage eines Kindes, das nicht bei seinen leiblichen Eltern leben kann. Von einer solchen Notlage kann man der Embryonenspende kaum reden. Das vom Netzwerk bemühte Argument der Lebensrettung eines überzähligen Embryos, der sonst verworfen werden müsste, ist nicht überzeugend, denn der Status einer Spende, als die der Embryo (erst recht eine imprägnierte Eizelle) weitergegeben wird, schließt die Analogie zur Rettung eines Menschenlebens aus: Gespendet werden Besitztümer, keine Lebewesen, schon gar keine Menschen. Gegen die eigene Intention bekräftigt die Praxis der Embryonenspende also die Intuition, dass auf abgebender Seite keine mit der Adoption vergleichbare Notlage besteht. Vielmehr hat der überzählige Embryo mit Abschluss der Familienplanung den Wert weitgehend eingebüßt, den er für die IVF-Eltern hatte. Seine Konservierung in flüssigem Stickstoff darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass für seine Umgebung die Zeit fortschreitet und jeder weitere Monat im Eis ein Auftauen und Austragen mehr und mehr zum Anachronismus macht. Dass mit den Gameten eines Toten kein neues Leben gezeugt werden darf, ist zwar nur für die Samenspende ausdrücklich geregelt, gilt analog aber auch für den überzähligen Embryo. Die Embryonenspende badet hier Folgeprobleme der IVF aus, die mich als Theologen an den *limbus infantium* erinnern, jenen Ort im Jenseits, an dem die mittelalterliche Theologie die Seelen der ungetauft gestorbenen Kinder vermutete, gefangen in einer Dauerschleife. Dieses Problem belastet einfache Gametenspenden nicht, da ihr Material von geringerer Schutzwürdigkeit als der überzählige

Embryo ist. Kinder, die durch Embryonenspende zur Welt kommen, haben aber selbstverständlich die gleichen Bedürfnisrechte wie andere Kinder.

Ähnliche Probleme werden uns bei der letzten hier zu behandelnden Technologie beschäftigen.

#### **4.4 Leihmutterschaft**

Die Leihmutterschaft ist in Deutschland verboten und sollte es aus ethischer Sicht bleiben, wie es die *eaf* auch fordert (S. 34). Den Ausschlag geben wieder nicht prinzipielle, sondern Verfahrensgründe.

Da die Leihmutterschaft immer mit einer Adoption durch die Wunscheltern gekoppelt werden muss, sind im Prinzip altruistische – also freiwillige und nur entschädigte, nicht bezahlte – Formen der Leihmutterschaft denkbar, die durch Regelung postadoptiver Herkunftsarbeit kindeswohlethische Bedürfnisse wahren und die Leihmutter durch Ausschluss kommerzieller Praktiken oder wirtschaftlicher Ausnutzung befähigen, frei zu entscheiden – auch im Sinne einer Behaltensoption, bei der nach der Geburt die Adoptionsfreigabe von den Wunscheltern nicht eingefordert werden kann.<sup>26</sup> Doch der Vergleich zur Adoption hinkt an entscheidender Stelle ähnlich wie schon bei der Embryonenspende.

Es ist schon illusorisch, die Extremsituation einer abgebenden Mutter, die ihr Kind zur Adoption freigibt, durch eine vertragliche Regelung vorwegnehmen zu wollen; und das gilt auch für die Behaltensoption. Die Praxis der Leihmutterschaft ignoriert oder unterschätzt hier die Grenzen des Liberalismus. Vor allem aber ist jene Extremsituation durch die Not einer Mutter gekennzeichnet, die nicht selbst für das Kind sorgen kann. Diese Not besteht bei der Leihmutter, da wirtschaftliche Motive ausgeschlossen bleiben müssen, nicht, so dass auch die Adoptionsfreigabe ohne Not geschähe. Altruismus, wie man sie Embryonenspendepaaren mit abgeschlossener IVF-Familienplanung zuschreiben mag (tatsächlich ist für sie wohl einfach die Zeit weitergegangen), ist als Motiv der Adoptionsfreigabe inakzeptabel und würde die Leihmutter ethisch vielmehr auf die Stufe eines Menschenhändlers stellen. Das liegt daran, dass Elternschaft im ethischen Sinne – anders, als verantwortungsethische Konzeptionen es darstellen<sup>27</sup> – nicht auf willentlichen Entschluss der Eltern

---

<sup>26</sup>Vgl. Christine Schließer, *Körperlichkeit und Kommerzialisierung. Zur theologisch-ethischen Problematik der Leihmutterschaft*, „Zeitschrift für medizinische Ethik“, Bd. 62, Jg. 2016, Heft 2, 107–120.

<sup>27</sup>Z.B. Claudia Wiesemann, *Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der*



zurückgeführt werden kann, sondern auf leiblicher Selbstweitergabe beruht, also genetizistisch begründet ist und nur sekundär auch willentlich übertragen werden kann wie eben bei einer Adoption.<sup>28</sup> Leihmutterchaft negiert diese ethisch fundamentale genetizistische Komponente der Elternschaft, während die Adoption sie geradezu voraussetzt. Meine Schlussbemerkung lautet deshalb, dass die Adoption, obwohl sie gerade keine Option der Familiengründung ist, den bedürfnis- und befähigungsethischen Erfordernissen der Reproduktionsmedizin oft besser entspricht als deren Technologien. Bei der Adoption ist immer das Kindeswohl zentral, gleichzeitig werden die annehmenden Eltern genau dazu befähigt, indem sie einen reflektierten Umgang mit dem unerfüllten Kinderwunsch lernen.<sup>29</sup> Wie uns Kästners Gedicht eingangs zeigte, ist das die wesentliche Voraussetzung, damit das Wagnis Familie gelingt.

## Bibliographie

1. Anselm R., *Von der Öffentlichkeit des Privaten zu den individuellen Formen familialen Zusammenlebens. Aspekte für eine evangelische Ethik der Familie*, „Zeitschrift für evangelische Ethik“, Bd. 51, Jg. 2007, 292–305.
2. Bagattini A./Macleod C. (Hg.), *The Nature of Children's Well-Being. Theory and Practice* (Children's Well-Being: Indicators and Research, Bd. 9), Dordrecht 2015.
3. Betzler M./Bleisch B. (Hg.), *Familiäre Pflichten*, Frankfurt 2015.
4. Dabrock P., *Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive*, unter Mitarbeit von R. Denkhaus, Gütersloh 2012.
5. Dettenborn H., *Kindeswohl und Kindeswille. Psychologische und rechtliche Aspekte*, München 2007.
6. Fischer J., *Menschenwürde und Anerkennung. Zur Verwendung des Menschenwürdebegriffs in der Debatte über den Status des vorgeburtlichen Lebens*, „Zeitschrift für evangelische Ethik“, Bd. 51, Jg. 2007, Heft 1, 24–39.
7. Fischer T.H.J., *Ethische Probleme der Donogenen Insemination* (Medizin – Technik – Ethik, Bd. 2), Kassel 2012.
8. *Fortpflanzungsmedizin in Deutschland – für eine zeitgemäße Gesetzgebung*, hg. von der Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina/Union der deutschen Akademien der Wissenschaften, o.O.u.J. [Halle/Saale 2019], online: [https://www.leopoldina.org/uploads/tx\\_leopublication/2019\\_Stellungnahme\\_Fortpflanzungsmedizin\\_web\\_01.pdf](https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/2019_Stellungnahme_Fortpflanzungsmedizin_web_01.pdf) (17.08.2020), 92–95. In der Online-Kurzfassung der Stellungnahme

---

*Elternschaft*, München 2016, 33; aber auch Joseph Millum, *The Moral Foundations of Parenthood*, New York NY 2018, 3. u.ö.

<sup>28</sup>Ich stütze mich auf Oliver Hallich, *Embryo donation or embryo adoption? Conceptual and normative issues*, „Bioethics“, Bd. 32, Jg. 2018, 1–8, DOI: 10.1111/bioe.12515.

<sup>29</sup>Vgl. hierzu auch Giovanni Maio, *Wenn die Technik die Vorstellung bestellbarer Kinder weckt*, in: Giovanni Maio/Tobias Eichinger/Claudia Bozzaro (Hg.), *Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung*, Freiburg 2013, 11–38.

- ist dieser Abschnitt leider unterrepräsentiert, vgl. [https://www.leopoldina.org/uploads/tx\\_leopublication/2019\\_Stellungnahme\\_Fortpflanzungsmedizin\\_Kurz\\_web\\_02.pdf](https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/2019_Stellungnahme_Fortpflanzungsmedizin_Kurz_web_02.pdf) (17.08.2020).
9. Hallich O., *Embryo donation or embryo adoption? Conceptual and normative issues*, „Bioethics”, Bd. 32, Jg. 2018, 1–8.
  10. Hofheinz M., „Gezeugt, nicht gemacht”. *In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive* (Ethik im Theologischen Diskurs, Bd. 15), Wien 2008.
  11. Kästner E., *Der Gegenwart ins Gästebuch*, Frankfurt 1955.
  12. *Kinderwunsch und Kindeswohl. Plädoyer für einen verantwortungsvollen Umgang mit Reproduktionsmedizin*, hg. von der evangelischen arbeitsgemeinschaft familie (eaf) e.V., [Berlin 2020].
  13. Konrad S., *Das bleibt in der Familie. Von Liebe, Loyalität und uralten Lasten*, München 2019.
  14. Maio G., *Wenn die Technik die Vorstellung bestellbarer Kinder weckt*, in: G. Maio, T. Eichinger, C. Bozzaro (Hg.), *Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung*, Freiburg 2013, 11–38.
  15. Millum J., *The Moral Foundations of Parenthood*, New York 2018.
  16. Schließer C., *Körperlichkeit und Kommerzialisierung. Zur theologisch-ethischen Problematik der Leihmutterchaft*, „Zeitschrift für medizinische Ethik”, Bd. 62, Jg. 2016, Heft 2, 107–120.
  17. Theißen H., *Ethik der Adoption* (Angewandte Ethik, Bd. 20), Freiburg 2019.
  18. Wiesemann C., *Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft*, München 2016.
  19. Wiesemann C., *Kindeswohl – Ein Problemaufriss aus der Perspektive der Medizinethik*, „Zeitschrift für medizinische Ethik”, Bd. 62, Jg. 2016, Heft 3, 235–244.

**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.

Józef Majewski

ORCID 0000-0001-9617-6454

## Muzyka krzyża

### Słowo o teologii *Vor deinen Thron tret' ich hiermit* Jana Sebastiana Bacha

**Streszczenie:** Autor przedstawia trzy teologiczne interpretacje fantazji choralowej *Vor deinen Thron tret' ich hiermit* Jana Sebastiana Bacha. David Yearsley, muzykolog z USA, widzi ten utwór jako przykład barokowej muzycznej praktyki *ars moriendi*, powiązanej z teologią krzyża. Dla Ann Leahy (zm. 2007), muzykolożki z Irlandii, jest on głęboko osobistym zwieńczeniem eschatologicznego cyklu *Chorałów lipskich* i ilustracją luterńskiego aksjomatu *simul iustus et peccator*. Z kolei autor niniejszego artykułu proponuje teologiczno-starologiczną (gr. *stauros* – krzyż) interpretację *Vor deinen Thron*.

**Słowa kluczowe:** retoryka muzyczna, *ars moriendi*, eschatologia, śmierć, grzech, Diabeł, Lutrowa teologia krzyża

**Summary:** The Music of the Cross. On the Theology of J.S. Bach's *Vor deinen Thron tret' ich hiermit*

The author presents three theological interpretations of the chorale fantasy *Vor deinen Thron tret' ich hiermit* by Johann Sebastian Bach. David Yearsley, a US musicologist, perceives this work as an example of the Baroque musical practice of *ars moriendi*, connected with the theology of the cross. To Ann Leahy (d. 2007), a musicologist from Ireland, it is a deeply personal crowning of the eschatological cycle of *Leipzig Chorales* and an illustration of the Lutheran axiom *simul iustus et peccator*. In turn, the author of this paper offers a theological-stau-  
rological (Gr. *stauros* – cross) interpretation of *Vor deinen Thron*.

**Keywords:** musical rhetoric, *ars moriendi*, eschatology, death, sin, Devil, Luther's theology of the cross

### Wstęp

Albert Schweitzer, którego studium *Jan Sebastian Bach* z początku XX w. odegrało ważną rolę w rozumieniu biografii i muzyki Kantora z Lipska, powstanie *Vor deinen Thron tret' ich hiermit* BWV 668 przedstawił w taki oto sposób: „[Bach] Podczas choroby [oczu, w połowie maja 1749 r.] zajmował się nadal rewizją swoich większych fantazji choralowych. [...] Cały ostatni okres spędził chyba w zaciemnionym pokoju [pierwsza operacja oczu odbyła się 30 listopada

1749 r., a druga, nieudana, 5–8 kwietnia 1750 r., 20 lipca miał udar, dwa dni potem w domu wyznał się i przyjął Komunię świętą]. Gdy poczuł, że śmierć się zbliża, podyktował [zięciowi] Altnikolowi fantazję choralową na temat melodii *Wenn wir in höchsten Nöten sein*, każąc mu jednak umieścić jako tytuł początek pieśni *Vor deinen Thron tret' ich hiermit*, śpiewanej na tę samą melodię. [...] W ciemnym pokoju, już osłonięty cieniem śmierci, tworzył Bach to dzieło, które nawet wśród jego prac jest jedyne w swoim rodzaju. [...] Zgiełk świata nie przenikał przez przysłonięte okna. Umierającego Bacha otaczała już harmonia sfer”<sup>1</sup>.

Język niemieckiego biografy Jana Sebastiana urzeka, tyle że ta „kronika” ostatnich jego dni ma niewiele wspólnego z prawdą historyczną. Więcej w niej romantycznego sentymentalizmu i patetyzmu niż faktów, o których zresztą w tym wypadku wiadomo niewiele. Schweitzer w istocie dopisał kolejne piętro do romantyczno-niemieckiego mitu o geniuszu Lipskiego Kantora i zupełnie niezwykłych okolicznościach powstania jego nadzwyczajnego ostatniego dzieła, muzycznej modlitwy na śmierć. Początki zaś tego mitu sięgają adnotacji znajdującej się na odwrocie tytułowej strony pośmiertnego, pierwszego wydania *Die Kunst der Fuge* (1751), dotyczącej fantazji *Wenn wir in höchsten Nöten sein*, umieszczonej na końcu partytury cyklu: „Zmarłemu Autorowi tego dzieła [*Sztuki fugi*] choroba oczu i śmierć, która krótko po niej nastąpiła, nie pozwoliła na ukończenie ostatniej fugi, w której wejście trzeciego tematu wymienia jego samego z nazwiska; toteż postanowiono, dla wynagrodzenia przyjaciółom jego muzy, dodać na końcu ten czterogłosowy chorał, który zmarły w czasie swojej ślepoty podyktował pod wpływem chwili jednemu ze swoich przyjaciół”<sup>2</sup>. Z kolejnymi latami kolejni znawcy i admiratorzy sztuki Bacha wzbogacali ten przejmujący obraz o kolejne niezwykle czy cudowne „fakty”. Tymczasem Jan Sebastian nie mógł w swoich ostatnich dniach podyktować *Wenn wir in höchsten Nöten*, a to z tej przyczyny, że utwór ten już istniał, i to w dwóch wersjach. Pierwsza, krótsza – BWV 641 – powstała około 1714 r., składa się z 9 taktów i okraszona jest okazałą ornamentyką, a została przeznaczona do zbioru *Orgelbüchlein*. Z kolei dłuższą – BWV 668a – napisaną już chyba w okresie lipskim, Bach opracował na bazie wersji BWV 641, którą pozabawił w sopra-

<sup>1</sup> A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Kraków 1987, s. 164–165.

<sup>2</sup> Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach. Muzyk i uczoney*, tłum. B. Świdorska, Warszawa 2011, s. 522.

nie ornamentyki, wydłużył do 45 taktów, dodał odcinki kontrapunktyczne (kanoniczne) przed każdym z 4 wejść melodii chorału (*cantus firmus*) (takty 8–11, 19–22, 29–32, 40–45) i wzbogacił chromatyką.

Kres życia Jana Sebastiana obrósł grubą warstwą mitu, to prawda, ale mimo wszystko w adnotacji na okładce *Sztuki fugi* „musi być ziarno prawdy” – zasadnie przekonuje Christoph Wolff, który mniej więcej tak zrekonstruował hipotetyczną historię *Vor deinen Thron* BWV 668<sup>3</sup>: Bach w ostatnim okresie życia wracał do swoich fantazji chorałowych, poprawiał je zgodnie z cechami właściwymi dla swojej muzyki tego czasu, zdominowanej przez kontrapunkt ścisły, kanon i fugę. Gdy jednak przeżył udar, pomyślał, że jego śmierć jest blisko. Ślepy i cierpiący przypomniał sobie fantazję BWV 668a, do której już nie raz wracał, i poprosił anonimowego „przyjaciela”, by mu ją zagrał. Słuchając, postanowił wprowadzić do utworu kilka poprawek. Zdecydował także o zmianie tytułu – na *Vor deinen Thron tret' ich hiermit*, „Przed tron Twój oto zbliżam się”. Hymn pod tym tytułem w Kościele luterańskim śpiewano także do melodii pieśni *Wenn wir in höchsten* – „Gdyśmy w największej biedzie już”. Ostatecznie w nowej, ostatni raz poprawionej postaci, utwór ten został przepisany przez nieznanego kopistę do Bachowego autografu, który pod sygnaturą P 271 znajduje się w Bibliotece Państwowej w Berlinie i w którym znalazło się więcej utworów: 18 fantazji chorałowych BWV 651–668, nazywanych *Chorałami lipskimi*, oraz *Wariacje kanoniczne „Vom Himmel hoch da komm ich her”* BWV 769. Traf chciał, że w zbiorze tym zachował się tylko fragment BWV 668, który kończy się w połowie taktu 26. Powszechnie przyjmuje się, że Bach opracował ten utwór w całości, tyle że jakimś zrzędzeniem losu karta notacji z pozostałymi taktami zaginęła. (*Vor deinen Thron* w wydaniach zwykle uzupełnia się o pozostałe takty zgodnie z wersją BWV 668a – i taką postać tego utworu zakładam w niniejszych rozważaniach). Tymczasem w 1751 r. wydawcy *Die Kunst der Fuge*, nie mając pojęcia o BWV 668, do cyklu dołączyli, jako swoiste zakończenie, wersję BWV 668a<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Tamże. Zob. tenże, *Bach's Musical Universe. The Composer and His Work*, New York 2020, s. 262–263.

<sup>4</sup> Zaprezentowaną tu rekonstrukcję historii powstania *Vor deinen Thron* krytycznie ocenia Peter Williams, podkreślając, że z gruntu opiera się ona na domysłach i przypuszczeniach: „[...] all these steps are conjectural” (*The Organ Music of J.S. Bach*, Cambridge – New York 2003, s. 383). Wypada zauważyć jednak, że rekonstrukcja Wolffa jest wyłącznie hipotezą, zakładającą przy tym, że niekorzystna sytuacja ze źródłami sprawia, iż odpowiedzi na rodzące się pytania i wątpliwości nie da się udzielić; „Yet this does not rule out conjectural

W swoją rekonstrukcję historii powstania BWV 668 Wolff wplótł kilka ważnych uwag, które wyznaczają kierunek moich refleksji: „Zachowane źródła tego niezwyklego chorału organowego (w jego trzech wersjach) bezspornie potwierdzają zaangażowanie kompozytora, zarówno duchowe, jak i artystyczne, w stworzenie większego opracowania w okresie tuż przed śmiercią. Pozwalają one zrozumieć głęboką religijność Bacha [...]”<sup>5</sup>. I właśnie o tę religijność w *Vor deinen Thron* pytam w niniejszych rozważaniach, zaznaczając od razu, że zaprezentowana w nich odpowiedź nie pretenduje do wyczerpującej. Raczej sygnalizuje, inspirując się studiami kilkorga autorów, możliwy kierunek poszukiwań.

### Chorał i hymny

Hymn *Wenn wir in höchsten Nöten sein* powstał w XVI w. Jego autorem był Paul Eber (1511–1569), ewangelicki teolog, uczeń Marcina Lutra i Filipa Melanctona. W weimarskiej księdze hymnów z 1713 r. utwór ten znalazł się w rubryce „Dotyczy krzyża, prześladowania i oskarżeń”. Jego tekst nawiązuje do modlitwy Jehszafata z rozdziału 20. Drugiej Księgi Kronik<sup>6</sup> i hymnu *In tenebris nostrae*, pióra Joachima Camerariususa (1500–1574)<sup>7</sup>, nauczyciela Ebera w Norymberdze, a od 1541 profesora uniwersytetu w Lipsku. Skruszony grzesznik w wielkiej niedoli błaga Boga, by uwolnił go od strachu i nieszczęścia. Melodia *Wenn wir in höchsten Nöten* opiera się na kompozycji *Leve le cœur* Louisa Bourgeois (1515–1561), francuskiego luterańskiego kompozytora i teoretyka muzyki.

---

arguments that may at least pave the way toward such an answer” (*The Deathbed Chorale: Exposing a Myth*, [w:] *Bach. Essays on His Life and Music*, Cambridge 1991, s. 288). Bliski mi jest pogląd Wolffa, tym bardziej że stanowisko samego Williama także opiera się na przypuszczeniach i domysłach, które jawią się dużo mniej przekonujące niż te Wolffa. Jeden, ale znamienity przykład dotyczący ostatnich dni Jana Sebastiana: „The most I can imagine is that the ailing, sight-impaired Bach had a chorale played over (by his daughter?) and suggested a few changes, perhaps [podkreślenie w tekście] but not necessarily in readiness for a copy to be inserted into P 271” (tamże, s. 384).

<sup>5</sup> Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach*, dz. cyt., s. 522–523.

<sup>6</sup> Zob. *Wenn wir in höchsten Nöten sein*, [w:] *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, <<https://hymnology.hymnsam.co.uk/w/wenn-wir-in-hoechsten-noeten-sein>> [dostęp: 28.08.2020].

<sup>7</sup> Zob.: Ch. S. Terry, *Johann Sebastian Bach, Bach's Chorals*, t. 3: *The Hymns and Hymn Melodies of the Organ Works*, Cambridge 1921, s. 320.

Choral *Wenn wir in höchsten Nöten sein* – tekst niemiecki i przekład polski<sup>8</sup>

- |  |  |
|--|--|
| 1. Wenn wir in höchsten Nöthen sein<br>und finden weder Hülf noch Rath<br>ob wir gleich sorgen früh und spat<br>und wissen nicht/ wo aus noch ein/ | 1. Gdyśmy w największej biedzie już<br>I nie masz wyjścia ani rusz,<br>A rady i pociechy brak<br>Nie zjawia się pomocy znak.               |
| 2. So ist diß unser Trost allein/<br>daß wir zusammen ingemein<br>dich anruffen/ O treuer Gott/<br>um Rettung aus der Angst und Noth               | 2. Tylko może cieszyć nas,<br>Że wszyscy my strwożeni wraz<br>Błagamy, Boże, Twoją moc,<br>Byś skończył biedy naszej noc.                  |
| 3. Und heben unser Augn und Hertz<br>zu dir in wahrer Reu und Schmerz/<br>und suchen der Sündn Vergebung<br>und aller Straffen Linderung.          | 3. Do Ciebie się podnosi duch:<br>Ze łzami i wśród rzewnych skruc<br>Prosimy, byś nam łaskaw był<br>I różgę nas karzącą skrył.             |
| 4. Die du verheissest gnädiglich<br>allen/ die darum bitten dich/<br>im Namen deins Sohns Jesu Christ/<br>der unser Heyl und Fürsprechr ist.       | 4. Litośnie patrzy Bóg na młodość<br>Tych, co zbrzydzili sobie złość.<br>W Chrystusie, który zbawia ich,<br>Jak Ojciec z nędzy wyrwie ich. |
| 5. Drum kommen wir, O Herre Gott/<br>und klagen dir all unser Noth/<br>weil wir jetzt stehn verlassen gar/<br>in grosser Trübsal und Gefahr.       | 5. Do Ciebie idziem, Tyś nasz Pan!<br>Ach spojrzysz na nasz nędzny stan,<br>Jak tu się mnoży pokus trąd<br>I jak nam zguba grozi stąd.     |
| 6. Sieh nicht an unsre Sünde groß/<br>sprich uns derselben aus Gnaden loß/<br>steh uns in unserm Elend bey/<br>mach uns von allen Plagen frey.     | 6. Na nasz grzech, Panie, w lasce patrz,<br>Od winy nas uwolnić racz;<br>Z uścisków wyjść dopomóż nam,<br>Kajdany utrapienia złam!         |
| 7. Auf daß von Hertzen können wir<br>nochmahls mit Freuden dancken dir/<br>gehorsam seyn nach deinem Wort/<br>dich allzeit preisen hier und dort.  | 7. Daj, byśmy z serca mogli cześć<br>I dziękczynienie Tobie nieść<br>I wiernie Twych słuchając słów,<br>Z Twej łaski się pocieszyć znów.   |

Hymn *Für/ Vor deinen Thron tret ich hiermit* powstał w XVII w., a napisał go Bodo von Hodenberg (1604–1650), niemiecki urzędnik i poeta. Georg Christian Schemelli (1678–1762), muzykolog i absolwent lipskiej Thomasschule,

---

<sup>8</sup>Tekst niemiecki za: *Kirchen-Gesangbuch: für Evangelisch-Lutherische Gemeinden*, nr 387, s. 331, <<https://hymnary.org/hymn/KGEL1862/387?media=text>>; [dostęp: 20.08.2020]. Przekład polski za: *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, wybór pieśni, redakcja i opracowanie Międzykościelna Komisja Śpiewnikowa, Bielsko-Biała 2002, nr 419, s. 586. Polski przekład pierwszej zwrotki: „Gdy bieda jest najcięższa już” – nie oddaje ważnego niuansu znaczeniowego niemieckiego oryginału, gubiąc zaimek *wir*, „my” – dlatego go poprawiam.

hymn ten uznał za pieśń na czas poranny, z kolei Eduard Emil Koch (1809–1871), pastor i hymnolog, w *Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs der christlichen* umieścił go w części „Pieśni czasu południa”. Chorał pt. *Für deinen Thron tret ich hiermit* ukazał się drukiem po raz pierwszy w 1646 r., a pomysły był jako modlitwa poranna, południowa i wieczorna<sup>9</sup>.

Chorał *Vor deinen Thron tret' ich hiermit* – tekst niemiecki i przekład polski<sup>10</sup>

- |  |   |
|--|---|
| 1. Für deinen thron tret' ich hiermit,<br>O Gott! und dich demüthig bitt',<br>Wend' dein genädig angesicht<br>Von mir, dem armen sünder, nicht.          | 1. Przed tron Twój oto zbliżam się,<br>O, Boże, kornie proszę Cię:<br>Nie odwróć łaski twarzy Twej,<br>Na biedę grzechu patrzeć chciej. |
| 2. Du hast mich, o Gott Vater mild!<br>Gemacht nach deinem ebenbild,<br>In dir web', schweb' und lebe ich,<br>Vergehen müßt' ich ohne dich.              | 2. Ojciec łagodny, Boże mój,<br>Stworzyłeś mnie na obraz swój.<br>Tylko ja w Tobie życie mam,<br>Bez Ciebie ku przepaści gnam.          |
| 3. Errettet hast du mich gar oft<br>Ganz wunderlich und unverhofft,<br>Da nur ein schritt, ja nur ein haar<br>Mir zwischen tod und leben war.            | 3. Ty ratowałeś często mnie,<br>Gdym bez nadziei był na dnie,<br>Znienacka zadawałeś cios<br>Śmierci, co była tuż, o włos.              |
| 4. Verstand und ehr' hab' ich von dir,<br>Des lebens nothdurft gibst du mir,<br>Dazu auch einen treuen freund,<br>Der mich im glück und unglück mein     | 4. Ty mnie szanujesz, dobrze znasz,<br>Co mi potrzeba, szybko dasz.<br>Przyjaciół Tyś na wieki mój,<br>W dobrem i złem ja zawsze Twój.  |
| 5. Gott Sohn! du hast mich durch dein blut<br>Erlöset von der höllengluth,<br>Das schwer' gesetz für mich erfüllt,<br>Dadurch des Vaters zorn gestillt.  | 5. O, Synu Boga, w Twojej krwi<br>Ratunek jest od piekła mi.<br>Spełniłeś prawa trudny zew<br>I tak skruszyłeś Boga gniew.              |
| 6. Wenn sünd' und satan mich anklagt,<br>Und mir das herz im leib verzagt,<br>Alsdann brauchst du dein mittleramt,<br>Daß mich der Vater nicht verdammt. | 6. Gdy Szatan przybył, a grzech z nim<br>I rozpacz trysła w sercu mym,<br>Dla Twego dzieła, dzięki Ci,<br>Ojciec darował winę mi.       |

<sup>9</sup> Informacje za: A. Leahy, *J. S. Bach's „Leipzig” Chorale Preludes. Music, Text, Theology*, red. R. A. Leaver, Lanham–Toronto 2011, s. 265.

<sup>10</sup> Tekst niemiecki za: *Kirchen-Gesangbuch: für Evangelisch-Lutherische Gemeinden*, nr 315, s. 263, <<https://hymnary.org/hymn/KGEL1862/315>>; [dostęp: 20.08.2020]. Wydaje się, że nie istnieje polski oficjalny luterński przekład tego hymnu.



7. Du bist mein' vorsprach' allezeit,  
Mein heil, mein trost und meine freund',  
Ich kann durch dein verdienst allein  
Hier ruhig und dort selig sein.

8. Gott heil'ger Geist, du höchste kraft,  
Deß gnade in mir alles schafft,  
Ist etwas gut's am leben mein,  
So ist es wahrlich lauter dein.

9. Dein ist's, daß ich Gott recht erkenn',  
Ihn meinen Herrn und Vater nenn',  
Sein wahres wort und sakrament  
Behalt' und lieb' bis an mein end'

10. Daß ich fest in anfechtung steh',  
Und nicht in trübsal untergeh',  
Daß ich im herzen trost empfind',  
Zuletzt mit freuden überwind'.

11. Drum dank ich dir mit herz und mund,  
O Gott! in dieser (morgen, mittags,) abend-  
stund'

Für alle güte, treu' und gnad',  
|Die meine seel' empfangen hat.

12. Und bitt', daß deine gnadenhand  
Bleib' über uns heunt (heut) ausgespannt,  
Mein amt, gut, ehr', freund, leib und seel'  
In deinen schutz ich dir befehl'.

13. Hilf! daß ich sei von herzen fromm,  
Damit mein ganzes christhum  
Aufrichtig und rechtschaffen sei,  
Nicht augenschein und heuchelei.

14. Entlaß mich meiner sündenschuld,  
Und hab' mit deinem knecht geduld,  
Zünd' in mir glauben an und lieb',  
Zu jenem leben hoffnung gib.

15. Ein selig's ende mir bescher',  
Am jüngsten tag erweck' mich, Herr!  
Daß ich dich schaue ewiglich.  
Amen, Amen, erhöre mich.

7. Obroną moją zawsześ Ty,  
Pociechą i radością mi,  
Dla Twoich zasług pokój mam,  
Zbawienia dar też będzie dan.

8. O, Boży Duchu, łaska Twa  
Z wysoka splywa hojnie tak.  
Co tylko dobre w życiu mym  
Nie moim dziełem jest, lecz Twym.

9. To dzięki Tobie Boga znam,  
Panem i Ojcem zawsze mam,  
Sakrament, słowo prawdy też,  
Chcę kochać Go po życia kres.

10. Dar w pokuszeniu sił mi dan,  
W utrapień czas nie jestem sam,  
Pociecha w sercu moim brzmi,  
Wreszcie i radość dana mi.

11. Z serca i usty wdzięczność ma  
Dla Ciebie Boże w końcu dnia  
Za dobro, wierność, łaskę Twą,  
Którymi sycisz duszę mą.

12. Łaski tak szczodrej ręki Twej  
Dać dzisiaj dla nas, Panie, chciej.  
Przyjaciół, duszę, ciało, dom  
W swojej opiece miej i chroń.

13. Spraw, bym pobożny w sercu był,  
Chrześcijaństwem w głębi duszy żył,  
Niech będzie ono prawe już,  
A udawane we mnie zmóż.

14. Odpuść przewinę grzechów mych,  
Cierpliwym bądź dla zasług Twych,  
Wzmocnij mą wiarę, miłość wzmóż,  
Nadzieję, bym żył z Tobą już.

15. Błogosławioną śmierć daj mi,  
Obudź ze snu u końca dni,  
Bym wiecznie, Panie, widział Cię,  
Amen, amen, wysłuchaj mnie.

## 2. Zmiany i poprawki

Jan Sebastian w ostatnich dniach życia w swojej muzycznej modlitwie na śmierć zmienił tytuł oraz wprowadził do niej – w części, która się zachowała – cztery poprawki:

Takt 7: w tenorze zwiększył liczbę nut z trzech do ośmiu, w rezultacie w tym głosie dwa razy pojawia się grupa trzech nut opadających, połączonych belką: ósemka i dwie szesnastki:

Takt 9: zaburzył jednostajny ruch ósemkowy partii pedałowej rytmem punktowanym:

Takt 10: rozwinął kadencję pierwszego fragmentu, wprowadzając przed toniczne G-dur akord e-moll, w rezultacie tworząc kadencję zwodniczą i odkładając pełną kadencję toniki do taktu 11:

Takt 26: Bach w pierwszej części tego taktu (pozostalej części nie znamy) wprowadził rytm punktowany w sopranie w miejsce pochodzącego ósemkowego:



Wolff ostatecznie konkluduje: „[...] zachowany fragment pokazuje wyższą jakość kunsztu ostatecznej wersji w porównaniu ze starszą wersją *Wenn wir in höchsten Nöten*, bez względu na niezmienną podstawową substancję tego utworu”<sup>11</sup>. Muzykolog ten sporo mówi o technicznych i artystycznych aspektach fantazji *Vor deinen Thron* i Bachowych poprawek, ale o aspektach duchowo-religijnych milczy. Wypada teraz skupić się właśnie na nich.

### 3. *Ars moriendi*

Jan Sebastian do fantazji *Wenn wir in höchsten* wracał nie raz i nie raz ją poprawiał. To oczywiste, że chorał luterński z tym tytułem miał dla niego szczególne znaczenie. Wiele wskazuje na to, jeśli pójść tropem ustaleń Davida Yearsleya, że Bach pracował nad nim w ramach praktykowanej wówczas muzycznej *ars moriendi*. W muzycznych opracowaniach tematu umierania i śmierci wyjątkowe miejsce przypadło „językowi” kontrapunktu ścisłego, szczególnie w jego postaci kanonicznej. W kazaniach, traktatach teologicznych i muzykologicznych epoki renesansu i baroku ta forma i technika muzyczna często miała znaczenie eschatologiczne – jako muzyczna *Todes-Gedanken* zajmowała ważne miejsce w ówczesnym praktykowaniu sztuki gotowania się na śmierć<sup>12</sup>.

W Niemczech XVII i XVIII w. kontrapunkt/kanon traktowano jako narzędzie muzycznej kontemplacji śmierci. Świadectwem takie utwory jak *Musicalische Sterbens-Gedancken* Johanna Pachelbela (1653–1706), *Mit Fried und Freud ich fahr dahin* Dietricha Buxtehudego (1637–1707), *Ricercar sopra la Morte della mia carissima Madre Catharina Maria Stubenrauen* Nicolausa Adama Strungka. Przyjmując, że Jan Sebastian „interesował się dziełami kompozytorów końca

---

<sup>11</sup> Ch. Wolff, *The Deathbed Chorale*, dz. cyt., s. 292.

<sup>12</sup> D. Yearsley, *Bach and the Meanings of Counterpoint*, Cambridge 2002, s. 18.

XVII w., którzy widzieli związki między śmiercią a wyszukany kontrapunktem, trudno się dziwić, że eksplorował je w *Vor deinen Thron* podczas długich godzin własnego umierania”<sup>13</sup>.

Śmierć wiązano z kontrapunktem, szczególnie z kanonem między innymi z tej racji, że umożliwiał harmonijne współlistnienie ze sobą samodzielnych linii melodycznych, a tym samym był w stanie odwzorowywać i wyrażać harmonię sfer, wiecznego porządku świata boskiego i jednocześnie uobecniał na tym padole harmonię niebiańskich przestworzy, do których bramą dla ludzi jest śmierć. W kanonie/kontrapunkcie ziszczało się niewypowiedziane niebiańskie *mysterium harmonicum*. Dzięki tej właściwości kanon był w stanie niejako sprowadzać w nasz świat wieczność, a tym samym odsłaniać przed oczami śmiertelnych rąbek tajemnicy tego, co dzieje się z nimi, z ich duszą i ciałem, co czeka ich w chwili żegnania się z tym światem.

Zagadnienia te stały się w czasach Bacha przedmiotem debat, a kluczową rolę odgrywała w nich teologia i metafizyka duszy, z pytaniami o to, co dzieje się z nią po śmierci człowieka, gdy opuszcza ciało oraz o warunki, jakich spodziewano się dla niej w niebie. Ówczesnie zwykle przyjmowano w luteranizmie, że dusza od razu po śmierci opuszcza ciało, a zbawiona – natychmiast wstępuje do nieba<sup>14</sup>, by uczestniczyć w koncercie na chwałę Boga, w – dodajmy – kontrapunktycznej, kanonicznej harmonii<sup>15</sup>. W tego rodzaju metafizyce śmierć jawiła się jako wyzwolenie z „okowów” ciała, czyli tego, co materialne, przyziemne, śmiertelne, grzeszne, ku temu co duchowe, nadziemskie, nieśmiertelne i święte.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Sam Marcin Luter, owszem, trzymał się tradycyjnej definicji śmierci jako oddzielenia duszy od ciała, ale – w przeciwieństwie do swoich siedemnastowiecznych i osiemnastowiecznych następców – nie twierdził, że duszę czeka szczęście od razu po opuszczeniu ciała. Reformator traktował śmierć jako sen: „Śmierć stała się moim snem” – „Tod ist mein Schlaf worden” – jak ujął to w chorale *Mit Fried und Freud*, który włączył do pierwszego zbioru chorałów pogrzebowych, opublikowanych po 1542 r. W owym śnie dusza trwa do Dnia Ostatniego, kiedy zostanie przebudzona, by połączyć się z ciałem, które do kresu czasu pozostaje w grobie, ale pod okiem Boga. Zob. J. Motyka, *Zagadnienie śmierci*, <[http://www.luteranie.pl/materialy/rozne\\_pisma/ks\\_jan\\_motyka\\_zagadnienie\\_smierci,1472.html](http://www.luteranie.pl/materialy/rozne_pisma/ks_jan_motyka_zagadnienie_smierci,1472.html)>; [dostęp: 28.08.2020]; J. Fidura, *Eschatologia Marcina Lutra a pobożność ludowa XIX w.*, „Forum Teologiczne” 2002, nr 3, s. 133–152.

<sup>15</sup> Zob. D. Yearsley, *Ideologies of Learned Counterpoint in the North German Baroque. A Dissertation Submitted to the Department of Music and the Committee on Graduate Studies of Stanford University*, Ann Arbor 1994, s. 141–197.

Bach – sugeruje Yearsley – pomyślał *Vor deinen Thron* jako muzyczne wcielenie takiej właśnie teologii duszy i śmierci, ujęte w osobistej perspektywie. Mówiąc ściślej, fantazja ta jest muzycznym przedstawieniem aktu zbliżania się do śmierci i samej śmierci, kiedy dusza odrywa się od ciała i uwalnia od tego, co cielesne, a wznosi do tego, co duchowe. Jan Sebastian w swoich ostatnich dniach w misternie obmyślonym kontrapunkcie antycypuje „lot duszy ze swego cierpiącego ciała i jej natychmiastowy udział w niebiańskim koncercie”<sup>16</sup>. W BWV 668 Bach, posługując się bardzo ścisłym, wyszukany – czyli intelektualnym, duchowym – kontrapunktem, ogolocił pierwszą wersję *Wenn wir in höchsten Nöten* z jej zmysłowości, cielesności, eliminując z niej pyszną ornamentykę, a tym samym skierował utwór ku niebu. Jan Sebastian tworzył w myśl zasady, że w ramach praktyki *ars moriendi* to, co cielesne i zmysłowe, można muzycznie wyrazić z pomocą kontrapunktu niewyszukanego, wyszukany rezerwując dla tego, co duchowe i niezmysłowe. W „narracji” *Vor deinen Thron* „złożoność kontrapunktycznych głosów rośnie z każdym odcinkiem imitacyjnym przeplatany wejściami *cantus firmus*”, sprawiając, że kontrapunkt staje się coraz bardziej intelektualny<sup>17</sup>.

W ostatnich latach życia Jana Sebastiana dokonywała się w Niemczech zasadnicza transformacja w kulturze umierania i śmierci. Nowy rodzaj humanistów, bardów oświecenia, rozpoczął atak na tradycyjną *ars moriendi*, z jej koniecznością ustawicznego myślenia i pamiętania o śmierci, z tęsknotą za nią, ale też z lękiem, bo godzina śmierci to czas wzmożonej walki Szatana o duszę umierającego, oraz z ciągłym gotowaniem się do niej. Nowy humanizm odwracał oczy od śmierci, a koncentrował się na życiu, postulując, by żyć jego pełnią, do samego końca, bo kontemplacja śmierci często prowadzi do lęku i trwogi, z życia czyniąc udrękę. Jeszcze raz Yearsley: „Tymczasem Bach uważał, że śmierci należy się bać i z tej racji trzeba się do niej gotować. Dlatego też jego ostatnie twórcze wysiłki zaowocowały taką formą *Vor deinen Thron*, którą można uznać za jeden z najbardziej trwałych wyrazów luterańskiej sztuki umierania. „[...] Żyjąc w ziemskim świecie całkowitej ciemności, wsłuchiwał się w swoje myśli o śmierci w postaci kontrapunktycznego opracowania ponadczasowej melodii chorału. Kontynuując muzyczne *Todes-Gedancken* ze swojego łoża, wiernie i żarliwie oczekiwał dopuszczenia do wiecznie doskonałego koncertu w niebie, antycypując opuszczenie swojej własnej ślepoty i wejście do

<sup>16</sup> Tenże, *Bach and the Meanings of Counterpoint*, dz. cyt., s. 33.

<sup>17</sup> Tamże, s. 36.

olśniewającego światła niebiańskiej wizji, słysząc, jak nieskończona muzyka aniołów zalewa jego *Vor deinen Thron*<sup>18</sup>.

#### 4. *Iustus et peccator*

Inną metodologiczną drogą interpretacji *Vor deinen Thron* w kategoriach teologicznych poszła Anne Leahy (zm. 2007)<sup>19</sup>. Yearsley interpretacyjnej inspiracji szukał głównie w kontekście dalszym, bo kulturowym i historycznym, zasadniczo bez oglądania się na inne dzieła Bacha. Tymczasem Leahy inspiracji szukała w kontekście bliższym, w innych utworach Jana Sebastiana, tych wokalnych, w których znajdowała podobne myślenie muzyczno-religijne i takie same figury retoryczno-muzyczne. W ten sposób w BWV 668 odkryła inny, ale także ciekawy, świat teologiczny. Mówiąc najogólniej, Bachową muzyczną modlitwę na śmierć zobaczyła jako ostatnią część eschatologicznego cyklu, składającego się z osiemnastu fantazji chorałowych i *Wariacji kanonicznych*.

Co do zmiany tytułu na *Vor deinen Thron*, w której Leahy podkreśliła przejście od zbiorowego *wir*, „my”, do osobistego, intymnego *ich*, „ja” – od „Gdyśmy w największej biedzie już” do „Przed tron Twój oto zbliżam się”<sup>20</sup> – to przypominała ona, że Bach zwykł częściej podstawić inny tekst do tej samej czy tylko w niewielkim stopniu zmienionej melodii. Znamiennym przykładem jest *Crucifixus* z *Mszy b-moll* BWV 232, nowe tekstowe wcielenie melodii kantaty *Wainen, Klagen, Sorgen, Zagen!* BWV 12. Jan Sebastian jednak decydował się na tego rodzaju krok zasadniczo wtedy, gdy nowy tekst – jak w wypadku *Crucifixus* i BWV 12 – teologicznie odpowiadał pierwotnemu. Znaczy to, że BWV 668a i BWV 668 zawierają podobną teologię, związaną z konkretnymi, odpowiadającymi sobie treścią fragmentami ich hymnów. Muzykolożka przyjęła, że Bach, pisząc BWV 641 i 668a, miał na myśli treść zwrotki szóstej hymnu *Wenn wir in höchsten*: „Na nasz grzech, Panie, w łasce patrz, /Od winy nas uwolnić racz;/Z uścisków wyjść dopomóż nam,/Kajdany utrapienia złam!”, z kolei w wypadku BWV 668 – zwrotki pierwszej: „Przed tron Twój oto zbliżam się,/O, Boże, z serca proszę Cię:/Łaskawe lico dla mnie miej, Biednego

<sup>18</sup> Tamże, s. 40–41.

<sup>19</sup> A. Leahy, „*Vor deinen Thron tret ich*”: *The Eschatological Significance of the Chorale Settings of the P271 Manuscript of the Berlin Staatsbibliothek*, „Bach” 2006, nr 2, vol. 37, s. 81–118. Zob. też: taż, *J. S. Bach's „Leipzig” Chorale Preludes*, dz. cyt., s. 265–280.

<sup>20</sup> Zob. też: R. Stinson, *J. S. Bach's Great Eighteen Chorales*, New York 2001, s. 105.

w grzechu przyjąć chciej”. Tylko te dwie – jej zdaniem – odpowiadają muzycznej tkance tej trzykrotnej wizji fantazji choralowej i okolicznościom powstania jej ostatniej wersji.

Szczegóły teologii *Vor denen Thron* Leahy ustalała – jak wspomniałem – z pomocą innych utworów Jana Sebastiana. Na przykład imitacyjną inwersję tematów w odcinkach kanonicznych poprzedzających pojawianie się melodii chorału (*cantus firmus*) interpretuje w świetle imitacji we *Mszy F-dur* BWV 233, a konkretnie w analogii do inwersji w *Christe eleieson* i *Kyrie eleison*. Inwersja w tych liturgicznych częściach – a zatem można przyjąć, że także w BWV 668 – wiąże się z błaganem wznoszonym przez grzesznika do Boga o zmiłowanie i miłosierdzie, w którego udzielaniu kluczową rolę odgrywa Chrystus<sup>21</sup>. Ale Leahy dopuszcza jeszcze jedną teologiczną wykładnię inwersji tematu, widząc ją jako ilustrację luterkańskiego aksjomatu, że człowiek przed Bogiem jest jednocześnie usprawiedliwiony i grzeszny, *simul iustus et peccator*: znaczenie tego imitacyjnego z głosów w BWV 668, który w utworze wznosi się, jest takie, że człowiek, jako usprawiedliwiony (*iustus*), jest przyciągany łaską Bożą na niebiański koncert; z kolei znaczenie głosu opadającego i w inwersji – że ciężar grzechu oddala grzesznika (*peccator*) od Boga, stając się dla niego przeszkodą na drodze do nieba<sup>22</sup>. Grzeszność człowieka kroczącego przed boski tron Bach ukazuje z pomocą chromatyki, która pojawia się już w takcie 2., pod postacią figury retoryczno-muzycznej *passus duriusculus*<sup>23</sup>, i ciągnie się do początku pierwszego wejścia melodii chorału (takty 8–11), a potem „rozwija się” w odcinku poprzedzającym drugie jej wejście (takty 19–22) i prawdziwie „wybuchą” przed trzecią częścią *cantus firmus* (takty 29–32), nie znikając przed częścią czwartą (takty 40–45).

Ostatecznie Leahy konkluduje: „W BWV 668 pokorny chrześcijanin błaga Boga o miłosierdzie. Wydaje się wysoce sensowne, że Bach, świadom

---

<sup>21</sup> A. Leahy, *J. S. Bach's „Leipzig” Chorale Preludes*, dz. cyt., s. 278.

<sup>22</sup> Zob. też, „*Vor deinen Thron tret' ich*”, art. cyt., s. 109. Autorka ta dodała do tego: „[...] inversion [w *Vor deinen Thron...*, dopisek J. M.] [...] can be used to portray [...] the soul looking on the face of God (not turning), or equally, Christ in the image of the Father.”; (tamże).

<sup>23</sup> H. H. Eggebrecht pisał: „[...] *passus duriusculus*, a «harsh passage»: the insertion of semitone steps causes them to (as it were) stray from the regular diatonic mode, and could be taken as an image of straying from God, and thus as an expression of sinfulness.” (*Understanding Music: The Nature and Limits of Musical Cognition*, transl. R. Evans, New York 2016, s. 74; por. T. Jasiński, *Polska barokowa retoryka muzyczna*, Lublin 2006, s. 312.)

swojej śmiertelności, zdecydował się odnieść eschatologiczny tekst do istniejącej już melodii z bardzo osobistej perspektywy<sup>24</sup>.

## 5. Dobroć Boga

Christian Wolff, kreśląc historię powstania *Vor deinen Thron*, stwierdza, że Bach poprawki wprowadzone do tego utworu „uznał za konieczne, by mógł pojawić się przed tronem swego Stwórcy”<sup>25</sup>. Sam autor tych słów akcentuje artystyczną perfekcję Lipskiego Kantora, który zapewne chciał przemówić do Boga jak najdoskonalszą muzyką, ale (przynajmniej) dwie z poprawek zdają się kryć także ważne treści teologiczne: kadencja zwodnicza i *figura corta*.

Kadencję zwodniczą i tym samym opóźnienie kadencji właściwej Jan Sebastian mógł pomyśleć jako wyraz trudów ludzkiego życia, zgodnie ze spostrzeżeniem Erica Chafe’a, że w jego muzyce zabiegi takie mogą wskazywać na zawile drogi naszej egzystencji, „jej liczne zakręty i zwroty, odroczenia, rozczarowania, tęsknoty, poszukiwania itd.”<sup>26</sup> Być może mamy tu także aluzję do samej śmierci, jak w wypadku arii w kantacie *Widerstehe doch der Sünde* BWV 54 („Przeciwstawiaj się grzechowi”), gdzie taka kadencja ilustruje słowa o „kłątwie, która śmiertelną jest”<sup>27</sup>. Jakby umierający Bach chciał odsunąć od siebie śmierć, opóźnić jej cios, zyskać jeszcze na czasie, by odroczyć Boży wyrok i lepiej przygotować się do spotkania z Bogiem twarzą w twarz... W obu interpretacyjnych wypadkach religijna wymowa *Vor deinen Thron* zyskuje na głębi i egzystencjalno-eschatologicznej ostrości.

Szczególne znaczenie teologiczne kryje w sobie także *figura corta*, czyli „grupa złożona z trzech nut o drobnych wartościach, z których pierwsza jest dwukrotnie dłuższa od drugiej i trzeciej, np. układ ósemka i dwie szesnastki”<sup>28</sup>. W takiej właśnie ósemkowo-szesnastkowej postaci słyszymy ją w takcie 7. *Vor deinen Thron*, ale także w innych taktach. Już Schweitzer zauważył, że figura ta w twórczości Jana Sebastiana służy do wyrażania wszelkich możliwych odcieni

<sup>24</sup> Taż, *J. S. Bach's „Leipzig” Chorale Preludes*, dz. cyt., s. 279.

<sup>25</sup> Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach*, dz. cyt., s. 522.

<sup>26</sup> E. Chafe, *Tears into Wine. J. S. Bach's Cantata 21 in Its Musical and Theological Context*, Oxford–New York 2015, s. 519.

<sup>27</sup> A. Dürr, *Kantaty Jana Sebastiana Bacha*, tłum. A. A. Teske, Lublin 2004, s. 226.

<sup>28</sup> T. Jasiński, *Polska barokowa retoryka muzyczna*, dz. cyt., s. 288; por. D. Bartel, *Musica Poetica: Musical–Rhetorical Figures in German Baroque Music*, Lincoln–London 1997, s. 234.



radości – tej żywej i pełnej zachwytu, niepohamowanej, ale także cichej, mistycznej. Czasami Bach figurę tę stosował „dla wyrażenia radości z wiary w dobroć Boga” – jak w chorale *Wer nur den lieben Gott lässt walten* BWV 90, gdzie słyszymy słowa: „Kto los swój złożył w ręce Boga/I w Nim nadzieję swoją ma, /Nie dotknie tego żadna trwoga, /Choćby nań spadła dola zła”<sup>29</sup>. Przez pryzmat *figura corta* w *Vor deinen Thron* widzimy człowieka grzesznego (chromatyka, *passus duriusculus...*), który kroczy przed oblicze Najwyższego, mając nadzieję na Jego dobroć i zmiłowanie.

## 6. Diabeł w muzyce

Charles Hubert Hastings Parry w taki sposób uchwycił podstawową wymowę *Vor deinen Thron*: „Śmierć zawsze jakoś dziwnie fascynowała Bacha i była dla niego źródłem inspiracji i pomysłów w wypadku wielu jego najpiękniejszych kompozycji. Teraz ją spotkał, nie z narzekaniem czy lękiem przed nieznanym, lecz z wyrazami wyjątkowego pokoju i zaufania. [...] I tylko w jednym, ostatnim taktie na moment czujemy dotknięcie smutku, kiedy Bach zdaje się oglądać za tymi, których kochał i ku którym teraz kieruje czule spojrzenie bolejącej miłości”<sup>30</sup>.

Niewątpliwie w *Vor deinen Thron* przeważa nastrój pogodny, a przy tym poważny, jest w nim pokój i zaufanie. Chromatyka, która odpowiada za afekty smutne czy grzeszne, owszem, odzywa się, ale jest jakby przygaszona. Można przypuszczać, że nastrój ten jest wynikiem między innymi tonacji, w jakiej Bach napisał tę muzyczną modlitwę na śmierć – G-dur. Zgodnie z barokową retoryką muzyczną tonacja ta – według Christiana Friedricha Daniela Schubarta (1739–1791) – wyrażała wdzięczną namiętność, gorącą przyjaźń i wierną miłość<sup>31</sup>, w tym także w perspektywie eschatologicznej, pełnego nadziei oczekiwania na wejście w niebiańską wieczność<sup>32</sup>.

Lecz trzeba zgodzić się ze stwierdzeniem Parry’ego, że ów pogodny nastrój mocno załamuje się w taktie ostatnim. Być może rzeczywiście sytuacja ta wiąże się z pożegnalnym spojrzeniem Bacha na swoich bliskich, ale retoryka

---

<sup>29</sup> A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, dz. cyt., s. 48.

<sup>30</sup> C. H. H. Parry, *Johann Sebastian Bach. The Story of the Development of a Great Personality*, New York–London 1909, s. 542–543.

<sup>31</sup> M. Seremet, *Afekt w sztuce wokalne. Interpretacja arii altowych z Pasji według św. Mateusza Jana Sebastiana Bacha w kontekście retoryki muzycznej*, Kraków 2011, s. 35–36.

<sup>32</sup> Zob. E. Chafé, *Analyzing Bach Cantatas*, Oxford 2000, s. 16.

muzyczna podpowiada inne wyjaśnienie. Kluczową rolę odgrywa w nim tryton, który definiuje się jako interwał kwarty zwiększonej lub kwinty zmniejszonej, „[...] trudny do zaśpiewania i w wiekach średnich zabraniano używania go. Mówiło się wtedy, mając na względzie nazwy nut heksachordu: [...] «Mi przeciwko fa jest diabłem w muzyce»<sup>33</sup>. Jeśli jednak tryton pojawiał się w niej w funkcji retorycznej, to wskazywał na to, co bolesne, grzeszne, śmiertelne, diabelskie<sup>34</sup>. Jak w Bachowych kantatach BWV 60 oraz BWV 20 pod wspólnym tytułem *O Ewigkeit, du Donnerwort* („Wieczności, jakież gromy ślesz!”), które – jak *Vor deinen Thron* – zajmują się umieraniem i śmiercią. W BWV 60 Trwoga i Nadzieja prowadzą dialog, w którym ta pierwsza wciąż rozpacza: „Bojaźń śmierci i ból ostatni/Serce me trzyma jakby w matni. [...] Wiara topnieje [...] / Otwarty grób! Jak straszny on!”. Z kolei w BWV 20 czas śmierci jest czasem intensywnego działania Szatana: „Śmierć już nadchodzi [...]. Ujdźże Szatana więzów złych”.

Na końcu kantaty BWV 60 Jan Sebastian umieścił chorał Franza Joachima Burmeistra (zm. 1672), napisany do melodii Johanna Rudolfa Ahle (zm. 1673), ojca Johanna Georga Ahle (zm. 1706). Chór śpiewa tam: „Panie już dość: [...] / Mój Jezus tuż; / Spokojnie zegnaj świat, / Do nieba śpieszę się”<sup>35</sup>. Alfred Dürr, komentując to zakończenie, uchwycił jeden z istotnych jego aspektów, który z powodzeniem można odnieść do zakończenia *Vor deinen Thron*: „Początek z następstwem trzech całych tonów tworzących tryton („Diabolus in musica”), mógł za czasów Ahlego być odczuwany jako niesłychany i usprawiedliwiony jedynie tym, że jako figura muzyczna obrazuje przekraczanie granicy między życiem a śmiercią. [...] W kompozycji Bacha obraz staje się jeszcze wyraźniejszy, jeśli zważyć, że motyw początkowy jest wywieziony z melodii *O Ewigkeit, du Donnerwort* [BWV 60]. Z początkowego a-h-cis<sup>1</sup>-d<sup>1</sup> powstaje w części końcowej a<sup>1</sup>-h<sup>1</sup>-cis<sup>2</sup>-dis<sup>2</sup>”<sup>36</sup> – tryton, prawdziwy „Diabeł w muzyce”.

<sup>33</sup> Tritone, [w:] M. Kennedy, *The Concise Oxford Dictionary of Music*, New York 2004, s. 747.

<sup>34</sup> Por. A. Dürr, *Kantaty Jana Sebastiana Bacha*, dz. cyt., s. 370.

<sup>35</sup> Kolejne cytaty kantat za: *Teksty kantat Jana Sebastiana Bacha*, tłum. A. Teske (kantaty kościelne), A. A. Teske (kantaty świeckie), Lublin 2004, s. 41–42, 19–20, 42.

<sup>36</sup> A. Dürr, *Kantaty Jana Sebastiana Bacha*, dz. cyt., s. 525–526.

## 7. Teologia krzyża

Zasadniczym rysem duchowości luterańskiej jest i był krzyż Chrystusa. „Marcin Luter chętnie określał swoją teologię nazwą teologia krzyża [...]. Teologia krzyża (*theologia crucis*) koncentruje się – zgodnie z nazwą – na Chrystusowym krzyżu (rozumianym szeroko: jako uniżenie Boga we wcieleniu, ukrycie Bóstwa w człowieczeństwie, poniżenie w męce) jako podstawowym «miejscu» objawienia się Boga i możliwości poznania Go tam przez człowieka”<sup>37</sup>. Ojciec Reformacji pisał w komentarzu do 12. wersetu psalmu 5.: „[...] tylko krzyż jest sędzią i sprawdzianem prawdy”<sup>38</sup>. Wydaje się, że muzyczna modlitwa Bacha na śmierć była wyjątkową okazją do wyrażenia wiary w zbawienną, usprawiedliwiającą moc krzyża Chrystusa. Tymczasem w obu hymnach – *Wenn wir in höchsten i Vor deinen Thron* – słowo krzyż się nie pojawia, a w muzyce BWV 668 nie znajdziemy także figury czy emblematu krzyża<sup>39</sup>. A jednak w utworze tym krzyża nie brakuje. „Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha” (Mk 4,9)...

W ostatnim taktie *Vor deinen Thron*, w którym do głosu dochodzi interwał diabelski, słyszymy duchowe cierpienie człowieka, pod ciężarem grzechu i śmierci, z Szatanem usiłującym wciągnąć go do czeluści piekła. Ale śmierć, potępienie i Diabeł nie mają ostatniego słowa w tym utworze! Na jego końcu rozbrzmiewa nie tryton, ale najczystszy akord G-dur, iście Chrystusowy akord. Chrystusowy, bo z jednym krzyżykiem przy kluczu, a „krzyżyk” z niemiecka to *Kreuz* – „krzyż”<sup>40</sup>. Jezus Chrystus na krzyżu pokonał zarówno Diabła, piekło, jak i śmierć. Na ostateczne zwycięstwo Krzyża zdaje się wskazywać także

---

<sup>37</sup> S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996, s. 34. Zob. M. Uglorz, *Teologia krzyża ks. Marcina Lutra*, „Teologia i Ambona” 1997, nr 16, s. 43–51. „Kwestia zbawienia stanowiła priorytet refleksji teologicznej wczesnoreformacyjnego Kościoła ewangelickiego i doprowadziła do wypracowania kompletnej koncepcji soteriologicznej, określanej mianem *theologia crucis*, teologia krzyża, stanowiącą oryginalny wkład Lutra w dzieje myśli chrześcijańskiej” (M. Hintz, *Zbawienie świata – zbawienie człowieka. Chrześcijańskie przesłanie nadziei*, „Roczniki Teologiczne ChAT” 2011, nr 1–2, s. 138).

<sup>38</sup> M. Luther, *Complete Commentary on the First Twenty Two Psalms*, trans. H. Cole, London 1826, s. 281, <<https://archive.org/stream/complecommenta01luth#page/280/mode/2up/-search/%22cross+alone%22>>; [dostęp: 28.08.2020].

<sup>39</sup> O krzyżu w muzyce Bacha zob.: E. Chafe, *J. S. Bach's Johannine Theology: the St. John Passion and the Cantatas for Spring 1725*, Oxford–New York 2014; T. A. Smith, *Bach and the Cross*, „Christian Scholar's Review” 1993, nr 3, s. 267–290.

<sup>40</sup> O retorycznym znaczeniu jednego krzyżyka jako *Kreuz* u Bacha zob.: E. Chafe, *J. S. Bach's „St. Matthew Passion”: Aspects of Planning, Structure, and Chronology*, „Journal of the American Musicological Society” 1982, nr 1, s. 63–64.

5 głosów, które zjawiają się w 3 ostatnich taktach tej czterogłosowej fantazji choralowej. Można przypuszczać, że liczba 5 w tym miejscu to nie przypadek – w symbolice chrześcijańskiej – szczególnie luterkańskiej – 5 jest symbolem krzyżowych ran Chrystusa – to symbol Jego krzyża<sup>41</sup>.

Jeśli dobrze wsłuchać się i wpatrzeć w muzykę *Vor deinen Thron*, to krzyż Chrystusa można dostrzec jeszcze w jednym jej „miejscu”. Kluczowe dla takiego słuchania/patrzenia ma stwierdzenie Willego Apela (zm. 1988), że w twórczości Bacha szczególne miejsce zajmuje symbolika liczbowa opierająca się na systemie popularnej w baroku numerologii (rodem z żydowskiej kabały), w której kolejnym literom alfabetu odpowiadają, jak w alfabecie hebrajskim, kolejne liczby naturalne: A = 1, B = 2, C = 3 itd.: „Zgodnie z tym systemem litery B-A-C-H łącznie dają liczbę 14 [2 + 1 + 3 + 8], z kolei J-S-B-A-C-H – 41 [9 + 18 + 2 + 1 + 3 + 8]”<sup>42</sup>. Apel podaje tylko jeden przykład tego rodzaju symboliki liczbowej – fantazję *Vor deinen Thron*, zauważając, że w utworze tym na pierwsze wejście melodii chorału składa się równo 14 dźwięków, z kolei cały *cantus firmus* (wszystkie jej cztery wejścia) mają ich łącznie 41: 14 + 8 + 10 + 9... Niewątpliwie Bach zamierzył tu taką symbolikę, wszak na melodię kościelnej pieśni *Wen wir in höchsten Nöten sein*, której opracowaniem są BWV 641, BWV 668a i BWV 668, łącznie składa się nie 41, ale 38 dźwięków – i tyle właśnie Jan Sebastian wykorzystał w pierwszej wersji BWV 641. Tymczasem w kolejnych wersjach, w BWV 668a i BWV 668, zadbał o to, by liczbę dźwięków *cantus firmus* zwiększyć o 3, czyli do 41, przy tym wypada podkreślić, że te 3 dźwięki umieścił w pierwszej części *cantus firmus*, uzyskując w niej liczbę 14. Dźwięków. Liczby 14 i 41 zapewne pełnią rolę podpisu kompozytora, którego wymowa wydaje się być oczywista: oto przed Boży tron zbliżam się ja, Jan Sebastian Bach, kantor kościoła świętego Tomasza w Lipsku, członek rodziny Bachów, słynnego rodu muzyków...

Gdzie tu zatem krzyż? Krzyż – sugeruję – kryje się w liczbie 14, która, będąc symbolem nazwiska Bach, jednocześnie kryje w sobie iście staurologiczną tajemnicę (gr. *stauros* – „krzyż”), o ile tylko litery składające się na jego nazwisko uznamy – jak nie raz czynił to sam Jan Sebastian – za nazwy dźwięków muzycznych. Sedno tej tajemnicy wyraził Erwin Bodky (zm. 1958): „Przez wiele lat zastanawiałem się, jak wielką radość i satysfakcję musiał Bach czerpać

<sup>41</sup> A. Schimmel, *The Mystery of Numbers*, New York–Oxford 1993, s. 118.

<sup>42</sup> W. Apel, *Number Symbolism*, [w:] tenże, *Harvard Dictionary of Music*, Cambridge 1974, s. 583.

z faktu, że jego nazwisko zawiera w sobie symbol krzyża<sup>43</sup>. Z retoryczno-muzycznego punktu widzenia cztery dźwięki w układzie B-A-C-H tworzą figurę *imaginatio crucis*, *Kreuzfigur*<sup>44</sup>, kiedy bowiem na pięciolinii dźwięk B połączymy linią prostą z H, z kolei podobnie A z C, to linie te ze sobą się skrzyżują, przetną w kształcie krzyża<sup>45</sup>.

### Zakończenie

W zaledwie zasugerowanej tu symboliczno-staurologicznej interpretacji *Vor deinen Thron* ramiona krzyża Chrystusa – można powiedzieć – rozpięte są na długości całego utworu, sięgają jego początku i końca. Jakby Ukrzyżowany ramionami obejmował Bacha, grzesznika, i całe jego życie. Krzyż Chrystusa, symbolicznie obecny w 14 dźwiękach pierwszego wejścia melodii chorału, przenika całą tę fantazję, ponieważ temat pierwszego kanonu, który ją zaczyna, pod względem melodycznym jest niemal identyczny z pierwszą frazą tej melodii, z kolei motyw czolowy tego tematu, zasadniczo czteronutowy, w różnych „wariacjach” niejako rozproszył wraz ze sobą „krzyż” po całym utworze, by

---

<sup>43</sup> E. Bodky, *Interpretation of Bach's Keyboard Works*, Cambridge 1960, s. 247.

<sup>44</sup> Figurą tą jest „czterodźwiękowa struktura meliczna, która zawiera w sobie rysunek krzyża obecny w przecięciu się dwóch wyimaginowanych prostych: pierwszej, łączącej pierwszy i czwarty dźwięk struktury, oraz drugiej, wiążącej dźwięk drugi z trzecim (np.: następstwo g–fis–b–a). Oparta na wizualnej wyobraźni figura – *imaginatio crucis* (wyobrażenie krzyża) – interpretowała słowa mówiące o Krzyżu Chrystusowym, Ukrzyżowaniu. Gdy w tekstach pasji, motetów, kantat i mszalnych *Credo* pojawiały się tego rodzaju wyrażenia (*crucifixus* [ukrzyżowany], *crucifigatur* [niech będzie ukrzyżowany], *crucifige* [ukrzyżuj], *vidit crucem* [ujrzał krzyż], *er trug sein Kreuz* [on niósł swój krzyż], *komm, süßes Kreuz* [przyjdź, słodki Krzyżu!] ect.), to niektórzy twórcy [w tym Jan Sebastian Bach] wprowadzali – właśnie na ów moment – krzyżową formułę jako czytelny w ich oczach emblemat” (T. Jasiński, *Polska barokowa retoryka muzyczna*, dz. cyt., s. 110); zob. też: tenże, *Imaginatio crucis w muzyce baroku*, „Zeszyty Naukowe” 1994, z. 6, s. 65–82.

<sup>45</sup> Jak w *Versus V* kantaty *Christ lag in Todesbanden* BWV 4, gdzie „[...] w partii basu (takty 27–28), na słowach «Kreuzes» [Krzyża] pojawia się *imaginatio crucis*. Podobna figura zastosowana jest kilka taktów dalej, gdy mowa o naznaczeniu drzwi krwią – domyślnie – «znakiem krzyża»” (W. M. Marchwica, *Bachowskie nawiązania do chorału Christ lag in Todesbanden*, [w:] *Muzyka jest zawsze współczesna. Studia dedykowane Profesor Alicji Jarzębskiej*, red. M. Woźna–Stankiewicz, A. Sitarz, Kraków 2011, s. 447).

na samym końcu, w ostatnich taktach, spleść się z pięcioma ranami Ukrzyżowanego<sup>46</sup>. Staurologiczną tajemnicę *Vor deinen Thron* dopełnia tonacja G-dur, tonacja eschatologiczna, opierająca się na jednym jedynym *Kreuz*.

Krzyż Jezusa Chrystusa okazuje się podstawowym symbolicznym materiałem, z którego zbudowana jest muzyczna modlitwa Bacha na własną śmierć. Przenika ten utwór na wskroś, co znaczy: Ukrzyżowany nie opuszcza grzesznika w chwili śmierci. To na Nim Jan Sebastian Bach oparł swoją nadzieję. I dlatego *Vor deinen Thron* kończy się promiennym, jasnym, pełnym pokoju i eschatologicznym akordem – podobnie jak *Crucifixus*, gdzie pod koniec także pojawia się „diabelski interwał” – kwinta zmniejszona, ale finalny akord rozbrzmiewa już tylko zwycięskim G-dur.

### Bibliografia

1. Apel W., *Harvard Dictionary of Music*, Cambridge 1974.
2. Bartel D., *Musica Poetica: Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*, Lincoln – London 1997.
3. Bodky E., *Interpretation of Bach's Keyboard Works*, Cambridge 1960.
4. Chafe E., *Analyzing Bach Cantatas*, Oxford–New York 2000.
5. Chafe E., *J. S. Bach's „St. Matthew Passion”: Aspects of Planning, Structure, and Chronology*, „Journal of the American Musicological Society” 1982, nr 1, s. 49–114.
6. Chafe E., *J. S. Bach's Johannine Theology: the St. John Passion and the Cantatas for Spring 1725*, Oxford–New York 2014.
7. Chafe E., *Tears into Wine. J.S. Bach's Cantata 21 in Its Musical and Theological Context*, Oxford–New York 2015.
8. Dürr A., *Kantaty Jana Sebastiana Bacha*, tłum. A. A. Teske, Lublin 2004.
9. Eggebrecht H. H., *Understanding Music: The Nature and Limits of Musical Cognition*, transl. R. Evans, New York 2016.
10. Fidura J., *Eschatologia Marcina Lutra a pobožnosť ludowa XIX w.*, „Forum Teologiczne” 2002, nr 3, s. 133–152.

<sup>46</sup> W tym kontekście do myślenia „daje sugestia Yearsleya, że praktyka posługiwania się kanonem/kontrapunktem jako instrumentem kontemplacji śmierci mogła wiązać się z wcześniejszą tradycją, która ściśle łączyła tę technikę i formę muzyczną z krzyżem Jezusa Chrystusa (*Bach and the Meanings of Counterpoint*, dz. cyt., s. 13n). Tradycję tę zapoczątkował – jak uważa Katelijne Schiltz – Ludwig Senfl (zm. 1542/1543) utworami *Istum crucis socium et regni credimus*, *Crux fidelis* oraz *O, crux ave*, a kontynuowali tacy kompozytorzy, jak Pieter Maessens (1505–1562) – *Per signum crucis*, Ghiselin Danckerts (1510–1567) – *Crucem sanctam subiit*, Thomas Morley (1557–1602) – kanon krzyżowy w *A Plaine and Easie Introduction to Practicall Musicke* czy Adam Gumpelzheimer (1559–1625) – *Canon: „Clama ne cesses” (cruciform canon): Crux Christi – Quatuor evangelistae (Music and Riddle Culture in the Renaissance, with a catalogue of enigmatic canonic inscriptions by B. J. Blackburn, Cambridge 2015, s. 301–325).*

11. Hintz M., *Zbawienie świata – zbawienie człowieka. Chrześcijańskie przesłanie nadziei*, „Roczniki Teologiczne ChAT” 2011, nr 1–2, s. 137–159.
12. Jasiński T., *Imaginatio crucis w muzyce baroku*, „Zeszyty Naukowe” 1994, z. 6, s. 65–82.
13. Jasiński T., *Polska barokowa retoryka muzyczna*, Lublin 2006.
14. Leahy A., „*Vor deinen Thron tret ich*”: *The Eschatological Significance of the Chorale Settings of the P271 Manuscript of the Berlin Staatsbibliothek*, „Bach” 2006, nr 2, vol. 37, s. 81–118.
15. Leahy A., *J. S. Bach's "Leipzig" Chorale Preludes. Music, Text, Theology*, ed. R.A. Leaver, Lanham–Toronto 2011.
16. Luther M., *Complete Commentary on the First Twenty Two Psalms*, trans. H. Cole, London 1826, <<https://archive.org/stream/complecommenta01luth#page/280/mode/2up/search/%22cross+alone%22>>; [dostęp: 28.08.2020].
17. Marchwica W. M., *Bachowskie nawiązania do chorału Christ lag in Todesbanden*, [w:] *Muzyka jest zawsze współczesna. Studia dedykowane Profesor Alicji Jarzębskiej*, red. M. Woźna-Stankiewicz, A. Sitarz, Kraków 2011, s. 463–490.
18. Parry C. H. H., *Johann Sebastian Bach. The Story of the Development of a Great Personality*, New York–London 1909.
19. Schiltz K., *Music and Riddle Culture in the Renaissance*, with a catalogue of enigmatic canonic inscriptions by B.J. Blackburn, Cambridge 2015.
20. Schimmel A., *The Mystery of Numbers*, New York–Oxford 1993.
21. Schweitzer A., *Jan Sebastian Bach*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Kraków 1987.
22. Seremet M., *Afekt w sztuce wokalne. Interpretacja arii altowych z Pasji według św. Mateusza Jana Sebastiana Bacha w kontekście retoryki muzycznej*, Kraków 2011.
23. Smith T. A., *Bach and the Cross*, „Christian Scholar's Review” 1993, nr 3, s. 267–290.
24. Spitta Ph., *Johann Sebastian Bach. His Work and Influence on the Music of Germany, 1685-1750*, t. 3, transl. C. Bell, J. A. Fuller Maitland, London–New York 1899.
25. Stinson R., *J. S. Bach's Great Eighteen Chorales*, New York 2001.
26. *Śpiewnik ewangelicki*, wybór, redakcja, opracowanie Międzykościelna Komisja Śpiewnikowa, Bielsko-Biała 2002.
27. *Teksty kantat Jana Sebastiana Bacha*, tłum. A. Teske (kantaty kościelne), A.A. Teske (kantaty świeckie), Lublin 2004.
28. Terry Ch. S., *Johann Sebastian Bach, Bach's Chorals*, t. 3: *The Hymns and Hymn Melodies of the Organ Works*, Cambridge 1921.
29. *The New Bach Reader. A Life of Johann Sebastian Bach in Letters and Documents*, ed. by H. T. David, A. Mendel, revised and enlarged by Ch. Wolff, New York–London 1998.
30. Uglorz M., *Teologia krzyża ks. Marcina Lutra*, „Teologia i Ambona” 1997, nr 16, s. 43–51.
31. *Wenn wir in höchsten Nöten sein*, w: *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, <<https://hymnology.hymnsam.co.uk/w/wenn-wir-in-hoechsten-noeten-sein>>; [dostęp: 28.08.2020].
32. Williams P., *The Organ Music of J.S. Bach*, Cambridge–New York 2003.
33. Wolff Ch., *Johann Sebastian Bach. Muzyk i uczoney*, tłum. B. Świdarska, Warszawa 2011.
34. Wolff Ch., *Bach. Essays on His Life and Music*, Cambridge 1991.

35. Wolff Ch., *Bach's Musical Universe. The Composer and His Work*, New York 2020.
36. Yearsley D., *Bach and the Meanings of Counterpoint*, Cambridge–New York, 2002.
37. Yearsley D., *Ideologies of Learned Counterpoint in the North German Baroque. A Dissertation Submitted to the Department of Music and the Committee on Graduate Studies of Stanford University*, Ann Arbor 1994 (wersja elektroniczna).

**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.: *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI w.*; *Teologia na rozdrożach*; *Religia – media – mitologia*; *Fuga przemijania. Słowo o eschatologii Jarosława Imaszkiewicza*; *Wiara w trudnych czasach*; *Kanony śmierci. Słowo o chrystologii „Wariacji goldbergowskich” J. S. Bacha* (współpraca M. Borowiec). Redaktor prowadzący i współautor podręcznika akademickiego *Dogmatyka* (sześć tomów). W druku książka *Religia – media – popkultura* (razem z M. Kokoszczyńską). Publikował na łamach takich czasopism, jak: „Bliza”, „Diagonali”, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, „Herder Korrespondenz”, „Horyzonty Wychowania”, „Kronos”, „Littera Antiqua”, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”, „Przegląd Powszechny”, „Przegląd Religioznawczy”, „Salvatoris Mater”, „Sensus Historiae”, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, „Studia Paedagogica Ignatiana”, „Twórczość”, „W drodze”, „Więź”, „Znak”, „Życie Duchowe”.



**Grzegorz Brudny**

ORCID: 0000-0002-4775-5430

## **Duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe – utopia czy szansa na przyszłość?**

**Streszczenie:** Duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe jako takie to stosunkowo nowa forma działalności duszpasterskiej. Jest pochodną otwarcia się w drugiej połowie XX w. Kościołów zrzeszonych w Światowej Radzie Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego na tych, którzy reprezentują inną wiarę niż chrześcijańska (w konsekwencji także na ich kultury), a zostało poprzedzone dialogiem religijnym i międzywyznaniowym prowadzonym przez przedstawicieli Kościoła Powszechnego ze sobą i z przedstawicielami innych religii. Ten typ duszpasterstwa uwzględnia realia coraz szybciej zmieniającego się świata i wzrastających wymagań stawianych duszpasterzowi przez współczesnego człowieka – często migrującego z miejsca na miejsce, zagubionego, przepracowanego, przerażonego, szukającego sensu życia i zbawienia. Poniższe studium przedstawia rozwój duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego (jego prapoczątku upatrując w życiu i działalności Jezusa z Nazaretu), które inspirowane jest etnologią, psychologią, a także dialogiem religijnym. Przypatruje się także stosowanym przez niego formom, a także wykorzystywanym narzędziom. Część egzemplifikacyjną artykułu autor oparł na faktach z szeroko rozumianej własnej pastorskiej aktywności parafialnej, w ten sposób ilustrując tkwiący w tytułowym duszpasterstwie potencjał.

**Słowa kluczowe:** duszpasterstwo, duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe, rozmowa duszpasterska, Kościół, religia, kultura, Jezus Chrystus

**Summary:** Interreligious and Intercultural Pastoral Care – Utopia or Chance for the Future?

It is a derivative of the opening in the second half of the 20<sup>th</sup> century of the Churches associated in the World Council of Churches and the Roman Catholic Church to those who represent a faith other than Christian (and consequently also to their cultures), and was preceded by religious and interfaith dialogue. It was conducted between representatives of the Churches and with representatives of other religions. This type of pastoral care takes into account the realities of the ever-changing world and the increasing demands placed on the pastor by the contemporary man - often migrating from place to place, lost, overworked, terrified, looking for the meaning of life and salvation. The following study presents the development of interreligious and intercultural pastoral care (its origins in the life and work of Jesus of Nazareth), which are inspired by ethnology, psychology, and religious dialogue. It is also observation of the forms and the tools which are uses in this type of pastoral care. The author based the exemplification part of the article on facts from his own pastoral activity in the parish, thus illustrating the potential of the title pastoral ministry.

**Keywords:** pastoral care, interreligious and intercultural pastoral care, pastoral conversation, Church, religion, culture, Jesus Christ

## Wprowadzenie

Na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie nauczanie duszpasterstwa odbywa się osobno dla poszczególnych specjalności: teologii ewangelickiej, teologii prawosławnej oraz teologii starokatolickiej. Na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, tego typu zajęcia obejmują tylko słuchaczy wyznania rzymskokatolickiego. Taki stan rzeczy wskazuje na pewien ekskluzywizm kształcenia w tym obszarze.

Z jednej strony trudno się temu dziwić, skoro w wyżej wymienionych tradycjach wyznaniowych duszpasterzami są w zdecydowanej większości osoby danej profesji, z drugiej strony takie zawężenie budzi zastrzeżenia i pytania<sup>1</sup>. Na przykład: co w wypadku, kiedy po opiekę duszpasterską, a przynajmniej po pomoc zgłosi się osoba niezwiązana z konkretnym Kościołem, będąca innego wyznania lub innej religii? Czy duszpasterz może udzielić jej wsparcia? A może nie powinien tego robić, bo nie był do tego typu działań przeszkolony i być może brak mu odpowiednich umiejętności, by je przeprowadzić? Tego typu dylematy, skądinąd nowatorskie, stają się jak najbardziej uzasadnione, żyjemy bowiem w czasach, kiedy Europę i świat, jak również Polskę w rozmaity sposób dotyka problem imigracji zarówno ekonomicznej i edukacyjnej, ale też tej wymuszonej działaniami zbrojnymi prowadzonymi na Bliskim Wschodzie i Afryce.

W tej sytuacji rozwój duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego wydaje się koniecznością<sup>2</sup>. Za tym idzie potrzeba odpowiedniego przygo-

<sup>1</sup> Słowo *duszpasterz* posiada obecnie zarówno w ewangelicyzmie, jak i w katolicyzmie, podobne znaczenie i stosowane jest do każdego duchownego w obydwu wyznaniach. Znaczenie to nie jest jednak identyczne, ponieważ w Kościele Ewangelicko–Augsburskim uważa się, że funkcję duszpasterza może objąć każdy chrześcijanin, o ile uzdolni go się ku temu. *Duszpasterstwo* uprawiane jest przez katolickich księży zbiorowo oraz indywidualnie, przez ewangelickich – jedynie indywidualnie. Zatem zasięg znaczeniowy pojęcia *duszpasterstwo* jest w Kościele Ewangelicko–Augsburskim znacznie węższy, natomiast słowa *duszpasterz* – o wiele szerszy. Zob. J. Gryniakow, *Duszpasterstwo ewangelickie*, Warszawa 1980, s. 10.

<sup>2</sup> Autor w niniejszym artykule konsekwentnie używa zbitki *duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe*, jako pojęcia odnoszącego się do jednego obszaru badawczego. Duszpasterz bowiem prowadząc duszpasterstwo międzyreligijne jak i międzykulturowe używa –

towania do niego duchownych. Poniższy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytania: czym jest duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe? Jakie są jego źródła i inspiracje oraz w jakich obszarach jest dziś obecne?

## 1. Duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe Jezusa z Nazaretu

Dla duszpasterzy chrześcijańskich, w tym przynależących do Kościoła ewangelicko-augsburskiego i rzymskokatolickiego wzorem duszpasterza jest niewątpliwie Jezus z Nazaretu. W jego podejściu do osób odznaczających się różnego rodzaju problemami zauważamy uniwersalność działań i relacji. Zajmował się on zwiastowaniem zbawienia, przywracał równowagę i pogodę ducha, leczył fizyczne ułomności, odpuszczał winę i grzech, ochraniał wśród rozszalałej przyrody, pozbawiał śmierć jej mocy. Przy czym nie ograniczał się do udzielenia pomocy tylko Żydom. Z pomocą wyszedł naprzeciw niewieście kananejkiej, oraz setnikowi rzymskiemu.

Program swojego duszpasterskiego działania przedstawił w rodzinnym mieście w Nazarecie, przy pomocy starotestamentowej zapowiedzi. Ewangelista Łukasz w czwartym rozdziale swojej Ewangelii, w wierszach od szesnastego do dwudziestego pierwszego tak relacjonuje to wydarzenie:

„I przyszedł do Nazaretu, gdzie się wychował, i wszedł według zwyczaju swego w dzień sabatu do synagogi, i powstał, aby czytać. I podano mu księgę proroka Izajasza, a otworzywszy księgę, natrafił na miejsce, gdzie było napisane: **Duch Pański nade mną, przeto namaścił mnie, abym zwiastował ubogim dobrą nowinę, posłał mnie, abym ogłosił jeńcom wyzwolenie, a ślepym przejrzenie, abym uciśnionych wypuścił na wolność, abym zwiastował miłościwy rok Pana.** I zamknąwszy księgę, oddał ją słudze i usiadł. A oczy wszystkich w synagodze były w niego wpatrzone. Zaczął tedy mówić do nich: **Dziś wypełniło się to Pismo w uszach waszych**”<sup>3</sup> (Łk 4,16-21).

---

zdaniem autora – bardzo podobnych, jeśli nie tych samych metod, narzędzi, strategii w swej pracy. Por. D. S. Schipani, L. D. Bueckert, *Interfaith Spiritual Care. Understandings and practices*, Kitchner, Ontario 2009; D. S. Schipani, *Multifaith Views in Spiritual Care*, Kitchener, Ontario 2013; H. Weiß, K. H. Federsmidt, K. Temme. *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*, Neukirchen–Vluyn 2010.

<sup>3</sup> Podkreślenie G.B.

To niejako anonsujące Jezusa prorocstwo rozciąga się na ubogich, jeńców, ślepych, uciśnionych ze wszystkich narodów. Co prawda w rozmowie ze wspomnianą wyżej niewiastą Jezus tłumaczył, że został posłany do „owiec zaginionych z domu Izraela” (Mt 15,24), a nie do innowierców, wydaje się jednak, że użyte przez Niego słowa miały na celu *nomen omen* oddziaływać duszpastersko zarówno na tę nie-Żydówkę, jak i jego uczniów, którzy uniwersalizmu duszpasterskiego i zbawczego dopiero się uczyli.

Sztandarowym przykładem rozmowy duszpasterskiej, w której Jezus z Nazaretu pokazuje swoje otwarte podejście do każdego człowieka bez względu na jego przynależność religijną czy kulturową, jest jego dialog z Samarytanką przy studni Jakuba w Sycha (J 4,1-42). Dodajmy, że jest to najdłuższa z rozmów Jezusa przekazanych przez Ewangelię.

Jezus łamie w niej kilka standardów kulturowych obowiązujących dwa tysiące lat temu w Izraelu. Przekroczeniem rabinicznych zasad było po pierwsze to, że zwrócił się do kobiety będącej w tym miejscu samotnie, bez towarzystwa jakiegokolwiek osoby, po drugie zaś, że będąc Żydem, nawiązał relację z Samarytanką, a przecież, jak mówi Ewangelia, „Żydzi [...] nie obcują z Samarytanami” (J 4,9b). Dodatkowo kobieta ta była obciążona prowadzeniem niestabilnego życia małżeńskiego (pięciokrotne związki, ostatni zaś nieformalny). To wszystko absolutnie nie przeszkodziło Jezusowi w nawiązaniu relacji, którą możemy nazwać duszpasterską. Co więcej, Nauczyciel z Nazaretu poruszył w niej wątek międzyreligijnego i międzykulturowego aspektu wiary<sup>4</sup>:

„Rzekł jej Jezus: Niewiasto, wierz mi, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie oddawali czci Ojcu. Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, bo zbawienie pochodzi od Żydów. Lecz nadchodzi godzina i teraz jest, kiedy prawdziwi czciciele będą oddawali cześć w duchu i w prawdzie; bo i Ojciec takich szuka, którzy by mu tak cześć oddawali. Bóg jest duchem, a ci, którzy mu cześć oddają, winni mu ją oddawać w duchu i w prawdzie” (J 4,21-24).

<sup>4</sup> Por. M. Uglorz, *Miłościwy Rok Pana*, Jasienica 2013, s. 166; S. Mędała, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 36; M. Uglorz, *Obecność Boga w chrystologicznej refleksji Ewangelisty Jana*, Warszawa 1988, s. 154.

## 2. Definicja duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego

Żeby odpowiedzieć na pytanie, czym właściwie jest duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe, należy najpierw zastanowić się nad zadaniem, jakie Kościół stawia duszpasterstwu w ogóle. W wielu definicjach znajdziemy więc informację, że duszpasterstwo jest „rozmową przynoszącą pomoc”<sup>5</sup> lub „pomocą do życia”<sup>6</sup>, a jego zadaniem jest: „towarzyszenie człowiekowi w jego życiu i interpretowanie go z perspektywy wiary chrześcijańskiej, przy czym ludzie postrzegani są [przez duszpasterza] łącznie z ich wewnętrznym uwikłaniem i ich możliwościami”<sup>7</sup>. Autor tego ostatniego stwierdzenia – ewangelicki duchowny Helmut Weiß precyzuje:

1. Duszpasterstwo odbywa się zawsze w relacji osobowej.
2. Ma miejsce w pewnych ramach czasowych.
3. Porusza życiowe kwestie oraz tematy i doświadczenia egzystencjalne.
4. Jest ukierunkowane na osobę, która w tej konkretnej sytuacji korzysta z duszpasterstwa.
5. Ma wymiar duchowy<sup>8</sup>.

Powyższe kryteria należy stosować w duszpasterstwie międzyreligijnym i międzykulturowym. Wobec powyższego mamy do czynienia, szczególnie w tej formie duszpasterstwa, ze zorganizowaną komunikacją, a zatem świadomym i uporządkowanym działaniem, w którym bardzo ważna jest otwartość i tolerancja na kontekst kulturowy i religijny, z którego pochodzi rozmówca. Nie ma bowiem w tytułowym duszpasterstwie miejsca na przekształcenie człowieka pochodzącego z innej religii czy kultury i skłanianie go do akulturacji. Duszpasterz praktykujący duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe ma za zadanie wejść w relację z tym, kto do niego się zgłosił, unikając mentalnego kolonizowania go. Pozostawienie rozmówcy w jego osobliwości, choć zazwyczaj niełatwe, jest wyrazem szacunku i respektowania jego godności. Z kolei akceptacja kulturowej i religijnej obcości, a nawet jej docenienie, wprowadza w relację duszpasterską kreatywność, która staje się niezbędnym narzędziem tej formy duszpasterstwa. Z powyższych stwierdzeń wynika, że w duszpasterstwie międzyreligij-

---

<sup>5</sup> J. Gryniakow, dz. cyt., s. 6.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> H. Weiß, *Duszpasterstwo, superwizja, psychologia pastoralna – wprowadzenie*, tłum. M. Brudny, Dziegielów 2012, s. 44–45.

<sup>8</sup> Tamże, s. 28.

nym i międzykulturowym ważna jest, oprócz otwartości i tolerancji, także znajomość samego siebie i dostrzeganie tego, co własne, by wejść w relacje z tym co inne, co obce.

Weiß dodaje, że aby tego typu duszpasterstwo skutecznie spełniało swoje zadanie, powinno:

- poważnie traktować kontekst życiowy osoby szukającej porady, a więc i warunki kulturowe i religijne, z których się wywodzi, albo które kulturuje;
- z uwagą podchodzić do wartości, które są dla danej osoby ważne;
- brać pod uwagę „wymianę kulturową” polegającą na prowadzeniu dyskursu pozwalającego tak zinterpretować przez duszpasterza przedstawioną mu sytuację, by rozmówca mógł to zrozumieć;
- poszukiwać rozwiązań istotnych z punktu widzenia rozmówcy;
- wychodzić poza kulturę i kierować się ku „ostatecznej rzeczywistości”<sup>9</sup>.

Wobec powyższego, zasadnym wydaje się stwierdzenie, że nie każda rozmowa prowadzona przez duszpasterza staje się automatycznie duszpasterską, szczególnie w kontekście międzyreligijnym i międzykulturowym. Może się bowiem zdarzyć, że duszpasterz po przypieczętowanej nawet wspólną modlitwą rozmowie z potrzebującym porady odniesie wrażenie, że nawiązali dobry kontakt i omówili ważne kwestie, jednym słowem, wypełnił swoją misję<sup>10</sup>. Tymczasem rozmówca owszem, spotkanie oceni pozytywnie, jako inspirujące, ale niewystarczające, nie udało mu się bowiem zakomunikować tego, co faktycznie chciał powiedzieć, czuje niedosyt. Weiß taką sytuację, również w odniesieniu do duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego, podsumowuje słowami: „Duszpasterstwo nie jest dane, ale powstaje poprzez interpretację”<sup>11</sup>.

Duszpasterz, podczas rozmowy duszpasterskiej, musi być cały czas uważny na swojego rozmówcę i na to, co ten komunikuje, by prawidłowo móc zinterpretować ów komunikat i utrzymać rozmowę w formule duszpasterskiej, biorąc również pod uwagę jej kontekst międzyreligijny i międzykulturowy. W tym celu pomocne dla duszpasterza może okazać się każdorazowe odpowiedzenie sobie na pytania:

1. Jak doszło do nawiązania relacji? Jakie role, formy komunikacji i wzorce zaistniały pomiędzy duszpasterzem a rozmówcą?

<sup>9</sup> Tamże, s. 51.

<sup>10</sup> Zob. J. Gryniakow, dz. cyt., s. 29.

<sup>11</sup> H. Weiß, *Duszpasterstwo, superwizja, psychologia pastoralna...*, dz. cyt., s. 27–28.

2. Jakie osoby się spotkały? Jaka rolę odgrywają ich historie, osobowości i szczególne sytuacje życiowe?
3. Jakie tematy zostały poruszone? Jak zostały rozłożone akcenty? O jakich potrzebach i celach uczestników świadczy wybór tematów?
4. W jakim kontekście ma miejsce rozmowa duszpasterska? Jak to wpływa na uczestników, na omawiane tematy oraz na strukturę relacji pomiędzy uczestnikami? Jak uczestnicy wpływają na ten kontekst?
5. Jakie wymiary, których nie da się zmierzyć, poruszają te wydarzenia? Gdzie i jak przejawia się siła wszechogarniającego, boskiego horyzontu, która tworzy rzeczywistość<sup>12</sup>?

Odpowiedzi na powyższe pytania mogą utrzymać duszpasterza i jego rozmówcę – w tym rozmówcę reprezentującego odmienną kulturę, czy też religię – w ramach rozmowy duszpasterskiej.

### **3. Wpływ psychologii i etnologii na rozwój duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego**

Duszpasterstwo, w tym międzyreligijne i międzykulturowe, po dziś dzień podlega dynamicznemu rozwojowi<sup>13</sup>. Wpływ na nie od drugiej połowy XX wieku ma psychologia i psychoterapia, a także etnologia. W latach sześćdziesiątych XX wieku teolodzy – głównie z USA – na bazie idei kształcenia kliniczno-pastoralnego z elementami psychoanalizy<sup>14</sup> wykreowali duszpasterstwo terapeutyczne nazywane później psychologią pastoralną. Używając tej metody, duszpasterz bierze pod uwagę znaczenie historii życia swojego rozmówcy, etapy jego rozwoju, relacje z rodzicami, innymi ludźmi i światem, podejście do afektów i emocji oraz konfliktów wewnętrznych. Mimo szerokiej płaszczyzny zainteresowania psychologia pastoralna w pewnym momencie stanęła jednak wobec ograniczeń, gdyż za mało uwagi zwracała na człowieka jako istotę płciową, społeczną, polityczną, ekonomiczną i duchową<sup>15</sup>. Dlatego ważnym punktem odnie-

---

<sup>12</sup> Ch. Morgenthaler, *Seelsorge*, Gütersloh 2009, s. 25, [w:] H. Weiß, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>13</sup> Zob. J. Gryniakow, dz. cyt., s. 9–26.

<sup>14</sup> Zob. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 2002, s. 11–122.

<sup>15</sup> Por. O. K. Benedyktowicz, *Duszpasterstwa i psychoterapia, Poradnictwo pastoralne w praktyce*, Warszawa 2002, s. 11–18; H. Weiß, *Duszpasterstwo, superwizja, psychologia pastoralna...*, dz. cyt., s. 44–45; O. K. Benedyktowicz, *Opieka–relacja–rozwój, Pedagogiczny wymiar poradnictwa pastoralnego*, Warszawa 2009, s. 59–81.

sienia dla duszpasterstwa międzykulturowego i międzyreligijnego oprócz psychologii pastoralnej, stała się również etnologia, czyli nauka o człowieku i jego kulturze<sup>16</sup>, badająca zachowania ludzi i dostrzegająca ich różnorodność. Etnolog bowiem – w opozycji do kolonizatora, który podbija obcy teren i podporządkowuje jego mieszkańców, narzucając im swój światopogląd i religię, próbując upodobnić ich do siebie, ukształtować ich styl życia według własnych wyobrażeń i zasad – zakłada odmienność, słucha i usiłuje zrozumieć innego z jego religią i kulturą. Pozwala też ludziom samodzielnie interpretować swoje zachowania. Szuka powiązań pomiędzy nimi, a rozumieniem świata i wartościami wyznawanymi przez obserwowanych. Dąży także do odkrycia podstawowych reguł, które wiążą ze sobą grupę i dają jej orientację<sup>17</sup>.

Dlatego duszpasterz może inspirować się tym podejściem, ucząc się od etnologa m.in.:

- wchodzenia w kontakty międzyludzkie z założeniem, że nie wie wszystkiego z góry;
- starannej obserwacji i ciągłego pytania, co oznacza to, co się aktualnie widzi;
- dawania drugiej stronie możliwości samodzielnej wykładni samej siebie i samodzielnej interpretacji zachowania;
- pozwolenia obcym pozostać obcymi i nienarzucania im własnych ocen;
- w miarę możliwości rozmawiania z drugą osobą w jej własnym języku, korzystania z jej systemu znaków, przy jednoczesnym reflektowaniu swoich własnych poglądów, odczuć i myśli<sup>18</sup>.

Etnologia uczy, że ludzie potrzebują zarówno kultury jak i religii. Uwrażliwia więc duszpasterza zarówno na znaczenie kultury, która jest w pewnym sensie drugą naturą człowieka i jako taka warunkuje egzystencję, w tym okoliczności towarzyszące narodzinom i śmierci, język, wizję świata, seksualność, życie uczuciowe<sup>19</sup>; tak samo uwrażliwia na znaczenie religii, która pomaga człowiekowi w rozumieniu świata i kształtowaniu życia, a w swej interpretacji wykracza poza

<sup>16</sup> Por. Z. Sokolewicz, *Etnologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, szp. 1190–1193; A. Szyjewski, *Etnologia religii*, [w:] *Religia, Encyklopedia PWN*, t. 3, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 451–454.

<sup>17</sup> H. Weiß, *Duszpasterstwo, superwizja, psychologia pastoralna...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>18</sup> Tamże, s. 48.

<sup>19</sup> Zob. H. Weiß, *Duszpasterstwo, superwizja, psychologia pastoralna...*, dz. cyt., s. 49.



rzeczywistość doświadczalną i zbadaną. Oprócz psychologii i etnologii, duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe korzysta także z dorobku dialogu religijnego<sup>20</sup>, który otwiera dlań nowe możliwości.

#### **4. Dialog religijny inspiracją dla duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego – na przykładzie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.**

Dialog religijny jest czymś więcej niż dyskursem o religiach. W nich następuje otwarcie się na inną osobę oraz gotowość wymiany poglądów, które ta osoba ze sobą niesie. Rodzi się on często z doświadczenia spotkania innego na drodze własnego życia. W tej wzajemnej wymianie najgłębszych przekonań i wartości dochodzi często do odkrycia, że przekonania innych mogą mieć lub mają pewną wartość dla duszpasterza lub też podważają jego własne przekonania<sup>21</sup>.

##### **4.1. Dialog chrześcijańsko-żydowski z perspektywy Kościoła rzymskokatolickiego**

Owego „doświadczenia spotkania innego na drodze własnego życia” doświadczył Karol Wojtyła, który zetknął się już w młodości z kolegami wyznania mojżeszowego. Jan Paweł II, tak pisze o swojej przyjaźni z żydowskim kolegą Jerzym Klugerem, która przez ich odrębne wyznania sprawiła wzajemne nimi zainteresowanie i poznawanie różnic, ale i zworników obu środowisk religijnych:

„Poza słowami soborowej Deklaracji<sup>22</sup> stoi doświadczenie wielu ludzi, zarówno Żydów, jak i chrześcijan – stoi także *moje osobiste doświadczenie* od najwcześniejszych lat mojego życia w rodzinnym mieście. Pamiętam naprzód szkołę

---

<sup>20</sup> Zob. E. Sakowicz, *Dialog religijny*, [w:] *Religia, Encyklopedia PWN*, t. 3, red. T Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 215–216.

<sup>21</sup> O dialogu ekumenicznym w ramach chrześcijaństwa i dialogu z innymi religiami zob. W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, [w:] *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 51–61; M. Zajac, *Wychowanie do ekumenizmu w katechezie o wymiarze maryjnym*, [w:] *O ekumenizmie w Roku Wiary...*, dz. cyt., s. 438–439; M. Hintz, *Perspektywy dialogu luterancko-rzymskokatolickiego po obchodach Jubileuszu 500-lecia Reformacji w Polsce*, „Rocznik Teologiczny” LXII 2020/3, s. 889–915; K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i Wspólnotach Chrześcijańskich*, Warszawa 1994.

<sup>22</sup> Zob. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Nostra aetate*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1986, s. 334–338.

podstawową w Wadowicach, gdzie w klasie co najmniej  $\frac{1}{4}$  uczniów stanowili chłopcy żydowscy. Trzeba by tutaj wspomnieć o mojej koleżeńskiej przyjaźni z jednym z nich, to znaczy z Jerzym Klugerem. Trwa ona od ławy szkolnej do dnia dzisiejszego. Mam żywo przed oczyma obraz Żydów podążających w dzień sobotni do synagogi, która znajdowała się na zapleczu naszego gimnazjum. Obie grupy religijne, katolików i żydów, łączyła, jak przypuszczam, świadomość, że modlą się do tego samego Boga. Mimo różnicy języka modlitwy w kościele i w synagodze w znacznej mierze opierały się na tych samych tekstach<sup>23</sup>.

Co ciekawe, Kościół rzymskokatolicki rozpoczął oficjalny dialog z judaizmem stosunkowo niedawno, bo za pontyfikatu papieża Jana XXIII i zwołanego przezeń Soboru Watykańskiego II<sup>24</sup>. Sobór ten umożliwił zwrot od nuczania pogardy ku szukaniu jedności. Akcentował potrzebę zdecydowanych przemian w wymiarze duszpasterskim, aby kształtować chrześcijańską świadomość wspólnego z Żydami duchowego dziedzictwa oraz – ubolewając nad złem antysemityzmu – wzbudzać odpowiedzialność za tworzenie wzajemnych przyjaznych relacji<sup>25</sup>.

Ważne oprócz soborowych dokumentów okazały się w dialogu między tymi dwiema religiami gesty, które – jak pisze Alfred Wierzbicki – „nie mogły wymazać z pamięci stuleci wrogości, ustanawiały jednak perspektywę dla nadchodzących czasów”<sup>26</sup>. Wiele z nich wykonał papież Jan Paweł II. Przemówił, na przykład, w Synagodze Większej w Rzymie, 13 kwietnia 1986 r. Symboliczna stała się też pielgrzymka Jana Pawła II do Ziemi Świętej w marcu 2000 roku, będąca zarazem pierwszą oficjalną wizytą głowy tego Kościoła w państwie Izrael. Ta podróż do jednego z najbardziej zapalnych miejsc współczesnego świata niosła orędzie pokoju. Podkreślała religijne braterstwo chrześcijańsko-żydowskie oraz przywoływała tragiczną wyjątkowość losu narodu żydowskiego w czasach Zagłady. Kolejnymi znamienitymi gestami Jana Pawła II w stosunku do narodu żydowskiego były: milczenie w Mauzoleum Yad Vashem 23 marca

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 85.

<sup>24</sup> Zob. Card. K. Koch, *Nostra Aetate as the Enduringly Reliable Compass of Jewish–Catholic Dialogue*, [w:] *Jewish–Catholic Dialogue. Nostra Aetate, 50 years on*, Roma 2016, s. 19–25.

<sup>25</sup> Zob. A. Wierzbicki, *Jan Paweł II jako posoborowy architekt dialogu Kościoła z Żydami*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian–Jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?* [w druku].

<sup>26</sup> Tamże.

2000 r., a także milczenie na ruinach starożytnej Jerozolimy w tym przy Ścianie Zachodniej w Jerozolimie, tzw. Ścianie Placzu, będącej resztką Świątyni zburzonej przez Rzymian. W tych gestach „wyraziła się pamięć papieża o zagładzie milionów Żydów”<sup>27</sup>.

Podobne gesty wykonywał następca Jana Pawła II na tronie Piotrowym. Benedykt XVI zaprosił Żydów na pogrzeb swojego poprzednika. Jego życzeniem było również, aby delegacja żydowska uczestniczyła w inauguracji jego pontyfikatu 24 kwietnia 2005 roku. Podczas pielgrzymki do Kolonii i wizyty w tamtejszej synagodze, która przypadała w 60. rocznicę wyzwolenia nazistowskich obozów koncentracyjnych oraz 40. rocznicę ogłoszenia *Nostra aetate* przez Sobór, Benedykt XVI powiedział: „Kościół katolicki – chcę to powiedzieć także przy tej okazji – opowiada się za tolerancją, szacunkiem, przyjaźnią i pokojem między wszystkimi narodami, kulturami i religiami”<sup>28</sup>. Podczas pobytu w Izraelu, już po wylądowaniu na lotnisku Ben Gurion w Tel-Awivie Benedykt powiedział między innymi takie słowa: „Trzeba dolożyć wszelkich starań, by zwalczyć antysemityzm wszędzie tam, gdzie się pojawia, a także zachęcać do poszanowania ludów, ras, języków i narodów na całej kuli ziemskiej”<sup>29</sup>. Mimo wielu słów i gestów wzywających do zbliżenia i dialogu przez papieża Seniora, nie ma jednomyślności w rozumieniu, interpretowaniu i ocenie udziału Benedykta XVI w dialogu między Kościołem i Żydami<sup>30</sup>.

Bardziej jednoznaczna pozytywnie jest ocena dotychczasowego zaangażowania papieża Franciszka w dialog katolików z Żydami. Od rozmów z rabinem

---

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Benedykt XVI, *Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i zobowiązaniem*, s. 17. [w:] W. Szczerbiński, *Dialog chrześcijańsko-żydowski w nauczaniu Benedykta XVI*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt., [w druku].

<sup>29</sup> Tenże, *Przybywam, by modlić się o pokój w Ziemi Świętej*, „L’Osservatore Romano” 2009, nr 7–8, s. 21–22. Pielgrzymka Benedykta XVI odbyła się w dniach 11–15 maja 2009 roku. Papież odwiedził wówczas Jerozolimę, Betlejem i Nazaret, [w:] W. Szczerbiński, *Dialog chrześcijańsko-żydowski w nauczaniu Benedykta XVI*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt. [w druku].

<sup>30</sup> Ciekawy głos w dyskusji na ten temat zabrał rabin Walter Homolka rektor Akademii Abrahama Geigera w Poczdamie w 2018, zob. Ch. Pongratz–Lippitt, *Benedict intervenes in Christian–Jewish dialogue*, [w:] The Tablet. The International Catholic News Weekly, [online:] <https://www.thetablet.co.uk/news/9401/benedict-intervenes-in-christian-jewish-dialogue>, [dostęp: 22.09.2020].

Skórką<sup>31</sup>, z których powstała publikacja<sup>32</sup>, po kolejne słowa i gesty wykonane przez tego papieża przy wielu okazjach<sup>33</sup>. Dla Bergoglio – kwestią podstawową jest nawiązanie kontaktu i porozumienia z drugim człowiekiem. We wspomnianej rozmowie z rabinem Skórką odwołuje się do biblijnego obrazu rozpoznania braci przez Józefa, które poprzedziły lata nieporozumień. Rodzeństwo zostało połączone przez wspólne dziedzictwo i gotowość zapomnienia złych doświadczeń. Bergoglio uważa, że wśród chrześcijan i Żydów tej gotowości jest zbyt mało, gdyż zwykliśmy koncentrować się na tym, co dzieli, a nie na tym, co łączy: „Nieraz utożsamiamy się bardziej z budowniczymi murów niż mostów. Brakuje uścisku, płaczu i pytania o ojca, o dziedzictwo, o korzenie ojczyzny. Brakuje dialogu”<sup>34</sup>. Ten brak nie musi być definitywny, da się mu zaradzić, wypracowując w sobie odpowiednie nastawienie do kogoś od nas innego, ważne by to sobie uświadomić:

„Dialog rodzi się z szacunku dla drugiej osoby, z przekonania, że ma ona coś wartościowego do powiedzenia. Oznacza, że w sercu rezerwujemy miejsce dla reprezentowanego przez nią punktu widzenia, dla sformułowanych przez nią opinii i propozycji. Postawą charakterystyczną dla dialogu jest serdeczna akceptacja, nie zaś potępienie z góry. Aby rozmawiać, trzeba umieć rozebrać mury obronne, otworzyć drzwi domu i zaoferować ludzką serdeczność” (s. 12).

Papież z Argentyny uważa, że najdobitniej widać to na przykładzie kontaktu z kimś o odmiennym światopoglądzie:

<sup>31</sup> A. Skórka – życiowe przekonanie: One of the values that I learned from my parents and grandparents was that speech between people should reflect the way that people ought to relate to each other: with moderation, sincerity, and honesty. Offensive words and physical aggression, I was taught, are not how we as Jews are supposed to act. Force should only be the last resort, to defend oneself, but never to resolve a situation of conflict, rabin Skórka zawarł również w artykule A. Skórka, *Memories of Dialogue with Pope Francis*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt. [w druku].

<sup>32</sup> J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, tłum. M. Szafrąńska-Brandt, Kraków 2013. Pierwsze wydanie (po hiszpańsku) – *Sobre el cielo y la tierra* wyszło w Buenos Aires w 2010 roku.

<sup>33</sup> Zob. S. Obirek, *Papież Franciszek i Żydzi – wspólnota doświadczenia duchowego*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt. [w druku].

<sup>34</sup> J. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, dz. cyt., s. 11. Dalej strony po cytatach.

„Kiedy spotykam człowieka niewierzącego, rozmawiam z nim o kwestiach ludzkich [...]. Nie wchodzę w relację z niewierzącym po to, by uprawiać prozelityzm; szanuję go i pokazuję siebie takiego, jaki jestem. W miarę jak pogłębia się poznanie, wzrasta szacunek, serdeczność, przyjaźń” (s. 25).

Papież Franciszek zapewnia:

„Nawet z agnostykiem, przy wszystkich jego wątpliwościach, możemy razem spoglądać w górę i szukać transcendencji. Każdy modli się zgodnie ze swoją tradycją. W czym problem?” (s. 237).

Obirek w swych rozważaniach o stosunku papieża Franciszka do Żydów przytacza jego słowa o kapitalnym znaczeniu zarówno dla jego koncepcji dialogu między judaizmem i chrześcijaństwem, jak i w ogóle dla pojmowania istoty wiary: „Tylko jednego dogmatu jestem pewien: że Bóg jest obecny w życiu każdej osoby, Bóg jest w życiu każdego z nas. Również wtedy, gdy życie to okazało się porażką, gdy zrujnowały je wady, narkotyki lub cokolwiek innego”<sup>35</sup>. Dla większości współczesnych Żydów papież nie tylko zerwał z wielowiekową tradycją katolickiego antysemityzmu, ale nadto stał się ich prawdziwym przyjacielem<sup>36</sup>.

#### **4.2. Dialog chrześcijańsko-żydowski z perspektywy Kościołów ewangelickich**

Dialog z Żydami prowadzą również Kościoły protestanckie zrzeszone w dwie wspólnoty: Wspólnotę Kościołów Ewangelickich w Europie [dalej: WKEE]<sup>37</sup> oraz Światową Federację Luterzańską [dalej: ŚFL]<sup>38</sup>. WKEE wypracowała dokument „Kościół i Izrael”<sup>39</sup> z 2001 roku, który został przetłumaczony na język polski. ŚFL zaś wypracowała szereg oświadczeń, które są sukcesywnie tłumaczone i opracowywane przez Jerzego Sojkę z Chrześcijańskiej Akademii

---

<sup>35</sup> A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2013, s. 67.

<sup>36</sup> Zob. S. Obirek, *Papież Franciszek i Żydzi – wspólnota doświadczenia duchowego*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt., [w druku].

<sup>37</sup> Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie powstała w 1974 roku jako Leuenberska Wspólnota Kościołów (nazwa do 2003 roku), zrzesza m.in. Kościoły tradycji luterńskiej.

<sup>38</sup> Światowa Federacja Luterńska istnieje od 1947 roku jako największa organizacja międzynarodowa – obecnie należy do niej prawie 150 Kościołów tradycji luterńskiej z 99 państw świata. Zob. M. Hintz, *Na drodze do prawdziwej wspólnoty – 60 lat Światowej Federacji Luterńskiej*, „Przegląd Ewangelicki” 3–4/2007, s. 4–13.

<sup>39</sup> Zob. *Kościół i Izrael*, [w:] *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów*, red. K. Karski, Warszawa 2018, s. 145–211.

Teologicznej<sup>40</sup>. Zauważono w nich konieczność podejścia z szacunkiem do narodu żydowskiego i jego wiary, a także postulowano, by prowadzić „odpowiedzialną rozmowę między chrześcijanami a Żydami i nastawić się na słuchanie drugiej strony”<sup>41</sup>. W dokumentach z prac nad relacjami z judaizmem ŚFL można również przeczytać, że „najpierw jesteśmy ludźmi, a dopiero później Żydami bądź chrześcijanami<sup>42</sup>”. Uznano w nich konieczność regularnych spotkań poważnie traktujących wspólną historię i sprzyjających lepszemu wzajemnemu zrozumieniu, niezbędność rewizji kształcenia teologicznego i wykładu z historii Kościoła pod kątem treści antyżydowskich, a także zapewnienie duchownym i katechetom odpowiednich materiałów, wykluczających szerzenie fałszywych stereotypów przy interpretacji tekstów biblijnych<sup>43</sup>.

W kolejnych dokumentach ŚFL uwrażliwia ewangelików na to, by okazywać [Żydom] współczucie i solidarność, jak robił to Chrystus wobec swoich odbiorców<sup>44</sup>. W tym samym oświadczeniu sformułowano całą listę postulatów odnoszących się do współdziałania między poszczególnymi Kościołami luteranckimi na różnych kontynentach, współpracy ekumenicznej, przygotowania materiałów do pracy parafialnej i pedagogicznej, aktywnych relacji z partnerami żydowskimi, nowych inicjatyw teoretycznych i praktycznych<sup>45</sup>. W kolejnych dokumentach zwrócono uwagę na to, że chrześcijanie mogą uczyć się od Żydów wagi posłuszeństwa, bez którego nie ma prawdziwej wiary, ci zaś w stanowisku chrześcijańskim docenić ukierunkowanie na łaskawego Boga i Jego działanie<sup>46</sup>. ŚFL odniosła się także do wydarzeń II wojny światowej i wyraziła

<sup>40</sup> Zob. J. Sojka, *Dialog z judaizmem w Kościołach tradycji ewangelickiej* [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?* [w druku].

<sup>41</sup> Zob. *Konsultation des Abteilung Weltmission des Lutherischen Weltbundes „Die Kirche und das Jüdische Volk”. Erklärungen des Arbeitsgruppen vom Mai 1964*, [w:] *Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, red. R. Rendtorff, H.H. Henrix, Padeborn–München 1988, s. 343n, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt., [w druku].

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 365n.

<sup>43</sup> Zob. tamże.

<sup>44</sup> Zob. *Konsultation der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes „Die Einheit Gottes und die Einzigartigkeit Christi: Das christliche Zeugnis und das jüdische Volk”. Erklärung vom August 1975*, [w:] *Die Kirche und das Judentum*, s. 374n [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt., [w druku].

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 376–379.

<sup>46</sup> Zob. *Konsultation der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes. „Die Bedeutung des*

żał, że narodowy socjalizm korzystał z antyjudajstycznych wątków Lutera, od których ŚFL definitywnie się odcina. Zwrócono również uwagę, że dla usprawiedliwienia bierności Kościołów wobec narodowego socjalizmu wykorzystano luterańską doktrynę dwóch regimientów (królestw)<sup>47</sup>. We wspólnym oświadczeniu przedstawicieli ŚFL i reprezentantów Międzynarodowego Żydowskiego Komitetu ds. Konsultacji Międzyreligijnych, którzy zebrali się na wspólnym konsylium w Sztokholmie w 1983 roku pod hasłem „Luter, luteranizm i Żydzi”<sup>48</sup> zadeklarowano chęć dalszej współpracy w celu ugruntowania właśnie otwartego nowego rozdziału w stosunkach luterańsko-żydowskich<sup>49</sup>.

ŚFL wydała też oświadczenie zatytułowane „Owoce dialogu luterańsko-żydowskiego”<sup>50</sup>, w którym wyrażono troskę w związku z konfliktem na Bliskim Wschodzie i cierpieniami Izraelczyków i Palestyńczyków, a także luteranów z Ewangelickiego Kościoła w Jordanii i Ziemi Świętej. Zaapelowano do władz izraelskich i palestyńskich, aby powstrzymały przemoc i wróciły do stołu negocjacyjnego. Przypomniano znaczenie żydowsko-luterańskiej współpracy w kwestiach pokoju i sprawiedliwości, pomocy humanitarnej i rozwojowej oraz zobowiązano ŚFL do dalszego kierowania dialogiem i zaangażowania weni młodych liderów. Kościoły członkowskie zaś zachęcono, aby na swoich wewnętrznych forach poddawały refleksji wynikające z niego kwestie związane

---

*Judentums für Leben und Mission der Kirche*”. Bericht vom August 1982, [w:] *Die Kirche und das Judentum*, s. 430n., [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt., [w druku].

<sup>47</sup> Por. M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006, s. 93–98; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja. Historia i teologia luterańskiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI w.*, t.2., cz. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 66–75; J. Sojka, *Nauka o dwóch regimientach Marcina Lutera – teoria i praktyka*, „Konteksty” t. LXXII: 2018, nr 3, s. 47–54.

<sup>48</sup> Dokumentację z tej konsultacji wydano jako: *Luther, Lutheranism and the Jews*, red. J. Halpérin, A. Sovik, „LWF-Studies” r. 1984, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt., [w druku].

<sup>49</sup> Zob. *Konsultation der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes*. „Die Bedeutung des Judentums für Leben und Mission der Kirche”. Bericht vom August 1982, [w:] *Die Kirche und das Judentum*, s. 439n., [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt., [w druku].

<sup>50</sup> Dokumentację konsultacji opublikowano w: *A Shift in Jewish-Lutheran Relations? A Lutheran Contribution to Christian-Jewish Dialogue with a Focus on Antisemitism and Anti-Judaism Today*, red. W. Greive, P.N. Prove, „LWF-Documentation” t. 48: 2003. Dostępny elektronicznie w językach angielskim i niemieckim [w:] The Lutheran World Federation, [online:] <https://www.lutheranworld.org/content/resource-shift-jewish-lutheran-relations-documentation-48>; [dostęp: 03.07.2020].

z teologią, egzegezą biblijną, działaniami misyjnymi i pastoralnymi. Wskazano przy tym na znaczenie bezpośrednich spotkań w tym celu z młodzieżą<sup>51</sup>.

Wartą odnotowania inicjatywą ŚFL w XXI wieku, było poszerzenie dialogu luterkańsko-żydowskiego o partnera muzułmańskiego. Przykładem niech będzie chrześcijańsko-żydowsko-muzułmańska konsultacja w Seattle (USA), zorganizowana w sierpniu 2014 roku wspólnie przez ŚFL i Szkołę Teologii i Posługi Uniwersytetu w Seattle, której tematem była religijna tożsamość i odnowa. Przedstawiciele trzech religii zajmowali się tam takimi tematami jak: teodycea, znaczenie głosów religijnych w debacie publicznej naszego stulecia, tożsamość i jej kształtowanie, pamięć, tradycja i objawienie, studia przypadków rozwoju poszczególnych religijnych społeczności w obecnych czasach<sup>52</sup>.

#### 4.3. Dialog chrześcijańsko-żydowski z perspektywy judaizmu

Żydzi w swych komentarzach do toczącego się dialogu chrześcijańsko-żydowskiego wypowiadają się z większą rezerwą niż chrześcijanie. Podkreślają, że w dialogu musi być podjęty wysiłek spojrzenia na problem z perspektywy drugiej strony, wycucie tego, w jakim sensie jest dla niej ważny<sup>53</sup>. Stanisław Krajewski w swym artykule uwrażliwia chrześcijan na praktykę nawracania Żydów. Pisze tak:

„Chrześcijaństwo jest tradycyjnie misyjne, judaizm nie [...]. Dlatego Żydzi są podejrzliwi [...]. Nawet stwierdzenie żydowskości modlitwy «Ojcze nasz», które jest trafne i bywa wygłoszone w sposób całkowicie niewinny, może w naturalny sposób u wielu chrześcijan uruchamiać oczekiwanie, że wobec tego Żydzi będą ją wspólnie z nimi odmawiać. Tymczasem ja, tak jak prawie wszyscy moi współwyznawcy, również entuzjastyczni uczestnicy dialogu, nie chcę tego robić. Chodzi tu nie o same słowa modlitwy, ale o rolę pełnioną przez nie w całości tradycji i w funkcjonowaniu chrześcijaństwa. Ich wypowiedzenie to jakby akt włączenia się w tę tradycję, a więc pośrednie uznanie jej dogmatów.

<sup>51</sup> *Antisemitism and Anti-Judaism Today. A Contribution to the Jewish-Christian Dialogue: A Consultation of the Lutheran World Federation*, [w:] *A Shift in Jewish-Lutheran Relations?*..., dz. cyt., s. 202n.

<sup>52</sup> Dokumentację z konsultacji opublikowano jako: *Religious Identity and Renewal in the Twenty-first Century. Jewish, Christian and Muslim Explorations*, red. S. Sinn, M.R. Trice, „LWF-Dokumentation” t. 60: 2015; dostępna także w wersji elektronicznej [w:] The Lutheran World Federation, [online:] [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/doc\\_60\\_seattle\\_en\\_full.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/doc_60_seattle_en_full.pdf); [dostęp: 03.07.2020].

<sup>53</sup> S. Krajewski, *Asymetria w dialogu chrześcijańsko-żydowskim*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt., [w druku].



Dlatego słów «Ojcie nasz» mogę z szacunkiem wysłuchać, rozmawiać o ich treści, ale nie chcę ich odmawiać [...] To rzecz wielkiej wagi, bo podejrzenie, że jedna ze stron oczekuje od drugiej nawrócenia, zabija poważnie pojmowany dialog<sup>54</sup>.

Warte przytoczenia są również inne słowa S. Krajewskiego:

„gdzie indziej wspominałem<sup>55</sup>, że w głębokim, godnym tego miana, dialogu międzyreligijnym pojawia się wymiar «celowej bezcelowości», oznaczający całkowitą akceptację religijności partnera, wynikającą z wzajemnego szacunku i zaufania. [...] Zapewne tak, ale wedle mojego doświadczenia rzeczywisty dialog najczęściej pogłębia własną religijność uczestników. Wyjątkowo zdarza się przejście na drugą stronę; zresztą pod tym względem sytuacja jest symetryczna: nawrócenia zdarzają się w obu kierunkach<sup>56</sup>».

Krajewski radzi tym, którzy chcą kontynuować dialog chrześcijańsko-żydowski:

„Spotkanie w ramach dialogu nie musi być seminarium dla naukowców, a może być spotkaniem wszelkich osób, które utożsamiają się ze swoją tradycją i są postrzegane przez innych jako jej reprezentanci. [...] Wielokrotnie zauważano, często z naganą, że chrześcijanie chcą poruszać raczej kwestie teologiczne, a Żydzi przede wszystkim problemy społeczno-polityczne. I do pewnego stopnia tak jest, a wynika to po pierwsze ze wspomnianego nacisku na wiarę po stronie chrześcijańskiej, a po żydowskiej – na bycie Żydem w wielu znaczeniach tego słowa<sup>57</sup>».

Autor formułuje również następującą tezę:

„Dzięki dialogowi chrześcijanie chcą lepiej zrozumieć korzenie swojej religii, a Żydzi swoje doświadczenie życia w świecie chrześcijańskim, czyli w społeczeństwie określonym przez zasady tej religii i przez większość czasu podległemu chrześcijańskim władcom. Nie można też pominąć antysemityzmu, który ma wiele aspektów, ale niewątpliwie był zasilany polityką Kościołów. Trzecim powodem odmienności nastawień wobec dialogu jest, również już wspomniana, różnica dotycząca skrytych, ale nieraz pojawiających się – choć z coraz mniejszą

---

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Zob. S. Krajewski, *Co zawdzięczam dialogowi międzyreligijnemu i chrześcijaństwu?*, Kraków 2017.

<sup>56</sup> S. Krajewski, *Asymetria w dialogu chrześcijańsko-żydowskim*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski...*, dz. cyt. [w druku].

<sup>57</sup> Tamże.

intensywnością – oczekiwań: chrześcijanie chcą pojąć tajemnicę odrzucenia Jezusa i doczekać żydowskiej akceptacji; Żydzi natomiast woleliby raczej, żeby chrześcijanie uznali ich prawo do inności, a poza tym zostawili ich w spokoju”.

Ten wybitny polski filozof i matematyk, żydowskiego pochodzenia, widzi jednak potrzebę kontynuowania dialogu chrześcijańsko-żydowskiego tym bardziej, że zarówno przed chrześcijanami jak i Żydami stoją nowe wyzwania – zmiany cywilizacyjne, podważenie dogmatu o wzroście gospodarczym, zagrożenia ekologiczne.

Warto odnotować, że strona żydowska wydała pionierską deklarację *Dabru emet* opublikowaną 10 września 2000 roku w „New York Times”, podpisaną przez ponad 220 rabinów i intelektualistów żydowskich, która podejmowała temat relacji między wiarą żydowską a chrześcijańską. Deklaracja ta uznaje za wspólne: Boga, Biblię (którą chrześcijanie nazywają Starym Testamentem), zasady moralne, uznanie związków Żydów z Ziemią Izraela, pracę na rzecz sprawiedliwości i pokoju<sup>58</sup>. Dokument ten używany był w żydowskich programach edukacyjnych na terenie USA.

Na pytanie wprost autora niniejszego artykułu, czy w konsekwencji dialogu religijnego chrześcijan i Żydów możliwe jest duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe? Rabin Stas Wojciechowicz odpowiedział, że tak, tym bardziej, że zbliżamy się do „czasów mesjańskich”, kiedy chrześcijaństwo i judaizm nie będą „występowały w swoich klasycznych pojęciach”, lecz obowiązywać będzie „monoteizm etyczny” powiązany z przykazaniami, który może być wykorzystany w duszpasterstwie. Taka sytuacja – podkreślił rabin Wojciechowicz – występuje już w wojsku amerykańskim, gdzie kapelan chrześcijański jest odpowiedzialny za wszystkich żołnierzy różnych wyznań. Podobnie kapelan żydowski jest odpowiedzialny za wszystkich żołnierzy w tym chrześcijan. Rabin opowiedział również historię o tym jak sam został poproszony o modlitwę nad łóżkiem chorej dziewczynki – chrześcijanki w Centrum Zdrowia Dziecka w Warszawie i jak inni rodzice dzieci nie żydowskich leżących na oddziale prosili go o modlitwę i byli za nią wdzięczni, co więcej uważając, że bardzo im i ich dzieciom pomogła<sup>59</sup>. Na podobne pytanie autora artykułu zadane podczas debaty zatytułowanej *Wspólne świadectwo wiary Żydów i chrześcijan we współczesnym świecie*

<sup>58</sup> Deklaracja, jej analiza i polskie aspekty zob. [w:] S. Krajewski, *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Warszawa 2007, s. 127–153.

<sup>59</sup> Konferencja pt.: Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog religijny czy ekumeniczny? (cz.III), Relacja [online:] [https://www.youtube.com/watch?v=Z8m6rL7Y05Y&ab\\_channel=EkumenicznyLublin](https://www.youtube.com/watch?v=Z8m6rL7Y05Y&ab_channel=EkumenicznyLublin), [dostęp: 07.12.2020].

[online: 25.11.2020] kantor Symcha Keller odpowiedział, że on sam często bywa z różnych miejscach z prelekcjami na temat judaizmu, występuje wokalnie, ale również wspólnie modli się z chrześcijanami, co zbliża jego działalność do form duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego. Ale, jego zdaniem, taka sytuacja nie jest niczym nowym. Przywołał przykład księcia Adama Kazimierza Czartoryskiego (1734–1823), który korzystał z porad duszpasterskich rabina Izraela z Kozienic. Podobnie wśród chrześcijańskich chłopów tamtych czasów, swe duszpasterstwo prowadzili inni rabini na przykład Cadyk ze Strykowa. Przyjęcie duszpasterskich rad od rabina nikomu w tamtym okresie nie przeszkadzało w byciu chrześcijaninem – komentował Keller.

Ciekawy głos w sprawie prowadzenia dialogu religijnego i trudności z tym związanych, zabrał na łamach Tygodnika Powszechnego, czeski duchowny ks. Tomáš Halík. Píše on między innymi tak: „Dialog międzyreligijny, a szczególnie dialog z wykształconymi i refleksyjnymi ludźmi spoza Kościoła wygląda mi czasem na łatwiejszy od próby komunikacji z ludźmi [wewnątrz Kościoła], którzy łączą religię z tendencjami populistycznymi i nacjonalistycznymi. Pół wieku swego życia śniłem wielki sen o zjednoczeniu wszystkich wierzących w Chrystusa. Dziś ten sen się rozplynął”<sup>60</sup>.

## 5. Współczesne przejawy duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego

Pod wpływem rozwoju, duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe wykształciło nowe formy działania. Jedną z nich jest duszpasterstwo feministyczne obejmujące dziewczęta i kobiety, w tym problem przejawów ich społecznej dyskryminacji<sup>61</sup>, lub duszpasterstwo wśród mniejszości etnicznych<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> T. Halík, *Chrześcijaństwo jutra*, [w:] *Tygodnik Powszechny*, Kraków, 8.11.2020, nr 45 (3722), s. 33.

<sup>61</sup> Duszpasterstwo feministyczne opowiada się za tym, żeby kobiety nie były definiowane, ale żeby same definiowały siebie i mogły o sobie decydować. Jedną z reprezentantek tej formy duszpasterstwa jest pastor Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego w Tanzanii (Afryka) Rhoda Emmanuela Chamshana, która prowadzi duszpasterstwo wśród kobiet zmuszanych do rytualnego aktu obrzezania. Więcej o jej pracy można przeczytać w materiałach z 29. Międzynarodowego Seminarium Duszpasterskiego [29. Internationales Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung], które odbyło się w 2017 r. w Wittenberdze. Zob. [on–line:] <https://www.sipcc.org/downloads/SIPCC–2017–Wittenberg–Programm–DE.pdf>, [dostęp: 24.05.2029], s. 13–14.

<sup>62</sup> Tę formę duszpasterstwa prowadzi wśród Eskimosów na Alasce Kościół Luterski

Z najnowszej historii wiemy, że również na terenie naszego kraju tę formę duszpasterstwa nieraz wymusiła sytuacja geopolityczna. Wystarczy przypomnieć tragiczną historię II wojny światowej i realia obozów koncentracyjnych. Skazani na zagładę więźniowie różnych religii i kultur uciekali się często do pomocy duszpasterskiej udzielanej przez duszpasterzy w danym momencie dostępnych. Ci zaś w swej służbie przekraczali granice swojej religii i kultury, by usłużyć współcierpiącym towarzyszom niedoli. Takimi duszpasterzami byli chociażby: ksiądz greckokatolicki Emilian Kowcz (1884–1944) zwany Proboszczem Majdanka<sup>63</sup>, czy zakładający swoje seminaria duchowne również na terenie dzisiejszej Polski, luterański pastor Dietrich Bonhoeffer (1906–1945)<sup>64</sup>. Obaj zginęli w obozach koncentracyjnych, niosąc ulgę współwięźniom bez względu na przynależność wyznaniową, religijną i kulturową. Pierwszy na Majdanku, zaś drugi we Flossenbürgu w Niemczech.

Oczywiście duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe potrzebne jest człowiekowi nie tylko wtedy, kiedy w jego życiu pojawiają się groźne sytuacje, lecz także w życiu powszednim, gdyż ono pomaga kształtować je w odpowiedni sposób<sup>65</sup>. Duszpasterz powinien je wykorzystać podczas takich wydarzeń jak ślub czy narodziny dzieci w domach i rodzinach o różnej przynależności religijnej i kulturowej. Praktykując ten rodzaj duszpasterstwa, rodzi się szansa na to, że duszpasterz w należyty sposób zrozumie i doceni zainteresowanych jego duszpasterską posługą<sup>66</sup>. Ostatecznie taka

---

w USA. W Polsce Kościół Prawosławny działa wśród Łemków (informacje zaczerpnięte z przeprowadzonych w latach 2018–2019 wywiadów z przedstawicielami tych Kościołów, odpowiednio: pastorem Frankiem Machtem oraz ks. Andrzejem Konachowiczem).

<sup>63</sup> O działalności, w tym o duszpasterstwie ks. Emiliana Kowcza zob. G. Linkowski, *Proboszcz Majdanka*, Film, Polska 2006.

<sup>64</sup> O działalności, w tym o duszpasterstwie ks. Dietricha Bonhoeffera zob. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. B. Milerski, Bielsko–Biała 1996; A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970.

<sup>65</sup> Więcej o współczesnych działaniach i metodach duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego zob. [online:] <https://www.sipcc.org/schriftenreihe> oraz <https://www.sipcc.org/aufsaeetze>, [dostęp: 18.12.2020].

<sup>66</sup> Autor wraz z ks. Józefem Budniakiem prowadził w roku 2006 duszpasterstwo dla narzeczonych i ich rodzin reprezentujących wyznania: ewangelicko–augsburskie i rzymskokatolickie, które polegało na wspólnym przygotowaniu nupturientów w ich domu rodzinnym do zaślubin, obejmując tą formą duszpasterstwa także ich najbliższych. Nie było to jednak typowe duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe, gdyż obejmowało rodziny tej samej religii choć innej konfesji.

właśnie była motywacja wprowadzenia do duszpasterstwa zagadnień międzyreligijnych i międzykulturowych<sup>67</sup>.

## **6. Duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe w Lublinie i na Lubelszczyźnie<sup>68</sup>.**

Miasto Lublin to główne pole pracy duszpasterskiej autora artykułu, choć Parafia Ewangelicko-Augsburska w Lublinie, której jest proboszczem sięga daleko poza granice miasta. To tu, do Lublina trafia coraz więcej imigrantów głównie z zachodniej granicy kraju, których autor w swej codziennej praktyce napotyka i co do których stosuje różnorodne formy oddziaływania duszpasterskiego w tym międzyreligijną i międzykulturową<sup>69</sup>. W poniższej części egzemplifikacyjnej artykułu, autor przedstawi fakty z szeroko rozumianej własnej aktywności pastorskiej w ten sposób ilustrując tkwiący w tytułowym duszpasterstwie potencjał.

### **6.1. Kontekst oddziaływania duszpasterskiego**

Lublin to dziś ponad 350 tysięczne miasto o 700-letniej historii usytuowane na wschód od rzeki Wisły, szczytujące się wielokulturowością. W roku 2019 w sposób szczególny jego mieszkańcy i nie tylko oni świętowali 450-lecie Unii Lubelskiej, która zapoczątkowała Rzeczpospolitą Obojga Narodów – najpotężniejsze państwo ówczesnej Europy, łączące w sobie kulturę polską i litewską. W chrześcijańskim Lublinie w XVI w. powstała też największa dzielnica żydowska, gdzie zapadały decyzje dotyczące całej żydowskiej diaspory Rzeczpospolitej. W drugiej połowie XVI w. powstały tu zbory: kalwiński, luterński i ariański<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Zob. H. Weiß, *Duszpasterstwo, supervizja, psychologia pastoralna...*, dz. cyt., s. 45–46. Por. *Intercultural and Interreligious Pastoral Caregiving, The sipcc 1995–2015, 20 years of International Practice and Reflection*, red. K. Federschmidt, D. Louw, Düsseldorf 2015.

<sup>68</sup> To swoiste studium przypadku powstało w oparciu o wypowiedzi z lat 2014–2015 osób zaangażowanych w pracę pomocową, poradniczą i duszpasterską w Lublinie i na Lubelszczyźnie. Zostało przedstawione 7 lutego 2015 na III Europejskiej Konferencji w Krzyżowej zob. [online:] <https://www.sipcc.org/downloads/SIPCC-2015-Krzyzowa-Programm-PL.-pdf>, [dostęp: 24.05.2019] Wypracowane na bazie tego studium wyniki zawarte zostały w materiałach pokonferencyjnych w języku niemieckim: [online:] <https://www.sipcc.org/downloads/ISB-023-txt.pdf>, [dostęp: 24.05.2019] s. 74–75.

<sup>69</sup> Por. D. S. Schipani, M. Walton, D. Lootens, *Where are we? Pastoral Environments and Care for Migrants. Intercultural and Interreligious Perspectives*, Düsseldorf 2018.

<sup>70</sup> Zob. *Spadkobiercy Reformacji. Ewangelicy w Lublinie i na Lubelszczyźnie. Historia, kultura, ekonomia, literatura. Erben der Reformation. Protestanten in Lublin Und Lubliner*

W XVIII wieku do Lublina i na Lubelszczyznę przybywali niemieccy, ewangelicy przemysłowcy i koloniści, którzy ożywili gospodarkę i życie kulturalne. W 1914 roku wśród 80 tysięcy mieszkańców 50% stanowili Żydzi, 40% katolicy, a niecałe 10% prawosławni i ewangelicy. W roku 1918 powstał Katolicki Uniwersytet Lubelski, a w 1930 r. żydowska Jeszywas Chachmej Lublin (Lubelska Szkoła Mędrców). W czasie drugiej wojny światowej zginęła ponad połowa mieszkańców miasta, w tym 40 tysięcy lubelskich Żydów. Zniknęła też dzielnica żydowska. W więzieniu na Zamku i w obozie koncentracyjnym na Majdanku zginęło ok. 80 tysięcy osób 50 narodowości. 24 lipca 1944 roku po wojennej gehennie Lublin odzyskał wolność, po czym przez 164 dni był stolicą kraju. W 1980 roku rozpoczęły się tu strajki robotników, rodziła się NSZZ „Solidarność”. Dziś w Lublinie żyje 350 tysięcy mieszkańców, w tym 100 tysięcy studentów. Od 1989 r. Lublin jest stolicą Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej, a od 1992 r. Rzymskokatolickiej Archidiecezji Lubelskiej. W 1993 r. erygowano tu parafię grekokatolicką. Lublin jest stolicą pogranicza, głównym ośrodkiem na polskich kresach, największym na wschód wysuniętym miastem Unii Europejskiej, urzekającym swoją niepowtarzalnością<sup>71</sup>.

## **6.2. Analiza sytuacji imigrantów w Lublinie i na Lubelszczyźnie<sup>72</sup>. Tło społeczno-polityczne**

Na Lubelszczyznę przybywają zarówno legalni jak i nielegalni imigranci. Tych drugich trudno policzyć. Legalna imigracja dotyczy przede wszystkim szkolnictwa. Lubelskie szkoły i uczelnie chętnie przyjmują młodych imigrantów, którzy chcą się w nich uczyć. Rokrocznie jest to kilkanaście tysięcy uczniów i studentów, głównie z Ukrainy.

Dorośli imigranci szukają na Lubelszczyźnie pracy głównie w branży rolniczej, budowlanej lub jako pomoc domowa. Główną grupę cudzoziemców wśród dorosłych stanowią Ukraińcy, później Białorusini, Kazachowie, Gruzini, uchodźcy z Czeczeni i z Syrii, a także z kontynentu afrykańskiego. Lublin posiada ośrodek dla cudzoziemców, gdzie osoby szukające azylu kierowane są na

---

*Land. Geschichte, Kultur, Wirtschaft, Literatur*, red. G. Brudny, W. Matwiejczyk, M. Willaume, S. J. Żurek, Lublin 2017.

<sup>71</sup> Opracowano na podstawie: R. Pasieczny, *Lublin, Zamość – miasta dla ciekawych*, Warszawa 2007.

<sup>72</sup> Podpunkty: *Tło społeczno-polityczne, Charakterystyka imigrantów, Problemy z integracją, Potrzeby mniejszości religijnych*, autor opracował w oparciu o informacje przekazane przez Annę Szadkowską-Ciężką, pracowniczkę Referatu ds. Współpracy z Organizacjami Pozarządowymi i Partycypacji Społecznej w Urzędzie Miasta Lublin, w rozmowie przeprowadzonej dnia 19.11.2014 w plebanii Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Lublinie.

pobyt przymusowy. W ośrodku tym jest miejsce dla ok. 200 osób. Oprócz nich w Lublinie można spotkać imigrantów, którzy posiadają jeden z trzech rodzajów statusu: uchodźcy (przyznawany najrzadziej), pobyt tolerowany, ochronę humanitarną. Większość imigrantów przebywa w Lublinie w oparciu o pobyt tolerowany.

### **6.3. Charakterystyka imigrantów**

Najwięcej problemów integracyjnych sprawia w Lublinie społeczność czeńska. Należą do niej osoby niewykształcone lub o niewielkich kwalifikacjach. Trudno się adaptują. Nie uczą się języka polskiego, nie poszukują pracy. Pochodzą z kraju o kompletnie innej kulturze i religii, a także innych tradycjach. Duży wpływ na taki stan rzeczy ma spuścizna po Związku Radzieckim, którą noszą w sobie, i wojnie, którą Czeczenia prowadziła z Rosją na początku XXI wieku. W ich przypadku mówimy o ludziach, którzy uciekli z własnego kraju, bo bali się o swoje życie, a w Polsce się poddają, gdyż nie mają siły i motywacji by być aktywnymi.

Warunki jakie stworzono dla nich w ośrodku w dzielnicy Bronowice - w budynku dawnego hotelu robotniczego - pozostawiają wiele do życzenia, aczkolwiek są lepsze niż w blokach socjalnych przeznaczonych dla Polaków, a usytuowanych niedaleko stamtąd. Polacy są więc niezadowoleni uważając, że „ci przybysze o innej kulturze i innym zachowaniu, którzy siedzą w tym ośrodku i nic nie robią mają lepsze warunki od nich i jeszcze ktoś im daje pieniądze”. Powyższe opinie wynikają z niezrozumienia. Czeczeni rzeczywiście „siedzą i nic nie robią”, chociażby z tego względu, że przez pół roku nie mają prawa podejmować żadnego zatrudnienia. Czeczeni mają dużo dzieci, które chodzą do polskich szkół. Tam zatrudniane są osoby narodowości czeńskiej jako asystenci kulturowi. Asystentami kulturowymi są głównie kobiety, które pomagają uchodźcom, zarówno dzieciom jak i ich rodzicom zrozumieć polski system edukacji. Wielu Ukraińców ubiega się w Lublinie o status uchodźcy. Polska administracja w wielu przypadkach nie zgadza się jednak na przyznanie go, tłumacząc, że nie ma ku temu powodu.

### **6.4. Problemy z integracją**

Sytuacja migracyjna na świecie sprzyja postawom ksenofobicznym. Podobnie jest w Lublinie. W debacie publicznej często słychać głosy na „nie” w sprawie przyjmowania imigrantów: „nie chcemy was tutaj, jesteście zagrożeniem, będziecie nam zabierać pracę, będziecie wyjadać nasze oszczędności, wracajcie do siebie!” Zdaniem Szadkowskiej-Ciężkiej to ostatni dzwonek, by budować politykę integracyjną państwa, bo wkrótce może być już za późno. Również przyrost

studentów jest tak duży, że bardzo łatwo o punkty zapalne. W społeczności Lublina jest niecały 1 procent imigrantów. To w sumie niewiele w porównaniu z niektórymi miastami np. w Szwecji, z którymi Lublin współpracuje, a w których jest ponad 50% cudzoziemców i bardzo dobry system współpracy z imigrantami. W Lublinie jest potrzeba wdrożenia w życie takiego systemu pracy. Konieczne jest powołanie tzw. mediatorów międzykulturowych, którzy w sytuacjach spornych wkroczyliby ze swoimi kompetencjami i wiedzą i pomagali zwaśnionym stronom porozumieć się. Dzięki determinacji organizacji pozarządowych np. organizacji Homo Faber, udało się już doprowadzić do realizacji takich projektów jak: „Lublin dla wszystkich”, które próbują stworzyć system zarządzania tą różnorodnością kulturową w mieście.

Z jednej strony Lublin jest częścią sieci miast wielokulturowych Rady Europy, otrzymał cztery wyróżnienia za otwarte działania podejmowane na rzecz cudzoziemców i imigrantów. W Lublinie była konsultowana polska polityka migracyjna. Na tle kraju jesteśmy miastem widocznym i dbającym o tematykę integracyjną. Urząd Miasta w Lublinie zatrudnia u siebie cudzoziemców (osoby, które nie mają obywatelstwa polskiego). To wszystko motywuje do tego, żeby starać się wychodzić z kolejnymi inicjatywami w zakresie integracji. Z drugiej strony ciągle brakuje w mieście jeszcze bardziej otwartej i jawnej komunikacji na temat polityki imigracyjnej. Ciągle za mało jest sygnałów ze strony władz miasta i rady miasta, że budowanie dialogu z imigrantami jest dla zarządzających Lublinem ważne.

Większość zadań dotyczących integracji z imigrantami realizowanych jest przez Miejski Ośrodek Pomocy Rodzinie. Niektóre szkoły zatrudniają asystentki i asystentów kulturowych. Działają organizacje pozarządowe, które pozyskują pieniądze z różnych źródeł, by zorganizować na przykład lekcje języka polskiego, grupy wolontariackie dla cudzoziemców, wydarzenia powitalne dla cudzoziemców np. spacer po Lublinie. Bez tych organizacji, jakkolwiek pomoc dla imigrantów nie byłaby możliwa.

Dużo działań w tej sprawie podejmują także lubelskie parafie i organizacje religijne wokół których gromadzi się najwięcej głównie nielegalnie zatrudnionych pracowników-cudzoziemców. To jest ich punkt kontaktowy. Parafiom są w stanie bardziej zaufać niż jakimkolwiek innym instytucjom publicznym, czy organizacjom pozarządowym. Ukraińcy na przykład skupieni są wokół parafii prawosławnej i grekokatolickiej. Kościół Zielonoświątkowy „Oaza” prowadzi swoje akcje pomocowe dla cudzoziemców. Rzymskokatolicki Caritas zajmuje się



uchodźcami i świadczy im doraźną pomoc<sup>73</sup>. Fundacja Instytut na Rzecz Państwa Prawa udziela pomocy prawnej i legalizacji pobytu. Idealną sytuacją byłoby, żeby te i podobne usługi były spójne, kompleksowe, żeby cudzoziemcy mieli do nich łatwy dostęp. Dzięki Homo Faber, Urząd Miasta uruchomił punkt obsługi cudzoziemców, w którym imigranci mogą uzyskać pomoc w języku ukraińskim i angielskim. Brakuje jednak dobrego i sensownego rozpoznania potrzeb wśród środowisk imigranckich. Imigrant imigrantowi nie jest równy. W Lublinie można bowiem spotkać również ekspatów, czyli wysoko wykwalifikowanych pracowników – cudzoziemców, którzy przyjeżdżają do Polski do pracy w firmach lub na kontrakty.

### **6.5. Potrzeby mniejszości religijnych**

Należy rozróżniać pomiędzy cudzoziemcami, a mniejszościami religijnymi. Te grupy bowiem nie zawsze są tożsame. Ci ostatni potrzebują tego, by ich zauważyć, by ich kultura i obecność zaistniały w szerszym odbiorze społecznym. Cudzoziemcom zaś zależy na tym, by się wtopić i nie być rozpoznany. Oczekują głównie tego, że ktoś im pomoże znaleźć pracę. W Polsce nie ma dobrego systemu, który pomagalby Polakom w tym zakresie, a co dopiero cudzoziemcom. Istnieje również potrzeba pracy z mniejszością romską i pracy wzmacniającej i budującej szanse kobiet różnych kultur na rynku pracy. Sytuacja kobiet czeczeńskich jest zupełnie inna niż sytuacja kobiet z Ukrainy, które przyjeżdżają do Lublina i na Lubelszczyznę.

Szadkowska-Ciężka widzi potrzebę duszpasterstwa i poradnictwa wśród cudzoziemców. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej ma poradnictwo psychologiczne dla studentów zza granicy. Jej zdaniem dobrze byłoby, gdyby podobne punkty działały przy parafiach lub instytucjach, które znają specyfikę grupy. Jest to lepsze rozwiązanie niż system w którym za poradnictwo również to duchowe, odpowiedzialni są ogólnie zatrudniani do tego pracownicy, którzy nie znają się na żadnej specyfice.

Ukraińcy bardzo prężnie działają kulturowo i kulturalnie. Organizują rokrocznie Festiwal Ukraina w centrum Lublina. Coraz prężniej działa Centrum Kultury Islamu z programem przeciwdziałania islamofobii. Badania pokazują,

---

<sup>73</sup> Parafie Ewangelicko–Augsburska w Lublinie i Łodzi od 2018 roku pomagają cudzoziemcom przebywającym w ośrodku w Bezwoli (woj. lubelskie) organizując dla nich transporty środków czystości, ubrań, przyborów szkolnych etc.

że największą niechęć Polacy odczuwają do Arabów, a społeczność muzułmańska w Lublinie rośnie – duża jest na przykład społeczność studentów z Arabii Saudyjskiej.

### 6.6. Wypowiedzi osób prowadzących poradnictwo dla cudzoziemców oraz duszpasterstwo międzyreligijne i międzykulturowe w Lublinie i na Lubelszczyźnie<sup>74</sup>

Ks. Wiesław Kosicki (dyrektor Caritas Archidiecezji Lubelskiej): *Caritas prowadzi Centrum Pomocy Migrantom i Uchodźcom. Jednakże nasza działalność opiera się na pomocy materialnej, doradczej, psychologicznej, prawnej. Nie prowadzimy działalności duszpasterskiej wśród imigrantów. Przede wszystkim dlatego, że ponad 90% imigrantów jest religii muzułmańskiej. Jeżeli już, to imigranci otrzymują taką duszpasterską opiekę w poszczególnych parafiach. Poza tym imigranci mają swoją opiekę duszpasterską opierającą się na strukturach ich religii stworzonych w Lublinie. Niestety, nie wiem, jak taka opieka duszpasterska wygląda, nie znam szczegółów. Nie prowadzi się także duszpasterstwa międzyreligijnego. Istnieje natomiast Zespół Interdyscyplinarny ds. Integracji Cudzoziemców. To inicjatywa funkcjonująca w ramach projektu Caritas Polska, który ta realizuje wspólnie z pięcioma [oddziałami] Caritas diecezjalnymi i MOPR w Lublinie. Jego nazwa brzmi: „Indywidualny Plan Działania – integracja azylantów, cudzoziemców ze statusem i ochroną uzupełniająca poprzez kompleksowe doradztwo i pomoc prawną”. Projekt współfinansowany jest ze środków Europejskiego Funduszu na Rzecz Uchodźców oraz budżetu państwa.*

Luiza Diresova (asystentka kulturalna w Szkole Podstawowej nr 14 w Lublinie): *Nie rozumiem, co znaczy duszpasterstwo. Mamy swój meczet. W każdy piątek spotykamy się w meczecie. Imam nam rozkazuje, a my słuchamy. Siedzimy osobno, mężczyźni i kobiety. Oczywiście mamy możliwość zadawania pytań. Kiedy chcemy, to pytamy, a imam nam odpowiada. Nie mam potrzeby rozmawiać z księżmi innych wyznań. Mam swojego imama. W meczecie modlimy się, słuchamy i uczymy się Koranu.*

Pastor Mariusz Maikowski (proboszcz Parafii Adwentystów Dnia Siódmego w Lublinie): *Prowadzę duszpasterstwo w formie spotkań grupowych. Po części jest to katecheza dla młodzieży narodowości ukraińskiej uczącej się w liceum i studiującej. Oni nie są uchodźcami, ani imigrantami, ponieważ oficjalnie uczą się w Polsce i nie proszą o obywatelstwo polskie. Natomiast to, że uczy się ich i studiuje w Polsce coraz więcej, jest ewidentnym sygnałem, że rodzice wysyłają swoje dzieci do Polski dla ich bezpieczeństwa. Do tej pory na Ukrainie, młodzieńców z Wolnych Kościołów Ewangelicznych nie obejmował obowiązek powszechnego poboru do wojska. Jednakże wraz z wprowadzeniem tam stanu wojennego ten obowiązek przypada na każdego, bez względu na wyznanie. Często zapraszam młodych*

<sup>74</sup> Wypowiedzi zebrane przez autora artykułu w okresie 20.11. 2014 – 25.01.2015.

*Ukraińców uczących się w Polsce i mieszkających na stacjach i w akademiku do uczestniczenia w nabożeństwach i spotkaniach. Oni przychodzą. Jednak na spotkaniach siadają ze sobą w grupie, raczej nie chcą się integrować. Miewam czasami indywidualne rozmowy duszpasterskie z nimi, więcej natomiast rozmawiam z nimi w grupie. To są członkowie Kościoła Adventystycznego na Ukrainie, wychowani w etosie pracy, porządku, uczciwości. Trafiając do Polski, młodzi Ukraińcy spotykają się z innymi formami spędzenia czasu niż tylko na nauce i pracy. Obserwują imprezujących rówieśników z Polski – uczą się palić. Odległość od domu sprzyja takiemu zachowaniu.*

Violetta Kędzierska (dyrektor Ośrodka dla Cudzoziemców w Lublinie): *Nasz ośrodek działa od 1994 r. Osoby przebywające w nim starają się o status uchodźcy. Pochodzą z Kirgistanu, Czeczenii, Ukrainy, Gruzji. Z ośrodkiem utrzymują także kontakt osoby mieszkające poza nim, a będące np. Kubańczykami czy Egipcjanami. W ośrodku posiadamy tzw. salę modlitw, z której korzystają głównie muzułmanie, głównie w piątek wieczorem. Modlitwy tam prowadzą przede wszystkim muzułmanie mający autorytet w grupie. Imam, czy mułła nie przychodzi do ośrodka, żeby modlitwę poprowadzić. Potrzebę praktykowania religii i zaangażowania religijnego wiąże również z wykształceniem uchodźców. Ci o wykształceniu podstawowym, a takich jest najwięcej, nie chcą się angażować. Oni też specjalnie nie eksponują swojej pobożności i religijności. Lepiej wykształceni są uchodźcy z Ukrainy. To widać również w statystykach. Oni chętniej pożyczają książki z naszej biblioteki. Muzułmanie prawie wcale. Ukraińcy są nyznania prawosławnego i oni są objęci dobrą opieką duszpasterską. W Lublinie są dwie parafie prawosławne i grekokatolicka. W ośrodku są także Kurdowie, często świadkowie Jehowy. Mogą praktykować swoją religię we własnym gronie, ale nie pozwalamy na prowadzenie misji w ośrodku. Osoby przebywające w nim nie są zamknięte na dialog międzyreligijny. Ostatnio ośrodek odwiedził arcybiskup Stanisław Budzik. Odbyło się z nim bardzo interesujące spotkanie. Nasz ośrodek ma charakter otwarty. Oczywiście do ośrodka trafiają osoby dla nas raczej anonimowe. One mają swoją historię, nieraz kryminalną. Brakuje jednak w nim większej integracji osób ze sobą.*

Rosa Abukhanowa (doradczyni międzykulturowa z Centrum Pomocy Migrantom i Uchodźcom, Caritas Archidiecezji Lubelskiej): *W Polsce jestem od 2007 r. W ośrodku pracuję od 2012 r. Wyjechałam przez męża, który był bojownikiem czeczeńskim, kiedy skończyła się wojna. W Polsce jest lepiej niż u nas w kraju. Tam Czeczeni zabijają się między sobą. Rodziny szukają dla siebie bezpieczeństwa, głównie bezpieczeństwa dla dzieci. To, że jestem w Polsce, oznacza, że mogę pracować, bezpiecznie wracać do domu. Z tego cieszę się. W Czeczeni jest to niemożliwe. Szczególnie jeżeli ktoś w rodzinie był bojownikiem. Ta sprawa nie została jeszcze rozwiązana. Ja mam szóstkę dzieci. W innych krajach też może jest trudno, ale bezpiecznie. Są instytucje, policja na przykład. Jakoś można sobie*

poradzić. U nas w Czeczenii nie ma policji. Często zdarza się w naszych rodzinach, praktycznie w co drugiej, że mąż bije dzieci. W takich sytuacjach nie ma co liczyć na pomoc policji, czy jakichś instytucji. Pobyt w Polsce uważam za udany. Od pierwszego dnia pobytu w tym kraju wszystko idzie dobrze. Języka polskiego uczyłam się w ośrodku. Tam też otrzymaliśmy wszystko co jest potrzebne do funkcjonowania. Co miesiąc otrzymywaliśmy 350 zł i 70 zł dla dzieci. Jeżeli chodzi o religię, którą wyznajemy, to jesteśmy muzułmanami. Ale najważniejsze, że mamy jednego wspólnego Boga i żeby człowiek był dla drugiego dobry. Biblia i Koran mówią tu tak samo. Moje dzieci w szkole chodzą na religię katolicką. W ośrodku można skorzystać z pomocy psychologa, prawnika. Dyrektor ks. Wiesław to bardzo dobry człowiek. Pomaga potrzebującym. Niestety, nie mogę odpowiadać przez telefon na pytanie jak praktykuję swoją religię.

Abp Abel (Popławski) – Prawosławny Arcybiskup Diecezji Lubelsko-Chelmskiej: *Coraz więcej Ukraińców przyjeżdża do Polski. Na przykład studenci. Są już takie akademiki w mieście, że w 70% zamieszkują je osoby zza naszej wschodniej granicy. Często mieszkają one w akademikach oddalonych o kilkadziesiąt metrów od naszej cerkwi. Niestety, nie przychodzą na nabożeństwa. Młodzi księża próbowali do nich dotrzeć, informując ich za pomocą ogłoszenia powieszzonego w akademikach o odbywających się nabożeństwach. Niestety, oni nie są tym zainteresowani.*

Anonimowy dyrektor Urzędu ds. Cudzoziemców w Warszawie: *Osoby, które nie są obywatelami Polski, mogą otrzymać stały pobyt z kilku powodów. Z uwagi na studia, małżeństwo, prowadzenie działalności gospodarczej, a także, jeżeli cudzoziemiec ma 2 rodziców narodowości polskiej lub dziadków, pradziadków lub ważną kartę Polaka. 12 grudnia 2013 r. weszła w życie ustawa o cudzoziemcach. Jest w niej 500 artykułów określających zasady przyznawania czasowego i stałego rezydenta Unii Europejskiej. Wielu uchodźców postuluje się wizą przygraniczną. Są obecni w strefie małego ruchu przygranicznego.*

## 7. Przykładowa rozmowa duszpasterska z osobą pochodzącą z innego kręgu kulturowego i wyznaniowego<sup>75</sup>

*W Kościele kobieta ta pojawiała się dość często od około roku. Wcześniej nie rozmawialiśmy ze sobą, ale wiedziałem, że nie jest Polką. Zdradzał ją wschodni akcent, który u niej usłyszałem, kiedy w kruchcie kościoła żegnałem się z nią i innymi parafianami po nabożeństwie. Tej niedzieli przy pożegnaniu tuż po nabożeństwie poprosiła mnie o rozmowę. Przeszliśmy więc do kancelarii. Usiedliśmy naprzeciw siebie.*

<sup>75</sup> Rozmowa autora artykułu z Nadią (imię i niektóre fakty zmienione) odbyło się po nabożeństwie niedzielnym w maju 2019 r.

Nadia 1: Dzień dobry. Ksiądz mnie chyba kojarzy z nabożeństw. Przychodzę tu od roku. Nazywam się Nadia.

Grzegorz 1: Tak wiem, widuję Cię na nabożeństwach. Cieszę się, że mamy okazję porozmawiać. O czym będziemy mówić?

N2: Chciałabym wstąpić do tego Kościoła. Od prawie roku chodzę na nabożeństwa i odpowiadają mi.

G2: Dobrze, zanim jednak porozmawiamy o procedurze wstąpienia do Kościoła ewangelicko-augsburskiego, chciałbym, żebyś powiedziała coś więcej o sobie i może więcej o tym, dlaczego decydujesz się na ten krok.

N3: Przyjechałam do Polski z Rosji. Tam pracowałam w bibliotece. Otrzymałam stypendium i przyjechałam do Lublina na roczny staż do biblioteki. Zostałam tu i teraz studiuje na UMCS [Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie]. W przyszłym roku będę broniła pracę magisterską. Mam 24 lata.

G3: Dlaczego chcesz zmienić wyznanie?

N4: Próbowałam chodzić do kościoła katolickiego w Polsce, ale nie podobało mi się, nie odpowiadało mi tamtejsze nabożeństwo. Podobnie jak w cerkwi. Kiedyś pojechałam do ciotki do Lipska w czasie Świąt Bożego Narodzenia. Ona zabrała mnie na nabożeństwo do tamtejszego [ewangelickiego] kościoła i spodobało mi się.

G4: Co ci się tam spodobało?

N5: Na przykład to, że nabożeństwo mogła prowadzić kobieta. W cerkwi tak nie jest. Tam jest seksistowsko. Jest podział, że kobietom nie wolno prowadzić nabożeństw, tylko mężczyznom. Ja poszukuję też w Kościele bliskości Boga i wspólnoty z innymi ludźmi. Nabożeństwo w cerkwi jest dla mnie niezrozumiałe. Nie rozumiem ikon i tych wszystkich Świętych. *(W tym momencie Nadia opowiedziała o tym, że w Rosji babcia przez pół roku zaprowadzała ją na nabożeństwa do Kościoła Adventystów Dnia Siódmego, gdzie mogła pomagać w pracy z dziećmi. To jej się podobało).*

G5: Nie podoba ci się, że w cerkwi księżmi mogą być tylko mężczyźni?

N6: Nie podoba mi się ten podział.

G6: Dlaczego, czy możesz powiedzieć o tym coś więcej?

N7: Bo jest to narzucone siłą. I nie mówię tu tylko o cerkwi, ale również o naszym kraju [Rosji]. Ja się z tym podziałem i narzucaniem odgórnie postaw i ról nie mogę zgodzić, niestety spotykałam się z nim często w swoim życiu.

G7: Możesz powiedzieć o tym więcej?

N8: Kiedy byłam dzieckiem, to w przedszkolu przed Świątami Wielkanocnymi organizowane było przedstawienie. Pani podzieliła wtedy grupę na dwie

części – dziewczynki i chłopców. Wszyscy chłopcy mogli się przebrać za zajączki, a dziewczynki nie.

G8: Rozumiem, że chciałaś być zajączkiem?

N9: Tak! W *tym momencie Nadia zawiesiła swój głos, jakby chciała się rozpłakać*. Tak samo było wtedy, kiedy chodziłam do szkoły, nauczycielka podzieliła klasę na dziewczyny i chłopców. Dziewczyny miały lekcje gotowania, chłopcy mieli inne zajęcia.

G9: Nie podobało ci się to, że musiałaś gotować?

N10: Nie podobało mi się to, że mnie do tego zmuszano, że dziewczyny musiały chodzić w spódnicach i mieć na głowie przykrycie. W naszym kraju do wielu rzeczy się zmusza. Nie wolno na przykład powiedzieć nic złego o Kościele, bo można za to iść do więzienia. W Polsce jest trochę podobnie, ale nie tak jak w Rosji.

G10: To smutne, co mówisz. *Chwila ciszy*. Wspomniałaś, że chcesz wstąpić do Kościoła luterańskiego. Jest taka procedura w tym zakresie, że trzeba przychodzić regularnie przez rok na nabożeństwa, a także na spotkania przygotowujące do konwersji. Musisz też dostarczyć zaświadczenie o chrzcie. Jesteś ochrzczona?

N11: Tak, jestem. Ale do chrztu mnie zmuszono. Kiedy miałam 4 lata mama zaprowadziła mnie do cerkwi i tam mnie ochrzczono, mimo że nie chciałam. Pamiętam to dobrze. Dużo chorowałam jako dziecko. Ktoś powiedział mamie, żeby mnie ochrzciła, że to pomoże mi wyjść z choroby. Moim zdaniem taki chrzest nie jest ważny.

G11: To przykre co mówisz, choć z punktu widzenia Kościoła twój chrzest jest ważny, mimo że Cię do niego zmuszono. Podejrzewam, że wiele dzieci boi się chrztu i nie chce być ochrzczonych, bo nie rozumieją, co się dzieje przy chrzcielnicy i wtedy płaczą. Ale chrzest sam w sobie jest ważny. Poprzez konwersję miałabyś okazję potwierdzić, że Trójjedyny Bóg, w imieniu którego zostałaś ochrzczona nawet siłą, nie jest Ci dziś obojętny i w Niego wierzysz.

N12: Tylko, że oni mnie wtedy do tego zmusili.

*Chwila milczenia.*

G12: Nadiu, masz wybór – możesz przychodzić do Kościoła i mieć społeczność z Bogiem oraz innymi wierzącymi, czuć się częścią tutejszej społeczności. Nie ma z tym żadnego problemu, jesteś tu zawsze mile widziana. Jeżeli jednak chcesz oficjalnie do tego Kościoła wstąpić, to muszę w księdze parafial-

nej odnotować, że jesteś ochrzczona, a potem przeprowadzić z tobą akt wstąpienia do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. A do tego potrzebne jest mi zaświadczenie o Twoim chrzcie.

N13: Rozumiem...

*Chwila milczenia*

G13: Jak wyobrażasz sobie swoją przyszłość?

N14: Chcę skończyć studia i za rok wyjechać, na przykład do Warszawy. Myślę, że Lublin jest dla mnie za mały. Może w Warszawie zacznę pracować w bibliotece... Ostatecznie chciałabym wyjechać za granicę, może do Niemiec...

*Rozmowa trwała ok. 30 minut. W jej trakcie do kancelarii zaglądali interesanci, którzy chcieli ze mną porozmawiać, co budziło we mnie niepokój, a nawet irytację. Dalsze prowadzenie tej rozmowy nie miało więc sensu. Nie chciałem jednak stracić kontaktu z Nadia. Zaprosiłem ją na spotkanie biblijne. Dałem jej też do zrozumienia, że chcę wrócić do naszej rozmowy o konwersji przy innej okazji. Miałem także nadzieje, że uda nam się kiedyś nawiązać do innych poruszonych w rozmowie kwestii i wydobyć więcej związanych z nimi uczuć. Byłoby bowiem interesujące odkrycie tego, jak Nadia czuje się ze swoją płciowością, seksualnością, z tym, że jest kobietą [patrz N9], a także doniedzenie się tego, jakie było jej dzieciństwo, jak kształtowała się jej duchowość, poszukiwanie samej siebie w kręgu kulturowym i religijnym krajów Unii Europejskiej.*

## **8. Szkolenia z zakresu duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego.**

Na wstępie artykułu zostało wspomniane, że Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, jak również Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie kształcą w zakresie duszpasterstwa studentów konkretnej sekcji (na ChAT – ewangelickiej, prawosławnej i starokatolickiej; na KUL – rzymskokatolickiej). Taki stan rzeczy nie pomaga w studiach nad duszpasterstwem międzyreligijnym i międzykulturowym. Cieszy jednakże fakt, że w programach nauczania duszpasterstwa na obu uczelniach – żeby ograniczyć się do KUL i ChAT – podejmowane są zagadnienia wykraczające poza dziedzinę duszpasterstwa wśród tylko osób jednej konfesji<sup>76</sup>. Dotyczy to np. duszpasterstwa

---

<sup>76</sup> Warte odnotowania są także inicjatywy edukacyjne w zakresie duszpasterstwa kliniczno-pastoralnego, które wprowadza w swój system szkoleń Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie (PTODM), związane z Kościołem rzymskokatolickim w Polsce. Więcej o PTODM na stronie [online:] <https://ptodm.org.pl/> [dostęp: 18.12.2020].

rodzin w tym mieszanych wyznaniowo. Warto podkreślenia jest to, że uczelnie te nauczają także metod, które mogą okazać się pomocne w prowadzeniu duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego<sup>77</sup>.

Propozycją poszerzenia oferty edukacyjnej w zakresie duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego mogą być kursy duszpasterskie organizowane wspólnie przez Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP i Stowarzyszenie Księży i Katechetów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Szkolenia te, na które przyjmowane są osoby o różnej przynależności konfesyjnej i religijnej i które mają na celu nauczenie m.in. duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego, zostały zapoczątkowane w Polsce przez Helmuta Weißa, duszpasterza psychologii pastoralnej, a także przewodniczącego SIPCC (*Society for Intercultural Pastoral Care and Counseling*) w Niemczech<sup>78</sup>. Kursy te są od 2006 roku po dzień dzisiejszy prowadzone w różnych ośrodkach edukacyjnych i parafialnych w Polsce. Od 11 czerwca 2010 roku na wzór SIPCC powstało w Polsce Towarzystwo Poradnictwa i Psychologii Pastoralnej (TPiPP)<sup>79</sup>, które organizuje m.in. Ogólnopolski Dzień Duszpasterstwa oraz Ogólnopolski Dzień Superwizji.

SIPCC oraz TPiPP, których celem jest promocja i edukacja m.in. w zakresie duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego i których członkami są duszpasterze niemal z całego świata, wielu religii i kultur prowadzą regularne seminaria, wydają książki o duszpasterstwie, w tym międzyreligijnym i międzykulturowym, prowadzą kursy duszpasterstwa w wielu krajach (SIPCC). Wydaje się, że taka inkluzyjna forma kształcenia w tej materii pozwoli w przyszłości wyjść naprzeciw potrzebom duszpasterskim zarówno obywateli Polski, jak i osób do niej trafiających poprzez imigrację.

### **Zakończenie**

Powyższy artykuł miał na celu podkreślić znaczenie duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego we współczesnym świecie, a tym samym uczynić pytanie zawarte w tytule, retorycznym. Biorąc pod uwagę fakt postępującej sekularyzacji społeczeństw, a także ruchów migracyjnych ludności świata, rozwój duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego wydaje się nieu-

---

<sup>77</sup> Zarówno na KUL jak i na ChAT prowadzone są zajęcia z psychologii pastoralnej.

<sup>78</sup> Więcej o SIPCC na stronie [online:] <https://www.sipcc.org/> [dostęp: 24.05.2019].

<sup>79</sup> Więcej o TPiPP na stronie [online:] <https://www.tpipp.pl/> [dostęp: 24.05.2019].



nikniony. W wielu społeczeństwach świata żyją osoby, które mimo zmian cywilizacyjnych i odchodzenia od instytucji Kościoła, potrzebują wsparcia duszpasterskiego. Dlatego współczesny duszpasterz musi być przygotowany by stawić temu wyzwaniu czoła. Musi być świadomy tego, że na jego drodze coraz częściej pojawiać się będą osoby oczekujące pomocy – ludzie często wykluczeni, skrzywdzeni, bez nadziei na lepszą przyszłość również tę ostateczną, a zarazem reprezentujący inną kulturę, sposób myślenia czy przeżywania wiary. Cieszy fakt, że również w Polsce Kościoły zdają się tę tendencję dostrzegać i na wzór krajów Europy Zachodniej nauczają coraz śmiej w zakresie duszpasterstwa międzyreligijnego i międzykulturowego swoich pracowników.

### Bibliografia

1. *A Shift in Jewish-Lutheran Relations? A Lutheran Contribution to Christian-Jewish Dialogue with a Focus on Antisemitism and Anti-Judaism Today*, red. Greive W., Prove P.N., „LWF-Documentation” t. 48: 2003, [online:] <https://www.lutheranworld.org/content/resource-shift-jewish-lutheran-relations-documentation-48> [dostęp: 03.07.2020].
2. Barański Ł., Sojka J., *Reformacja. Historia i teologia luterskiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI w.*, t.2., cz. 2, Bielsko-Biała 2017.
3. Bednarek S., *Pojmowanie kultury i jej historii we współczesnych syntezach dziejów kultury polskiej*, Wrocław 1995.
4. Benedict R., *Wzory kultury*, Warszawa 1999.
5. Benedykt XVI, *Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i zobowiązaniem*, s. 17. [w:] W. Szczerbiński, *Dialog chrześcijańsko-żydowski w nauczaniu Benedykta XVI*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [ w druku].
6. Benedykt XVI, *Przybywam, by modlić się o pokój w Ziemi Świętej*, „L’Osservatore Romano” 2009, nr 7–8, s. 21–22, [w:] Szczerbiński W., *Dialog chrześcijańsko-żydowski w nauczaniu Benedykta XVI*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [w druku].
7. Benedyktowicz O. K., *Duszpasterstwa i psychoterapia, Poradnictwo pastoralne w praktyce*, Warszawa 2002.
8. Benedyktowicz O. K., *Opieka – relacja – rozwój, Pedagogiczny wymiar poradnictwa pastoralnego*, Warszawa 2009.
9. Bergoglio J., Skórka A., *W niebie i na ziemi*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Kraków 2013.
10. Bethge E., *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. B. Milerski, Bielsko-Biała 1996.
11. *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1994.
12. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Nostra aetate*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1986, s. 334–338.
13. *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog religijny czy ekumeniczny?*, Konferencja, cz. III, Relacja [online:] [https://www.youtube.com/watch?v=Z8m6rL7Y05-Y&ab\\_channel=EkumenicznyLublin](https://www.youtube.com/watch?v=Z8m6rL7Y05-Y&ab_channel=EkumenicznyLublin) [dostęp: 07.12.2020].

14. Eseje o międzynarodowych, międzykulturowych i międzyreligijnych sieci praktyk edukacyjnych i badań [online:] <https://www.sipcc.org/aufsaeetze> [dostęp: 18.12.2020].
15. Gryniakow J, *Duszpasterstwo ewangelickie*, Warszawa 1980.
16. Hintz M., *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006.
17. Hintz M., *Na drodze do prawdziwej wspólnoty – 60 lat Światowej Federacji Luteranckiej*, „Przegląd Ewangelicki” 3–4/2007, s. 4–13.
18. Hintz M., *Perspektywy dialogu luterancko-rzymskokatolickiego po obchodach Jubileuszu 500-lecia Reformacji w Polsce*, „Rocznik Teologiczny” LXII 2020/3, s. 889–915.
19. Halik T., *Chrześcijaństwo jutra*, [w:] *Tygodnik Powszechny*, Kraków, 8.11.2020, nr 45 (3722), s. 33.
20. Hryniewicz W., *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, [w:] *O ekumenizmie w Roku Wiary, Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. Kantyka P., Kopiec P., Składanowski M., Lublin 2013, s. 51–61.
21. *Intercultural and Interreligious Pastoral Caregiving, The sipcc 1995–2015, 20 years of International Practice and Reflection*, red. Federschmidt K., Louw D., Düsseldorf 2015.
22. Jenks C., *Kultura*, Poznań 1999.
23. Karski K., *Symbolika, Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994.
24. Koch K., *Nostra Aetate as the Enduringly Reliable Compass of Jewish-Catholic Dialogue*, [w:] *Jewish-Catholic Dialogue. Nostra Aetate, 50 years on*, Roma 2016, s. 19–25.
25. *Konsultation der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes „Die Einheit Gottes und die Einzigartigkeit Christi: Das christliche Zeugnis und das jüdische Volk”. Erklärung vom August 1975*, [w:] *Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, red. Rendtorff R., Henrix H. H., Paderborn–München 1988, s. 374n., [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [w druku].
26. *Konsultation der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes. „Die Bedeutung des Judentums für Leben und Mission der Kirche”. Bericht vom August 1982*, [w:] *Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, red. Rendtorff R., Henrix H. H., Paderborn–München 1988, s. 430n., [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [w druku].
27. *Konsultation der Abteilung Weltmission des Lutherischen Weltbundes „Die Kirche und das Jüdische Volk”. Erklärungen des Arbeitsgruppen vom Mai 1964*, [w:] *Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, red. Rendtorff R., Henrix H. H., Paderborn–München 1988, s. 343n., [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [w druku].
28. *Kościół i Izrael*, [w:] *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów*, red. Karski K., Warszawa 2018, s. 145–211.
29. Krajewski S., *Asymetria w dialogu chrześcijańsko-żydowskim*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-Jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [w druku].

30. Krajewski S., *Co zawdzięczam dialogowi międzyreligijnemu i chrześcijaństwu?*, Kraków 2017.
31. Krajewski S., *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Warszawa 2007.
32. *Proboszcz Majdanka*, Film, reż. G. Linkowski, Polska 2006.
33. Luther, *Lutheranism and the Jews*, red. Halpérin J., Sovik A., „LWF-Studies” r. 1984, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-Jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [w druku].
34. Materiały z III Europejskiej Konferencji w Krzyżowej, 2015, [online:] <https://www.sipcc.org/downloads/ISB-023-txt.pdf> [dostęp: 24.05.2019].
35. Mędała S., *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechnie, Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 36.
36. Morawska A., *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970.
37. Morgenthaler Ch., *Seelsorge*, Gütersloh 2009, [w:] H. Weiß, *Duszpasterstwo, supervizja, psychologia pastoralna - wprowadzenie*, tłum. M. Brudny, Dziegielów 2012, s. 28–29.
38. Obirek S., *Papież Franciszek i Żydzi – wspólnota doświadczenia duchowego*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [w druku].
39. Pasieczny R., *Lublin, Zamość – miasta dla ciekawych*, Warszawa 2007.
40. Paweł J. II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
41. Płużek Z., *Psychologia pastoralna*, Kraków 2002.
42. *Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie* [online:] <https://ptodm.org.pl/> [dostęp: 18.12.2020].
43. Pongratz-Lippitt CH., *Benedict intervenes in Christian-Jewish dialogue*, [w:] *The Tablet. The International Catholic News Weekly*, [online:] <https://www.thetablet.co.uk/news/9401/benedict-intervenes-in-christian-jewish-dialogue> [dostęp: 22.09.2020].
44. Program III Europejskiej Konferencji w Krzyżowej, 2015, [online:] <https://www.sipcc.org/downloads/SIPCC-2015-Krzyzowa-Programm-PL.pdf> [dostęp: 24.05.2019].
45. Program 29. Międzynarodowego Seminarium Duszpasterskiego w Wittenberdze, 2017, [online:] <https://www.sipcc.org/downloads/SIPCC-2017-Wittenberg-Programm-DE.pdf> [dostęp: 24.05.2019].
46. *Religious Identity and Renewal in the Twenty-first Century. Jewish, Christian and Muslim Explorations*, red. Sinn S., Trice M.R., „LWF-Documentation” t. 60: 2015, [w:] *The Lutheran World Federation*, [online:] [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/doc\\_60\\_seattle\\_en\\_full.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/doc_60_seattle_en_full.pdf) [dostęp: 03.07.2020].
47. Schipani D. S., Bueckert L. D., *Interfaith Spiritual Care. Understandings and practices*, Kitchner, Ontario 2009.
48. Schipani D. S., *Multifaith Views in Spiritual Care*, Kitchener, Ontario 2013.
49. Schipani D. S., Walton M., Lootens D., *Where are we? Pastoral Environments and Care for Migrants. Intercultural and Interreligious Perspectives*, Düsseldorf 2018.
50. Skórka A., *Memories of Dialogue with Pope Francis*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?* [w druku].
51. *Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling* [online:] <https://www.sipcc.org/> [dostęp: 24.05.2019].

52. Sojka J., *Dialog z judaizmem w Kościołach tradycji ewangelickiej* [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [w druku].
53. Sojka J., *Nauka o dwóch regimentach Marcina Lutra – teoria i praktyka*, „Konteksty” t. LXXII: 2018, nr 3.
54. Sokolewicz Z., *Etnologia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1983, szp. 1190–1193.
55. Spadaro A., *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2013.
56. *Spadkobiercy Reformacji. Ewangelicy w Lublinie i na Lubelszczyźnie. Historia, kultura, ekonomia, literatura. Erben der Reformation. Protestanten in Lublin und Lubliner Land. Geschichte, Kultur, Wirtschaft, Literatur*, red. Brudny G., Matwiejczyk W., Willaume M., Żurek S. J., Lublin 2017.
57. Szyjewski A., *Etnologia religii*, [w:] *Religia, Encyklopedia PWN*, t. 3, red. Gadacz T., Milerski B., Warszawa 2001, s. 451–454.
58. *Towarzystwo Poradnictwa i Psychologii Pastoralnej* [online:] <https://www.tpipp.pl/> [dostęp: 24.05.2019].
59. Uglorz M., *Miłościwy Rok Pana*, Jasienica 2013.
60. Uglorz M., *Obecność Boga w chrystologicznej refleksji Ewangelisty Jana*, Warszawa 1988.
61. Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995.
62. Weiß H., Federschmidt K. H., Temme K. *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2010.
63. Weiß H., *Duszpasterstwo, superwizja, psychologia pastoralna - wprowadzenie*, tłum. M. Brudny, Dziegielów 2012.
64. Wierzbicki A., *Jan Paweł II jako posoborowy architekt dialogu Kościoła z Żydami*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny, czy ekumeniczny? Christian-Jewish dialogue – interreligious or ecumenical dialogue?*, [w druku].
65. Zajac M., *Wychowanie do ekumenizmu w katechezie o wymiarze maryjnym*, [w:] *O ekumenizmie w Roku Wiary, Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. Kantyka P., Kopiec P., Składanowski M., Lublin 2013, s. 438–439.

**Ks. Grzegorz Brudny**, duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Lublinie, członek Towarzystwa Poradnictwa i Psychologii Pastoralnej w Polsce oraz Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling w Niemczech. Doktorant Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Sekcja Ekumenizmu. Współorganizator *Międzynarodowego Kongresu Ekumenicznego Lublin – miasto zgody religijnej 2017*. R edaktor (wspólnie z Witoldem Matwiejczykiem, Małgorzatą Willaume, Sławomirem Jackiem Żurkiem) dwujęzycznej monografii *Spadkobiercy Reformacji. Ewangelicy w Lublinie i na Lubelszczyźnie. Historia, kultura, ekonomia, literatura/Erben der Reformation. Protestanten in Lublin und Lubliner Land. Geschichte, Kultur, Wirtschaft, Literatur*, Lublin 2017 oraz redaktor (wspólnie z ks. Andrzejem Konachowiczem i Sławomirem Pawlowskim SAC) *Postylli Ekumenicznej*, Lublin 2018.

**Dariusz Barbaszyński**

ORCID 0000-0003-1734-9260

## **Drogi do Boga w myśli Paula Tillicha. Perspektywa antropologiczna i etyczna**

**Streszczenie:** W artykule przedstawiam najważniejsze koncepcje Paula Tillicha. W szczególności analizuję teologiczne i filozoficzne inspiracje, które ukształtowały jego oryginalne rozumienie specyfiki religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, jako możliwości doświadczenia w życiu wymiaru głębi – spotkania i dialogu z Bogiem, ale też, w szerszym kontekście, dążenia do podstawy bytu, czyli tego, co Nieuwarunkowane. Badam też antropologiczne inspiracje w refleksji etycznej Tillicha, który, definiując człowieka jako „rozdwojoną” istotę, szukał sposobów zintegrowania bytu ludzkiego. Taka możliwość ujawniła się w interesującej koncepcji teonomii, czyli etyki ukierunkowanej w swoich normach i celach na wymiar głębi i tworzenie w kulturze przestrzeni dla wartości duchowych. W podsumowaniu odwołuję się do założeń jego koncepcji męstwa bycia. Zwracam uwagę na trudności w adaptacji tej postawy w uwarunkowaniach życia współczesnych ludzi. Ukierunkowanie na realizację potrzeb materialnych może pozbawić ich możliwości doświadczenia głębszego wymiaru życia.

**Słowa kluczowe:** Bóg, teologia, chrześcijaństwo, doświadczenie religijne, filozofia, wymiar głębi, męstwo bycia, Nieuwarunkowane

**Summary:** Pathways to God in the Thought of Paul Tillich. An Anthropological and Ethical Perspective

The article presents the most significant conceptions of Paul Tillich, with special focus on the theological and philosophical inspirations which shaped his original understanding of the specificity of religion, especially Christianity. He sees the latter as a possibility to experience the dimension of depth – a meeting and dialogue with God, but also in a broader context, to strive to reach the ground of being, that is the Unconditioned. The author also scrutinizes anthropological inspirations in the ethical reflection of Tillich, who defined man as a „split” creature and looked for ways to integrate the human being. Such an opportunity revealed itself in an interesting concept of theonomy, that is ethics directed in its norms and goals towards the dimension of depth and creating in culture some space for spiritual values. The last part of the article references Tillich’s concept of the courage of being. The spotlight is on the difficulties in adopting this approach in the living conditions of modern men. Their focus on meeting material needs can deprive them of the opportunity to experience the deeper dimension of life.

**Keywords:** God, theology, Christianity, religious experience, philosophy, dimension of depth, courage of being, Unconditioned

Intelektualne dokonania Paula Tillicha są niewątpliwie niekwestionowaną wartością i istotnym składnikiem współczesnej refleksji humanistycznej<sup>1</sup>. Wielowątkowy dorobek tego niemieckiego teologa i filozofa wciąż wzbudza

<sup>1</sup> Warto przypomnieć najważniejsze publikacje Paula Tillicha: *De religiois geschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Breslau 1910; *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Gütersloh 1912; *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923; *Religionsphilosophie*, [w:] *Lehrbuch der Philosophie*, t. 1, Berlin 1925; *De religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926; *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930; *Hegel und Goethe*, Tübingen 1932; *What is Wrong with Dialectical Theology?*, „The Journal of Religion” 1935, Vol. 15, pp. 127–145; *The Interpretation of History*, New York 1936; *Mind and Migration*, „Social Research. An International Quarterly” 1937, Vol. 4, No 3, pp. 295–305; *The Conception of Man in Existential Philosophy*, „The Journal of Religion” 1939, Vol. 19, pp. 201–216; *Religious Symbol*, trans. E. Fraenkel, „The Journal of Liberal Religion” 1940, Vol. 2, pp. 13–33; *The Two Types Philosophy of Religion*, „Union Seminary Quarterly Review” 1946, Vol. 4 pp. 3–13; *The Protestant Era*, Chicago 1948 (*Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa–Barańska, przedm. M. Hintz, posłowie J. L. Adams, Kęty 2016); *The Shaking of the Foundations*, New York 1948; *Der Protestantismus: Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950 (autoryzowany przekład pracy *The Protestant Era*); *The Autobiographical Reflections*, [w:] *Theology of Paul Tillich*, ed. C. W. Kegley, R. W. Brettal, New York 1952; *The Courage to Be*, New Haven 1952 (*Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994); *Love, Power and Justice*, New York 1954; *The Person in a Technical Society*, „Perspectives” 1954, Vol. 8, pp. 115–131; *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955; *The New Being*, New York 1955; *Dynamics of Faith*, New York 1957 (*Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987); *Theology of Culture*, New York 1959 (*Teologia kultury*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa–Barańska, przedm. M. Hintz, wstęp i komentarze J. A. Prokopski, Kęty 2020); *On the boundary Line*, „Christian Century” 1960, Vol. 77, No 49, pp. 1435–1437; *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York 1963; *The Eternal Now*, New York 1963; *The Human Condition*, „Time” 1963 (May 17), p. 69; *Morality and Beyond*, New York 1963; *Systematic Theology*, Vol. 1–3, Chicago 1951–1963 (*Teologia systematyczna*, t. 1–3, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004–2005); *What is Basic in Human Nature?*, „Pastoral Psychology” 1963, Vol. 14, pp. 13–20; *Gesammelte Werke*, vol. 5, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, Stuttgart 1964 (*Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowcz, Kraków 1994); *The Future of Religions*, New York 1966; *On the Boundary: An Autobiographical Sketch*, New York 1966; *My Search for Absolutes*, New York 1967 (*Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017); *A History of Christian Thought*, New York 1968; *My Travel Diary: 1936 Between Two Worlds*, ed. J. C. Brauer, New York 1970; *Against the Third Reich: Paul Tillich’s Wartime Radio Broadcasts into Nazi Germany*, ed. and trans. R. H. Stone, M. Weaver, Philadelphia 1998. Dodajmy, że dzieła zebrane Paula Tillicha zostały wydane w 14 tomach w latach 1959–1975. Tom 14 zawiera indeks, bibliografię oraz listę jego niepublikowanych rękopisów znajdujących się w archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Harvarda oraz w archiwum uniwersytetu w Marburgu.

ogromne zainteresowanie. Dlatego w historii recepcji jego myśli znajdziemy całe spektrum rozmaitych ocen i postaw – od fascynacji aż po radykalny sprzeciw. Warto podkreślić, że koncepcje Tillicha funkcjonują w stosunkowo szerokim kontekście problemowym – wspólnym dla kilku obszarów badawczych. Ta refleksja stała się przedmiotem analiz uczonych z różnych dyscyplin: teologów, filozofów, historyków i religioznawców<sup>2</sup>.

Niniejszy tekst to próba rekonstrukcji najważniejszych kontekstów, w jakich Tillich pisze o religijnym doświadczeniu człowieka. W podtytule artykułu podkreślam, że moja refleksja będzie prowadzona w perspektywie antropologicznej i etycznej. Nie może być inaczej bowiem w intelektualnym świecie Paula Tillicha rozmaite konteksty życia człowieka, także jego moralne uwarunkowania, były przecież podstawowym, źródłowym punktem odniesienia.

Zakładam, że zasadnicze ujęcia specyfiki religijnego doświadczenia są w myśli Tillicha składnikami pewnej komplementarnej całości. Nie kwestionuję oczywiście wartości poznawczej tej metody badawczej, w której tylko chronologiczna zależność pomiędzy poszczególnymi dziełami umożliwia sensowną interpretację znaczenia określonych koncepcji. Tutaj jednak refleksja niemieckiego teologa na temat religijnego doświadczenia będzie przedmiotem analizy logicznej, realizowanej w pewnej niezależności od chronologicznych związków pomiędzy poszczególnymi etapami jego myśli.

Spoglądając retrospektywnie na całokształt jego refleksji proponuję wyróżnić trzy podstawowe konteksty, w których Tillich bada fenomen religijnego doświadczenia człowieka.

Pierwszy ujawnia się w doświadczeniu obecności duchowej wspólnoty – to, mówiąc inaczej, wydeptany trakt, na którym człowiek spotyka innych ludzi podczas realizacji wspólnych potrzeb i przeżyć. Tutaj Bóg uobecnia się w społecznym, wspólnotowym przeżyciu *sacrum*, w religijnym kulcie, liturgii, lekturze Świętych Ksiąg – słowem, w tym zespole społecznych, kulturowych doświadczeń, które nazywamy religią. Innymi słowy, to doświadczenie „ludu bożego” w strukturach i życiu historycznych Kościołów oraz związków wyznaniowych. Przewodnikami i organizatorami tak rozumianego religijnego doświadczenia

---

<sup>2</sup> Zob. A. Morawska, Paul Tillich. Spotkania, „Znak”, (133–134)1965, nr 7–8, s. 986–1010, F. O’Meara, Tillich and Heidegger: A Structural Relationship, „Harvard Theological Review” 1968, Vol. 61, No 2, pp. 249–261; J. Jakubowska, Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości, Warszawa 1975; K. Mech, Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha, Kraków 1997; M. Wojewoda, Etyka rozdartego sumienia, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 34–42 .

są ludzie, którzy otrzymali od Boga łaskę wiary namiętnej i żywej. Autentyzm religijnych przeżyć, powiada Tillich, może jednak zostać zniekształcony. Dzieje się tak w sytuacji, gdy symbole religijne w życiu określonej wspólnoty przestają być „przezroczyste”, tzn. zaczynają wskazywać na siebie. W konsekwencji Bóg staje się symbolem przedstawiającym jakiś konkretny aspekt uwarunkowanej rzeczywistości historycznej. Religia przekształca się wówczas w quasi-religię, a zamiast Boga przedmiotem demonicznej, zdeformowanej wiary staje się naród czy człowiek rozumiany jako „miara wszechrzeczy”.

Drugi kontekst religijnego doświadczenia można metaforycznie opisać jako doświadczenie trudu, wymagające od człowieka sporego wysiłku i konsekwencji w dążeniu do celu. Nazywam go tutaj drogą moralnej powinności, która pozwala zrozumieć, na miarę skończonych możliwości człowieka, fenomen Bożej miłości i sprawiedliwości. Tillich powie, że Bóg udziela się człowiekowi w swojej nieskończonej dobroci tylko wówczas, gdy kwestionuje on prawdziwość tezy, że jest „miarą wszechrzeczy”. Jeśli czyni inaczej, gubi się w realizacji nietrwałych, doczesnych trosk. Perspektywa etyczna religijnego doświadczenia ujawnia się natomiast w postawie pokory, realizacji miłości miłosiernej i, w szerszym kontekście, w uznaniu istnienia siły Duchowej Obecności, co Tillich przedstawia w działaniu etycznej zasady teonomii.

Istnieje też w rozważaniach Tillicha trzeci kontekst, w którym religijne doświadczenie ujawnia myśli i uczucia „dusz orlich”. Spotkanie z Bogiem wymaga tu męstwa, jakiejś heroicznej determinacji i wiary w sens naszego wysiłku. Człowiek doświadcza, że jest bytem rozdwojonym, mieszaniną „bytu i niebytu”, egzystencją wykorzenioną z esencji, która poszukuje w codziennych troskach i wątpleniu ostatecznego źródła sensu. Ten duchowy fundament to Bóg ogarniający nas Mocą swojego bytu. Wówczas człowiek, w akcie wiary absolutnej, pokonuje wątplenie i w ekstatycznej wizji doświadcza nieskończonej rzeczywistości Nieuwarunkowanego.

### **1. Doświadczenie religijne jako odkrywanie istoty człowieka**

W roku 1933, jeszcze przed emigracją do Stanów Zjednoczonych, Tillich stwierdza, że „[...] człowiek jest bytem, który jako byt świadomy siebie jest rozdwojony. Natura nie jest rozdwojona. Człowiek zatem nie jest istotą składającą się z dwóch samodzielnych części natury i ducha, ciała i duszy, lecz jest



bytem rozdwojonym w swojej własnej jedności”<sup>3</sup>. Rozumienie naszego człowieczeństwa jako dynamicznej „rozdwojonej jedności” jest dla Tillicha tezą fundamentalną. Staje się ona bowiem punktem wyjścia jego dalszej refleksji na temat specyfiki różnych form ludzkiej aktywności w historii kultury. Dodajmy, że określenie istoty człowieka jako „jedności rozdwojonej” umożliwia mu także uzasadnienie konieczności stosowania metody dialektycznej (dynamicznej typologii) do analizy najważniejszych problemów<sup>4</sup>. Co istotne, metoda dialektyczna nie jest, w przekonaniu Tillicha, neutralnym, *stricte* naukowym narzędziem badawczym. To raczej funkcjonalny i optymalny naukowo składnik „rozdartej” egzystencji człowieka i całej, dialektycznej rzeczywistości kulturowej.

Tillich sądzi, że owa „rozdwojona jedność” w człowieku jest również widoczna w jego potrzebach religijnych. Jednak w doświadczeniu religijnym ujawnia się zarazem silna tendencja do przewyciężenia tego egzystencjalnego rozdwojenia. Spotkanie człowieka z Bogiem to w istocie dążenie do jedności – to pragnienie tej jedności. Co ważne, nie kwestionując bynajmniej możliwości osobistego spotkania jednostki z Bogiem, myśliciel zwraca uwagę na fakt, że w istocie religijne doświadczenie urzeczywistnia się tylko w wymiarze społecznym, wspólnotowym. „Nie ma takiego religijnego pochwycenia, które nie byłoby zawsze odniesione jednocześnie do jakiegoś religijnego przedmiotu. Choćby ów religijny przedmiot był wypowiedany jako coś „niewypowiedzianego”, to jednak jest on wypowiedany; w fakcie wypowiedzenia zawarte są zaś wspólnota, słuchanie, przekazywanie. Samouludą jest mniemanie – podkreśla

---

<sup>3</sup> P. Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, Potsdam 1933, [w:] *Gesammelte Werke*, Vol. 2, Stuttgart 1962, cyt. za: J. Jakubowska, *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, dz. cyt., s. 176–177.

<sup>4</sup> „Rodzajem dialektyki – przekonuje Tillich – najbardziej nadającym się do badań typologicznych, jest [...] opis napięcia wewnątrz struktury jako napięcia między przeciwstawnymi biegunami. Stosunek biegunowy jest stosunkiem warunkujących się wzajemnie elementów, z których każdy jest dla drugiego równie koniecznym warunkiem, jak dla całości, chociaż pozostają one ze sobą w napięciu. Owo napięcie prowadzi do konfliktów obu elementów, wyprowadza jednak poza ich sprzeczność ku możliwej jedności biegunowych elementów. W ten sposób typy pozbywają się swej statycznej sztywności, a poszczególne rzeczy i osoby mogą przekraczać typ, do którego należą, nie tracąc przy tym swego charakteru. Taka „dynamiczna typologia” ma zdecydowaną przewagę nad dialektyką w rodzaju tej ze szkoły heglowskiej, która porusza się tylko w jednym kierunku i to, poza co dialektyka wyszła, odsyła w przeszłość”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 291–292.

Tillich – jakoby człowiek w jakimś wewnętrznym, religijnym poruszeniu, pochwyceniu, przebywał jedynie sam ze sobą<sup>55</sup>.

Powyzsza teza Tillicha – uznanie doświadczenia religijnego jako faktu społecznego – wydaje mi się niezwykle istotna w kontekście jego dalszej, szczegółowej analizy doświadczenia religijnego. Kiedy bowiem niemiecki teolog bada różne aspekty religijności człowieka, to umieszcza je konsekwentnie w konkretnych sytuacjach społecznych, poza którymi są one pozbawione sensu. Tak dzieje się, gdy wyróżnia dwa typy wiary religijnej – sakramentalny i mistyczny. Trzeba jednak dodać, że aspekt społeczny wiary religijnej kształtuje się raczej przez wspólnotowe doświadczenie wymiaru głębi, owego „zagarnięcia przez *sacrum*”, niż przez jakiś kompromis, który legitymizuje znaczenie pojęcia *sacrum* i *profanum*<sup>6</sup>. Zdaniem Tillicha, te społeczne ustalenia są bardzo istotne, ale następują dopiero po doświadczeniu żywej obecności Boga w życiu konkretnej wspólnoty.

Co ciekawe, społeczny kontekst życia religijnego ujawnia się także w uwagach Tillicha dotyczących specyfiki doświadczenia mistycznego. Ten typ wiary, chociaż najczęściej ujawnia się w przeżyciach poszczególnych ludzi, nie jest bynajmniej samotną wędrówką do Boga, ale doświadczeniem, które, w jakimś stopniu, kształtuje duchowość określonej wspólnoty i towarzyszy innym formom ekspresji religijnej<sup>7</sup>. Status społeczny mistyka jest bowiem związany z obrzędowością pewnej wspólnoty religijnej i zależy także od jego duchowej

<sup>5</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 233. Przekładu dokonano z *Volk und Reich der Deutschen*, Berlin 1929. *Religie niekościelne* to referat wygłoszony w Deutsche Vereinigung für Staatswissenschaftliche Fortbildung, w roku 1928, podczas jesienno-kursu w Bad Reichenhall.

<sup>6</sup> „W sakramentalnym typie religii wiara nie jest przekonaniem, że coś jest święte, a coś innego nie. Jest ona stanem zagarnięcia przez *sacrum* dokonującym się za pośrednictwem jakiegoś określonego środka. Stwierdzenie, że coś ma charakter święty, posiada sens jedynie dla wiary, z której ono wypływa. Jako sąd teoretyczny pretendujący do uniwersalnej mocy obowiązującej jest to pozbawiona sensu kombinacja wyrazów. Ale w układzie wzajemnych relacji między przedmiotem a podmiotem wiary stwierdzenie to sens posiada i jest twierdzeniem prawdziwym”, P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 75.

<sup>7</sup> Tillich miał wątpliwości, czy istnieje „czysta” specyfika doświadczenia mistycznego niejako poza jego składnikami niemistycznymi. Te jego obiekcje powodowały, że problematyzował również autonomię badawczą teologii mistycznej. Por. tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 42. Fragment ten to przekład z *Philosophy and Theology* – referatu wygłoszonego w Nowym Yorku, w dniu 25 września 1940 r. z okazji powołania Tillicha na stanowisko profesora teologii filozoficznej w Union Theological Seminary.

dojrzałości „Mystyk – pisze Tillich – uświadamia sobie nieskończony dystans pomiędzy tym, co nieskończone, a tym, co skończone, i zgadza się na życie obejmujące wstępne etapy zjednoczenia z tym, co nieskończone, przerywane tylko z rzadka, a może nawet nigdy, doznawaną w tym życiu ekstazą finalną”<sup>8</sup>.

W powyższych analizach typów wiary – sakramentalnej i mitycznej – Tillich abstrahuje wyraźnie od osobistego zaangażowania i swojej wiary w kerygmat konkretnej religii. To jest raczej opis doświadczenia religijnego w jego społecznych przejawach i strukturze, który można nazwać w przybliżeniu badaniem fenomenologicznym. Jednak w większości swoich prac, dotyczących specyfiki doświadczenia religijnego, protestancki teolog analizuje treści objawienia chrześcijańskiego. Ta refleksja uzyskała chyba najbardziej dojrzały kształt w jego *opus magnum*, czyli w *Teologii systematycznej*.

Dla Tillicha – pastora Kościoła ewangelickiego – doświadczenie Boga ujawnione w chrześcijańskim orędziu nie jest oczywiście jednym z wielu możliwych objawień. To wydarzenie fundamentalne, które odkrywa człowiekowi jego własną głębię i godność dziecka bożego. Chrześcijaństwo, a ściślej moment, w którym zapowiadany przez proroków Jezus stał się Chrystusem, jest bowiem oczekiwanym „wielkim kairos” – tym momentem czasu, w którym dzieje ludzkości uzyskaly fundamentalny sens. W historii kultury rozpoczęła się nowa era chrześcijańska.

Tillich podkreśla, że tylko objawienie chrześcijańskie może dać ludziom realne poczucie, że wędrują oni do właściwego celu swojego życia i, co więcej, że sama ta droga przebiega ciągle w pobliżu najcenniejszych źródeł człowieczeństwa. W znaczeniu teologicznym, filozoficznym i praktyczno-życiowym owa fundamentalna prawda chrześcijańskiego kerygmatu pojawiła się w dziejach w konkretnej sytuacji historycznej – oto *Logos* stał się ciałem, oto Jezus

---

<sup>8</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt. s. 78. Można odnieść wrażenie, że mistyk ze swoimi doświadczeniami wpisuje się wyraźnie w rytm życia wspólnoty religijnej. Dla porównania warto przywołać uwagi na temat specyfiki doświadczenia mitycznego przedstawione przez Henryka Elzenberga – polskiego etyka i aksjologa. W jego przekonaniu przeżycia mistyczne w życiu społeczności religijnych są zawsze doświadczeniem rewolucyjnym, niepowtarzalnym i radykalnie zmieniającym sposób postrzegania rzeczywistości. „W mistycyzmie, gdy przekształcam samego siebie, to z myślą o przekształceniu obrazu świata; chcę być innym, by świat widzieć innym. [...] U podstawy mistycyzmu jest bunt, a wraz z buntem nadzieja, że to wszystko nie jest „dane” po prostu; że nic nie jest rzeczywistością ostateczną, [...] niezwrótną; że zarówno świadomość, jak rzeczywistość są nieskończone, do ostatniej swej głębi plastyczne”. H. Elzenberg, *Z dzienników (1941–1960)*. Notatka z 23 sierpnia 1952 r., „Znak”, (81)1961, nr 3, s. 347.

stał się Chrystusem. Tillich przekonuje, że ta prawda wiary jest jedynym możliwym fundamentem teologii chrześcijańskiej. „Trzeba [...] akceptować wizję wczesnego chrześcijaństwa, że jeżeli Jezus zwany jest Chrystusem, musi reprezentować wszystko to, co partykularne i musi być punktem tożsamości między absolutną konkretnością a absolutną uniwersalnością. Ponieważ jest on absolutnie konkretny, relacją do Niego może być w pełni egzystencjalne zatroskanie. O tyle zaś, że jest absolutnie uniwersalny, relacja do Niego zawiera potencjalnie wszystkie możliwe relacje; może zatem być bezwarunkowa i nieskończona”<sup>9</sup>.

Tillich akcentuje, że zjednoczenie w Jezusie Chrystusie absolutnej konkretności i absolutnej uniwersalności jest dla chrześcijan objawieniem finalnym. Termin „finalny” w tym kontekście nie oznacza oczywiście ostatniego objawienia w porządku chronologicznym, ale oznacza pełnię i ostateczność tego właśnie religijnego orędzia w stosunku do innych objawień, wcześniejszych czy późniejszych<sup>10</sup>. Innymi słowy, w istocie chrześcijańskiego przesłania ujawnia się podwójne, dialektyczne oblicze prawdy o człowieku i Bogu – uznanie „rozdwojenia” natury ludzkiej i zarazem jej pojednanie oraz usprawiedliwienie w męce i zmartwychwstaniu Boga-Człowieka. Oczywiście Tillich zdawał sobie sprawę, że finalny charakter chrześcijańskiego objawienia, patrząc retrospektywnie na historię chrześcijaństwa w kontekście rozwoju kultury, był często kwestionowany. Z drugiej strony, w każdej epoce historycznej człowiek uznawał wartość życia duchowego i sens dążenia do realizacji upragnionych ideałów. Dlatego w pracy pt. *Religia jako funkcja ludzkiego ducha?* Tillich próbuje odpowiedzieć na pytania: Dlaczego przesłanie chrześcijaństwa, ale także innych religii, nie przekonuje wielu ludzi? Dlaczego religia jest tylko jednym z wielu składników kultury?

<sup>9</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1., dz. cyt., s. 23–24.

<sup>10</sup> Józef Marzęcki, analizując problem objawienia finalnego w myśli teologicznej Tillicha, podkreśla, że Jezus jako Chrystus w swojej zbawczej mocy „stał się całkowicie transparentny na tajemnicę bytu, składając w ofierze swą egzystencjalną, Jezusową skończoność. I chrześcijaństwo może pretendować do jedynego w swoim rodzaju statusu nie na zasadzie jakiej kościelnej autoafirmacji, lecz dlatego, że daje świadectwo temu finalnemu – ku któremu zdążają objawienia przygotowawcze, i od którego wychodzą objawienia recypujące – centralnemu objawieniu. Finalna prawda objawienia jest tożsama z finalną prawdą zbawienia – oczywiście w wydarzeniu Jezusa jako Chrystusa, z którego fragmentarycznie (jako zniekształcone obrazy Boga) tę prawdę i tę moc czerpiemy”. J. Marzęcki, „Posłowie tłumacza”, [w:] P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, dz. cyt., s. 389.

Szukając rozwiązania tego problemu, niemiecki teolog ponownie wykorzystuje możliwości metody dialektycznej i odnosi je do owego bolesnego rozdarcia w naturze ludzkiej. „Życie duchowe człowieka – pisze – jest tragicznie wyobcowane względem swej własnej podstawy i swojej głębi. [...] W świecie realnym, który jest naszym losem, religia otrzymała węższe znaczenie. Stała się jedną z funkcji ludzkiego ducha i pozostaje często w konflikcie z innymi funkcjami”<sup>11</sup>. Warto zauważyć, że ów „konflikt ludzkiego ducha z innymi funkcjami” realizuje się w istocie na poziomie konkretnych decyzji poszczególnych ludzi, tzn. w ich motywacjach, postawach, uczuciach czy pragnieniach. Dlatego W *Teologii systematycznej* Tillich podjął ryzyko przeniesienia problemów z uznaniem religijnej prawdy objawienia finalnego do świata chrześcijańskiej wiary – do teologicznego kręgu. Kiedy tak uczynił, okazało się, że uznanie religijnej prawdy chrześcijańskiego orędzia nie zależy od intelektualnego, moralnego i emocjonalnego stanu psychiki wierzącego człowieka.

W obrębie teologicznego kręgu doświadczenie religijnej wiary jest bowiem przeżyciem ulotnym, realizowanym w ciągłej, duchowej walce. Tillich bardzo dobitnie stwierdza: „Nikt jednak nie może powiedzieć o sobie, że jest w sytuacji wiary. Nikt nie może nazwać siebie teologiem, nawet jeśli nosi miano nauczyciela teologii. Każdy teolog jest zaangażowany oraz wyalienowany; jest zawsze w wierze oraz w wątpleniu; jest wewnątrz oraz na zewnątrz teologicznego kręgu. Czasem przeważa jedna strona, czasem zaś inna; nigdy nie ma pewności, która strona naprawdę przeważa. Można przeto stosować tylko jedno kryterium; ktoś może być teologiem dopóty, dopóki uznaje treść kręgu teologicznego za swoje ostateczne zatroskanie. [...] Zależy to raczej od faktu czy jest zaangażowany w chrześcijańskie orędzie, choćby skłaniał się niekiedy do jego atakowania i odrzucenia”<sup>12</sup>. W pierwszej chwili argumentacja Tillicha może czytelnika zaskakiwać czy nawet wzbudzać konsternację. Doświadczenie religijnej wiary opisuje on bowiem jako stan permanentnego niepokoju i niestannych sprzeczności. Jeśli jednak wnikamy głębiej w intencje refleksji myśliciela, to okazuje się, że w swoich rozważaniach ponownie stosuje metodę dialektyczną.

Trzeba pamiętać, że krąg teologiczny jest dla Tillicha zespołem doświadczeń konkretnych, związanych bezpośrednio z treścią chrześcijańskiego orę-

---

<sup>11</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 220.

<sup>12</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 17–18.

dzia. Na zewnątrz tego kręgu istnieje jednak obszar sensu, który myśliciel określa w pojęciu kręgu filozoficzno-religijnego. W jego obrębie pozostaje teolog czy filozof religii, który duchowe przesłanie chrześcijaństwa definiuje w perspektywie założeń swojej koncepcji religii. Dla niego jednak, podkreśla Tillich, chrześcijaństwo nie jest objawieniem niepowtarzalnym, ale „uchodzi wtedy za jeden przekład życia religijnego obok innych przykładów, z pewnością za religię najwyższą, ale nie finalną i nie unikatową”<sup>13</sup>.

Wydaje się, że zmagania duchowe teologa, działającego zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz kręgu teologicznego, są dla Tillicha punktem odniesienia do opisu zdarzeń, w których człowiek spotyka się z Bogiem w realiach swojej historycznej, doczesnej egzystencji. W praktyce doświadczenie religijne realizuje się w zastosowaniu metody korelacji i zasady protestantyzmu. Trzeba docenić wysiłek twórczy Tillicha, który w sugestywnym opisie metody korelacji uzasadnia fenomen trwałej więzi, która poprzez wieki łączy człowieka z Bogiem.

Warto podkreślić, że korelacja między Bogiem i człowiekiem jest możliwa dlatego, że człowiek jest zdolny do przyjęcia objawienia w skali swoich ograniczonych możliwości. Tillich powie, że Bóg, znając skończoność człowieka, objawia się w pewnych fazach, w konkretnych momentach historii<sup>14</sup>. Metoda korelacji uwzględnia te ograniczenia, ale bierze też pod uwagę etapy osobowego rozwoju poszczególnych ludzi w ich uwarunkowaniach dzieciństwa, młodości czy dojrzałości. W efekcie doświadczenie religijne – jednostkowe i społeczne – okazuje się rozmową, niezwykle dialogiem, w którym, mówiąc symbolicznie, „Bóg odpowiada na pytania, i pod wpływem Bożych odpowiedzi człowiek te pytania zadaje. Teologia – podkreśla Tillich – formułuje pytania ukryte w ludzkiej egzystencji, jak również formułuje odpowiedzi zawarte w Bożej autoafirmacji pod kierunkiem pytań ukrytych w egzystencji ludzkiej.

<sup>13</sup> Tamże, s. 17.

<sup>14</sup> Sposób rozumienia przez myśliciela procesu objawiania się Boga w zdarzeniach historycznych ciekawie opisuje Janina Jakubowska. „Bóg, zdaniem Tillicha, przenika do egzystencji szczególnie wyraźne w pewnych momentach czasu (kairos). Tillich próbuje rozwiązać problem wzajemnego stosunku między „wielkim kairos”, tzn. momentem, w którym Jezus na krzyżu stał się Chrystusem, a „kairoi”, inaczej mówiąc, momentami przełomowymi w dziejach, w których ludzkość ma silne i głębokie poczucie obecności tego, co niuwarunkowane (Boga), w uwarunkowanym (doczesności)”. J. Jakubowska, *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, dz. cyt., s. 113–114.

Stanowi to krąg, który doprowadza człowieka do punktu, gdzie pytania i odpowiedzi są nierozdzielne. Punkt ten nie jest momentem w czasie. Należy on do istotowego bytu człowieka, do jedności jego skończoności z nieskończonością, w której został on stworzony i od której jest oddzielony. Symbolem zarówno esencjalnej jedności, jak i egzystencjalnej separacji skończonego człowieka od jego nieskończoności, jest jego zdolność do zadawania pytań o nieskończoność, do której należy. Fakt, że musi o nią pytać, wskazuje, że jest od niej oddzielony<sup>15</sup>.

Tillich jest przekonany, że metoda korelacji ma swój początek i swój kres w momentach, które są już transhistoryczne. Dlatego ponownie myśliciel odsyła do figury koła, które jest graficznym symbolem dziejów ludzkości i zarazem historii Bożej Opatrzności nad człowiekiem<sup>16</sup>.

Można powiedzieć, że metoda korelacji jest w myśli Tillicha narzędziem, służącym do opisu specyfiki dialogu Boga z człowiekiem w perspektywie całokształtu dziejów ludzkości. Natomiast zastosowanie tej metody do konkretnych, epokowych wydarzeń staje się możliwe poprzez realizację zasady protestantyzmu. Konsekwentne stosowanie tej zasady myśliciel uznaje za konieczność, ponieważ w każdym przejawie doświadczenia religijnego ujawnia się dialektyczny „moment krytyki”, czyli realne i nieuchronne niebezpieczeństwo zmodyfikowania i, w konsekwencji, zdemonizowania istoty „czystego” religijnego pochwycenia<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 62–63. Tillich sądzi, że metodę korelacji trzeba stosować także w dyskusji i dialogu teologów. Chodzi zwłaszcza o przedstawicieli tzw. teologii kerygmatycznej i filozoficznej. „Dualizm ten jest czymś naturalnym. Zawiera się on już w samych słowie „teologia”; jego człon „theo” (theo) wskazuje na kerygmat, w którym Bóg się objawia, zaś człon „logia” – na dążenie ludzkiego umysłu do przyjęcia tego przesłania. Oznacza ono następnie, że teologia kerygmatyczna i filozoficzna są wzajemnie na siebie zdane i że wykluczając jedna drugą popełniałyby błąd. Nigdy nie istniała taka teologia kerygmatyczna, która nie stosowałaby pojęć i metod filozoficznych. [...] I nigdy nie istniała taka teologia filozoficzna [...] która nie próbowałaby objaśniać treści kerygmatu”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 41–42.

<sup>16</sup> Historię wzajemnych relacji Boga i człowieka Tillich przedstawia jako drogę, na której ludzie – w dziejach zbawienia i indywidualnym, niepowtarzalnym życiu – poznają swoją naturę. To jest droga „od esencji poprzez egzystencjalne wyobcowanie do esencjalizacji. Jest to droga od zwykłej potencjalności poprzez aktualną separację i ponowne połączenie do spełnienia poza tą separacją potencjalności i aktualności”, P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, dz. cyt., s. 373.

<sup>17</sup> „Religia – stwierdza Tillich – została scharakteryzowana jako postawa czystego pochwycenia

Stosowanie zasady protestantyzmu możliwe jest wówczas, gdy świadomość ograniczonych możliwości człowieka wobec majestatu Boga będzie stale obecna w życiu religijnej wspólnoty. „Musi się stać rzeczą oczywistą – podkreśla Tillich – że jakiegokolwiek – liturgiczne, doktrynalne bądź etyczne – sposoby wyrazu wiary wspólnoty nie mają charakteru ostatecznego. Ich funkcja polega raczej na wskazywaniu tego, co ostateczne, a co wykracza poza nie wszystkie. To właśnie nazywam »zasadą protestantyzmu«, owym elementem krytycznym występującym w formach wyrazu wspólnoty wiary, w konsekwencji zaś elementem wątplenia zawartym w akcie wiary”<sup>18</sup>. Innymi słowy, zasada protestantyzmu wyraża się w stałej czujności szeroko rozumianego „ludu bożego” – teologów, duchownych, wyznawców – przed możliwą demonizacją ważnych składników religii i w konsekwencji jakąś ideologizacją doświadczenia religijnego.

Można powiedzieć, nie fałszując kierunku rozumowania Tillicha, że zasada protestantyzmu czerpie swoją prawomocność przede wszystkim z samej specyfiki aktu wiary, którego konstytutywnym elementem jest wątplenie. Nie jest ono oczywiście tak silne, by, mówiąc obrazowo, pokonać wiarę. Niemniej wątplenie jest na tyle istotnym aspektem wszelkiej wiary, także religijnej, by uznać w nim pewną zasadę zachowania i rozwoju religijnego kerygmatu w rozmaitych uwarunkowaniach historycznych. Warto zauważyć, że Tillich pisze o zasadzie protestantyzmu w dwóch komplementarnych, ale nieidentycznych znaczeniach. W pierwszym znaczeniu ta zasada kształtuje historyczny rozwój protestantyzmu od wieku XVI po współczesność. W tym kontekście jest ona narzędziem krytycznej refleksji wyznawców protestantyzmu na temat religijnej

---

cenia. Słowo »czystego« oznacza, że pochwylenie nie pochodzi od czegoś uwarunkowanego, lecz od Nieuwarunkowanego, od czystej transcendencji; z tym wiąże się fakt, że religia zawiera w sobie moment krytyki wobec każdej konkretnej formy pochwylenia, wobec każdej konkretnej »wiary«. Na takowej ciąży bowiem zawsze podejrzenie, że nie jest ona »czysta« albo że jest znowu »zanieczyszczona«, tzn., że spowodowane przez nią pochwylenie pochodzi nie tylko od Nieuwarunkowanego, ale także – może nawet głównie – od czegoś, co jest uwarunkowane. Tam, gdzie podejrzenie to jest uzasadnione, religia jest »zdemonizowana«”. Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 30–31.

<sup>18</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 52. W innej pracy znaczenie zasady protestantyzmu Tillich wyraża jeszcze bardziej dobitnie. „Wielkość protestantyzmu – podkreśla – polega na tym, że wskazuje on poza nauki Jezusa i poza doktryny Kościoła, na byt Jego samego, gdyż to właśnie Jego Bycie jest prawdą”. P. Tillich, *Co to jest prawda?*, tłum. J. Łata, „W drodze” 1987, nr 1, s. 31. Tekst ten to fragment dzieła *The New Being*, New York 1955, s. 15–24.



tożsamości ich kerygmatu. W tym sensie zasada protestantyzmu jest także wykorzystywana w dyskusjach teologicznych prowadzonych z katolikami i wyznawcami prawosławia. Jednak Tillich pisze też o zasadzie protestanckiej w znaczeniu nieustannego wątpienia człowieka, wynikającego z jego „rozdwójonej natury”. Prowadzi ono często, także w doświadczeniu religijnym, do poczucia absolutnego zagrożenia, co myśliciel nazywa sytuacją graniczną. W tym kontekście zasada protestancka „polega [...] na radykalnym przepowiadaniu ludzkiej sytuacji granicznej i na proteście przeciw wszelkim próbom jej załagodzenia, nawet gdyby odwoływały się one do środków religijnych, do pomocy całej pełni, głębi oraz bezgraniczności mistycznej, sakramentalnej pobożności”<sup>19</sup>.

Tillich, akcentując znaczenie zasady protestanckiej w historii chrześcijaństwa, nie kwestionuje oczywiście treści Objawienia finalnego i jego zbawczych konsekwencji dla człowieka. Chodzi mu raczej o adekwatny przedmiot naszej troski ostatecznej. W sytuacji, gdy Bóg staje się celem troski uwarunkowanej, to pojawia się realne niebezpieczeństwo demonizacji, polegające na utożsamieniu Jego nieuwarunkowanego niczym majestatu z historycznie zmieniającymi się znaczeniami symbolu Boga, co jest w istocie ideologizacją religijnego przesłania.

Demonizacja może ujawnić się również w tzw. wierze humanistycznej, w której przedmiotem ostatecznej troski człowieka jest jakiś składnik kulturowej rzeczywistości. Tillich pisze, że „typ sakramentalny i mistyczny wykraczają poza ograniczenia człowieczeństwa, dążąc do uchwycenia tego, co ostateczne, poza człowiekiem i światem, podczas gdy humanista pozostaje poza obrębem tych ograniczeń. Z tego powodu wiarę humanistyczną mieni się »świecką«

---

<sup>19</sup> P. Tillich, *Protestanckie przepowiadanie i człowiek współczesny*, tłum. P. Lisicki, „Znak”, (446)1992, nr 7, s. 41. Przekładu dokonano na podstawie *Der Protestantismus: Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950. (autoryzowane tłumaczenie pracy *The Protestant Era*, Chicago 1948). Akcentując znaczenie sytuacji granicznej w życiu człowieka, Tillich inspirował się niewątpliwie w jakimś stopniu założeniami filozofii egzystencji Karla Jaspersa. Warto zauważyć, że w swojej filozoficznej refleksji Jaspers także akcentuje nieusuwalny fakt „rozdwójonej” bytu ludzkiego w jego dążeniu do duchowej integracji. „Jedność – podkreślał filozof – w jakiegokolwiek dającej się pomyśleć postaci – liczbowej czy logicznej nie jest jednością bezwarunkowej rzeczywistości. Obiektywna jedność w świecie, poznana, zobiektywizowana i pożądana, nie jest już jednością transcendentną, ale jednością zawężoną, wyizolowaną, mechaniczną lub systematyczną”. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 142.

w odróżnieniu od owych dwóch typów wiary zwanych »religijnymi«<sup>20</sup>. Myśliciel nie twierdzi jednak, że prawdopodobieństwo pojawienia się demonicznych elementów w wierze świeckiej jest większe niż w typach wiary religijnej. Decydujące jest bowiem doświadczenie wymiaru głębi naszego życia i to ono kształtuje autentyczną, namiętą religijność człowieka<sup>21</sup>. W tym właśnie szerszym kontekście, w którym religia jest pytaniem o sens ludzkiego życia, zarówno historyczne religie, jak też rozmaite wspólnoty ukształtowane na fundamencie wiary humanistycznej, mogą manifestować w sposób adekwatny swoją wiarę ostateczną. Mogą jednak ją demonizować i deformować poprzez utożsamienie wiary z historycznie uwarunkowanym, konkretnym celem. Tillich sugeruje, że człowiek, zwłaszcza w czasach współczesnych, często traci ten religijny wymiar głębi, ponieważ rozwój wiedzy, techniki i technologii, odkrywa cele warunkowe, czyniąc je zarazem wartościami ostatecznymi. Tillich nazywa ową tendencję horyzontalnym, poziomym kierunkiem życia. Dominacja horyzontalnego wymiaru życia może zaś doprowadzić do absolutyzacji określanego narodu, rasy czy misji wybitnego człowieka. Tendencja ta może również stymulować rozwój wpływowych i niebezpiecznych ideologii społecznych – narodowego socjalizmu czy komunizmu.

Autor *Ery protestanckiej* podkreśla jednak, że horyzontalny kierunek działań, dominujący w stylu życia współczesnych ludzi – zauważalny w szczególności w etyce, polityce, medycynie czy technice – sam w sobie nie niweczy możliwości doświadczenia wymiaru głębi. Jednak jego wartość ujawnia się wówczas, gdy jest on zrównoważony wertykalnym wymiarem życia. Tillich sądzi bowiem, że dynamiczne, dialektyczne napięcie między tymi dwoma wymia-

<sup>20</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 79.

<sup>21</sup> „Być religijnym oznacza: namiętnie pytać o sens swego życia; być otwartym na odpowiedzi, nawet wtedy, gdy nas głęboko wstrząsają. Takie ujęcie religii czyni ją czymś powszechnie ludzkim, chociaż odchodzi się od tego, co się potocznie za religię uważa. Religia jako wymiar głębi nie jest wiarą w istnienie bogów, nie jest nawet wiarą w jakiego określonego Boga. Nie polega na działaniach i instytucjach, które by ten związek człowieka z Bogiem przedstawiały. Nikt nie może zaprzeczyć, że historyczne religie są „religią” w tym właśnie znaczeniu. Ale religia w swej prawdziwej istocie jest czymś więcej niż religie w tym znaczeniu: jest ona bytem człowieka, o ile przedmiotem troski staje się sens jego życia i istnienia”. P. Tillich, *Utracony wymiar*, tłum. J. Kłoczowski, „W drodze” 1973, nr 2, s. 4. Przekładu dokonano na podstawie *Gesammelte Werke*, t. 5, Stuttgart 1964, s. 43–50. Pierwodruk: *The Lost Dimension in Religion*, „Saturday Evening Post” 1958, z. 50, s. 76–79.

rami, oraz heroiczne trwanie w nim, pozwala dopiero przezwyciężać przygodność życia i ujawniać w nim obecność tego, co źródłowe, Nieuwarunkowane<sup>22</sup>. W istocie Tillich odkrywa w ten sposób przestrzeń etyczną życia ludzkiego – obszar między tym, co jest i tym, co być powinno. Bóg, rozumiany jako cel naszego życia, jest w tym kontekście także najwyższą wartością – Dobrem, Miłością i Sprawiedliwością<sup>23</sup>.

## 2. Doświadczenie religijne w perspektywie etycznej

Tillich podkreśla, że w doświadczeniu etycznym człowiek odkrywa uwarunkowania własnej natury fakt, że jest on bytem „rozdwójonym”, który dąży nieustannie do jedności i integracji. To egzystencjalne „rozdwójenie” jest zarazem skutkiem istnienia jakiejś uprzedniej jedności, którą człowiek utracił. Tillich pisze, że ten stan wewnętrznej integracji trudno sobie wyobrazić, gdyż był on rzeczywistością „suprahistoryczną” – poprzedzającą historię ludzkości. Symbolizuje ją religijny mit o raju, a w kategoriach psychologicznych „można interpretować ten stan jako stan „marzycielskiej niewinności”. Oba słowa wskazują na coś, co poprzedza aktualną egzystencję. Ma ono potencjalność, ale nie ma aktualności”<sup>24</sup>. Tillich zwraca jednak uwagę na fakt, że ową potencjalność trzeba rozumieć jako esencjalną naturę człowieka zjednoczonego z Bogiem. W realiach historycznych uwarunkowań człowiek jest już jednak bytem, który zniekształcił swoją esencję, stając się dynamiczną syntezą esencji i egzystencji.

---

<sup>22</sup> Tillich podkreśla, że doświadczenie tego, co Nieuwarunkowane często ujawnia się w dążeniach twórczych człowieka. „Naukowcy, artyści, moralisci pokazali wyraźnie, że również przejawiają ostateczne zatroskanie. Ich troska znalazła wyraz nawet w tych wytworach, w których pragnęli oni w sposób najbardziej radykalny odrzucić religię. Wnikliwa analiza zdecydowanej większości systemów filozoficznych, naukowych i etycznych ujawnia, jak bardzo jest w nich obecna troska ostateczna, nawet wówczas, gdy przewodzą oni w walce przeciwko temu, co nazywają religią”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 60.

<sup>23</sup> Tillich zauważa, że kiedy „człowiek ukierunkowuje się na Nieuwarunkowane, działają w nim oba elementy: wertykalny i horyzontalny, ponieważ to, co jest, i to, co być powinno, są w podstawie bycia jednym i tym samym. Religia, która przypisuje bezwarunkowość tylko temu, co jest, staje się statyczną, wyobcowaną wobec świata mistyką, pozbawioną etycznej dynamiki oraz woli i mocy przeobrażania tego świata. Religia pojmująca Nieuwarunkowane tylko jako to, co być powinno staje się aktywizmem, który dąży do moralnego udoskonalenia w sferze społecznej i osobistej, nie ma jednak substancji nośnej oraz duchowej mocy, która pozwala mu wyjść poza doczesność”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 320.

<sup>24</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2., dz. cyt., s. 38.

Przejście od rzeczywistości przedhistorycznej, tej „marzycielskiej niewinności”, do twardych realiów życia w historycznej codzienności tworzy zarazem różnorodny świat ludzkich wartości. Tillich podkreśla, że symboliczne rozumienie esencji jako czystej potencjalności istniejącej w człowieku, umożliwiającej mu moralny „upadek”, sprawia, że w relacji człowieka z Bogiem ujawnia się wymiar etyczny.

W przekonaniu Tillicha wcale nie jest tak, że samowola człowieka w biblijnym raju zniszczyła przyjaźń i esencjalną więź z Bogiem. Myśliciel proponuje, aby mit o moralnych upadku człowieka (grzech pierworodny) interpretować symbolicznie i zarazem dialektycznie. Nie kwestionując jego przyrodzonej słabości moralnej, trzeba widzieć w człowieku także wielki potencjał możliwości, ujawniający się w pragnieniu realizacji moralnego dobra. Wypowiedzenie posłuszeństwa Bogu było wprawdzie pierwszym moralnym złem, ale zarazem był to pierwszy akt ludzkiej wolności, owa *felix culpa* (szczęśliwa wina), akt, który umożliwiła ludziom rozpoznawanie etycznej wartości dobra i nikczemności zła. Tillich powie więc, że etyczna więź między Bogiem i człowiekiem wcale nie została zerwana, ponieważ droga do Niego ujawnia się w osobistych decyzjach ludzi, w aktach wolnego wyboru. „Jakkolwiek w religii biblijnej Bóg jest tym, który daje, a człowiek tym, który przyjmuje, to jednak – podkreśla myśliciel – w relacji Bóg–człowiek jest zawsze obecna i stale wyrażana wzajemność, bez jakiegokolwiek obawy, że wskutek tego mógłby ulec uszczupleniu absolutny majestat Boga. [...] Bóg nakazuje – człowiek jest mu posłuszny albo nie. Bóg planuje – człowiek akceptuje jego plan albo sprzeciwia mu się. Bóg obiecuje – człowiek wierzy albo nie wierzy. [...] I postawa Boga też ulega odpowiedniej zmianie. Groźący, gniewny Bóg staje się Bogiem kochającym, łaskawym. [...] Człowiek nalega i żąda, a Bóg odprawia go z niczym. [...] Człowiek nienawidzi, a Bóg odpowiada miłością. Istnieje między nimi swobodna osobowa wzajemność, nie podlegająca żadnej z góry ustalonej regule”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 93–94. Tillich – określając związek między Bogiem i człowiekiem jako relację osobowej wzajemności – inspirował się zapewne w pewnym stopniu ujęciem wiary religijnej proponowanym przez Søren Kierkegarda, który podkreślał, że „osobowość jest w tym, co wewnątrz, dzięki czemu słowo »persona« oznacza »w sobie«, do czego sama osobowość musi się ustosunkować w wierze. Pomiedzy osobowością a osobowością żaden inny związek nie jest możliwy. Weźmy dwoje namiętnie kochających się ludzi, którzy byli, jak się powiada, jedną duszą w dwóch ciałach – nigdy nie można wyjść poza wiarę, że drugi kocha. W tym czysto osobowym związku

Tillich podkreśla, że w realizacji wartości etycznych istotna jest właśnie osobowa wzajemność między Bogiem i człowiekiem. Taka relacja pojawiła się już w starożytnym judaizmie, który był w istocie moralnym typem wiary<sup>26</sup>. Wielkość tego religijnego przesłania wyraziła się przede wszystkim w ówczesnej świadomości „ludu bożego”, że formy wiary sakramentalnej – rytuały i praktyki ascetyczne – muszą być odniesione do etycznego, osobowego wymiaru relacji między Bogiem i człowiekiem. Dlatego idea „narodu wybranego” oznaczać powinna nie tyle ekskluzywizm i arystokratyzm starotestamentowej wiary proroków, co raczej misję o znaczeniu światowym, która „polega na osądzeniu sakramentalnej pewności siebie w samym judaizmie, a także we wszystkich innych religiach oraz na obwieszczeniu troski ostatecznej odrzucającej wszelkie roszczenia do ostateczności, które nie obejmują żądania sprawiedliwości”<sup>27</sup>.

Warto zastanowić się, co wyraża zdaniem Tillicha to „żądanie sprawiedliwości”? Oczywiście, bez wymiaru wertykalnego oznacza ono tylko doczesne pragnienia człowieka realizowane w kierunku horyzontalnym – dążenie do celów, które mogą spełnić indywidualne i społeczne oczekiwania. Takie żądanie sprawiedliwości pozbawione jest jednak wymiaru głębi. W jego pozornej sile ukrywa się często doraźny, polityczny interes, który odwodzi od jedyne, wartościowego celu – uznania w Nieuwarunkowanym przedmiotu troski ostatecznej. Tillich pragnie to żądanie sprawiedliwości umieścić we właściwej perspektywie – tam, gdzie w logice naszego życia obydwaj wymiary – wertykalny i horyzontalny – mogą się połączyć. Gdzie jest to miejsce?

Połączenie wertykalnego i horyzontalnego wymiaru życia dokonuje się wówczas, jeśli człowiek uświadamia sobie, że powinność moralna jest w istocie ruchem ku naszej esencjalnej naturze. Wprawdzie czysta esencja, mówiąc symbolicznie, istniała w Bogu przed „upadkiem” człowieka, to jednak, mimo połączenia z egzystencją, człowiek jest zdolny, właśnie w wewnętrznym nakazie moralnym, odnaleźć ten punkt – miejsce, w którym następuje połączenie ho-

---

miedzy Bogiem, który jest osobowością, i wierzącym jako egzystującą osobowością występuje pojęcie wiary”, S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, przekład przejrzał K. Toeplitz, Lublin 2000, s. 460.

<sup>26</sup> „Moralny typ wiary charakteryzuje idea prawa. Bóg jest Bogiem, który nadał prawo będące zarazem darem i nakazem. [...] Prawo w typie ontologicznym wymaga podporządkowania się wymogom rytualnym lub praktykom ascetycznym. Prawo w typie moralnym wymaga posłuszeństwa moralnego”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 80.

<sup>27</sup> Tamże, s. 83.

ryzontalnego i wertykalnego sensu naszego życia. Innymi słowy, doświadczamy wtedy wymiaru głębi i obecności Nieuwarunkowanego. Tillich podkreśla, że nakaz moralny „jest wtedy nieuwarunkowany, gdy my poprzez byt esencjalny sami sobie nakazujemy. To właśnie esencjalna treść sprawia, że imperatyw moralny jest nieuwarunkowany. Moralność jest afirmacją naszego esencjalnego bytu. Moralność opiera się na samoafirmacji, ale to nie dokonuje się przez pragnienie czy obawę, ponieważ to odbierałoby jej nieuwarunkowany charakter. Etyka ma swe źródło w etycznej kalkulacji, dlatego szuka najlepszego sposobu spełnienia dla ludzkich pragnień i obrony przed lękiem. Nie ma niczego absolutnego w takiej technicznej kalkulacji. Natomiast moralność rozumiana jako samoafirmacja swego bytu esencjalnego jest nieuwarunkowana”<sup>28</sup>.

Tillich, mówiąc, że moralność jest afirmacją naszego esencjalnego bytu, wyraźnie inspiruje się założeniami Kantowskiego formalizmu etycznego. Od Immanuela Kanta przyjmuje tezę, że normy moralne nie mogą usprawiedliwiać zmysłowych, przyrodzonych skłonności, gdyż wówczas system etyczny nie określa powinności, ale legitymizuje cielesne potrzeby. Tillich nie zgadza się jednak z jego koncepcją „religii w obrębie samego rozumu”, w której Bóg jest tylko ideą regulatywną rozumu praktycznego. Modyfikuje też Kantowską teorię powinności moralnej, gdyż wierzy w realne oddziaływanie Boga i jego łaski w naszym doświadczeniu etycznym.

Myśliciel podkreśla, że z perspektywy Boga normy moralne są darem, który często objawia się człowiekowi w formie nakazującego prawa. W uwarunkowaniach ludzkich możliwości odkrywamy ten nakaz moralny jako skierowany przeciwko nam, a ściślej, jako sprzeczny z naszymi pragnieniami i skłonnościami. Jednak ten nakaz „możemy wypełnić tylko wtedy, gdy nie stajemy przeciwko nakazowi, ale jeżeli pozostajemy w jedności z nim. W tym momencie, powie Tillich, poprzez imperatyw moralny dochodzimy do najgłębszej struktury bytu. [...] Moralność można budować przez dawanie, a nie przez żądanie; w religijnym języku tylko przez łaskę, a nie przez nakaz prawa. Właściwe postępowanie moralne nie jest możliwe bez jedności człowieka z jego esencjalną naturą. Legalizm moralny prowadzi człowieka do samozadowolenia – przestrzegam wszystkich nakazów, lub rozpaczy – nie potrafię przestrzegać żadnego nakazu. Moralizm prawa czyni z nas faryzeuszy lub cyników albo

<sup>28</sup> P. Tillich, *Moralizmy, moralność: Etyka teonomiczna*, tłum. M. Wojewoda, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 26.

sprawia, że większość ludzi uważa miłość wynikającą z imperatywu moralnego za konwencję społeczną. Moralizm nie obejmuje zagadnienia łaski”<sup>29</sup>.

Warto zauważyć, że realizacja imperatywu moralnego, odkrywającego „najgłębszą strukturę bytu”, przekształca moralizm – tę „kalkulującą” etykę potrzeb – w autentyczną moralność. Osiągnięcie takiego stanu świadomości sprawia, że tradycyjny ideał doskonałości moralnej – tak typowy w moralistycznym rozumieniu celów etyki normatywnej – okazuje się powierzchowny, konwencjonalny i, co więcej, nie określa adekwatnie specyfiki doświadczenia etycznego. Tillich przekonuje, że pojęcie doskonałości moralnej powinniśmy rozumieć w związku z doświadczeniem świętości, czy realnej obecności Boga w uwarunkowaniach naszego życia<sup>30</sup>. Przeżycie *sacrum*, realizowane i manifestowane w symbolach religijnych, odsyła bowiem do nieuwarunkowanej wieczności Boga. Natomiast konwencjonalne znaczenie norm i wartości etycznych – dobra, ofiarności, sprawiedliwości czy miłości – na ogół jest prawomocne w obrębie określonego światopoglądu czy koncepcji filozoficznej. Wówczas nie uwzględnia się jednak faktu, że źródłowy sens wartości etycznych pochodzi od Nieuwarunkowanego – świętości przedstawianej w symbolach.

Tillich w intrygujący sposób przekonuje, że wszelkie wartości etyczne czerpią swój sens z normy najwyższej, czyli zasady miłości. Dlaczego tak się dzieje? Myśliciel zwraca uwagę na fakt, że Bóg chrześcijan jest miłością, ale to „jest” nie określa jakiejś ważnej cechy Bożego bytu. Miłość Boga do człowieka jest bowiem nieuwarunkowana, nieskończona i, jako taka, przenika wszystkie ludzkie relacje moralne. Oczywiście miłość Boga do człowieka jest łaską, czyli darem, który ujawnia się jako nakaz, jako „prawo miłości”. Tillich argumentuje, że Boski nakaz miłości – z perspektywy możliwości poznawczych człowieka – także musi być rozumiany jako moralny, wewnętrzny imperatyw, jako

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 31.

<sup>30</sup> Tillich uważał, że w momencie utożsamienia pojęcia „świętości” ze znaczeniem „doskonałości moralnej”, *sacrum* „traci znaczenie tego, co »odrębne«, »transcendentne«, »budzące grozę i fascynujące«, »całkowicie inne«. Wszystko to znika, a *sacrum* staje się tym, co moralnie dobre i logicznie prawdziwe. Przestaje być tym, co święte w autentycznym znaczeniu tego słowa. Podsumowując ten bieg wydarzeń, można by stwierdzić, że *sacrum* spoczywa przeważnie poniżej alternatywy dobra i zła, że ma ono zarazem charakter boski, jak i demoniczny, że redukcja możliwości demonicznej prowadzi do przekształcenia sensu samego *sacrum*, że staje się ono racjonalne i tożsame z tym, co prawdziwe i dobre, oraz że pozostaje konieczność ponownego odkrycia jego autentycznego znaczenia”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 42.

miłość samego siebie. W duchowości chrześcijańskiej miłość nie oznacza jednak miłości samolubnej, egoistycznej. To jest wielkie pragnienie integracji człowieka, dążenie do pokonania, choćby chwilowego, jego „rozdwojonej natury”. „W czynie – stwierdza Tillich – dokonywanym z miłości zawiera się coś, co można nazwać przejawem miłości samej, w opozycji do fałszywej miłości samej siebie. [...] »Samo« jest dobre, samoafirmacja jest dobra, ale egoizm jest zły, ponieważ przeszkadza samoafirmacji i samoakceptacji. Miłość jest rozwiązaniem problemów moralizmów i moralności we wszystkich rozważnych tu kwestiach. Miłość jest nieuwarunkowana. Żadna inna zasada moralna nie jest ponad tą zasadą, ponieważ nie ma niczego ważniejszego niż najwyższa zasada. Nie ma niczego ponad miłość, ona warunkuje samą siebie, jest dostosowana do każdej sytuacji oraz jednoczy w całość to, co rozdzielone»<sup>31</sup>.

Innymi słowy, jeśli człowiek w postawie troski ostatecznej odpowiada na nieskończoną miłość Boga, to w kontekście tej Bożej autoafirmacji może dopiero zrozumieć sens takich wartości etycznych, jak dobro, sprawiedliwość, ofiarność, męstwo czy przyjaźń. Tillich powie oczywiście, że nośnikiem aksjologicznego sensu jest religijna wiara – uznanie faktu, że Bóg stał się ciałem i w swoim cierpieniu na krzyżu – w akcie absolutnej miłości – zakwestionował prawomocność wszelkich doczesnych moralizmów. Chrześcijańskie rozumienie dobra moralnego musi też uwzględnić to pragnienie sprawiedliwości, które ludzie manifestują konsekwentnie w każdym okresie historycznym. W przeko-

---

<sup>31</sup> P. Tillich, *Moralizmy, moralność: Etyka teonomiczna*, dz. cyt., s. 32–33. Co zastanawiające, w podobny sposób, ale z pozycji agnostyka, pisze w literackiej formie o doświadczeniu miłości Henryk Elzenberg – przywoływany już polski etyk i aksjolog: „Każda miłość musi rodzić się z autoafirmacji, by być nam pomocą w urzeczywistnianiu nas samych. To znaczy, że przez nią mam sobie uświadomić i w sobie utrwalić jakiś głęboki, istotny element mojej natury, coś we mnie możliwie najcenniejszego, i ku temu najcenniejszemu poprzez miłość dać swoją aprobatę i zapewnić jak najwięcej istnienia. Zewnętrzny przedmiot miłości gra tu raczej rolę symbolu owego czegoś najcenniejszego. Zewnętrznemu przedmiotowi miłości w posiadanie oddawać się nie wolno: trzeba go »brać« w posiadanie, »brać« w tym sensie, że się go jako ów symbol włącza do świata własnego. Miłość skierowana po prostu i dosłownie na symbol zewnętrzny, miłość jako alienacja, jest samobójstwem. Punkt ciężkości jest wtedy poza mną: tracę równowagę i padam. Uzależniam się i oddaję w niewolę; łaską żyję i z niełaski umieram; a jeżeli przedmiotem miłości jest idea, sztywniej w dogmacie. Wypruwam z siebie trzewia, by karmić coś albo kogoś poza mną; ale to jest ofiara jałowa, bo ów ktoś poza mną – ów człowiek, ów byt absolutny, owa idea – wcale nie chce być karmiony w ten sposób i nigdy się mną nie nasyci. Każda miłość musi żyć i rozkwitać na gruncie nieustępliwego immanentyzmu”. H. Elzenberg, *Z dzienników (1941–1960)*, notatka z 19 września 1951 r., dz. cyt., s. 329.



naniu Tillicha wartość sprawiedliwości nie może być jednak utożsamiona z założeniami jakiejś konkretnej koncepcji etycznej. W historycznym kontekście – w horyzontalnym wymiarze życia będzie ona bowiem zawsze wartością dyskusyjną, uwarunkowaną intelektualnym klimatem epoki czy interesem określonej grupy społecznej. Żądanie sprawiedliwości staje się uzasadnione tylko wówczas, gdy, pomimo grzeszności człowieka, Bóg w swojej łasce, w akcie nieskończonej miłości, to żądanie usprawiedliwia.

Można zadać pytanie, czy przekonanie o nieskończonej miłości Boga do człowieka daje chrześcijanom wewnątrz ukojenie? Czy wiara w to, że Bóg utrzymuje nas w istnieniu pozwala zapomnieć o kruchości ludzkiego życia? Z pewnością odpowiedź Tillicha na obydwa pytania nie jest jednoznaczna. Szczera wiara człowieka, która jest otwarta na Bożą miłość, okazuje się wprawdzie wielkim kapitałem duchowym, ale, z drugiej strony, specyfika wiary, a szczególnie jej dynamika, rzadko prowadzi do momentu, w którym doświadczamy stanu stoickiego spokoju. Znamienna w tym kontekście jest koncepcja „rozdartego sumienia” – tego intymnego wikariusza Chrystusa w naszym doświadczeniu etycznym. W analizie fenomenu sumienia Tillich polemizuje z propozycją Martina Heideggera, który uznał w nim milczący głos człowieka, dążącego do odkrycia najgłębszych warstw swojej egzystencji. „Jednak ten głos – przekonuje Tillich – nie jest głosem »ja« egzystencjalnego. Ten głos mówi, kim esencjalnie jesteśmy, ale nie jest to głos pewności, ponieważ kiedy sumienie formułuje właściwy sąd, my możemy ten sąd fałszować. Nie potrzebujemy pomocy filozofów i teologów, aby podejmować decyzje moralne: możemy polegać na własnym sumieniu. Jednak najczęściej doświadczamy nie pewności, ale wewnętrznego rozdarcia w sumieniu. Tak długo, jak mamy rozdarte sumienie przy podejmowaniu decyzji, tak długo możemy bezpiecznie na nim polegać. Rozdarty autorytet to niegroźny autorytet, dlatego w relacjach międzyludzkich możemy odwoływać się do rozdartego wewnątrz sumienia, które nie będzie autorytarnie narzucało naszego sądu drugiemu człowiekowi”<sup>32</sup>.

Propozycja „rozdartego sumienia” może wydawać się zaskakująca, ale wynika ona z nieskrywanej awersji myśliciela do autorytarnych sposobów narzucania innym ludziom naszych przekonań moralnych. Tillich miał jednak chyba świadomość, że pojęcie „rozdartego sumienia” może budzić wśród chrześcijan spore kontrowersje. Wychodząc naprzeciw tym wątpliwościom, przedstawia

---

<sup>32</sup> P. Tillich, *Moralizmy, moralność: Etyka teonomiczna*, dz. cyt. s. 28. Na temat istotnych aspektów refleksji etycznej Tillicha zob. także: J. Fletcher, *Tillich and Ethic: The Negation of Law*, art. cyt. pp. 33–40; M. Wojewoda, *Etyka rozdartego sumienia*, art. cyt. s. 34–42.

interesującą teorię teonomii, którą uznać trzeba za interesującą próbę uzgodnienia prawdy chrześcijańskiego Objawienia z duchową tkanką kultury europejskiej. Trzeba podkreślić, że założenia tej koncepcji, nazywanej też „filozofią teonomiczną”, powstawały pod wyraźnym wpływem istotnych problemów przedstawionych w filozofii Friedricha Schellinga, której Tillich w latach 1910–1912 poświęcił rozprawę doktorską i licencjacką<sup>33</sup>. Natomiast dojrzałe, wszechstronne ujęcie problemów teonomii oraz etyki teonomicznej pojawia się w roku 1951, w pierwszym tomie *Teologii systematycznej*.

Warto zauważyć, że ta koncepcja jest w istocie próbą syntezy dążeń filozofów, poszukujących istoty bytu oraz refleksji teologów, wyjaśniających znaczenie prawd objawionych<sup>34</sup>. W pojęciu teonomii pewne składniki metody korelacji, zasady protestanckiej i krytycznej myśli filozoficznej łączą się ponownie w dialektycznej teorii, która ma uzasadnić trwałą obecność doświadczeń religijnych w życiu człowieka. Tillich twierdzi bowiem, że w myśleniu racjonalnym człowieka istnieje napięcie między horyzontalnym biegunem struktury rozumu i wertykalnym biegunem jego głębi. Konsekwencją tego napięcia jest „konflikt między autonomicznym a heteronomicznym rozumem w warunkach egzystencji. Z konfliktu tego bierze się poszukiwanie teonomii. [...] Oznacza ona rozum autonomiczny, zjednoczony ze swoją własną głębią. W sytuacji teonomicznej rozum aktualizuje się ze swoimi strukturalnymi prawami i w mocy własnego, niewyczerpalnego gruntu. Ponieważ Bóg (*theos*) jest prawem (*nomos*) zarówno dla struktury, jak i gruntu rozumu, są one w nim zjednoczone, a ich

<sup>33</sup> Wpływ idei filozoficznych Schellinga na ostateczny kształt jego koncepcji teonomii nie był jednak decydujący. „I find more »theonomus philosophy« in Schelling than in any of the other idealists. But to be sure, not even Schelling was able to bring about a unity of theology and philosophy. The World War in my own experience was the catastrophe of the idealistic thinking in general”. P. Tillich, *The Interpretation of History*, New York 1936, p. 35. Dodajmy, że 22 sierpnia 1910 roku na Uniwersytecie w Berlinie Tillich obronił rozprawę doktorską z filozofii, pt. *De religions geschichtliche Kontruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (Konstrukcja historii religii w pozytywnej filozofii Schellinga, jej założenia i zasady)*, Breslau 1910. Niemal dwa lata później, 22 kwietnia 1912 roku, na Uniwersytecie w Halle odbyła się obrona jego pracy licencjackiej z teologii, pt. *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philophischer Entwicklung (Mistyka i świadomość winy w filozoficznym rozwoju Schellinga)*, Gütersloch 1912.

<sup>34</sup> Inspiracje filozoficzne z czasów młodości przypomina Tillich we wspomnieniu *Kim jestem? Esej autobiograficzny: wczesne lata*, [w:] P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017, s.7–44..

jedność ujawnia się w sytuacji teonomicznej. W warunkach egzystencji nie ma jednak całkowitej teonomii<sup>35</sup>.

Konkluzja argumentacji Tillicha nie pozostawia złudzeń. Znaczenie koncepcji teonomii w historii kultury jest ograniczone poprzez konflikt z przeciwną tendencją – uwarunkowaniami naszej „rozdwojonej natury”. Fakt ten nie oznacza oczywiście konieczności rezygnacji z działań, które powiększą sferę oddziaływania wartości duchowych, a wśród nich wartości chrześcijańskich. Odwrotnie, Tillich wierzył, że takie działania, realizowane zarówno na poziomie wspólnot religijnych, jak też instytucji i towarzystw świeckich, mimo wszystko, mają sens. Wzmacniają bowiem znaczenie życia religijnego w realiach współczesności.

### **3. Męstwo bycia, czyli heroiczny wymiar religijnego doświadczenia**

W wielowątkowej refleksji Tillicha nie sposób pominąć trzeciego kontekstu religijnego doświadczenia, czyli jego wymiaru heroicznego. Innymi słowy, to wędrówka człowieka świadomego trudności wiary i jej mrocznych tajemnic – wiary, której fenomen jest niepojęty nawet dla umysłów wybitnych teologów i filozofów<sup>36</sup>.

Tillich, analizując specyfikę heroicznego wymiaru doświadczenia religijnego, wykorzystuje możliwości analizy filozoficznej. Bóg w perspektywie filozoficznego namysłu staje się bowiem samobytem, odniesionym zarazem do egzystencjalnych pragnień człowieka. Myśliciel podkreśla, że człowiek z reguły nie jest zadowolony ze swoich osiągnięć, co świadczy o tym, że szuka on trwałej podstawy, jakiejś głębi dla kruchego, ulotnego życia. Okoliczność, że „nic skończonego nie może go zatrzymać, choć skończoność jest jego przeznaczeniem, sygnalizuje nierozzerwalny związek wszystkiego skończonego z samobytem. [...] Samobyty jawi się bytowi skończonemu w nieskończonym pędzie

---

<sup>35</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 82–84.

<sup>36</sup> Warto przywołać w tym kontekście analizy Sorena Kierkegaarda, który autentyczną drogę do Boga odkrywa w mrocznej i racjonalnie nieuchwytej tajemnicy wiary. „Wierzenie – twierdzi – jest w istocie pójściem naprzód tą drogą, gdzie wszystkie ludzkie drogowskazy pokazują wstecz, wstecz, wstecz! A więc droga jest wąska [Mt 7, 14] (i to jest właśnie to, co charakteryzuje wiarę) i ciemna. Tak, ona nie tylko jest ciemną, nieprzeniknioną ciemnością, lecz jest drogą ciemną, gdzie jakby oślepiający blask światła czyni ciemność jeszcze większą. Ten oślepiający blask światła powoduje, że ludzkie drogowskazy pokazują kierunek przeciwny”. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, dz. cyt., s. 281–282.

skończonego poza siebie. Samobytu nie można jednak utożsamić z nieskończonością, t.j. z negacją skończoności. Poprzedza on skończone i poprzedza nieskończoną negację skończonego”<sup>37</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że samobyt to filozoficzne określenie Nieuwarunkowanego. Jak można sądzić, Tillich korzysta z tej terminologii, aby podkreślić, że metody i pojęcia filozofii są przydatne w badaniach fenomenu religijnej wiary<sup>38</sup>. I rzeczywiście w opisie drogi do Boga, w którym ujawnia się on człowiekowi także jako obecna, wieczna Transcendencja, mamy do czynienia z rozważaniami *par excellence* filozoficznymi.

Analizując fenomen wiary, Tillich podkreśla, że nie zawsze musi mieć ona sens religijny. Natomiast w strukturze każdej formy wiary ujawniają się zawsze pewne sekwencyjne napięcia, które w dialektycznej syntezie mogą wprawdzie zostać pokonane, ale z reguły ponownie się ujawniają. „Wiara obejmuje samą siebie i wątplenie w samą siebie. Dlatego zawiera ona siebie samą oraz pytanie ontologiczne, którego wstępnym warunkiem jest radykalne wątplenie. Taka wiara – twierdzi filozof – nie potrzebuje się obawiać swobodnego poszukiwana rzeczywistości ostatecznej”<sup>39</sup>. Tillich słusznie jednak zauważa, że wiara traci

<sup>37</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 178. Warto zauważyć, że samobyt, który w swoim istnieniu poprzedza skończoność człowieka, i jego filozoficzną, nieskończoną negację, nie może być utożsamiony ze znaczeniem podstawy istoczącego się bycia w myśli Martina Heideggera. Tillich, mimo wielkiego szacunku dla jego filozoficznych dokonań, miał świadomość istotnych różnic między założeniami swojej koncepcji a propozycjami Heideggera, co wyjaśnia dobitnie w swoich wspomnieniach: „In Marburg, in 1925, I began work on my Sytematic Theology. [...] At the same time that Heidegger was in Marburg as professor of philooophy, influencing some of the best students, existentialism in its twentieth century form crossed my path. I become fully aware of the impact of the encounter on my own thinking. I resisted, I tried to learn, I accepted the new way of thinking more then the answer it gave”. P. Tillich, *Autobiographical Reflections*, [w:] *Theology of Paul Tillich*, ed. C. W. Kegley. R. W. Brettal, New York 1952, p. 14. Zob. także: T. F. O’Meara, *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship*, „Harvard Theological Review” 1968 Vol. 61, pp. 249–261.

<sup>38</sup> Tillich podkreśla jednak, że rażąca deformacją myślenia filozoficznego, i szerzej naukowego, jest przekonanie, że możliwa jest całkowita racjonalizacja wiary religijnej, czyli, innymi słowy, naukowe wyjaśnienie „irracjonalnych” wierzeń. Takie rozumienie przeżyć religijnych jest w istocie próbą zakwestionowania ich specyfiki. Oczywiście możliwe jest naukowe badanie zjawisk religijnych, ale w postawie badawczej uczonego ujawniać się musi respekt i szacunek dla nieredukowalnego charakteru fenomenu religii. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 92.

<sup>39</sup> P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, dz. cyt., s. 115.

swoją tożsamość, gdy wątplenie – jako jej składnik konstytutywny – zaczyna dominować w życiu człowieka<sup>40</sup>. Dojrzała wiara jest w istocie umiejętnością zapanowania i zakwestionowania argumentacyjnej siły wątplenia w akcie akceptacji losu człowieka, pomimo jego trudnych, często niepojętych uwarunkowań.

Tillich stawia jednak ważne pytanie: jak owa dialektyka wiary i wątplenia ujawnia się w doświadczeniu religijnym? Wówczas bowiem przedmiotem troski ostatecznej człowieka nie jest jakiś składnik rzeczywistości ludzkiej, ale Bóg doświadczany w tym, co święte. Co ciekawe, myśliciel odwołuje się do religijnego orędzia judaizmu i chrześcijaństwa, wskazując, że fundamentalną prawdą wiary w tych religiach jest stworzenie świata z nicości, czyli, mówiąc inaczej, stworzenie przez słowo. „Oznacza to, że nie ma żadnej substancji – ani boskiej, ani antyboskiej – z której skończony byt otrzymuje swe bycie. Otrzymuje on swoje bycie przez słowo, z woli Boga i jego mocą stwórczą. Nauka o stworzeniu przez słowo zaprzecza wszelkiemu substancjalnemu uczestnictwu człowieka w Bogu. Zastępuje tożsamość co do istoty osobowym dystansem”<sup>41</sup>.

Tillich podkreśla znaczenie tego osobowego dystansu między Bogiem i człowiekiem. Z jednej bowiem strony personalny wymiar tej relacji umożliwia doświadczenie *sacrum* we wspólnocie religijnej, w kulcie i liturgii, co daje ludziom poczucie sensu i bezpieczeństwa. Z drugiej jednak strony Bóg jako osoba jest nieskończenie, absolutnie transcendentny w stosunku do osobowości człowieka i potencjału jego duchowości. Gdy człowiek uświadomi sobie nieskończony dystans, który oddziela go od Stwórcy, to ujawnia się wówczas w nim pragnienie kształtowania heroicznej postawy, aby, pomimo istnienia tej przepaści, szukać w Bogu trwałego oparcia. Tillich ponownie przypomina o wielkich duchowych możliwościach, istniejących w fenomenie religijnej wiary, która, jeśli jest szczerą i wytrwałą, „stanowi most ponad tą nieskończoną przepaścią przez zaaprobowanie faktu, że mimo tej przepaści zawsze obecna jest moc bytu, że ten, kto jest oddzielony, jest też przyjęty”<sup>42</sup>. Rodzi się jednak

---

<sup>40</sup> Jednak, jak podkreśla filozof, „wątplenie nie stanowi doznania wpisanego na stałe w akt wiary. Jest ono jednak stale obecnym elementem struktury wiary. Na tym polega różnica między wiarą a bezpośrednią oczywistością o charakterze percepcyjnym lub logicznym. Nie istnieje wiara, której nie towarzyszyłoby jakieś wpisane w jej istotę »pomimo« oraz mężna afirmacja własnej osoby w stanie ostatecznej troski”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 46.

<sup>41</sup> Tenże, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, dz. cyt., s. 97–98.

<sup>42</sup> Tenże, *Męstwo bycia*, dz. cyt., s. 185.

pytanie: jak to się dzieje, że ten nieskończony dystans między Bogiem a człowiekiem zostaje zredukowany do skali ludzkich możliwości?

Tillich powie, że dzieje się tak, ponieważ Bóg jest bytem wiecznym, czyli takim, który objawia się ludziom jako wieczna terażniejszość (*nunc eternum*). Człowiek doświadcza dominacji terażniejszości i nieodwracalności przeszłości, w uwarunkowaniach upływającego czasu, a dla Boga „przeszłość nie jest zakończona, gdyż przez nią tworzy On przyszłość, a tworząc przyszłość, tworzy na nowo przeszłość. [...] Z punktu widzenia wieczności, zarówno przeszłość, jak i przyszłość są otwarte”<sup>43</sup>. Innymi słowy, Bóg, czyli wieczna, duchowa terażniejszość, przenika skończoność ludzkiego bytu i jest właśnie tym „mostem nad przepaścią”, o ile człowiek przyjmuje Go w łasce wiary. Łaska wiary działa jednak wówczas, gdy człowiek w swoim umyśle i sercu przyjmuje dar wiary, to znaczy, czyni wiecznego Boga przedmiotem troski ostatecznej w uwarunkowaniach swojego doczesnego, skończonego życia.

Tillich podkreśla, że tak doświadczany Bóg może być przyjęty tylko w indywidualnej postawie samoafirmacji, ponieważ objawia się On tutaj jako Nieuwarunkowane, jako wieczna podstawa bytu. Filozof podkreśla, że ta ontologiczna „samoafirmacja wyprzedza wszelkie rozróżnienia metafizycznych, etycznych czy religijnych definicji »ja«. Ontologiczna samoafirmacja nie jest czymś ani naturalnym, ani duchowym, ani dobrym, ani złym, ani immanentnym, ani transcendentnym. Rozróżnienia te są możliwe jedynie wskutek leżącej u ich podstaw ontologicznej samoafirmacji ze strony »ja«<sup>44</sup>. Innymi słowy, przyjęcie Boga wymaga niejako odsłonięcia czystej możliwości autotranscendencji, czyli ukierunkowania naszych władz poznawczych na Boga.

Doświadczenie religijne w tym kontekście to swoista dialektyka rozumu i wiary. Tillich podkreśla, że rozum „jest wstępnym warunkiem wiary, wiara zaś aktem, poprzez który rozum sięga ekstazy poza siebie. [...] Człowiek doświadcza przynależności do tego, co nieskończone, a co nie jest mimo to ani jakąś jego częścią, ani nie podlega jego władzy. Musi go ona zagarnąć, a jeśli tak się stanie, nabierze charakteru troski nieskończonej. [...] Rozum – podsumowuje myśliciel – zagarnięty przez troskę ostateczną wydostaje się poza własne granice, nie przestaje być jednak rozumem, rozumem skończonym. Ekstazy doświadczenie troski ostatecznej nie niszczy struktur rozumu. Ekstaza

<sup>43</sup> Tenże, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 254.

<sup>44</sup> Tenże, *Męstwo bycia*, dz. cyt., s. 97–98.

jest spełnieniem, a nie odrzuceniem racjonalności”<sup>45</sup>. Ekstazę rozumu, w której doświadczamy Bożej wieczności, Nieuwarunkowanego, Tillich określa także w pojęciu wiary absolutnej. Dziwny to stan, ponieważ nie ma w nim żadnej konkretnej treści – to raczej kontemplacja i milczenie w obliczu bezpośredniej obecności Bożego majestatu<sup>46</sup>. Warto pamiętać, że filozof nie ma w zasadzie tutaj żadnej zasługi, ponieważ w ekstazie rozumu Bóg ogarnia ludzką skończoność i wszystkie istniejące w niej możliwości. Tillich przestrzega, by tej dialektyki rozumu i wiary nie utożsamiać z procesem wnioskowania czy tworzenia kolejnych poziomów abstrakcji. Wówczas bowiem Bóg stanie się bytem, demonicznym idolem ludzkiego umysłu i zostanie „zamknięty”, podobnie jak u Kanta, w obrębie samego rozumu<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Tenże, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 88–89. W innej pracy Tillich opisuje ten sam moment jako świadomość Nieuwarunkowanego. Sądzi, że ten ekstatyczny stan „nie ma charakteru »intuicji«, ponieważ Nieuwarunkowane nie pojawia się w świadomości jako »Gestalt«, by być intuicyjnie pochwyconym, lecz jako żywioł, jako żądanie. [...] Również nie powinno się używać słowa »doświadczenie«, ponieważ zwykle opisuje ono uobecnianie się jednej rzeczywistości w innej, oraz, ponieważ Nieuwarunkowane nie jest przedmiotem empirycznej obserwacji. [...] Lecz kwestie terminologiczne nie są najważniejsze. Jest oczywiste, że świadomość ontologiczna jest bezpośrednia, nie zapośredniczona w procesie wnioskowana. Jest ona obecna w postaci bezwarunkowej pewności, zawsze wtedy, gdy świadomość ogniskuje się na niej”, P. Tillich, *Dwa typy filozofii religii*, tłum. K. Mech, „Znak”, (467)1994, nr 4, s. 51. Przekładu dokonano na podstawie *Theology of Culture*, New York 1959.

<sup>46</sup> Krzysztof Mech, analizując rozważania Tillicha dotyczące ekstazy ludzkiego rozumu, zauważa, że Bóg „ogranicza wolność rozumu, ale w szczególny sposób. Gdybyśmy mogli popatrzeć na rozum »z zewnątrz«, od strony tego, co go przekracza, to okazałoby się, że rozum ogranicza sam siebie, a ograniczony swą istotą napotyka Bezwarunkowe »w momencie swego zatracenia«, w ekstazie. Tillich, nazywając tę wiarę bezpośrednią świadomością Bezwarunkowego, wskazuje tym samym, że zarówno ludzka racjonalność, jak i wiara znajdują tu wspólny fundament. Oznacza to wiarę tyleż niewątpliwą, co nieokreśloną”. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 94.

<sup>47</sup> Na ten kontekst zwraca również uwagę James Luther Adams. Podkreśla, że w myśli Tillicha „Nieuwarunkowane przekracza rozgraniczenie między podmiotem a przedmiotem. Zapomnieć o tym oznacza uczynić ateizm nieuniknionym. Ateizm jest całkowicie usprawiedliwiony w swym proteście przeciwko ekstrapolacji transcendentnego świata poza istniejącym światem. Nieuwarunkowane nie jest bytem. To jest cecha i określenie wszystkich bytów i sensów. To jest siła bytu, w której uczestniczy każdy byt. Jest ono nieograniczone w swej sile i nigdy w pełni i ostatecznie nie zlewa się ze światem form; ono napełnia wszystkie formy, ale też przebija się przez nie. Stąd, jako głębia i nieskończoność rzeczy, jest ono zawsze podstawą, jak i głębią bytu i prawdy, dobra i piękna, która ujawnia ostateczną troskę człowieka”. J. L. Adams, *Posłowie. Tillicha koncepcja ery protestanckiej*, [w:] P. Tillich, *Era protestancka*, dz. cyt., s. 367.

W religijnym poznaniu Boga istotne jest również nieusuwalne poczucie samotności. Tillich pisze dobitnie, że człowiek „nie tylko jest samotny, ale także wie, że jest samotny. Świadomy, kim jest, pyta o swoją samotność. Pyta, dlaczego jest samotny, ale także jak można przewyciężyć owo bycie samotnym. Pyta, ponieważ nie może znieść tej samotności. Nie może także od niej uciec. Być samotnym i być tego świadomym, oto przeznaczenie człowieka. Nawet Bóg nie może mu oszczędzić tego losu”<sup>48</sup>.

Co ciekawe, owo doświadczenie samotności człowieka pogłębia się w czasach współczesnych. Myśliciel zauważa, że ludzie desperacko bronią się przed tym stanem, maksymalnie ograniczając w życiu społecznym przestrzeń dla naszej intymności<sup>49</sup>. Jednak samotność, chociaż nie jest stanem przyjemnym, może przyjąć subtelną formę osamotnienia, które w pewnych momentach staje się doświadczeniem wartościowym. Osamotnienie okazuje się bowiem szansą, aby Bóg przeniknął do podstawy życia człowieka i ujawnił mu tajemnicę jego bytu. Co więcej, Tillich wierzy, że poprzez jednostkowe osamotnienie, poprzez milczącą modlitwę, możemy ożywiać także życie religijnej wspólnoty i w konsekwencji doświadczać jeszcze pełniej wymiaru głębi. Innymi słowy, odosobnienie jest obecnością wiecznego, kochającego Boga w zgiełku codzienności. Dlatego „tylko obecność wieczności – powie Tillich – może przełamać mury, które izolują to, co doczesne od tego, co doczesne. Jedna godzina odosobnienia może bardziej zbliżyć nas do tych, których kochamy, niż wiele godzin porozumiewania się. Możemy ich zabrać ze sobą na wzgórze wieczności”<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum. K. Mech, „Znak” (431)1991, nr 4, s. 3. Przekładu dokonano na podstawie *The Eternal Now*, New York 1963.

<sup>49</sup> „Oto objaw naszej choroby, że nauczyciele i rodzice, menadżerowie środków masowego przekazu, robią wszystko, co tylko możliwe, aby pozbawić nas zewnętrznych warunków odosobnienia, najprostszego oparcia dla naszej intymności. Nawet nasze domy, zamiast ochraniać odosobnienie każdego członka rodziny, są tak urządzone, by wykluczyć intymność prawie zupełnie. To samo dotyczy innych form życia zbiorowego, szkół, uczelni, biur, fabryk”. Tamże, s. 7.

<sup>50</sup> Tamże, s. 8. Tillich zwraca uwagę, że przejawem ucieczki współczesnego człowieka od uczucia samotności jest także niecierpliwość i kwestionowanie wartości oczekiwania. W doświadczeniu religijnym ta postawa ujawnia się w idolatrii, materializacji majestatu Boga w obrazie stworzonym przez człowieka. „Mam na myśli na przykład teologa, który nie czeka na Boga, bo Go ma zamkniętego już w jakiejś doktrynie. Mam na myśli biblistę, który nie czeka na Boga, bo Go ma zamkniętego w książce. Myślę o duchownym, który nie czeka na Boga, bo Go ma zamkniętego w instytucji. Myślę o wierzącym, który nie czeka



## Podsumowanie

Spoglądając retrospektywnie na całokształt myśli Paula Tillicha trudno oprzeć się wrażeniu, że obcujemy z myślą wielką, imponującą w swojej kreatywności i rzadkiej umiejętności łączenia w jednej idei różnych perspektyw poznawczych. Moja propozycja ujęcia dokonań Tillicha z perspektywy antropologicznej oraz etycznej była zarazem spojrzeniem na fenomen religijnego i quasi-religijnego doświadczenia. Wydaje mi się, że oryginalną koncepcją myśliciela była teoria „rozdwójonego” człowieka, która właśnie w dążeniu do Boga, w poszukiwaniu nieuwarunkowanej podstawy bytu, pragnie jedności i jakiejś wewnętrznej integracji. To jest myśl, która w różnych kontekstach pojawia się w zasadzie w każdym etapie jego twórczości.

Tillich widział w przesłaniu religijnym, zwłaszcza w Objawieniu chrześcijańskim, orędzie uniwersalne, kierowane do każdego człowieka. Religia nie była w tej perspektywie tylko jednym z wielu składników kultury, ale można powiedzieć, podstawą tego, co w kulturze wzniosłe, święte i ostateczne. Warto zauważyć, że problem istnienia Boga Tillich umieszcza we właściwej perspektywie, to znaczy, uniezależnia go w dużym stopniu od sporów światopoglądowych. Spór o istnienie Boga nie musi przecież dotyczyć tego, co określa Go jako istniejący byt. Pytanie o Boga może i powinno ujawniać w każdym człowieku obecność uniwersalnego, egzystencjalnego wymiaru głębi i w konsekwencji prowadzić do uznania znaczenia postawy troski ostatecznej. W tym dążeniu spotkać się mogą przedstawiciele różnych wyznań i rozmaitych form humanizmu. To jest lekcja ekumenizmu, której wartość – w wieku poważnych konfliktów ideowych, etnicznych i religijnych – jest oczywista.

W myśli Tillicha ujawnia się również ideowe przesłanie dla intelektualistów współczesnych – wskazówka, którą chyba trafnie odczytał Marcin Hintz. Rzeczywiście, dostrzegając w refleksji teologa zdecydowaną krytykę humanizmu bez Boga, trzeba odważnie powiedzieć, że „bohaterstwem intelektualisty XXI wieku jest, być może, właśnie przeciwstawienie się temu trendowi, odważne powiedzenie, że piewcy sekularyzmu i duchowości ateistycznej nie docierają do autentycznej głębi bytu”<sup>51</sup>.

---

na Boga, bo Go ma zamkniętego we własnym doświadczeniu”, [w:] P. Tillich, *Czekanie*, tłum. A. Morawska, „Znak” 1965, nr 10(136), s. 1323. Przekład z: Tenże, *The Shaking of the Foundations*, New York 1948.

<sup>51</sup> M. Hintz, *Przedmowa. Paul Tillich, czyli prawdziwa odwaga*, [w:] P. Tillich, *Era protestancka*, dz. cyt., s. 7.

**Bibliografia**

1. Adams J. L., *Posłowie. Tillicha koncepcja ery protestanckiej*, [w:] P. Tillich, *Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, przedm. M. Hintz, Kęty 2016.
2. Elzenberg H., *Z dzienników (1941–1960)*, „Znak” 1961 (81), nr 3, s. 302–365.
3. Fletcher J., *Tillich and Ethics: The Negation of Law*, „Pastoral Psychology” 1968, Vol. 19, pp. 33–40.
4. Hintz M., *Przedmowa. Paul Tillich, czyli prawdziwa odwaga*, [w:] P. Tillich, *Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2016.
5. Jakubowska J., *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, Warszawa 1975.
6. Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 1990.
7. Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, przekład przejrzał K. Toeplitz, Lublin 2000.
8. Marzęcki J., *Posłowie tłumacza*, [w:] P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, Kęty 2005.
9. Mech K., *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997.
10. Morawska A., *Paul Tillich. Spotkania*, „Znak”, (133–134)1965, nr 7–8, s. 986–1010.
11. O’Meara F., *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship*, „Harvard Theological Review” 1968, Vol. 61, No 2, pp. 249–261.
12. Tillich P., *Against the Third Reich: Paul Tillich’s Wartime Radio Broadcasts into Nazi Germany*, ed. and trans. R. H. Stone, M. Weaver, Philadelphia 1998.
13. Tillich P., *The Autobiographical Reflections*, [w:] *Theology of Paul Tillich*, ed. C.W. Kegley, R. W. Brettal, New York 1952.
14. Tillich P., *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955.
15. Tillich P., *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York 1963.
16. Tillich P., *The Conception of Man in Existential Philosophy*, „The Journal of Religion” 1939, Vol. 19, pp. 201–216.
17. Tillich P., *Co to jest prawda?*, tłum. J. Łata, „W drodze” 1987, nr 1, s. 29–35.
18. Tillich P., *Czekanie*, tłum. A. Morawska, „Znak”, (136) 1965, nr 10, s. 1323–1325.
19. Tillich P., *Dwa typy filozofii religii*, tłum. K. Mech, „Znak”, (467) 1994, nr 4, s. 43–55.
20. Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
21. Tillich P., *The Eternal Now*, New York 1963.
22. Tillich P., *The Future of Religions*, New York 1966.
23. Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowcz, Kraków 1994.
24. Tillich P., *Hegel und Goethe*, Tübingen 1932.
25. Tillich P., *A History of Christian Thought*, New York 1968.
26. Tillich P., *The Human Condition*, „Time” 1963 (May 17), p. 69.
27. Tillich P., *The Interpretation of History*, New York 1936.
28. Tillich P., *Love, Power and Justice*, New York 1954.
29. Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994.
30. Tillich P., *Mind and Migration*, „Social Research. An International Quarterly” 1937, Vol. 4, No 3, pp. 295–305.
31. Tillich P., *Morality and Beyond*, New York 1963.
32. Tillich P., *Moralizmy, moralność: Etyka teonomiczna*, tłum. M. Wojewoda, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 23–33.
33. Tillich P., *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017.

34. Tillich P., *My Travel Diary: 1936. Between Two Worlds*, ed. J. C. Brauer, New York 1970.
35. Tillich P., *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Gütersloh 1912.
36. Tillich P., *The New Being*, New York 1955.
37. Tillich P., *On the Boundary: An Autobiographical Sketch*, New York 1966.
38. Tillich P., *On the boundary Line*, „Christian Century” 1960, vol. 77, No 49, pp. 1435–1437.
39. Tillich P., *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum. K. Mech, „Znak” 1991 (431), nr 4, s. 3–8.
40. Tillich P., *The Person in a Technical Society*, „Perspectives” 1954, t. 8, pp. 115–131.
41. Tillich P., *Protestanckie przepowiadanie i człowiek współczesny*, tłum. P. Lisicki, „Znak”, (446) 1992, nr 7, s. 40–51.
42. Tillich P., *Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, przedm. M. Hintz, posłowie J. L. Adams, Kęty 2016.
43. Tillich P., *The Protestantism Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950.
44. Tillich P., *Religionsphilosophie*, [w:] *Lehrbuch der Philosophie*, t. 1, Berlin 1925.
45. Tillich P., *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926.
46. Tillich P., *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930.
47. Tillich P., *Die religiöse geschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Breslau 1910.
48. Tillich P., *Religious Symbol*, trans. E. Fraenkel, „The Journal of Liberal Religion” 1940, Vol. 2, pp. 13–33.
49. Tillich P., *The Shaking of the Foundations*, New York 1948.
50. Tillich P., *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923.
51. Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1–3, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004–2005.
52. Tillich P., *Theology of Culture*, New York 1959.
53. Tillich P., *The Two Types Philosophy of Religion*, „Union Seminary Quarterly Review” 1946, Vol. 4, pp. 3–13.
54. Tillich P., *Utracony wymiar*, tłum. J. Kłoczowski, „W drodze” 1973, nr 2, s. 3–8.
55. Tillich P., *What is Basic in Human Nature?* „Pastoral Psychology” 1963, Vol. 14, pp. 13–20.
56. Tillich P., *What is Wrong with Dialectical Theology?*, „The Journal of Religion” 1935, Vol. 15, pp. 127–145.
57. Wojewoda M., *Etyka rozdartego sumienia*, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 34–42.

**Dariusz Barbaszyński** – (ur. 1968 r.) dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zainteresowania badawcze: etyka, historia myśli chrześcijańskiej, filozofia człowieka, filozofia mistyki, filozofia polska, szkoła lwowsko-warszawska. Opublikował m.in.: *Między racjonalizmem a mistycyzmem. Problem przestrzeni etycznej w poglądach filozoficznych Mariana Zdźwichowskiego*, Olsztyn 1999; *Odkrywanie struktur rzeczywistości. Problemy filozofii całości w poglądach Mariana Borowskiego*, Olsztyn 2012.

E-mail: [dariusz.barbaszynski@uwm.edu.pl](mailto:dariusz.barbaszynski@uwm.edu.pl)

**Karol Niedoba**

ORCID: 0000-0002-4298-2271

## **Karl Rahner – teolog Soboru Watykańskiego II**

**Streszczenie:** Pierwsza część artykułu przedstawia lata nauki i formacji Karla Rahnera (1904–1936). Wymieniono ważniejsze wydarzenia ukazujące drogę formowania się przekonań i poglądów teologa. W drugiej części opisane zostały początki drogi naukowej – lata 1937–1950, następnie okres przedpoborowy – lata 1951–1962. Kolejna część poświęcona jest wydarzeniom lat 1962–1965, na które przypada Sobór Watykański II. W tym czasie K. Rahner został powołany na teologa soborowego (*peritus*), co dało mu możliwość oddziaływania na nauczanie Soboru. W ostatniej części, obejmującej lata 1965–1984, opisana została działalność ukierunkowana na propagowanie ustaleń soborowych.

**Słowa kluczowe:** Karl Rahner, Sobór Watykański II, teolog katolicki

**Summary:** Karl Rahner – Theologian of the Second Vatican Council

In its first part the article presents the education of the theologian (1904–1936). The most important circumstances and events mentioned in this part show the way the convictions and opinions of K. Rahner were formed. The second and third part discuss the years 1937–1950, beginnings of his scientific career, and the years prior to the Second Vatican Council from 1951–1962. The next part deals with the course of events in the period from 1962 to 1965, during which the Second Vatican Council took place. In this time K. Rahner was appointed as a *peritus* and had the possibility to influence the decisions made during the Council. The last part depicts his work and publications from 1965 to 1984, which were aimed to promote the decisions resulting from the Vatican Council.

**Keywords:** Karl Rahner, Second Vatican Council, Catholic theologian

Katolicki teolog, Karl Rahner, uważany jest za jedną z wielkich postaci teologii dwudziestego wieku<sup>1</sup>, o czym świadczy jego dorobek pisarski, zaangażowanie w propagowanie duszpasterstwa wśród wiernych, a przede wszystkim aktywny udział w pracach Soboru Watykańskiego II<sup>2</sup>. Działalność na rzecz od-

---

<sup>1</sup> Albert Raffelt, katolicki teolog i współwydawca *Sämtlichen Werke* Karla Rahnera, przedstawia go jako jednego z wielkich teologów XX wieku; zob. A. Raffelt, *Vorwort*, [w:] *Karl Rahner in Erinnerung*, red. A. Raffelt, Patmos-Verl., Düsseldorf 1994, s. 7.

<sup>2</sup> Por. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*,

nowy Kościół katolicki miał swoje konkretne przełożenie na treść Konstytucji o liturgii świętej, *Sacrosanctum concilium*<sup>3</sup>, Konstytucji dogmatycznej o Kościele, *Lumen gentium*<sup>4</sup> i o Objawieniu Bożym, *Dei verbum*<sup>5</sup>, które dzięki jego staraniom mają charakter ekumeniczny i pozwalają na dialog z protestantyzmem.

### 1. Okres nauki i formacji

Karl Josef Erich Rahner urodził się 5 marca 1904 r. we Freiburgu. Był czwartym dzieckiem w rodzinie. Miał pięcioro rodzeństwa – dwie siostry i trzech braci. W szkole Karl Rahner nie ukrywał chęci wstąpienia do zakonu jezuitów, co nastąpiło 20 kwietnia 1922 w Tisis<sup>6</sup>. Jeden z jego starszych braci, Hugo, był już jezuitą, członkiem Towarzystwa Jezusowego [Societas Iesu]. W Tisis K. Rahner odbył dwa lata nowicjatu. 27 kwietnia 1924 r. złożył pierwsze śluby zakonne. Po formacji przeniósł się do Pullach, gdzie studiował przez trzy lata filozofię, a później w Valkenburg (1929–1933) – teologię. Filozofia, jak się okazało, miała znaczący wpływ na myśl teologiczną K. Rahnera. Jako zakonnik nie bał się wypowiadać swoich opinii i korzystać z dorobku myślicieli różnych wyznań i spoza kręgów teologicznych<sup>7</sup>. W swych poglądach był konserwatywny, chociaż później zdecydowanie opowiadał się za wolnością poszukiwań teologicznych.

Pierwsze prace K. Rahnera dotyczyły pojęcia szczęścia u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu<sup>8</sup>. Efektem jego badań był referat zatytułowany „Die

---

red. M. Przybył, Pallotinum, Poznań 2002.

<sup>3</sup> *Konstytucja o liturgii świętej*. »*Sacrosanctum concilium*«, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje...*, dz. cyt., s. 48–78.

<sup>4</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. »*Lumen gentium*«, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje...*, dz. cyt., s. 104–166.

<sup>5</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*. »*Dei verbum*«, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje...*, dz. cyt., s. 350–363.

<sup>6</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder Verlag, Freiburg 2004, s. 60–123.

<sup>7</sup> K. Rahner w swoich tekstach nawiązywał między innymi do Hansa Sachsse’a, chemika i filozofa techniki, Alexandre’a Koyré’a, filozofa i historyka nauki, koncentrującego się w swych badaniach na nauce w Rosji, czy Wolfganga Büchela, fizyka i filozofa.

<sup>8</sup> K. Rahner, *Die Lehre von Glück seligkeit bei Aristoteles und Thomas*, [w:] *Karl Rahner – Sämtliche Werke* [dalej: *SW*], t. 1–32, opr. K. Lehmann i in., Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1922–1984; t. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien*, s. 255–273.

Lehre von Glück seligkeit bei Aristoteles und Thomas”, który wygłosił w 1928 r., dedykując go ojcu. W artykule wskazywał, że człowiek potrzebuje świata zewnętrznego i zmysłów do tego, aby móc skutecznie poznać prawdę i określić siebie samego<sup>9</sup>. Następne prace dotyczyły teorii iluminacji u Augustyna oraz historii pięciu zmysłów duchowych u Orygenesisa i Bonawentury. W tekście „Początek doktryny pięciu duchowych zmysłów u Orygenesisa” (*Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origén*), jak zauważył Karl H. Neufeld, znajdują się załączki zagadnień rozwiniętych później w dziełach: „Duch w świecie. O metafizyce skończonego poznania u Tomasza z Akwinu” (*Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*)<sup>10</sup> i „Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii” (*Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*)<sup>11</sup>. Prace powstałe w okresie studiów były odbiciem jego początkowych zainteresowań, głównie patrystyką, inspirowanych przez jego brata, Hugo<sup>12</sup>, ale później również powracał do pism Ojców Kościoła, w celu poszukiwania ukrytych możliwości odnowy Kościoła. Duży wpływ wywarło na niego dzieło Josepha Maréchala „Punkt wyjścia metafizyki” (*Le point de départ de la métaphysique*)<sup>13</sup>. Filozofią J. Maréchala zainteresował się za sprawą profesora Bernharda Jansena<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Zob. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Wyd. Biblos, Tarnów 1996, s. 21n. Na temat stosunku K. Rahnera do filozofii zob. K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie w teologii*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, wyb. i tłum. G. Bubel, Wyd. WAM, Kraków 2005, s. 68–89 (tekst oryginalny: K. Rahner, *Philosophie und Theologie*, [w:] tenże, *Schriften zur Theologie* [dalej: *STh*], t. 1–16, Benziger, Einsiedeln, 1954–1984; t. 6, 1965, s. 91–103). Krytyki jego poglądów filozoficznych na gruncie polskim dokonał między innymi Tadeusz Klimski: zob. T. Klimski, *Człowiek jako relacja bytującego do bytu. Podstawowe problemy antropologii filozoficznej Karla Rahnera*, Warszawa 1986.

<sup>10</sup> K. Rahner, *Geist in Welt*, [w:] *SW*, t. 2: *Geist in Welt*, 1996, s. 5–300.

<sup>11</sup> K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel-Verl., München 1963. Tłumaczenie polskie: tenże, *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008.

<sup>12</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>13</sup> J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Hartman, Brouwer–Paryż 1947. Joseph Maréchal (1878–1944) był belgijskim filozofem neotomistą i jezuitą. Konfrontował neotomizm z poglądami Immanuela Kanta i z niemieckim idealizmem. Głównym jego dziełem jest wspomniany piąty tom „Le point de départ de la métaphysique”, w którym rozwija syntezę kantowskiej krytyki poznania i metafizyki poznania Tomasza z Akwinu.

<sup>14</sup> Zob. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, dz. cyt., s. 21.

Pod koniec studiów w Valkenburg, 26 lipca 1932 r., K. Rahner przyjął święcenia kapłańskie w Monachium<sup>15</sup>. Po zakończeniu studiów (1933) udał się na rok duchowego kształcenia do St. Andrä w Lavanttal w Austrii (tercjat), które odbył wraz z bratem Hugo. Tam zapoznał się z zasadami życia ignacjańskiego, które odcisnęły piętno na jego myśli teologicznej<sup>16</sup>. Owocem tercjatu był opracowany wspólnie z bratem tekst pod tytułem „O lasce modlitwy w społeczności Jezusa” (*Über die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu*)<sup>17</sup>.

Kierownictwo zakonu poleciło K. Rahnerowi odbycie dwuletnich studiów doktoranckich z historii filozofii na uniwersytecie we Freiburgu i uzyskanie doktoratu. Jednakże praca doktorska nigdy nie została obroniona, gdyż promotor, Martin Honecker, uważał, że zawierała zbyt dużo wpływów myśli M. Heideggera<sup>18</sup>, ponadto oczekiwał od swego doktoranta pracy historycznej, a nie filozoficznej<sup>19</sup>. Tematem pracy K. Rahnera była „Tomasza z Akwinu metafizyka poznania”. Według niektórych badaczy można w niej odnaleźć wiele idei Martin Heideggera<sup>20</sup>. Tekst ostatecznie ukazał się w roku 1939, pod tytułem „Duch w świecie” (*Geist in Welt*). Z powodu zaistniałej sytuacji z doktoratem, K. Rahner został skierowany przez zakon na semestr zimowy na uniwersytet w Innsbrucku. Tam uzyskał doktorat (1936) i habilitację (1937) z teologii

---

<sup>15</sup> Święcenia przyjął z rąk kardynała Michaela Faulhabera. Miało to miejsce w St. Michaeliskirche [kościół św. Michała] w Valkenburg.

<sup>16</sup> Przykładem może być polskie wydanie dotyczące Ignacego Loyoli; tam K. Rahner przedstawia własną opinię na temat Ignacego Loyoli w kontekście dzisiejszych czasów (zob. K. Rahner, P. Imhof, *Ignacy Loyola*, tłum. B. Białecki, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1990).

<sup>17</sup> Zob. H. Rahner, K. Rahner, *Über die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu*, „Mitteilungen aus den deutschen Provinzen SJ” 1935, [R.] 13, s. 399–411.

<sup>18</sup> I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, dz. cyt., s. 23 n.

<sup>19</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 110–123.

<sup>20</sup> Warto przytoczyć uwagę Marka Chojnackiego, który napisał: „zdecydowanie większe znaczenie niż neokantowski tomizm Josepha Marechala miała tu ontologia egzystencjalna Martina Heideggera, z której Rahner czerpał zarówno terminy, jak i podstawowe intuicje i sposób pojmowania przedmiotu”. (M. Chojnacki, *Inkarnacyjna struktura łaski według Karla Rahnera. Zachęta do rekonstrukcji »Summae theologiae Rahnerianae«*, [w:] *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Warmińskie Wyd. Diec., Olsztyn 2006, s. 199). Pośrednio wypowiedź wskazuje na język K. Rahnera, który wydaje się filozoficzny. Doświadczyć tego można podczas lektury jego prac, takich jak: K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Inst. Wyd. Pax, Warszawa 1987; tenże, *Śluchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, dz., cyt.; tenże, *Geist in Welt*, dz. cyt.

dogmatycznej. Tytuł dysertacji doktorskiej brzmiał: „Z boku Chrystusa. Początek Kościoła jako drugiej Ewy z boku Chrystusa jako drugiego Adama. Analiza na temat typologicznego sensu w J 19,34” (*E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34*)<sup>21</sup>. Habilitację K. Rahner otrzymał za całościowy dorobek.

## 2. Początki drogi naukowej

Od 1 lipca 1937 r. K. Rahner, jako prywatny docent, prowadził wykłady z filozofii religii i teologii fundamentalnej w czasie letnich zajęć na uniwersytecie w Salzburgu (Salzburger Hochschulwochen)<sup>22</sup>. Wykłady te stały się podstawą wydanej później książki „Słuchacz Słowa” (*Hörer des Wortes* – 1941). W 1937 r. ukazał się także zbiór modlitw i medytacji „Słowa do milczenia” (*Worte ins Schweigen*)<sup>23</sup>, co zdradzało jego zainteresowania duchowością i co w następnych latach miało go zajmować. Jesienią rozpoczął pracę na uniwersytecie w Innsbrucku. Przez dwa semestry prowadził wykłady pod tytułem „Egzystencjalna filozofia i katolicka dogmatyka” (*Existenzphilosophie und katholische Dogmatik*) oraz współpracował z prof. Josefem A. Jungmannem przy przygotowaniu wykładów pod tytułem „Natura i ponadnatura” (*Natur und Übernatur*). Pod koniec lipca 1938 r. musiał opuścić Innsbruck, ponieważ fakultet został zamknięty z powodów politycznych. Mimo to przez jakiś czas prowadził wykłady i wydawał swoje teksty. W 1939 r. na przykład został opracowany zbiór tekstów dotyczących ascezy i mistyki pod tytułem „Asceza i mistyka u ojców Kościoła” (*Ascese und Mystik in der Väterzeit*)<sup>24</sup>. Współautorem wydanej pozycji był Marcel Viller. Tekst nawiązywał do toczącej się we Francji dyskusji na temat duchowości, pobożności i mistyki. Autorzy odnieśli się do

<sup>21</sup> Zob. K. Rahner, *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34*, [w:] *SW*, t. 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, 1996, s. 11–84. Praca doktorska dostępna także w archiwach fakultetu teologicznego w Innsbrucku.

<sup>22</sup> Międzynarodowy i interdyscyplinarny uniwersytet letni przy uniwersytecie w Salzburgu, którego celem było tworzenie uniwersyteckiego Forum; tam teologia wraz z wszystkimi innymi naukami podejmowała aktualne problemy.

<sup>23</sup> K. Rahner, H. Rahner, *Worte ins Schweigen – Gebete der Einkehr*, Herder, Freiburg 1980.

<sup>24</sup> M. Viller, K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität*, Herder, Freiburg 1989.



pierwszych wieków chrześcijaństwa, by udzielić odpowiedzi na pytanie o współczesną religijność i duchowość. W tym samym czasie (1939) funkcjonariusze państwa nazistowskiego odebrali budynki jezuitom, co zmusiło K. Rahnera do przeniesienia się do Wiednia<sup>25</sup>.

Tam w latach 1939–1944 pracował jako docent w Instytucie Duszpasterstwa (*Seelsorge-Institut*) pod kierownictwem pralata Karla Rudolfa i kardynała Theodora Innitzera. Tam także K. Rahner nie tylko aktywnie działał duszpastersko i naukowo, ale również uczestniczył w opracowywaniu planów dotyczących przyszłości Kościoła i teologii<sup>26</sup>. Oficjalnie należał do grupy Wiedeńscy Aktywiści (*Wiener Aktivisten*), skupionej wokół kardynała T. Innitzera, zajmującej się opracowaniem zmian w liturgii Kościoła i w opiece duszpasterskiej. Przedstawiono je w „Wiedeńskim Memorandum” (*Wiener Memorandum*), którego K. Rahner był współautorem<sup>27</sup>. Latem 1944 r. opuścił Wiedeń, udając się do Dolnej Bawarii, by tam w Arnstorf-Mariakirchen służyć i pracować duszpastersko. Wydaje się, że praca w Wiedniu i w Dolnej Bawarii uświadomiła Rahnerowi ogromną potrzebę duszpasterstwa w Kościele. Pod koniec sierpnia 1945 r. udał się do Pullach, gdzie objął stanowisko docenta wyższej uczelni zakonu. Z powodu zamknięcia uczelni, latem 1948 r. przeniósł się na uniwersytet w Innsbrucku.

W 1943 r. ukazała się encyklika papieża Piusa XII *Mystici corporis Christi*<sup>28</sup>, w której Kościół katolicki został utożsamiony w pełni z mistycznym Ciałem Chrystusa. Taka definicja Kościoła sprawiła, że encyklika stanowczo rozróżniała tych, którzy należą do Kościoła od tych, którzy, będąc poza Kościołem, nieświadomym pragnieniem przyciągani są do niego. Tak zwięzła definicja nie pozwalała na dialog. Sprzeciw niektórych teologów wzbudzał z jednej strony autorytatywny wydźwięk Encykliki oraz nieuwzględnienie najnowszych

---

<sup>25</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 138–144, 159–177; zob. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Leben – Denken – Werke*, Manz Verlag, München 1963, s. 20–25.

<sup>26</sup> Zob. K. Rahner, *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum*, Schwabenverl., Ostfildern 1994 (por. *SW*, t. 4: *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, 1997, s. 497–515).

<sup>27</sup> Na temat „Wiener Memorandum” zob. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Leben...*, dz. cyt., s. 30–34; *Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum* (1943), red. H. Wolf, Schwabenverl., Ostfildern 1994, s. 63–77.

<sup>28</sup> Zob. Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, „Wiadomości Diecezjalne” [Katowice] 1960, [R. 35], nr 28, s. 1–44.

badań teologii biblijnej, a z drugiej – zbytnie podkreślenie mistycznego i ponadhistorycznego wymiaru Kościoła<sup>29</sup>. Ze względu na myśl o *anonimowym chrześcijaństwie*, K. Rahner poświęcił dużo uwagi tej encyklice, czego efektem był tekst opublikowany w 1947 r., pod tytułem „Przynależność do Kościoła według nauki encykliki Piusa XII: Mistyczne ciało Chrystusa” (*Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII: Mystici Corporis Christi*)<sup>30</sup>. Dla K. Rahnera *anonimowym chrześcijaninem* jest ten, kto przyjął w wolności samofiariowanie się ze strony Boga, a który jednak pozostaje poza życiem społecznym Kościoła. W encyklice dostrzegal nowe spojrzenie na eklezjologię i odpowiedzialność za zbawienie innych osób.

Należy także wspomnieć niewielki artykuł *Kirche der Sünder* (1948)<sup>31</sup> („Kościół grzeszników”), który powstał w kontekście rozliczania się Kościołów z wydarzeń II wojny światowej. Stanowił też głos w kościelnej debacie dotyczącej zagłady narodu żydowskiego. K. Rahner zadaje w tym tekście dwa pytania: o Kościół grzeszników i o grzesznego człowieka w Kościele<sup>32</sup>. W treści artykułu akcentuje sformułowanie *simul sancti et peccatores*<sup>33</sup>, które wydaje się nawiązywać do Lutrowej formuły *simul iustus et peccator*.

Dla K. Rahnera istotne było również wyrażanie określonych prawd wiary w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, w ten sposób próbował odnowić teologię i życie Kościoła.

Należy zaznaczyć, że nie wszystkie jego poglądy znajdowały akceptację wśród hierarchów. Kontrowersje budziła między innymi mariologia K. Rahnera. W tekście „Problemy współczesnej mariologii” (*Probleme heutiger Mariologie*)<sup>34</sup> stawia on pytanie, czy nie należy ponownie przedyskutować dogmatu

<sup>29</sup> Zob. T. Gogolewski, *Nauka o mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele*, „Collectanea Theologica” 1966, [R. 36], nr 1–4, s. 93–111.

<sup>30</sup> Zob. K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ a XII: Mystici Corporis Christi*, [w:] *SW*, t. 10: *Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, 2003. s. 3–71.

<sup>31</sup> K. Rahner, *Die Kirche der Sünder*, Herder, Freiburg 1948.

<sup>32</sup> Zob. R. Bendel, *Kirche der Sünder – sündige Kirche? Beispiele für den Umgang mit Schuld nach 1945*, LIT Verlag, Münster 2002, s. 12–13.

<sup>33</sup> Omówienie tego tekstu: H. Vorgrimler, *Versöhnung mit der Kirche*, [w:] *Karl Rahner in Erinnerung*, dz. cyt., s. 47–50.

<sup>34</sup> Zob. K. Rahner, *Probleme heutiger Mariologie*, [w:] *Aus der Theologie der Zeit*, red. G. Söhngen, Gregorius Verl., Regensburg 1948, s. 85–113 (por. *SW*, t. 9: *Maria, Mutter des*

o wniebowzięciu Marii, ogłoszonego przez papieża Piusa XII w 1950 r. K. H. Neufeld uważa, że za powstaniem tego tekstu stały prawdopodobnie doświadczenia wojenne i ogólne przemyślenia na temat śmierci. W tekście tym znajduje się wykład prawd wiary poszerzony o kontekst rozwoju dogmatu w ogóle, przy szczególnym uwzględnieniu eschatologii i mariologii. K. Rahner wskazuje, że prawda wiary o wniebowzięciu Marii może być pogłębiona i zrozumiała jedynie w związku z innymi prawdami wiary. Na niekorzyść dogmatu, według niego, przemawia po pierwsze to, że trzeba mówić o wielu zagadnieniach, które w katolickiej teologii są kontrowersyjne, zarazem otwarte i w związku z tym nie mają jeszcze konsensusu teologicznego i bezspornej formy tradycji. Po drugie, ze względu na konieczność szerokiego ujęcia tematu, nie można osiągnąć satysfakcjonującej dokładności w prezentacji tego dogmatu. Dlatego Rahner, poprzez zadawanie pytań o kontekst powstania omawianego dogmatu, o związek z innymi prawdami wiary i wpływ na nie oraz o zależność i możliwość oddziaływania na Kościół, stara się podjęty temat przedstawić szerzej<sup>35</sup>. Oprócz wyrażanych wątpliwości na temat mariologii, obawy Kongregacji Nauki Wiary wobec K. Rahnera dotyczyły pojmowania przez niego Sakramentu Eucharystii przedstawionego w artykule „Wiele mszy a jedna ofiara” (*Die vielen Messen und das eine Opfer*)<sup>36</sup> opublikowanego w roku 1951, w którym krytycznie odnosił się do rozumienia mszy, wskazując, że liczba odprawianych mszy nie pomnaża Bożej łaski. Podkreślił, że w Eucharystii uobecnia się dzieło zbawcze Boga przy całkowitym zaangażowaniu Kościoła, to znaczy: przy pozyskiwaniu dusz dla Boga poprzez modlitwę wstawienniczą wspólnoty wiernych i dobrowolne umartwienie. Pisma te odczytywano jako podważanie podstaw nauki Kościoła. Stąd K. Rahner przez pewien czas musiał uzyskiwać zgodę przełożonych na publikowanie swoich prac.

W Innsbrucku, 30 czerwca 1949 r., objął katedrę dogmatyki i historii dogmatów. Już w 1951 r. miał już pierwszych doktorantów. Do nich należeli między innymi: Adolf Darlap (ur. 1924), Johann Baptist Metz (ur. 1928), Walter Kern (1922–2007) i Herbert Vorgrimler (1929–2014), z którymi później

---

*Herrn. Mariologische Studien*, 2009, s. 681–703). Warta uwagi jest odpowiedź na list biskupa D. Maya, zob. K. Rahner, *Zum Hirtenbrief des Bischofs D. May*, *SW*, t. 9, dz. cyt., s. 704–707.

<sup>35</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 206–214.

<sup>36</sup> Zob. K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Freiburg 1951 (por. *SW*, t. 18: *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, 2008, s. 74–271).

współpracował. Oprócz pracy naukowej K. Rahner aktywnie pracował duszpastersko, wygłaszając kazania w kościele szpitalnym i prowadząc różnego rodzaju rekolekcje. Z biegiem czasu i za sprawą zmiany sytuacji politycznej w Europie, był coraz częściej zapraszany na inne uniwersytety.

### 3. Okres przedsoborowy

Okres powojenny, wraz z kończącym się pontyfikatem Piusa XII, który zastanawiał się nad wznowieniem Soboru Watykańskiego I, to czas zapowiadający zmiany w Kościele katolickim: rozwija się duszpasterstwo parafialne, liturgia, katecheza. W tym czasie również rozkwita ruch biblijny, który przede wszystkim obejmuje problematykę wyboru metod przyjętych i stosowanych w egzegezie biblijnej oraz kwestie interpretacji Pisma Świętego<sup>37</sup>. Na początku lat 50. K. Rahner opublikował dwa znamienne eseje: „Wolne słowo w Kościele” (*Das freie Wort in der Kirche*) i „Szanse chrześcijaństwa” (*Die Chancen des Christentums*)<sup>38</sup>, w których poruszył problemy Kościoła katolickiego i chrześcijaństwa w świecie, między innymi: zaangażowanie świeckich, możliwość otwartego wypowiedzania się w Kościele oraz składanie przez chrześcijan świadectwa w świecie. W roku 1954 wydał „Mały rok kościelny” (*Kleines Kirchenjahr*)<sup>39</sup>, który jest zbiorem tekstów na wybrane święta Roku Kościelnego, mających stanowić pomoc dla duchownych w pracy duszpasterskiej w parafiach. Publikacja ta jest świadectwem ogromnego zaangażowania K. Rahnera w duszpasterstwo w Kościele. Kolejną ważną pod względem duszpasterskim publikacją jest „Siedmiokrotny dar. Sakramenty Kościoła” (*Die siebenfältige*

<sup>37</sup> Konstytucja *Dei Verbum* otworzyła możliwości dla nowych metod badawczych Pisma Świętego. Zasadniczo po Soborze mamy do czynienia z dwoma typami badań egzegetycznych: typem historyczno-krytycznym i strukturalno-literackim. Wprowadzona została także kategoria historii zbawienia w interpretacji Pisma Świętego, które było bliskie K. Rahnerowi. Efektem ruchu biblijnego było ukazanie się nowego wydania *Vulgaty*, tzw. *Nova Vulgata*. Skorzystało na tym duszpasterstwo biblijne, ponieważ wierni w Kościele katolickim zyskali szeroki dostęp do Pisma Świętego (por. *Dei Verbum*, art. 22). W Konstytucji *Dei Verbum* można dostrzec także sprzeciw wobec biblicyzmowi, za to podkreśla się, że Tradycja, Pismo i Magisterium mają być ze sobą ściśle związane (por. art. 10). Zob. J. Chmiel, *Bibliistyka katolicka po Soborze Watykańskim II. W dwudziestolecie Konst. dogm. „Dei Verbum” (1965–1985)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1986, [R.] 39, nr 1, s. 1–4.

<sup>38</sup> Zob. K. Rahner, *Das freie Wort in der Kirche – Die Chance des Christentums*, [w:] *SW*, t. 10, dz. cyt., s. 143–183.

<sup>39</sup> Zob. K. Rahner, *Kleines Kirchenjahr*, Verl. Ars Sacra, München 1954. Tłum. polskie: K. Rahner, *Mały rok kościelny*, tłum. J. Zychowicz, Wyd. WAM, Kraków 2001.

*Gabe. Sakramente der Kirche*)<sup>40</sup>. Zamieszczone w tej książce teksty na temat siedmiu sakramentów, wydawane od 1957 r. w formie tomików upominkowych, to medytacje i kazania, których celem było przybliżenie znaczenia sakramentów wiernym i duchownym. K. Rahner mocno akcentował, że sakramenty są źródłem łaski Bożej<sup>41</sup>. Omówienie sakramentów było poprzedzone traktatem na temat sakramentu w ogólności. W latach 70. teksty zostały zebrane i wydane jako całość.

Z okresu przedsoborowego pochodzi także „Przesłanie i łaska. Przyczynki do teologii pastoralnej” (*Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*)<sup>42</sup>, książka, która porusza takie tematy, jak obecna sytuacja chrześcijan, podstawowe pytania duszpasterstwa, ludzie w Kościele, służba ludziom, pobożność duszpasterzy. Ostatni temat jest szczególnie powiązany z pobożnością ignacjańską. Autor *Sendung und Gnade...* nie traktuje teologii pastoralnej w kategoriach psychologii, pedagogiki czy socjologii, natomiast bardzo mocno podkreśla konieczność niesienia ludziom zbawczego przesłania, a przez to Bożej łaski, dlatego w tej publikacji teoria i wskazówki praktyczne przeplatają się.

Zaskoczeniem stał się pontyfikat Jana XXIII, ponieważ nie spodziewano się, że zwoła on sobór do Watykanu, co nastąpiło 25 grudnia 1961 r. w Konstytucji Apostolskiej „*Humanae salutis*”. Sobór miał być zupełnie inny od poprzedniego, miał charakteryzować się wolnością, dialogiem i refleksją nad podstawami wiary Kościoła katolickiego. Zanim jednak rozpoczęły się obrady Soboru Watykańskiego II, nastąpił okres przygotowawczy. 17 maja 1959 r. powołana została komisja przygotowawcza, a rok później, 5 czerwca, ustanowiono 10 komisji i 3 sekretariaty do przygotowania schematu i organizacji Soboru.

W tym czasie K. Rahner wydał „Mały słownik teologiczny” (*Kleines Theologisches Wörterbuch*)<sup>43</sup>, którego współautorem był H. Vorgrimler, profesor dogmatyki<sup>44</sup>. Koncepcja słownika jest całkowicie Rahnerowska. Hasła nie zostały

---

<sup>40</sup> K. Rahner, *Die Siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche*, Ars Sacra Verl., München 1974.

<sup>41</sup> Zob. *Sakrament*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Inst. Wyd. Pax, Warszawa 1996, s. 402–405.

<sup>42</sup> K. Rahner, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Tyrolia Verl., Innsbruck, 1959.

<sup>43</sup> K. Rahner, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg 1961.

<sup>44</sup> H. Vorgrimler urodził się w 1929 roku we Fryburgu Bryzgowijskim. Promotorem jego pracy doktorskiej, obronionej w 1958 r., był K. Rahner. Od 1968 r. H. Vorgrimler był profesorem dogmatyki na wydziale teologicznym w Lucernie. Później przejął po K. Rahnerze

sygnowane, ale prawdopodobnie większość opracował sam K. Rahner<sup>45</sup>. Słownik stał się bestsellerem i swego rodzaju kompendium wiedzy teologicznej w duchu Rahnerowskim.

Kontynuując pracę naukową związaną z aktualnymi zagadnieniami podejmowanymi w Kościele, przyjął zaproszenie kardynała F. Königa do pełnienia roli osobistego teologa w Rzymie. Dało to K. Rahnerowi okazję uczestniczenia w pracach Soboru. W 1961 r. przedstawiony przez niego wykład na temat teologii pastoralnej odbił się szerokim echem, co sprawiło, że 22 marca 1961 roku został mianowany członkiem Komisji Dyscypliny Sakramentów i dzięki temu miał wpływ na przywrócenie i odnowienie diakonatu stałego. Znaczące miejsce w promowaniu diakonatu stałego przysługuje Józefowi Hornefowi, który krótko po 1949 r., jako świecki, domagał się jego przywrócenia, upatrując w tym szansę jakościowej przemiany Kościoła<sup>46</sup>. K. Rahner, widząc potrzebę zaangażowania świeckich w życie Kościoła, wsparł tę ideę i jako jeden z ekspertów soborowych przyczynił się do wniesienia jej pod obrady soborowe. Na początku obrad Soboru Watykańskiego II, wraz z H. Vorgrimlerem, opublikował *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*<sup>47</sup>. Treść tej publikacji jest podobna do powstałej kilka lat wcześniej ewangelickiej pracy poświęconej urzędowi diakona<sup>48</sup>. Dzieło dedykowane było między innymi kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu, który również opowiadał się za przywróceniem i odnowieniem diakonatu stałego.

K. Rahner widział kilka przyczyn, dla których należy przywrócić diakonat stały, co znalazło swoje odzwierciedlenie w treści Konstytucji *Lumen Gentium*. „Karl Rahner problem diakonatu stałego ujmuje w kontekście nowej teologii urzędowego kapłaństwa, która swe impulsy zyskała ze strony biblijnej teologii urzędu oraz nowej, wewnątrzkościelnej, jak i społecznej sytuacji, w której zna-

---

katedrę w Münster. Był też jego osobistym sekretarzem i współpracownikiem.

<sup>45</sup> Zob. A. Skowronek, *Słowo wstępne do wydania polskiego*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., s. VII. Polskie tłumaczenie sięga po dziesiąte wydanie *Kleines Theologisches Wörterbuch*, chociaż wydań było aż piętnaście.

<sup>46</sup> M. Marczewski, *Diakonat stały we współczesnym Kościele Rzymskokatolickim*, „Collectanea Theologica” 1997, [R. 67], nr 4, s. 58 n.

<sup>47</sup> *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Herder Verl., Freiburg–Basel–Wien 1962.

<sup>48</sup> *Das diakonische Amt der Kirche*, red. H. Krimm, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1953.

lazło się obecnie urzędowe kapłaństwo. Zwraca on uwagę na istnienie w Kościele wspólnej wszystkim wiernym diakonii, do której zobowiązany jest każdy chrześcijanin wobec współbrata i każdego bliźniego. Prócz tej wspólnej diakonii istnieje szczególna diakonia urzędu, to znaczy, że każdy urząd kościelny z jednej strony charakteryzuje się pełnomocnictwem, zobowiązaniem i uzdolnieniem do służby, z drugiej zaś – w zorganizowanej instytucjonalnie społeczności jaką przedstawia Kościół istnieje potrzeba szczególnego urzędu, który miałby udział w tej powszechnej diakonii przez realizowanie określonych funkcji, które wynikałyby z nadanych prerogatyw<sup>49</sup>. Myśl K. Rahnera zaowocowała przywróceniem i odnowieniem diakonatu stałego, o czym jest mowa w Konstytucji dogmatycznej o Kościele (*Lumen Gentium*), w art. 29<sup>50</sup>.

#### **4. *Peritus*<sup>51</sup> Soboru Watykańskiego II**

Lata 1962–1965 to okres Soboru Watykańskiego II – wielu dysput na temat odnowy Kościoła. K. Rahner uczestniczył w nich. Praca w komisjach podczas Soboru pozwoliła mu wypromować własną myśl teologiczną. Poświadcza to wypowiedź kardynała F. Königa, w której podkreśla nieoceniony wpływ idei i myśli K. Rahnera<sup>52</sup>. Początkowo podchodzono do jego osoby z dużym sceptycyzmem, ze względu na jego modernistyczne poglądy i opinię Kongregacji Nauki Wiary pod przewodnictwem kardynała A. Ottavianiego<sup>53</sup>, stąd jeszcze w roku 1961 jego pobyt w Rzymie i udział w pracach soborowych był niepewny. Dopiero po rozmowie kardynała F. Königa z papieżem i kardynałem A. Ottavianim, K. Rahner mógł udać się do Rzymu jako osobisty teolog.

---

<sup>49</sup> M. Marczewski, *Diakonat stały we współczesnym Kościele rzymskokatolickim*, art. cyt., s. 68 n.

<sup>50</sup> „Zalecenia soboru, już w dwa lata po jego zakończeniu, wypełnił papież Paweł VI, ogłaszając 18 czerwca 1967 r. *motu proprio Sacrum diaconatus ordinem* z ogólnymi normami przywrócenia diakonatu stałego. W rok później ten sam papież w Konstytucji Apostolskiej *Pontificalis romani recognitio* zaaprobował nowy ryt, w jakim należy udzielać święceń episkopatu, prezbiteratu i diakonatu oraz określił ich formę i treść” (M. Barczewski, *Diakonat stały w Kościele polskim*, „Studia Bydgoskie” 2008, R. 2, s. 125).

<sup>51</sup> *Peritus* – pojęcie pochodzenia łacińskiego; oznacza biegłego, eksperta, rzeczoznawcę, który nie zawsze musiał oznaczać teologa.

<sup>52</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>53</sup> Jednym z powodów podejrzliwego spojrzenia Świętego Oficjum na poglądy K. Rahnera były teksty dotyczące mariologii i sakramentologii.

Tam przedstawił przyczynek pastoralny, który zyskał duży rozgłos<sup>54</sup> i dzięki temu K. Rahner, 22 marca 1961 r., został mianowany na doradcę do Komisji ds. dyscypliny sakramentów. Był to pierwszy krok ku staniu się ekspertem soborowym.

Dzięki poparciu między innymi takich kardynałów, jak wspomniany już F. König (1905–2004), Julius Döpfner (1913–1976) i Joseph Frings (1887–1978), w październiku 1962 r. K. Rahner został mianowany oficjalnie przez papieża Jana XXIII, na funkcję teologa Soboru (*peritus*). Wcześniej, w czerwcu 1962 r., musiał jednak udać się osobiście do Rzymu i wyjaśnić sporne kwestie co do jego osoby, o czym poinformował biskupów niemieckich i biskupa austriackiego.

R. Winling tak pisze o K. Rahnerze: „Spośród teologów, którzy mieli wpływ na prace Soboru, poczesne miejsce zajmuje Karl Rahner. Ten, którego obawiało się skrzydło konserwatywne z powodu jego przenikliwej bystrości, ten, którego rzymska cenzura przewencyjna ogłosiła nawet podejrzanym, cieszył się coraz bardziej rosnącym autorytetem w oczach większości dążącej do otwarcia. [...] oddziaływanie Rahnera nieustannie rosło, zarówno dzięki publikacjom, jak i licznym wykładom. Dokładna znajomość wielkich prądów teologicznych, dogłębna wiedza w zakresie głównych zagadnień teologicznych, płomienne i świadome umiłowanie Kościoła dały Rahnerowi niezawodny zmysł teologii, pozwalając mu otworzyć nowe perspektywy, wejść w samą istotę dysput, a wreszcie przedstawić rozwiązanie”<sup>55</sup>.

Jako mianowany członek Komisji teologicznej, K. Rahner opracowywał częściowo Konstytucję o liturgii świętej (*Sacrosanctum concilium*), Konstytucję dogmatyczną o Kościele (*Lumen Gentium*) i o Objawieniu Bożym (*Dei Verbum*), a także współpracował przy Konstytucji duszpasterskiej o Kościele i świecie współczesnym (*Gaudium et spes*)<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Więcej na temat teologii pastoralnej w okresie Soboru Watykańskiego II: zob. M. Marczewski, *Teologia pastoralna doby Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Studia Soborowe*, t. 2, *Historia i recepcja Vaticanum II*, cz. 2, red. M. Białkowski, Łoś, GroupMedia, Toruń 2015, s. 651–688.

<sup>55</sup> R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Znak, Kraków 1990, s. 201 n.

<sup>56</sup> Godnymi wymienienia tekstami, na które K. Rahner także miał wpływ, są: *Dekret o misyjnej działalności Kościoła*. »*Ad gentes divinitus*«, [w:] *Studia Soborowe*, dz. cyt., s. 433–471; *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów*. »*Presbyterorum ordinis*«, tamże, s. 487–517; *Deklaracja o wolności religijnej*. »*Dignitatis humanae*«, tamże, s. 410–421.



Konstytucja o liturgii świętej (*Sacrosanctum concilium*) została przyjęta podczas II sesji, 4 grudnia 1963 r. Tam, w artykule 35, znajduje się wzmianka o diakonacie stałym, którego wprowadzenie wspierał K. Rahner<sup>57</sup>. Teolog nie miał zbyt dużego wpływu na tę Konstytucję, ponieważ dopiero w październiku 1962 r. mianowany został na doradcę soborowego (*Peritus*) w Komisji doktrynalnej, której przewodniczył kardynał A. Ottaviani. Pomimo to, dzięki wydanemu drukiem wykładowi K. Rahnera, postulującemu przywrócenie diakonatu stałego, Komisja ds. dyscypliny sakramentów uwzględniła jego myśl, co znalazło odbicie w opracowaniu przygotowanym następnie przez Centralną Komisję, w końcu stycznia 1962 r. Więcej jego myśli i sformułowań dotyczących diakonatu stałego znajduje się w innych Konstytucjach, Dekretach oraz Deklaracjach.

Uczestniczenie w Komisji doktrynalnej pozwoliło K. Rahnerowi na wzięcie udziału w opracowaniu przede wszystkim schematu o źródłach Objawienia, a także o Kościele. W dyskusjach reprezentował grupę teologów modernistycznych. W następnych latach brał udział w czterech sesjach soborowych, podczas których zabierał głos i miał w pewnym stopniu wpływ na treść Konstytucji, Dekretów oraz Deklaracji<sup>58</sup>.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele (*Lumen Gentium*), przyjęta podczas III sesji, 21 listopada 1964 r., zawiera również treść o diakonacie stałym (art. 29, por. art. 28 i 41). Tekst ten uważa się za zasadniczy dla przywrócenia i odnowienia diakonatu stałego w Kościele katolickim<sup>59</sup>. Wśród myśli K. Rahnera, które możemy odnaleźć w treści Konstytucji, znajduje się stwierdzenie, że Kościół jest prasakramentem (art. 1, art. 1,9,48,59)<sup>60</sup>. W Konstytucji

---

<sup>57</sup> Oprócz wspomnianej Konstytucji znajdujemy jeszcze inne miejsca, w których podkreśla się potrzebę wprowadzenia tej posługi „tam, gdzie wyszła ze zwyczaju” (*Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich, Orientalium Ecclesiarum*, art. 17) i święceniach tych, „którzy spełniają prawdziwie służbę diakona” (*Dekret o działalności misyjnej Kościoła, Ad gentes divinitus*, art. 16).

<sup>58</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 237–271. Na temat przebiegu Soboru w kontekście różnic zdań pomiędzy progresywną grupą a konserwatystami i tradycjonalistami: zob. J. Bartyzel, *Konserwatyści i tradycjoniści na Soborze Watykańskim II*, [w:] *Studia Soborowe*, dz. cyt., t. 2, s. 37–91.

<sup>59</sup> K. Rahner, *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat*, *STh*, t. 8, 1972, s. 541–552. Zob. M. Marczewski, *Dopiero Sobór Watykański II uczynił zadość prośbom i życzeniom, by przywrócić diakonat stały*, [w:] *Studia Soborowe*, dz. cyt., t. 2, s. 689–714.

<sup>60</sup> Tekst podsumowujący Konstytucję można odnaleźć w wersji ostatecznej: K. Rahner, *Das neue Bild der Kirche*, *STh*, t. 8, dz. cyt., s. 329–354.

można również odnaleźć nawiązania do myśli K. Rahnera o *anonimowym chrześcijaństwie*<sup>61</sup>. W art. 16 czytamy, że plan zbawienia w pierwszym rzędzie obejmuje muzułmanów, następnie osoby, które „po omacku” poszukują Boga, aż w końcu osoby, które pragną wieść uczciwe życie. Kościół katolicki ma traktować to jako przygotowanie do przyjęcia Ewangelii. Takie podejście pozwala na dialog ekumeniczny i międzyreligijny, jak również misyjne zaangażowanie, celem uświadomienia i zapoznania z Ewangelią (por. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, *Nostra aetate*)<sup>62</sup>.

Treść o diakonacie stałym odnajdujemy również w Konstytucji o Objawieniu Bożym (*Dei Verbum*) przyjętym podczas IV sesji, 18 listopada 1965 r. (art. 25). Ponadto w *Dei Verbum* przebija się myśl K. Rahnera o *anonimowym chrześcijaństwie* (zob. art. 2 i 6), co między innymi oznacza, że każdy jest każdemu bliźnim w świecie. Objawienie Boga jest, według K. Rahnera, powszechne, chociaż nieraz nieuświadomione, urzeczywistnione we wcieleniu Jezusa Chrystusa i Jego dziele odkupienia. Otwiera to możliwość nie tylko dialogu między chrześcijanami, ale także dialogu międzyreligijnego. W Konstytucji, ale przede wszystkim u K. Rahnera, można dostrzec wyraźny nacisk na wcielone Słowo Boże i związek z teologią krzyża. Wydaje się, że jest to efekt czerpania przez K. Rahnera z teologii luterkańskiej.

Podczas ostatniej sesji, IV, która odbyła się 7 grudnia 1965 r., przyjęta została Konstytucja duszpasterska o Kościele i świecie współczesnym (*Gaudium et spes*). Myśl K. Rahnera dostrzegalna jest w rozumieniu samego Kościoła, który chce pojmować siebie jako wolny od nacisków państwa i jego wpływów, ale wykazujący zarazem refleksję nad własnym środowiskiem życiowym. Tam też wyrażony został nowy stosunek Kościoła do społeczeństwa, do nauk i do wszystkich dziedzin życia. Ponadto znajdujemy myśl K. Rahnera, że Kościół jest praskramentem, *sacramentum salutis mundi* (art. 42 i 45). Obecna jest również myśl o *anonimowym chrześcijaństwie*, przede wszystkim w części pierwszej „Kościół i powołanie człowieka” (art. 11).

W okresie Soboru K. Rahner zaangażował się w przygotowanie drugiej edycji „Leksykonu dla teologii i Kościoła” (*Lexikon für Theologie und Kirche*).

---

<sup>61</sup> Ostateczna wersja zob. K. Rahner, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen”*, *STh*, t. 10, 1972, s. 531–546.

<sup>62</sup> F. König, *Erinnerung an Karl Rahner als Konzilstheologen*, [w:] *Karl Rahner in Erinnerung*, red. A. Raffelt, Düsseldorf 1994, s. 155–160. Zob. K. Krzemiński, *Soborowy i posoborowy dialog ekumeniczny*, [w:] *Studia Soborowe*, dz. cyt., t. 2, s. 747–788.

Leksykon przygotowany został we współpracy z J. Höferem. Autorzy umieścili w nim treści ważniejszych dekretów Soboru. Zamysłem ich było nie tylko przekazanie wiedzy teologicznej, ale także przedstawienie praktyki Kościoła. Leksykon ma charakter konfesyjny. Pomimo to odnaleźć można w nim wątki ekumeniczne związane z Kościołem powszechnym.

Nie bez znaczenia jest również pozycja „Obecność chrześcijaństwa” (*Gegenwart des Christentums*)<sup>63</sup>. K. Rahner ponownie podejmuje problemy i pytania zadawane nie tylko przez katolików, dotyczące współczesnego chrześcijaństwa, zagadnień związanych z rolą Kościoła w świecie, podkreślając, że najważniejszym, jego zadaniem, jest służba i dawanie świadectwa. Oba dzieła są przykładem zaangażowania i propagowania ruchu modernistycznego, który miał odnowić Kościół katolicki.

W roku 1965 zakończył się Sobór, w tym samym roku definitywnie ustalono treść ważnych tekstów, dotyczących między innymi Bożego objawienia, wolności chrześcijańskiej, misji, życia i służby kapłanów oraz Kościoła w świecie społecznym. Niewątpliwie K. Rahner miał wpływ na treść nauczania Soboru<sup>64</sup>.

## 5. Okres posoborowy

Czas po Soborze Watykańskim II był dla K. Rahnera próbą realizacji ustaleń soborowych i propagowania ich w niemieckim Kościele. Zaangażował się jako zwolennik kierunku nadanego Kościołowi przez Sobór Watykański II. Idee soborowe próbował propagować w różny sposób, m.in. wiele publikując, wygłaszając wykłady, czy prowadząc rekolekcje.

W popularyzowaniu nauczania Soboru dużą rolę odegrał periodyk *Concilium*<sup>65</sup>, którego jednym z fundatorów był K. Rahner oraz opracowane wspólnie z H. Vorgrimlerem kieszonkowe wydanie „Małego kompendium soborowego” (*Kleines Konzilskompendium*)<sup>66</sup>. Pomimo tych i wielu innych pozycji związanych

---

<sup>63</sup> Zob. K. Rahner, *Gegenwart des Christentums*, Herder, Freiburg 1963.

<sup>64</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 267. Na uwagę zasługuje tekst K. Rahnera, który powstał po Soborze. Stanowi jedno z wielu podsumowań, ale też wyjaśnień postanowień soborowych, będąc w swej istocie fundamentalną interpretacją teologiczną Soboru Watykańskiego II: zob. K. Rahner, *Ku fundamentalnej interpretacji teologicznej Vaticanum II*, tłum. P. Jasiński, „Znak” [R. 32] 1980, nr 5–6, s. 685–697.

<sup>65</sup> Międzynarodowy periodyk teologiczny, którego pierwszy numer ukazał się w 1965 r.

<sup>66</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung*, Freiburg 1966.

z Soborem, nadal istniały niepokoje w Kościele, które stanowiły impuls dla kolejnych publikacji K. Rahnera, np. „Czy schizma w Kościele katolickim?” i „Do zatroskanych katolików, kapłanów i świeckich”<sup>67</sup>.

W 1967 r. K. Rahner zrezygnował z pracy w Monachium i przeniósł się do Münster, gdzie objął katedrę dogmatyki i historii dogmatów. Tam, wraz z kilkoma współpracownikami, gruntownie zreformował program studiów teologicznych, według własnych idei. W okresie pobytu w Münster (1967–1971) prowadził wiele wykładów, między innymi na temat nauki o stworzeniu, grzechu pierwotnym czy antropologii.

Czteroletni okres pracy w Münster pozwolił K. Rahnerowi skupić się głównie na teologii. Tam, we współpracy z Wilhelmem Thüsingiem, przygotował i opublikował pracę „*Christologia – systematyczna i egzegetyczna*” (*Christologie – systematisch und exegetisch*)<sup>68</sup>. Oprócz pracy w Münster wykładał w tym czasie również na innych uczelniach. W roku 1971 przeszedł na emeryturę i przeniósł się ponownie do Monachium. Zmiana w sferze zawodowej nie ograniczyła jego aktywności na polu naukowym i kościelnym. Jednym z przykładów jest udział w niemieckim Synodzie, obradującym w Würzburgu (1971–1975)<sup>69</sup>, który zajmował się aktualnymi problemami Kościoła i koniecznością odnowy religijnej.

Na uwagę zasługują dwie polemiki, jakie prowadził K. Rahner: z kardynałem Josephem Höffnerem (1906–1987) i ks. prof. Hansem Küngiem (1928–)<sup>70</sup>. Kwestią sporną z J. Höffnerem było pytanie o zbawienną misję Kościoła i humanizację świata. K. Rahner nie zgadzał się z poglądem J. Höffnera, który starał się nadać silne znaczenie katolicyzmowi w polityce<sup>71</sup> i uważał, że chrześcijanie powinni swoją postawą zmieniać otoczenie. Natomiast

<sup>67</sup> Zob. K. Rahner, *Czy schizma w Kościele katolickim?*, tłum. H. Bogacki, „Collectanea Theologica” 1970, t. 40, nr 2, s. 5–19; tenże, *Do zatroskanych katolików, kapłanów i świeckich*, tłum. H. Bogacki, „Collectanea Theologica” 1967, t. 37, nr 3, s. 5–9.

<sup>68</sup> Zob. W. Thüsing, K. Rahner, *Christologie, systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Freiburg 1972. Fragmenty tej książki odnaleźć można również w *Grundkurs des Glaubens i Sämtliche Werke*.

<sup>69</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 304–311. Na temat Synodu w Würzburgu: zob. *Die Würzburger Synode*, <http://wuerzburger-synode.jimdo.com> [19.06.2015].

<sup>70</sup> K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 309.

<sup>71</sup> Zob. K. Rahner, *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt*, „Geist und Leben” 1971, t. 44, s. 32–48; por. *SW*, t. 15: *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, 2002, s. 711–726; tenże, *Was ist Lehre der Kirche?*

polemika z H. Küngiem dotyczyła dogmatu o nieomyślności Kościoła i papieża<sup>72</sup>. K. Rahner nie odrzucał dogmatu o nieomyślności papieża, wskazując na rozwój tego dogmatu w historii Kościoła, z drugiej strony uważał, że sformułowania papieża można interpretować w szeroki sposób, co nie eliminuje nowych formuł dogmatycznych i zakłada, że proces interpretacji jest procesem, który nie dobiegnie końca<sup>73</sup>. Tłem tych sporów była przede wszystkim wizja Kościoła i jego struktura w świecie.

Również w ramach dyskusji na temat Kościoła K. Rahner odniósł się do „teologii wyzwolenia”<sup>74</sup>, identyfikując się raczej z reformami ustalonymi przez Sobór Watykański II<sup>75</sup>. Skomentował także „teologię nadziei” i podstawowy tekst E. Blocha „Zasada nadziei” (*Das Prinzip Hoffnung*)<sup>76</sup>. Swoje uwagi zaprezentował między innymi na łamach czasopisma *Internationale Dialog-Zeitschrift*<sup>77</sup>.

---

*Ein Briefwechsel zwischen Kardinal Höffner und Karl Rahner*, „Publik” 1971, nr 4 [22.1.1971], s. 19. J. Höffner miał duży wpływ na politykę socjalną w Niemczech zachodnich w erze Konrada H.J. Adenauera.

<sup>72</sup> K. Rahner swoje rozumienie nieomyślności przedstawił na łamach czasopisma „Publik” (zob. K. Rahner, *Primat und Kollegialität. Zum »Schema« der römischen Bischofssynode*, „Publik” 1969, t. 40 [3.10.1969], s. 25; podsumowanie debaty: tenże, *Versöhnliches Schlusswort unter eine Debatte*, *SW*, t. 22/2: *Dogmatik nach dem Konzil. Teilband 2: Theologische Anthropologie und Eschatologie*, 2008, s. 755–759).

<sup>73</sup> Temat pojęcia nieomyślności zob. wersja ostateczna: K. Rahner, *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie*, *STh*, t. 10, 1972, s. 305–323.

<sup>74</sup> Teologia wyzwolenia jest nurtem we współczesnej teologii latynoamerykańskiej, narodziła się jako reakcja na pojawiające się ubóstwo, niesprawiedliwość społeczną i zinstytucjonalizowaną przemoc (zob. *Teologia wyzwolenia*, RELIGIA, t. 10, wersja elektroniczna [CD]).

<sup>75</sup> Wartym odnotowania faktem jest zapoznanie się K. Rahnera na przełomie lat 60. i 70. z „teologią wyzwolenia”. Identyfikował się jednak z głównym nurtem odnowy w Kościele, czyli z postanowieniami Soboru Watykańskiego II. Na temat reakcji K. Rahnera na teologię wyzwolenia: zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 337–342. Z pewnością wart uwagi jest także jego tekst dotyczący kształcenia duchownych: zob. K. Rahner, *Zur Neuordnung der theologischen Studien*, „*Stimmen der Zeit*” 1968, [R.] 181, s. 1–21.

<sup>76</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt 1959. Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 286 n. Poglądy K. Rahnera odnośnie do myśli E. Blocha: zob. K. Rahner, *Diskussionsbeiträge zu Ernst Blochs Vortrag über »Der Mensch des utopischen Realismus«*, *SW*, t. 15, dz. cyt., s. 334–336.

<sup>77</sup> Zob. K. Rahner, *Zur Theologie der Hoffnung*, „*Internationale Dialog-Zeitschrift*” 1968, nr 1, s. 67–78. Opublikowany artykuł może świadczyć o jego znajomości teologii protestanckiej, w tym J. Moltmanna. Przykładem może być także: K. Rahner, *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, *SW*, t. 4, dz. cyt., s. 299–312.

Innym ważnym tekstem w ramach dyskusji na temat Kościoła może być wydana w tym czasie programowa książka „Zmiana strukturalna Kościoła jako szansa i zadanie” (*Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*)<sup>78</sup>.

Równolegle do wydawanych tekstów, w latach 1972–1976 pracował nad przygotowaniem do druku wspomnianego już dzieła *Grundkurs des Glaubens*<sup>79</sup>. Pierwsze materiały do pracy „Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa” powstały już w Monachium i zostały uzupełnione o treści wykładów wygłaszanych w Münster. Idea wydania podręcznika dogmatyki nie była nowa, bo już zaistniała w Innsbrucku w 1939 r. Podręcznik taki K. Rahner zamierzał opracować wspólnie z Hansem U. von Balthasarem<sup>80</sup>. Ostatecznie w pierwszym tomie *Schriften zur Theologie* ukazał się programowy tekst autorstwa wyłącznie K. Rahnera, pod tytułem „O próbie zarysu dogmatyki” (*Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*)<sup>81</sup>. W nim K. Rahner przypisuje sobie winę za to, że wspólne z H. U. von Balthasarem plany napisania podręcznika do dogmatyki nie doszły do skutku. Zamiast tego powstała praca „Podstawowy wykład wiary” (*Grundkurs des Glaubens*), która może być potraktowana jako podręcznik, chociaż sam Autor stwierdził, że jest to jedynie wprowadzenie do studium teologicznego. Napisał we wstępie: „Niniejsza książka jest próbą »wprowadzenia do pojęcia chrześcijaństwa«. Znaczy to przede wszystkim, że ma być tylko wprowadzeniem i niczym więcej. Oczywiście tego rodzaju przedsięwzięcie ma więcej wspólnego z osobistą decyzją wiary niż jakakolwiek inna naukowa i teologiczna publikacja czy akademicka dysertacja”<sup>82</sup>.

Pogarszający się stan zdrowia zmusił K. Rahnera w roku 1981 do przeniesienia się ponownie do Innsbrucku. Do końca swych dni pracował naukowo, interesując się nieustannie tematami podejmowanymi w dyskusjach publicznych. Nigdy nie stworzył sumy teologicznej. Dopiero zbiory tekstów, takie jak *Schriften zur Theologie* czy wydawane do dziś *Sämtliche Werke*, są próbą usystematyzowania jego myśli teologicznych.

---

<sup>78</sup> Zob. K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*, Freiburg 1972 (por. *SW*, t. 24/2: *Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche*, 2011, s. 490–579).

<sup>79</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, dz. cyt.

<sup>80</sup> Zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 178–186.

<sup>81</sup> K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, *STh*, t. 1, 1956, s. 9–47.

<sup>82</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*, dz. cyt., s. 9.

W Innsbrucku spędził ostatnie lata życia. Nadal jednak wyjeżdżał z wykładami, prowadził rekolekcje i pisał z pomocą swej sekretarki, Elfriede Oeggel. W 1984 r., krótko przed śmiercią, obchodził swoje osiemdziesiąte urodziny. Na zakończeniu obchodów Jubilat po raz ostatni wystąpił publicznie, dziękując za uroczystości, które odbywały się w tym czasie na wielu różnych uczelniach. W następnych dniach pogarszający się stan zdrowia zmusił go do udania się do sanatorium w Hoch-Rum. Po trzech tygodniach został przewieziony do Kliniki Uniwersytetu w Innsbrucku, gdzie zmarł 30 marca 1984 r.<sup>83</sup>

## 6. Podsumowanie

Życie K. Rahnera, przypadające na trudne, ale niezwykle czasy, było wypełnione troską o Kościół katolicki i pracą dla niego. Swoje zdolności, umiejętności i możliwości wykorzystał w pracy duszpasterskiej i zaangażowaniu w najważniejsze sprawy Kościoła, w tym głównie w pracę podczas Soboru Watykańskiego II i propagowanie jego ustaleń<sup>84</sup>.

Myśl teologiczna K. Rahnera formowała się nie tylko pod wpływem duchowości Ignacego Loyoli. W jej kształtowaniu jedną z ważnych osób był B. Jansen, profesor historii filozofii. Dzięki niemu K. Rahner zainteresował się neotomizmem, a w szczególności metafizyką w duchu J. Maréchała. Zapoznał się także z filozofią M. Heideggera. Dzięki inspiracji ich dziełami, K. Rahner wypracował własną myśl teologiczno-filozoficzną, której podstawy wyłożył w książkach: *Geist in Welt* i *Hörer des Wortes*. Oprócz nich warta uwagi jest praca *Grundkurs des Glaubens*, którą można potraktować jako jego osobisty wykład myśli teologicznej.

Wydaje się, że pod wpływem doświadczeń wojennych docenił wagę duszpasterstwa w Kościele i działania na rzecz odnowy Kościoła, czego dowodem było zaangażowanie w prace II Soboru Watykańskiego, a także Synodu w Würzburgu (1971–1975). Dostrzegał ogromną potrzebę pracy duszpasterskiej wśród świeckich, był też orędownikiem diakonatu stałego. Prowadził liczne medytacje, rekolekcje i studia teologiczne dla świeckich. Efektem jego zaangażowania w kwestie duszpasterskie są liczne publikacje zamieszczone w dwóch znanych zbiorach: *Schriften zur Theologie* i *Sämtliche Werke*.

---

<sup>83</sup> I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, dz. cyt., s. 38–43; zob. K.–H. Neufeld, *Die Brüder Rahner...*, dz. cyt., s. 373–405.

<sup>84</sup> Zob. M. Maliński, *Karl Rahner*, „Znak” 1967, [R.] 19, nr 3, s. 361–373.

Odnosił się także do różnych kwestii podejmowanych na forum kościelnym. Należą do nich, między innymi, teologia wyzwolenia, odnowa Kościoła, dialog z marksizmem czy dialog ekumeniczny i międzyreligijny<sup>85</sup>. W wymienionych kwestiach K. Rahner kierował się postanowieniami Soboru Watykańskiego II, na przykład przeciwstawiając się teologii wyzwolenia, podkreślając wagę dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Dostrzegал bowiem w ustaleniach soborowych, których był wielkim propagatorem<sup>86</sup>, właściwy kierunek rozwoju Kościoła katolickiego.

Ostatecznie należy przyznać, że myśl teologiczna K. Rahnera jest wyjątkowa i z pewnością będzie inspirować kolejne pokolenia teologów<sup>87</sup>, chociaż nie brak też krytycznych uwag na jej temat. Jego dzieło jest znaczące nie tylko na gruncie katolickim<sup>88</sup>.

### Bibliografia

1. Barczewski M., *Diakonat stały w Kościele polskim*, „Studia Bydgoskie” 2008, [R.] 2, s. 121–134.
2. Bendel R., *Kirche der Sünder – sündige Kirche? Beispiele für den Umgang mit Schuld nach 1945*, LIT Verlag, Münster 2002.
3. Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt 1959.
4. Bokwa I., *Dzieło Karla Rahnera w nowszych badaniach. Sympozjum Rahnerowskie w Innsbrucku, 30.9–3.10.1993 r.*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1993, [R.] 31, nr 2, s. 267–270.
5. Bokwa I., *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Wyd. Biblos, Tarnów 1996.

<sup>85</sup> Zob. K. Rahner, F. G. Friedmann, *O dialog judaizmu z chrześcijaństwem*, tłum. A. Morawska, „Znak” 1967, [R.] 19, nr 3, s. 385–390.

<sup>86</sup> Zob. K. Rahner, *Ku fundamentalnej interpretacji teologicznej Vaticanum II*, dz. cyt., s. 685–697.

<sup>87</sup> Przykładem mogą być: J. B. Metz, *Fehlt uns Karl Rahner?*, [w:] *Karl Rahner in Erinnerung*, dz. cyt., s. 85–99; I. Bokwa, *Dzieło Karla Rahnera w nowszych badaniach. Sympozjum Rahnerowskie w Innsbrucku, 30.9–3.10.1993 r.*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1993, [R.] 31, nr 2, s. 267–270; M. Chojnacki, *Antropologia Karla Rahnera i jej źródła filozoficzne wobec zarzutu apriorycznej dedukcji danych objawienia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1993, [R.] 31, nr 2, s. 39–56.

<sup>88</sup> Przykładem może być odnoszenie się niekatolickich teologów, takich jak J. Moltmann (tenże, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser Verl., München 1980, s. 161–166) czy E. Jüngel (tenże, *Das Verhältnis von »ökonomischer« und »immanenter« Trinität*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1975, t. 72, s. 353–364), do rozumienia Trójcy immanentnej i ekonomicznej, dostrzegających pozytywne elementy koncepcji Rahnera.



6. Browarzik U., *Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths*, W. de Gruyter, Berlin 1970.
7. Chmiel J., *Biblistyka katolicka po Soborze Watykańskim II. W dwudziestolecie Konst. dogm. „Dei Verbum” (1965–1985)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1986, [R.] 39, nr 1, s. 1–4.
8. Chojnacki M., *Antropologia Karla Rahnera i jej źródła filozoficzne wobec zarzutu apriorycznej dedukcji danych objawienia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1993, [R.] 31, nr 2, s. 39–56.
9. Chojnacki M., *Inkarnacyjna struktura łaski według Karla Rahnera. Zachęta do rekonstrukcji »Summae theologiae Rahnerianae«*, [w:] *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Warmińskie Wyd. Diec., Olsztyn 2006, s. 199.
10. *Das diakonische Amt der Kirche*, red. H. Krimm, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1953.
11. *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Herder Verl., Freiburg–Basel–Wien 1962.
12. Fabro C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi Editore, Milano 1974.
13. Gerken A., *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Patmos-Verl., Düsseldorf 1969.
14. Gogolewski T., *Nauka o mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele*, „Collectanea Theologica” 1966, [R. 36], nr 1–4, s. 93–111.
15. Hoeres W., *Kritik der transzendentalen Erkenntnistheorie*, Kohlhammer, Stuttgart 1969.
16. Jaworski M., *Problem filozofii religii*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, t. 3, nr 2, s. 169–194.
17. Jüngel E., *Das Verhältnis von »ökonomischer« und »immanenter« Trinität*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1975, t. 72, s. 353–364.
18. *Karl Rahner in Erinnerung*, red. A. Raffelt, Patmos Verlag, Düsseldorf 1994, s. 155–160.
19. *Karl Rahner, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943)*, red. H. Wolf, Schwabenverlag, Ostfildern 1994.
20. Kasper W., *Christologie von unten?. Kritik und Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, Herder, Freiburg 1975.
21. Klimski T., *Człowiek jako relacja bytującego do bytu. Podstawowe problemy antropologii filozoficznej Karla Rahnera*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
22. Krąpiec M. A., *Ja–człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, TN KUL, Lublin 1986.
23. Maliński M., *Karl Rahner*, „Znak” 1967, R. 19, nr 3, s. 361–373.
24. Marczewski M., *Diakonat stały we współczesnym Kościele Rzymskokatolickim*, „Collectanea Theologica” 1997, R. 67, nr 4, s. 58 n.
25. Maréchal J., *Le point de départ de la métaphisique*, Hartman, Brouwer-Paryż 1947.
26. Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1980.
27. Neufeld K. H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder Verlag, Freiburg 2004.
28. Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, „Wiadomości Diecezjalne” [Katowice] 1960, [R. 35], nr 28, s. 1–44.
29. Rahner H., Rahner K., *Über die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu*, „Mitteilungen aus den deutschen Provinzen SJ” 1935, [R.] 13, s. 399–411.

30. *Karl Rahner – Sämtliche Werke*, t. 1–32, opr. K. Lehmann i in., Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1922–1984: *Das freie Wort in der Kirche – Die Chance des Christentums*, t. 10: *Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, 2003, s. 143–183; *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, t. 4: *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, 1997, s. 299–312; *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius'a XII: Mystici Corporis Christi*, t. 10, s. 3–71; *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34*, t. 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, 1996, s. 11–84; *Geist in Welt*, t. 2: *Geist in Welt. Philosophische Schriften.*, 1996, s. 5–300; *Versöhnliches Schlusswort unter eine Debatte*, t. 22/2: *Dogmatik nach dem Konzil. Teilband 2: Theologische Anthropologie und Eschatologie*, 2008, s. 755–759; *Zum Hirtenbrief des Bischofs D. May*, t. 9: *Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*, 2003, s. 704–707.
31. Rahner K., *Czy schizma w Kościele katolickim?*, tłum. H. Bogacki, „Collectanea Theologica” 1970, t. 40, nr 2, s. 5–19.
32. Rahner K., *Die Kirche der Sünder*, Herder, Freiburg 1948.
33. Rahner K., *Die Siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche*, Ars Sacra Verl., München 1974.
34. Rahner K., *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Herder, Freiburg 1951.
35. Rahner K., *Do zatroskanych katolików, kapłanów i świeckich*, tłum. H. Bogacki, „Collectanea Theologica” 1967, t. 37, nr 3, s. 5–9.
36. Rahner K., *Gegenwart des Christentums*, Herder, Freiburg 1963.
37. Rahner K., *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt*, „Geist und Leben” 1971, t. 44, s. 32–48.
38. Rahner K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel-Verl., München 1963.
39. Rahner K., *Kleines Kirchenjahr*, Verl. Ars Sacra, München 1954.
40. Rahner K., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg 1961.
41. Rahner K., *Ku fundamentalnej interpretacji teologicznej Vaticanum II*, tłum. P. Jasiński, „Znak” [R. 32] 1980, nr 5–6, s. 685–697.
42. Rahner K., *Mały rok kościelny*, tłum. J. Zychowicz, Wyd. WAM, Kraków 2001.
43. Rahner K., *Filozofia i filozofowanie w teologii*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 1, wyb. i tłum. G. Bubel, Wyd. WAM, Kraków 2005, s. 68–89.
44. Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Inst. Wyd. Pax, Warszawa 1987.
45. Rahner K., *Primat und Kollegialität. Zum »Schema« der römischen Bischofssynode*, „Publik” 1969, t. 40 [3.10.1969], s. 25.
46. Rahner K., *Probleme heutiger Mariologie*, [w:] *Aus der Theologie der Zeit*, red. G. Söhngen, Gregorius Verl., Regensburg 1948.
47. Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. 1–16, Benziger, Einsiedeln 1954–1984: *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen”*, t. 10, 1972, s. 531–546; *Das neue Bild der Kirche*, t. 8, 1967, s. 329–354; *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat*, t. 8, 1967, s. 541–552; *Zum Begriff der Unfelbarkeit in der katholischen Theologie*, t. 10, 1972, s. 305–323.

48. Rahner K., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1959.
49. Rahner K., *Sluchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008.
50. Rahner K., *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*, Freiburg 1972.
51. Rahner K., *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum*, Schwabenverlag, Ostfildern 1994.
52. Rahner K., *Was ist Lehre der Kirche? Ein Briefwechsel zwischen Kardinal Höffner und Karl Rahner*, „Publik” 1971, nr 4 [22.1.1971], s. 19.
53. Rahner K., *Zur Neuordnung der theologischen Studien*, „Stimmen der Zeit” 1968, [R.] 181, s. 1–21.
54. Rahner K., *Zur Theologie der Hoffnung*, „Internationale Dialog-Zeitschrift” 1968, nr 1, s. 67–78.
55. Rahner K., Friedmann F.G., *O dialog judaizmu z chrześcijaństwem*, tłum. A. Morawska, „Znak” 1967, [R.] 19, nr 3, s. 385–390.
56. Rahner K., Imhof P., *Ignacy Loyola*, tłum. B. Białycki, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1990.
57. Rahner K., Rahner H., *Worte ins Schweigen – Gebete der Einkehr*, Herder, Freiburg 1980.
58. Rahner K., Vorgrimler H., *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung*, Freiburg 1966.
59. Rahner K., Vorgrimler V., *Mały słownik teologiczny*, Inst. Wyd. Pax, Warszawa 1996.
60. Simons E., *Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Kohlhammer, Stuttgart 1966.
61. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Pallotinum, Poznań 2002: *Deklaracja o wolności religijnej*. »*Dignitatis humanae*«, s. 410–421; *Dekret o Kościołach wschodnich katolickich*. »*Orientalium ecclesiarum*«, s. 181–191; *Dekret o misyjnej działalności Kościoła*. »*Ad gentes divinitus*«, s. 433–471; *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów*. »*Presbyterorum ordinis*«, s. 487–517; *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. »*Lumen gentium*«, s. 104–166; *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*. »*Dei verbum*«, s. 350–363; *Konstytucja o liturgii świętej*. »*Sacrosanctum concilium*«, s. 48–78.
62. *Studia Soborowe*, t. 2, *Historia i recepcja Vaticanum II*, cz. 2, red. M. Białkowski, Łoś, GroupMedia, Toruń 2015.
63. Thüsing W., Rahner K., *Christologie, systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Freiburg 1972.
64. Viller M., Rahner K., *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität*, Herder, Freiburg 1989.
65. Vorgrimler H., *Karl Rahner. Leben – Denken – Werke*, Manz Verlag, München 1963.
66. Winling R., *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Znak, Kraków 1990.

**Karol Niedoba** – doktor teologii, studiował w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Bonn. Obecnie pracuje jako duchowny w parafii Ewangelicko-Augsburskiej św. Jana w Grudziądzu. Pełni funkcję diecezjalnego duszpasterza młodzieży w Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej.



**Adrian Uljasz**

ORCID 0000-0003-3831-4585

## Promocja polskiej książki i prasy ewangelickiej w Internecie. Wydawcy, księgarnie, biblioteki

**Streszczenie:** Tematem artykułu jest promocja polskiej książki oraz prasy ewangelickiej – luterńskiej i kalwinistycznej, w internecie, głównie metody stosowane przez prowadzące ją instytucje. Omówiono działalność księgarni internetowych wydawnictw Augustana i Warto, w tym działania Augustana w zakresie popularyzacji dwutygodnika „Zwiastun Ewangelicki”. Skupiono się też np. na reklamie czasopisma „Słowo i Myśl. Przegląd Ewangelicki”, wydawanego w Poznaniu przez Polskie Towarzystwo Ewangelickie. Scharakteryzowano inicjatywy portalu Luteranie.pl, mające na celu upowszechnianie czytelnictwa publikacji wyznaniowych. Przedstawiono zagadnienie internetowej promocji biblioteki Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Skoczowie. Odniesiono się do działań podejmowanych przez reprezentantów Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, mających na celu popularyzację książki i prasy kalwinistycznej w sieci internetowej, głównie do reklamy periodyku „Jednota”.

**Słowa kluczowe:** książka ewangelicka promocja, prasa ewangelicka promocja

**Summary:** Promotion of Polish-Language Lutheran and Calvinist Books and Press on the Internet. Publishers, Bookstores, Libraries

The topic of the article is the promotion of the Polish book and Evangelical - Lutheran and Calvin press, on the Internet, mainly the methods used by the institutions leading it. The activity of online bookstores of Augustana and Worth publishing houses was discussed, including Augustana's activities in the scope of popularizing the biweekly „Zwiastun Ewangelicki”. Focus was also on the advertisement of the magazine „Słowo i Myśl. Przegląd Ewangelicki”, published in Poznań by the Polish Evangelical Society. The initiatives of the Luteranie.pl website have been characterized, aimed at promoting the readership of denominational publications. The issue of internet promotion of the library of the Evangelical - Augsburg Parish in Skoczów was presented. Reference was made to the activities undertaken by representatives of the Evangelical Reformed Church in the Republic of Poland, aimed at popularizing the Calvinist book and press on the Internet, mainly to the advertisement of the magazine "Jednota".

**Keywords:** Evangelical book promotion, Evangelical press promotion

Internet i inne nowe media zasadnie są uznawane za zagrożenie dla uczestnictwa w kulturze, zwłaszcza dla czytelnictwa książek i prasy, mających tradycyjną formę papierową. Chodzi nie tylko o młodzież i tzw. młodych dorosłych. Zasięg społeczny uzależnienia od internetu powiększa się wraz z dojrzewaniem młodego i starzeniem się średniego pokolenia. Z drugiej strony globalna sieć internetowa może skutecznie pomagać w promocji kultury jako narzędzie przekazu treści kulturowych<sup>1</sup> oraz reklamy dóbr kultury<sup>2</sup>. Często stanowi wsparcie w działalności duszpasterskiej<sup>3</sup>.

Globalna sieć internetowa, odpowiednio wykorzystywana przez podmioty prowadzące działalność religijną, edukacyjną i kulturalną, może stać się pomocą w ich pracy. Odnosi się to m.in. do promocji książki i prasy wyznaniowej, zarówno w przypadku grup wyznaniowych żyjących w dużych skupiskach, jak i będących mniejszościową diasporą.

Z powyższego punktu widzenia bardzo istotna jest promocja polskiej książki i prasy ewangelickiej w internecie. Polska społeczność ewangelicka poza Śląskiem Cieszyńskim stanowi głównie niewielkie środowiska. Internet pomaga w docieraniu do mniejszych i większych grup z luterańskim oraz kalwinistycznym słowem drukowanym, a także mającym postać elektroniczną. Służy też promocji wydawnictw ewangelickich poza kręgami wyznaniowymi, wśród innych zainteresowanych osób, np. czytelników o naukowych, dydaktycznych lub hobbyistycznych zainteresowaniach religioznawczych i historycznych.

Tematem prezentowanego artykułu jest promocja polskiej książki i prasy ewangelickiej – luterańskiej oraz kalwinistycznej w internecie, głównie metody stosowane przez prowadzące ją instytucje. Prezentowane rozważania zostały opracowane na podstawie analizy ewangelickich stron internetowych oraz innych form obecności środowisk luterańskich i kalwinistycznych w internecie. Dotyczą głównie okresu od marca do maja 2020 r. Autor odnosi się w pewnym stopniu także do wcześniejszych zjawisk, np. do działań w zakresie promocji

---

<sup>1</sup> Więcej na ten temat: zob. m.in. A. Uljasz, Biblioteki cyfrowe jako pomoc w badaniach nad dziejami Galicji 1772–1918 i w edukacji regionalnej, [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, red. A. Kawalec, W. Wierzbieniec, L. Zaskilniak, wstęp J. Maternicki, t. 1, Rzeszów 2011, s. 100–112.

<sup>2</sup> M.in. Tenże, Internet a tradycyjne uczestnictwo w kulturze. Polska sztuka teatralna w przestrzeni wirtualnej, [w:] *Współczesne oblicza komunikacji i informacji. Problemy, badania, hipotezy*, red. E. Głowacka, M. Kowalska, P. Krysiński, Toruń 2014, s. 179–190.

<sup>3</sup> P. Siuda, Religia a Internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni, Warszawa 2010, s. 29–38, 72–109, 110–122, 195–241.

książki luterkańskiej i kalwinistycznej, podejmowanych na okoliczność obchodów 500-lecia Reformacji.

Kiedy pisze się lub mówi o krajowej książce i prasie luterkańskiej, przede wszystkim nasuwa się na myśl Wydawnictwo Augustana z Bielska-Białej, działające od 1992 r. Jest to wydawca ściśle kościelny, działający w ramach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Firma prowadzi księgarnię internetową o nazwie Księgarnia Augustana. Po wejściu na tę stronę zwraca uwagę dość skromna, stonowana szata graficzna. Gdyby była bardziej żywa, mogłaby zatrzymać uwagę dużej liczby odwiedzających. Na stronie głównej bardzo dobrze widać różnorodność i zarazem multimedialność oferty Augustany. Pod poszczególnymi linkami znajdują się reklamy Pisma Świętego (Biblii), książek, podręczników do nauki religii ewangelickiej i dwutygodnika „Zwiastun Ewangelicki”. Wzbogacenie oferty to upominki, kartki okolicznościowe i tzw. akcydensy. Przykład pozycji z ostatniej kategorii stanowi zakładka do książek, na której wydrukowano wybrane tezy Marcina Lutera. Upominki i druki trzeba uznać za dobrą promocję książek oferowanych przez księgarnię<sup>4</sup>. Kupujący lub obdarowani mogą się zainteresować publikacjami z tej oferty.

Osoby prowadzące księgarnię internetową wyraźnie uwidoczniają informacje o nowościach pod hasłem *Ostatnio dodane*. Zawsze reklamują w tym miejscu najnowszy numer „Zwiastuna Ewangelickiego”. Trafnym zabiegiem jest umieszczenie przy opisach nowości, uzupełnionych skanami pierwszych stron okładek, linków do informacji o podobnych, ale starszych publikacjach. W ten sposób przy okazji promowania nowych pozycji ma miejsce popularyzacja starszych, jeszcze dostępnych. Pod reklamą książki Benedicte Delelis i Sibylle Ristroph *Mali bohaterowie Biblii*, adresowanej do dzieci powyżej trzeciego roku życia, znajdziemy np. reklamy różnych wydań Biblii dla dzieci i książki – kolorowanki o tematyce biblijnej. *Mali bohaterowie Biblii* to książka katolicka (Wydawnictwo Jedność, Kielce 2018). Księgarnia Augustana ma w ofercie głównie książki własnego wydawcy – ośrodka Augustana. Wyjątek stanowi książka dziecięca, co wynika z faktu, że oficjalne wydawnictwo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP publikuje niewiele książek dla dzieci. Przykładem książki ściśle ewangelickiej jest liturgiczny *Śpiewnik ewangelicki*. Przy jego opisie księgarze odsyłają także do innych śpiewników i do postylli. Internauta znajdzie pod każdym kolejnym opisem analogiczne linki do pokrewnych publikacji, co świadczy o tym, że księgarnia stara się trafiać w zainteresowania konkretnych

---

<sup>4</sup> <https://ksiegarnia.augustana.pl/> (dostęp: 21.05.2020) (księgarnia internetowa Augustana – strona internetowa) (Księgarnia Augustana).

klientów, np. pedagogów, muzyków, rodziców, osób o zainteresowaniach historycznych czy teologicznych. Przy opisach książek brakuje informacji o roku wydania, także przy reklamach nowości<sup>5</sup>.

Bardzo ważną pomocą w przeszukiwaniu oferty jest wyszukiwarka *Szukaj w naszym katalogu*, umieszczona w górnej części strony głównej, pod jej nagłówkiem, ale słabiej zauważalna niż link *Ostatnio dodane*. Być może dzieje się tak nieprzypadkowo, bo Augustana chce zwracać uwagę osób odwiedzających stronę głównie na najnowsze tytuły. W wyszukiwarce można wpisywać nazwiska autorów, tytuły, hasła formalne (np. audiobook, śpiewnik) i hasła rzeczowe (np. historia). W księgarni znajdują wiele tytułów czytelnicy zainteresowani dziejami Reformacji, niekoniecznie luteranie<sup>6</sup>.

Wielkie zainteresowanie współczesnych odbiorców książek wzbudzają książki internetowe – e-booki oraz książki mówione – audiobooki. Tymczasem, jak dotąd, tylko przy opisach nielicznych książek drukowanych z oferty Augustany możemy znaleźć informację o ich dostępności także w postaci e-booka<sup>7</sup>. W przypadku popularyzacji książki religijnej ważne jest docieranie do odbiorców z ofertą jak najbardziej różnorodną nie tylko pod względem tematyki, ale też nośników.

Osoby prowadzące księgarnię internetową Augustana zwracają na to uwagę przy reklamie „Zwiastuna Ewangelickiego”. Czytelnicy mogą kupić oprócz wersji drukowanej numeru w postaci elektronicznej (e-„Zwiastun Ewangelicki”), w formacie PDF, po znacznie niższej cenie niż tradycyjny numer. Redakcja nie publikuje na stronie „Zwiastuna” pełnych spisów treści, a jedynie sygnalizuje zawartość numerów. Dobrym pomysłem reklamowym jest bezpłatne udostępnianie w internecie treści niektórych bieżących edycji dwutygodnika. W maju 2020 r. można było przeczytać nieodpłatnie wersję elektroniczną wszystkich publikacji z podwójnego majowego numeru i ewentualnie zakupić wydanie papierowe<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Tamże (dostęp: 21.05.2020).

<sup>6</sup> Tamże (dostęp: 21.05.2020).

<sup>7</sup> Tamże (dostęp: 21.05.2020).

<sup>8</sup> <https://ksiegarnia.augustana.pl/14-zwiastun-ewangelicki> (dostęp: 21.05.2020); <https://ksiegarnia.augustana.pl/wydanie-papierowe/508-zwiastun-ewangelicki-82019.html> (dostęp: 21.05.2020). Zob. też <https://zwiastun.pl/> (dostęp: 21.05.2020) (strona internetowa dwutygodnika „Zwiastun Ewangelicki”).



Strona internetowa „Zwiastuna Ewangelickiego” charakteryzuje się układem zbliżonym do papierowych wydań periodyku. Linki mają takie same tytuły, jak działy i rubryki tradycyjnego dwutygodnika. Dobrze służy to promocji edycji papierowych oraz ciągłości tradycji pisma. Na [www „Zwiastuna”](http://www.zwiastun.pl) można znaleźć także liczne linki do transmisji na żywo i nagrań niedzielnych nabożeństw ze świątyn luterzańskich. Materiały audiowizualne są dostępne za pośrednictwem Youtube oraz Facebooka. Dzięki temu wierni i inne zainteresowane osoby mogą uczestniczyć w liturgii w czasie pandemii pośrednio, poprzez internet. Osoby prowadzące czasopismo „Zwiastun” ułatwiają lub umożliwiają czytelnikom pośredni udział w nabożeństwach i jednocześnie reklamują dwutygodnik <sup>9</sup>.

Istotną kwestią jest promocja książki i prasy w mediach społecznościowych, cieszących się dużym zainteresowaniem wśród osób korzystających z internetu.

W maju 2020 r. Wydawnictwo Augustana nie wykazywało się żadną aktywnością na portalu Facebook. Na profilu oficyny informowano: „Brak dostępnych zdarzeń”<sup>10</sup>. Facebook jest za to dosyć intensywnie wykorzystywany przy promocji „Zwiastuna Ewangelickiego”. Redakcja reklamuje na swoim profilu bieżące numery czasopisma oraz ich zawartość<sup>11</sup>. Dzięki temu jest szansa, że informacje o piśmie docierają do młodych ludzi, chętnie korzystających z mediów społecznościowych.

Pozycje z oferty Augustany mogłyby być promowane także w serwisach społecznościowych Twitter i Instagram, wykorzystywanych w działalności reklamowej przez inne polskie wydawnictwa, podobnie jak Facebook. Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP ma swoje profile w obu serwisach<sup>12</sup>, tak samo jak na Facebooku<sup>13</sup>. Czytelnicy „Zwiastuna Ewangelickiego” znajdą posty

---

<sup>9</sup> Zob. <https://zwiastun.pl/> (dostęp: 29.05.2020); Życie parafialne w domu, <https://zwiastun.pl/2020/05/zycie-parafialne-w-domu/> (dostęp: 29.05.2020) (publikacja z katalogiem linków do nabożeństw).

<sup>10</sup> <https://www.facebook.com/pages/Wydawnictwo-Augustana/238760729607940> (dostęp: 23.05.2020) (profil Wydawnictwa Augustana na portalu Facebook).

<sup>11</sup> <https://www.facebook.com/ZwiastunEwangelicki/> (dostęp: 22.05.2020) (profil dwutygodnika „Zwiastun Ewangelicki” na portalu Facebook).

<sup>12</sup> <https://www.instagram.com/luteranie/> (dostęp: 23.05.2020) (profil Kościoła EA w RP w serwisie Instagram); [https://twitter.com/luteranie?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/luteranie?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor) (dostęp: 22.05.2020) (profil Kościoła EA w RP w serwisie Twitter).

<sup>13</sup> Zob. <https://pl-pl.facebook.com/luteranie/> (dostęp: 23.05.2020) (profil Kościoła EA w RP na Facebooku).

o dwutygodniku na Instagramie<sup>14</sup>. Inny kanał promocji dóbr i usług, w znacznej części kulturalnych, to audiowizualny serwis internetowy Youtube w małym stopniu wykorzystywany przez Augustanę, stanowiący za to wielką pomoc w duszpasterstwie, prowadzonym przez parafie ewangelickie. Wiosną 2020 r. na Youtube można było znaleźć fragment koncertu zorganizowanego w 2013 r. w kościele luteranckim Świętej Trójcy w Warszawie, na okoliczność 150-lecia „Zwiastuna Ewangelickiego”. Występował Zespół Pieśni i Tańca „Śląsk” im. Stanisława Hadyny – twórcy i wieloletniego kierownika artystycznego tego zespołu, który był ewangelikiem; spoczywa w Wiśle na Groniczku<sup>15</sup>.

Na Śląsku Cieszyńskim działa także ewangelickie Wydawnictwo Warto, prowadzone przez Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP (CME) z Dziegielowa. W przeciwieństwie do Augustany, wykazuje się dużą samodzielnością. Na stronie internetowej CME można znaleźć podstronę poświęconą wydawnictwu. W jednej z zakładek, zatytułowanej *Nowości*, przeczytamy opisy książek wydawanych przez Warto<sup>16</sup>. Bardziej intensywna promocja publikacji książkowych, multimediiów, płyt z muzyką oraz innych produktów, np. kartek okolicznościowych i plakatów, jest prowadzona w internetowej Księgarni Warto z Cieszyna. Księgarnia internetowa jest sieciowym odpowiednikiem tradycyjnej stacjonarnej księgarni Warto, działającej w Cieszynie. Osoby aktualizujące serwis umieściły reklamę nowości w centrum strony głównej. W ofercie przyciąga uwagę dosyć duża ilość audiobooków, w tym z tekstem Starego i Nowego Testamentu. Znajdziemy też wiele płyt z filmami i z muzyką, nagrań słuchowisk. Imponuje różnorodność tematyczna sprzedawanych książek drukowanych, podzielonych w katalogu księgarni na liczne działy, m.in. *Bibliistyka, Biografie, Dla dzieci, Dla mężczyzn, Dla kobiet, Dla młodzieży, Historia, Pedagogika i wychowanie, Poezja,*

<sup>14</sup> <https://www.instagram.com/explore/tags/zwiastunewangelicki/> (dostęp: 23.05.2020) (profil dwutygodnika „Zwiastun Ewangelicki” w serwisie Instagram).

<sup>15</sup> Za rękę weź mnie Panie i prowadź sam, <https://www.youtube.com/watch?v=PWBPh-Ho1m7w> (dostęp: 22.05.2020).

<sup>16</sup> <https://cme.org.pl/o-nas/jak-dzialamy/wydawnictwo-warto/> (dostęp: 22.05.2020) (strona internetowa Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP – podstrona poświęcona Wydawnictwu Warto).

*Psychologia, Religie i sekty, Rozważania i modlitwy, Rozwój duchowy, Śpiewniki, Świadectwa, Teologia, Apologetyka i nauka, Zdrowie i kuchnia*<sup>17</sup>. Jak widać, firma Warto dobrze rozumie, że aby prowadzić skuteczną działalność duszpasterską, misyjną i edukacyjną oraz pozyskiwać odbiorców, trzeba kłaść nacisk na różnorodność oferty pod względem tematyki i nośników. Reklama każdej pozycji z katalogu jest uzupełniona fotografią pierwszej strony okładki książki drukowanej, audiobooka, płyty DVD, płyty CD itd. oraz opisem tekstowym. O ile księgarnia internetowa Augustana sprzedaje prawie wyłącznie publikacje z macierzystej oficyny wydawniczej, o tyle w księgarni internetowej Warto znajdziemy szeroki wybór książek z oferty różnych wydawców chrześcijańskich. Część tytułów, w tym książkowych, księgarze reklamują pod hasłem *WARTO-ściowe produkty*. Reklamowy zapis literowy dotyczy pozycji opublikowanych w wydawnictwie Warto<sup>18</sup>. Pracownicy wydawnictwa nie informują w opisach pozycji w katalogu internetowym o roku wydania, nawet w przypadku nowości wydawniczych.

Oficyna Warto ogłasza drukiem i reklamuje luterzańskie powieści autorstwa Lidii Czyż, cieszące się wielką poczytnością już od pierwszej z nich – utworu *Mocniejsza niż śmierć* (wyd. 2013 r.)<sup>19</sup>. Wydawnictwo prowadzi nawet specjalny profil na Facebooku, zatytułowany *Mocniejsza niż śmierć – powieści Lidii Czyż*<sup>20</sup>.

CME zamieszcza w tym serwisie posty i filmy reklamowe. Na Facebooku jest reklamowana księgarnia internetowa oraz księgarnia tradycyjna, mająca siedzibę w Cieszynie. W facebookowym profilu Księgarnia Warto są promowane własne tytuły dziegielowskiej oficyny oraz oferta innych wydawców. Umieszczono tam linki do sklepu internetowego z możliwością natychmiastowego zakupu reklamowanych pozycji<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> <https://warto.com.pl/> (dostęp: 22.05.2020) (księgarnia internetowa Warto – strona internetowa).

<sup>18</sup> Tamże (dostęp: 22.05.2020).

<sup>19</sup> Zob. [https://www.warto.com.pl/?s=Czy%C5%BC+Lidia&post\\_type=product](https://www.warto.com.pl/?s=Czy%C5%BC+Lidia&post_type=product) (dostęp: 30.10.2020).

<sup>20</sup> <https://pl-pl.facebook.com/Mocniejsza-ni%C5%BC-%C5%9Bmier%C4%87-powie%C5%9Bci-Lidia-Czy%C5%BC-1503710239878013/> (dostęp: 30.10.2020).

<sup>21</sup> Zob. [https://www.google.pl/search?ei=Fqa9Xvf5B4SMrwToyoiAAg&q=facebook+Ksi%C4%99garnia+Warto&oq=facebook+Ksi%C4%99garnia+Warto&gs\\_lcp=CgZwc3ktY-WIQAzIFCCEQoAE6BQgAEM0COgcIABCDARBD0gUIABCDAToCCAA6BAgA-EEM6BggAEBYQHjoICAAQCBA NEB46BAghEBU6BwghEAoQoAFQpJQBWMnRA](https://www.google.pl/search?ei=Fqa9Xvf5B4SMrwToyoiAAg&q=facebook+Ksi%C4%99garnia+Warto&oq=facebook+Ksi%C4%99garnia+Warto&gs_lcp=CgZwc3ktY-WIQAzIFCCEQoAE6BQgAEM0COgcIABCDARBD0gUIABCDAToCCAA6BAgA-EEM6BggAEBYQHjoICAAQCBA NEB46BAghEBU6BwghEAoQoAFQpJQBWMnRA)

Pracownicy księgarni Warto zachęcają internautów do pomocy w internetowej promocji oferty. Przy opisach publikacji znajdują się ikonki serwisów Facebook i Twitter z zachętą: „Podziel się” – „Udostępnij na Twitterze” oraz „Kliknij, aby udostępnić na Facebooku”<sup>22</sup>. Próbują zachęcić klientów do działań interaktywnych, dając możliwość wpisywania opinii przy opisach pozycji z katalogu. Czytelnicy rzadko z tego korzystają, ale jednak zdarza się, że wpisują komentarze. Chętnie oceniają w komentarzach powieści Lidii Czyż<sup>23</sup>.

Internauci mogą czytać posty o księgarni Warto na Instagramie. Trafiają tam te same posty reklamowe, co na Facebook<sup>24</sup>. Centrum Misji i Ewangelizacji ma swój kanał na Youtube<sup>25</sup>, który może być wykorzystywany do popularyzacji książek, a także innych produktów z wydawnictwa oraz księgarni Warto. Od niedawna jest tam dostępny cykl *Księgarnia Warto poleca*, którego celem jest reklama ewangelickich publikacji<sup>26</sup>.

Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP prowadzi konto na Facebooku, gdzie zamieszcza m.in. posty Księgarni Warto<sup>27</sup>.

Księgarnia Warto nie jest obecna na Twitterze.

---

WDg1AFoAXAAeAGAAYkBiAHJFJIBBTE2LjExmAEOAEBqgEHZ3dzLXd-peg&scient=psy-ab&ved=0ahUKEwj33Jz8ILTpAhUEXosKHWglAiAQ4dUD-CAs&uact=5 (dostęp: 22.05.2020)

<sup>22</sup> Zob. np. <https://warto.com.pl/produkt/tato/> (dostęp: 23.05.2020) (reklama powieści Lidii Czyż pt. *Tato!*), <https://warto.com.pl/produkt/syn-marnotrawny/> (dostęp: 23.05.2020) (reklama płyty DVD z filmem *Syn marnotrawny*).

<sup>23</sup> <https://warto.com.pl/produkt/tato/> (dostęp: 23.05.2020) (opinie trzech osób nt. powieści L. Czyż *Tato!*); <https://warto.com.pl/produkt/mocniejsza-ni-mierc/> (dostęp: 23.05.2020) (opinie sześciu osób o powieści tej samej autorki – *Mocniejsza niż śmierć*); <https://warto.com.pl/produkt/slodkie-cytryny/> (dostęp: 23.05.2020) (komentarze czterech klientów, dotyczące powieści L. Czyż *Słodkie cytryny*).

<sup>24</sup> Zob. np. <https://www.instagram.com/explore/tags/ksiegarniawarto/> (dostęp: 23.05.2020) (profil księgarni internetowej Warto w serwisie Instagram).

<sup>25</sup> [https://www.youtube.com/results?search\\_query=Centrum+Misji+i+Ewangelizacji](https://www.youtube.com/results?search_query=Centrum+Misji+i+Ewangelizacji) (dostęp: 29.05.2020) (kanał Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego w RP w serwisie Youtube).

<sup>26</sup> [https://www.youtube.com/results?search\\_query=Centrum+Misji+i+Ewangelizacji](https://www.youtube.com/results?search_query=Centrum+Misji+i+Ewangelizacji) (dostęp: 29.05.2020) (kanał Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego w RP w serwisie Youtube).

<sup>27</sup> Zob. <https://pl-pl.facebook.com/CentrumMisji> (dostęp: 30.10.2020).

Działalność wydawniczą prowadzi Polskie Towarzystwo Ewangelickie (PTEw). Towarzystwo ma znaczącą historyczną tradycję. W 2019 r. świętowało stulecie swego istnienia. Główna siedziba towarzystwa to Katowice. PTEw ma też sieć oddziałów na terenie Polski. W Poznaniu wydaje półrocznik społeczno-kulturalny „Słowo i Myśl. Przegląd Ewangelicki” (dawniej miesięcznik i dwumiesięcznik)<sup>28</sup>. Czasopismo ukazywało się w latach 1989-1996 i 2004-2016. Zostało wznowione w 2018 r., ale tylko w wersji online, pod redakcją prof. Małgorzaty Grzywacz z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Pismo „Słowo i Myśl” ma stronę internetową – systematycznie aktualizowany blog. Jest w jego ramach dostępny bezpłatnie. Wpisy dziennikowe to odrębne teksty blogowe, zawsze efektownie ilustrowane fotografiami, a nie artykuły ze „Słowa i Myśli”. Blog ma żywą kolorystykę, która przyciąga i zatrzymuje uwagę internauty. Od marca do maja 2020 r., czyli w pierwszych miesiącach stanu epidemii w Polsce, nowe teksty pojawiały się najrzadziej raz na kilka dni. Dobrze to świadczy o dążeniu redakcji do podtrzymania kontaktu z czytelnikami w kryzysowej sytuacji<sup>29</sup>. 11 maja przypominano o Tygodniu Bibliotek (8-15 maja), prezentując artykuł Anety Sokół z Biblioteki Śląskiej w Katowicach na temat książek ewangelickich ze zbiorów katowickiej księżnicy<sup>30</sup>. Redaktorzy udostępniają na stronie nieodpłatnie bieżący zeszyt periodyku, a także numery archiwalne w formacie PDF. W maju 2020 r. był to numer 2 z 2019 r.<sup>31</sup>. W dystrybucji nie ma wersji drukowanej czasopisma. W takiej postaci jest edytowany tylko egzemplarz obowiązkowy, wysyłany do kilkunastu polskich bibliotek.

---

<sup>28</sup> <https://www.ptew.org.pl/> (dostęp: 30.10.2020) (strona internetowa PTEw).

<sup>29</sup> <https://slovoimysl-blog.pl/> (dostęp: 23.05.2020) (strona internetowa – blog półrocznika „Słowo i Myśl”).

<sup>30</sup> Zob. A. Sokół, *Literatura konfesyjna w księgozbiornie bibliotecznym, czyli o książce ewangelickiej w Bibliotece Śląskiej w Katowicach*, <https://slovoimysl-blog.pl/literatura-konfesyjna-biblioteka-slaska/> (dostęp: 23.05.2020). A. Sokół to autorka wartościowej monografii książkowej na temat najnowszej historii polskiej książki luteranckiej, zob. A. Sokół, *Polska książka ewangelicka po 1989 roku*, Katowice 2016. Cytowana monografia jest publikacją rozprawy doktorskiej z dziedziny bibliologii, przygotowanej przez autorkę i obronionej w 2015 r. w Instytucie Bibliotekoznawstwa i Informatyki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (Wydział Filologiczny) pod kierunkiem prof. dr hab. Ireny Sochy.

<sup>31</sup> <https://slovoimysl-blog.pl/> (dostęp: 24.05.2020) (strona główna blogu z linkiem do najnowszego numeru); „Słowo i Myśl. Przegląd Ewangelicki” 2019, nr 2,

Redakcja poznańskiego półrocznika wykazuje się aktywnością także na Facebooku. Od marca 2020 r. wprowadzała nowe posty częściej niż wcześniej, podobnie jak wpisy na blogu. Kolejne posty zawierają linki do tekstów blogowych. Niektóre wpisy odnoszą się do dawnej, papierowej edycji „Słowa i Myśli” oraz osób zasłużonych dla czasopisma. Czytelnicy rzadko wpisują komentarze pod postami na facebook'owym profilu periodyku<sup>32</sup>. Redakcja nie wykorzystuje w celach reklamowych serwisów Twitter, Instagram i Youtube.

Czasopismo jest dodatkowo promowane na stronie internetowej Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego. Łatwo tam znajdziemy zakładkę *Słowo i Myśl*, w której są reklamowane nowe numery pisma oraz publikowane ich omówienia, błędnie nazywane recenzjami. Internauci mogą tam czytać zapowiedzi nowych numerów periodyku i omówienia wszystkich numerów obecnej edycji internetowej<sup>33</sup>.

PTEw publikuje czasem także książki<sup>34</sup>. Na stronie głównej towarzystwa umieszczono reklamę stosunkowo nowej publikacji książkowej: jubileuszowej pracy *Działalność Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego 1919 – 1983 – 2019*, opracowanej przez Jana Szturca, Anetę Sokół, Karola Długosza i Karola Karskiego. Książkę wydał w 2019 r. Zarząd Główny PTEw, mieszczący się w Katowicach. Na stronie towarzystwa można przeczytać: „Polecamy książkę: *Działalność Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego 1919-1983-2019*. Do nabycia w oddziałach PTEw i w Zarządzie Głównym”<sup>35</sup>. Uwagę zwraca zakładka *Recenzje*, pod którą są publikowane recenzje najnowszych książek o tematyce ewangelickiej, ogłaszanych przez różnych wydawców, a także omówienia kolejnych numerów „Słowa i Myśli”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> <https://pl-pl.facebook.com/Słowo-i-Myśl-280321175333288/> (dostęp: 24.05.2020) (profil półrocznika „Słowo i Myśl” na portalu Facebook).

<sup>33</sup> Zob. <https://www.ptew.org.pl/sekcje/sim/> (dostęp: 24.05.2020) (zakładka na stronie www PTEw, poświęcona czasopismu „Słowo i Myśl”). Zob. też stronę główną PTEw: <https://www.ptew.org.pl/> (dostęp: 24.05.2020).

<sup>34</sup> <https://www.ptew.org.pl/> (dostęp: 30.10.2020).

<sup>35</sup> <https://www.ptew.org.pl/> (dostęp: 24.05.2020). Zob. też J. Szturc, *Działalność Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego 1919 – 1983 – 2019*, współpraca A. Sokół, K. Długosz, K. Karski, Poznań 2019.

<sup>36</sup> <https://www.ptew.org.pl/sekcje/recenzje/> (dostęp: 30.10.2020).

Reklamy luterzańskich nowości wydawniczych ukazują się na portalu [luteranie.pl](http://luteranie.pl). Jesienią 2019 r. zachęcano czytelników do zainteresowania się rocznicową książką PTEw<sup>37</sup>. Na portalu można znaleźć także inne przykłady reklam książek ewangelickich, dokładniej przeglądając zakładkę *Aktualności*. Redakcja portalu promuje np. powieści Lidii Czyż z oferty Wydawnictwa Warto. Reklamuje też m.in. publikacje książkowe o historii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, w tym o tematyce regionalnej. W kwietniu 2019 r. ogłoszono informację o spotkaniu w Bibliotece Śląskiej w Katowicach, promującym książkę *Dziedzictwo górnośląskiej Reformacji. Wpływ protestantyzmu na politykę, społeczeństwo i kulturę w XVI-XX wieku* (Katowice 2018). Wśród autorów materiałów służących promocji książki luterńskiej, publikowanych na [luteranie.pl](http://luteranie.pl), jest Aneta Sokół<sup>38</sup>. Redakcja kościelnego luterńskiego portalu popularyzuje także nowe numery „Zwiastuna Ewangelickiego”, w tym wybrane publikacje z dwutygodnika<sup>39</sup>. Do informacji na [luteranie.pl](http://luteranie.pl) docierają osoby przeglądające portal, ale raczej nie inni czytelnicy książek oraz prasy. Wyjątek stanowi sytuacja, kiedy internauta poszukuje konkretnego tytułu przez wyszukiwarkę i trafia na reklamę dostępną w kościelnym serwisie informacyjnym.

Przy promocji książki i prasy ewangelickiej powinien być wykorzystywany na dużą skalę portal Młodzi Luteranie, jako adresowany do młodzieży, czyli bardzo ważnego potencjalnego odbiorcy słowa drukowanego oraz książek i czasopism w wersji elektronicznej. Reklama na stronie Młodzi Luteranie mogłaby być skuteczna, bowiem redakcja dodatkowo wykorzystuje do popularyzacji prezentowanych treści liczne media społecznościowe, m.in. Facebook, Google+, Twitter i Youtube<sup>40</sup>. Odwołanie się w promocji książki i prasy wśród młodzieży do mediów społecznościowych jest konieczne, z uwagi na wielkie zainteresowanie dużej części młodych ludzi tymi środkami komunikacji społecznej.

Promocją książki i prasy religijnej zajmują się nie tylko wydawcy, księgarze i duszpasterze, ale także bibliotekarze. Literatura ewangelicka jest dostępna we wszystkich większych bibliotekach, w tym w Bibliotece Śląskiej w Katowicach.

---

<sup>37</sup> A. Sokół, *Książka na 100-lecie PTEw* :

<sup>38</sup> [https://www.luteranie.pl/strona\\_glowna/wyniki\\_wyszukiwania.html](https://www.luteranie.pl/strona_glowna/wyniki_wyszukiwania.html) (dostęp: 30.10.2020)

<sup>39</sup> Zob. np. *Życie Kościoła w czasach pandemii*, [https://www.luteranie.pl/nawosci/zycie\\_kosciola\\_w\\_czasach\\_pandemii,6660.html](https://www.luteranie.pl/nawosci/zycie_kosciola_w_czasach_pandemii,6660.html) (dostęp: 24.05.2020); (omówienie wielkanocnego numeru „Zwiastuna Ewangelickiego” z 7 kwietnia 2020 r. na [luteranie.pl](http://luteranie.pl), ilustrowane dwoma kolorowymi fotografiami, przedstawiającymi pierwszą stronę okładki i jedną z kolejnych stron „Zwiastuna”).

<sup>40</sup> <http://mlodziluteranie.pl/> (dostęp: 24.05.2020) (portal Młodzi Luteranie – strona główna).

Nieznacznie pomaga w tym egzemplarz obowiązkowy, trafiający zaledwie do kilkunastu dużych bibliotek naukowych w Polsce. O znaczącym zasięgu książki i prasy luteranckiej w obiegu bibliotecznym można by mówić, gdyby była ona dostępna na dużą skalę w bibliotekach publicznych, szczególnie w bibliotekach miejskich i gminnych oraz ich filiach.

Promocją literatury religijnej w największym zakresie zajmują się biblioteki wyznaniowe. Na szczególną uwagę zasługuje działalność biblioteki funkcjonującej przy parafii ewangelicko-augsburskiej w Skoczowie na Śląsku Cieszyńskim. Placówka reklamuje się pod nazwą dobrze służącą promocji zbiorów: „Biblioteka dla każdego”. Jest prowadzona przez profesjonalne bibliotekarki: Renatę Świder i Sylwię Dziekan. Pomagają im w pracy liczni wolontariusze. Biblioteka ma własną stronę internetową<sup>41</sup>. Imponuje fakt, że prawie wszystkie zbiory (książki i multimedia) skatalogowano komputerowo, i to w katalogu dostępnym online na www biblioteki. Można w nim znaleźć opisy książek – propozycje dla dorosłych, młodzieży oraz dzieci. Są też opisy płyt CD z muzyką, płyt DVD i innych multimediiów, np. audiobooków. W planach jest skatalogowanie komputerowe kolekcji czasopism. Przy opisach pozycji katalogowych znajdują się zwięzłe informacje tekstowe o treści. Czytelnicy mają możliwość wyszukiwania przez autora i tytuł, a także hasła rzeczowego. Oryginalna opcja wyszukiwawcza w katalogu to „nowości”. Ułatwia przeglądanie opisów najnowszych nabytków. Na reklamę nowości jest przeznaczona także jedna z zakładek na stronie głównej. W Skoczowie podjęto próbę wprowadzenia elementów tzw. „biblioteki 2.0” (uszczegółowienie pojęcia „web 2.0”). Polega to na umożliwieniu czytelnikom wprowadzania komentarzy przy opisach katalogowych<sup>42</sup>. Skoczowscy bibliotekarze i wolontariusze zachęcają inne osoby do zakładania protestanckich bibliotek i chętnie służą pomocą metodyczną<sup>43</sup>. Powiększają zakres prowadzonej przez siebie promocji literatury protestanckiej i multimediiów o tym samym obliczu wyznaniowym, udostępniając

---

<sup>41</sup> <http://www.biblioteka.skoczow.pl/> (dostęp: 25.05.2020); (strona internetowa biblioteki Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Skoczowie).

<sup>42</sup> [http://skoczow.e-bp.eu/?dol=0&gora=0&przod=0&wstecz=0&katalog=7&indeks=2&opis\\_ile=10&szukaj](http://skoczow.e-bp.eu/?dol=0&gora=0&przod=0&wstecz=0&katalog=7&indeks=2&opis_ile=10&szukaj) (dostęp: 25.05.2020); (katalog komputerowy skoczowskiej biblioteki parafialnej, dostępny na stronie internetowej biblioteki); <http://www.biblioteka.skoczow.pl/> (dostęp: 25.05.2020); (strona internetowa biblioteki w Skoczowie – strona główna).

<sup>43</sup> <http://www.biblioteka.skoczow.pl/> (dostęp: 25.05.2020); (strona internetowa biblioteki w Skoczowie – strona główna: zob. zakładki Jak założyć bibliotekę chrześcijańską i Biblioteki z naszego systemu).



na stronie internetowej link (baner) do strony [www.szaron.pl](http://www.szaron.pl) chrześcijańskiej hurtowni i księgarni Szaron z Ustronia<sup>44</sup>.

Na początku okresu występowania w Polsce pandemii koronawirusa biblioteka była zamknięta dla użytkowników. Wznowiła udostępnianie zbiorów 6 maja 2020 r., z ograniczeniami, wynikającymi z przepisów sanitarnych<sup>45</sup>. Przed pandemią organizowała spotkania autorskie i misyjne<sup>46</sup>.

Na stronie internetowej skoczowskiej biblioteki zwraca uwagę hasło „Jesteśmy na facebooku”, jednak aktywność placówki na tym portalu nie jest ostatnio duża. Taka sytuacja trwała co najmniej do maja 2020 r., kiedy najnowszy biblioteczny post na Facebooku pochodził z 8 czerwca 2018 r.<sup>47</sup>. Wynika to z faktu, że pracownicy mają niewiele czasu na prowadzenie profilu.

Skoczowskie bibliotekarki i wolontariusze nie wykorzystują obecnie w celu popularyzacji oferty serwisów Instagram, Twitter i Youtube.

Tytułem o dużej tradycji historycznej jest czasopismo „Jednota” – organ prasowy Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, wydawany w Warszawie przez Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, obecnie kwartalnik. Jest to pismo kalwinistyczne i zarazem ekumeniczne, o czym świadczą: podtytuł „Pismo religijno-społeczne poświęcone polskiemu ewangelicyzmowi i ekumenii” oraz treść.

Na witrynie internetowej internetowej „Jednoty” jest dobrze widoczna zachęta do kupna lub prenumeraty czasopisma. Przeczytamy reklamę najnowszego numeru, spis treści i teksty publikacji. Znajdziemy spisy zawartości i artykuły z numerów archiwalnych. Przeszukiwanie treści roczników, według autorów, tytułów oraz rzeczowe, bardzo ułatwia wyszukiwarka *szukaj...*, do-

---

<sup>44</sup> <http://www.biblioteka.skoczow.pl/> (dostęp: 25.05.2020). Zob. też <https://szaron.pl/> (dostęp: 25.05.2020); (strona [www](http://www.szaron.pl) firmy Szaron).

<sup>45</sup> <http://www.biblioteka.skoczow.pl/aktualnosci.php> (dostęp: 25.05.2020) (strona internetowa biblioteki – zakładka Aktualności).

<sup>46</sup> Więcej informacji o różnych formach pracy, podejmowanych przez bibliotekę parafialną w Skoczowie – zob. m.in. <http://www.biblioteka.skoczow.pl/> (dostęp: 25.05.2020); R. Świder, A. Uljasz, *Biblioteka dla każdego. Misja – historia – współczesność*, Skoczów 2014; A. Uljasz, *Biblioteka parafialna multiteką „dla każdego”. Z doświadczeń skoczowskich*, „Poradnik Bibliotekarza” 2008, nr 12, s. 12–16; A. Sokół, *Polska książka ewangelicka po 1989 roku...*, dz. cyt., s. 213–214.

<sup>47</sup> <https://www.facebook.com/Biblioteka-dla-każdego-274405402615765/> (dostęp: 26.05.2020) (profil biblioteki Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Skoczowie na portalu Facebook).

stępna w górnej części strony głównej, bezpośrednio przy winiecie czasopisma<sup>48</sup>. Dzięki niej strona internetowa może być pomocna w kwerendach dotyczących tematyki ewangelickiej oraz ekumenicznej.

Redakcja „Jednoty” wydaje czasem książki w serii „Biblioteka Jednoty”. Informacje o serii łatwo znaleźć na [www.kwartalnika.pl](http://www.kwartalnika.pl), w zakładce *Biblioteka Jednoty*<sup>49</sup>. Najnowsza publikacja to praca zbiorowa *Ewangelicy w niepodległej*, ogłoszona w 2018 r. na okoliczność stulecia zakończenia I wojny światowej i odzyskania niepodległości przez Polskę. Redaktorzy monografii to obecna redaktor naczelna „Jednoty” Ewa Józwiak i sekretarz redakcji Karol Karski<sup>50</sup>. Promocji książki powinna dobrze służyć publikacja materiału audiowizualnego – zapisu spotkania autorskiego, zorganizowanego 1 marca 2019 r. w sali zborowej Parafii Ewangelicko-Reformowanej w Warszawie, rozpowszechniana w serwisie Youtube<sup>51</sup>.

„Jednota” ma profil na Facebooku. Redakcja stara się go systematycznie aktualizować. W maju 2020 r. pojawiło się kilka postów. Na profilu jest prowadzona reklama prenumeraty kwartalnika oraz promocja bieżących numerów<sup>52</sup>. Takie same działania są podejmowane na profilu „Jednoty” w serwisie Twitter<sup>53</sup>.

W promocji książek luterzańskich służy pomocą serwis Youtube. Zdarza się, że na stronę trafiają filmy – nagrania spotkań autorskich. 28 grudnia 2017 r. w Muzeum – Pałacu Schoenów w Sosnowcu odbyła się np. promocja książki Grzegorza Onyszko i Pawła Nalepy *Dzieje ewangelików w Sosnowcu i Zagłębiu Dąbrowskim*. Publikacja ta została wydrukowana w tym samym roku. Muzeum zorganizowało promocję we współpracy z sosnowiecką Parafią Ewangelicko-

---

<sup>48</sup> <https://www.jednota.pl/> (dostęp: 26.05.2020) (strona internetowa czasopisma „Jednota”).

<sup>49</sup> <https://www.jednota.pl/index.php> (dostęp: 26.05.2020); <https://www.jednota.pl/index.php/biblioteka-jednoty> (dostęp: 26.05.2020).

<sup>50</sup> <https://www.jednota.pl/index.php/biblioteka-jednoty> (dostęp: 26.05.2020). Zob też *Ewangelicy w Niepodległej*, red. E. Józwiak, K. Karski, Warszawa 2018.

<sup>51</sup> Zob. *Ewangelicy w Niepodległej* – prezentacja książki i dyskusja (HD), <https://www.youtube.com/watch?v=7TK-JKwy-aI> (dostęp: 26.05.2020); (zapis filmowy spotkania z 19 marca 2019 r.).

<sup>52</sup> <https://pl-pl.facebook.com/pg/Jednota-164741443610551/posts/> (dostęp: 26.05.2020); (profil kwartalnika „Jednota” na portalu Facebook).

<sup>53</sup> [https://twitter.com/jednota\\_pismo](https://twitter.com/jednota_pismo) (dostęp: 26.05.2020) (profil kwartalnika „Jednota” w serwisie Twitter).

Augsburską. Nagranie spotkania trafiło na Youtube<sup>54</sup>. We wcześniejszej części artykułu była mowa o cyklu *Księgarnia Warto poleca*, dostępnym w tym samym serwisie.

Informacje o nowych ewangelickich publikacjach książkowych ukazują się czasem na profilu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP na Twitterze<sup>55</sup>.

Zaprezentowany artykuł dotyczy ważnego, otwartego zagadnienia, bowiem umiejętna promocja książki i prasy, w tym internetowa, jest niezbędna dla skutecznej popularyzacji czytelnictwa. Odnosi się to do wszystkich rodzajów literatury i czasopism. Promocja książek oraz periodyków wyznaniowych stanowi wsparcie działalności duszpasterskiej i misyjnej. Współcześnie nie można liczyć na skuteczną popularyzację oferty księgarskiej czy bibliotecznej bez wykorzystania internetu. Nowoczesna reklama internetowa powinna być wspierana metodami tradycyjnymi, jak np. kolportaż ulotek, rozwieszanie plakatów, publikacje w prasie drukowanej. Wynika to z faktu, że – aby osiągnąć dobry efekt marketingowy – trzeba starać się dotrzeć do możliwie największej liczby potencjalnych odbiorców. Im więcej różnorodnych metod reklamy, tym większe szanse na pozyskanie klientów. Muszą to być metody odpowiednio dobrane, a ich wykorzystanie – profesjonalnie zaplanowane.

Polski rynek książki i prasy ewangelickiej ma charakter niszowy, z uwagi na stosunkowo niedużą liczbę wiernych poza Śląskiem Cieszyńskim. Publikacje luterzańskie i kalwinistyczne osiągają znikomy zasięg poza kręgami ewangelickimi. Nie oznacza to, że na ewangelickim rynku książki nie funkcjonują podmioty wykazujące się dużym zakresem działalności promocyjnej, jak Wydawnictwo Warto, biblioteka parafialna ze Skoczowa oraz redakcja czasopisma „Słowo i Myśl”.

---

<sup>54</sup> Promocja książki „Dzieje ewangelików w Sosnowcu i Zagłębiu Dąbrowskim”, <https://www.youtube.com/watch?v=7RxoEDvIpO4> (dostęp: 26.05.2020). Inne podobne materiały – zob. [https://www.youtube.com/results?search\\_query=Ksi%C4%85%C5%BC-ka+ewangelicka](https://www.youtube.com/results?search_query=Ksi%C4%85%C5%BC-ka+ewangelicka) (dostęp: 26.05.2020).

<sup>55</sup> Zob. np. Luteranie, 27 kwietnia 2018, <https://twitter.com/luteranie/status/98998346800-3254282> (dostęp: 26.05.2020) (wiadomość o książce zbiorowej 500 lat Reformacji w Polsce, ogłoszonej w 2017 r, dzięki współpracy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP i Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP w Zakładzie Wydawnictw Statystycznych w Warszawie; zob. też *500 lat Reformacji w Polsce*, red. P. Ciecieląg, E. Józwiak, A. Godfrejów-Tarnogórska, Warszawa 2017).

Warto, żeby w ofercie wydawców i księgarni ewangelickich pojawiały się częściej niż obecnie publikacje na cyfrowych nośnikach – audiobooki i e-booki. Te dwie formy książki cieszą się wielkim zainteresowaniem czytelnictwem. Udostępnianie tej samej publikacji w dwóch wersjach jednocześnie, w postaci drukowanej i jako e-booka, bardzo powiększa jej zasięg społeczny.

Reklama internetowa ewangelickiej oferty wydawniczej winna mieć multimedialny i interaktywny charakter. Wszystkie podmioty, reklamujące książkę i prasę luterzańską oraz kalwinistyczną, powinny korzystać z mediów społecznościowych, szczególnie takich, jak Twitter, Instagram oraz Youtube.

Potrzebna jest też promocja książek i czasopism adresowana do bibliotek publicznych i akademickich. Dobrą metodą promocji oferty mogłyby być dary. Biblioteka obdarowana książkami i czasopismami przydatnymi czytelnikom może w przyszłości zainteresować się zakupem publikacji o podobnej tematyce.

Internet, dzięki profesjonalnemu wykorzystaniu przez wydawców, księgarzy bibliotekarzy, może się stać, a w wielu przypadkach już jest, wielką pomocą w upowszechnianiu publikacji mniejszości wyznaniowych.

### **Bibliografia:**

1. *Ewangelicy w Niepodległej*, red. E. Józwiak, K. Karski, Warszawa 2018.
2. *500 [pięćset] lat Reformacji w Polsce*, red. P. Ciecieląg, E. Józwiak, A. Godfrejów-Tarnogórska, Warszawa 2017.
3. Siuda P., *Religia a Internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Warszawa 2010.
4. Sokół A., *Polska książka ewangelicka po 1989 roku*, Katowice 2016.
5. Szturc J., *Działalność Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego 1919-1983-2019*, współpraca A. Sokół, K. Długosz, K. Karski, Poznań 2019.
6. Świder R., Uljasz A., *Biblioteka dla każdego. Misja – historia – współczesność*, Skoczów 2014.
7. Uljasz A., *Biblioteka parafialna multiteką „dla każdego”. Z doświadczeń skoczowskich*, „Poradnik Bibliotekarza” 2008, nr 12, s. 12-16.
8. Uljasz A., *Biblioteki cyfrowe jako pomoc w badaniach nad dziejami Galicji 1772-1918 i w edukacji regionalnej*, [w:] *Galicja 1772-1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, red. A. Kawalec, W. Wierzbieniec, L. Zaskilniak, wstęp J. Maternicki, t. 1, Rzeszów 2011, s. 100-112.
9. Uljasz A. *Internet a tradycyjne uczestnictwo w kulturze. Polska sztuka teatralna w przestrzeni wirtualnej*, [w:] *Współczesne oblicza komunikacji i informacji. Problemy, badania, hipotezy*, red. E. Głowacka, M. Kowalska, P. Krysiński, Toruń 2014, s. 171-190.

### **Netografia:**

1. *Ewangelicy w Niepodległej – prezentacja książki i dyskusja (HD)*, <https://www.youtube.com/watch?v=7TK-JKwy-aI> (dostęp: 26.05.2020).

2. Informacje o Księgarni Warto na portalu Facebook, [https://www.google.pl/search?ei=Fqa9Xvf5B4SMrwToyoiAAG&q=facebook+Ksi%C4%99garnia+Warto&oq=facebook+Ksi%C4%99garnia+Warto&gs\\_lcp=CgZwc3ktYWIQAzIFCCEQoAE6BQgAEM0COgcIABCDARBDogUIABCDAToCCAA6BAgAEEM6BggAEBYQHjoICAAQCBA NEB46BAghEBU6BwghEAoQoAFQpJQBWMnRAWDg1AFoAXAAeAGAAYkBiAHJFJIBBTE2LjExmAEAoAEBqgEHZ3dzLXdpeg&scient=psy-ab&ved=0ahUKEwj33Jz8ILTpAhUEXosKHWglAiAQ4dUDCAs&uact=5](https://www.google.pl/search?ei=Fqa9Xvf5B4SMrwToyoiAAG&q=facebook+Ksi%C4%99garnia+Warto&oq=facebook+Ksi%C4%99garnia+Warto&gs_lcp=CgZwc3ktYWIQAzIFCCEQoAE6BQgAEM0COgcIABCDARBDogUIABCDAToCCAA6BAgAEEM6BggAEBYQHjoICAAQCBA NEB46BAghEBU6BwghEAoQoAFQpJQBWMnRAWDg1AFoAXAAeAGAAYkBiAHJFJIBBTE2LjExmAEAoAEBqgEHZ3dzLXdpeg&scient=psy-ab&ved=0ahUKEwj33Jz8ILTpAhUEXosKHWglAiAQ4dUDCAs&uact=5) (dostęp: 22.05.2020).
3. Kanał Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego w RP w serwisie Youtube, [https://www.youtube.com/results?search\\_query=Centrum+Misji+i+Ewangelizacji](https://www.youtube.com/results?search_query=Centrum+Misji+i+Ewangelizacji) (dostęp: 29.05.2020).
4. Księgarnia internetowa Augustana – strona internetowa (Księgarnia Augustana), <https://ksiegarnia.augustana.pl/> (dostęp: 21.05.2020).
5. Księgarnia internetowa Warto – strona internetowa, <https://warto.com.pl/> (dostęp: 22.05.2020).
6. *Luteranie*, 27 kwietnia 2018, <https://twitter.com/luteranie/status/9899834680-03254282> (dostęp: 26.05.2020).
7. *Mocniejsza niż śmierć – powieści Lidii Czyż*, <https://pl-pl.facebook.com/Mocniejsza-ni%C5%BC-%C5%9Bmier%C4%87-powie%C5%9Bci-Lidia-Czy%C5%BC-1503-710239878013/> (dostęp: 30.10.2020) (profil na portalu Facebook, poświęcony wydaniom powieści L. Czyż z oferty wydawnictwa Warto).
8. Portal internetowy Młodzi Luteranie, <http://mlodziluteranie.pl/> (dostęp: 24.05.2020).
9. Profil biblioteki Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Skoczowie na portalu Facebook, <https://www.facebook.com/Biblioteka-dla-każdego-274405402615765/> (dostęp: 26.05.2020).
10. Profil dwutygodnika „Zwiastun Ewangelicki” na portalu Facebook, <https://www.facebook.com/ZwiastunEwangelicki/> (dostęp: 22.05.2020).
11. Profil dwutygodnika „Zwiastun Ewangelicki” w serwisie Instagram, <https://www.instagram.com/explore/tags/zwiastunewangelicki/> (dostęp: 23.05.2020).
12. Profil Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP na portalu Facebook, <https://pl-pl.facebook.com/luteranie/> (dostęp: 23.05.2020).
13. Profil Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w serwisie Instagram, <https://www.instagram.com/luteranie/> (dostęp: 23.05.2020).
14. Profil Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w serwisie Twitter, [https://twitter.com/luteranie?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/luteranie?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor) (dostęp: 22.05.2020).
15. Profil księgarni internetowej Warto w serwisie Instagram, <https://www.instagram.com/explore/tags/ksiegarniawarto/> (dostęp: 23.05.2020).
16. Profil kwartalnika „Jednota” na portalu Facebook, <https://pl-pl.facebook.com/pg/Jednota-164741443610551/posts/> (dostęp: 26.05.2020).
17. Profil kwartalnika „Jednota” w serwisie Twitter, [https://twitter.com/jednota\\_pismo](https://twitter.com/jednota_pismo) (dostęp: 26.05.2020).
18. Profil półrocznika „Słowo i Myśl” na portalu Facebook, <https://pl-pl.facebook.com/Słowo-i-Myśl-280321175333288/> (dostęp: 24.05.2020).
19. Profil Wydawnictwa Augustana na portalu Facebook, <https://www.facebook.com/pages/Wydawnictwo-Augustana/238760729607940> (dostęp: 23.05.2020).

20. *Promocja książki „Dzieje ewangelików w Sosnowcu i Zagłębiu Dąbrowskim”* <https://www.youtube.com/watch?v=7RxoEDvIpO4> (dostęp: 26.05.2020).
21. „Słowo i Myśl. Przegląd Ewangelicki” 2019, nr 2, [https://drive.google.com/file/d/1\\_4B80uXSWSZCrPZteBLhlaJ\\_r17VEGJX/view](https://drive.google.com/file/d/1_4B80uXSWSZCrPZteBLhlaJ_r17VEGJX/view) (dostęp: 24.05.2020).
22. Sokół A., *Książka na 100 – lecie PTEw*, [https://www.luteranie.pl/nowosci/ksiazka\\_na\\_100\\_lecie\\_ptew,6352.html](https://www.luteranie.pl/nowosci/ksiazka_na_100_lecie_ptew,6352.html) (dostęp: 24.05.2020)
23. Sokół A., *Literatura konfesyjna w księgozbiorze bibliotecznym czyli o książce ewangelickiej w Bibliotece Śląskiej w Katowicach*, <https://slovoimysl-blog.pl/literatura-konfesyjna-biblioteka-slaska/> (dostęp: 23.05.2020).
24. Strona internetowa biblioteki Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Skoczowie, <http://www.biblioteka.skoczow.pl/> (dostęp: 25.05.2020).
25. Strona internetowa – blog półrocznika „Słowo i Myśl”, <https://slovoimysl-blog.pl/> (dostęp: 23.05.2020).
26. Strona internetowa Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP – podstrona poświęcona Wydawnictwu Warto, <https://cme.org.pl/o-nas/jak-dzialamy/wydawnictwo-warto/> (dostęp: 22.05.2020).
27. Strona internetowa dwutygodnika „Zwiastun Ewangelicki”), <https://zwiastun.pl/> (dostęp: 21.05.2020).
28. Strona internetowa księgarni i hurtowni chrześcijańskiej Szaron z Ustronia, <https://szaron.pl/> (dostęp: 25.05.2020).
29. Strona internetowa kwartalnika „Jednota”, <https://www.jednota.pl/> (dostęp: 26.05.2020).
30. Strona internetowa Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego, <https://www.ptew.org.pl/> (dostęp: 24.05.2020).
31. Strona internetowa Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego – zakładka, poświęcona czasopiśmie „Słowo i Myśl”), <https://www.ptew.org.pl/sekcje/sim/> (dostęp: 24.05.2020).
32. *Za rękę weź mnie Panie i prowadź sam*, <https://www.youtube.com/watch?v=-PWBPh-Ho1m7w> (dostęp: 22.05.2020).
33. *Życie Kościoła w czasach pandemii*, [https://www.luteranie.pl/nowosci/zycie\\_kosciola\\_w\\_czasach\\_pandemii,6660.html](https://www.luteranie.pl/nowosci/zycie_kosciola_w_czasach_pandemii,6660.html) (dostęp: 24.05.2020).
34. *Życie parafialne w domu*, <https://zwiastun.pl/2020/05/zycie-parafialne-w-domu/> (dostęp: 29.05.2020).

**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).

**Christoph Ehricht**

ORCID 0000-0002-1560-0047

## **Neue Geschichtserzählungen von und über Frauen im Zeitalter der Reformation und in der Epoche der deutschen Romantik**

**Summary:** New Stories by and about Women in the Age of the Reformation and in the Epoch of German Romanticism

The article tries to illustrate how changed the view on history and the understanding of history using the example of Reformation in the 16<sup>th</sup> century and Romanticism in the 19<sup>th</sup> century in Middle and Western Europe. The new perspectives are on the one hand a result of research projects about the gender role in history and historiography, on the other hand, a result of women's emancipation in the early modern times and later. We learn to understand the Reformation also as a spiritual process with great influence on daily life and as an important step for the history of women's emancipation. A new view on history during the epoch of Romanticism is not at least a result of Schleiermachers theology and is a strong connection with the so-called „Historism”. A great influence had the new culture of „Salons” in the urban society, also an example for women's emancipation and at the same time for the emancipation of Jews. In an attachment is a focus of Johanna Schopenhauer and her significance for the new view a history and for new historical narratives in a „gendering historiography”.

**Keywords:** Reformation, Romanticism, Martin Luther, New view on history, Woman and Reformation, Specific gender research, Gendering historiography, Angelika Epple, Emancipation of woman and Jews, Moses Mendelssohn, Historism, Schleiermacher, Literary Salonculture, Johanna Schopenhauer

**Streszczenie:** Nowe narracje historyczne autorstwa kobiet i o kobietach w dobie Reformacji i epoce niemieckiego romantyzmu

Autor opisuje, jak zmieniło się spojrzenie na historię i rozumienie historii na przykładzie Reformacji XVI wieku i w okresie romantyzmu w XIX wieku w Europie Środkowej i Zachodniej. Nowe wyniki są z jednej strony efektem projektów badawczych dotyczących roli płci w historii i historiografii, z drugiej zaś pokłosiem emancypacji kobiet we wczesnych czasach nowożytnych i późniejszych. Uczymy się rozumieć Reformację także jako proces duchowy mający ogromny wpływ na życie codzienne i ważny krok w historii emancypacji kobiet. Nowe spojrzenie na historię epoki romantyzmu nie jest tylko wynikiem teologii Schleiermachera, ale wynika również z silnego związku z tak zwanym „historyzmem”. Duży wpływ na przemiany miała nowa kultura salonów w społecznościach miejskich, będąca także przykładem emancypacji kobiet i jednocześnie emancypacji Żydów. W Aneksie uwaga skupia się na Johannie

---

Schopenhauer i jej znaczeniu dla nowego spojrzenia, historii i nowych narracji historycznych w „historiografii genderyzmu”.

**Słowa kluczowe:** Reformacja, romantyzm, Marcin Luter, kobiety i Reformacja, gender, historiografia gender, Angelika Epple, emancypacja kobiet, emancypacja Żydów, Mojżesz Mendelssohn, historyzm, Schleiermacher, literatura salonowa, Johanna Schopenhauer

### **Einführung**

Der Artikel ist ein Versuch<sup>1</sup>, der mehr ein Werkstattbericht und eine Gesprächsanregung ist, also noch nicht als abgeschlossene Darstellung betrachtet werden kann. Manches kann ich nur andeuten. Überdies ist es kein Beitrag eines historischen Fachwissenschaftlers. Ich möchte als Theologe und Kirchenhistoriker, dem vor allem an der Hermeneutik der erzählten und der erlebten Geschichte liegt, einige Bausteine dafür anbieten, wie sich Veränderungen im Verständnis von Geschichte vollziehen. Ich illustriere dies an zwei markanten Wegscheidungen der deutschen Kirchen- und Geistesgeschichte: der Reformationszeit und der deutschen Romantik. Es sind Veränderungen des Geschichtsbildes, die sich im Blick auf die Reformationszeit vor allem in heutigen, aktuellen Geschichtserzählungen niederschlagen, im Fall der Epoche der deutschen Romantik eher in einem Perspektivwechsel der Zeitgenossen. Ein besonderes Gewicht gebe ich dabei Überlegungen über die Rolle von Frauen, weil diese Fokussierung den in der Überschrift proklamierten „neuen Blick auf die Geschichte” sehr gut in dem hier gemeinten doppelten Sinn des heutigen Blicks auf die Geschichte und des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses verdeutlicht. Ich nehme dabei Bezug auf Erkenntnisse der Genderforschung als neuer Disziplin geschichtswissenschaftlicher Untersuchungen.

Das Reformationsjubiläum 2017 war Anlass für die deutsche Kirchengeschichtsforschung, ein besonderes Augenmerk auf die Rolle und Bedeutung der „Frauen der Reformation” zu richten. In verschiedenen Publikationen wurden Biographien von über 50 Akteurinnen erforscht und die vergleichsweise wenigen erhaltenen Selbstzeugnisse ediert<sup>2</sup>. Der eigenständige Beitrag

---

<sup>1</sup> Ursprung: Vortrag in der Sektion „Publicity in the development of Western Europe state in the Middle Ages and Early Modern times” des St. Petersburg International Historical Forum am 30.10.2019. Der Vortrag war vorgesehen für die Sektion „Woman next to power: roles and destinies”. Der Vortragscharakter wird in dieser Textfassung beibehalten, ergänzt werden lediglich die notwendigen Quellen- und Literaturangaben.

<sup>2</sup> Exemplarisch für die zahlreichen Publikationen sei hier verwiesen auf: M. Schattkowsky (Hg.), *Frauen und Reformation. Handlungsfelder – Rollenmuster – Engagement*, Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, Band 55, Leipzig 2016.



von Frauen für die Verbreitung und Vertiefung des reformatorischen Aufbruchs im 16. Jahrhundert und damit zugleich zur Überwindung spätmittelalterlicher Rollenzuweisungen wird anschaulich und lebendig – ein Beitrag als Ehefrau, als Sozialarbeiterin, Liederdichterin und Anwältin neuer Frömmigkeitspflege. Schriftliche Selbstzeugnisse sind vor allem von den weiblichen Angehörigen der Territorialfürstehäuser überliefert, die vor und nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 den Aufbau des neuen Kirchenwesens förderten.

Während in zeitgenössischen Darstellungen die Frauen der Reformationszeit allenfalls in populären Haus- und Volksbüchern, Geschichtskalendern und Erbauungsbüchern Erwähnung finden, wird in den aktuellen Forschungen die kulturgeschichtliche Bedeutung der Reformation als Emanzipationsbewegung deutlich, die sich zunächst eher im privaten Raum von Familie und lokaler Gemeinde realisierte. Wenn Frauen aus den Fürstehäusern hervortraten, gerät freilich auch der höfische Raum in den Blick. Insgesamt wird durch diesen Perspektivenwechsel in der aktuellen Historiographie die Reformation nicht mehr nur als politisch und theologisch bedeutsamer Umbruch lebendig, sondern auch in ihrer spirituellen Dimension und in ihren Auswirkungen für die Alltagswirklichkeit.

Es gibt allerdings durchaus auch Gründe für die Vermutung, dass Frauen in ihrer Zeit selbst zu Protagonistinnen eines neuen Blicks auf die Geschichte wurden. Während das dominierende Geschichtsverständnis der Reformatoren sich überwiegend in den traditionellen biblischen und augustinischen Denkfiguren von Heils- und Unheilsgeschichte in drei Zeitaltern bewegte<sup>3</sup>, zeigt sich z.B. die Genfer Anhängerin von Johann Calvin und lange völlig vergessene Marie Dentièr (1526–1561) als kämpferische und originelle Geschichtsdeuterin, wenn sie in ihrer Darstellung der Geschichte der Reformation in Genf von 1536 eine aus ihrer Sicht auch hier wie überall zu beklagende Tendenz der Institutionalisierung und Dogmatisierung kritisch festhält. Ebenso darf die Liederdichterin Elisabeth Cruciger geb. von Meseritz (1505–1535) in Wittenberg als Zeugin einer neuen Frömmigkeit und eines neuen Welt- und Wirklichkeitsbildes gelten<sup>4</sup>. Hier ist noch viel Raum für weitere Forschungen!

---

<sup>3</sup> Einen guten Überblick gibt: M. Basse, *Luthers Geschichtsverständnis und dessen Rezeption im Kontext der Reformationsjubiläen von 1817 und 1917*, „Lutherjahrbuch“ 69. Jahrgang, Göttingen 2002, S. 47–70.

<sup>4</sup> Zu Marie Dentièr vgl. Christina L. Griffiths, *Marie Dentièr – die Genfer Reformation in*

## Die aktuelle Genderforschung in der deutschen Geschichtswissenschaft

Die aktuelle Genderforschung in der deutschen Geschichtswissenschaft beschäftigt sich vor allem mit dem zweiten Kapitel der Emanzipationsgeschichte an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, das hier schlaglichtartig mit dem Stichwort Romantik beschrieben werden soll, also der geistesgeschichtlichen Zäsur nach dem Kulturschock und dem Zivilisationsbruch im Umfeld des Jahres 1789 und der französischen Revolution. Er bewirkte bekanntlich nicht nur eine Erschütterung des bisherigen sozialen Gefüges der westeuropäischen Gesellschaften, sondern zugleich auch eine Infragestellung von Welt- und Geschichtsbildern der Aufklärung und ihrem – religiös oder areligiös begründetem – Fortschrittsoptimismus<sup>5</sup>.

Für die Geschichtsschreibung in der Epoche der Romantik ist diese Zäsur verbunden mit dem Aufkommen des Historismus. Als sein Begründer gilt Johann Gottfried Herder, der aus der vorangegangenen, der Klassik verpflichteten Zeit das Ideal der Persönlichkeit, der Individualität in die neue Zeit mitbrachte und gleichzeitig dem Studium der Quellen das entscheidende Gewicht beimaß. Das Programm des Historismus wird gern beschrieben mit Leopold von Ranke's viel zitiertem Satz: „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zur richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen. So hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht; er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen“<sup>6</sup>. Quellenkritische Analyse gewinnt den Vorrang vor dem Bemühen, vorgefertigte Konstruktionen, Tendenzen oder vermeintliche Gesetzmäßigkeiten an historischen Ereignissen oder Entwicklungen zu illustrieren.

---

*weiblicher Perspektive*. Webseite Ev. Museum Österreich, abger. am 21.3.2017. Das Wirken der aus Pommern stammenden Wittenberger Liederdichterin Elisabeth Cruciger wird umfassend und eindrücklich analysiert bei M. Grzywacz, *Z dziejów ewangelicyzmu na Pomorzu Zachodnim do 1945 roku*, Poznań 2018, S. 50–69.

<sup>5</sup> Ich folge hier vor allem der Untersuchung von A. Epple, *Empfindsame Geschichtsschreibung. Eine Geschlechtergeschichte der Historiographie zwischen Aufklärung und Historismus*, Köln 2003.

<sup>6</sup> Leopold von Ranke (1795–1866), *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber, Vorrede*. Beilage zu „Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 – 1535“, Leipzig und Berlin 1824, hier zitiert nach der 2. Aufl. Leipzig 1874, S. VII.

Die Popularisierung dieses Programms erfolgte auf dem herkömmlichen Weg durch Bücher und Publikationen, zunehmend aber in der neuen Kommunikationskultur der von Frauen geleiteten und inspirierten literarischen Salons vor allem in Berlin. Hier realisiert sich das zweite Kapitel der Emanzipation, die Befreiung aus dem nur privaten Raum in die Öffentlichkeit.

### Salonkultur

Als Begründerin der „Salonkultur“ kann Johanna Schopenhauer aus Danzig gelten, die Mutter des Philosophen Arthur Schopenhauer und spätere Freundin von Johann Wolfgang Goethe in Weimar<sup>7</sup>. Die Salons gediehen vor allem in der neuen urbanen, großstädtischen Kulturlandschaft, beispielhaft in Berlin<sup>8</sup>. Die berühmten Salons von Rahel Varnhagen von Ense (1771–1833) und Henriette Herz (1764–1847) zeigen, dass mit diesem Neuaufbruch auch eine starke Bewegung im Interesse der Judenemanzipation verbunden war. Sehr zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass die „Geselligkeit im Hause von Moses Mendelssohn“ sich zu einem Vorläufer der Berliner Salons entwickelt hatte<sup>9</sup>. Ganz in seinem Geist waren die Salons ein „Toleranz- und Freiraum individuellen Meinungs austauschs, der Tendenzen einer allgemeinen gesellschaftlichen und geistigen Entwicklung wiedergab“<sup>10</sup>.

Für die Gesprächsgegenstände in den Salons waren kaum Grenzen gesetzt. Kunst, Literatur, Politik wurden ebenso erörtert wie die „neuesten Nachrichten“ aus der Gesellschaft. Da der Theologe Friedrich Schleiermacher ein häufiger und prominenter Gast in den Salons war, kann zu Recht vermutet werden, dass auch dessen Gedanken über das Verständnis der Geschichte das Gespräch prägten und bestimmten<sup>11</sup>. Seine „Reden über die Religion“ von 1799 mit den berühmt gewordenen Formulierungen über Religion als „Sinn

---

<sup>7</sup> Zu Johanna Schopenhauer siehe bei A. Epple, a.a.O., S. 329 ff.

<sup>8</sup> Eine materialreiche Gesamtdarstellung bei P. Wilhelmy, *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin Bd.78.), Berlin – New York 1989.

<sup>9</sup> P. Wilhelmy, a.a.O., S. 45.

<sup>10</sup> P. Wilhelmy, a.a.O., S. 456.

<sup>11</sup> Eine vorzügliche Darstellung von Schleiermachers Geschichtsverständnis im Kontext seines neuen Verständnisses von Religion bietet: K. Novak, *Geschichte – der höchste Gegenstand der Religion. Schleiermachers Beitrag zur Historik in den „Reden über die Religion“ (1799)*, „Theologische Literaturzeitung“ Heft 6, Leipzig 1999, Sp. 583–596.

und Geschmack für das Unendliche“ im „Betrachten des Universums“ hatten ihn zu einem Repräsentanten der Gedankenwelt der Romantik werden lassen, der nun auch dem Blick auf die Geschichte eine neue Richtung gab: „Geschichte im eigentlichen Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr – denn Weissagung ist in ihren Augen auch Geschichte und beides ist gar nicht voneinander zu trennen – und alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen ausgegangen. Hier seht ihr die Wanderungen der Geister und Seelen, die sonst nur eine zarte Dichtung scheint, in mehr als einem Sinn als eine wundervolle Veranstaltung des Universums, um die verschiedenen Perioden der Menschheit nach einem sicheren Maßstabe zu vergleichen“<sup>12</sup>. Hier wird deutlich, wie vielgestaltig die Geisteshaltung der Romantik sein konnte und das Stichwort „Historismus“ in ein neues Licht rückt, wenn Individualität und Quellenkritik mit poetischer Bildkraft verbunden werden<sup>13</sup>.

Ein anschauliches Beispiel für den neuen Blick auf die Geschichte in der Berliner Salonkultur, in dem sich durch starke Hervorhebung des Individuums Denkfiguren von Schleiermacher und Ranke verbinden, wird von der alten Salondame Hedwig Abeken geb. von Olfers (1829–1919) berichtet: „»Die Historiker sind nicht zu gebrauchen. Sie haben keine Kenntnis von den Personen und wollen alles Vielfältige strahlenförmig einordnen«. Diese Kritik richtet sich in erster Linie gegen schnell fertige Kausalitätskonstruktionen und mangelnde Unterscheidung zwischen Intentionen und auslösenden Faktoren einer Handlung einerseits sowie den Ergebnissen und ferneren Konsequenzen andererseits. Hedwig Abeke löste dieses grundlegende Problem nicht. Sie ging ihm als Historiographin vielmehr konsequent aus dem Wege, indem sie hauptsächlich Quellen publizierte. [...] Diese hauptsächlich personale Perspektive ist kennzeichnend für den Ultra-Individualismus des 19. Jahrhunderts und der Jahrhundertwende“<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> F. D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799/1806/1821*, Studienausgabe Hrg. von Nikolaus Peter u.a., Zürich 2012. Hier S. 89 f.

<sup>13</sup> Vgl. dazu das Kapitel „Historismus und Nachblüten der Romantik“ bei P. Wilhelmy, a.a.O., S. 166–184.

<sup>14</sup> Alles, auch das Briefzitat von Hedwig Abeke bei P. Wilhelmy, a.a.O., S. 455 f.

Nur am Rande will ich hier darauf hinweisen, dass mit einer kleinen Verspätung auch in St. Petersburg die Geisteswelt der literarischen Salons Gestalt gewann<sup>15</sup>.

Abschließend will ich aber noch besonders Louise J.L. von Blumenthal erwähnen, die zwar nicht dem Kreis der „Salonièren“ zugeordnet werden kann, die jedoch interessanterweise selbst über ihre Rolle als weibliche Historiographin reflektiert und so den „neuen Blick auf die Geschichte“ authentisch bezeugt<sup>16</sup>. Sie wurde 1742 (?) als Luise von Platen geboren, heiratete einen von Blumenthal und wurde nach dessen Tod „Oberhofmeisterin der Prinzessin Heinrich von Preußen“. 1808 ist sie in Berlin gestorben. Der preußische General Hans Joachim von Zieten war ihr Großonkel. 1803 erschien ihr Buch „Lebensbeschreibung Hans Joachims von Ziethen“, ein interessanter Versuch, eine einfühlsame Lebensbeschreibung mit einer wissenschaftlichen Geschichte der schlesischen Kriege zu verbinden.

#### **In der Vorrede beschreibt sie ihr Vorhaben:**

„Daß der preußische Staat, durch bewunderungswürdige Thaten vaterlandsliebender Männer und durch die allbelebende Kraft eines großen, geistvollen Regenten, mit einer fast beispiellosen Geschwindigkeit, sich aus seiner unbedeutenden Lage zu so einer glänzenden Höhe hinaufschwang, daß er auch in den blutigsten Kriegen den mächtigsten Reichen in Europa die Wage hielt, ist nicht bloß Gegenstand staunender Bewunderung für die jetzige Welt, sondern diese zauber-ähnliche Erhöhung wird es auch noch für die künftige seyn, wenn sie dieselbe in der Jahrbüchern der Geschichte bemerkt. Allein eine so außerordentliche Veränderung eines ganzen Volkes war ohne die außerordentlichen Thaten einzelner Bürger desselben unmöglich.“

Interessant ist für unsere Fragestellung ihre Begründung, dass und warum sie als Frau dieses Werk in Angriff genommen hat und damit zu einer frühen Zeugin und Akteurin des neuen Geschichtsverständnisses in der Epoche der Romantik wurde:

„Darum erweckten Zärtlichkeit und Pflichtgefühl den Gedanken dazu in einer Brust, die sich sonst keines männlichen Mutes bewusst ist, und beseelten

---

<sup>15</sup> Auch hier bestimmten Frauen diesen neuen Ort in der städtischen Kulturlandschaft. Repräsentativ dafür mag die langjährige Lebenspartnerin von Nikolai Nekrassow Awdotia Panajewa (1820–1893) sein, deren Salon im heutigen Museum am Petersburger Liteyni-Prospekt 36 zu besichtigen ist.

<sup>16</sup> Alle Angaben zu Louise von Blumentahl und auch die Zitate bei A. Eppele, a.a.O., S. 363 ff.

eine Hand, welche sich nie mit schriftstellerischen Versuchen beschäftigt hat. Die Überzeugung, das Leben eines musterhaften Mannes könne, in seinen schönsten Momenten, der Vergessenheit nicht anders entrissen, das Beispiel besonders seiner stillen Tugenden der Nachwelt nicht anders übergeben werden, als wenn ein Frauenzimmer sich entschlösse, den Verdiensten ihres abgesehenen Verwandten und der Nachsicht ihrer Zeitgenossen mehr zu trauen, als den Eingebungen einer ihr zu natürlichen Besorgniß, vermochte die Schreiberin dieser Zeilen, das gefährliche Wagstück zu bestehen.”

## Anhang

### Johanna Schopenhauer und die „Gendering Historiography”

Es ist im voranstehenden Vortrag bereits darauf hingewiesen worden, dass mit der neuen Disziplin einer geschlechtergerechten Geschichtsschreibung ein dreifacher Perspektivwechsel verbunden ist: Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die besondere Rolle von Frauen in historischen Prozessen, auf ihr spezifisches Verständnis von Geschichte und Geschichtsschreibung sowie schließlich auf die neuen Paradigmen aktueller Historiographie. Wie in jeder Geschichtsschreibung ist auch hier ein sorgsamer Umgang mit der Gefahr geboten, dass vorgefasste Positionierungen und Urteile den Blick trüben können. In der folgenden Ergänzung versuche ich – auch unter Aufnahme einiger in der Diskussion des Vortrags während der Konferenz vorgetragener Überlegungen – die Problematik noch etwas zu illustrieren und zu vertiefen.

Ich beginne mit Überlegungen zu Johanna Schopenhauer, geb. Trosiener (1766–1838), die bereits als eine der Begründerinnen der neuen, vor allem von Frauen geprägten Salonkultur in Deutschland an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vorgestellt wurde<sup>17</sup>. Aufgewachsen in Danzig als Tochter eines wohlhabenden Kaufmannes, der über viele Verbindungen nach Russland verfügte und längere Zeit in Frankreich gelebt hatte, wuchs sie in einem Geist

<sup>17</sup> Exemplarisch soll hier auf einige Publikationen über und Ausgaben der Werke von Johanna Schopenhauer hingewiesen werden: U. Bergmann, *Johanna Schopenhauer. „Lebe und sei so glücklich als du kannst”*, Leipzig 2002. C. Stern, *Alles, was ich in der Welt verlange. Das Leben der Johanna Schopenhauer*, Köln 2003. Ihre bis dahin „Sämtliche Schriften” sind in 24 Bänden in Leipzig und Frankfurt a.M. 1830/31 erschienen. Einen Nachlass hat die Tochter Adele herausgegeben (Braunschweig 1939). Leicht zugänglich sind ihre Jugenderinnerungen, Tagebücher und Briefe in dem von Rolf Weber herausgegebenen Band: J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*, Berlin 1986. Dort ist auch eine trotz mancher Zugeständnisse an ein DDR-Geschichtsbild instruktive und kenntnisreiche Darstellung des Lebensweges von Johanna Schopenhauer nachzulesen (S. 5–25).

europäischer Weltoffenheit und hanseatischen Selbstbewusstseins heran und erhielt eine gute und umfassende musische Bildung im Kanon der damaligen Zeit. Prägend wurde wohl eine frühe Begegnung mit Daniel Chodowiecki, dem damals populärsten deutschen Grafiker und Illustrator aus einer polnisch-hugenottischen Familie, über die sie später in ihren Jugenderinnerungen schreibt: „In jener Stunde war die in meiner noch so unentwickelten Kinderseele tief schlummernde Neigung zur bildenden Kunst zum ersten Male erwacht, die mein ganzes langes Leben hindurch mein Trost und meine Freude blieb und nur mit diesem erlöschen wird“<sup>18</sup>. Früh wurde Johanna Zeugin einschneidender historischer Prozesse, an deren Ende ihre Heimatstadt dem preußischen Königreich einverleibt wurde, von ihr in ihren Jugenderinnerungen mit wacher Kritik wahrgenommen und beschrieben: „An jenem Morgen überfiel das Unglück wie ein Vampir meine dem Verderben geweihte Vaterstadt und saugte jahrelang ihr bis zur völligen Entkräftung das Mark des Lebens aus.“<sup>19</sup> Beide Zitate aus den Jugenderinnerungen werden hier angeführt, um einen Eindruck in die Diktion der Autorin zu vermitteln, in ihrer durchaus originellen Verbindung von nüchterner Präzision, klarer Urteilskraft und bildstarker Poesie ein kleines Beispiel für „Gender Historiography“.

Johannas Lebenswege, die nach einem tragikomischen Heiratsantrag des später noch zu erwähnenden Kandidaten Kuschel von 1779 im Jahr 1785 zur Eheschließung mit dem zwanzig Jahre älteren Großkaufmann Heinrich Floris Schopenhauer, zur Geburt der Kinder Arthur und Adele, intensiven Bildungsreisen nach Holland, Frankreich, England und Italien, in die Schweiz und nach Österreich und schließlich – nach dem Tod ihres Mannes 1805 – nach Weimar führten, brauchen hier im einzelnen nicht beschrieben zu werden. Auch die später eingetretene völlige Entfremdung von ihrem Sohn Arthur soll nur erwähnt werden, seine Gedankenwelt musste der weltzugewandten und lebensfrohen Salonière zeitlebens fremd und unzugänglich bleiben, auch wenn eher äußere Dinge zum Abbruch der Kontakte führten.

Ein schärferer Blick soll jedoch auf die Weimarer Zeit geworfen werden, die für Johanna Schopenhauer 1805 begann und wieder in eine politisch äußerst bewegte Zeit fiel und in der sie ihren bleibenden Platz in der deutschen Kulturgeschichte finden sollte. Entscheidend war dafür vor allem die gute,

---

<sup>18</sup> J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*, a.a.O., S. 57.

<sup>19</sup> *Ibidem*, S. 84.

freundschaftliche Beziehung zu Goethe, dessen Sympathie sie durch ihre Vorurteilslosigkeit gegenüber Christiane Vulpius erwarb. Goethe gab dem von ihr begründeten „Salon“ Ansehen und Popularität in der Weimarer Welt und bald weit über hinaus. „Was die Besucher dort erwartete, war eine Art von Geselligkeit, die eine betont bürgerliche Note trug, die anspruchsvoll, aber frei von Prätension und höfischer Etikette war und bei der es sich vor allem um Gespräche, Vorträge und Erörterungen über Novitäten auf dem Gebiet der Kunst und Literatur, der Wissenschaft und der Politik handelte. Daneben wurde musiziert, gesungen, gezeichnet und gescherzt, wurden Theatererlebnisse besprochen und künstlerische Handarbeiten angefertigt. Im Empfangszimmer stand für Goethe stets ein Zeichentisch bereit, und die Hausherrin und der Dichter machten sich nicht selten daran, kleine Schöpfungen wie etwa eine Skizze gemeinsam anzufertigen. Die Ungezwungenheit und Gleichberechtigung, die auf den Gesellschaftsabenden herrschte, wurde nicht nur von den Gästen bestimmt; auch die Schopenhauerin hatte durch ihren Takt, ihre Zurückhaltung, ihre Weltgewandtheit und Schlagfertigkeit wie durch ihre Kunst, unauffällig das Gespräch zu lenken und ihm neue Anregungen zu geben, großen Anteil daran, dass ihre Soireen berühmt wurden. Ein hohes Lob spendete ihnen Goethe, indem er am 25. November 1808 seinem Freund Knebel schrieb, dass die Geselligkeit ‚bei Frau Hofrat Schopenhauer...in kurzem...eine Art von Kunstform kriegen‘ werde<sup>20</sup>.

Ein interessantes Selbstzeugnis, zugleich ein Zeugnis ihres kritischen Nachdenkens über die Rolle der Frau in der zeitgenössischen Gesellschaft findet sich in einem Brief von Johanna Schopenhauer vom 2. Dezember 1821: „Alles, was Sie ... in Ihrem Briefe über das literarische Streben der Frauen sagen und über die Art, wie demselben von seiten der Männer begegnet wird, die sich ausschließlich das Richteramt auf dem Parnaß angemäßt haben, bekundet den edlen Sinn, in dem Sie Schillers ‚Ehret die Frauen!‘ auffassen, und muß Ihnen Dank und Achtung von allen erwerben. Erlauben Sie mir dagegen auch zu bemerken, dass in unseren Tagen eine gar zu große Sucht, durch schriftstellerische Arbeiten sich auszuzeichnen, unter meinem Geschlecht eingerissen ist. Viele, welche weit besser täten, in dem ihnen von der Natur sowohl als durch Sitte und Erziehung angewiesenem Kreise zu bleiben, führen

<sup>20</sup> So die sehr gute, unter Aufnahme von im Einzelnen leider nicht nachgewiesenen zeitgenössischen Zeugnissen von Rolf Weber, dem Herausgeber des genannten Buches J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*, a.a.O., S. 18f. verfasste Beschreibung.



jetzt die Feder statt der Nadel und überschwemmen Tageblätter und Taschenbücher mit wässrigen Produkten aller Art. Nur wenige durch Umstände und ausgezeichnetes Talent begünstigte Frauen sollten es wagen, auf diese Weise in die Reihen der Männer zu treten...<sup>21</sup>.

Wie sehr wir uns in einer Zeit des Übergangs befinden, wie stark Rollenklischees selbst das Denken einer Johanna Schopenhauer noch bestimmen konnten, wird in diesen Zeilen eindrucksvoll deutlich und muss in einer geschlechtergerechten Geschichtsschreibung sorgfältig bedacht und analysiert werden.

Das literarische Werk von Johanna Schopenhauer ist heute im übrigen weitgehend vergessen, zu Recht nach allgemeinem Urteil. Dabei ist das Werk sehr umfangreich, zumal sie nach dem Verlust ihres Vermögens mit dem Schreiben ihren Lebensunterhalt verdienen musste mit allen Folgen auch für die Qualität. 1830/31 erschienen ihre „Sämtliche Schriften“ in 24 Bänden (!), die Tochter Adele hat später noch zwei Bände mit nachgelassenen Schriften herausgegeben. Das Meiste ist nie wieder aufgelegt worden. Geblieben sind im Gedächtnis vor allem ihre sehr anschaulichen und lebendigen Reisebeschreibungen, ihre Jugenderinnerungen – und – um es noch einmal mit Goethe zu sagen – die von ihr begründete „Kunstform“ des literarischen Salons.

Die Historikerinnen Angelika Epple und Angelika Schaser haben 2009 einen sehr informativen Sammelband über Perspektiven und Probleme einer geschlechtergerechten Geschichtsschreibung herausgegeben<sup>22</sup>. Als Ziel ihrer Arbeit geben die Herausgeberinnen an: „Thus we are hopeful that our book will encourage a discussion of how the different branches of traditionell, »general« history and gender history, in conjunction with other approaches, can become morge integrated into a pluralist narrative. Such an agreement could form the basis for a new »master narrative«<sup>23</sup>.

Einen für unsere Fragestellung interessanten Beitrag legt in dem genannten Sammelband Ulrike Gleixner vor<sup>24</sup>. Vor allem am Beispiel des Württembergischen Pietismus im 18. Jahrhundert weist sie auf die in der traditionellen

---

<sup>21</sup> J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*, a.a.O., S. 414f.

<sup>22</sup> A. Epple, A. Schaser (Hrsg.), *Gendering Historiography. Beyond National Canons*, Frankfurt–New York 2009.

<sup>23</sup> a.a.O., S. 16.

<sup>24</sup> U. Gleixner, *Gendering Tradition and Rewriting Church History*, in: A. Epple, A. Schaser, *Gendering Historiography*, a.a.O., S. 105–116.

Geschichtsschreibung vernachlässigte oder unterdrückte „woman’s active participation in Pietist groups and networks. Although they never held church office, were excluded from formal theological training, and were subordinate to men in the gender order, they helped shape this Protestant lay movement in its formative phase, and even represented a numerical majority of the movement. If we look closely at the Lutheran Pietist movement in Württemberg, we see that in the eighteenth century, the new Pietist mode of communication even gave women the opportunity to act in public – in village or town Pietist circles...”<sup>25</sup> Die von der Verfasserin im folgenden beschriebenen, von Frauen geleiteten und inspirierten Zirkel, Gruppen und Zusammenkünfte erscheinen wie Vorläufer der späteren literarischen Salons, von denen hier bisher die Rede war. Gewiss lassen sich wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge durch vergleichbare, parallele Strukturen und Entwicklungen in der preußischen und speziell der Berliner Kulturlandschaft nachweisen, die von der Revolte des Pietismus bekanntlich stark geprägt war<sup>26</sup>.

Es kann durchaus vermutet und sollte weiter erforscht werden, dass auch Johanna Schopenhauers Danziger Kindheitswelt und damit ihr Weg nach Weimar von diesem Geist nicht unbeeinflusst war. Die Schilderung des Kandidaten Kuschel in ihren Jugenderinnerungen legt diese Vermutung sehr nahe: „Kandidat Kuschel, so hieß mein neuer Lehrer, war der Sohn eines nicht bemittelten, aber sehr rechtlichen Handwerkers,,, Sein einfaches, anspruchsloses Betragen, gleich entfernt von kriechender Demut und hochfahrendem Wesen, erwarb ihm allgemeine Achtung, seine Milde und Herzensgüte die Liebe seiner Schüler. ... Nie vielleicht hat die Natur einen hellen, Hochgebildeten Geist, ein weiches und doch starkes Gemüt, einen bescheidenen und doch jeder Unterwürfigkeit entgegenstrebenden Sinn in eine unscheinbarere Hülle verbannt, als die Gestalt des Kandidaten Kuschel es war”<sup>27</sup>. Noch einmal können wir uns hier an der präzisen und einfühlsam-poetischen Sprache einer Frau erfreuen, die zu einem neuen Blick auf die Geschichte einlädt, zu dem sie zugleich selbst viel beigetragen hat.

---

<sup>25</sup> a.a.O., S. 105.

<sup>26</sup> *Anschaulich und detailreich beschreibt die Bedeutung des Pietismus für die Berliner Geschichte Christopher Clark*, Preußen, a.a.O., S. 154 ff.

<sup>27</sup> J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*, a.a.O., S. 78 f.

## Literatur

1. Basse M., *Luthers Geschichtsverständnis und dessen Rezeption im Kontext der Reformationsjubiläen von 1817 und 1917*, „Lutherjahrbuch“ 69. Jahrgang, Göttingen 2002.
2. Bergmann U., *Johanna Schopenhauer. „Lebe und sei so glücklich als du kannst“*, Leipzig 2002.
3. Epple A., *Empfindsame Geschichtsschreibung. Eine Geschlechtergeschichte der Historiographie zwischen Aufklärung und Historismus*, Köln 2003.
4. Epple A., Schaser A. (Hrsg.), *Gendering Historiography. Beyond National Canons*, Frankfurt-New York 2009.
5. Gleixner U., *Gendering Tradition and Rewriting Church History*, in: *Gendering Historiography. Beyond National Canons*, Frankfurt-New York 2009, S. 105-116.
6. Grzywacz M., *Z dziejów ewangelicyzmu na Pomorzu Zachodnim do 1945 roku*, Poznań 2018.
7. Novak K., *Geschichte – der höchste Gegenstand der Religion. Schleiermachers Beitrag zur Historik in den „Reden über die Religion“ (1799)*, „Theologische Literaturzeitung“ Heft 6, Leipzig 1999, Sp. 583-596.
8. Ranke von L., *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber, Vorrede*. Beilage zu „Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 – 1535“, Leipzig 1874.
9. Schleiermacher F. D. E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799 / 1806 / 1821*, Studienausgabe Hrg. von Nikolaus Peter u.a., Zürich 2012.
10. Stern C., *Alles, was ich in der Welt verlange. Das Leben der Johanna Schopenhauer*, Köln 2003.
11. Schattkowsky M. (Hg.), *Frauen und Reformation. Handlungsfelder – Rollenmuster – Engagement*, Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde Band 55, Leipzig 2016.
12. Schopenhauer J., *Ihr glücklichen Augen*, Berlin 1986 A. Epple, A. Schaser (Hrsg.), *Gendering Historiography. Beyond National Canons*, Frankfurt-New York 2009.
13. Wilhelmy P., *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert*, Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin Bd.78, Berlin-New York 1989.

**ks. Christoph Ehricht** – (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.

**Rafał Bodarski**

ORCID: 0000-0003-0889-9498

## **The Importance of Education in the Adult Person's Hierarchy of Values**

**Summary:** The text is devoted to looking at the individual through the prism of his subjective functioning. The characteristics of human behavior in this context are analyzed from the perspective of pedagogy, sociology, psychology and philosophy. Particular attention is paid to the sense of agency. The problem of making decisions, making a choice between values becomes a key issue, often proving the professed worldview or human maturity. Taking action by a person is often determined by the value that this action has for him and how much importance the subject attaches to the result of this action. Man's ascribing to successes, which, in his opinion, are a derivative of his abilities and own abilities, appears both in individual actions and in group work.

A similar mechanism is responsible for rationalizing negative events. Explaining failures to oneself in many life and professional situations is related to the shaping of a person's self-esteem. What is the role of building and strengthening self-esteem through previous (educational) experiences, and to what extent does the individual show excessive optimism or lack of realism when taking action in a new situation? The author tries to find an answer to these questions by analyzing various perspectives and theories.

**Keywords:** job; value; decision making, subjectivity; perpetration; education; personality development; aspirations; motivation

**Streszczenie:** Znaczenie edukacji w hierarchii wartości człowieka dorosłego

Tekst poświęcony jest spojrzeniu na jednostkę przez pryzmat jej podmiotowego funkcjonowania. Charakterystyka zachowania człowieka w tym kontekście jest analizowana z perspektywy pedagogiki, socjologii, psychologii i filozofii. Szczególna uwaga poświęcona jest poczuciu sprawstwa. Problem podejmowania decyzji, dokonywania wyboru między wartościami, staje się kluczowym zagadnieniem, świadczącym niejednokrotnie o wyznawanym światopoglądzie czy też dojrzałości człowieka. Podejmowanie działań przez człowieka często jest uwarunkowane wartością, jakie to działanie ma dla niego oraz jak dużą wagę przywiązuje podmiot do wyniku owego działania. Przypisywanie sobie przez człowieka sukcesów które, w jego opinii, są pochodną zdolności i własnych możliwości pojawia się tak w działaniu indywidualnym jak i w pracy grupowej. Podobny mechanizm odpowiada za racjonalizowanie zdarzeń negatywnych. Tłumaczenie sobie porażek w wielu sytuacjach życiowych i zawodowych jest związane z kształtowaniem się samooceny u człowieka. Jaką rolę pełni zatem budowanie i wzmacnianie samooceny przez kumulowane doświadczenia (edukacyjne), a w jak dużym stopniu jednostka przejawia nadmierny optymizm czy też brak realizmu przy podejmowaniu działania

w nowej sytuacji? Na te pytania autor strasie znaleźć odpowiedź analizując różne perspektywy i teorie.

**Słowa kluczowe:** praca; wartość; podejmowanie decyzji, podmiotowość; sprawstwo; edukacja; rozwój osobowości; aspiracje; motywacja

When considering the place of education in the network of adult person's values, different concepts of adult development should be carefully considered. Looking at an individual through the prism of his or her subjective functioning is considered in terms of pedagogy, sociology, psychology, philosophy from two perspectives:

First one assumes a significant impact of the environment (society) on human functioning<sup>1</sup>;

The second, characteristic of the cognitive trend in psychology, is the concept of an individual's actions as subject's causative activity<sup>2</sup>.

The question of the need for agency is, in fact, a solution to the dilemma of the need for an individual's influence on the surrounding world. According to some authors, the desire to be the cause of events in one's environment is an elementary human desire (cf. De Charms, 1968; Deci, Ryan, 1985; White, 1959). The thesis about the benefits that an individual can derive when the possibility of influencing reality is combined with the satisfaction of needs is true. This fact is noted by Brehm (1966) and Kofta (Kofta 1977), among others.

Research on freedom of choice documents that, in general, people prefer freedom of choice over lack of it. The experience of freedom of choice was associated with a feeling of pleasure, and limiting this freedom – with an unpleasant feeling.

It should be emphasized that according to the research results reported by Kofta, in decision-making situations, greater satisfaction with the decision was achieved when the individual had the possibility to choose and the subjective feeling of freedom of choice (cf. Kofta, 2001; Harvey, Jellison, 1974).

In a situation where subjects' freedom of choice was limited, a lowering of mood, tension in behaviour and a feeling of hostility towards the environment appeared (Wicklund, 1974).

---

<sup>1</sup> Cf. R. Meighan, *Socjologia edukacji*, Toruń 1993, pp. 273–278; 324–329; L. Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Warszawa 1997, pp. 56–61; p. 101.

<sup>2</sup> See X. Gliszczyńska, *Poczucie sprawstwa* (in:) *Człowiek jako podmiot życia społecznego*, ed. X. Gliszczyńska, Wrocław Ossolineum 1983.

---

Our lack of satisfaction when we have no influence on reality or when our choice is limited and this limitation may result from subjective evaluation of the value of an action, may lead to the so-called phenomenon of resistance. This resistance is a result of the threat of choice limitation and is referred to in the literature as reactance<sup>3</sup>.

It should be noted here that the phenomenon of reactance takes place when a person expects a choice. In a situation where there is no such expectation, the phenomenon of resistance will not occur (according to the Brehm's theory of reactance). The discussed problem of agency is closely connected with the activity of an adult, including one of the most important types of this activity, the educational one. According to cognitive concepts, when faced with a choice, a person anticipates the image of changes that may occur after deciding on one of the alternatives. This view is present in the works of many Polish and foreign psychologists (cf. Łukaszewski, 1984; Kozielecki, 1987; Obuchowski, 1983, 1985, 1993; Erickson, 1970; Levinson, 1978; Baltes 1984). According to the representative approach to the problem of subjectivity, one should consider the importance of human judgments and beliefs formed as a result of one's own experiences and how they determine life plans.

As Kofta writes (1989), the representative component of personality is connected with the previously discussed perception of oneself as a source of activity, with expectation of influence and with considering oneself as the cause of events in the surroundings. The thesis that judgments and beliefs about control are formed on the basis of the individual's experience is connected with the existence of subjectivity representation. Initially, they are limited to a single class of phenomena (situations), and over time the person generalizes and we can then speak of a generalised expectation of control and effectiveness. This process is a gradual accumulation of various experiences. Thus, according to some theorists, knowledge of one's own actions is *a posteriori* knowledge (See Rotter, 1966; Bandura 1982).

The opposite thesis is the statement that an individual initiating an action already has an idea of the outcome and the conditions under which the action can take place (Kofta, 1989). A very important component of these expectations is the assumption about the availability of the goal he intends to achieve and the way in which it will be achieved. According to Kofta and Sędek (Kofta,

---

<sup>3</sup> See J. W. Brehm, *A Theory of psychological reactance*, New York 1966. The author used: M. Kofta, *Poczucie kontroli, złudzenia na temat siebie a adaptacja psychologiczna* (in:) *Złudzenia, które pozwalają żyć*, ed. M. Kofta, T. Szustrowa, Warszawa 2001, p. 223.

1984; Sędek, 1985), this is how a subject assumes a high degree of controllability of events, paradoxically in situations where an individual's knowledge of the situation in which he or she operates is low. Hypothetically, the subject sets herself or himself a goal, eg. education, assumes its availability and the way of its realization, in short, it operationalises the goal.

The overestimation of one's own influence on the situation, according to research, occurs in „normal” people, i.e. one can assume that there is a slightly higher level of optimism. Although it cannot be considered as completely unrealistic optimism, still, people who see the world in „dark colours” show more realism in assessing their own behaviour and its effects<sup>4</sup>. Biases in the assessment of one's impact on positive situations, i.e. making causal attributions, are referred to in the literature as attributive egotism (Kofta, 2001)<sup>5</sup>. At the same time, it is a denial that he or she is the source of negative events. The attribution of successes, which, according to the subject, results from his or her own skills and capabilities, appears both in individual action and in group work (strong identification with the successful group).

This mechanism coexists with an individual's action of rationalizing negative events. Such „rational” explanation of failures in many life and work situations has a stimulating effect on the level of self-esteem (maintaining good mood)<sup>6</sup>. Similarly, in the situation of educational failures, the subject looks for guilt either in situational factors or in himself/herself. Undoubtedly, protecting one's self-esteem makes it easier to explain failure with objective barriers.

What is the role of building and strengthening self-esteem through previous (educational) experiences and to what extent does an individual show excessive optimism or lack of realism in taking action in a new situation? Kofta points out that our experiences of freedom of choice, with our own effectiveness and agency, have a limited impact on the initiation of actions by the subject. They only influence the probability of initiating a subject's causative activity in a new situation<sup>7</sup>. The causative activity itself, if it occurs, is conditioned by the existence of components that build the cognitive-executive scheme of subject's orientation.

---

<sup>4</sup> Research conducted by Abramson and Martin. Cited in: M. Kofta, *Orientacja...*, p. 44.

<sup>5</sup> Cf. A. G. Greenwald, *The totalitarian ego. Fabrication and revision of personal history*, „American Psychologist” 35 pp. 603–618.

<sup>6</sup> See research by S. Taylor (in: ) *The psychology of action Linking cognition and motivation to behavior*, ed. P. M. Gollwitzer J. a. Borgh New York, Guilford, pp. 219–235.

<sup>7</sup> M. Kofta, *Orientacja...* p. 44.

According to the author of the abovementioned model, previous experiences may block the subject's involvement in new situations. This is because they indicate to an individual what kind of activity one should not get involved in. The subject, not seeing a chance of solving the problem, not seeing the possibility of making a free choice, will most probably give up the activity, so in such situations the occurrence of subjective orientation is small. It is different than when we subjectively perceive that we can plan the action ourselves and (assume) that we have control over the situation. In such a case, the functioning of the individual may be to a large extent characterized by subjective orientation.

Barbara and Frederick Hayes-Roth presented interesting conclusions from their research, confirming to some extent the theses of the subjective orientation model. While investigating the preparation of short-term (one-day) plans by people, they found that the subjects greatly overestimated the number of tasks and activities (planning unrealistically much) they were able to perform in one day. Particularly interesting is the fact that the planning process has always been of a similar nature, i.e. people consistently overestimated their abilities leading to a continuous accumulation of tasks and activities. By cutting themselves off from previous experiences, they overestimated efficiency and time, and underestimated various obstacles that could affect the implementation of plans. However, there is a certain doubt which, in my opinion, does not allow for generalization and referring these conclusions to the problem of the decision to take up education. While in short-term planning, we can observe a relatively easy „structure design” (tasks and activities) of the next day, as far as strategic decisions (determining our future in the long term) are concerned, this mechanism of planning and evaluating the possibility of controlling one's own destiny seems to work more precisely.

The very process of planning an action is conditioned by human needs and the aim pursued by the individual. It is one of the alternative phases of action which includes: planning (preparation phase), execution (implementation phase) and evaluation (final phase)<sup>8</sup>.

When formulating his or her objectives, an individual assesses the situation, taking into account the availability of the objective, the means to achieve it and the time he or she has to invest to achieve it. This rational activity (which

---

<sup>8</sup> T. Mądrzycki, *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany*, Gdańsk 1996, p. 72. See J. W. Akinson, *Badania nad motywacją osiągnięć*, „Psychologia wychowawcza” 1960 No. 2.



bears the hallmarks of perfect rationality) implies the assumption that an individual's achievement of various goals (including educational goals) is the result of meeting specific needs.

When quoting the assumptions of Atkinson's Theory of Motivation, Mądrzycki points out that the choice of a specific goal (D) is a function of the value (W) and the possibility of satisfying a need and the subjective probability of achieving a goal (Ps), so it is possible to write it down in form of an equation:  $D = f(W, Ps)$ <sup>9</sup>. The subjective probability of achieving a goal is determined by a number of factors that can shape it directly. Thus, the effect of both objective factors (over which the individual has no influence) and subjective variables related to the specificity of how the individual operates should be considered. Another important factor here will be the level of control over the situation and the conviction of one's own effectiveness<sup>10</sup>.

From the point of view of adult educational activity, an interesting aspect accompanying the achievement of a specific goal is that, when striving for a specific result, there is often a fear of failure or a tendency to avoid failure<sup>11</sup>. Rational planning therefore requires an analysis of the decision-making situation from two perspectives, especially when it comes to educational plans related to entering or leaving education. The first must take into account the benefits the individual has to gain from taking a specific action (here education), while the latter is an estimation of a possible failure and then an attempt to balance profits and losses. The subject, by making achieving the intended goal operational in this way, minimizes the unpleasant consequences associated with failure, which can often result from a decision not fully considered.

Mądrzycki's emphasis on this planning function implies highlighting the conclusions he draws on this basis. Planning allows us to undertake new tasks that we are not used to doing. It also allows us to realize what and how much action needs to be taken in order to achieve the desired goal through the operationalisation process. Finally, by trying to create an action plan, we can imagine – hypothetically – whether we are able to achieve such a goal.

Especially when considering the problem of planning the educational pathway, the process of reaching the result by the „trial-and-error method” seems to be a doubtful solution if at all possible.

---

<sup>9</sup> op. cit. pp. 73–75.

<sup>10</sup> Due to the fact, that both these questions have been analyzed here, the terms will not be described again.

<sup>11</sup> T. Mądrzycki, *Osobowość...*, p. 74.

Creating plans allows us to avoid the consequences that may reduce self-esteem on the one hand and demotivate to other actions on the other. In Mądrzycki's opinion, it is the action plan that allows for the targeting of activities, organization of those activities, as well as subsequent *post factum* control and evaluation of the process. This emphasizes the role of control over the situation. The manifestation of such control is focused in the attitude of the subject, which Mądrzycki describes as orientation towards action. Thanks to such an attitude, the activity of functioning in various fields increases. Quoting Kuhl, Mądrzycki also emphasizes that the low effectiveness of performing activities may be caused by the previously accented excessive orientation of the subject towards the state<sup>12</sup>. According to Kuhl, the process of taking action and performing activities does not have to be influenced by low expectations of success or a weak sense of control. The process of initiating action by an individual may be the responsibility of the considered dimension of state- or action-orientation<sup>13</sup>.

Mądrzycki points out, citing Kuhl and Marszał-Wiśniewska's research, that the analyzed deficits in the performance of activities (e.g. educational activities) and motivation deficits are definitely determined by personality<sup>14</sup>. The control processes associated with the so-called ego force allow an individual to control the emotions released during the initiation and execution of specific actions. These emotions are partly related to state orientation. When a subject experiences negative emotions (anxiety, fear) and when it is revealed in an individual's orientation towards state, such a situation will undoubtedly lower the motivation and efficiency of activities. The mechanism of emotional and motivational stimulation of an organism is illustrated by the Yerkes-Dodson's law, analyzed extensively in the literature. These laws illustrate the curvilinear relationship between emotional arousal and performance in various situations, especially those related to education<sup>15</sup>. According to them, too strong as well as

---

<sup>12</sup> Op.cit., p. 79.

<sup>13</sup> J. Kuhl, *Motivational and functional helplessness: The moderating effects of state versus action orientation*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1981, vol. 40 no. 1.

<sup>14</sup> See T. Mądrzycki, *Osobowość...*, p.79 J. Kuhl, *Motivational and functional helplessness: The moderating effects of state versus action orientation*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1981, vol. 40 no. 1; M. Marszał – Wiśniewska, *Kwestionariusz kontroli działania J. Kuhla*, „Studia Psychologiczne” 1991/2.

<sup>15</sup> J. Reykowski, *Eksperymentalna psychologia motywacji*, Warszawa 1968, p. 354f. J. Strelau (ed.), *Psychologia. Academic handbook*, Gdańsk 2000, pp. 442–445.

too weak stimulation reduces the effectiveness of functioning in a task situation. The researchers reporting on this dependence emphasize that with the increase of emotional stimulation a given activity is performed to a certain critical level and when this level is reached the quality of task performance decreases. According to the second law, the critical level is lower for difficult tasks and higher for easy ones. (Alexander, Epstein 1978, Kahneman 1973). The completion of realization activities implies the subject's need to evaluate the course of action and the obtained result (Mądrzycki 1996, p. 81). The evaluation of the undertaken activity (here, the educational task) is based on the comparison of the assumed result with the final state that the person intended to achieve. The evaluation is dichotomous and may be positive versus negative. Particularly interesting is the situation when the subject evaluates the actions taken negatively. One might suppose that such a state will cause frustration and bitterness, however, as Mądrzycki emphasizes, a negative evaluation of the result of an action does not always mean the same evaluation of all the actions taken in the course of the task (educational plan)<sup>16</sup>. This problem should be considered in terms of the attributes of successes and failures that the individual has made. As the results of conducted research on performance evaluation in a task situation show, the subject often makes the evaluation in a very subjective or even egocentric way<sup>17</sup>. This is due to the fact that we are much more likely to attribute to ourselves the responsibility for success than for failure. This way of perceiving events is to protect our self-esteem. As shown by the research carried out by Zuckerman (1979), we are much more likely to attribute success to ourselves when the action concerns an important area for us. An additional factor that stimulates the egocentric attribution of success is action in the public forum<sup>18</sup>.

Generally speaking, we can say that most of us tend to overestimate the result we achieve by undertaking an activity for a specific purpose. The persistence of this tendency within a certain framework is stimulating. Thus, when we consider this at the level of educational activity, we can conclude that

---

<sup>16</sup> T. Mądrzycki, *Osobowość jako system...*, p. 81

<sup>17</sup> See G. W. Bradley, *Self-serving biases in attribution process: reexamination of the fact or fiction question*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1978, vol. 36, No 1. I pass for: T. Mądrzycki, *Osobowość...*, p. 82.

<sup>18</sup> T. Mądrzycki, *Asymetria atrybucji przyczyn pozytywnego i negatywnego wyniku*, „Psychologia Wychowawcza” 1982, No. 3. T. Mądrzycki, M. Kucińska, *Ocena poziomu inteligencji własnej i inteligencji innych osób*, „Psychologia Wychowawcza” 1988, No. 4.

---

a slight overestimation of one's achievements may lead to further efforts that are more difficult. This may lead to more effective functioning of the subject and increasing the scale of educational achievements. The evaluation of the results of previous activities has an impact on undertaking tasks, including those of an educational nature, because it shapes the activity of an individual in the scope of choosing the difficulty scale of the task which the subject intends to solve, and thus shapes the level of aspirations, as well as influences the feeling of his or her own effectiveness. Cross, Crowder and Pupynin drew attention to such a mechanism of shaping educational motivation in adults in their concepts of adult development. People with a long educational path, i.e. people with higher education, should, according to the abovementioned findings, show a tendency to further education. Additionally, it is stimulated by the intellectual level and long-term development of cognitive processes through many years of education. This undoubtedly has an impact on other properties of the subject, not only on the cognitive ones. This raises the problem of whether people with a long period of education are similar or different in the subjective dimensions discussed above, as well as whether their professional pathway differentiates the type and level of these dimensions.

Depending on the stage in life and the situation in which a person functions, his or her own activity plays a dominant role in one of the three spheres of an individual's life: in personal life, at work or in education.

In the field of education, in order to link adult's educational needs with their possibilities and proposals from their environment, the relationship between a person and his or her environment must be addressed. Generally speaking, we can assume that human education has two dimensions: *instrumental* and *autotelic*. This is pointed out, among others, by the theoreticians of adult education such as K. Patricia Cross<sup>19</sup>. In Łukaszewski's opinion, one cannot speak of selfless motivation (including educational motivation) because it leads to simplification and shallowing of thinking about a human being as a rational being, beneath whose conduct there are psychological mechanisms of behavior<sup>20</sup>. This does not exclude the fact, however, that the latter, autotelic,

---

<sup>19</sup> K.P. Cross, *Adults as Learners: Increasing Participation and Facilitating Learning*, San Francisco: Jossey Bass 1981.

<sup>20</sup> W. Łukaszewski, *Psychologiczne podstawy popularyzacji wiedzy* (in:) W. Okoń (ed.) *Teoria i praktyka upowszechniania wiedzy*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1979, p. 119–121.

aspect is of particular importance, as reflected in the latest documents on education<sup>21</sup>.

The characteristic human behavior manifests itself in three different spheres of reality: in the motivational aspect, i.e. in the sphere of goals, life goals, needs and aspirations; in the sphere of activity, through observable behaviors; in the empirical context, i.e. through objects that the human being chooses or accepts in a non-reflective way, treating them as his or her closest living environment<sup>22</sup>.

## Bibliography

1. Akinson J. W., *Badania nad motywacją osiągnięć*, „Psychologia wychowawcza” 1960 nr 2.
2. Bradley G. W., *Self – serving biases in attribution process: reexamination of the fact or fiction question*, “Journal of Personality and Social Psychology” 1978, vol. 36, nr 1.
3. Brehm W., *A Theory of psychological reactance*, New York 1966.
4. Cross K. P., *Adults as Learners: Increasing Participation and Facilitating Learning*, San Francisco 1981.
5. Gliszczyńska X., *Poczucie sprawstwa* (in:) *Człowiek jako podmiot życia społecznego*, red. X. Gliszczyńska, Wrocław 1983.
6. Greenwald A. G., *The totalitarian ego. Fabrication and revision of personal history*, “American Psychologist” 35.
7. Harvey J. H., Smith B., *Social psychology. An attributional approach*, Saint Louis 1977.
8. Kuhl J., *Motivational and functional helplessness: The moderating effects of state versus action orientation*, “Journal of Personality and Social Psychology” 1981, vol. 40 no. 1.
9. Łukaszewski W., *Psychologiczne podstawy popularyzacji wiedzy*, (in:) W. Okoń (edit.)
10. Marszał-Wiśniewska M., *Kwestionariusz kontroli działania J. Kuhla*, „Studia Psychologiczne” 1991 nr 2.
11. Mądrzycki T., *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany*, Gdańsk 1996.
12. Mądrzycki T., *Asymetria atrybucji przyczyn pozytywnego i negatywnego wyniku*, „Psychologia Wychowawcza” 1982, nr. 3.
13. Mądrzycki T., Kucińska M., *Ocena poziomu inteligencji własnej i inteligencji innych osób*, „Psychologia Wychowawcza” 1988, nr. 4.
14. Meighan R., *Socjologia edukacji*, Toruń 1993.
15. Reykowski J., *Eksperymentalna psychologia motywacji*, Warszawa 1968.
16. Strelau J.(edit.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, Gdańsk 2000.

---

<sup>21</sup> *The White Paper on education and training*, <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/d0a8aa7a-5311-4eee-904c-98fa541108d8/language-en>, [dostęp: 2020-05-24]

<sup>22</sup> Z. Włodarski, *Psychologia uczenia się*, (in:) W. Okoń (ed.) *Teoria i praktyka upowszechniania wiedzy*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1979 p. 119–121. Z. Włodarski, *Psychologia uczenia się*, PWN, Warszawa 1996, pp. 228–229.

17. Taylor S. E., *Adjustment to threatening events. A theory of cognitive adaptation*, „American Psychologist” 38.
18. *Teoria i praktyka upowszechniania wiedzy*, Warszawa 1979.
19. *The White Paper on education and training*, <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/d0a8aa7a-5311-4eee-904c-98fa541108d8/language-en>, [dostęp: 2020-05-24]
20. Voss S. C., Homzie M. J., *Choice as a value*, „Psychological Reports” 26, 1970.
21. Witkowski L., *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Warszawa 1997.
22. Włodarski Z., *Psychologia uczenia się*, (in:) W. Okoń (red.) *Teoria i praktyka upowszechniania wiedzy*, Warszawa 1979.
23. Włodarski Z., *Psychologia uczenia się*, Warszawa 1996.

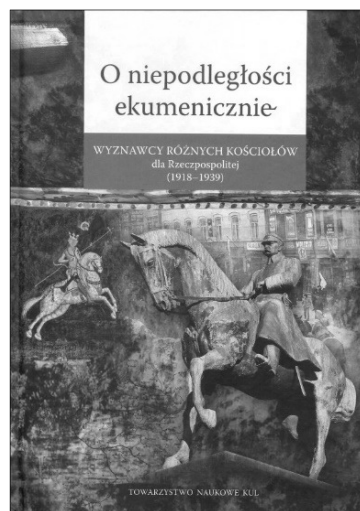
**dr Rafał Bodarski** – pedagog, prodziekan Wydziału Nauk Społecznych Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; kierownik pracowni Andragogiki – Katedra Andragogiki i Socjologii Edukacji ChAT. Zainteresowania badawcze dotyczą problematyki funkcjonowania człowieka dorosłego w procesie pracy, zwłaszcza wartości pracy w życiu człowieka oraz aspiracji i realizacji planów edukacyjnych dorosłych.

**O niepodległości ekumenicznie.  
Wyznawcy różnych Kościołów dla  
Rzeczypospolitej (1918-1939),  
red. nauk. Sabina Bober, Sławomir Jacek  
Żurek,**

Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018, 260 s.

2018 rok upłynął pod znakiem setnej rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości. Po jubileuszowych obchodach pozostały licznie opublikowane wydawnictwa dotyczące tematyki odradzania się państwa polskiego, odbudowy jego państwowości, scalania ziem, które pozostawały przez długi czas pod władzą zaborców. W kręgu rocznicowych podsumowań sytuuje się prezentowana publikacja poświęcona wspólnotom religijnym Drugiej Rzeczypospolitej. Jest to jednocześnie pokłosie konferencji zorganizowanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w listopadzie 2018 roku, podczas której badacze z różnych ośrodków naukowych mieli okazję wypowiedzieć się na tytułowe zagadnienia w nawiązaniu do specyfiki przedwojennej Polski.

Tom otwiera Słowo redaktora; Sławomir Jacek Żurek omawiając zawartość publikacji przypomniał o różnorodności społeczeństwa polskiego u progu niepodległości, współtworzonego także przez mniejszości narodowe, jednocześnie wiernych różnych Kościołów. Obywatelami odradzającej się Rzeczypospolitej byli także członkowie mniejszości religijnych, którzy również angażowali się w walki niepodległościowe, odbudowę kraju, kształtowanie podwalin polskiej państwowości, gospodarki czy życia społecznego. Redaktor pokonferencyjnego tomu zwraca tym samym uwagę na ekumeniczny wymiar dzieła odbudowy, chociaż współlistnienie Kościołów w granicach jednego



państwa niosło ze sobą konflikty i rywalizację międzywyznaniową. Także w tej perspektywie należy postrzegać rodzimą przeszłość.

Wstępem do całości jest artykuł ks. Grzegorza Bujaka poświęcony ogólnemu wizerunkowi relacji pomiędzy państwem a Kościołami i związkami wyznaniowymi w II Rzeczypospolitej. Poznajemy ogólny zarys tych relacji kształtowanych na przestrzeni dwóch dekad międzywojennych, w tym status poszczególnych Kościołów na tle polityki wyznaniowej prowadzonej przez państwo. Podkreślone zostało powiązanie spraw narodowościowych z religijnymi, co wpływało na sytuację Kościołów, a także stosunek kolejnych rządów do mniejszości wyznaniowych. W przedwojennej Polsce obok polskiej i katolickiej większości, statystycznie 30% społeczeństwa współtworzyli Ukraińcy, Litwini, Niemcy, Żydzi czy Białorusini, wierni Kościołów i wspólnot mniejszościowych. Toteż o randze problematyki wyznaniowej w konkluzjach czytamy: „Co prawda, w 1918 r., gdy trwała walka o granice, międzynarodowy status kraju czy odbudowę gospodarki, problem relacji między państwem a Kościołami nie był najważniejszy, jednak w dłuższej perspektywie okazał się jednym z najistotniejszych. Wpływał bowiem na wizję budowy państwowości i społeczeństwa nieustannie, w wielu aspektach i właściwie nie sposób było go nie uwzględniać w każdym podejmowanym działaniu normatywnym...” (s. 15). Autor wstępnego szkicu podkreśla dominującą rolę Kościoła rzymskokatolickiego na wielu płaszczyznach trwania przedwojennej polskiej państwowości, ale zwraca także uwagę na starania innych Kościołów podejmowane w celu zachowania własnej niezależności, w tym działania uwarunkowane różnym statusem poszczególnych grup narodowościowych („Państwo a Kościoły i związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej (1918-1939)”).

Zasadnicza część pokonferencyjnego tomu obejmuje cztery bloki tematyczne: – *Ekumeniczne dzieło odbudowy państwa, Chrześcijaństwo różnych Kościołów dla II Rzeczypospolitej, Religia, mniejszości narodowe i polityka oraz Wielokulturowa II Rzeczypospolita*.

Główna uwaga wypowiedzi autorów poświęcona została najliczniejszym Kościołom mniejszościowym przedwojennej Polski – wyrastającemu z tradycji luteranckich Kościołowi ewangelicko-augsburskiemu oraz zachowanej na ziemiach polskich Cerkwi prawosławnej. Oba Kościoły po 1918 roku musiały zmierzyć się z nowymi wyzwaniem odbudowując swoje struktury w granicach państwa polskiego. Antoni Mironowicz (Uniwersytet w Białymstoku) omawia losy Kościoła prawosławnego, tworzonych przez ponad czte-



romilionową grupę wiernych zamieszkujących wschodnie tereny Rzeczypospolitej, po odzyskaniu przez Polskę niepodległości odciętej od swego kościelnego zwierzchnictwa pozostałego w Rosji. Autor, znawca dziejów prawosławia na ziemiach polskich, przedstawia korzystne, jak i negatywne strony funkcjonowania prawosławia w odrodzonym państwie. Podkreślona została waga unormowania stanu prawnego Cerkwi na mocy przepisów tymczasowych z 1922 roku (oraz późniejszego dekretu Prezydenta RP z 1938 r.) gwarantujących istnienie samodzielnych struktur cerkiewnych na terenach Rzeczypospolitej. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny miał zapewnione możliwości w zakresie rozwoju kultury religijnej, edukacji czy działalności wydawniczej. Przedstawione jednak zostały także mniej chlubne karty z przeszłości, związane z odbieraniem cerkwi, sakralnych obiektów czy katolicką akcją misyjną prowadzoną wśród prawosławnych wiernych<sup>1</sup> („Prawosławni a odbudowa państwa polskiego (1918-1939)”).

W dalszej kolejności przedstawione zostały dzieje ewangelików na ziemiach, które weszły w skład II Rzeczypospolitej. Jarosław Kłaczek (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) omawia rozwój wspólnot ewangelickich na terenach Królestwa Polskiego, w Wielkopolsce, na Śląsku, na Mazurach zwracając uwagę na specyfikę tradycji wyznaniowych ukształtowanych w poszczególnych regionach, a także obecność niemieckojęzycznych wiernych w Kościołach ewangelickich ukonstytuowanych pod władzą zaborców. Historyk przypomina wydarzenia pierwszej wojny światowej, które były wstępem do zmian politycznych i powstania państwa polskiego, które odcisnęły swoje piętno także na losach ewangelików. Przyjęta perspektywa pozwala na lepsze zrozumienie różnorodności ewangelicyzmu obecnego w II Rzeczypospolitej, współtworzonego przez Kościoły luterzańskie, unijne oraz reformowane<sup>2</sup>, wcześniej stanowiące część struktur kościelnych państw zaborczych. Przez całe dwudziestolecie międzywojenne narastały również konflikty narodo-

---

<sup>1</sup> Celem akcji misyjnej podjętej przez Kościół katolicki było utworzenie we wschodnich województwach Rzeczypospolitej Kościoła neounickiego – kościoła obrządku bizantyjskiego podporządkowanego Rzymowi. Kościół neounicki był próbą odnowienia na terenach dawnego zaboru rosyjskiego Kościoła unickiego zlikwidowanego przez władze carskie.

<sup>2</sup> Kościoły ewangelickie w przedwojennej Polsce: Kościół Ewangelicko–Augsburski, Ewangelicki Kościół Unijny w Wielkopolsce, Ewangelicki Kościół Unijny na Polskim Górnym Śląsku, Ewangelicki Kościół Augsburskiego i Helweckiego Wyznania w Małopolsce, Kościół Ewangelicko–Luterński (staroluterński) oraz Kościoły ewangelicko–reformowane – Jednota Warszawska i Jednota Wileńska.

ściowe w obrębie Kościołów ewangelickich w państwie polskim; w tym kontekście ukazana została polsko-niemiecka rywalizacja w Kościele ewangelicko-augsburskim, któremu polski charakter starał się nadać biskup Bursche („Ewangelicy na ziemiach polskich u schyłku *belle époque* i w II Rzeczypospolitej”).

O pozycji Kościoła katolickiego w przedwojennej Polsce wypowiada się ks. Zygmunt Zieliński, uznany historyk Kościoła rzymskokatolickiego. Duchowny przybliża, jak kształtowała się tradycja identyfikowania polskości z katolicyzmem, w jaki sposób katolicyzm zaczęto łączyć nie tylko z polskością, ale także z polską państwowością. Ta perspektywa historyczna została skonfrontowana z realiami państwa powstałego po 1918 roku. Jaka rolę odgrywał Kościół katolicki w II Rzeczypospolitej, państwie wielowyznaniowym? Jaka rolę w zmienionych realiach starał się odegrać? („Katolicka II Rzeczypospolita?”).

Druga część jubileuszowego tomu poświęcona została postaciom zasłużonym dla Rzeczypospolitej. Przedstawiony został wizerunek samego Józefa Piłsudskiego, w mało raczej znanym świetle. Tadeusz Stegner (Uniwersytet Gdański) przybliża okoliczności konwersji dokonanej przez Marszałka (1899) potwierdzającej jego przystąpienie do Kościoła ewangelickiego konfesji augsburskiej. Przypomnienie tych wydarzeń stało się jednocześnie okazją do przybliżenia stosunku Piłsudskiego do religii, do katolicyzmu, do tradycji religijnych. Na tym tle przypomniane zostały relacje, jakie łączyły Marszałka przez całe jego życie ze środowiskiem ewangelików („Katolik, ewangelik, czy... Józef Piłsudski wobec kwestii wyznaniowych”).

Następną postacią godną przypomnienia jest prawosławny biskup Sawa (Jerzy Sowiec (1898-1951)), duchowny zasłużony nie tylko dla Cerkwi na ziemiach polskich, ale także dla Rzeczypospolitej. Biskupa Sawę przedstawia Jerzy Grzybowski (Uniwersytet Warszawski), który zaznaczył, że jest to postać mało raczej znana w polskiej literaturze historycznej. Dzięki artykułowi mamy okazję poznać zarys emigracyjnej działalności duchownego, wraz z jego staraniami o zapewnienia poparcia dla polskiego Kościoła prawosławnego na forum międzynarodowym. Omówione zostały liczne przejawy duszpasterskiego zaangażowania Sawy w czasie wojny, jak i w okresie powojennym. Biskup pełnił posługę na rzecz prawosławnych żołnierzy polskiego pochodzenia wspomagając również polskich uchodźców przybywających na Wyspy Brytyjskie. Pozostała po nim pamięć jako o wiernym obrońcy prawosławia na terenie Polski („Arcybiskup generał brygady Sawa (Sowiec) – duszpasterz, żołnierz, obywatel”).

Postać biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w II Rzeczypospolitej – ks. Juliusza Burschego (1852-1942) prezentuje Juliusz Gardawski, razem prawnuk biskupa. Z całym znanstwem jego biografii omawia on koleje życiowe przedwojennego luterńskiego zwierzchnika prezentując sylwetkę swego przodka na tle zaangażowania w utrwalanie polskości, ofiarnej służby na rzecz własnego Kościoła oraz innych działań podejmowanych w obronie polskich interesów i polskiej państwowości. Przypomniany został udział Burschego w akcji dyplomatycznej związanej z ustalaniem granic państwa polskiego na konferencji pokojowej w Paryżu, w tym starania biskupa o przyłączenie do Polski Mazur oraz Śląska Cieszyńskiego (terenów zamieszkałych przez ewangelików). Autor podkreślił zrozumienie swego bohatera dla dwoistości narodowej Kościoła, któremu przewodził, co widoczne było w poszanowaniu praw niemieckich wiernych przy jednoczesnych staraniach o nadanie Kościołowi polskiego charakteru. Po raz kolejny przedstawiona została koncepcja Kościoła ewangelickiego, której biskup był wierny, po tragiczny kres jego życia<sup>3</sup>.

Trzeci blok tematyczny („Religia, mniejszości narodowe i polityka”) uwzględnia różne aspekty funkcjonowania mniejszości narodowych w przedwojennym państwie polskim. O sytuacji prawno-politycznej poszczególnych grup mniejszościowych w Rzeczypospolitej pisze Sabina Bober (Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) omawiając ten temat w kontekście narzuconego Polsce obowiązku zapewnienia mniejszościom ochrony ich interesów, w tym prawa do pielęgnowania własnych form życia religijnego. Poznajemy wizerunek liczących się grup mniejszościowych w Polsce przedwojennej, wraz z wizerunkiem mniejszości niemieckiej usiłującej realizować własne cele narodowościowe, w tym za pośrednictwem ewangelickich struktur kościelnych („Mniejszości narodowe w Polsce w dwudziestoleciu międzywojennym. Zarys problematyki”).

Elżbieta Alabrudzińska (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) przedstawia przegląd przedwojennych ewangelickich postaw wobec państwa polskiego. Autorka zwraca uwagę na zaangażowanie Kościołów ewangelicko-augsburskiego i reformowanego w procesy odradzania się Rzeczypospolitej, w tym uczestnictwo ewangelickich działaczy w staraniach związanych z odzyskiwaniem ziem polskich u progu niepodległości. Odmienne kształtowały się postawy Kościołów zdominowanych przez niemieckojęzycznych wiernych

---

<sup>3</sup> Bp. Juliusz Bursche zmarł 20 lutego 1942 roku w więzieniu niemieckim w Berlinie.

manifestujących swoje poparcie dla niemieckich interesów narodowych. Zaprezentowany wachlarz uzupełniały postawy neutralne lub oparte na lojalności wobec władz polskich („Religia i polityka. Stosunek Kościołów ewangelickich do państwa polskiego w latach 1918-1939”).

Specjalna uwaga poświęcona została mniejszości Łemków zamieszkujących południowo-wschodnie tereny II Rzeczypospolitej. Dzieje społeczności lemkowej, zarazem wiernych Kościoła greckokatolickiego, przedstawione zostały w aspekcie budzenia się świadomości narodowej wśród jej członków, w kontekście poszukiwań własnej tożsamości związanej z prawosławiem. W studium poświęconym Łemkom autorzy – Damian Grzegorz Knute i ks. Stanisław Nabywaniec – ukazują drogę ich powrotu na łono Cerkwi prawosławnej (do „starej ruskiej wiary”), na tle uwarunkowań politycznych, rodzącego się w tej części Europy nacjonalizmu, zarazem procesów zachodzących w granicach państwa polskiego („Rozwój prawosławia na Łemkowszczyźnie a separatystyczne tendencje wśród Łemków w okresie odzyskania niepodległości przez Polskę”).

Ostatni blok tematów podjętych na kartach jubileuszowej publikacji dotyczy Rzeczypospolitej wielokulturowej, której dorobek współtworzyły Kościoły mniejszościowe. Przedstawione zostały dzieje monasterów obecnych na ziemiach polskich, które od stuleci odgrywały ważną rolę w rozwoju duchowości i kultury cerkiewnej. Urszula Anna Pawluczuk (Uniwersytet w Białymstoku), która zajmuje się monasterską przeszłością, ukazuje losy wybranych placówek wraz z najbardziej znaną na ziemiach polskich – Ławrą Poczajowską, uchodzącą za „centrum życia monastycznego” w przedwojennej Rzeczypospolitej. Autorka przybliży, jak monastery odbudowywały swoją działalność po 1918 roku, z jakimi problemami musiały się zmierzyć, jaką rolę pełniły na rzecz okolicznej ludności. Aktywność monasterska była ograniczana przez władze polskie, o czym pamięć przetrwała w tradycjach prawosławnej społeczności („Monastery prawosławne w niepodległej Polsce 1918-1939”).

Świadectwem istnienia wielokulturowej i wielowyznaniowej społeczności była przedwojenna Łódź, która swój rozwój przemysłowy zawdzięczała protestantom przybyłym w XIX wieku na teren polskich ziem centralnych. Małgorzata Łapa (Uniwersytet Łódzki) przedstawia współistnienie wyznań, wspólnot oraz Kościołów na „mapie” dawnej Łodzi, w tym katolików, ewangelików (głównie luteran), prawosławnych, baptystów, adwentystów czy wyznawców judaizmu. Mamy okazję prześledzić, jak kształtowała się wielowyznaniowa

społeczność tego miasta, jaką rolę pełniły poszczególne Kościoły, denominacje czy wspólnoty, tworząc wspólnie specyfikę miejsca. („Wielość i pluralizm – współistnienie i współpraca. Wielowyznaniowa chrześcijańska społeczność Łodzi (1918-1939))”.

W jednym z końcowych artykułów Aleksander Łupienko (Instytut Historii PAN) przedstawia wizerunek luterzańskich pastorów z byłego Królestwa Polskiego, duchownych oddanych polskości, a następnie odradzającej się Rzeczypospolitej (m.in. ks. Leopold Otto, ks. Karol Manitius, bp Juliusz Bursche). Dzięki zaangażowaniu tej szczególnej grupy pastorskiej krystalizowała się idea polskiego ewangelicyzmu, którą historyk omawia z całym znanstwem zagadnienia. Zwraca on jednocześnie uwagę na rozpoczęty dzięki temu proces oswojania społeczeństwa z obecnością polskich ewangelików utożsamianych na ogół z niemieckością. Odradzanie się państwa polskiego stworzyło wiele okazji do zmanifestowania ewangelickiego przywiązania do Rzeczypospolitej, czego wyrazem było m.in. wspomniane zaangażowanie ewangelików w sprawy granic. Ta polska droga zaakceptowana przez luterzańskich przewodników została skonfrontowana jednak z międzywojennymi realiami, których częścią była dwunarodowość Kościoła ewangelicko-augsburskiego, z jego niemiecką większością. Zaprezentowane studium jest cennym przyczynkiem do wizerunku ewangelickiej tożsamości kształtującej się na ziemiach polskich, współtworzonej przez wyznawców, którzy świadomie wybrali polskość („Polskojęzyczni duchowni luterkańscy z „Kongresówki” wobec polskości”).

Na zakończenie historyk Andrzej Friszke, zarazem syn ewangelickiego duchownego Edmunda Friszke (1902-1958), przedstawia sylwetki ewangelickich żołnierzy, działaczy oraz duchownych w kontekście ich udziału w walkach niepodległościowych, obywatelskiego zaangażowanie w czasach II Rzeczypospolitej, po przypomnianej ofiarę złożoną przez ewangelików podczas II wojny światowej. Autor ostatniego artykułu wskazuje na relacje ewangelików z Józefem Piłsudskim, który był otwarty na wielowyznaniowość obywateli, któremu ewangelicy konsekwentnie udzielali swego poparcia u progu niepodległości, jak też w czasach budowania polskiej państwowości. Omówione zostały w sposób szczególny losy wojenne ewangelików, w tym duchownych, którzy ponieśli śmierć w obozach koncentracyjnych lub zginęli w innych okolicznościach w czasach wojny. Przypomniana karta może zapewne stanowić punkt do międzywojennych rozterek co do prawa ewangelików do polskości, do dylematów co do równego traktowania ewangelicyzmu w Rzeczypospolitej.

Jubileuszowa publikacja ukazuje niewątpliwie wielość zagadnień związanych z wielowyznaniowością społeczeństwa przedwojennej Rzeczypospolitej. Czternaście autorskich wypowiedzi składających się na pokonferencyjny tom uświadamia, jak różnorodnym pod względem wyznawanej religii było państwo polskie odrodzone po I wojnie światowej, w jaki sposób sprawy wyznaniowe powiązane były z narodowościowymi, jaką rolę odgrywały lub starały się odgrywać Kościoły mniejszościowe w państwie polskim.

Można wskazać również na ekumeniczny wymiar oddanej do rąk czytelników książki. O Kościołach mniejszościowych na jej kartach wypowiadają się badacze, ale jednocześnie historycy reprezentujący poszczególne wspólnoty wyznaniowe, przedstawiający przeszłość nie tylko z naukowego, ale również tożsamościowego punktu widzenia. Pewien niedosyt budzić może pominięcie w publikacji innych, tylko sygnałnie wspomnianych denominacji czy grup wyznaniowych, także obecnych w przedwojennych realiach, niemniej świadczyć to może o rozległości perspektywach badawczych podjętych zagadnień, tematów wartych uwagi nie tylko z okazji jubileuszu<sup>4</sup>. Można ponadto podkreślić, że ważnym aspektem publikacji jest przypomnienie mało raczej w powszechnym odbiorze znanych postaci, przedstawicieli Kościołów mniejszościowych zaangażowanych w sprawy polskie i oddanych Rzeczypospolitej.

Książka przygotowana została pod redakcją naukową dr hab. Sabiny Bober i prof. Sławomira Jacka Żurka, wykładowców Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Wydana została w twardej oprawie, w przejrzystym podziale na części, z anglojęzycznymi streszczeniami artykułów oraz indeksem osobowym zamieszczonym na końcu. Wydawcą książki jest Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II. Druk wsparły także inne jednostki, w tym Miasto Lublin oraz Urząd Marszałkowski Województwa Lubelskiego.

Aneta M. Sokół

---

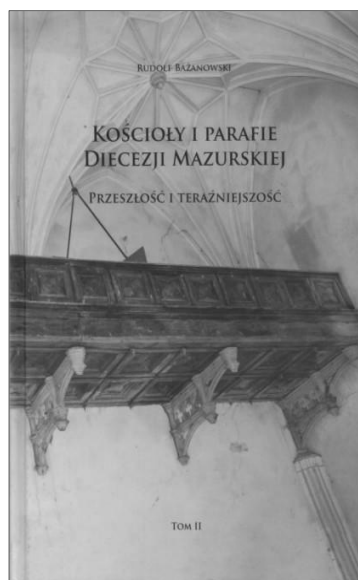
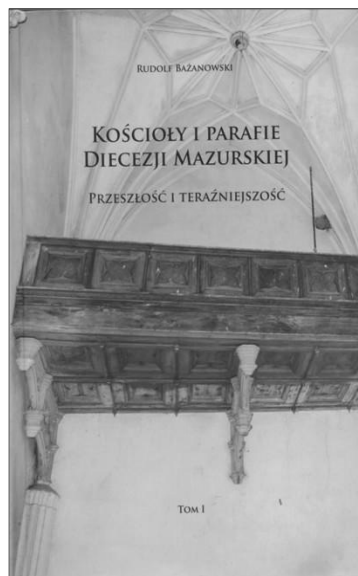
<sup>4</sup> Zob. także: *Ewangelicy w Niepodległej*, red. E. Józwiak i M. Karski, Warszawa 2018.

**Rudolf Bażanowski,  
Kościoły i parafie Diecezji Mazur-  
skiej. Przeszłość i teraźniejszość.  
Historia kościołów i parafii ewange-  
lickich w zarysie ze szczególnym  
uwzględnieniem ich losów po 1945  
roku,**

Olsztyn 2019, t. 1, ss. 416; t. 2, ss. 399.

W historii naszego Kościoła nie brakuje duchownych, którzy w możliwie skrupulatny sposób pragnęli zbadać i uwiecznić drukiem dzieje swoich parafii i kościołów. Do tej godnej pochwały tradycji nawiązuje omawiane dzieło. Jest owocem pracy księdza, który od ponad czterdziestu lat związany jest bezpośrednio z tym obszarem – jako duszpasterz w Kętrzynie na Mazurach (1978-1997), w warmińskim Olsztynie (1997-2018) i w latach 1991-2018 jako zwierzchnik diecezji; obecnie na emeryturze. Z tym większym zainteresowaniem sięgamy po książkę. Zaskoczenie pierwsze, to okładka obu tomów: przedstawiająca ten sam motyw, ale – jak odkrywamy – oglądany z dwóch punktów widzenia. Nie jest to widok jak z turystycznego folderu – empora pałacowej kaplicy zachowała refleksy świetności, lecz dostrzegalne są ślady długoletniego zapomnienia. Lektura okaże, czy jest to trafna metafora losów tutejszych społeczności ewangelickich.

Tom pierwszy rozpoczyna wstęp zawierający zwięzły rys historyczny i omawiający założenia pracy, która z uwagi na obecny kształt granic diecezji omawia nie tylko 230 parafii ewangelickich istniejących do 1945 r. na terenie



przyznanej Polsce po II wojnie światowej południowej części byłych niemieckich Prus Wschodnich (poprzednio Prus Książęcych względnie Elektorskich), ale również okolice Elbląga (historycznie Prusy Zachodnie, za czasów I Rzeczypospolitej Prusy Królewskie), a ponadto obszar województwa podlaskiego, łącznie zatem aż 330 historycznych jednostek administracji kościelnej. Myślę, że dla czytelnika spoza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, któremu tematyka mazurska nie jest na co dzień bliska, wprowadzenie wymagałoby uzupełnienia o dzieje powojenne, złożoną kwestię narodowościową i językową oraz syntetyczny opis dzisiejszego stanu diecezji. Ważne natomiast, że wykorzystano dokumenty z Archiwum Państwowego oraz przede wszystkim zasoby Archiwum Diecezji Mazurskiej w Olsztynie, ponadto zbiory kościelne i państwowe w Warszawie i w Berlinie. Jak Autor przyznaje, wynika z tego różny stopień szczegółowości przy omawianiu poszczególnych parafii. Słusznie wyłączono z obszaru zainteresowania losy kościołów po przejęciu większości z nich przez Kościół rzymskokatolicki czy na inne cele.

W tomie pierwszym omówiono w porządku alfabetycznym 184 miejscowości, od Asun do Olszewa, a w tomie drugim – 149 dalszych, poczynając od Olsztyna. Jak przyznaje Autor, jedną z podstaw opracowania było monumentalne dzieło Waltera Hubatscha z 1968 r.<sup>1</sup>, natomiast zbliżony zestaw widoków można porównać w albumie wydanym w 2018 r. przez ks. Krzysztofa Bielawnego<sup>2</sup>. Omawiając poszczególne parafie, Autor podaje dawne nazwy miejscowości (o ile przed 1939 r. nie leżały na terytorium państwa polskiego), zwięzły zarys dawnej historii kościoła i parafii oraz losy po 1945 r. Nie ukrywa faktów trudnych, choć znanych, jak przejmowanie świątyń ewangelickich przez przybywających osadników wyznania katolickiego, misjonarzy metodystycznych, ale także przez prawosławnych (np. Banie Mazurskie). Pozostawione bez komentarza wypisy archiwalne podkreślają dramatyzm przemian politycznych i demograficznych w regionie, związanego z tym zmniejszania się liczebnego

---

<sup>1</sup> W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, Bd. 1–3, Göttingen 1969.

<sup>2</sup> K. Bielawny, *Świątynie ewangelickie dawniej i dziś w byłych Prusach Wschodnich*, Olsztyn 2018. Por. *ibid*, *Kościół Ewangelicko-Augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008, opracowanie pisane z katolickiego punktu widzenia, korzystające również z materiałów pozostałych z archiwów peerelowskiej SB, rec. Dominik Krysiak, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2010, t. 1, s. 87–92, <http://bazhum.muzhp.pl/czasopismo/328/?idvol=839> [dostęp 31.12.2020].



stanu parafii, często prowadzącego do całkowitej ich likwidacji oraz postępującą degradację budynków kościelnych, nieraz przedtem z wielkim wysiłkiem odzyskiwanych (np. Baranowo).

Nie miejsce tu na szczegółową recenzję haseł, ale po lekturze nasuwa się kilka spostrzeżeń ogólniejszej natury. Dzieje do 1945 r. przedstawione są w większości lakoniczne i poprawnie, z podaniem podstawowych danych. To, co zdarzyło się później, gdy wschodniopruskie parafie znalazły się w wyniku przegranej wojny rozpetanej przez hitlerowskie Niemcy pod władaniem polskim, też jest typowe: większość majątku została w krótkim czasie przejęta na rzecz Polaków-katolików, w ogromnej części wysiedlonych z przedwojennych Kresów Wschodnich albo uległa zniszczeniu podczas walk lub już po ustaniu działań wojskowych. W przypadku kościołów, które pozostały ewangelickie lub tam, gdzie udało się zdobyć lokale zastępcze, sytuacja również była dramatyczna: były one pozyskiwane, remontowane i zwykle toczyło się życie religijne w wymiarach liczebnych, jakich moglibyśmy dzisiaj tylko pozazdrościć. Lecz wkrótce pojawia się inny wątek: emigracja (Autor nie rozwodzi się nad kwestią narodowej identyfikacji ludności Mazur w pierwszych latach powojennych, ale wiemy, że chodzi o wyjazdy do Niemiec), materialny upadek świątyń, zamykanie, dobrowolne lub wymuszone siłą przejmowanie ich przez katolików. Do tej sytuacji walnie przyczyniły się władze administracyjne czasów PRL, które nie zabezpieczały opuszczanych świątyń lub zamierzały przeznaczyć je na cele świeckie, byle za żadną cenę nie dopuścić do zwiększenia stanu posiadania Kościoła katolickiego drogą legalną. Nieliczne kościoły przejmowały inne wyznania, w tym metodyści, rzadziej państwo adaptowało je na cele świeckie (Dobre Miasto), niektóre rozebrano. Stosunek władz administracyjnych różnego stopnia w okresie PRL do Kościoła i problemu odzyskiwania czy uzyskiwania miejsc kultu religijnego niekiedy bywał pomocny, na ogół obojętny, czasem wrogi, szczególnie w ciągu pierwszej dekady nowej władzy, z żądaniami przenoszenia tzw. niewygodnych duchownych włącznie. Niewygodnych, więc nie dających sobą manipulować. Obraz ten został wsparty pokaźnym wyborem autentycznych dokumentów z epoki. Zabieg ten potęguje dramatyzm wydarzeń i odsłania pokrętne metody działania władzy. Czasem pojawiają się sytuacje zaskakujące, jak dotycząca kościoła w Bryńsku koło Działdowa, formalnie ewangelickiego, z którego jednak właściciele nigdy już po wojnie nie korzystali, ale był i niezmiennie jest dzierzawiony przez parafię rzymskokatolicką. Podobne procesy przebiegały na terenach z czasów II RP, gdzie dla odmiany

większość kościołów albo została zniszczona, albo przejęta, i jedynie w Działdowie oraz w Suwałkach, a później w Białymstoku odrodziło się życie religijne.

Przy doborze dokumentów Autor nie pomija spraw drażliwych, jak konflikty duchownych z własnymi parafianami (Giżycko, s. 156), z metodystami, którzy w okresie tuż po wojnie przejęli duszpasterstwo w szeregu ośrodków (np. Glaznoty), ale też z prawosławnymi, z którymi współużytkowano niektóre ze świątyń. Jak świadczy przykład Pasłęka, nieraz było to wymuszane naciskiem władz państwowych, w świetle ówczesnego prawa będących dysponentem obiektów sakralnych na ziemiach zachodnich i północnych, jako mienia poniemieckiego.

Trafiały się kościoły o znacznej wartości zabytkowej (Górowo Iławeckie), które, mimo odzyskania, w miarę emigracji wiernych niszczały wraz z cennym wyposażeniem, stając się ciężarem dla właścicieli. Niektóre historie przedstawione przez Autora doczekały się dalszego ciągu – i tak kościół w Jezioranach na Warmii, bezpłatnie przekazany po wyjeździe wiernych władzom świeckim, od wielu lat jest świątynią rzymskokatolicką. Szkoda jednak, że nic nie powiedziano o dzisiejszym stanie kaplicy pałacowej w Drogoszach, której fotografie zdobią okładki. Ilustracje z Kętrzyna dotyczą wyłącznie kościoła św. Jerzego, użytkowanego przez katolików, natomiast brakuje fotografii dzisiejszego kościoła ewangelicko-augsburskiego. Zdarzają się hasła, do których nie dołączono ilustracji, nawet jeśli zajmują sporo miejsca (np. Kociołek Szlachecki); z kolei w innych pojawia się nadmiar słabo czytelnych dokumentów archiwalnych (np. Garbno, Kobuły).

O tym, jak szkodliwa była zadziwiająca wszechwładza „urzędów do spraw wyznań” różnego stopnia, niech świadczą koleje wieloletniej odbudowy zabytkowego kościoła w Mrągowie, służącego bardzo licznej parafii, czy kościoła w Wielbarku. Z kolei losy kościołów w Nidzicy uwieńczone zostały rzadko spotykaną wymianą świątyń między katolikami i ewangelikami, nie obejmującą jednak... plebanii. Podobnie ułożyła się sytuacja w Srokowie koło Kętrzyna, gdzie z czasem, już w naszym stuleciu, w jednej z wsi pojawiła się nawet katolicka ekumeniczna kaplica, a także w Węgorzewie i w Zalewie (w tej ostatniej miejscowości do kaplicy prawo rościli sobie również metodyści). Władza ludowa szczególnie obawiała się nabożeństw odprawianych, z braku innych miejsc, w mieszkaniach prywatnych, co wymagało specjalnego zezwolenia, którego często odmawiano. Poznajemy ponadto losy kościołów siłą przejmowanych przez katolików, szczególnie w 1981 r., gdy jeszcze służyły pozostałej

na miejscu ludności mazurskiej, jak na przykład w Szestnie. Później zostały przez nich nabyte, ale atmosfera zagrożenia pozostała na długo. Bywało też tak, jak w Warpunach, gdzie kościół, gdy zabrakło parafian, zamknięto i mimo upływu czasu nadal stoi opuszczony lub jak w Biskupcu Pomorskim, gdzie mimo przejścia kościół niszczeje, czy też jak w Wielbarku – mimo remontu nadal oczekuje na bliżej nieokreślone cele. Także losy diecezjalnego domu opieki w Sorkwicach, „czasowo” rozwiązanego wskutek akcji czynników państwowych, pozostawiają przygnębiające wrażenie. Nawet tam, gdzie ewangelicy sami odbudowali budynki parafialne, pozostawały one własnością państwową z wszelkimi konsekwencjami, w tym z koniecznością płacenia czynszu i niepewnością, czy władze nie zmienią zdania.

Smutne są również powojenne losy kościołów w okolicach Działdowa, więc na obszarze należącym już przed II wojną światową do Polski, przejmowanych i zrujnowanych. Niewiele odbiega to od dziejów kościołów dawnej diecezji wileńskiej, z wyjątkiem odzyskanej świątyni w Suwałkach. Przykre, że po 1945 r. mimo wieloletnich starań nie pozwolono odbudować życia parafialnego w Łomży, upamiętnionej działalnością wybitnych polskich pastorów i konwersją przysłego marszałka Józefa Piłsudskiego.

Z zagadnień szczegółowych: neogotycki kościół w Mikołajkach Pomorskich pow. Sztum z pewnością nie powstał w XVIII w., a raczej około 1900 r. Kościół w Miłomłynie jest neogotycki, poprzedni został rozebrany, a nie przebudowany. W opisie Kisielic (s. 233) znalazła się niejasność – zapewne chodzi o epitafium lub wizerunek fundatora, nie o ołtarz jemu poświęcony, jak wynikałoby z tekstu.

Tom drugi kończą zestawienia. Aneks I obejmuje spis historycznych parafii wschodnio- i po części zachodniopruskich, które znalazły się po II wojnie światowej w granicach państwa polskiego. Nie jest to do końca trafne określenie, bowiem uwzględniono również miejscowości z obecnego obwodu kalinińgradzkiego; z kolei okręg brodnicki i działdowski już przed 1939 r. należały do Polski. Okręg nazwany ilaweckim, to okręg górowski, Ilawa Pruska pozostała na terytorium Federacji Rosyjskiej. Mało jasna jest tabela dotycząca prezentacji wybranych diecezji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w 1938 r., bo poza diecezją wileńską i trzema parafiami diecezji warszawskiej, reszta parafii nie ma wiele wspólnego z tematem książki. Aneks II dotyczy stanu diecezji mazurskiej z lat 1962, 1968 i 2017, przy czym pod ostatnią datą aż 5 filiałów zostało oznaczonych jako nieczynne, nie podano również choćby przybliżonych danych

demograficznych. Zabrakło zestawienia z początku lat 50-tych, przed nastaniem fali wyjazdów do Niemiec. Aneks III zawiera przykłady korespondencji władz kościelnych i administracyjnych z lat 40-tych, w tym memoriał ks. seniora Edmunda Friszkego do władz w Warszawie, opisujący krzywdy, jakich doznawała ludność autochtoniczna od przybywającej na te tereny i ze strony władz lokalnych.

Obszerną bibliografię można uzupełnić o dalsze pozycje dotyczące tak rozległego tematu, w tym do dziś niezastąpioną inwentaryzację dzieł sztuki Prus Wschodnich autorstwa Adolfa Boettichera<sup>3</sup>, także o wydaną staraniem Instytutu Sztuki PAN płytę CD zawierającą obszerny zespół fotografii z dawnych zasobów prowincjonalnego konserwatora zabytków<sup>4</sup> czy o rozdziały autorstwa prof. Grzegorza Jasińskiego i Janusza Mallka w dziele zbiorowym o kościołach luterańskich na ziemiach polskich<sup>5</sup>, wspomnienia ks. Alfreda Jaguckiego<sup>6</sup>, księgę pamiątkową bpa Janusza Jaguckiego, jak też zapis rozmów prowadzonych z byłym biskupem przez Mariusza Piotrowskiego<sup>7</sup>; można przytoczyć więcej prac prof. Janusza Mallka<sup>8</sup>, opracowanie ks. bpa Hausego o Kętrzynie<sup>9</sup>, Ewy Józwiak o rodzie Sachsów<sup>10</sup>; zabrakło materiałów olsztyńskiej sesji reformacyjnej, wydanych pod redakcją Autora książki<sup>11</sup> i konferencji

---

<sup>3</sup> A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, H. 1–9, Königsberg 1891–1899.

<sup>4</sup> *Prusy Wschodnie. Dokumentacja historycznej prowincji. Zbiory fotograficzne Urzędu Konserwatora Zabytków w Królewcu*, oprac. i red. bazy danych Jan Przyppkowski, Warszawa–Wrocław [2006].

<sup>5</sup> *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, red. naukowa J. Kłaczek, cz. 1–3, Toruń 2012.

<sup>6</sup> A. Jagucki, *Mazurskie dole i niedole. Wspomnienia i refleksje z lat pracy na Mazurach*, oprac. E. Kruk, rys. H. Skurpski, Olsztyn 2004.

<sup>7</sup> *Misja, muzyka, Mazury. Księga pamiątkowa z okazji 60. urodzin Biskupa Kościoła Janusza Jaguckiego*, komitet red. P. Anweiler [et al.], Bielsko–Biała 2007; *Biskup, biskupina, bezpieka. Z biskupem Januszem Jaguckim i jego żoną Danutą rozmawia Mariusz Piotrowski*, Giżycko [2015].

<sup>8</sup> Np. J. Małek, *Od Prus do Mazur. Szkice z dziejów Prus, Pomorza, Warmii i Mazur*, Dąbrówno 2016.

<sup>9</sup> P. Hause, *Ewangelicy w Kętrzynie*, Kętrzyn 2017.

<sup>10</sup> E. Józwiak, *Sachsowie – Polacy z wyboru*, Wieluń 2017.

<sup>11</sup> *Reminiscencje Reformacji. Prusy – Mazury 1517–2017*, red. R. Bażanowski, B. Waclawik, Olsztyn 2017.

naukowej w Łomży<sup>12</sup>; można przytoczyć niektóre prace publikowane na łamach „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”<sup>13</sup>, słownik Jana Szturca<sup>14</sup>, prace lokalnych historyków<sup>15</sup>. Zabrakło odniesienia do również opartej na źródłach archiwalnych pracy ks. Krzysztofa Bielawnego, przedstawiającej spojrzenie strony katolickiej<sup>16</sup>. Jednakże muszę podkreślić, że te uchybienia nie umniejszają merytorycznej wartości publikacji. Dalej zamieszczono opis ilustracji archiwalnych, indeks osobowy oraz – w obu tomach osobno – spis miejscowości w nich omawianych. Mapy na wyklejkach obrazują stan ewangelickiej organizacji kościelnej sprzed 1945 r., w 1968 r. i obecny, co mówi więcej niż suche zestawienia statystyczne.

Kompendium biskupa Rudolfa Bażanowskiego powinno znaleźć się w każdej bibliotece naukowej, służąc historykom, historykom sztuki, regionalistom, duchownym. Zostało wydane przez Mazurskie Towarzystwo Ewangelickie na bardzo dobrym poziomie edytorskim – w sztywnych oprawach i na kredowym papierze, przez co ciężar jest spory, cena niemała, ale jakość ilustracji dobra (jedynie część reprodukcji materiałów archiwalnych zamieszczono w skali zbyt malej). Otrzymaliśmy dzieło tym cenniejsze, że tyle miejsca po-

---

<sup>12</sup> *Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX wieku. Studia i materiały*, red. Michał Gnatowski, Łomża 2006.

<sup>13</sup> J. M. Arszyńska, *Zachowane nowożytny wyposażenie ewangelickich kościołów Diecezji Mazurskiej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 9, 2015, s. 62–83; G. Jasiński, *Neopietyzm a postawy narodowe. Ruch gromadkarski na Mazurach w XIX i XX w. (do 1956)*, cz. 1, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 8, 2014, s. 108–134; cz. 2, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 9, 2015, s. 84–114; tenże, *Obrazy z życia mazurskich ewangelików w 1946 roku*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 11, 2017, s. 55–69; K. M. Różański, *Zarys dziejów parafii luteranckiej w Białymstoku do I wojny światowej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 8, 2014, s. 84–107; tenże, *Zarys dziejów parafii luteranckiej w Białymstoku od I do II wojny światowej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 9, 2015, s. 133–149; tenże, *Duchowni luteranckcy w Białymstoku od I wojny światowej do likwidacji parafii w 1978 roku*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 10, 2016, s. 75–84; tenże, *Życie społeczne parafii luteranckiej w Białymstoku od I do II wojny światowej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 11, 2017, s. 41–54; T. Stegner, *Przyjaciel marszałka Józefa Piłsudskiego pastor Kacper Mikulski (1840–1935)*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 3, 2009, s. 87–95.

<sup>14</sup> J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX w.*, Bielsko-Biała 1998.

<sup>15</sup> Np. M. Dzimira, *Kościół ewangelicko-augsburski w Lidzbarku*, Lidzbark 2003; J. Wultański, *Historia ewangelicyzmu brodnickiego*, Brodnica 1998.

<sup>16</sup> K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008.

święcono tematyce powojennej, nie ukrywając ciemnych stron egzystencji Kościoła i ludności miejscowej w czasach PRL-u. Szeroko wykorzystano dokumenty archiwum diecezjalnego. Ich treść jest z reguły przygnębiająca, aż chciałoby się prosić o więcej materiałów dotyczących pozytywnych stron rozwoju życia religijnego w tamtych licznych parafiach. Niemniej, jest to obraz prawdziwy i tym większa chwała i podziękowanie dla długoletniego rządcy diecezji, iż w sposób wnikliwy i szczerzy podjął się wielkiej pracy, której efekt możemy podziwiać<sup>17</sup>. Niestety, książkę trudno nabyć, w marcu 2020 r. była dostępna jedynie na stronie internetowej Antykwariatu Mazurskiego Waldemara Mierzwy w Olsztynku.

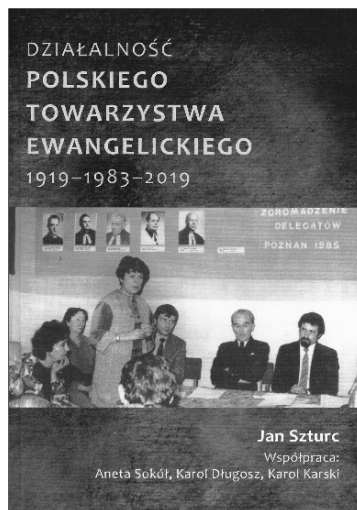
Jerzy Domasłowski

---

<sup>17</sup> Badania zaowocowały kolejnym obszernym tomem: R. Bażanowski, *Kalendarium Diecezji Mazurskiej 1945–1991*, Olsztyn 2020.

**Jan Szturc, współpraca: Aneta Sokół,  
Karol Długosz, Karol Karski,  
Działalność Polskiego Towarzystwa  
Ewangelickiego 1919 – 1983 – 2019,**

Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego, Katowice 2019, ss. 408.



Omawiane opracowanie jest księgą pamiątkową, opublikowaną z okazji jubileuszu stulecia zasłużonej organizacji społeczno-kulturalnej polskich ewangelików. Jest owocem dwuletnich badań i została zaprezentowana podczas jubileuszowych obchodów PTEw w Poznaniu, w październiku 2019 r. Ukazała się z inicjatywy Zarządu Głównego, pod redakcją wiceprezesa dr. hab. Jana Szturca, autora, który – mając spore doświadczenie w badaniu tej tematyki<sup>1</sup> – czerpał obficie z nie zawsze łatwo dostępnych materiałów drukowanych i rozproszonych źródeł archiwalnych, o czym mówią słowa wstępne prezesa Józefa Króla i redakcji.

Rozdział pierwszy omawia działalność stowarzyszeń ewangelickich w Wielkopolsce w okresie międzywojennym. Rozpoczęto od wskazania przyczyn powstawania polskich stowarzyszeń w zdominowanych przez Niemców Kościołach ewangelickich (wzmiankowane w tabeli na s. 20 towarzystwo w Wolnym Mieście Gdańsku powstało jednak dopiero w roku 1938, nie ok. 1930). Towarzystwo Ewangelickie w Poznaniu zostało założone 22 października 1919 r. pod egidą ks. Karola Kotuli, wówczas pracującego jako świecki urzędnik kuratorium szkolnego i wyprzedzało powstanie zboru, założonego w następnym roku. Grupowało ewangelików narodowości polskiej, przybyłych do miasta z różnych stron kraju po odzyskaniu niepodległości. W kolejnym roku zmieniono nazwę na Polskie Towarzystwo Ewangelickie (w skrócie przez wiele lat PTE, obecnie PTEw). Głównie na podstawie archiwaliów omówiono treść pierwszego statutu oraz działalność. Myślę, że można by więcej

<sup>1</sup> Por. J. Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa 2006.

napisać o osiagającym międzynarodowy zasięg konflikcie z Kościołem Ewangelicko-Unijnym w sprawie gmachu Paulinum (siedziba bursy szkolnej i towarzystw), który zakończył się przyznaniem PTE kamienicy przy ul. Koszaka/Siemiradzkiego (gdzie zamieszkał ks. proboszcz Gustaw Manitius), przyjętej w imieniu Polskiego Zboru Ewangelicko-Augsburskiego, który nie miał jeszcze osobowości prawnej<sup>2</sup>. Gdy taki status parafia przed wojną zyskała, nie zdążono przekazania zrealizować, może nawet o tym zbyt intensywnie nie myślano, wobec ścisłej współpracy. Wiele energii PTE wkładało w pomoc materialną dla dzieci z południa Wielkopolski, oczekując w zamian pełnej repolonizacji rodzin. Do dorosłych skierowano już 1 listopada 1919 r. czasopismo „Nowiny”, które nie spotkało się z większym zainteresowaniem. W 1924 r., z okazji wprowadzenia w urząd ks. proboszcza Gustawa Manitiusa, wydano zarys historii polskiego luteranizmu w Poznaniu oraz – już w 1927 r. – opracowanie historii nowej organizacji. Pod auspicjami Poznania w okolicach Kępna zorganizowano około dwudziestu lokalnych towarzystw polsko-ewangelickich, niewiele jednak o nich wiadomo (nb. poprawna nazwa jednej z wsi wymienionych na s. 42 brzmi Przybyszów). Jednym ze sztandarowych osiągnięć był prowadzony przez PTE dom sierot w nadgranicznej Ligocie, co zresztą wywołało konflikt o ziemię z miejscowymi katolikami. Jednak argumentem decydującym o likwidacji zakładu po 10 latach działalności były nieustanne trudności finansowe. Tu w spisie literatury zabrakło pracy Andrzeja Manitiusa, w wielu miejscach poruszającego analogiczną tematykę<sup>3</sup>. Pracę zakładu wspierało Polskie Towarzystwo Opieki nad Dziećmi Ewangelickimi w Poznaniu, założone w 1922 r., na wzór analogicznej organizacji niemieckiej. Nie powiodło się powołanie związku lokalnych organizacji na terenach byłego zaboru pruskiego, jednak działania Wielkopolan były doceniane, co przesądziło o organizacji w Poznaniu II Zjazdu Związku Polskiego Towarzystw i Zborów Ewangelickich w 1925 r.

Opis okresu niemal czterdziestu lat powojennych, 1945-1983, gdy działalność była ograniczona do samego Poznania, zajął tylko kilka stron. Sądzę, że zabrakło stwierdzenia o bliskim współdziałaniu z parafią, której siedziba jeszcze na długo pozostała w należącym do Towarzystwa budynku. PTE było świecką reprezentacją zboru, dzięki czemu w ówczesnych warunkach było

<sup>2</sup> J. Domasłowski, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Poznaniu i Zachodniej Wielkopolsce w latach 1919–2005*, Poznań 2005, s. 48, przypis 61.

<sup>3</sup> A. Manitius, *Ks. Gustaw Manitius. Pastor ewangelicki, męczennik za wiarę i polskość*, Toruń 2015.



możliwe na przykład korzystanie z reprezentacyjnej sali Pałacu Działyńskich podczas okolicznościowych akademii. Z drugiej strony Towarzystwo ściśle współpracowało z parafią w rozdzielaniu pomocy świątecznej dla parafian starszych i będących w trudnej sytuacji materialnej oraz kontynuowało tradycje przedwojennych uroczystości gwiazdkowych. Myślę, że znalazłyby się fotografie ilustrujące ten czas.

Zainaugurowany w 1983 r. okres działalności ogólnopolskiej został – co zrozumiale – najobszerniej potraktowany w rozdziałach odpowiadających kolejnym kadencjom władz Towarzystwa. Próby wprowadzenia do statutu zmian o rozszerzeniu działalności na obszar całego kraju, podejmowane w Poznaniu na fali przemian społecznych od 1980 r., doprowadziły do zatwierdzenia nowych ustaleń 22 października 1983 r. Już do lutego powstało 8 terenowych oddziałów PTEw na Śląsku Cieszyńskim (nie została wyjaśniona geneza zmiany skrótu; pamiętam wypowiedź, że chodziło o odróżnienie od bardziej znanego w społeczeństwie skrótu nazwy Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego) i w marcu 1985 r. na walnym zebraniu wybrano krajowy zarząd z prezesem Bernardem Rozwałką. Położono nacisk na integrację polskich ewangelików, reprezentowanie środowiska na zewnątrz, pracę z młodzieżą i kwestie wydawnicze. Zadeklarowano otwarcie na inne Kościoły protestanckie. W ówczesnych warunkach nie wszystkie ambitne plany okazały się możliwe do zrealizowania i nie wszystkie działania posiadają dokumentację. Pod koniec lat osiemdziesiątych XX w., gdy liczba oddziałów zbliżała się do kilkunastu, rozpoczęto wydawanie planowanego już wcześniej organu prasowego, którym stało się „Słowo i Myśl”, pod redakcją Zofii Wojciechowskiej.

PTEw raczej biernie odnosiło się do pierwszych wolnych wyborów w 1991 r. i w rezultacie żaden z ewangelickich kandydatów nie dostał się do sejmu – inna rzecz, czy byłoby realne udzielanie komukolwiek rekomendacji i na jakich mogłoby się odbyć zasadach? Wtedy też nastąpiło oddzielenie się reaktywowanego Towarzystwa Ewangelickiego w Cieszynie. Z rozczarowaniem postrzegano, że zaangażowanie członków nie spotkało się z jednoznacznym dowartościowaniem ze strony władz kościelnych, również na poziomie parafialnym nie zawsze pomyślnie układała się współpraca z duchownymi. Autorzy obiektywnie relacjonują wydarzenia i z przedstawionych faktów wynika, że tylko determinacji pojedynczych osób należy zawdzięczać realizację pewnych przedsięwzięć. Nie dowiadujemy się od razu, czy Światowy Zjazd Polaków Ewangelików w 1994 r. odbył się, czy tylko był planowany (s. 92) ani

też, czego dotyczył list protestacyjny, który wysłano (lub nie!) do zarządu Polskiego Radia i Telewizji (s. 93). Rysują się punkty mocne, jak II Światowy Zjazd Polaków Ewangelików w 1996 r., lecz równolegle relacjonowane są chroniczne problemy pisma „Słowo i Myśl”, zanim zostało ono przekazane w ręce prywatnego wydawcy. Powracającym problemem okazało się utrzymanie kamienicy w Poznaniu, zarządzanej przez władze centralne, lecz pozostającej własnością oddziału. Rok 1997 jest datą uruchomienia strony internetowej PTEw, później kilkakrotnie odnawianej. W 1998 r. formalnie przeniesiono siedzibę władz centralnych z Poznania do Katowic. W 1998 r. PTEw gorliwie występowało przeciw przedstawionym sposobom podziału ówczesnego województwa bielskiego między sąsiednie jednostki. Podczas obchodów 80-lecia Towarzystwa dążono do nawiązania współpracy z ewangelikami z Zaolzia, ale jednocześnie trzeba było podjąć smutną decyzję o likwidacji kilku oddziałów z Cieszyńskiego, których działalność zamarła. Później powstały kolejne oddziały w innych regionach, ale niestety pojawiły się problemy w łonie Zarządu Głównego. Trudności przewyciężono po powołaniu nowych władz w 2003 r.

PTEw było współorganizatorem dwóch międzynarodowych konferencji historycznych oraz obrad Forum Ewangelickiego. Różnie układały się losy organu prasowego, którego redakcja przez parę lat miała siedzibę w Poznaniu. Kilkakrotnie przebija lekkie zniechęcenie, gdy mowa o „wyczerpaniu się zapalu” czy braku realizacji zamierzeń. Zapal prowadzący do powstawania kolejnych oddziałów często okazywał się zapalem słomianym, mimo to apelowano do władz kościelnych o sprzyjanie organizacji następnych, przypominając, że dzięki temu łatwiej liczyć na pomoc finansową z zewnątrz. Oryginalną cechą tej partii tekstów jest fakt, że chyba w ponad 90 procentach odwołują się do materiałów zamieszczonych w Internecie, rzadsze są odniesienia do materiałów archiwalnych oraz drukowanych. Gdy czytamy o nieraz heroicznym zmaganiach, potwierdza się, że Nagroda im. ks. Leopolda Otto, przyznana Towarzystwu w 2018 r., jest jak najbardziej zasłużona.

W następnej części omówiono poszczególne inicjatywy PTEw, zarówno te uwieńczone sukcesem, jak i nieudane. Do tych drugich zaliczymy kilkuletnią akcję odbudowy Szpitala Ewangelickiego w Warszawie. Inspirowana z zagranicy, wspierana przez społeczników, lecz pozbawiona kalkulacji finansowej, spotkała się z negatywną oceną władz Kościoła. PTEw zostało włączone do akcji, gdy już było za późno. Z lepszym rezultatem, choć nie bez komplikacji, potoczyły się losy Muzeum Reformacji w Mikołajkach, założonego przez ks.

Władysława Pilcha. Brakowało poparcia ze strony władz i siedziby, a za poparciem udzielonym przez PTEw nie szły środki finansowe. Opisane zostały zawile dzieje placówki także po formalnym ustaniu patronatu. Aż się jednak prosi, by tekstem częściej towarzyszyły ilustracje, pozwalające naocznie ocenić skalę problemu. Reaktywowane z inicjatywy PTEw Polskie Towarzystwo Badań Reformacji praktycznie nie rozwinęło działalności, pole badań skutecznie wypełniły wyższe uczelnie. Obszernie omówiono dzieje „Słowa i Myśli”. Szkoda, że nie wyjaśniono bliżej kontrowersji powstałych wokół podtytułu pisma (s. 171-172, 174-175), zapewne decyzja władz kościelnych była szerzej umotywowana (s. 171-172), tym bardziej, że po kilku latach taki sam tytuł nosił nowy kwartalnik wydawany przez Augustanę. Czy teza o braku wspomaganie przez Kościół i utrudnianiu kolportażu przez parafie jest słuszna? W niektórych parafiach kolportaż odbywał się bez przeszkód, bez względu na zainteresowanie. Nb. miejscowość „Wsowa” (s. 172) to zapewne Wschowa lub Wysowa? Szkoda, że nie wyjaśniono punktu widzenia drugiej strony na naturę nieporozumień w parafii łódzkiej (s. 180-181). Mimo przenoszenia siedziby redakcji z Łodzi do Krakowa, stamtąd do Poznania i do Koszalina oraz okresowych przerw, od 2018 r. kolejny zespół wydaje w Poznaniu wersję elektroniczną<sup>4</sup>. Ponadto środowisko PTEw zainicjowało publikację w Katowicach kwartalnika „Myśl Protestancka” (lata 1997-2004) o wysokim poziomie merytorycznym.

Strona www Towarzystwa<sup>5</sup> wywodzi się z prywatnej listy dyskusyjnej założonej w 1998 r. z udziałem zaledwie 42 osób. PTEw ostatecznie przejęło domenę w 2009 r. i została znacznie rozbudowana. Pojawił się ponadto profil na portalu społecznościowym Facebook<sup>6</sup>

Obszernie omówiono książkową działalność wydawniczą, którą umożliwiły dopiero przemiany polityczne w 1989 r. Są to publikacje głównie o tematyce historycznej i wspomnieniowej, materiały z sesji naukowych i popularnonaukowych. Wyróżniły się Łódź, Katowice i Cieszyn. Niestety, odmowa współdziałania ze strony łódzkiej parafii, uniemożliwiła kontynuację dobrze zapowiadającej się inicjatywy. Inne oddziały, w tym gdański, wydawały pojedyncze publikacje. Wiele już dawno się rozeszło wśród bibliotek i czytelników,

---

<sup>4</sup> „Słowo i Myśl. Przegląd ewangelicki 2.0” <https://slovoimysl-blog.pl/> [dostęp 30 03 2020]

<sup>5</sup> Aktualnie: <https://www.ptew.org.pl/>

<sup>6</sup> Aktualnie: <https://www.facebook.com/Polskie-Towarzystwo-Ewangelickie-104526921023455/>

choć, o czym autorzy nie wspominają, ich zdobycie poza macierzystymi miejscowościami nie jest łatwe.

Wyjątkową inicjatywą, choć nie były to imprezy masowe, była organizacja wspólna z władzami kościelnymi dwóch Światowych Zjazdów Polaków Ewangelików, w latach 1994 i 1996. Przy okazji przekonywająco wyjaśniono, dlaczego – mimo pomyślnego początku – nie przybrały one dalszych kształtów organizacyjnych. Trwałą okazała się współpraca przy organizacji dyskusyjnego Forum Ewangelickiego, niemniej ten rozdział, podobnie jak następny, traktujący o ogólnopolskich zjazdach i sesjach, nie rozwijają tematu i informacji trzeba poszukiwać w poprzedniej części książki.

Na ponad 100 stronach przedstawiono działalność oddziałów terenowych, zarówno 11 nadal istniejących, jak i 11, których praca ustała. Różnorodność inicjatyw i aktywność niektórych oddziałów budzi szczerzy podziw, szczególnie jeśli omówieniu towarzyszy dokumentacja ikonograficzna (Bielsko-Biała, Cieszyn, Jaworze, Katowice, Kraków, Warszawa, Żory). Niektóre oddziały pracy nie rozwinęły lub zamierały po paru latach istnienia (Częstochowa, Goleszów, Wisła, Wrocław). Pewne rozczarowanie przebiega przy ogólnej ocenie działalności PTEw w Cieszyńskim, nieproporcjonalnej dla największego skupienia luteranów na terenie kraju. Jak jednak świadczą przykłady Łodzi i Ustronia, nieraz pozostaje szansa na pomyślną reaktywację. Nie można powstrzymać się od refleksji towarzyszącej lekturze, że osiągnięcia lokalnych ośrodków i centrali zależą przede wszystkim od zapалу poszczególnych członków, nawet jeśli nie każde działanie zwieńczone jest sukcesem.

Na terenie diecezji pomorsko-wielkopolskiej funkcjonują oddziały gdański (z siedzibą w Sopocie) i poznański, natomiast koszaliński, pilski i toruński<sup>7</sup> działalność zakończyły. Gdański ma na koncie organizację dwóch sesji naukowych i publikację materiałów jednej z nich, współorganizację XV Forum Ewangelickiego w 2009 r. oraz sprawował pieczę nad Biblioteką Ewangelicką *Etos*. Oddział poznański, najstarszy i od 1983 r. z tą samą osobą na czele, co jest krajowym rekordem, nadal odgrywa ważną rolę, między innymi dzięki administracji kamienicy, stanowiącej zabezpieczenie materialne działalności PTEw oraz miejsce publikacji organu prasowego i jubileuszowych zjazdów.

Publikację zamykają biogramy członków honorowych, w tym mecenasa Bernarda Rozwalki z Poznania, pierwszego prezesa krajowego PTEw. Można zapoznać się z kopią pierwszej wersji statutu, przesłaną 27 marca 1920 r. (a nie

---

<sup>7</sup> Toruński oddział przekształcił się w samodzielną organizację.

1929!) na ręce ks. superintendenta Juliusza Burschego oraz aktualnym obszernym statutem z roku 2015. Praca opatrzona została imponującą bibliografią i lakonicznymi streszczeniami w językach angielskim i niemieckim oraz indeksem osobowym (osobiście chętnie widziałbym również indeks nazw geograficznych). Choć to publikacja jubileuszowa, przydałby się rozdział uzupełniający o innych lokalnych ewangelickich stowarzyszeniach społeczno-kulturalnych (np. Bydgoszcz, Cieszyn, Olsztyn, Toruń), po części powstałych na bazie PTEw, o ich działaniach i możliwościach współpracy.

Wskazane by było zaznaczenie zakresu odpowiedzialności poszczególnych autorów monografii. Wart podkreślenia jest dobry poziom poligraficzny książki: solidna okładka, czytelna czcionka, przejrzysty tekst i wyraźne ilustracje. Książka dobrze więc spełnia swoje zadanie.

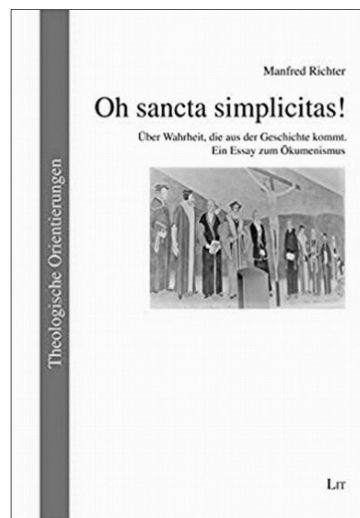
Jerzy Domasłowski

**Manfred Richter,  
Oh sancta simplicitas! Über Wahr-  
heit, die aus der Geschichte kommt.  
Ein Essay zum Ökumenismus.**

LIT Verlag, Theologische Orientierungen. Band  
34, Berlin 2018, ss. 478.

Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w Polsce w serii Colloquia Litteraria Sedlicensia, tom XXVI, Wydawnictwo IKR[i]BL, Siedlce 2017, ss. 424. Obecne wydanie zostało zaopatrzone dodatkowo w kolejną przedmowę i indeks osobowy.

Manfred Richter jest ewangelickim teologiem i pedagogiem, współzałożycielem Deutsche Comenius-Gesellschaft. Publikację recenzowanego opracowania poprzedziły inne książki tego autora. Były to: „*Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Ein Beitrag zum Ökumenismus*”, Siedlce, 2013; (zob. recenzja Janusz Mallek, *Archiv für Reformationsgeschichte*, Beiheft, Literaturbericht 43, 2014, s. 85-86, nr. 233). II wyd. Münster, 2018; *Jan Amos Komeński w Polsce. Krótki zarys życia i działalności*, Sankt-Petersburg, 2015; *Jan Amos Komeński. Zarys życia i działalności*, Siedlce, 2016. Ta pierwsza książka była podstawą doktoratu jaki uzyskał Manfred Richter w roku 2014 na Uniwersytecie Przyrodniczo- Humanistycznym w Siedlcach. Fakt ten jak i publikowane książki w Siedlcach wskazują na bliskie związki Manfreda Richtera z polską nauką historyczną. Już z samego tytułu książki wynika wyraźnie, iż opracowanie Manfreda Richtera ma swoje miejsce w nurcie ekumenizmu. Nawiązuje ono do encykliki Jana Pawła II ogłoszonej 25 maja 1995 roku „ut unum sint” (łac. aby byli jedno). Sam tytuł książki „Oh sancta simplicitas” [O święta naiwności!] powoduje, że czytelnik może tutaj odczytać leitmotiv jakim się kieruje autor. Manfred Richter wskazuje jak ważne dla ruchu ekumenicznego jest wiedza wiernych o prawdzie. Fundamentem ekumenizmu – zdaniem autora – jest poznanie prawdy o dziejach Kościoła i choćby była ona bolesna, jej przyjęcie. Jest mu z pewnością bliska teza o ciągłym reformowaniu



Kościola („ecclesia semper reformanda”), aby słabości i ułomności w nim, w imię prawdy przewyciężyć. Kobieta, która dorzuciła polana do stosu, na którym płonął Hus była przeświadczona, że dobrze czyni. Stąd słowa Husa: „O świętej naiwności”, „świętej”, wskazującej na wiarę tej kobiety i „naiwności”, świadczącej o zaufaniu dla nauczania ówczesnego Kościoła. Omówmy w skrócie kolejno treść recenzowanej książki. Tytuły rozdziałów podaję w tłumaczeniu na język polski. W I rozdziale: „Zrozumieć historię – wyciągnąć z niej naukę”, już w punkcie pierwszym autor formułuje swoje credo: „Od Jana Husa, soborów i reformacji do ekumenizmu”. Z kolei rozdział II. „Jan Hus – jego zniekształcony wizerunek w historii” – tu sam tytuł ukazuje jego treść. Zabrakło mi w tym miejscu (s. 67) wyraźnego akcentu polskiego, a mianowicie wzmianki o obronie Jana Husa przez delegację polską na soborze w Konstancji zwłaszcza przez rektora Uniwersytetu Krakowskiego Pawła Włodkowica. W rozdziale III autor przedstawia jakby w pigułce najważniejsze problemy jakie nurtowały Kościół i teologów we wczesnym średniowieczu i legły później u przyczyn podejmowania reform aż do zwołania soboru w Konstancji w roku 1414. Autor wspomina tam o rozłamie w chrześcijaństwie, o podziale Kościoła w roku 1054 na Kościół zachodni (Rzymsko-Katolicki) i Kościół wschodni (Prawosławny). Chyba za mało miejsca poświęcił autor podejmowanym reformom (s.121, Cluny), czy herezjom (s. 133, waldensi, katarzy czyli albigeni). Zabrakło mi także odniesień do opracowań polskich autorów: Tadeusza Manteuffla, *Narodziłiny herezji*, Warszawa 1963 i Stanisława Byliny, *Ruchy heretyckie w średniowieczu*. Studia, Wrocław 1991. Nie pominął w swoich rozważaniach autor i słuszy inicjatora reform w Kościele Johna Wyckliffe`a (c. 1320-1384). Rozdział IV „Jan Hus – ksiądz, reformator, męczennik” poświęcony jest zarówno biografii Jana Husa jak i jego programowi reformy w Kościele. Hus postulował wprowadzenie języka narodowego do nabożeństw, komunii pod dwoma postaciami także dla świeckich oraz domagał się wprowadzenia zakazu sprzedaży odpustów. Opowiadał się za doktryną koncyliaryzmu, a więc także zwierzchnictwa soboru nad papieżem. Jednak negowanie przez niego boskiego pochodzenia władzy papieża spowodowało uznanie go za heretyka i spalenie na stosie zgodnie z wyrokiem z 6 lipca 1415 r. W rozdziale V-tym „Sobór w Konstancji – konieczność czy normalność” autor skoncentrował się na dziejach tego soboru, który obradował w l. 1414-1418, ale także kolejnymi soborami w Bazylei, Ferrarze, Rzymie a zwłaszcza we Florencji, gdzie w roku 1439 doszło do unii z Kościołem Wschodnim, która okazała się krótkotrwała. Nieco miejsca poświęcił kontynuatorom myśli

teologicznej Husa w Czechach zarówno umiarkowanym utrakwistom (kalikstynom) jak i radykalnym taborytom a także najmniejszemu co do liczby wiernych Kościołowi, Jednoty Braci Czeskich (w pocz. XVI w. zbory liczyły ok. 10 tys. wiernych). Bracia Czescy aż do lat 30-tych XVII w. odgrywali znaczącą rolę w życiu religijnym i kulturalnym Czech i Moraw, ale i Polski. Przypomnijmy utrakwiści (kalikstyni) udzielali wiernym komunii pod dwoma postaciami (łac. *sub utraque specie*), wygłaszali kazania i sprawowali liturgię w języku czeskim, postulowali likwidację świeckiej władzy duchowieństwa i sekularyzację majątków kościelnych. Taborycy z kolei domagali się daleko idącej reformy doktryny i organizacji Kościoła oraz przebudowy stosunków społecznych, polegającej nawet na zniesieniu poddaństwa i pańszczyzny, co było trudne do zrealizowania. Z tego ugrupowania wyłoniła się właśnie Jednota Braci Czeskich. Pierwotny program Braci Czeskich, który później ewoluował, miał charakter utopijny. Poszczególne zbory wiernych miały być zbudowane na zasadzie ewangelicznej równości społecznej i ubóstwa. Bliski był im kult pracy fizycznej. Bracia Czescy byli przeciwni rozwiązywaniu konfliktów społecznych na drodze przemocy i wojny, stąd unikali służby wojskowej i pełnienia wysokich urzędów. W bibliografii autor pominął niezwykle ważne wydawnictwo źródłowe „*Unitatis Fratrum. Dokumente zur Geschichte der Böhmischen Brüder im 15. und 16. Jahrhundert. Herausgegeben im Auftrag des Historischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik und der Direktion der Europäisch-Festländischen Provinz der Brüder Unität. Band 1. Regesten der in den Handschriftenbänden Acta Unitatis Fratrum I-IV überlieferten Texte*”. Bearbeitet von Joachim Bahlcke, Jindřich Halama, Martin Holý, Jiří Just, Martin Rothkegel und Ludger Udolph. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016, ss. 524. Husytyzm wywołał naturalnie erozję w Kościele powszechnym. Sobór Laterański w l. 1512-1517 – zdaniem autora (s. 282) – nie sprostał wyzwaniom wobec jakich stanął wówczas Kościół rzymsko-katolicki, a więc dokonania zasadniczych reform. Dało to powód do wystąpienia Marcina, który 31 października 1517 r. przybił do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze pismo z 95 tezami przeciwko sprzedaży odpustów, otwierając nowy rozdział w dziejach chrześcijaństwa zachodniego. Autor trafnie zatytułował kolejny rozdział VI. „W miejsce reformy – Reformacja, w miejsce wspólnego Kościoła – podział Kościoła”. Trudno było przypuszczać, że wystąpienie Marcina Lutra w roku 1517 zapoczątkuje trwałe, bo trwające już ponad 500 lat podział w Kościele zachodnim. Luter nawiązał do programu Jana Husa i teologicznie go pogłębił. Przyjęcie Konfesji Augsburskiej w roku 1530 poszło w kierunku rzeczywistej reformacji w Kościele, natomiast



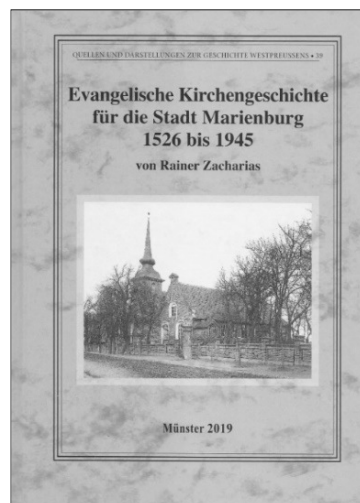
sobór trydencki (1546-1563) ograniczył się do reformy struktury Kościoła rzymsko katolickiego i dyscyplinowania wiernych. W rezultacie przynajmniej od połowy XVI w. do połowy XVII w. jak sugerują Heinz Schilling – ewangelik i Wolfgang Reinhard – katolik mamy do czynienia w Europie ze zjawiskiem konfesjonalizacji luterńskiej, kalwińskiej i katolickiej. Każdy z Kościołów okopywał się na swoich pozycjach, czego rezultatem było 100-lecie wojen religijnych (1547-1648). Manfred Richter nie zatrzymuje się (s. 339) dłużej nad tym negatywnym zjawiskiem w dziejach religijnych Europy, lecz stara się wskazać na próby zmierzające do pojednania katolików z protestantami, które miały miejsce na kolokwium w Poissy, w r. 1561, w Regensburgu w r. 1601, czy Neuburgu w roku 1615 a zwłaszcza w Toruniu w roku 1645. Colloquium charitativum w Toruniu miało doprowadzić do unii katolików z protestantami (luteranami i kalwinistami). Przewidywano też osobne kolokwium w roku 1648 w celu zawarcia unii z prawosławnymi. Rozdarcie wyznaniowe było jednak tak daleko posunięte, iż wysiłki zmierzające do pojednania nie miały szansy na spełnienie. Spośród ireników autor eksponuje tutaj postać wybitnego pedagoga, brata czeskiego, Jana Amosa Komeńskiego (1592-1670), którego celem było pojednanie chrześcijan. Autor korzysta tutaj także z monografii mało znanego polskiemu czytelnikowi Michaela Widmanna „*Wege aus der Krise. Fröhenzeitliche Reformvision bei Johann Valentin Andreae und Johann Amos Comenius*”. *Quellen und Forschungen zur Württembergischen Kirchengeschichte*, Bd. 22, Tübingen 2008, ss 677. Ostatni rozdział (VII) książki zatytułowany został: „Od konfesyjnego konfliktu do koncyliacyjnej wspólnoty”. Również i ten rozdział ma wiele wątków. W recenzji trudno omówić jej bogactwo. Na uwagę zasługuje tutaj postać wnuka Jana Amosa Komeńskiego, Daniela Ernesta Jabłońskiego (1660-1741), kaznodziei na dworze króla pruskiego w Berlinie, kontynuującego myśl o zjednoczeniu wyznań chrześcijańskich (zob. ostatnio „*Budowanie mostów. Daniel Ernest Jabłoński w Europie wczesnego Oświecenia*” pod redakcją Joachima Bahlkego, Bogusława Dybasia, Hartmuta Rudolpha, Leszno 2010). Autor krytycznie ocenia I Sobór Watykański, natomiast z II Soborem Watykańskim wiąże na przyszłość duże nadzieje. Książka zaopatrzona jest w zakończenie: „O Święta Nawiwości! – znosić wielość, tak, różnorodność” zawierającą apel autora o wzajemną tolerancję religijną. Na końcu są dwa dodatki: 1. „O pierwszą wspólną ekumeniczną encyklikę”; 2. „Zarys możliwego zakresu tematyki/do dyskusji?”. Dołączone są streszczenia w językach: angielskim, polskim, czeskim, francuskim i włoskim a także „Tablica chronologiczno-problemowa Drugiego

Tysiąclecia” i „Słownik trudniejszych terminów”. Dołączona jest rozbudowana bibliografia, spis 101 ilustracji oraz indeks osobowy. Interesująca jest też forma narracji książki, odbiegająca od stosowanej zazwyczaj w monografiach historycznych. Autor chcąc wciągnąć czytelnika w tok swego rozumowania podzielił tekst na krótkie stosunkowo fragmenty. Ten jakby podręcznikowy układ tekstu wskazuje także na pedagogiczne wykształcenie autora, stąd zapewne Manfred Richter określił skromnie swoje opracowanie jako esej historyczny. Tylko po części jest to słuszne, gdyż opracowanie opatrzone jest bardzo rozbudowanymi, cennymi przypisami. Zwieńczeniem książki jest apel autora sformułowany w roku 2015 w 500-lecie Reformacji, aby kierując się ekuumenizmem Kościoły i ich przewodnicy wypracowali wspólnie encyklikę jako drogowskaz dla wszystkich chrześcijan.

Janusz Mallek

**Rainer Zacharias,  
Evangelische Kirchengeschichte für  
die Stadt Marienburg und ihre beiden  
Werdergebiete an Nogat und Weich-  
sel 1526 bis 1945. Entwicklungsstufen  
einer Glaubenslandschaft,**

Münster/Westfalen 2019, ss. 736.



Dzieje ewangelicyzmu w Malborku i okolicach są tematem 39. tomu regionalnej serii Quellen und Darstellungen zur Geschichte Westpreussens, wydane w Nicolaus-Copernicus-Verlag przez Copernicus-Vereinigung für Geschichte und Landeskunde Westpreussens e.V. Objętość książki imponuje, ponadto zawiera 63 ilustracje czarno-białe, 16 tablic barwnych i 2 składane mapy. Jest solidnie oprawiona, kremowy papier współgra z tonacją barwną okładki.

Dr Rainer Zacharias, urodzony w 1935 r. w Malborku, germanista, teolog ewangelicki i historyk, jest autorem szeregu publikacji poświęconych dziejom rodzinnego miasta i jego historycznego zaplecza. Jedno ze studiów znalazło miejsce także na łamach GRE<sup>1</sup>. Słowa wprowadzenia napisał redaktor serii, profesor hon. Bernhart Jähnig z Wolnego Uniwersytetu w Berlinie. W bardzo osobistej przedmowie Autor książki powraca do dzieciństwa upływającego w cieniu krzyżackiego zamku i ewangelickiego kościoła św. Jerzego.

Rainer Zacharias wyróżnia pięć faz rozwoju ruchu reformacyjnego w regionie: wczesną reformację luterańską początków XVI w.; reformację pod znakiem Kalwina i Zwingliego; wpływ pietyzmu w XVIII w.; lata zaboru pruskiego 1772-1918 – epokę silnych związków z państwem; wreszcie lata 1918-1945, okres rozwoju nowych prądów teologicznych i form życia duchowego. Początki Reformacji potwierdza dekret króla Zygmunta Starego z 1523 r., skierowany przeciwko posiadaczom pism Lutra. Mogłyby się wiązać z obecnością

<sup>1</sup> R. Zacharias, *Evangelisches Leben in und um Marienburg/Malbork bis 1772*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” vol. 7, 2013, s. 178–194.

wydalonego z Gdańska ks. Jakuba Knadego. Miejscem głoszenia nowych nauk, z początku bardzo ostrożnego, był szpitalny kościół św. Jerzego, pozostający od XV w. pod miejskim patronatem. Także fara św. Jana stała się kościołem symultanicznym, służącym obu wyznaniom. Przywilej wolności wyznania augsburskiego, wystawiony przez Zygmunta Augusta w 1569 r., potwierdzał prawo korzystania z obu kościołów, co już za panowania Zygmunta III Wazy, w 1594 r., ograniczono znowu do św. Jerzego. W 1602 r. magistrat opracował wybiegający przed swój czas szkic porozumienia między luteranami i kalwinistami, który jednak odrzuciły wielkie miasta pruskie, wierne Konfesji Augsburskiej, a nieco wcześniej wysunięto projekt współużytkowania kościoła farnego z katolikami, czego z kolei nie zaakceptował monarcha.

Zmiany w liturgii i pobożności w Prusach Królewskich, gdzie nie istniał jeden wspólny Kościół krajowy, dokonywały się praktycznie w każdym ośrodku odrębnie, a poza wielkimi miastami katolicy biskupi zachowali formalne prawo nadzoru nad luterskim życiem religijnym, w tym prawo pobierania opłat za czynności kościelne. Duchowni przeważnie przybywali spoza Prus. W świetle dominującej luterskiej ortodoksji obciążające były posądzenia o sprzyjanie kalwinistom, braciom czeskim i filipistom, którzy wydawali się groźniejsi nawet od katolików! Dotyczyło to także Malborka, co Autor przedstawia na szerokim tle historycznym końca XVI i pierwszej połowy XVII w. Temperaturę sporu podnosił czynnik socjologiczny: kalwinizmowi sprzyjały uprzywilejowane, bogatsze sfery ludności miejskiej. Nawet powołano specjalną komisję królewską, która zdecydowała jednoznacznie w 1603 r., że prawo wolności kultu i przywileje prawa miejskiego dotyczą jedynie wyznania rzymskokatolickiego i ewangelicko-augsburskiego. Szwedzka okupacja w latach 1626-1635 przyniosła zmianę stosunków – król Gustaw II Adolf własnoręcznie wyrąbał drzwi kościoła farnego, oddając go wraz z całym majątkiem luteranom. W 1629 r. miasto i okolice znalazły się pod zarządem elektora brandenburskiego, powołano wspólny konsystorz z kalwinistami, jednak po ustąpieniu Brandenburczyków instytucja upadła, a w połowie XVII w. ostatecznie przestano mówić o obecności ewangelików reformowanych w mieście.

Część trzecia omawia życie kościelne parafii św. Jerzego – szkoda, że tytuły rozdziałów nie zostały powtórzone żywą paginą na kolejnych stronach dla ułatwienia orientacji. Także szkoła stała się miejscem rywalizacji teologicznej. Z czasem podzieliła się na niemiecką i polską, czynną jeszcze w końcu XVIII w., niestety zbyt wielu szczegółów na temat samego procesu edukacji nie dowiadujemy się. Więcej miejsca zajęła kwestia stosunków z katolikami,

szczególnie z zakonem jezuitów, sprowadzonym przez biskupa Stanisława Hozjusza w celu rekatolizacji społeczeństwa. Rezydencja i szkoła zakonna mieściła się na zamku, siedzibie władz, co też posiadało wymiar symboliczny. Po pokoju oliwskim w 1660 r. prawa wyznaniowe sprzed potopu szwedzkiego były gwarantowane, lecz nie przestrzegane. Życie religijne mieszczan ewangelickich regulowały zarządzenia, których podstawą było posłuszeństwo wobec magistratu i osobiście prezydenta miasta, kierującego również sprawami kościelnymi. Znaczenie duchownych i pociechy religijnej wzrastało w dobie zarazy. Szczególna była rola kaznodziei polskiego ustanowionego w 1564 r. Zamieszkiwał on na przedmieściu, by być bliżej swoich wiernych, podczas gdy mieszkanie w obrębie murów miejskich wraz z pełnią praw obywatelskich było zarezerwowane dla mieszkańców niemieckojęzycznych. Zwiększająca się liczba polskojęzycznych parafian powodowała nasilenie konfliktów z duchowieństwem katolickim, uważającym to za zagrożenie dla własnych interesów. Po przejściu miasta przez Prusy w 1772 r. dokonał się proces odwrotny i potrzeby polskich ewangelików przestały być dostrzegane, podobnie jak w innych miejscowościach dawnych Prus Królewskich. W początkach XVIII w. polskich kaznodziejów było nawet dwóch, wśród nich ks. Salomon Hermson, autor polskiego śpiewnika, niestety pozostawionego w rękopisie, co uzasadniano małą znajomością sztuki czytania pośród wiernych. O stabilizacji świadczą publikacje okolicznościowych kazań, rozprawy filozoficzne, kancjonały i opracowania historyczne. Luterkańska ortodoksja była również odporna na wpływy pietyzmu, co Autor uzasadnia burzliwymi czasami przełomu XVII/XVIII w., pełnymi zagrożeń militarnych, gospodarczych, zarazy i klęsk żywiołowych, które nie skłaniały do odchodzenia od ukształtowanych poglądów i postaw. To prowadziło do bezkompromisowych ataków na zwolenników zmian, w co włączono władze Gdańska i Elbląga, a nawet odwołano się do króla w Warszawie. Szkoda, że nie udało się wyjaśnić, jak potoczyły się dalsze losy usuniętych wtedy z miasta duchownych.

Kolejny rozdział traktuje o roli kościoła jako centrum życia duchowego mieszkańców Malborka. Był zlokalizowany peryferyjnie, na obszarze tzw. woli (terenów przeznaczonych do ogólnego użytku), później zajmowanym przez rzemieślników i ich zakłady. Szpital pod wezwaniem patrona zakonu krzyżackiego aż do 1945 r. pełnił rolę przytulku dla starców, a wokół znajdował się cmentarz. Podczas kolejnej szwedzkiej okupacji, na mocy przywileju króla Stanisława Leszczyńskiego z 1707 r., kościół został rozbudowany i nawet otrzymał wieżę. Budowa spotkała się ze sprzeciwem strony katolickiej, a ceną był

m.in. „dobrowolny” remont kościoła farnego na koszt miasta. Szczegółowo został omówiony późnobarokowy wystrój wnętrza, doskonale do dziś zachowany. Autor na jednym z pól dekoracji empory widzi przedstawienie młodzieńczego Marcina Lutera – czy nie jest to raczej symboliczny wizerunek chrześcijanina trwającego na opoce nauki biblijnej (s. 224-225)? Przy bogactwie refleksji teologicznej wyraźnie zabrakło odwołań do wyobrażeń i tekstów z epoki. Z rozbudową kościoła wiąże się edycja imponującego kancjonału i modlitewnika Leonharda Wächtera w 1713 r. Fakt ten stwarza okazję do przedstawienia zarysu dziejów malborskiej hymnologii i rozwoju form muzycznych. Przy okazji dowiadujemy się, że w XVIII w. odbywały się dwa niedzielne nabożeństwa niemieckie i dwa polskie, zaś czas kazań został ograniczony do godziny. Kolejna edycja kancjonału z 1756 r. sygnalizowała dążenie do odnowy pobożności, poparte przez duchownych i bez wątplenia akceptowane przez miejską zwierzchność. Szkoda tylko, że panorama miasta z kancjonałów, której analizie poświęcono tekst na s. 245-247, znajduje się na s. 45 i łatwo ten fakt przeoczyć wobec braku odnośnika. Parafia obejmująca miasto i okolice była duża, liczyła 4000-6000 wiernych.

Z nastaniem rządów pruskich bogate życie religijne osłabło, liczba uczestników nabożeństw znacząco spadła. Pastorzy podlegli konsystorzowi w Kwidzynie stali się nie tylko duchownymi, ale też inspektorami szkolnymi w służbie państwa. Na Starym Mieście zbudowano nowy dom modlitwy służący nabożeństwu tygodniowym, co było dużym ułatwieniem zwłaszcza w razie niepogody. Na marginesie omawiania przyczyn i skutków wzrostu niemieckiego nacjonalizmu w dobie wojen napoleońskich, Autor porusza symboliczną rolę zamku malborskiego i badań nad jego dziejami i architekturą, co zaowocowało podjęciem kosztownych prac restauratorskich. Kościół krajowy z królem na czele był jednym z narzędzi władzy państwowej. Punktem szczytowym stała się unia kościelna luteranów i kalwinistów z 1817 r., choć realizowana z oporami znaczne dłużej. Co ciekawe, nie wywołała żadnych niepokojów nad Nogatem, gdzie nic nie zagrażało luterzańskiemu monolitowi wiary. Malbork i Żuławy tworzyły okręg kościelny zwany diecezją, z superintendentem na czele. Krótki rozdział porusza kształcenie malborskich duchownych, głównie absolwentów królewieckiej Albertyny. Wiek XIX był okresem narastania potrzeb społecznych, poszerzały się obszary biedy. Także życie rodzin duchownych nie było wolne od trosk materialnych, gdy patronowie nie wywiązywali się ze swoich zobowiązań, zwłaszcza na wsi. W mieście dochody były zabez-

pieczone, choć dochodziło do konkurencji, wynikającej m. in. z sieci nieformalnych powiązań towarzyskich. Od połowy XIX w. zagrożeniem stał się liberalizm teologiczny i protestantyzm kulturowy: życie religijne straciło na znaczeniu, podkreślano wierność tronowi i przestrzegano przed angażowaniem się w ruchy mające na celu zmiany społeczne. W połowie XIX w. próbowała problemom zaradzić misja wewnętrzna: założono szpital pozostający w kontakcie z królewieckim diakonatem, Gospoda Ojczysta została powołana dla opieki nad wędrownymi robotnikami, powstawały organizacje niewiast i młodzieży. Tuż przed wybuchem I wojny światowej prasowy organ parafialny zajmował się głównie jubileuszem panującego cesarza oraz zamieszczał utwory literackie o konserwatywnym wydźwięku. Zwycięstwo we wschodniopruskim plebiscycie 1920 r. przyniosło wzrost nastrojów antypolskich. Po raz pierwszy połączyło niemieckich ewangelików i katolików, ale poza polityką obie konfesje nadal żyły obok siebie, nie szukając kontaktów ekumenicznych. Kościół przestał podlegać państwu. Tereny za Nogatem utracono na rzecz Wolnego Miasta Gdańska. W miarę powojennej stabilizacji zbudowano nowy dom parafialny, rozwijała się działalność organizacji kościelnych i diakonijnych, kwitło życie muzyczne. Po 1933 r. na życie malborskich ewangelików wywarły wpływ zachodzące w Rzeszy zmiany polityczne i ruch Niemieckich Chrześcijan, opór mniejszości z Kościoła Wyznającego, okresowy praktyczny podział parafii, tragiczne losy wysyłanych na front młodych niepokornych duchownych. Końcowe miesiące znalazły świadectwo w zapiskach konserwatora Bernharda Schmida. Ostateczne nabożeństwo odbyło się 14 stycznia 1945 r., tydzień później nastąpiła wielka ucieczka mieszkańców. Kościół ocalał, a duszpasterstwo ludności niemieckiej obu wyznań podjął pozostały w mieście katolicki proboszcz ks. Konrad Will. W 1947 r. niemieckie nabożeństwa zostały zakazane. Obecnie, po wielu latach, w już katolickim kościele odbywają się polsko-niemieckie spotkania o charakterze ekumenicznym i historycznym.

Sporą część tekstu poświęcono historii zborów na Żuławach Malborskich. Także na wsi Reformacja została przyjęta szybko, ale w obliczu trudności i szykan wielu powróciło do katolicyzmu. Wolność wyznania gwarantował także wioskom edykt z 1569 r., co po antyluterańskich rozporządzeniach z czasów Zygmunta III Wazy zatwierdził Władysław IV w 1639 r. Przypuszcza się, że do zakorzenienia luteranizmu przyczynił się zapal duchownych i ich głęboka więź z wiernymi. Generalnie położenie chłopów, bardziej uzależnionych od władzy świeckiej, było trudniejsze niż mieszczan. Pokój oliwski z 1660 r. zatwierdził religijne status quo, jednak nie uśmierzyło to niepokojów.

Problem tylko częściowo złagodziła umowa podpisana w 1677 r. z inicjatywy biskupa chełmińskiego Jana Małachowskiego, w zachowaniu pokoju religijnego nie pomagały nawet dekrety królewskie. Opresje zelżały jedynie podczas okupacji szwedzkiej w latach wojny północnej, a później powróciły. W sytuacji lepszej niż ewangeliccy duchowni znajdowali się nauczyciele wiejscy, których prawnie dopuszczano do prowadzenia pogrzebów na cmentarzach należących do parafii katolickich. Najbogatsi gospodarze byli luteranami i menonitami, wśród katolików przeważali drobni chłopcy, często narodowości polskiej, z czasem narodowość określano stosownie do konfesji. Czasy pokojowego współżycia wyznań nastąpiły u schyłku rządów polskich, za czasów pruskich stało się to normą. Ze strony luteranów istniała tendencja do narzucania kontroli menonitom. Obraz religijności początków XX w. rysował się smętnie: słaby udział w nabożeństwach, ograniczone horyzonty duchowe niższych klas społecznych, choć nadal popularnością cieszyły się proste nabożeństwa domowe. Przeciwstawiono temu przykład katolików, trwających pod wnikliwą kontrolą swoich plebanów. Omawiając czas I wojny światowej, z braku źródeł Autor odwołuje się do lepiej rozpoznanej sytuacji społeczności wiejskiej w Brandenburgii, gdzie działał ten sam pruski Kościół i obowiązywały te same przepisy. Problemem stała się opieka nad grobami wojennymi, interesował się tym znany malborski konserwator zabytków i działacz kościelny Bernhard Schmid. Powojenny podział powiatu na część wschodniopruską i gdańską złagodził fakt, że obie nadal pozostały w łonie pruskiego Kościoła krajowego. Podczas II wojny światowej pojawiło się duszpasterstwo dla zachodnioeuropejskich jeńców wojennych zatrudnionych przymusowo w rolnictwie.

Autor omawia dzieje poszczególnych parafii, poczynając od miasteczek Nowy Staw i Nowy Dwór Gdański, przez Wielkie Żuławy, po Małe Żuławy na prawym brzegu Nogatu. Fotografie archiwalne dokumentują bogactwo kultury materialnej świątyń. W dalszej części zawarto prezentację małych wyznań protestanckich obecnych na ziemi malborskiej: kwaków, menonitów (licznych na Żuławach), baptystów (jedyni, które przetrwali zachowując przedwojenną bazę materialną), adwentystów, zboru nowoapostolskiego, Społeczności Chrześcijańskiej w ramach Kościoła Krajowego. W uwagach końcowych znalazł się rzut oka na dzisiejszy stan luteranizmu w północnej części diecezji pomorsko-wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Dołączono spis ilustracji, niestety brak podpisów pod samymi fotografiami utrudnia percepcję, ponadto nie zawsze podano informacje o pochodzeniu zdjęć. Książkę kończy długi spis wykorzystanej literatury oraz obszernie



indeksy: duchownych malborskich, nauczycieli i kantorów, pastorów zborów żuławskich, geograficzny i osobowy. Aparat krytyczny obejmujący 1014 przypisów nie zawsze wydaje się wystarczający, np. przy cytowaniu wypisów archiwalnych (s. 168). Nie zawsze jest jasne, czy informacje opierają się na materiałach źródłowych, czy są raczej wnioskami płynącymi z analogii historycznych i przemyśleń Autora. Zastanawia milczenie na ten temat źródeł archiwalnych (z przypisu 457 nie wynika jednoznacznie, dlaczego dostęp do zbiorów AP Gdańsk nie był możliwy) – wynikałoby z tego, że jest jeszcze możliwość pogłębienia tematu.

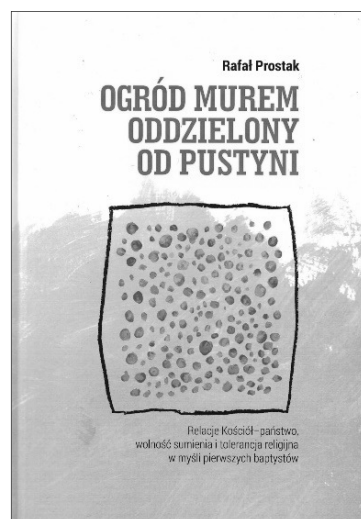
Książka Rainera Zachariasia jest dziełem ważnym i z wnikliwością prezentuje zaskakujące bogactwo kilku wieków życia religijnego miasta nad Nogatem. Jest też doskonałym punktem wyjścia dla dalszych badań szczegółowych oraz zachętą do studiów porównawczych.

Jerzy Domasłowski

**Rafał Prostak,**  
**Ogród murem oddzielony od pu-**  
**styni. Relacje Kościoł – państwo,**  
**wolność sumienia i tolerancja reli-**  
**gijna w myśli pierwszych baptystów,**  
Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii  
Teologicznej w Warszawie, Warszawa 2020, ss. 253.

Interdyscyplinarność to określenie, które trafnie charakteryzuje książkę poświęconą początkom myśli społeczno-politycznej baptyzmu, a w szczególności kwestii relacji pomiędzy Kościołem a państwem w myśli twórców nurtu baptystycznego, wydaną przez Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Baptyzm, który szczególnie żywy jest na gruncie amerykańskim, również w polskiej przestrzeni obecny jest od ponad 150 lat. W Stanach Zjednoczonych ma o wiele większy wpływ społeczny niż luteranizm, jest największym nurtem protestanckim w USA. Na baptystycznym modelu relacji pomiędzy Kościołem a państwem, czyli modelu całkowitego rozdziału, ukształtowały się w dużej mierze wizje tolerancji i wolności sumienia w państwie, które dla wielu jest dzisiaj najważniejszym graczem globalnej polityki. Baptyzm, będący pierwotnie dysydenckim nurtem w Kościele Anglii, stał się wielką chrześcijańską denominacją, z której wywodzą się tak wybitne postacie, jak chociażby John Rockefeller, Nelson Rockefeller, Martin Luther King, Billy Graham, Bill Clinton, także ikony współczesnej popkultury, jak Johnny Cash, Kevin Costner czy Chuck Norris.

Rafał Prostak, profesor Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, podjął się trudu rekonstrukcji myśli teologicznej, społecznej i politycznej pierwszych koryfeuszy – liderów, kaznodziei, nauczycieli, twórców baptyzmu angielskiego, a zwłaszcza amerykańskiego. Autor należy do ważnych badaczy amerykańskiej myśli politycznej protestantyzmu na gruncie polskim, ukończył Uniwersytet Wrocławski w roku 1997. Stopień doktora nauk politycznych otrzy-



mał w 2002 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim, na podstawie dysertacji *Komunitarystyczna krytyka „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa. Cnota i dobro wspólne we współczesnym liberalizmie amerykańskim*. Przez kilka lat pracował w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie, był także wykładowcą w Katedrze Amerykanistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego i w Wyższej Szkole Biznesu – National-Louis University w Nowym Sączu. W roku 2017 uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk społecznych w zakresie nauk o polityce, w Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Dotychczas opublikował dwie ważne monografie: *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego* (Kraków 2004) oraz *Teista w demoliberalnym świecie. Rzecz o amerykańskich rozważaniach wokół rozumnej polityki* (Kraków 2014). Jest autorem wielu artykułów w czasopiśmie polskich i monografiach wieloautorskich.

Wydana pod koniec 2020 roku monografia naukowa *Ogród murem oddzielony od pustyni. Relacje Kościół – państwo, wolność sumienia i tolerancja religijna w myśli pierwszych baptystów* wypełnia ważną lukę w polskim piśmiennictwie. Bardzo trafnie dobrany został tytuł, będący znakomicie zaadoptowanym cytatem. Doskonale wpisane w kontekst książki są również dwa cytaty na stronie podtytułowej, wyjęte z pisma Thomasa Helwysa (1570-1616) – pioniera baptyzmu angielskiego oraz Rogera Williama (1603-1683 – postaci wyjątkowej w historii baptyzmu amerykańskiego. Pismo Helwysa *The Mystery of Iniquity*, z roku 1612, uważane jest za pierwszy wykład wolności religijnej w języku angielskim.

Monografia została podzielona na *Wprowadzenie* i dwie części merytoryczne: 1. *Wolność wyznawcy warunkiem czystości Kościoła. Swobodne sumienie w myśli pierwszych baptystów* oraz 2. *„Ciernie i osty” w „ogrodzie” Kościoła Massachusetts. Relacje Kościoła z państwem w myśli pierwszych baptystów na ziemi amerykańskiej*.

Części książki są z kolei podzielone na rozdziały i podrozdziały. Autor nadał obydwu częściom względną odrębność i wyróżnił w nich rozdziały wstępne i końcowe. Całość wieńczy obszerny *Zakończenie*, które jest nie tylko zestawieniem wniosków z obu części, ale także zawiera wiele impulsów do refleksji na temat rozwoju relacji pomiędzy Kościołem a państwem we współczesnym, ponowoczesnym świecie.

Monografia zawiera również spis skrótowców oraz obszerny *Wykaz literatury*, który został podzielony na *Teksty źródłowe* oraz *Opracowania*.

Ocena merytoryczna książki odnosi się odrębnie do części pierwszej i drugiej. Bardzo obszerne *Wprowadzenie* metodologiczne nie budzi żadnych wątpliwości. Autor precyzyjnie określił przedmiot pracy, zakres, omówił stosowane metody badawcze. Podał też definicje i pojęcia oraz uwagi ogólne dotyczące specyfiki chrześcijańskiej pobożności na gruncie północnoamerykańskim. Wyeksponowane i precyzyjnie zdefiniowane zostało stwierdzenie, że „odrzućcenie instytucji kościoła państwowego nie jest jedną z wypracowanych zasad społecznych, lecz centralnym elementem baptystycznej tożsamości, wpisanym w jego DNA” (s. 15). Widać w tej partii pracy koncentrację na problematyce politologicznej i społecznej, a także na przeżywaniu wiary; mniej uwag dotyczy treści wiary, czyli doktryny *sensu stricto*. Jest to jednak w pełni usprawiedliwione przyjętymi założeniami natury metodologicznej.

Część pierwsza, *Wolność wyznawcy warunkiem czystości Kościoła. Swobodne sumienie w myśli pierwszych baptystów*, omawia kwestie teologiczne, kościelno-prawne, jak też praktykę kościelnego życia, sięgając historycznie bardzo głęboko, aż do kwestii związanych z tzw. Edyktem Mediolańskim, gdy *regnum* jednoczy się z *sacerdotium*. Następnie Autor przechodzi do naszkicowania różnych kontekstów szesnastowiecznej Reformacji, akcentując sytuację w monarchii angielskiej. Kolejny rozdział dotyczy narodzin baptyzmu generalnego. Autor ujmuje najważniejsze wątki i motywy powstania tego nurtu w ramach tradycji protestanckiej. Rozdział 4. omawia wyodrębnienie się baptyzmu partykularnego – również ta partia monografii odwołuje się do solidnych opracowań, mniej do źródeł, choć cytaty ilustrujące poglądy protagonistów baptyzmu dobrane są bardzo trafnie. Rozdział 5. pierwszej części, czyli *Uwagi końcowe*, zbiera tezy i je systematyzuje.

Druga partia książki, poetycko zatytułowana „*Ciemie i osty*” w „ogrodzie” *Kościola Massachusetts. Relacje Kościoła z państwem w myśli pierwszych baptystów na ziemi amerykańskiej*, odnosi się do implementacji baptyzmu na grunt północnoamerykański, jak określa to Autor, w dziewiczej Nowej Anglii. Zaznaczyć należy, że zapis „północnoamerykański” byłby bardziej odpowiedni, gdyż trudno mówić o oddziaływaniu w omawianym okresie, to jest w XVII wieku, misji baptystycznych w Ameryce Południowej. Rozkwit radykalnego protestantyzmu w Ameryce Łacińskiej to dopiero XX wiek, czyli tak zwane „Czwarte Przebudzenie”. Rozdział 1. drugiej części książki szkicuje kontekst historyczny powstania „Republiki świętych” w Kolonii Zatoki Massachusetts, co jest głównym tematem badań rozdziału 2, gdzie nastąpił „system zespolenia” tego, co

świeckie i kościelne (s. 144 n). W tej partii pracy spotykamy wielość szczegółów, analizy najmniejszych nurtów separacyjnych, a ciągle towarzyszy jej narracja czy komentarz wielkiego amerykańskiego neokonserwatywnego teologa protestanckiego Helmuta Richarda Niebuhra (1894-1962), autora *Christ and Culture*, brata znanego dobrze w Polsce Reinholda Niebuhra.

Rozdział 3. koncentruje się na szczególnej postaci w dziejach północno-amerykańskiego baptyzmu, mianowicie omawia życie i dzieło Rogera Williama. Zostaje on opisany przez Autora jako człowiek „pustyni”, tęskniący za „ogrodem”, a zarazem jako ten, który jest protagonistą amerykańskiego wyobrażenia o dobrze ułożonych stosunkach pomiędzy Państwem a Kościołem. Te wątki obrazowe, czy poetyckie, są bardzo mocną stroną książki, wykraczają jednak poza *stricte* naukową narrację, ale czyż nie jest to *de facto* świadome nawiązanie do biblijnego obrazowania, a także do języka północnoamerykańskich baptystów, poetyckich kaznodziejów? Roger Williams, teolog urodzony w Londynie, który w wieku 13 lat został purytaninem, jako absolwent Cambridge wybrał służbę duchownego w Kościele Anglii, w roku 1630 dotarł do Ameryki, gdzie został pastorem w Bostonie i zaczął głosić konieczność rozdziału Kościoła od Państwa. Jak konkluduje R. Prostack, „Postać Rogera Williama jest wręcz ikoniczna dla osób współcześnie zajmujących się historią amerykańskiej polityki wyznaniowej” (s. 187).

Tematyka rozdziału 4. skupia się również na znanej indywidualności – lekarzu Johnie Clarke, baptyście z Newport, kaznodziei i mężu stanu „żywego eksperymentu” – którego postać pozostaje niejako w cieniu Rogera Williama. Autor precyzyjnie oddaje składniki baptystycznej tożsamości Clarke’a, konkludując: „[...] zdolność do zachowania funkcjonalnej rozłączności aktywności uczestnika magistratury i osoby o szczególnej odpowiedzialności w Kościele świadczy o sile baptystycznej identyfikacji Clarke’a” (s. 203). Rozdział 5. zbiera ponownie wnioski z całej grupy zagadnień, doprowadzając narrację historyczną aż do czasu Drugiego Wielkiego Przebudzenia (*Great Awakening*) z lat 40. XIX wieku.

*Zakończenie* rozpoczyna się od konstatacji: „Wolność sumienia oraz tolerancja religijna, jako absolutne i nienegocjowalne wartości, znajdują się w centralnym miejscu baptyzmu” (s. 213). Autorowi udało się na kartach monografii udowodnić tę tezę. W *Zakończeniu* przekroczone zostają ramy czasowe. Jako konsekwencje rozstrzygnięć z XVII wieku wskazuje się, między innymi, Deklarację z 1939 roku, popularnie zwaną *American Baptists Bill of Rights*. W niej

zapisane są zasady troski o tolerancję i wolność religijną jako wyznaczniki baptystycznej tożsamości, która ukształtowała w dużej mierze ducha Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. *Zakończenie* podsumowuje, ale i wskazuje kierunki przyszłych badań.

Reasumując: książka Rafała Prostaka *Ogród murem oddzielony od pustyni. Relacje Kościół-państwo, wolność sumienia i tolerancja religijna w myśli pierwszych baptystów* odkrywa przed polskim czytelnikiem dość mało znaną historię początków baptyzmu, a zwłaszcza tworzenie się jego myśli politycznej. W dzisiejszym świecie, oczywisty na gruncie północnoamerykańskim rozdział Kościoła, a nawet szerzej, religii od państwa wyrasta z protestanckich, anglosaskich korzeni. Dla wielu ludzi we współczesnej Europie Środkowej i Wschodniej wcale to nie jest czymś tak naturalnym, jak w wizji Thomasa Helwysa, Rogera Williama czy Johna Clarke'a.

Marcin Hintz

## „Człowiek prawdziwie wierzący nie może być nie-szczęśliwy” – rozmowa z Astrid Gotowt

## „A true believer cannot be unhappy” – A Conversation with Astrid Gotowt

*Trudno wyobrazić sobie inny początek rozmowy z wieloletnią Sekretarzą Redakcji Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego niż pytanie o GRE, bo przecież każda strona z wielu tomów kryje duży ładunek Pani pracy. Proszę o wrażenia, proszę o wspomnienia.*

Cóż... pracę w GRE podjęłam od drugiego numeru rocznika, a zakończyłam na dwunastym. Poza sprawami organizacyjno-administracyjnymi, ad-iustacja i korekta tekstów były wielkim wyzwaniem, ponieważ w tej dziedzinie miałam doświadczenie niewielkie. Poprzednio zajmowałam się tylko w latach 2000 – 2004 „Diasporą” – rocznikiem wydawanym przez Diecezję Pomorsko-Wielkopolską naszego Kościoła. Było to pismo o charakterze kalendarza-informatora, ale oprócz wiadomości o wydarzeniach, jakie miały miejsce w diecezji, zawierało również artykuły. Poza tym w czasie mojej pracy zawodowej zajmowałam wydawnictwem „Research Directions”, zbierającym informacje o publikacjach pracowników wszystkich wydziałów Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

W porównaniu z GRE, naprawdę nie były to wielkie rzeczy. Właściwie, zwłaszcza w początkowych latach, tylko dzięki wielkiej wyrozumiałości i pomocy Profesorów Janusza Mallka i Tadeusza Stegnera, którzy bardzo delikatnie doradzali, zwracali uwagę na istotne kwestie, toczyła się ta praca i ukazywały się kolejne roczniki.

*To bardzo skromna odpowiedź, bardzo skromna. Czy Pani zdaniem GRE ma jakąś misję?*

Oczywiście, tak. Dlatego zgodziłam się pracować w GRE. Jestem przekonana, że jego misją było i jest zapoznawanie, nie tylko wyznawców, ale także

środowiska, w którym istnieje nasz Kościół, z historią ewangelicyzmu, z dokonaniami ewangelików. Chodzi także o to, aby nasz Rocznik przybliżał jak najszerszemu gronu odbiorców ideę Kościoła, ideę Reformacji, ideę ewangelicyzmu.

*A przybliżyć?*

Myślę, że na początku, gdy było to czasopismo na dobrym poziomie popularnym, znajdowało naprawdę ogromny krąg odbiorców, było bardzo chętnie czytane. Potem coraz bardziej ewaluowało w stronę czasopisma naukowego i teraz jest cenione w tym obszarze, zajmuje prestiżowe miejsce na liście czasopism punktowanych, ale w pewnym stopniu oddala się od pierwotnej idei popularyzowania ewangelicyzmu. Niemniej, chociaż cel popularyzatorski nie jest już tak eksponowany, wiele osób czyta, wiele osób dopytuje się o GRE. Na przykład ostatnio rozmawiałam z moim dawnym szefem, Rektorem prof. Markiem Zaidlewiczem, który ceni też „Kalendarz Ewangelicki”, regularnie czyta GRE i zauważa, że coraz mniej jest informacji o samym Kościele, informacji o sprawach współczesnych albo nie tak odległych w czasie, powiedzmy z wieku XX. Więc tymczasem zaproponowałam mu wspomnienia bpa Jana Szarka, żeby nieco przybliżyć powojenną sytuację naszego Kościoła i kłopoty, z jakimi borykał się w kolejnych latach.

*Czy rzeczywiście istnieje taka alternatywa: prestiż naukowy lub popularność?*

Myślę, że możliwy jest kompromis. Świadczą o tym publikowane już w GRE artykuły o historii niektórych parafii, na przykład artykuł o parafii w Białymstoku, przedstawiający historię całego środowiska ewangelickiego w Białymstoku i okolicach. Był to tekst bardzo ciekawy, a zarazem – co podkreślał nasz wieloletni stały recenzent prof. Mieczysław Wojciechowski – zawierał cenne informacje źródłowe, porównawcze. Wprawdzie o wydarzeniach bieżących mówi w GRE Kronika Parafialna, a pewne epizody z najnowszej historii pojawiają się w rozmowach z gdańskimi i toruńskimi ewangelikami, niemniej wydaje mi się, że wiele tekstów mogłoby, nie tracąc charakteru naukowego, zyskać szerszy odbiór, gdyby nie były one pisane językiem hermetycznym, dostępnym dla wąskiego grona specjalistów z danej dziedziny...

*Rozumiem. Czego życzyłaby Pani, co radziłaby Pani GRE na przyszłość?*

Życzyłabym. Rada Naukowa składa się z tyłu znakomitości, że dawanie porad byłoby nie na miejscu, ale życzyłabym, żeby Rocznik, po pierwsze, docierał do bibliotek, nie tylko tych, które mają prawo do egzemplarza obowiązkowego, ale i do wielu innych, do muzeów, które zbierają też źródła... Pamiętam, że Muzeum w Mrągowie bardzo sobie cenilo kolejne Roczniki, które



otrzymywało z „rak prywatnych”. Podobnie biblioteki publiczne, na przykład w Giżycku czy Mrągowie, bardzo chętnie GRE przyjmowały i często wypożyczały. Po drugie, życzyłabym czytelnikom szerszej panoramy najnowszej historii współczesnego polskiego ewangelicyzmu. Widziałabym też ciekawe wspomnienia ludzi związanych z Kościołem, niekoniecznie duchownych, a zaangażowanych świeckich – wspomnienia wzbogacone ciekawymi materiałami źródłowymi.

Ostatnio czytałam wspomnienia profesor Jadwigi Puciaty-Pawłowskiej. Osoba, która je opracowywała, dr Alicja Saar-Kozłowska, wzbogaciła tekst o życiorysy osób, z którymi autorka wspomnień była związana, o różne wydarzenia towarzyszące, w których sama profesor Puciata-Pawłowska nie brała udziału, ale które były istotnym kontekstem jej życia. Myślę, że to bardzo ważne, aby nie odchodziła w niepamięć nasza najnowsza historia, nietatwa zresztą.

*W takim razie to dobrze, że rocznik ewangelicki ze słowem „gdański” w tytule staje się, przynajmniej w obszarze czasopism naukowych, swoistym ambasadorem historii polskiego ewangelicyzmu i myśli teologicznej...*

Tak, a jednak wypatrywałabym więcej artykułów o tematyce lokalnej – gdańskiej, pomorskiej. Są to przecież tereny, na których Reformacja rozwijała się od pierwszej połowy XVI wieku, więc jej tradycje są bardzo silne, mimo że wielu ewangelików po II wojnie wyemigrowało. Pozostały przecież ślady – i kościoły, i cmentarze, i wkład w rozwój gospodarczy tych ziem. Są to dzieje ciekawe i aż prosiłoby się, aby je utrwałać.

*Zapewne w czasie wieloletniej Pani pracy w GRE zdarzały się teksty, które wykrczały poza ważne i żmudne wypełnianie obowiązków redaktorskich, bo ich lektura dostarczała szczególnej satysfakcji, radości, a może olśnienia...*

Oczywiście, były takie teksty. Nie sposób wszystkich tu wymienić. Zawsze z zainteresowaniem „prywatnym” czytałam bardzo interesujące artykuły prof. Tadeusza Stegnera. Ceniałam też artykuły dr Lucyny Żukowskiej za rzetelność merytoryczną i klarowną formę. Natomiast rzeczywiście olśnieniem był dla mnie artykuł prof. Kaliny Wojciechowskiej<sup>1</sup>, który prezentował cały wywód językoznawczy dotyczący formuły absolucji, a konkluzją było ujawnienie jej sensu, że władza odpuszczania, która została dana uczniom, nie polega na sądzeniu i wykluczaniu, lecz na głoszeniu dobrej nowiny i włączaniu we

---

<sup>1</sup> K. Wojciechowska, *Odpuścić grzechy, zachować wiernych (J 20,23)*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. VII, 2003, s. 195–206.

wspólnotę, że jest to kontynuowanie misji Jezusa. Było dla mnie czymś niesamowitym to, że można przeprowadzić taki językoznawczy proces śledczy i wydedukować, na podstawie form gramatycznych, semantyki itp., pierwotny sens myśli wyrażonej słowami.

Ze wstydem muszę przyznać, że miałam grono ulubionych autorów – poza wyżej wymienionymi należeli do niego jeszcze prof. Janusz Mallek, prof. Wojciech Gajewski, dr Paweł Matwiejczuk...

*A więc do rozlicznych Pani zainteresowań i pasji, o których za chwilę będziemy rozmawiać, trzeba dodać filologię... Dla współczesnego młodszego pokolenia może być zaskakujące, że chemik zajmuje się z sukcesem redakcją humanistycznego czasopisma. Jakie inne Pani umiejętności przydatne były w tej pracy?*

Myślę, że po pierwsze bardzo pomocna była szkoła z czasów mojej młodości – i podstawowa, i liceum. Wielki nacisk kładziono wówczas na język polski, na czytanie lektur, na dyskusje, ale też „wypilowywano” dosłownie gramatykę, żadnego błędu ortograficznego, składniowego czy też stylistycznego nie puszczano płazem.

*Czy to znaczy, że do przeszłości należy czas, gdy dobre wykształcenie ogólne oznaczało jednocześnie wysokie umiejętności językowe, znajomość struktur języka i głębokiego rozumienia sensów, które się w nim kryją? Czy – jako czytelniczka i redaktorka wielu tekstów współczesnych – zauważa Pani zmiany w kondycji językowej Polaków?*

Niestety, zauważam i bardzo mnie bolą. Bywam osobą niecierpliwą... pamiętam, że aż ponosiło mnie, gdy czytałam tekst, w którym w siedmiu kolejnych wierszach ośmiokrotnie powtarzało się wyrażenie „w kontekście”. W tekstach różnych czasopism naukowych i popularnonaukowych zauważam dość często ociężałość języka, nieumiejętność unikania powtórzeń, nieporadną budowę zdań, nieraz chaotyczność kompozycji, a o języku mediów publicznych nie wspomnę.

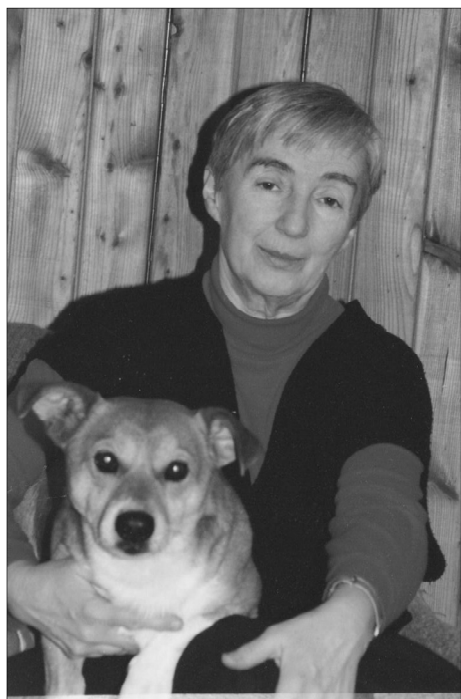
Pracuję teraz w firmie, której szef, przynajmniej raz w roku, musi zatrudnić kilku nowych pracowników. Odbywa się rekrutacja, a pierwszym zadaniem kandydatów jest odebranie wiadomości telefonicznej i sporządzenie z niej krótkiej notatki. Okazuje się, że spośród dziesięciu kandydatów tylko jeden potrafi napisać porządną notatkę, z której można się dowiedzieć, o co w informacji telefonicznej chodziło.

*Więc po pierwsze, Pani umiejętności językowe ukształtowała po prostu dobra szkoła. A po drugie...?*

Oprócz tego zawsze byłam ciekawa wielu rzeczy, ciągle się czymś pasjonowałam, a tym pasjom towarzyszyło czytanie. Przy okazji zdobywania nowej

wiedzy poszerzał się słownik i pogłębiały umiejętności językowe, ale wtedy wydawana literatura czy to naukowa, czy popularna była poddawana wnikliwej korekcie. Teraz byłabym ostrożna w polecaniu takiej metody.

Więc była epoka biologii, potem była epoka ochrony środowiska, która nawet zaowocowała pracą w Straży Ochrony Przyrody, potem nadeszło zafascynowanie architekturą, ale głównie gotycką, potem historią sztuki...



Fot. 1. Astrid Gotowt z wieloletnim przyjacielem, psem Midasem.

*...to widać. Pani urokliwe, kameralne mieszkanie jest przecież małym salonem sztuki. Podziwiam tę kolekcję malarstwa, o różnej tematyce i stylistyce. Skąd pochodzą zbiory?*

Z różnych źródeł. Jeden, na który spoglądam zaraz po przebudzeniu, jest prezentem od Ojca. Kilka prac jest autorstwa męża mojej siostrzenicy, Piotra Bubaka, który jest malarzem. Są to dwa pejzaże, dwa pastisze: Ajwazowskiego i kogoś ze szkoły Rembranta, akwarele i jeden obraz z jego serii „Strachy”. Inne to pejzaż miejski – praca Janusza Maszkiewicza. Portret żydowskiego mędrca, który tułał się w piwnicy, jest studentem dziełem mojego sąsiada, artysty malarza, Jacka Pomierskiego, mieszkającego obecnie w Hamburgu. Akwarele, na których widnieje mój wieloletni przy-

jaciół, pies Midas, to dzieło Sary Tomczyk. Z kolei te abstrakcje o niezwyklej fakturze i kolorycie znalazłam... na śmietniku. Na moim osiedlu mieszkał artysta-malarz, inż. Stanisław Soloniewicz. Osoba, która likwidowała mieszkanie po jego śmierci, wyniosła kilkadziesiąt jego obrazów na śmietnik. Kilka ocaliłam...

*A są niezwykle... Jaka dziedzina była kolejną pasją?*

Można by powiedzieć, że teologia, ale raczej było to zafascynowanie Biblią, w takim sensie, że zaczęłam odkrywać w niej, jaki naprawdę jest Bóg. Miałam dosyć marne o tym wyobrażenie. Do confirmacji przygotowywał mnie ksiądz Edward Szendel, który przeżył Dachau. W jego nauczaniu – tak przynajmniej je wtedy rozumiałam – Bóg był kimś, kto ciągle śledził i czyhał na

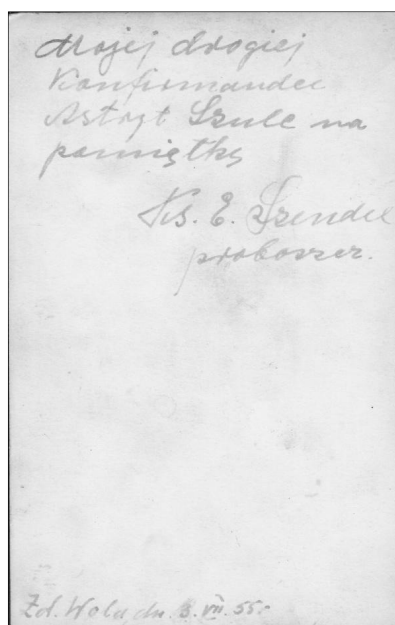
każde moje spotkanie z powodu pokus szatańskich, a perspektywą było piekło. Lektura Biblii tak mnie pochłonęła, że zapisałam się do dwuletniej zaocznej szkoły biblijnej, która on line nadawała wykłady z CME w Dziegielowie.



Fot. 2. Konfirmanci, Zduńska Wola, 1955 r. (Astrid w drugim rzędzie, druga z prawej).

Co dwa tygodnie jeździliśmy, Ania Kraśkiewicz i ja, do parafii w Mrągowie. Atmosfera była niezwykle sympatyczna. Pastorstwo bardzo życzliwie przyjmowali „intruzów”, zajęcia odbywały się w ich salonie. Pani Pastorowa dbała o strawę, nie tylko duchową, bo zajęcia trwały cały dzień, z godziną przerwą na obiad. Kiedy nadszedł czas egzaminu końcowego, żalowałam, że zajęcia się skończyły. Było to w 2006 roku.

*Tak wiele pasji łączyła Pani z pracą zawodową chemika. O specyfikę tej właśnie dziedziny chciałabym teraz zapytać. W latach sześćdziesiątych osiągnięcia chemii jednoznacznie kojarzono z wielkim postępem. Patrząc z perspektywy dzisiejszej, można mieć wątpliwości, czy te uniesienia były uzasadnione. Myślę zwłaszcza o inwazji tworzyw sztucznych i obecnym kłopotcie z nimi...*

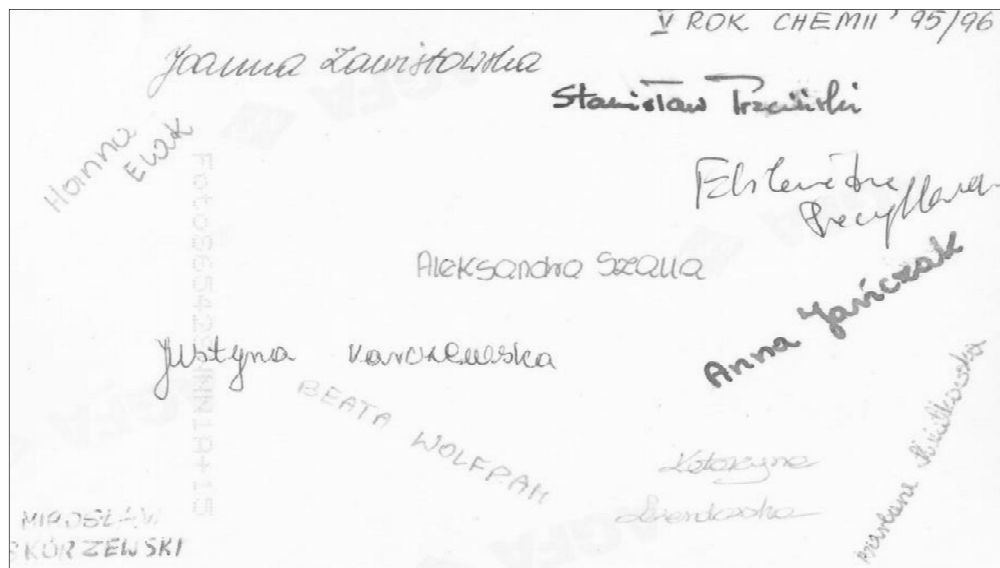


Fot. 3. Dedykacja konfirmacyjna.

Właśnie... tworzywa sztuczne, nawozy sztuczne, barwniki i wiele innych produktów traktowano spektakularnie. W tej chwili problemem jest recykling czy unieszkodliwianie, zwłaszcza tworzyw sztucznych, powodujące emisję do atmosfery, do wód, wielu substancji szkodliwych.



Fot. 4. Przed wejściem do Zakładu Chemii Ogólnej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Astrid Gotowt pierwsza z lewej).



Fot. 5. Magistranci...

Kiedy przez pewien czas zajmowałam się też tworzywami sztucznymi, chodziło o to, żeby były one jak najbardziej trwale, stąd teflon okrzyknięto

ósmym cudem świata. Znacznie później zaczęto myśleć o komponowaniu polimerów z takimi dodatkami, w takiej technologii, żeby były, stosownie do przeznaczenia, jednak degradowalne i nie obciążały środowiska naturalnego.

Na szkoleniach z ochrony środowiska uzmysłowiono nam, jak bardzo poważny jest to problem. Przytoczono przykład Izraela, gdzie duże arealy upraw prowadzono pod folią z tworzyw sztucznych. Nie było pomysłu, jak się tego pozbyć. Dwa lata temu, będąc w Izraelu, też widziałam takie pola, ale to już są inne polimery, inne tworzywa sztuczne – dające się degradować i bardziej przyjazne dla środowiska.

*Czy rzeczywiście w czasach euforycznego rozwoju przemysłu chemicznego nie pojawiła się refleksja na konsekwencjami?*

Dopiero po pewnym czasie. Na Zachodzie wcześniej, już na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zauważano, że tworzywa będą problemem.

*W Polsce nie skorzystano z tych ostrzeżeń...*

Wydaje mi się, że nie było na ten temat powszechnej wiedzy, a poza tym zachłyśnięcie się w latach siedemdziesiątych doganianiem Zachodu nie sprzyjało temu.

*Być może, jako członek wielkiej rodziny chemików, czuła się Pani w pewien sposób odpowiedzialna za skażenie globu i posypawszy głowę popiołem, zaczęła się zajmować ochroną przyrody?*

No tak, zaczęłam pracować w Straży Ochrony Przyrody. Naprawdę widziałam taką konieczność.

Straż Ochrony Przyrody wyrosła z kilku organizacji, m.in. z Ligi Ochrony Przyrody, Polskiego Związku Łowieckiego, Polskiego Związku Wędkarskiego. Patronowała nam Dyrekcja Lasów Państwowych. Współpracowaliśmy też z laboratorium Wodociągów i Kanalizacji, ponieważ ono miało odpowiedni sprzęt, a nasza wówczas ośmioosobowa grupa skupiała się na badaniach zatrucia wód. Sprawa dla Torunia była bardzo ważna, gdyż powstawały wtedy coraz to nowe fabryki, które potrzebowały wiele wody. Nie starczało jej z ujęć głębinowych i korzystano z ujęcia wody powierzchniowej, z rzeki Drwęcy.

*Jakie były skutki tego ruchu pasjonatów?*

Wówczas nasze raporty, wskazujące źródła zatrucia wód, były ignorowane. Żadnych konsekwencji wobec „trucicieli” nie wyciągano. Liczyła się produkcja, wydajność, oszczędności. Na przykład wybudowano mleczarnię, ale „zaoszczędzono” na oczyszczalni ścieków.



Fot. 6. Legitymacja Strażnika Ochrony Przyrody.

*W tym czasie nie mieliście jeszcze wsparcia mediów, dziennikarzy?*

Nie. To przecież były czasy cenzury.

*A dziś?*

Teraz przemysł tak bardzo obciążający środowisko zniknął z okolic Torunia. Nie ma fabryki nawozów fosforowych i kwasu fosforowego, nie ma Elany, która produkowała włókna poliestrowe, część zakładów przeniosła się do strefy ekonomicznej poza Toruń, a pozostały przemysł już szczęśliwie nie zużywa takich ilości wody ani nie wytwarza tak toksycznych ścieków. Ujęcie wody na Drwęcy jest wystarczające dla przemysłu, a miasto otrzymuje wodę głębinową, pyszną, naprawdę świetną. Oprócz tego Toruń się wzbogacił o oczyszczalnię ścieków z prawdziwego zdarzenia: mechaniczną, chemiczną i biologiczną, więc tak oczyszczone ścieki komunalne można spokojnie do Wisły wprowadzić. Nawet są już i ryby w Wiśle.

*To budujące. Czy można rzecz całą podsumować takim paradoksem, że chemia jako nauka i dziedzina inspirująca przemysł w tej chwili sprząta po sobie, naprawia swoje błędy?*

Częściowo tak. Powinna to przynajmniej robić i to w jak największym zakresie. Ale też pamiętajmy, że tworzywa sztuczne okazują się potrzebne w wielu dziedzinach, począwszy od statków kosmicznych, a na medycynie i cienkich rajstopach skończywszy. Każda rzecz może mieć różne zastosowania, a sztuką jest przewidywanie konsekwencji i umiejętność zapobiegania tym niechcianym.

*Życzmy sobie, żeby modne i bujnie rozwijające się dziedziny współczesności umiały takie konsekwencje przewidzieć. Pani zaangażowanie społeczne dotyczyło nie tylko ochrony przyrody. Proszę, aby opowiedziała Pani o swej pracy w Solidarności.*

To nie było nic wielkiego. Wcześniej zapisałam się do nowego związku zawodowego, bo – najogólniej mówiąc – nie podobało mi się to, co wówczas działo się w kraju i stwierdziłam, że trzeba przyłożyć rękę do zmian. A potem zaczęła się zwyczajna robota – taka, jaka była potrzebna.

*Ale ryzykowna, głównie w czasie stanu wojennego...*

W czasie stanu wojennego chodziło przede wszystkim o zdobywanie i dostarczanie artykułów pierwszej potrzeby zarówno rodzinom internowanych, jak i samym internowanym. Zbieraliśmy więc mąki, ryże, pasty do zębów i inne artykuły pierwszej potrzeby i rozdzielaliśmy je.

A potem trzeba było dystrybuować ulotki. Bardzo pomocni byli przy tym w Instytucie Chemii pracownicy warsztatów i sam kierownik hali technologicznej, gdy trzeba było coś ukryć i przechować albo coś ciężkiego przenieść.

*Jakiego rodzaju warsztaty były w Instytucie Chemii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika?*

Był warsztat mechaniczny, warsztat elektryczny, szklarski. Zwłaszcza w szklarskim wytwarzano prawdziwe cuda – piękne, skomplikowane aparaty do syntez i innych badań chemicznych. Z podziwem patrzyliśmy na tę pracę.

Dodam jeszcze, że parę lat później, po katastrofie w Czarnobylu, też staraliśmy się być pomocni. Produkowaliśmy plyn Lugola. Prof. Zbigniew Wojtczak, ówczesny kierownik zakładu, udostępniał bez ograniczeń jod i potrzebne odczynniki, aby plyn ten trafił do wszystkich osób, które go potrzebowały.

*To piękny gest. Wracając do stanu wojennego, chciałabym zapytać, skąd i dokąd przywoziła Pani ulotki.*

Razem z p. Teresą Wilczyńską, żoną docenta z Wydziału Biologii i Nauk o Ziemi, jeździliśmy na zmianę do Warszawy, nie tylko po ulotki – również po książki z drugiego obiegu i różne gadzety, dzięki którym zdobywano pieniądze na ich wydawanie.

Odbierałam te materiały na ulicy Wiejskiej, niemalże spod sejmu. Punktem kontaktowym było mieszkanie pani, która pracowała w Muzeum Ziemi. Jej mąż odwoził mnie na Dworzec Centralny, a potem największym problemem było dźwiganie tych ciężkich tobołów przy wsiadaniu do pociągu i wysiadaniu. Zdarzały się zabawne sytuacje, kiedy stanowczo wzbraniałam się przed próbami pomocy, obawiając się, że ktoś domyśli się, co przewożę.

Segregowanie i dystrybuowanie też należało do mnie – część ulotek odbierał szpital wojewódzki, część pewna szkoła, część Dyrekcja Lasów Państwowych, resztę – różne wydziały uniwersyteckie. To trwało do 1988 roku.

*Czy Pamięta Pani jakąś książkę z drugiego obiegu, która wtedy została przymierzona?*

Szczególnie zapamiętałam „Folwark zwierzęcy” i „Rok 1984” Orwella, „Dolinę Issy” Miłosza i „Archipelag Gulag” Solżenicyna.





Fot. 7. Legitymacja członka NSZZ Solidarność.

*Był jakiś moment zagrożenia dekonspiracją?*

Zdarzył się. Kiedy w pracy segregowałam ulotki dla poszczególnych zakładów, weszła osoba, co do której miałam poważne wątpliwości. Natychmiast to zgłosiłam, a moi następcy wkrótce okazali się jeszcze bardziej zagrożeni. Było to małżeństwo, które prowadziło ożywione życie towarzyskie. Sprzątając po jednym ze spotkań, pani domu znalazła legitymację SB. Miała naiwną nadzieję, że właściciel się zgłosi. Oczywiście, nie zgłosił się. Wkrótce zjawił się milicjant i poprosił o zwrot legitymacji. Na szczęście podczas rewizji nie znaleziono żadnych materiałów, bo znajdowały się w piwnicy, a przeszukano tylko mieszkanie, w którym była zaledwie jedna ulotka. Udało się wytłumaczyć, że została przyniesiona z ulicy.

Potem ten dom był obserwowany, zresztą mój też. Na ławeczce pod moim domem siadał jegomość, który wygłaszał głośne komunikaty. „Jest w mieszkaniu” – słyszałam, stojąc przy otwartym oknie. „Wychodzi. Wyrzuca śmieci” – gdy wychodziłam na konwersację angielską. Oczywiście, donośność jego głosu miała być ostrzeżeniem, dlatego twierdzę, że wówczas przynajmniej część pracowników służb specjalnych robiła wszystko, „żeby nic nie zrobić”.

Nawiasem mówiąc, farba drukarska ulotek miała tak intensywny zapach, że gdy jechałam autobusem, nawet osoby z przeciętnym powonieniem mogły się domyślać, co wiozę.

*Bała się Pani?*

Trochę tak. Najbardziej bałam się tego, że podczas przesłuchania mogłabym nie wytrzymać jakiejś presji czy przemocy fizycznej i coś jednak powiedzieć. Nigdy nie byłam w takiej sytuacji, nie wiedziałam, jaką miałabym odporność, chociażby na ból. Bogu dziękowałam za każdym razem, gdy wszystko szczęśliwie się odbyło. I bez ofiar.

*Czy po pewnym czasie nie miała Pani wrażeń, że etos Solidarności runął?*

Tak, szczególnie kiedy dziwni ludzie zaczęli się podszywać pod działaczy, kiedy wszystko zaczęło się komplikować w rywalizacji o sławę, o zasługi. To było bardzo przykre. Teraz nie jestem członkiem Solidarności, po prostu się zdenerwowałam, kiedy przy wsparciu Solidarności do władzy doszli bracia Kaczyńscy.

*A kim jest dla Pani Lech Wałęsa?*

Jednak przywódcą tego ruchu, autentycznym. Aktom agenta o pseudonimie Bolek nie dałam wiary.

*Zostawmy więc te żmartwienia. Chciałabym, żeby jeszcze jedna Pani działalność, o której wiem, nie została w tej rozmowie pominięta. Chodzi o prelekcje wygłaszane na Tygodniu Ewangelizacyjnym w Mragowie.*

Tygodnie Ewangelizacyjne w Mragowie miały trochę inną formułę niż Tygodnie Ewangelizacyjne w Dziegielowie. Były bardziej kameralne, gromadziły najwyżej 120 osób, które reprezentowały jednak różne rejony Polski, przede wszystkim głęboką diasporę. Bardzo ciekawe były wykłady, na przykład prof. Jakuba Sławika, prof. Kaliny Wojciechowskiej, interesujące ewangelizacje. Znakomita atmosfera była zasługą pastorostwa, rady parafialnej i bardzo wielu otwartych, życzliwych parafian. Po południu odbywały się seminaria o różnej tematyce. Poproszono mnie, abym na jednym z seminariów powiedziała coś na temat żywienia, również z perspektywy wskazówek biblijnych.

*Czy pewne wskazówki starotestamentowe, dotyczące przede wszystkim wędrówki do Ziemi Obiecanej, można przełożyć na realia współczesne?*

Izraelici na pustyni musieli najpierw pozbierać mannę, czyli wykonać pewną pracę po nocnym spoczynku, potem coś z pozbieranych ziaren przyrządzić i dopiero wtedy zasiąść do śniadania. Natomiast przepiórki przeznaczone były na posiłek wieczorny.

Przygotowując ten temat konsultowałam się z gastrologiem i z absolwentką Akademii Medycznej, która zajmowała się dietetyką i dietami sportowców. Okazuje się, że poranek to czas oczyszczenia organizmu z produktów ubocznych przemian metabolicznych. Dlatego sportowcy rano wypijają soki, wodę mineralną, za parę godzin jedzą owoce, potem trochę pieczywa, natomiast pokarmy wysokokaloryczne, wysokobiałkowe zawsze podawane są wieczorem, po całym dniu aktywności.

Warto zauważyć, że po solidnym posiłku 80% krwi trafia do obiegu trzewnego, czyli do obsługi przewodu pokarmowego. Tylko najważniejsze funkcje organizmu są wówczas zaspokajane, a mózg nie jest właściwie dokrwiony, człowiek staje się wówczas ociężały, ospały. Nie należy więc zmuszać

dzieci do obfitego śniadania przed pójściem do szkoły, ale trzeba je wyposażyć w porządne drugie śniadanie.

*Z tego wynika, że recepta „śniadanie jedz jak król, a kolację jak żebrak” nie służy nam.*

Chodzi jeszcze o to, że drugie śniadanie powinno zawierać węglowodany złożone, z których stopniowo powstają cukry proste. Te, spalane w komórkach, dostarczają energii potrzebnej nam do pracy, do życia. Natomiast z substancji białkowych w procesie metabolicznym wytwarzany jest materiał budulcowy naszych tkanek. Źle się dzieje, jeśli spożywamy produkty białkowe o niewłaściwej porze i w zbyt wielkich ilościach, gdyż wówczas narzucamy im rolę paliwa, które spalane, jako produkt uboczny, wydzielają amoniak, silną neurotruciznę. Część amoniaku organizm przekształca w łatwo rozpuszczalny mocznik, który usuwany jest z organizmu przez nerki, natomiast nadmiar, na zasadzie mechanizmu ratunkowego, przetwarza w trudno rozpuszczalny w wodzie kwas moczowy, który lokowany jest na przykład w chrząstkach stawów, powodując z czasem ich zwyrodnienia.

Węglowodanowa manna była poranna.

*Z pewnością słuchano tego z zainteresowaniem.*

Przyznam, że tak. Zostałam też poproszona o powtórzenie tej prelekcji w Żelowie, w środowisku ewangelików reformowanych.

*A inne tematy prelekcji?*

Na przykład znaczenia i funkcje słów „Pan”, „Imię”. Były to rozważania biblijno-filologiczne. Oczywiście także korzystałam z konsultacji naukowców, specjalistów – prof. Wojciecha Gajewskiego, prof. Kaliny Wojciechowskiej.

Zaskakujące może się wydawać, że nadawanie *imienia* było równoznaczne z powoływaniem bytu w starożytnych tradycjach bliskowschodnich, wcześniejszych niż judaizm.

Ważnym dla mnie tematem było też pojęcie *szczęścia*, które ani w filozofii, ani w psychologii nie ma wyczerpującej definicji. Można ją natomiast odnaleźć w sensie biblijnym. Moją konkluzją było stwierdzenie, że człowiek prawdziwie wierzący nie może być nieszczęśliwy. Skoro *moim szczęściem jest być blisko Boga* – Psalm 73<sup>2</sup>, to nawet wtedy, gdy człowieka spotykają kłopoty czy cierpienia, gdy źle mu się wiedzie, czuje wsparcie Boże i to go wzmacnia i pociesza.

---

<sup>2</sup> *Chociaż ciało i serce moje zamiera, to jednak Bóg jest opoką serca mego i działem moim na wieki. [...] moim szczęściem być blisko Boga.*

*Nadchodzi rok 2021, który został ogłoszony Rokiem Tożsamości Luteriańskiej. Jeśli zgodzimy się co do tego, że tożsamość oznacza poczucie częściowo wspólnoty, a częściowo odrębności, jak określiłaby Pani wyznaczniki tożsamości ewangelickiej?*

To bardzo szeroki temat. Jeśli idzie o naszą ewangelicką społeczność, bardzo ważna jest dla mnie odpowiedzialność świeckich za Kościół, za zbor. Przejawia się to w odpowiedniej pracy rad parafialnych, w decydowaniu zboru o wyborze proboszcza, w systemie kadencyjnym władz Kościoła. W budowaniu wspólnoty ważna jest też aktywność pozareligijna i taka ma miejsce w różnych formach. Działają fundacje i organizacje oświatowe w Bielsku, Cieszynie, Gliwicach, Krakowie, Warszawie, Wrocławiu. Działają Polskie To-



Fot. 8. Forum Ewangeliczne w Wiśle-Jaworniku, 2004 r. (od lewej Maria Drapella, Astrid Gotowt, prof. Jerzy Buzek).

warzystwo Ewangeliczne, ale także Towarzystwo Ewangeliczne w Cieszynie, Mazurskie Towarzystwo Ewangeliczne, a po kilku latach przerwy wznowiło działalność Toruńskie Towarzystwo Ewangeliczne. Dbamy o integrację, o nawiązanie i utrzymywanie kontaktów między ewangelikami z różnych rejonów Polski, o wzajemne wizytowanie się, dzielenie doświadczeniami, spostrzeżeniami. Żyjemy w diasporze, więc musimy poznawać się, żeby czuć, że jesteśmy.

*To, o czym Pani mówi, pokrywa się w pełni z ideą Forum Ewangelickiego, które się wyłoniło na początku lat dziewięćdziesiątych. Zresztą była Pani aktywnym członkiem tego ruchu i współorganizatorką VII Forum, które odbyło się w 2001 r. w Toruniu, współorganizatorką XX Forum, poświęconego kobietom, które odbyło się w Wiśle-Jaworniku w 2014 r. Czy mogłaby Pani podzielić się refleksjami na temat Forum – jego dokonania, jego trudności, jego perspektyw?*

Zacznę od najważniejszego dokonania: zebrali się ludzie, którym zależy. Zależy na tym, żeby pracować nie tylko dla Kościoła, ale dla społeczności w tym Kościele. Powstały przecież w kilku miastach szkoły ewangelickie różnych typów i przedszkola. Poza tym odbywała się wymiana poglądów, trwały dyskusje nad palącymi problemami, które się pojawiały nie tylko w Kościele, ale i w państwie. Forum zintegrowało dużą część środowiska ewangelickiego.

Zostały nawiązane przyjaźnie między ewangelikami z całej Polski. Forum pozwoliło nam poznać się, przestaliśmy być anonimowi i dzięki temu możemy się wspierać, możemy dzielić się naszymi radościami. Cenne jest też udokumentowanie myśli Forum – na szczęście referaty i głosy w dyskusji większości spotkań zostały opracowane i wydane przez p. Jana Puczka. Mamy trwałą ślad ważnej myśli Forum, o tematyce społeczno-kulturalnej i historycznej, a dotyczącej polskich ewangelików.



Fot. 9. Rewizyta Towarzystwa Ewangelickiego z Torunia w Parafii E-A w Sopocie, 2003 r. Astrid Gotowt i Halina Szynkiewicz.

*A trudności czy nawet porażki?*

Opinie, które wyrażało Forum i które kierowało do Synodu Kościoła, niestety, nie znajdowały odzewu. Coś tu nie zadziało, nie wiem, co...

*Sprostuję, był wyjątek. Zostało zauważone przez Władze Kościoła Oświadczenie XX Forum w sprawie ordynacji kobiet. Może niewielkie oddziaływanie opiniotwórcze wynikało z tego, że Forum pozostało spontanicznym ruchem, nie przekształciło się w instytucję?*

Bardzo możliwe. Niemniej myślę, że spontaniczny ruch ma przewagę nad instytucją. Do instytucji często przychodzą urzędnicy, a nie pasjonaci.

*Czy duch Forum jeszcze trwa? Bo Forum się jeszcze odbywa, ale można powiedzieć, że grupa inicjatywna już właściwie jest wygasająca.*

Porażką Forum było też to, że nie potrafiło przyciągnąć młodych – młodzieży, studentów, chociaż wiem, że kilkakrotnie podejmowano takie próby, niestety bezskuteczne. Powstała luka pokoleniowa, w związku z tym Fora, które się teraz odbywają, często są organizowane właściwie przez rady parafialne, a to wiąże się z inną tematyką i błędną te problemy, które są istotne dla naszej społeczności.



Fot. 10. VII Forum Ewangelickie w Toruniu, 2001 r., Sala Mieszczańska Ratusza (od lewej Dagmara Berndt-Jankowska, prof. Jerzy Ziółko, Astrid Gotowt).

*Wspomniane już Forum z 2001 roku było chyba pierwszą powojenną manifestacją obecności ewangelików w Toruniu.*

To Forum obradowało w Sali Mieszczańskiej Ratusza, w której, jak zaznaczył prof. Janusz Mallek podczas inauguracji, wiszą portrety samych ewangelików, wyjąwszy Kopernika.

Ale nie było to pierwsze uwidocznienie, na szerszą skalę, obecności ewangelików w Toruniu.

Gdy na początku lat dziewięćdziesiątych powstało Towarzystwo Ewangelickie – prezesem był mec. Dawid Binemann-Zdanowicz, wiceprezesem prof. Mallek, ja sekretarzowałam – postanowiliśmy zorganizować z okazji Pamiętki Reformacji sesję naukową. Zaprosiliśmy świetnych prelegentów i rozprowadziliśmy mnóstwo zaproszeń. Roznosiliśmy je do wszystkich toruńskich

uczelni, do zaprzyjaźnionych i sąsiedzkich parafii katolickich, do parafii prawosławnej. Zaprosiliśmy Chrześcijańskie Stowarzyszenie Studenckie, Klub Inteligencji Katolickiej, alumnów z Seminarium Duchownego...



Fot. 11. Nabożeństwo na zakończenie VII Forum Ewangelickiego w Toruniu, 2001 r. (od lewej mec. Dawid Binemann, Jan Puczek, Astrid Gotowt, prof. Paweł Puczek, prof. Jarosław Świderski, Blanka Świderska).



Fot. 12. Uczestnicy VII Forum Ewangelickiego w Toruniu, 2011 r., przed kościołem ewangelicko-augsburskim św. Szczepana.

*Przyszli?*

Tak, cały pierwszy rok, z rektorem. Kaplica, która służyła nam za salę, była wypełniona do ostatniego miejsca, włącznie z emporą.

*Czy pojawiły się jakieś problemy organizacyjne?*

Założyliśmy, że jako Towarzystwo Ewangelickie, absolutnie nie robimy niczego bez powiadomienia i akceptacji Rady Parafialnej oraz Proboszcza. Wprawdzie zastrzeżliśmy od razu, że całą organizację bierzemy na siebie, żeby nie obciążać, wiadomo, i tak zajętych osób. Trzeba było wytłumaczyć i Radzie Parafialnej, i księdzu Proboszczowi, że zgrabniej będzie, jeśli Towarzystwo wystąpi z zaproszeniem, bo jeżeli zdarzyłaby się odmowa – a zaproszony był także Biskup diecezji rzymskokatolickiej i nie odmówił – to despekt spotka Towarzystwo, a nie Parafię.

I też zawsze, kiedy Parafia potrzebowała wsparcia w pracach organizacyjnych, porządkowych, członkowie Towarzystwa, jako parafianie, brali w nich udział.

*Wspaniała inicjatywa. Jest co wspominać. A jak się zrodził pomysł budowania relacji z odmiennym religijnie obszarem?*

Gdy po śmierci mamy zdecydowałam przenieść się formalnie do toruńskiej parafii, bo nie wyjeżdżałam już na weekendy do Zduńskiej Woli, zauważyłam, jak bardzo parafianie są zamknięci, jakby zastraszeni nieewangelickim otoczeniem. Zwrócili na to uwagę też i mec. Binemann, i prof. Mallek, i p. Edyta Berndt, która była kuratorem Parafii. Zastanawialiśmy, jak wyjść z tego getta. Dlatego powstało Towarzystwo Ewangelickie i dlatego podejmowaliśmy takie inicjatywy, a jedną z nich było też VII Forum.

Ale zdarzyło się tak, że na kilka lat trzeba było działalność Towarzystwa zawiesić...

*Czy podjęłaby Pani próbę podania recepty na pielęgnowanie ewangelickiej tożsamości?*

Spróbuję, chociaż to niełatwe. Myślę, że trzeba i w rodzinach, i w parafiach podtrzymywać te wartości, które są naszą tradycją. Ci ewangelicy, którzy wiedzą, że praca to nie jest dopust Boży, tylko powołanie, które pozwala im poczuć własną wartość, dostrzegają sens istnienia również w wynikach pracy. Bo praca powinna być tak wykonywana, żeby człowiek czuł, że coś sobą prezentuje i jest potrzebny.

Podzielię się dwoma wspomnieniami. Właśnie Forum pozwoliło mi dostrzec, że w tak nielicznej społeczności, jaką są ewangelicy w Polsce, udział osób wykształconych, piastujących odpowiedzialne funkcje i stanowiska, jest bardzo duży.



Właśnie – prof. Ewa Chojecka powiedziała na którymś Forum: „mniejszość jak drożdże”.

Tak. A drugie wspomnienie dotyczy lat wcześniejszych. W moim liceum w Zduńskiej Woli, które *nota bene* powstało z inicjatywy dwóch proboszczów,



Fot. 13. Astrid Gotowt w chwili relaksu między licznymi zajęciami, 2006 r.

katolickiego i ewangelickiego, odbywał się zjazd absolwentów, również absolwentów przedwojennego Gimnazjum im. Kazimierza Wielkiego. Należał do nich ksiądz profesor Woldegar Gastpary. Ze zdumieniem, ale i dumą patrzyłam na to, jakim szacunkiem jest otaczany, ile osób z nim serdecznie rozmawia, z całą świadomością, że to ewangelik. Pomyślałam wtedy, że ewangelicy mogą być szanowani, nie tylko szycanowani, i że kiedy jest się „kims”, łatwiej budować prestiż naszej wspólnoty.

*O jakim szycanowaniu wspomniła Pani?*

Miałam takie doświadczenia. Kiedy wreszcie w moim mieście oddano ewangelikom kościół, wataha dzieci wpadała podczas nabożeństwa, krzycząc i tupiąc. Potem, żeby

temu zapobiec, zamykano bramę, gdy zaczynało się nabożeństwo, ale to nie przeszkadzało w wybijaniu szyb w oknach.

Wracam jednak do tej trudnej próby recepty. Oprócz wpajania takich wartości, jak rzetelność, uczciwość, ogromną wagę przykładano do wykształcenia. Uczono szacunku dla wykształcenia i wiedzy.

Nawet w bardzo biednych rodzinach ewangelickich dbano o to, żeby dzieci kształciły się, a jeżeli były uzdolnione, żeby kształciły się jak najpełniej. Mnie wpajano to nie tylko w domu, ale i na lekcjach religii.

Wydaje mi się też, że duże znaczenie ma budowanie wśród dzieci i młodzieży dumy, nie pychy, ale dumy z tego, że jest się ewangelikiem, że z tej społeczności wywodzi się tyłu ludzi ważnych dla polskiej kultury, dla polskiej hi-

storii, medycyny i innych dziedzin. Chodzi o to, żeby młodzi ludzie nie odczuwali wstydu z powodu swej odrębności, żeby potrafili przeciwstawić się tej większościowej presji. I dlatego sami muszą poczuć swoją wartość, a to buduje się poprzez edukację, poprzez właściwe postawy moralne, poprzez pracę.

*Tożsamość jest jednak nieodłącznie związana z korzeniami. Jak wiemy, w historii polskiego ewangelicyzmu splata się kilka nurtów: przede wszystkim jest nim nieprzerwanie, od Reformacji do dziś, polskojęzyczny luteranizm ziemi cieszyńskiej, inny to potomkowie tak zwanych „Polaków z wyboru”, czyli spolonizowanych przybyszów-obcokrajowców, w większości Niemców. Wśród ewangelików reformowanych ważną grupę stanowią potomkowie przybyłych do Polski braci czeskich, a także repatrianci z utraconych terenów Jednoty Wileńskiej...*

*W jakim nurcie mieszczą się Pani korzenie?*

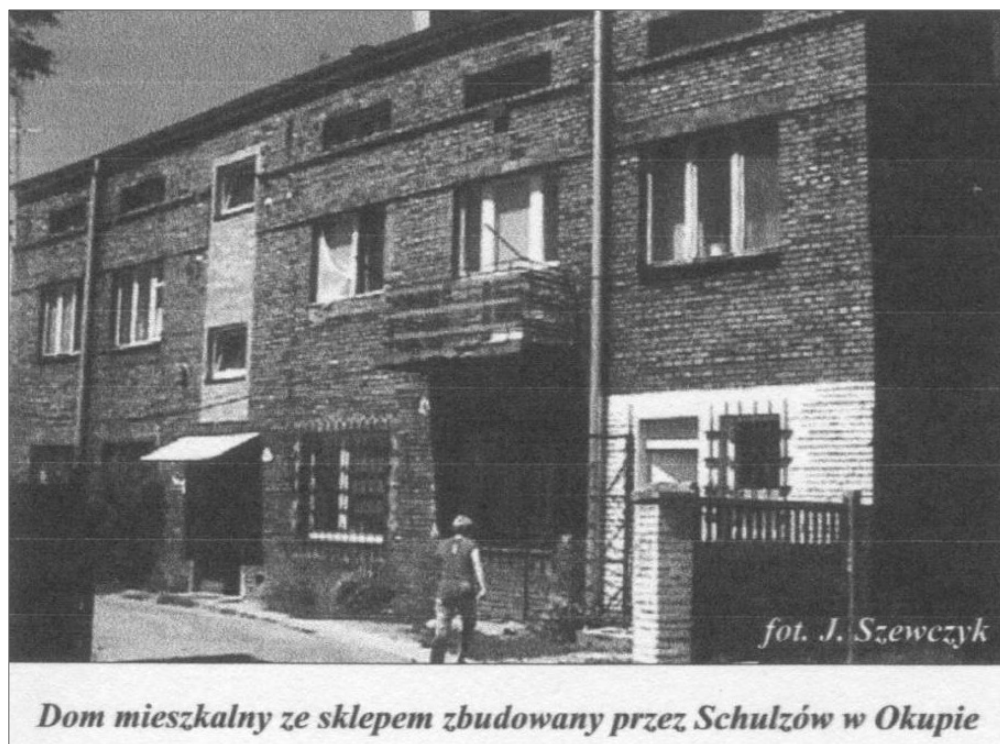
W nurcie spolonizowanych Niemców, którzy w końcu XIX w. przywdrowali tutaj z Saksonii.

*Z jakiego powodu przybyli? Za chlebem?*

Niekoniecznie, bo jak na tamte czasy byli dosyć dobrze wykształceni. Przybyli, aby kupić ziemię. Wówczas w zaborze rosyjskim, po powstaniu styczniowym, część skonfiskowanych majątków otrzymali dożywotnio zasłużeni carscy wojskowi, a po ich śmierci te majątki władze Kraju Nadwiślańskiego przejmowały i wyprzedawały po niewygórowanych cenach. Prawdopodobnie ta możliwość ich zachęciła. I tak w okolice Łodzi przyjechała grupa osób spokrewnionych i spowinowaconych. Byli to Schultzowie, Kerlowie i Nikolai'owie. Mój dziadek po kądzieli, Adolf Schultz, posiadał ziemię i młyn w Okupie Fabrycznym. Inna część rodziny osiedliła się w Okupie Małym i Okupie Wielkim.

I tak członkowie rodziny uprawiali ziemię, a mieli jej sporo, bogacili się i rozszerzali działalność. Wiem, że uczestniczyli w budowie drogi na trasie Warszawa – Poznań – Kalisz. W młynie została uruchomiona pierwsza w okolicy turbina wodna. W Okupie Wielkim założono Ochotniczą Straż Pożarną, której w okolicy w ogóle nie było, zakupiono nawet motopompę ze składek i loterii fantowych, zbudowano remizę strażacką, założono orkiestrę dętą. W latach dwudziestych mój dziadek po mieczu, Wilhelm Schultz, odważył się otworzyć skład materiałów budowlanych i opału. Potem, ponieważ Łódź pręźnie się rozwijała, założono rodzinną firmę przewozową, która przywoziła z łódzkich tkalni surowe materiały do wybielenia. Dziadek po kądzieli udostępnił w tym celu łąkę nad rzeką Grabią. Tkaniny rozkładano na tejsze łące,

polewano wodą, bo gdy były mokre, bardzo dobrze bielaly na słońcu. Wybielone materiały trzeba było odwieźć do Łodzi, a była to wyprawa mężczyzn, uzbrojonych. Po I wojnie grasowały w tych okolicach bandy, które napadały na różne transporty, stąd konieczność takiej ochrony.



Fot. 14. Źródło: „Panorama Łaska”, 2015, nr 4, s. 22.

*Czy bielenia również trzeba było strzec?*

Nie, tego nie niszczone.

*Z tej opowieści wynika, że rodzina prosperowała znakomicie i stworzyła wiele miejsc pracy dla okolicznej ludności.*

Dobrze prosperowała i bardzo się wspierała. W Okupie Wielkim zbudowano też fabrykę włókienniczą, która tuż przed II wojną zatrudniała ponad 100 osób, a jeszcze wcześniej zakupiono krosna, na których okoliczni mieszkańcy pracowali w swych domach. Tuż przed wybuchem II wojny zakupiono maszyny do wyrobu koronek, ale ta produkcja już nie zdążyła się rozwinąć.

*Jaki wpływ na losy Pani rodziny miała II wojna światowa?*

To bardzo skomplikowane i trudne. Wiem, że rodzina zapłaciła wysoką łapówkę, aby mój ojciec nie został skierowany na front wschodni. Gdy został wysłany na front włoski, wykorzystał pierwszą okazję, aby oddać się do niewoli

wojskom alianckim. Po weryfikacji wstąpił do armii Andersa. Po wojnie wrócił do Polski, ale musiał się ukrywać przed aresztowaniem przez UB. Ostatecznie wiosną 1946 roku przez zieloną granicę przedostał się do strefy zachodniej Niemiec. Spotkaliśmy się dopiero w 1964 roku w strefie przygranicznej w NRD.

Część rodziny wyjechała do Niemiec przed końcem wojny. Bardzo namawiano do wyjazdu moją mamę, ale odmówiła – nie chciała pozostawiać swojej matki, bardzo słabo znającej język niemiecki i ja już byłam na świecie. Po latach ujawniono, że w młynie rodzina ukrywała Żyda, znanego z imienia i nazwiska, że świadczyła pomoc, m.in. dając żywność mieszkańcom Okupa.

Po wojnie wszystko przepadło. Mama podjęła pracę w fabryce swego teścia, która nie była już jego fabryką. Spotykały ją szykany ze strony UB. W 1950 r. przeprowadziłyśmy się z mamą, babcią i siostrą do Zduńskiej Woli, leżącej w sąsiednim powiecie. Tam nasza sytuacja w pewnym stopniu poprawiła się – nie było już osobistych wrogów czy zawistnych osób. Mama podjęła pracę w fabryce tkackiej, w dziale płac.

*Czy wiadomo, w jakim momencie rodzina stała się polskojęzyczna?*

Przez pewien czas była nawet trójjęzyczna, bo oprócz języka polskiego trzeba było opanować rosyjski. W domu dziadka po kądzieli szybko porzucano język niemiecki, bo on ożenił się z Polką, katoliczką, która konwertowała na ewangelicyzm i do końca życia gorliwie czytała Biblię. Zresztą dziadek uczył się języka polskiego w szkole, oczywiście jako języka obcego. Natomiast w rodzinie dziadka po mieczu dłużej pielęgnowany był język niemiecki. W odrodzonej Polsce, po 1918 r., dziadek po kądzieli przyjął obywatelstwo polskie, zrzekając się niemieckiego, natomiast drugi dziadek, przyjmując obywatelstwo polskie, zachował niemieckie. Z kolei mój ojciec mówił piękną polszczyzną, miał oczywiście polską maturę. Ja byłam „dwujęzyczna” tylko we wczesnym dzieciństwie... Ale w szkole na lekcjach języka niemieckiego nieraz słyszałam: „Ty mówisz z dobrym akcentem, bo jesteś Niemką”.

*Dlaczego „była Pani Niemką”?*

Bo byłam ewangeliczką. Stawiano znak równości między wyznaniem i narodowością.

*Próbowała Pani przekonać, że tak nie jest?*

No właśnie, zarzuciłam uczciwą naukę języka niemieckiego, żeby udowodnić, że Niemką nie jestem.

*Spotykały Panią z powodu tego, skądinąd znanego, stereotypu duże przykrości, czy takie, które można było ewentualnie zlekceważyć?*

Różne. Na przykład, gdy byłam w trzeciej klasie szkoły podstawowej, dostałam od mojego ojca chrzestnego, który mieszkał w Niemczech, teczkę do szkoły. W tamtym czasie była to naprawdę ładna teczka. Pewnego dnia moja teczka została zalana atramentem przez koleżanki i kolegów, z komentarzem: „Tej Niemce się należy...” Nosilaam potem tę poplamiona teczkę z podniesionym czołem.



Fot. 15. Z mamą Johanną Schultz.

*Czy w miarę dorastania stawiała się Pani w oczach rówieśników „coraz mniej Niemką”?*

Tak. Z jednej strony byłam coraz bardziej odporna, a nawet dumna ze swojej wyznaniowej odrębności. Mama tłumaczyła mi, że przede wszystkim nie można dać się sprowokować, a jeśli puści się przytyki mimo uszu, po jakimś czasie ustaną. Z drugiej strony, ponieważ byłam niezła z matematyki, fizyki i chemii, często proszono mnie o pomoc i wtedy już nie wypadalo odpłacać się złośliwością.

*Miała Pani przyjaciółkę?*

Tak, bardzo bliską. Siedziałyśmy w liceum w jednej ławce, razem uczyłyśmy się, spędzałyśmy z sobą dużo czasu.

*Była ewangeliczką?*

Pod tym względem łatwiej żyło się tuż po wojnie w Okupie, bo tam pozostało wówczas jeszcze sporo ewangelików. Na nabożeństwa jeździło się do Łasku, do kościoła, w którym zostałam ochrzczona. Urodziłam się wprawdzie w Łodzi, ale mamie, gdy ojciec był już na froncie zachodnim, łatwiej było mieszkać z rodziną u dziadków przy młynie, ze względu na opiekę czy na aprowizację...

W Łasku był piękny drewniany kościółek ewangelicki.

*Dzisiaj jeszcze istnieje?*

Istnieje. Jest kościołem katolickim, utrzymanym w dobrym stanie, po pracach konserwatorskich.

Nie. W szkole oprócz mnie była tylko jedna ewangeliczka, w równoległej łacińskiej klasie. A przyjaciółka była córką lekarza, z gorliwej rodziny katolickiej, ale bardzo otwartej. Znakomicie rozumiałyśmy się. Inscenizowałyśmy po lekcjach różne dramaty omawiane akurat w szkole: Szekspira, Słowackiego, Fredry. Oczywiście nie dla publiczności. Nasz rocznik uczył się jeszcze historii starożytnej jako odrębnego przedmiotu, więc poznawaliśmy sztuki antyczne. Do dziś pamiętam naszą inscenizację „Antygony”. W dwuosobowej obsadzie odegrane zostały role wszystkich bohaterów i chóru,

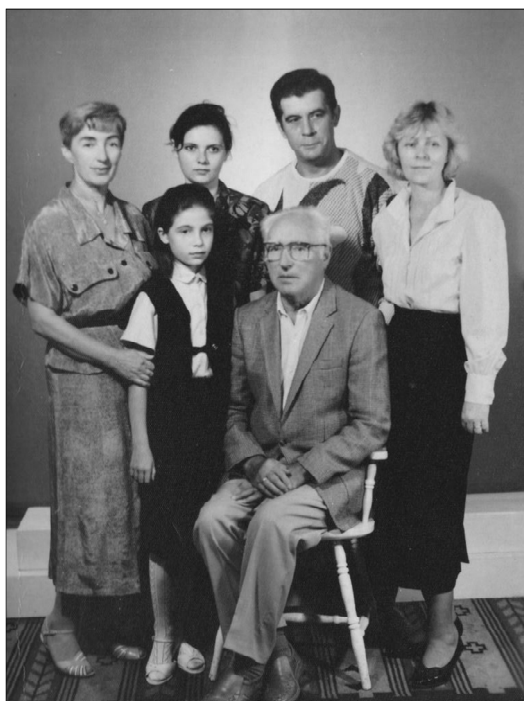
Więc mam też mile wspomnienia z lat szkolnych. W ogóle moja klasa lubiła naszą szkołę. Spotykaliśmy się też w czasie wakacji, mniej więcej od połowy sierpnia, na boisku szkolnym, gawędziliśmy. Woźny, pan Michalski, pożyczal piłkę i graliśmy w siatkówkę.

Nie było ważne to, że brakowało często podstawowych rzeczy. Nawet podręczniki szkolne zdobywaliśmy z trudem, więc bardziej były cenione. Kiedy na lekcje historii mieliśmy przynieść stukartkowe zeszyty, niedostępne w sklepach, zszylałam kilka zeszytów cienkich...

*Zapewne na studiach już „była Pani Polką”...*

Wtedy nie było już potrzeby deklarowania wyznania. Chociaż i w szkole zdarzył się sympatyczny epizod. Po 1956 roku przez pewien czas lekcje religii, oczywiście katolickiej, odbywały się w szkole. Mama doradziła mi, żeby nie wychodzić i posłuchać, o czym się na tych lekcjach mówi. Przeważnie większość uczniów rozmawiała między sobą, a ja przyjaźnie dyskutowałam z ks. Dembowskiem, który doskonale wiedział, jakiego jestem wyznania.

*Czy tożsamość narodowa była czymś istotnym w Pani rodzinie? Czy w jakimś momencie zaczęliście się określać jako Polacy „z pogranicza” lub „z wyboru”?*



Fot. 16. Zdjęcie rodzinne z ojcem, Wilhelmem Schultzem, siostrą, szwagrem i siostrzenicami, 1991 r.

Raczej nie. Nie był to temat rozważań czy dyskusji. Formą deklaracji było przyjęcie polskiego obywatelstwa po 1918 r. Mówiło się o tym, że trzeba być człowiekiem pracowitym, uczciwym, pomocnym dla bliźnich.

*Nieraz można usłyszeć, i przeczytać, że nasz etos ewangelicki staje się pojęciem historycznym.*

To temat bardzo trudny, bardzo delikatny. Trzeba wziąć pod uwagę wiele zmian demograficznych i cywilizacyjnych. Z jednej strony nasza społeczność się kurczy, z drugiej, na szczęście, przybywają nowi... Liczebnie nasza społeczność jest w miarę stabilna, ale nie jest to stabilność oparta na tradycji rodzinnej. Nieraz konwertytom, którzy są bardzo zaangażowani, bardzo wartościowi, jednak trudno się odnaleźć w pewnych sytuacjach.

*Dlaczego polski ewangelicyzm wykrusza się pokoleniowo? Często dzieci parafian nie są już ewangelikami, wnuki parafian też nie. Konsekwencje małżeństw mieszanych wyznaniowo nie są chyba jedyną przyczyną.*

Prof. Bogusław Milerski żartobliwie mówił na spotkaniu z okazji Święta Reformacji, że teraz jest tak szeroka oferta różnych możliwości realizowania się, a wśród nich życie religijne, uczestnictwo w życiu kościelnym, to tylko jedna z mnóstwa innych możliwości.

*Oczywiście, ale to aspekt wypełniania czasu, a nie budowania duchowości...*

Jednak w mojej parafii na szkółkę niedzielną uczęszcza dużo dzieci, młodzież po confirmacji, choć mamy niewielu confirmantów, nie znika. Powracają też wnuki ewangelików, i to z całymi rodzinami. Myślę, że mimo zagrożeń etos ewangelicki przetrwa.

*To budujące. Miejmy nadzieję, że Rok Tożsamości Luteranckiej będzie impulsem do renesansu etosu polskiego ewangelicyzmu*

*Dziękuję za rozmowę. Dziękuję za szczerze, odważne i głębokie refleksje. Życzę Pani Bożego błogosławieństwa w najpełniejszym znaczeniu tych słów.*

Rozmawiała Maria Drapella





**Iwona Hintz**

## **Rok życia Parafii w cieniu pandemii, czyli Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2020**

### **A Year in the Life of a Parish in Pandemic's Shadow. Chronicle of Events in the Evangelical-Lutheran Parish in Gdańsk (located in Sopot) in the year 2020**

Rok Pański 2020 rozpoczął się jak każdy inny. Noworoczne nabożeństwo i kilka kolejnych w styczniowe i lutowe niedziele wyglądały tak jak co roku. Rok 2020 został ogłoszony „Rokiem wolności chrześcijańskiej” i to właśnie wolność miała być wiodącym motywem teologicznym w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Rzeczypospolitej Polskiej. Ta wolność, w wielu wymiarach naszej egzystencji, została w roku 2020 wystawiona na ciężką próbę.

Biblijne hasło roku 2020, które miało być dla nas drogowskazem na kolejne 12 miesięcy, zostało wyjęte z Ewangelii Marka: *Wierz, ratuj mnie w mojej niewierze!* (Mk 9,24 – tłumaczenie Biblii Ekumenicznej). Ta głęboka wiara była dla nas opoką w minionych miesiącach.

Styczeń 2020 rozpoczął się jak każdy pierwszy miesiąc roku kościelnej rzeczywistości: nabożeństwa, spotkania, uroczystości, roczna sprawozdawczość, działalność ekumeniczna. Nic wtedy jeszcze nie zapowiadało, że będzie to rok wyjątkowy, czas próby, który na długo zapadnie w naszej pamięci.

11 stycznia odbył się w Bydgoszczy etap diecezjalny konkursu biblijnego dla dzieci i młodzieży *Sola Scriptura*. Sopotką parafię reprezentowała Joanna Mielczarek.

13 stycznia 2020 roku, w pierwszą rocznicę zamachu na prezydenta Gdańska, śp. Pawła Adamowicza, w Bazylice Mariackiej odbyło się ekumeniczne nabożeństwo przy jego grobie. Modlitwa międzywyznaniowa rozpoczęła się o godz. 20.30, kilka kwadransów po tym jak odsłonięto tablicę upamiętniającą zamordowanego prezydenta Gdańska, która znajduje się na placu pomiędzy Złotą Bramą i Katownią. Uczestniczyli w niej m.in. krewni prezydenta Pawła Adamowicza, w tym: żona, córka, brat i rodzice, a także m. in. prezydent Gdańska Aleksandra Dulciewicz, prezydent Łodzi Hanna Zdanowska, prezydent Warszawy Rafał Trzaskowski oraz prezydent Sopotu Jacek Karnowski. W modlitwie wzięli udział duchowni różnych religii i wyznań chrześcijańskich: rzymskokatolicki metropolita gdański abp Sławoj Leszek Głódź, ks. bp Marcin Hintz, ks. Marcin Rayss, a także ks. Dariusz Józwiak z Kościoła Prawosławnego, ks. Sebastian Niedźwiedziński z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, ks. Rafał Michalak z Kościoła Polskokatolickiego, ks. Krzysztof Pawus z Kościoła Starokatolickiego, pastor Elisabeth Turek z Kościoła Anglikańskiego, ks. Włodzimierz Kucaj z Kościoła Grekokatolickiego, prezbiter Tomasz Ropiejko z Kościoła Zielonoświątkowego, przewodniczący Gminy Muzułmańskiej w Gdańsku Olgierd Chazbijewicz, imam Ismail Caylak.



28 stycznia 2020 r., w Wielkiej Sali Wety Ratusza Głównego Miasta Gdańska, odbyła się uroczysta gala, podczas której Prezydent Gdańska, Aleksandra Dulcikiewicz, wręczyła Nagrody Naukowe Miasta Gdańska im. Jana Heweliusza. Wydarzenie odbywa się co roku z okazji rocznicy urodzin wybitnego, gdańskiego astronoma – Jana Heweliusza. Za rok 2019 to prestiżowe wyróżnienie, w kategorii nauk humanistycznych i społecznych, otrzymał ks. bp dr hab. Marcin Hintz, prof. ChAT (Chrześcijańska Akademia Teologiczna), Biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP oraz proboszcz trójmiejskiej parafii luterańskiej. Nagrodę przyznaje się za wybitne osiągnięcia naukowe, a Kapituła Nagrody w uzasadnieniu podkreśliła znaczący wkład ks. bp. Marcina Hintza w zgłębianiu myśli społeczno-politycznej protestantyzmu, w szczególności pomiędzy eklezjologią a ewangelickim prawem kościelnym. Laudację, na cześć ks. bp. Marcina Hintza, wygłosił prof. Jerzy Błażejowski – prezes Gdańskiego Towarzystwa Naukowego i jednocześnie przewodniczący kapituły Nagrody im. Heweliusza w dziedzinie nauk humanistycznych i społecznych. Ponadto w skład kapituły wchodzi m.in. rektorzy gdańskich uniwersytetów, prezes Gdańskiego Oddziału PAN oraz dotychczasowi laureaci Nagrody. Po laudacji bp Hintz wygłosił przemówienie, w którym podsumował swoją dotychczasową drogę naukową oraz podziękował wszystkim, dzięki którym mógł realizować swoje naukowe pasje – przede wszystkim swojej rodzinie i najbliższym.

W kategorii nauk przyrodniczych i ścisłych laureatką została prof. dr hab. Małgorzata Myśliwiec – za wybitne osiągnięcia naukowe, dotyczące diagnostyki oraz terapii komórkowej dzieci z cukrzycą typu 1., we wczesnej fazie choroby. Nagrodę Naukową Miasta Gdańska ustanowiono w 1987 roku, a pierwszego laureata wyłoniono rok później. W tym roku nagrody zostały wręczone po raz 32. Obecnie przyznaje się je w dwóch kategoriach: nauk ścisłych i przyrodniczych oraz nauk humanistycznych i społecznych. *Heweliusze*, zwane również „gdańskim Noblem”, wręczane są co roku przez prezydenta Miasta Gdańska. Każdy z laureatów otrzymał z rąk Aleksandry Dulcikiewicz dyplom, statuetkę Heweliusza oraz nagrodę finansową. Uroczystość tradycyjnie odbyła się w Ratuszu Głównego Miasta, gdzie laureatom towarzyszyły rodziny, przyjaciele i współpracownicy. W uroczystej gali wzięli m.in. udział: Magdalena Czarczyńska-Jachim – wiceprezydent Sopotu, Cornelia Pieper – konsul generalna Niemiec w Gdańsku, Paweł Huelle – gdański pisarz, prof. Jacek Holówka – filozof i etyk (UW), prof. Tadeusz Zieliński – prorektor ChAT, Larry Ugwu –

dyrektor Nadbałtyckiego Centrum Kultury oraz kontradmirał Tomasz Szubrycht – rektor Akademii Marynarki Wojennej. Ponadto laureatom, podczas wręczania nagród, towarzyszyli przedstawiciele trójmiejskiego środowiska naukowego, profesorowie gdańskich uniwersytetów, samorządowcy, duchowni w ekumenicznym gronie oraz trójmiejscy parafianie.



„Życzliwymi bądźmy” – pod tym hasłem przebiegał Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 2020. Tym razem materiały do ekumenicznych modlitw przygotowali chrześcijanie z Malty, a podstawą rozważań była historia opisana w Dziejach Apostolskich, a mianowicie rozbitcie statku, którym do Rzymu był transportowany m.in. Apostoł Paweł. Rozbitkowie wylądowali na Malcie, a mieszkańcy wyspy okazali im pomoc i wielką życzliwość – stąd tegoroczne hasło. TMoJCh to czas, gdy chrześcijanie różnych wyznań spotykają się na ekumenicznych modlitwach, konferencjach, koncertach i innych spotkaniach, które mają na celu wzajemne zbliżenie i budowanie duchowej jedności w pojednanej różnorodności.

Również w naszej parafii, w poniedziałek 28 stycznia, w sopockim kościele Zbawiciela odbyło się nabożeństwo ekumeniczne w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. We wspólnej modlitwie w intencji jedności wzięli m.in. udział: ks. bp dr Wiesław Szlachetka – biskup pomocniczy Archidiecezji Gdańskiej KRK, ks. Dariusz Józwiak z Kościoła Prawosławnego wraz

z wikariuszem – ks. Dawidem Sulimą, ks. dr Rafał Michalak z Kościoła Polskokatolickiego, ks. Sebastian Niedźwiedziński z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, ks. Dariusz Ławik – referent ds. ekumenizmu Archidiecezji Gdańskiej KRK, pastor Tomasz Ropiejko z Kościoła Zielonoświątkowego oraz Siostry Brygidki wraz z matką Taidą. Gospodarzem nabożeństwa byli: ks. bp Marcin Hintz, ks. bp senior Michał Warczyński oraz ks. Marcin Rayss, którzy poprowadzili liturgię. Oprawę muzyczną nabożeństwa zapewnił parafialny chór *Gloria Dei* pod dyr. Stanisława Ładziaka. Na organach grała Hanna Roesler. Słowo Boże zwiastował biskup Wiesław Szlachetka, który wskazał na duchową ucztę, jaką jest Eucharystia. 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. Na zakończenie nabożeństwa przedstawiciele poszczególnych Kościołów zmówili modlitwy w intencji jedności.



Dnia 2 lutego 2020 roku, filiał tczewski Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku, podczas uroczystego nabożeństwa w Ostatnią Niedzielę po Epifanii, podziękował Tadeuszowi Abtowi za jego wieloletnią służbę organisty. Z tej okazji, w kaplicy im. ks. Marcina Lutra w Tczewie, na popołudniowym nabożeństwie zgromadziło się wielu parafian, zarówno należących do filiału,

jaki i tych, którzy przyjechali z Sopotu. Podczas nabożeństwa wystąpił również chór parafialny *Gloria Dei* pod dyr. Stanisława Ładziaka, który wykonał 4 utwory. Śpiew chórzystów był swoistym prezentem dla pana Abta, jako byłego dyrygenta. Kazanie, w którym została zaakcentowana wieloletnia służba tczewskiego Organisty, wygłosił ks. bp Marcin Hintz. Pan Tadeusz Abt rozpoczął grę na organach na nabożeństwach w Tczewie w połowie lat 60-tych ubiegłego wieku. Swoją grą służył również na nabożeństwach w kościele Zbawiciela w Sopocie i przez niemalże 20 lat był dyrygentem chóru *Gloria Dei*. Począwszy od roku 2020, ze względu na wiek i stan zdrowia, pan Abt, z wielkim bólem serca, musiał zrezygnować z powierzonej mu funkcji. Na koniec nabożeństwa duchowni wraz z małżonkami, w imieniu Parafii, wręczyli wieloletniemu organiście dyplom oraz kwiaty, a następnie udzielili błogosławieństwa. Kwiaty oraz prezenty w podziękowaniu przygotowali także parafianie z Tczewa i chórzysci.



Jak co roku, tym razem w 3. Niedzielę przed Postem, dnia 9 lutego, po nabożeństwie w kościele Zbawiciela odbyło się sprawozdawcze Zgromadzenie Parafialne. W Zgromadzeniu mogą brać udział pełnoletni, konfirmowani członkowie Parafii, którzy opłacili składki parafialne za rok ubiegły.

Głównym celem Zgromadzenia było zapoznanie się ze sprawozdawczością za rok 2019. Proboszcz parafii, ks. bp Marcin Hintz, przedstawił najistotniejsze wydarzenia, jakie miały miejsce w roku ubiegłym i poinformował, że szczegółowe sprawozdanie z życia parafii opublikowane będzie w „Gdańskim Roczniku Ewangelickim” w dziale „Kalendarium”.

Następnie osoby odpowiedzialne za prowadzenie poszczególnych agend parafialnych zdały sprawozdania z działalności w roku 2019. Sprawozdania odczytali: kurator Biblioteki „Etos” – Maria Drapella, kurator wystaw w „Sali Debory” – Szymon Mielczarek, prezes Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego Oddział w Gdańsku – Piotr Dolny, prezes chóru parafialnego *Gloria Dei* – Dorota Kowalczyk, prowadząca punkt z wydawnictwami – Dorota Mielczarek. Pastorowa Iwona Hintz omówiła funkcjonowanie kancelarii parafialnej oraz punktu kancelaryjnego w Kościele, złożyła sprawozdanie z pracy koła pań oraz pracy charytatywnej prowadzonej przez parafialną komisję diakonijną. Na zakończenie sprawozdanie z działalności filiału w Tczewie, zajęć katechetycznych, prowadzonych spotkań dla zainteresowanych ewangelicyzmem oraz godzin biblijnych, odczytał wikariusz – ks. Marcin Rayss. Wszystkie sprawozdania zostały przyjęte przez Zgromadzenie Parafialne jednogłośnie.

Następnym punktem obrad było przedstawienie przez proboszcza danych statystycznych oraz sprawozdania finansowego za rok 2019, po którym sprawozdanie z przeprowadzonej kontroli w imieniu Komisji Rewizyjnej odczytała jej przewodnicząca – Hanna Matysik. Komisja Rewizyjna wnioskuje o udzielenie absolutorium Radzie Parafialnej. Zgromadzenie Parafialne jednogłośnie przyjęło sprawozdanie i udzieliło absolutorium Radzie Parafialnej.

Kolejnym punktem było uchwalenie preliminarza budżetowego na rok 2020, ze szczególnym uwzględnieniem planowanego remontu kościoła Zbawiciela.

W niedzielę 16 lutego, po nabożeństwie w Sali Debory, odbyło się spotkanie z ks. bp. Marcinem Hintzem z okazji przyznanej Biskupowi Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej i proboszczowi trójmiejskiej parafii Nagrody Naukowej Miasta Gdańska im. Jana Heweliusza za rok 2019. Bp Marcin Hintz w podziękowaniu za wszystkie otrzymane życzenia oraz gratulacje, w związku z otrzymaną nagrodą, zaprosił parafian na okazjonalny tort. Ponieważ w uroczystej gali wręczenia nagrody, ze względu na ograniczoną ilość miejsc, mogli wziąć udział tylko przedstawiciele Parafii, niedzielne spotkanie w Sali Debory było okazją do zaprezentowania szerszemu gronu i wszystkim zainteresowanym otrzymanej statuetki oraz dyplomu, a także przedstawienia fotorelacji

z tego wydarzenia. Ks. bp Marcin Hintz podzielił się też osobistą refleksją w związku z otrzymaną nagrodą.

Dnia 23 lutego 2020 roku, po niedzielnym nabożeństwie, miało miejsce otwarcie nowej wystawy w parafialnej Bibliotece „Etos”, pt. „Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) w 114. rocznicę urodzin”. Wystawę stworzył proboszcz parafii, ks. bp prof. Marcin Hintz, który w słowach wprowadzenia przypomniał pokrótce sylwetkę oraz dzieło jednego z najważniejszych teologów ewangelickich XX wieku – Dietricha Bonhoeffera. Wystawę, poświęconą temu urodzonemu we Wrocławiu ewangelickiemu duchownemu i teologowi, działaczowi antynazistowskiemu, który związany był z *Kościółem Wyznającym*, przygotowała kurator biblioteki – Maria Drapella.

1 marca 2020 roku, po nabożeństwie w 1. Niedzielę Pasyjną, miało miejsce otwarcie nowej wystawy w Sali Debory, przygotowanej przez kuratora wystaw – Szymona Mielczarka.

Wystawa fotografii autorstwa Anny Jakubowskiej nosi tytuł *Rdza* i przedstawia „umierające” figurki Chrystusa ze starych, zniszczonych nagrobków z różnych pomorskich cmentarzy. Tytułowa rdza, pokrywające liczne figury, jest symbolem upływającego czasu i przemijania. Autorka wraz z mężem przedstawiła historię powstania zdjęć oraz kulisy powstania wystawy. Dla parafian przekazała również do Biblioteki „Etos” album, pt. *Cmentarze Pomorza*, który ukazał się drukiem w 2012 roku i jest efektem trzyletniej autorskiej współpracy z mężem. Wystawa po raz pierwszy prezentowana była w Ratuszu Staromiejskim – siedzibie Nadbałtyckiego Centrum Kultury w Gdańsku w 2014 roku i powstała dzięki stypendium – pomocy finansowej Województwa Pomorskiego. W jej realizacji uczestniczył mąż Autorki – Krzysztof Jakubowski.

Wszystko toczyło się normalnym rytmem życia parafialnego aż do początku drugiej dekady marca, gdy zaskoczył nas komunikat, głoszący, iż w związku z epidemią koronawirusa COVID-19 i w odpowiedzi na rekomendacje Ministra Zdrowia oraz zalecenie Biskupa Kościoła, wszystkie spotkania parafialne (w tym: tygodniowe nabożeństwa pasyjne, próby chórów, godziny biblijne, spotkania dla zainteresowanych ewangelicyzmem, spotkania koła pań seniorek, lekcje religii, spotkania młodzieżowe oraz szkoły niedzielne) zostają zawieszane do odwołania. W ostatniej chwili został także odwołany Synod Diecezjalny, zaplanowany na 12-13 marca w Toruniu. Niedzielne nabożeństwo w dniu 15 marca nie odbyło się, a proboszcz Parafii, ks. bp Marcin Hintz, przez kilka kolejnych niedziel czekał w kościele na parafian, do których mogła



nie dotrzeć wiadomość, by móc im oznajmić o decyzjach naczelnych władz Kościoła.

Nastąpił nowy etap w życiu trójmiejskiej Parafii: egzystencja kościelna w czasie pandemii koronawirusa.

Bp Marcin Hintz w dniu 13 marca wystosował apel do zborowników, w którym czytamy:

*„Czas pasyjny to szczególny okres w życiu Kościoła Ewangelickiego. Tegoroczny czas pasyjny naznaczony jest szczególnym doświadczeniem – cały świat zmaga się z pandemią koronawirusa. Ta sytuacja dotyka nas wszystkich, w sposób szczególny jest zagrożeniem dla osób starszych, osłabionych, chorych, przeziębionych, które podróżowały, jak też dla naszych najmłodszych siostr i braci w wierze, czyli dzieci. Nie wiemy, kto jest zarażony, ani kto jest nosicielem wirusa, możemy jednak przyczynić się do ograniczenia zagrożenia. Potencjalnym ryzykiem jest kontakt z osobami, które ostatnio podróżowały lub miały styczność z osobami z zagranicy, a także z osobami pełniącymi funkcje publiczne.*

*W trosce o zdrowie nas wszystkich apeluję o pozostanie w najbliższą niedzielę w domach, o lekturę Biblii i modlitwę. W luterkańskiej tradycji od wieków funkcjonowały nabożeństwa domowe – w szczególności w czasach kryzysu. Proszę Was, byście minimalizowali wszelkie bezpośrednie kontakty międzyludzkie. Nie bądźmy jednak w tych dniach sami – skorzystajmy z osiągnięć techniki: bądźmy z naszymi rodzinami i przyjaciółmi w kontakcie telefonicznym, mailowym, poprzez inne platformy komunikacji audiowizualnej. Zachęcam również do słuchania i oglądania nabożeństw za pośrednictwem Internetu – na naszej stronie umieściliśmy wykaz transmisji.*

*Zwracam się do Was, byśmy w ten weekend pozostali w naszych domach – to nie czas na odwiedziny czy spotkania, unikajmy skupisk ludzkich, minimalizujmy potencjalne zagrożenia. Pokażmy, jako Ewangelicy Pomorza, że wspieramy wszelkie działania władz krajowych i samorządowych mające na celu ograniczenie zagrożenia epidemiologicznego.*

*Drodzy, proszę Was o nieprzychodzenie w niedzielę do kościoła Zbawiciela – pomódlcie się w tym czasie w domu i przeczytajcie przygotowane na Niedzielę Oculi kazanie. Na stronie internetowej Parafii umieszczona zostanie także cała liturgia niedzielnego nabożeństwa. Zapewniam Was o modlitwie i proszę Boga o Jego Miłosierdzie”.*

Począwszy od 22 marca duchowni Parafii rozpoczęli nową formę przekazu Słowa Bożego. Rozpoczęto nagrywanie nabożeństw i publikowanie ich na parafialnym kanale YouTube Ewangelicy Trójmiasto. Uczyniono to, abyśmy, jako społeczność ludzi wiary, mogli za pośrednictwem Internetu wspólnie pomodlić się i wsłuchać w Słowo Boże wyznaczone na 4. Niedzielę Pasyjną *Laetare*. Kazanie, na podstawie tekstu z księgi proroka Izajasza, wygłosił ks. bp

Marcin Hintz. Przez kolejne niedziele kontynuowano tę misję. Z czasem rozpoczęto także emisję tygodniowych nabożeństw pasyjnych, nagrywając je także w kaplicy w Tczewie. Na platformie internetowej udostępniono też szkółki niedzielne dla dzieci, a z czasem na platformie ZOOM (program komputerowy umożliwiający zdalne prowadzenie spotkań w formie wideokonferencji przez Internet) odbywały się lekcje religii oraz spotkania młodzieżowe. Chór Parafialny *Gloria Dei* w czasie pandemii prowadził swojej próby również za pośrednictwem platformy ZOOM. Z czasem także i godziny biblijne oraz spotkania dla zainteresowanych rozpoczęły funkcjonowanie w tej formie.

We wtorek 31 marca odbyła się diecezjalna wideokonferencja duchownych wspólnie z Radą Diecezjalną DPW. Radcy diecezji oraz duchowni po raz pierwszy obradowali w tej formie, za pośrednictwem programu ZOOM. Konferencja poświęcona była przede wszystkim obecnej sytuacji w Kościele i diecezji w związku z rozprzestrzenianiem się koronawirusa. Jednogłośnie podjęto również decyzję o przelożeniu zaplanowanego Diecezjalnego Zjazdu Chórów we Włocławku na przyszły rok. Zwierzchnik DPW, ks. bp Marcin Hintz, zdał relację z prac powołanego 13-osobowego sztabu kryzysowego, w którego skład wchodzi przedstawiciele różnych gremiów kierowniczych naszego Kościoła. Komisja, której jednym z wiceprzewodniczących był bp Marcin Hintz, opracowała regulacje dotyczące funkcjonowania Kościoła i życia religijnego w czasie pandemii. Rezultatem prac powołanej komisji były wytyczne, które stały się kanwą listu ze wskazaniem duszpasterskimi na Wielki Tydzień i Wielkanoc Biskupa Kościoła, ks. Jerzego Samca oraz Prezesa Synodu Kościoła, ks. dr. Adama Maliny.

W Liście okólnym „Duszpasterskie wskazania na czas Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy – list Biskupa Kościoła i Prezesa Synodu”, czytamy tam między innymi:

*„Czas pandemii to okazja byśmy zatrzymali się i docenili różne sposoby działania Słowa Bożego w naszym życiu. Tak jak dotychczas, w Wielkim Tygodniu będziemy przeżywać telewizyjne, radiowe i internetowe transmisje naszych nabożeństw oraz własne nabożeństwa domowe. We wszystkich Słowo Boże będzie zwiastowane w kazaniu i absolucji. Czas pandemii nie pozwala nam spotkać się osobiście – jako całej wspólnoty, by świętować u Stołu Pańskiego. To czas postu, ale rozumianego nie jako narzucone, niechciane wyrzeczenie, ale czas zatrzymania, rachunku sumienia i odnowy tego, co odnowienia potrzebuje (por. Iz 58,6nn). Wykorzystajmy ten czas, by lepiej zrozumieć, za czym tęsknimy.*

*Czas wspólnoty w domach to także czas przypominania sobie, że wszyscy ochrzczeni, wszyscy wierzący, jesteśmy kapłanami i kapłankami (1 P 2,9; Obj 1,6), a nasze powszechne kapłaństwo ma się realizować w trosce o bliźnich, w modlitwie, we wspólnym przeżywaniu Słowa Bożego, we wzajemnym usługiwaniu. Cześćią tej służby może być także w nadzwyczajnych sytuacjach udzielanie Komunii Świętej tym, których życie jest zagrożone, a pragną u kresu życia przyjąć ten posilek. To jedno z praw kapłanów, o których mówiła Reformacja, podkreślając jednocześnie, że korzystać mamy z niego w sytuacjach nadzwyczajnych.*

*Ufamy i chcemy się modlić w okresie Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy, by Bóg oszczędził nam takich nadzwyczajnych sytuacji, by czas pandemii się zakończył. Chcemy modlić się także o to, byśmy mogli powrócić do naszych kościołów i kaplic, a tam, tak jak przywykliśmy, osobiście, wspólnie z naszymi siostrami i braćmi, byśmy mogli przeżywać radosne spotkanie z Chrystusem w Jego Słowie, w kazaniu, modlitwie, pieśni, absolucji, a także w Jego Ciele i Krwi. „Błogosławiony niech będzie Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy, który pociesza nas we wszelkim utrapieniu naszym, abysmy tych, którzy są w jakimkolwiek utrapieniu, pocieszać mogli taką pociechą, jaką nas samych Bóg pociesza” (2 Kor 1,3-4)”.*

Po raz pierwszy więc w historii Trójmiejskiej Parafii wydarzyło się, że nabożeństwa Wielkopiątkowe i Wielkanocne nie odbyły się w trybie stacjonarnym.

Zgodnie z ustaleniami konferencji duchownych i rady diecezjalnej Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, nabożeństwa w Wielkim Tygodniu przeżywano wspólnie, jako społeczność diecezjalna – podkreślając tym samym naszą jedność i to, że jesteśmy jedną, duchową rodziną. Nabożeństwa online przygotowały poszczególne parafie z naszej diecezji. Wszystkie są wciąż dostępne w serwisie YouTube na kanałach parafialnych. Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku-Sopocie przygotowała centralne, diecezjalne nabożeństwo w Wielki Piątek, transmitowane z kościoła Zbawiciela w Sopocie. W Wielkim Tygodniu – szczególnie ważnym okresie czasu pasyjnego w ewangelickiej pobożności – braliśmy udział w internetowych nabożeństwach przygotowanych kolejno przez: Niedziela Palmowa – PEA Poznań, Wielki Czwartek – PEA Pila, Wielki Piątek – PEA Gdańsk-Sopot, Wielkanoc – PEA Koszalin oraz Poniedziałek Wielkanocny – PEA Leszno.

Począwszy od 3 maja przywrócone zostały nabożeństwa. W związku z wprowadzoną zmianą rządowego rozporządzenia oraz decyzjami władz Kościoła, otwarto kościół Zbawiciela w Sopocie dla wiernych i w ten sposób

umożliwiono powrót do nabożeństw „na żywo”. Nie oznaczało to jednak powrotu do sytuacji sprzed pandemii. Nadal obowiązywały wszystkich rygorystyczne przepisy dot. zachowania szczególnych środków ostrożności, jak limit liczby osób, które mogą uczestniczyć w nabożeństwie. Według rozporządzenia w kościele mogła znajdować się 1 osoba na 15m<sup>2</sup>, co w przypadku kościoła Zbawiciela w Sopocie oznaczało maksymalnie 35 osób. Wszystkie osoby przebywające w kościele były zobowiązane do zachowania bezpiecznej odległości – co najmniej 2 metrów od kolejnej osoby. Przy wejściu do kościoła oraz przy wyjściu należało bezwzględnie zdezynfekować ręce. Wszyscy uczestnicy nabożeństwa zostali również zobowiązani do prawidłowego noszenia maseczki ochronnej lub innego materiału, zasłaniającego usta i nos, przez cały okres trwania nabożeństwa. Przy wychodzeniu z Kościoła należało zachować co najmniej 2-metrowy dystans. Wszystkie nabożeństwa w tym okresie, do odwołania, odbywały się bez sakramentu komunii świętej. W trakcie nabożeństw, aż do końca roku 2020 z krótką reaktywacją we wrześniu, nie były prowadzone szkółki niedzielne dla dzieci. Po nabożeństwie nieczynne były również Sala Debory, biblioteka „Etos”. Z czasem przywrócono funkcjonowanie punktu kancelaryjnego i punktu z wydawnictwami.

W czasie pandemii telewizja publiczna co niedzielę transmitowała ewangeliczne nabożeństwa z różnych części Polski. Pierwsze nagranie nabożeństwa w naszej diecezji miało miejsce w Bydgoszczy. Transmisję zrealizowała TVP Bydgoszcz na zlecenie Redakcji Ekumenicznej TVP w ramach niedzielnych nabożeństw ewangelickich czasu pandemii. Nabożeństwo diecezjalne zostało wyemitowane dnia 3 maja 2020 roku o godz. 13.00 w programie TVP 3. Nagranie nabożeństwa Słowa Bożego, połączonego ze spowiedzią, miało miejsce w kościele Zbawiciela w Bydgoszczy w 3. Niedzielę po Wielkanocy – *Jubilate*. Kazanie wygłosił zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, ks. bp prof. Marcin Hintz. Liturgię poprowadzili ks. Marek Loskot – proboszcz bydgoskiej parafii oraz ks. Marcin Rayss – wikariusz diecezjalny. Oprawę muzyczną nabożeństwa przygotowali: dr Jakub Kwintal – organy oraz dr Tomasz Gluska – trąbka. W nabożeństwie uczestniczyli wierni parafii w Bydgoszczy oraz Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej.

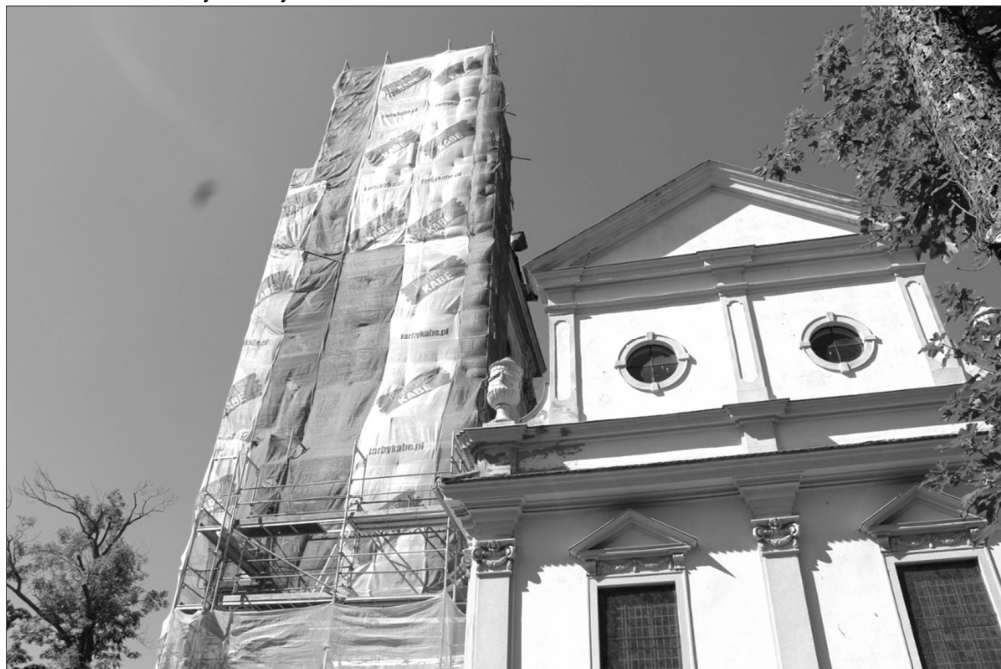
14 czerwca, po niedzielnym nabożeństwie, w parafialnej bibliotece „Etos” uroczyste została otwarta nowa wystawa, poświęcona zmarłemu 29 maja 2020 roku pisarzowi, śp. Jerzemu Pilchowi, naszemu współwyznawcy rodem z Wiśły.

Wystawę zatytułowaną *Jerzy Pilch (1952-2020) – Ad Memoriam* przygotowała Maria Drapella – kurator parafialnej biblioteki. Na otwarciu wystawy gościł m.in. gdański pisarz Paweł Huelle, który podzielił się swoją refleksją na temat Jerzego Pilcha. Motto wystawy: „MAM ZA SOBĄ EWANGELICKI KOSMOS... ( w pełnym brzmieniu: *Nie mam za sobą małej ewangelickiej ojczyzny. Mam za sobą ewangelicki kosmos i to kosmos w najdokładniejszym tego słowa znaczeniu...*) zostało zaczerpnięte z eseju „Moja tożsamość ewangelicka”, który Jerzy Pilch wygłosił podczas VI Forum Ewangelickiego w Łodzi (1999). Wystawa składa się z dwóch części, które można by zatytułować „Słowa Jerzego Pilcha” i „Słowa o Jerzym Pilchu”. W części pierwszej zgromadzono wszystkie publikacje książkowe Autora, a na planszach zaprezentowano cytaty, których treścią jest wieloaspektowe „Pilchowe” rozumienie ewangelicyzmu i Jego ewangelickiej tożsamości, a także informacje o wszystkich nagrodach, jakimi Jerzy Pilch został uhonorowany.

Z kolei w części drugiej na planszach zaprezentowano wypowiedzi polskich pisarzy, ludzi kultury i sztuki, które ukazały się po ogłoszeniu wiadomości o śmierci Pisarza (m.in. Pawła Huellego, Stefana Chwina, Jerzego Stuhra, Jacka Dehnela), jak również sympatyczny poradnik z portalu „czytajpl.pl”: „Jerzy Pilch. Jak zacząć czytać”. Ponadto w tej części znalazł się obszerny wybór artykułów poświęconych Jego twórczości – od naukowych po różnego gatunku publicystykę – a także pełna bibliografia podmiotowa i przedmiotowa. Wyeksponowano też publikacje współwyznawców Pisarza, zamieszczone m.in. w „Gdańskim Roczniku Ewangelickim”, „Ewangeliku”, dwutygodniku „artPAPIER”, Materiałach z Forów Ewangelickich oraz artykuły wspomnieniowe, które ukazały się po śmierci Pisarza.

Z końcem czerwca rozpoczął się pierwszy etap remontu elewacji wieży i dachu kościoła Zbawiciela w Sopocie. Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku pozyskała środki na ten cel m.in. z Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego z programu ochrony zabytków. Remont wspiera również Miasto Sopot. Otrzymaliśmy również dotacje z partnerskiej Parafii w Hamburgu Winterhude-Uhlenhorst oraz z Kościoła Ewangelickiego Północnych Niemiec (Nordkirche). Remont został dofinansowany także ze środków Bratniej Pomocy im. Gustawa Adolfa. Gorące podziękowania, słowa „Bóg zapłać”, należą się też wielu indywidualnym, często anonimowym ofiarodawcom, którzy z potrzeby serca wsparli ten remont. Rozpoczęcie prac poprzedzało sporządzenie dokumentacji projektowej oraz konserwatorskiej. Całość musiał zatwierdzić Pomorski Wojewódzki Konserwator Zabytków.

W związku z remontem teren przylegający bezpośrednio do kościoła został odgradzony i zamknięty na czas prowadzonych prac remontowo-konserwatorskich. Tymczasowo funkcjonowało tylko jedno wejście do kościoła Zbawiciela – od strony zakrystii.



W czasie pandemii, począwszy od marca, księża Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej spotykali się w ramach diecezjalnych konferencji online za pośrednictwem internetowej platformy ZOOM stworzonej do organizowania wideokonferencji. Spotkania odbywały się regularnie i były poświęcone przede wszystkim funkcjonowaniu parafii w czasie pandemii oraz bieżącym sprawom. Duchowni wymieniali się również doświadczeniami w związku z dostosowywaniem kościołów i plebanii do rządowych obostrzeń i wymogów wprowadzonych na czas pandemii. We wszystkich konferencjach uczestniczyli również Rady Diecezjalni, w osobach Kurator DPW Izabeli Głównki-Sokołowskiej oraz prof. Jarosława Klaczkowa.

Po długiej przerwie, spowodowanej pandemią, księża ponownie spotkali się na żywo. Pierwsza konferencja duchownych w normalnej formie odbyła się w Koninie w dniu 30 czerwca 2020. Konferencja rozpoczęła się od nabożeństwa spowiednio-komunijnego, podczas którego kazanie wygłosił zwierzchnik DPW, ks. bp prof. Marcin Hintz. Po nabożeństwie odbyły się obrady w sali parafialnej poświęcone w dużej mierze planom na jesień 2020.

Dnia 13 września, w 14. Niedzielę po Trójcy Świętej, w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie miało miejsce bardzo uroczyste nabożeństwo.

Spoleczność Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku-Sopocie wspólnie przeżywała bowiem uroczystość konfirmacji, która wyjątkowo, zamiast wiosną, odbyła się wrześnie – ze względu na sytuację związaną z pandemią koronawirusa. Kościół Zbawiciela, mimo trwającego w nim remontu, w dzień konfirmacji wyglądał pięknie, dzięki wielkiemu zaangażowaniu ze strony rodziców konfirmanów i ich dziadków, którzy brali czynny udział w pracach porządkowych oraz dekoratorskich.

Po odpowiednim wcześniejszym przygotowaniu, dwuletniej nauce konfirmacyjnej, opartej przede wszystkim na „Małym Katechizmie” ks. dra Marcina Lutra, szóstka młodych ludzi, podczas świątecznego nabożeństwa, złożyła ślubowanie wierności Bogu oraz Kościołowi w akcie konfirmacji. W tym dniu młodzi ewangelicy, zgodnie z tradycją, przystąpili również po raz pierwszy do Sakramentu Komunii Świętej.



Konfirmowani zostali: Kacper Bober, Aleksander Drajski, Julia Hintz, Kornelia Lillestøl, Maksymilian Mazurek oraz Joanna Mielczarek. Nabożeństwo wspólnie poprowadzili proboszcz PEA Gdańsk, ks. bp Marcin Hintz oraz wikariusz, ks. Marcin Rayss. Po złożonym przez Konfirmanów ślubowaniu zostały im wręczone świadectwa konfirmacji wraz ze specjalnie wybranymi wersetami biblijnymi, a następnie duchowni udzielili wszystkim Konfirmanom błogosławieństwa.

Przemówienie konfirmacyjne, które wygłosił ks. bp Marcin Hintz, oparte było na tekście biblijnym z Nowego Testamentu, wyjętym z 1. Listu św. Pawła

do Tymoteusza 6,12-16. Na zakończenie nabożeństwa gratulacje i życzenia, w imieniu Rady Parafialnej, złożył kurator Parafii, Władysław Jamborowicz, wręczając Konfirmantom na pamiątkę Śpiewniki Ewangelickie z dedykacją oraz czerwone róże. Konfirmanci złożyli też specjalne podziękowanie swoim rodzicom i rodzicom chrzestnym, dziadkom, księżom, radzie parafialnej oraz wszystkim, którzy im w tym dniu towarzyszyli. Duchowni w podziękowaniu otrzymali bukiety kwiatów.

Uroczysty charakter nabożeństwa podkreśliła oprawa muzyczna, która została przygotowana przez Chór *Gloria Dei* pod dyr. Stanisława Ładziaka. Na organach zagrała Hanna Roesler, a na trąbce Paweł Hulisz. Po nabożeństwie wykonano pamiątkowe zdjęcia przed ołtarzem oraz przed kościołem. Niestety, ze względu na pandemię, tym razem po nabożeństwie nie mogło odbyć się okolicznościowe spotkanie w parafialnej Sali Debory. Z uwagi na reżim sanitarny parafianie nie składali też Konfirmantom gratulacji i życzeń. Konfirmanci złożyli okolicznościową ofiarę przeznaczoną na remont kościoła, w którym składali Bogu swoje ślubowanie.

Zdalna sesja Synodu Diecezjalnego Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej odbyła się w sobotę 26 września, w godzinach 10:00-13:00, z użyciem internetowej platformy ZOOM przeznaczonej do organizacji wideokonferencji. Synod ten miał charakter sprawozdawczy, jego celem było przedstawienie, a następnie formalne zatwierdzenie, Sprawozdania Finansowego Diecezji za rok 2019 oraz Preliminarza Budżetowego Diecezji na rok 2020. Wszystko to miało mieć miejsce w trakcie marcowych obrad Synodu DPW w Toruniu, który niestety musiał zostać odwołany w sytuacji rosnącego zagrożenia pandemią COVID-19.

4 października przeżywaliśmy Dzięczynne Święto Żniw, które Kościoły ewangelickie obchodzą w niedzielę po święcie Archanioła Michała (29 września). Dzień ten, także w czasie pandemii, przypomina nam o bliskim związku człowieka z naturą, a przede wszystkim o wdzięczności, jaką człowiek winien jest Bogu za całe Stworzenie. W to święto uświadamiamy sobie, że człowiek, jako część Bożego Stworzenia, powołany jest do ochrony środowiska naturalnego, co jest – wobec klęski ekologicznej w wielu rejonach świata – wciąż aktualnym wezwaniem do odpowiedzialności za zachowanie Stworzenia. Dzięczynne Święto Żniw kieruje uwagę wiernych w stronę wdzięczności za codzienny chleb, który otrzymujemy z laskawej ręki Boga, przypominając jednocześnie o diakonijnym (służebnym) posłannictwie wyznawców Chrystusa, powołanych do pracy na rzecz bliźniego – bowiem nasza wdzięczność powinna



się objawiać w praktyce poprzez umiejętność dzielenia się darami, które otrzymujemy. Tego dnia zebraliśmy, jak co roku, ofiarę na ewangelickie domy opieki.

W dniu 2 listopada 2020 r. Konferencja Biskupów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, na zdalnym posiedzeniu, w trosce duszpasterskiej, odniosła się do sytuacji mającej miejsce w polskim społeczeństwie po ogłoszeniu wyroku Trybunału Konstytucyjnego w sprawie ochrony życia, znoszącego tak zwany kompromis aborcyjny obowiązujący w Polsce od roku 1993 wyrażony w *Ustawie o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunków dopuszczalności przerywania ciąży*. Biskupi luterańscy w swoim Oświadczeniu napisali:

*„Zaniepokojeni sytuacją, jaka ma miejsce w polskim społeczeństwie, podziałami, które przebiegają często poprzez rodziny, jako Konferencja Biskupów Luterskich pragniemy wyrazić naszą duszpasterską troskę. Od wielu dni odbywają się w Polsce największe protesty od początku lat 80. ubiegłego wieku. Wtedy, strajki powszechne dotyczyły naprawy sytuacji ekonomicznej, a skończyły się walką o odzyskanie wolności. Czterdzieści lat później, na ulice wyszły przede wszystkim kobiety. Mężczyźni stoją ramię w ramię z protestującymi. Zdecydowaną większość stanowią młodzi, niezadowoleni ludzie. Kościół nie może patrzeć obojętnie na to, co dzieje się w naszym społeczeństwie. Przyszło nam żyć w czasie pandemii, w okresie szczególnego zagrożenia życia setek czy już tysięcy osób, a mimo to, tak wielu ludzi mając świadomość epidemicznego zagrożenia, gotowych jest manifestować, walczyć o swoje prawa i wolności.*

*Dla luteran na całym świecie istotnym elementem chrześcijańskiego świadectwa jest obecność w debacie publicznej. Teologia luterańska w oparciu o reformacyjną naukę o dwóch władzach wskazuje na wyraźny podział kompetencji Kościoła i państwa. Misją Kościoła jest głoszenie Ewangelii i kształtowanie sumień, nie zaś forsowanie określonych rozwiązań moralnych poprzez narzucanie ich za pomocą regulacji prawnych w sferze państwa. Zadaniem Kościoła jest składanie świadectwa, a nie przymuszanie, narzucanie swojej woli czy kontrolowanie.*

*Z biblijnej perspektywy i reformacyjnego przekazu uczymy się, że zostaliśmy obdarowani wolnością Bożych dzieci, co oznacza samodzielne podejmowanie decyzji w swoim życiu oraz ponoszenie odpowiedzialności za podjęte wybory, także te najtrudniejsze. Takie pojmowanie wolności każe dzisiaj wielu ludziom głośno wypowiadać słowo sprzeciwu, często w formie, która daleka jest od werbalnej poprawności. Kościół musi wstuchiwac się w pytania, skargi, żale czy nawet krzyki ludzi. Przestaje wypełniać powołanie, gdy odwraca się od sfrustrowanych, poszukujących, od tych, którzy wykrzykują pod jego adresem swoją złość, a nawet deklarują swoją niewiarę.*

*Mamy świadomość, że powodem tak wielkiego buntu jest decyzja Trybunału Konstytucyjnego, która odchodzi od przyjętych dwadzieścia siedem lat temu rozwiązań, mających na celu ochronę płodu ludzkiego, przy jednoczesnym zapewnieniu ochrony życia, zdrowia i godności kobiety będącej w ciąży oraz zapewnieniu wolności podejmowania decyzji w sytuacjach skrajnie trudnych wyborów moralnych... Uważamy, że kobietom, które musiały przeprowadzić zabieg aborcji ze względów medycznych, w wyniku przestępstw oraz wad letalnych należy zapewnić właściwą opiekę duszpasterską i w żadnym wypadku nie kształtować w nich poczucia winy. Jednocześnie wszechstronną opieką należy objąć rodziny, które podejmują się heroicznego wyzwania, jakim jest wychowywanie dzieci z wadami genetycznymi.*

*Świadomi odpowiedzialności za wspólnotę, którą tworzymy, apelujemy o wzajemny szacunek wszystkich stron sporu. Do rządzących zwracamy się z apelem o unikanie rozwiązań siłowych oraz poszukiwanie koniecznego w tej sprawie kompromisu. Do protestujących apelujemy o niekierowanie się w stronę radykalnych rozwiązań, lecz o dążenie do pokojowego dialogu. Ufamy, że dzisiejsza fala protestów w młodym pokoleniu skutkować będzie trwałym wzięciem na siebie odpowiedzialności za sprawy publiczne. Jako Kościół zapewniamy o modlitwie, prosimy Boga o pokój i mądrość dla wszystkich, którym leży na sercu dobro Polski i wszystkich jej mieszkańców. Przyjęto jednomyślnie w dniu 2 listopada 2020 r.”*

Dnia 29 listopada, w 1. Niedzielę Adwentu, rozpoczęliśmy nowy rok kościelny oraz okres liturgiczny poprzedzający czas Świąt Bożego Narodzenia. Adwent pochodzi od łacińskiego słowa *adventus* i oznacza przyście. W starożytności adwent oznaczał wstąpienie władcy na tron lub przybycie bóstwa do świątyni. Chrześcijanie używają terminu adwent zarówno do opisanego przyścia Chrystusa na ziemię poprzez narodzenie z Marii Panny oraz na określenie powtórnego przyścia Chrystusa w chwale (paruzja). Z uwagi na pandemię, w tegorocznym adwencie, tradycyjne, tygodniowe nabożeństwa adwentowe w kaplicy parafialnej, nie mogły się odbyć.

Wraz z Adwentem rozpoczęła się w naszym Kościele kolejna, XXI edycja ekumenicznej akcji charytatywnej Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom pod hasłem: „Świeca, która tworzy polską Wigilię”.

Świece można było nabyć w kościele Zbawiciela w Sopocie oraz były one do nabycia w kancelarii parafialnej. W sobotę 28 listopada w archikatedrze oliwskiej uroczystymi nieszporami zainaugurowano ekumenicznie Adwent oraz akcję Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom. W ekumenicznym nabożeństwie, z ramienia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, uczestniczył ks. Mar-

cin Rayss. Modlitwie przewodniczył bp Zbigniew Zieliński. Na początku liturgii została zapalona pierwsza świeca na adwentowym wieńcu, a następnie zainaugurowano akcję Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom poprzez odpalenie świec sprzedawanych w czasie Adwentu w Kościele katolickim, ewangelickim oraz prawosławnym. Ekumeniczna akcja charytatywna prowadzona jest wspólnie przez katolicką Caritas, ewangelicką Diakonię oraz prawosławne Eleos.

Począwszy od niedzieli 22 listopada – *Niedzieli Wieczności* – nabożeństwa z kościoła Zbawiciela w Sopocie są transmitowane na żywo za pośrednictwem Internetu na parafialnym kanale „Ewangelicy Trójmiasto” w serwisie YouTube. Nie byłoby to możliwe bez ogromnego zaangażowania koordynatora technicznego akcji, p. Krzysztofa Tylickiego, który podjął się zorganizowania transmisji oraz obsługi wszystkich emisji, dając do dyspozycji swój własny sprzęt. Parafia otrzymała od jednego z sympatyków również dar w postaci nowej kamery do transmisji.

Za nami rok inny niż poprzednie – rok funkcjonowania Kościoła i także trójmiejskiej parafii w cieniu pandemii. To ona determinowała nasze działanie, to poprzez rozpowszechnianie się wirusa SARS-CoV-2 nie mogliśmy przez kilka tygodni organizować nabożeństw stacjonarnych w kościele Zbawiciela. Wielki Piątek, przeżywany poprzez telewizyjne czy internetowe nabożeństwo, długo zapadnie w naszej pamięci. Życie parafii w dużej mierze przeniosło się do wirtualnej rzeczywistości. Internetowe spotkania, próby chóru, godziny biblijne, czy lekcje religii, pozostaną także znakiem tego czasu pandemii, który miejmy nadzieję, wkrótce przejdzie do przeszłości.

W rok 2021 wkraczamy nieustannie z nadzieją, ale i z ostrożnością, co do stawianych sobie celów i planów. Chcemy w najbliższych dwunastu miesiącach, o ile Pan pozwoli, naszą pracę teologiczną skupić wokół tematu tożsamości luteriańskiej. Chcemy ją kształtować i zrozumieć w ciągle trapiącym nas czasie pandemii.

Hasło biblijne Roku Pańskiego 2021 zapisane zostało w Ewangelii według św. Łukasza: *Bądźcie miłosierni, jak miłosierny jest Ojciec wasz.* (Łk 6,36). Oby Wszechmogący Bóg pozwolił nam powrócić do normalności, także w naszym kościelnym, parafialnym i diecezjalnym życiu, oby okazał nam swe miłosierdzie.

*Opracowano na podstawie materiałów własnych Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie oraz materiałów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.*