

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK  
EWANGELICKI  
vol. XV Gdańsk 2021

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

## REDAKCJA

*bp Marcin Hintz – redaktor naczelny,  
Joanna Arszczyńska – sekretarz, Marta Borzych, Maria Drapella, Iwona Hintz, Józef Majewski  
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;  
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*

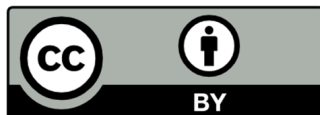
## PROJEKT OKŁADKI

*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

MARCIN HINTZ, *Słowo wstępne*.....7

### HISTORIA

PIOTR KITOWSKI, *Spis urzędników miejskich Cbojnic do 1772 r.*.....11

LESZEK JAŃCZUK, *Aresztowanie 199 ewangelikalnych duchownych  
we wrześniu 1950 roku*.....24

DARIUSZ KONRAD SIKORSKI, *W obronie Starego Testamentu.  
Recepcja kazań adventowych kardynała Michaela von Faulhabera  
w międzywojennej prasie polsko-żydowskiej*.....50

RENATA CZYZ, *Pamięć kulturowa ewangelików Śląska Cieszyńskiego –  
zarys problematyki*.....71

KAZIMIERZ BEM, *Kościół protestancki i spór o niewolnictwo w USA*.....87

ŁUKASZ PIOTR NOWAK, *Parafia ewangelicka w Trzyciance  
i jej księgi metrykalne do 1945 roku*..... 122

GRZEGORZ MICHALAK, *„Szlakiem Reformacji” – czasopismo  
Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (Jednoty Wileńskiej)*..... 148

KRZYSZTOF KŁODAWSKI, *Niemiecka ludność ewangelicka  
powiatu plockiego w pierwszych latach po II wojnie światowej*..... 172

### TEOLOGIA

ADAM MALINA, *Pieśń „Brońże, Panie, nas na wieki”  
w kontekście specyfiki metodologii badań hymnologicznych*..... 203

JÓZEF MAJEWSKI, *„Calov-Bibel” Jana Sebastiana Bacha*..... 225

MARCIN HINTZ, *10 przykazań czasu pandemii – czy epoka koronawirusa  
wymaga formułowania nowych zasad w etyce ewangelickiej?*..... 241

HENNING THEIBEN, *Heiliger und Herrscher. Schlaglichter auf König David  
in der reformationszeitlichen Bekenntnisbildung*..... 261

GRZEGORZ OLEK, *Niewolnik czy sługa? Protestancka tradycja  
przekładu słowa „doúlos” w listach więziennych w „Corpus Paulinum”*..... 277

### VARIA

ARTUR ALEKSIEJUK, *Die christliche Ökologie nach Vladimir  
S. Solov’ev (1853-1900)*..... 293

WERONIKA MACHOWICZ-MUSIAŁ, <i>Anioły chrześcienne – zapomniane skarby kościołów ewangelickich. Na przykładzie rzeźby z Jerutek</i> .....	307
DARIA AGNIESZKA MACIĄG, <i>Nagrobek pastora Georga Stoscha. Przyczynek do badań nad sztuką funeralną Drawna i okolic przelomu XIX i XX wieku</i> .....	324
<b>RECENZJE</b>	
<i>Człowiek mądrego serca. Zdzisław Tranda: pastor – biskup – ekumenista, (Jerzy Domastowski)</i> .....	345
BERNHART JÄHNIG, <i>Preussenland, Kirche und Reformation. Geplantes Zusammenspiel von geistlicher und weltlicher Herrschaft (Janusz Mattek)</i> .....	352
<b>KALENDARIUM</b>	
IWONA HINTZ, <i>Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2021</i> .....	357



# Contents

MARCIN HINTZ, *Introduction* .....7

## HISTORY

PIOTR KITOWSKI, *List of municipal officials of Chojnice until 1772*.....11

LESZEK JAŃCZUK, *The arrest of 199 Evangelical pastors in September 1950*.....24

DARIUSZ KONRAD SIKORSKI, *In defense of the Old Testament.  
Reception of the Advent sermons by Cardinal Michael von Faulhaber  
in the interwar Polish-Jewish press*.....50

RENATA CZYŻ, *Cultural memory of Protestants in Cieszyn Silesia -  
an outline of the problem*.....71

KAZIMIERZ BEM, *Protestant churches in 19<sup>th</sup> century USA  
and the question of slavery*.....87

ŁUKASZ PIOTR NOWAK, *The Lutheran Parish in Trzcianka  
and their parish registers till 1945* ..... 122

GRZEGORZ MICHALAK, *„Trail of Reformation” – the journal  
of the Evangelical-Reformed Church of Vilnius (Vilnius Brethren)* ..... 148

KRZYSZTOF KŁODAWSKI, *German Evangelical population  
of the Płock district during the first years after the Second World War*..... 172

## THEOLOGY

ADAM MALINA, *The Church Hymn „Brońże, Panie, nas na wieki”  
in the Context of the Specificity of the Methodology of Hymnological Research* ..... 203

JÓZEF MAJEWSKI, *Johann Sebastian Bach’s „Calov-Bibel”* ..... 225

MARCIN HINTZ, *10 Commandments of the pandemic time - Does the  
Coronavirus-era require the formulation of new principles in evangelical ethics?*..... 241

HENNING THEIBEN, *Saint and Ruler. Spotlight on King David  
in the Reformation-era creeds*..... 261

GRZEGORZ OLEK, *Slave or Servant? Protestant Tradition of Translation of the Word  
„doúlos” in Prison Letters from „Corpus Paulinum”* ..... 277

## VARIA

ARTUR ALEKSIEJUK, *The Christian Ecology according  
to Vladimir S. Solov’ev (1853-1900)*..... 293

WERONIKA MACHOWICZ-MUSIAL, *Baptismal angels - forgotten treasures of Lutheran churches. On the example of the sculpture from Jerutki*..... 307

DARIA AGNIESZKA MACIAG, *Tombstone of Rev. Georg Stoch. A contribution to studies on funeral art of Drawno and the region in late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries*..... 324

## REVIEWS

*A man of wise heart. Zdzisław Tranda: pastor - bishop – ecumenist, (Jerzy Domastowski)*..... 345

BERNHART JÄHNIG, *Prussia, Church and Reformation. Planned interaction of spiritual and temporal dominion (Janusz Mattek)* ..... 352

## CALENDAR

IWONA HINTZ, *Chronicle of Events in the Evangelical-Lutheran Parish in Gdańsk, seated in Sopot, in the year 2021* ..... 357

## Słowo wstępne

**Szanowni Państwo,**

**Czcigodni Czytelnicy „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”!**

Minęło już 15 lat od dnia, gdy powołano do życia „Gdański Rocznik Ewangelicki”. W tym roku nasza Redakcja obchodzi więc mały jubileusz. W ręku mam pierwszy tom naszego czasopisma, który obejmował wówczas 168 stron i zawierał 6 artykułów, 1 publikację w dziale Materiały, wspomnienia, 6 recenzji oraz rozmowę z Larrym Ugwu – dyrektorem Nadbałtyckiego Centrum Kultury w Gdańsku. Na końcu voluminu zamieszczono Kronikę wydarzeń w Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku za rok 2007. Pierwszy zeszyt „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” otwierało Słowo wstępne autorstwa bp. Michała Warczyńskiego, w którym przedstawiono koncepcję czasopisma oraz sylwetki członków Kolegium Redakcyjnego.

W skład pierwszego Kolegium Redakcyjnego wchodził: Jan Iluk, Bogumił B. J. Linde, Janusz Mallek, Tadeusz Stegner oraz bp Michał Warczyński. Czterej pierwsi uczeni do dnia dzisiejszego są członkami Rady Naukowej GRE, co pokazuje stabilność składu osób tworzących ten jedyny w Polsce periodyk naukowy poświęcony ewangelicyzmowi: jego historii, teologii i duchowości, ekumenizmowi, a także szeroko pojętej kulturze wyrastającej z ewangelickich korzeni. Ewangelickość, Gdańsk i Pomorze – to słowa kluczowe, wokół których starano się stworzyć istotne na polskim rynku wydawniczym forum dyskusji naukowej. Od samego początku ważnym elementem czasopisma było dokumentowanie życia ewangelików Pomorza i szerzej Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej oraz polskiej jednoty luterńskiej. Realizacji tego zadania poznawczego służy Kronika wydarzeń oraz wywiady z ważnymi postaciami współczesnego ewangelicyzmu.

Profil czasopisma uległ podczas minionych 15 lat lekkim modyfikacjom. Od roku 2011 oddzielono zadania Redakcji oraz powołanej wówczas Rady Naukowej, na stronie podtytułowej dodano nazwiska recenzentów tomu. Przed 10 laty funkcję redaktora naczelnego GRE powierzono mojej osobie. Wyszczególniono również działy tematyczne periodyku, które po mniejszych

modyfikacjach obowiązują do dzisiaj: Historia, Teologia, Varia, Recenzje, Wywiad – Rozmowa, Kalendarium. W skład Redakcji wchodzi obecnie 10 osób, a w skład Międzynarodowej Rady Naukowej 13 naukowców, w tym jeden badacz z Republiki Federalnej Niemiec, jeden z uczelni w USA oraz jeden z Republiki Czeskiej.

W kolejnych latach podjęto szereg działań mających na celu umiędzynarodowienie naszego Rocznika, jak też jego digitalizację i obecność w międzynarodowych naukowych bazach danych i platformach bibliometrycznych. Następnie podjęto działania mające na celu podniesienie poziomu publikowanych artykułów. W tym celu wypracowano procedury od przyjęcia tekstu do Redakcji po cel finalny jakim jest publikacja gotowego, zadiustowanego artykułu na lamach GRE. W pierwszym kroku w gronie Rady i międzynarodowej Redakcji Naukowej przesłane elektronicznie do GRE teksty podlegają wstępnej ocenie i selekcji, zwłaszcza zgodności z profilem czasopisma oraz spełnieniu wymagań formalnych. W kolejnym etapie, potencjalne artykuły poddawane są procesowi recenzyjnemu poprzez wybór recenzentów i poddaniu tekstu procedurze double-blind review. To właśnie negatywna ocena ekspercka jest przyczyną tego, że w każdym numerze kilka z nadesłanych tekstów, często o interesującej tematyce nie zostaje finalnie opublikowanych. GRE wydawany jest w formule Open Access, prawa autorskie zgodnie z „Creative Commons – uznanie autorstwa CC BY 4.0”. Fakt wydawania czasopisma w otwartym dostępie dokumentuje uzyskanie statusu SHEPRA ROMEO ([www.v2.sherpa.ac.uk](http://www.v2.sherpa.ac.uk)). Wszystkie teksty znajdujące się w Roczniku mają przypisany unikatowy identyfikator cyfrowy DOI. W obiegu naukowym, w którym bierze udział tak wiele podmiotów, coraz większą wagę przywiązuje się do digitalizacji, w tym do cyfrowych identyfikacji autorów. Stąd od kilku numerów wszyscy autorzy naukowych tekstów publikowanych w Roczniku identyfikowani są unikatowych numerem ORCID.

Na przestrzeni lat „Gdański Rocznik Ewangelicki” został zgłoszony do międzynarodowych baz danych. Obecnie jest indeksowany na platformie ERIH PLUS, 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 dostępne są w międzynarodowych, naukowych 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.ceeol.com). Nasze czasopismo od lat indeksowane jest również w polskiej komercyjnej bazie Index Copernicus (www.indexcopernicus.com), który przyznał GRE za rok 2020 Index Value (ICV) w wysokości 67,59 punktów, jak też w hiszpańskiej bazie MIAR (www.miar.ub.edu), w której przyznano GRE ICDS w wysokości 3,6. Od roku 2019 artykuły opublikowane w naszym czasopiśmie otrzymują 40 punktów w ewaluacji prowadzonej przez Resort Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Działania mające na celu obecność czasopisma w przestrzeni internetowej nie są celem samym w sobie, lecz próbą dotarcia do jak największego kręgu czytelników i promocji badań dotyczących polskiego, jak i szerzej nadbałtyckiego protestantyzmu. Mamy nadzieję, że przedkładany Państwu ten jubileuszowy numer wpisuje się w priorytety środowiska tworzącego od początku aż do chwili obecnej „Gdański Rocznik Ewangelicki”. Pomimo panującego w świecie nauki trendu do digitalizacji i eliminacji wersji papierowych, chcemy by w dalszym ciągu nasz periodyk ukazywał się w wersji drukowanej, która ma charakter pierwotny.

W tomie XV naszego czasopisma znajdują się w sumie 20 tekstów: Słowo Redaktora Naczelnego, czyli tzw. Wstępniak, 8 artykułów w dziale Historia, 5 opracowań z zakresu teologii, 3 artykuły zaszeregowano do działu Varia, całość uzupełniają 2 recenzje książek oraz tradycyjnie na końcu *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2021*.

Rok 2021 w Kościele ewangelicko-augsburskim w Polsce obchodzony był jako rok tożsamości luterńskiej. Tematyka tożsamości wyznaniowej dla wspólnoty diasporalnej ma niezwykle ważne znaczenie. Niestety, rok 2021 był o wiele bardziej rokiem zmagania z pandemią koronawirusa niż czasem debat akademickich czy tym bardziej stacjonarnych konferencji naukowych czy popularyzatorskich. Z tego też względu jubileuszowy numer nie ma jednorodnego profilu, na łamach GRE zamieszczamy również artykuły Autorów, których poglądy nie zawsze zgodne są z poglądami Rady Naukowej i Redakcji. Naszym pragnieniem jest, by „Gdański Rocznik Ewangelicki” miał otwarty, ekumeniczny charakter i stanowił forum dyskusji naukowej i wymiany wyników badań dotyczących szeroko rozumianego ewangelicyzmu.

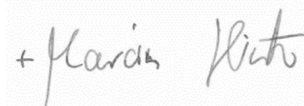
Jako Rada Naukowa i Redakcja, czynimy wszystko, by nasz Rocznik, będący jedynym naukowym pismem środowiska luterńskiego w Polsce, spełniał swoją misję, przyczyniając się do podejmowania coraz to nowych badań nad

protestantyzmem. Ufamy, że Rocznik staje się coraz wyraźniej słyszany gło-  
sem w dyskusji akademickiej historyków protestantyzmu, teologów, biblistów,  
filozofów, badaczy sztuki, jak też w zakresie szeroko pojętej humanistyki.

Dziękuję serdecznie Wszystkim, którzy przyczynili się do powstania jubi-  
leuszowego, piętnastego numeru naszego czasopisma. Serdecznie zapraszam  
do dalszej współpracy. Autorom tekstów dziękuję za współpracę przy tworze-  
niu ostatecznej wersji tekstu i zaangażowanie w proces redakcyjny, a Współ-  
pracownikom i Recenzentom numeru w proces wydawniczy, recenzencki i ad-  
iustacyjny.

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

Czytelnikom życzę interesującej lektury, Autorom satysfakcji z końcowej  
wersji ich tekstów, a Wszystkim życzę Bożego Błogosławieństwa i w końcu  
pokonania pandemii.



ks. bp Marcin Hintz – redaktor naczelny

**Piotr Kitowski**

ORCID 0000-0002-0581-9424

## Spis urzędników miejskich Chojnic do 1772 r.<sup>1</sup>

**Streszczenie:** Spisy urzędników miejskich stanowią niezwykle cenne źródło do badań nad kształtem samorządu oraz jego obsady osobowej w miastach Polski. Są one również przydatne w analizie szeregu innych problemów badawczych, w tym uwzględniających szeroką perspektywę porównawczą. W niniejszym artykule przedstawiony został projekt zestawienia funkcjonariuszy publicznych Chojnic do 1772 r. Omówiono najważniejsze problemy związane z przygotowywanym wydawnictwem oraz jego planowaną zawartość. Będzie to kolejne tego typu wydawnictwo dotyczące mniejszych miast państwa Zakonu Krzyżackiego oraz późniejszych Prus Królewskich.

**Słowa kluczowe:** Chojnice, ustrój miejski, prawo chełmińskie, małe miasta

**Summary:** List of municipal officials of Chojnice until 1772

Lists of city officials are an extremely valuable source for research on the structure of local government and its staffing in Polish cities. They are also useful in the analysis of a number of other research problems, including those involving a broad comparative perspective. This article presents a project of a register of public officials from Chojnice until 1772. It discusses the most important problems related to the publication and its planned content. It will

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł powstał w oparciu o referat wygłoszony przez Tadeusza Maciejewskiego oraz Piotra Kitowskiego na sympozjum naukowym „Łączą nas źródła” (19 września 2019 r., Uniwersytet Jagielloński) pt. *Aktualne projekty wydawnicze w zakresie źródeł do historii ustroju i prawa w Katedrze Historii Prawa Uniwersytetu Gdańskiego (Teksty konstytucji wolnych miast Europy z lat 1806–1954, spisy urzędników mniejszych miast pomorskich do 1772 r., traktat prawny Matthiasa Laurensa z 1689 r.)*. Wyniki swoich badań zaprezentowanych podczas wystąpienia T. Maciejewski opublikował w artykule *Konstytucje wolnych miast Europy w latach 1806–1954. Teksty źródłowe*, *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* [dalej cyt. KSHPP], t. 13, 2020, z. 1, s. 17-24. Omówił on najważniejsze zagadnienia związane z planowaną publikacją. Podstawę niniejszych rozważań stanowią rezultaty przedstawionych w referacie dotychczasowych badań uzyskanych przez P. Kitowskiego. Projekt *Spisy urzędników miejskich Chojnic do 1772 r.* będzie natomiast zrealizowany we współpracy obu autorów.

be also another list of city officials in the field of smaller towns of the Teutonic Order and later Royal Prussia.

**Keywords:** Chojnice, municipal system, Culm Law, small towns

Jednym z kierunków badawczych realizowanych w Katedrze Historii Prawa Uniwersytetu Gdańskiego jest działalność wydawnicza w zakresie źródeł prawa. Obejmuje ona szerokie spektrum tematyczne, związane z podejmowanymi przez jej pracowników problemami badawczymi zarówno w zakresie historii prawa i ustroju Polski, jak również historii powszechnej. Wśród wydanych w ostatnich latach publikacji tego typu można wymienić źródła do dziejów prawa francuskiego (Anna Klimaszewska wspólnie z Markiem Mosakowskim (Uniwersytet Gdański)<sup>2</sup>, spis urzędników Nowego nad Wisłą (Piotr Kitowski wspólnie z Andrzejem Gierszewskim (Muzeum Gdańskie)<sup>3</sup>, dysputa prawnicza z zakresu prawa medycznego autorstwa Matthiasa Laurensa z 1689 r. (Tadeusz Maciejewski, Piotr Kitowski wspólnie z Adamem Szarszewskim (Gdański Uniwersytet Medyczny) i Romanem Dziegielewskim (Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk)<sup>4</sup> czy wydanie wyboru dokumentów dotyczących organizacji

<sup>2</sup> A. Klimaszewska, *Code de commerce - francuski Kodeks handlowy z 1807 r.*, Gdańsk 2011. W Aneksie I opublikowana została *Tabela konkordacyjna poszczególnych artykułów Code de commerce z przepisami uprzednio obowiązujących aktów prawnych* (s. 217-235), w Aneksie II – *Przepisy wprowadzające Code de commerce na ziemiach polskich* (s. 237-239), zaś w Aneksie III – *Przekład Ordonansu o handlu z 1673 r. na język polski* (s. 241-263; tłum. A. Klimaszewska, M. Mosakowski). Rozprawa doktorska A. Klimaszewskiej, która stanowiła podstawę monografii, została nagrodzona w 2012 r. wyróżnieniem w Konkursie Państwa i Prawa na najlepsze prace habilitacyjne i doktorskie z dziedziny nauk prawnych. Za tę pracę autorka otrzymała ponadto nagrodę Gdańskiego Towarzystwa Naukowego i Prezydenta Miasta Gdańskie (jako wybitne osiągnięcie młodych pracowników nauki w dziedzinie nauk społecznych i humanistycznych, 2012) oraz Nagrodę Miasta Gdańskie im. Jana Uphagena (w kategorii nauk humanistycznych za znaczący wkład w poznanie historii prawa francuskiego oraz jego wpływów na przekształcenia polskiego systemu prawa, 2014); A. Klimaszewska, M. Mosakowski, *Code noir. U źródeł ordonansu Ludwika XIV w sprawie niewolników*, Gdańsk 2013. Za ostatnią z publikacji autorzy zostali nagrodzeni zespołową nagrodą Rektora Uniwersytetu Gdańskiego (2014).

<sup>3</sup> A. Gierszewski, P. Kitowski, *Urzędnicy miejscy Nowego nad Wisłą do 1772 r. Spisy/Die städtischen Amtsträger von Neuenburg bis 1772. Verzeichnisse*, Kraków 2018. Publikacja powstała w ramach projektu *Urzędnicy miejscy z ziem dawnej Rzeczypospolitej, Śląska i Pomorza w XIII-XVIII wieku*, dofinansowanego ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (0087/NPRH3/H11/82/2014) i zrealizowanego w latach 2014-2017 pod kierownictwem Zdzisława Nogi.

<sup>4</sup> A. Szarszewski i in., *Matthiasa Daniela Laurensa „Dysputa prawnicza o umowie między medykami a chorym” (1689)*, Gdańsk 2019.



i działalności powołanego w 1814 r. Komitetu Cywilnego Reformy (Michał Gałędek, A. Klimaszewska wspólnie z Piotrem Zbigniewem Pomianowskim (Uniwersytet Warszawski)<sup>5</sup>.

Aktualnie prowadzone są kolejne projekty wydawnicze. Najnowszym zamierzeniem badawczym T. Maciejewskiego jest publikacja, wraz z tłumaczeniami na język polski, konstytucji wolnych miast Europy z lat 1806-1954 (m.in. Bremy, Gdańska, Lubeki, Frankfurtu nad Menem, Kłajpedy, Krakowa i Triestu). Stanowi ona wynik wieloletnich badań autora nad zagadnieniem konstytucjonalizmu europejskiego i pokłosie dwóch opublikowanych już monografii poświęconych ustrojowi Gdańska oraz szerzej, innych *freie Städte*, w XIX i w XX w.<sup>6</sup> Edycje źródłowe planuje również Dawid Michalski. Zamierza on wydać wybrane źródła do dziejów ustroju Finlandii, które stanowiły przedmiot jego rozprawy doktorskiej, której promotorem był T. Maciejewski (2019 r.)<sup>7</sup>. Dalsze wydawnictwa źródłowe w zakresie Komitetu Cywilnego Reformy przygotowują też M. Gałędek, A. Klimaszewska i P.Z. Pomianowski. Efekt ich pracy, podobnie jak w przypadku wcześniej opublikowanych przez nich materiałów, ukaze się na łamach „Krakowskich Studiów z Historii Państwa i Prawa”<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> M. Gałędek, A. Klimaszewska, P. Z. Pomianowski, *Prace Komitetu Cywilnego Reformy nad przygotowaniem narodowej kodyfikacji prawa cywilnego i procedury cywilnej w przededniu utworzenia Królestwa Polskiego (1814-1815) – edycja źródłowa. Część I*, KSHPP, t. 12, 2019, z. 2, s. 239-275; *Prace Komitetu Cywilnego Reformy nad przygotowaniem narodowej kodyfikacji prawa cywilnego i procedury cywilnej w przededniu utworzenia Królestwa Polskiego (1814-1815) – edycja źródłowa. Część II*, KSHPP, t. 12, 2019, z. 3, s. 387-419; *Prawo małżeńskie w pracach Komitetu Cywilnego Reformy (1814-1815). Edycja źródłowa*, KSHPP, t. 12, 2019, z. 4, s. 593-609; *Plan kodeksu cywilnego i projekt utworzenia komisji kodyfikacyjnej w pracach Komitetu Cywilnego Reformy (1814-1815). Edycja źródłowa*, KSHPP, t. 13, 2020, z. 3, s. 345-387. Zob. też: <https://iura.uj.edu.pl/dlibra/collectiondescription/24> [dostęp: 2.04.2021 r.].

<sup>6</sup> T. Maciejewski, *Ustrój konstytucyjny i sądowy napoleońskiego (1807-1814) i wersalskiego (1920-1933) Wolnego Miasta Gdańska w rozwoju prawno-historyczno-porównawczym*, Gdańsk 2017; Tenże, *Ustrój konstytucyjny wolnych miast (państw, terytoriów) Europy w latach 1806-1954. Studium prawno-historyczno-porównawcze*, Warszawa 2018; Tenże, *Konstytucje wolnych miast*, s. 17-24. W swoim dorobku naukowym T. Maciejewski posiada również m.in. wydanie wilkierza, położonego niedaleko Gdańska, Tczewa z 1599 r. (Tenże, *Wilkierz królewskiego miasta Tczewa*, wyd. T. Maciejewski, Gdańsk 1994). Zob. przyp. 1.

<sup>7</sup> D. Michalski, *Ustrój polityczno-prawny Finlandii i jego funkcjonowanie w latach 1917-2000. Studium prawno-historyczno-porównawcze*, Wydział i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego, mps. Rozprawa została opublikowana w 2021 r., w formie monografii, przez Wydawnictwo C.H. Beck.

<sup>8</sup>Zob. przyp. 5.

Jednym z aktualnie opracowywanych przez P. Kitowskiego i T. Maciejewskiego źródeł jest spis urzędników Chojnic. Wpisuje się on w coraz szerszą grupę podobnych publikacji, jakie ukazały się bądź są w przygotowaniu dla mniejszych i większych miast z terenów Korony, Śląska i Pomorza<sup>9</sup>. Wydawnictwa tego typu stanowią nie tylko źródło do badań nad kształtem samorządu oraz jego obsady osobowej w konkretnych gminach, lecz również są przydatne w analizie szeregu innych problemów badawczych. Dotyczy to zarówno zagadnień lokalnych, jak i uwzględniających szeroką perspektywę terytorialną, wykraczającą poza obszar danego miasta czy prowincji oraz czasową (*longuedurée*), w szczególności w kontekście coraz częściej prowadzonych badań porównawczych (w tym prawnoporównawczych)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup>J. Zdrenka, *Urzędnicy miejscy Gdańska w latach 1342-1792 i 1807-1814. Spisy*, t. 1-2, Gdańsk 2008; M. Kapral, *Urzędnicy miasta Lwowa w XIII-XVIII wieku*, Toruń 2008; R. Czaja, *Urzędnicy miejscy Torunia: spisy. Cz. 1: do roku 1454*, Toruń 1999; K. Mikulski, *Urzędnicy miejscy Torunia: spisy. Cz. 2: 1454-1650*, Toruń 2001; J. Dygdała, *Urzędnicy miejscy Torunia: spisy. Cz. 3, 1651-1793*, Toruń 2002; M. Goliński, J. Maliniak, *Urzędnicy miejscy Świdnicy do 1740 r.*, Toruń 2007; Z. Noga, *Urzędnicy miejscy Krakowa. Część 2: 1500-1794*, Kraków 2008; J. Łosowski, *Urzędnicy miejscy, cechowi, braccy i szpitalni Łęczyńskiej do r. 1810: spisy*, Łęczyzna 2004, 2005 (wyd. II); R. Czaja, *Urzędnicy miejscy Elbląga do 1524 roku*, Elbląg 2010; K. Mikulski, *Urzędnicy miejscy Elbląga w latach 1524-1772*, Elbląg 2010; E. Grin-Piszczek, *Urzędnicy miejscy Przemyśla w XIV-XVIII wieku*, Toruń 2012; S. Jujeczka, K. Kupeć, *Urzędnicy miejscy Legnicy do 1740/1741 roku*, Toruń 2012; E. Wólkiewicz, *Urzędnicy miejscy Nysy do 1618 roku*, Toruń 2013; M. Starzyński, *Urzędnicy miejscy Kazimierza do 1550 roku*, Kraków 2016; M. Goliński, *Urzędnicy miejscy Kłodzka do 1629 roku*, Toruń 2016; A. Gradzińska, *Urzędnicy miejscy Złotoryi do 1740 roku*, Toruń 2016; N. Biłous, *Urzędnicy miejscy Łucka w XV-XVII wieku. Spisy*, Toruń 2017; J. Łosowski, *Urzędnicy miejscy Bełżyc od XV do końca XVIII wieku*, Lublin 2017; M. Wyzga, *Urzędnicy miejscy Bochni do 1772 roku*, Toruń 2018; D. Bogdan, J. Przeracki, *Urzędnicy Starego i Nowego Miasta Braniewa do 1772 roku*, Olsztyn 2018; R. Gaziński, *Urzędnicy miejscy Kołobrzegu do 1805 roku*, Toruń 2018; D. Burdzy, *Urzędnicy miejscy Sandomierza w XVI-XVIII wieku. Spisy*, Warszawa 2019; A. Gierszewski, P. Kitowski, *Urzędnicy miejscy Nowego nad Wisłą*, dz. cyt., s. 11. Niebawem ukaże się również spis urzędników Malborka przygotowany przez Wiesława Długokęckiego oraz Aleksandrę Girsztowt (*Urzędnicy miejscy Malborka do 1772 r. Spisy*. [w druku: Gdańsk 2020, publikacja 2021]; A. Gierszewski, P. Kitowski, *Urzędnicy miejscy Nowego nad Wisłą*, dz. cyt., s. 11. Należy podkreślić, iż niezwykle istotne znaczenie ma w tym zakresie seria wydawnicza *Spisy urzędników miejskich z obszaru dawnej Rzeczypospolitej, Śląska i Pomorza*, w której to ukazały się listy funkcjonariuszy publicznych wielu miast. W skład Rady Naukowej serii wchodzi: Krzysztof Mikulski, Zdzisław Noga, Roman Czaja, Mateusz Goliński oraz Ryszard Szczygieł. Za pomoc w zebraniu listy publikacji spisów miejskich dziękuję Panu dr. Marciniowi Gadosze z Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

<sup>10</sup>Z. Noga, *Urzędnicy miejscy Krakowa*, dz. cyt., s. V (Wstęp); A. Gierszewski, P. Kitowski, *Urzędnicy miejscy Nowego nad Wisłą*, dz. cyt., s. 11.

O wyborze Chojnic jako przedmiotu badań zdecydowało kilka ważnych przesłanek. Po pierwsze, miasto to wciąż oczekuje na możliwie pełne opracowanie składu osobowego jego urzędów do końca XVIII w. Ogólnie rzecz biorąc, w zakresie Prus Królewskich opracowano dotychczas spisy urzędników wielkich miast, a więc Gdańska, Torunia i Elbląga oraz trzech mniejszych, tj. Nowego n. Wisła, Braniewa i Malborka<sup>11</sup>. W odniesieniu do pozostałych małych ośrodków nie posiadamy podobnych opracowań lub dysponujemy jedynie częściowymi zestawieniami ich władz miejskich. W przypadku Chojnic taki spis, niezwykle istotny z punktu widzenia prowadzonych badań, został sporządzony dla okresu sprzed wojny trzynastoletniej (do 1454 r.) przez Klemensa Bruskiego. W sumie objął on dane kilkudziesięciu najważniejszych funkcjonariuszy publicznych z XIV i pierwszej połowy XV w.<sup>12</sup> Natomiast mniejszą wiedzę, mimo bardzo dobrze zachowanego archiwum miejskiego (o czym dalej), posiadamy o chojnickich rajcach, ławnikach czy członkach Trzeciego Ordynku z okresu późniejszego, w tym obejmującego czas po deklaracji władz miejskich o przyjęciu wyznania ewangelickiego (1555 r.). Poza rozproszonymi w literaturze poświęconej Chojnicom informacjami, pojawiającymi się niejednokrotnie na kanwie innych problemów badawczych, nie mamy niestety szerszego opracowania dotyczącego tej właśnie problematyki<sup>13</sup>. Zestawienie możliwych do ustalenia urzędników tego miasta powinno wypełnić tę dotkliwą lukę badawczą.

Po drugie, choć w odróżnieniu od Gdańska, Torunia i Elbląga Chojnice należały do kategorii mniejszych miast, to stanowiły jednocześnie liczący się ośrodek w pasie Pojezierza Południowopomorskiego. Wiązało się to zarówno z jego położeniem (przy ważnych arteriach komunikacyjnych, w tym łączących Prusy z Rzeszą Niemiecką), zaludnieniem (największe z miasteczek województwa pomorskiego), typem gospodarki (dominujący rzemieślniczy charakter), znaczeniem politycznym (miasto patronackie dla okolicznych gmin oraz miejsce

---

<sup>11</sup>A. Gierszewski, P. Kitowski, *Urzędnicy miejscy Nowego nad Wisłą*, dz. cyt., s. 11-12. Zob. przyp. 9.

<sup>12</sup>K. Bruski, *Chojnice w średniowieczu (do roku 1466)*, [w:] *Dzieje Chojnic*, red. K. Ostrowski, Chojnice 2003, s. 103-104.

<sup>13</sup>Zob. A. Groth, *Czasy Rzeczypospolitej szlacheckiej*, [w:] *Dzieje Chojnic*, dz. cyt., s. 107-226. W bibliografii pracy zawarto wykaz podstawowej literatury poświęconej Chojnicom (do 2003 r.). Z nowszych opracowań, m.in.: P.P. Mynarczyk, *Dawni starostowie i burmistrzowie chojniccy (od XIV do początku XX w.)*. *Zarys problematyki*, „Zeszyty Chojnickie” 2013, nr 28, s. 84-91; P. Kitowski, *Wymiar sprawiedliwości w mniejszych miastach Prus Królewskich w II połowie XVII i w XVIII wieku (województwo pomorskie)*. *Z problematyki ustroju sądowego miast Europy Środkowo-Wschodniej we wczesnej nowożytności*, [w:] *Sprawiedliwość* (Seria: Gdańskie Studia Prawnicze, t. 35), red. J. Zajadło, Gdańsk 2016, s. 155-171.

szlacheckich sądów ziemskich i sejmików powiatowych), jak i z walorami militarnymi (strategiczne położenie)<sup>14</sup>. Dość dobrze rolę tej gminy wśród innych niewielkich ośrodków Prus Królewskich doby nowożytnej określił, w wydanej w 1724 r. historii Chojnic, notariusz i późniejszy chojnicki burmistrz Izaak Goedtke: „[...] jest nasze miasto uprawnione, by inne małe miasta leżące na granicy województwa pomorskiego, jak Debrzno, Człuchów, Czarne, Biały Bór i Tuchola, zwoływać i z nimi ważne sprawy lokalne i inne rzeczy omawiać. [...] po Malborku, Grudziądzu, Tczewie i Starogardzie [Chojnice– P.K.] mają] piątą pozycję wśród małych miast pruskich”<sup>15</sup>. Choć uwagi autora odnosiły się do całego obszaru Prus, to można jeszcze dodać, że w południowej części województwa pomorskiego Chojnice zdecydowanie zajmowały dominującą pozycję w hierarchii gmin małopolskich.

Po trzecie, niezwykle istotnym jest stan zachowania lokalnego archiwum miejskiego. Jego główny zasób, zdeponowany obecnie w Archiwum Państwowym w Bydgoszczy, jest jednym z bogatszych spośród archiwaliów mniejszych gmin Prus Królewskich. Obejmuje on m.in. dokumenty krzyżackie, księgi i protokoły radzieckie oraz ławnicze, akty normatywne, rozliczenia legatów miejscowych burmistrzów i ławników, a także źródła rachunkowe związane z finansową stroną funkcjonowania gminy<sup>16</sup>. Korespondują z nimi zbiory innych ośrodków archiwalnych, wśród których można wskazać Centralne Archiwum Kościoła Ewangelickiego w Berlinie (Evangelische Zentralarchiv in Berlin; akta metrykalne do pierwszej połowy XIX w.)<sup>17</sup>, Archiwum Państwowe w Szczecinie (akta sąsiadującego z Chojnicami Debrzno)<sup>18</sup>, Archiwum Państwowe w Gdańsku (m.in. protokoły zjazdów mniejszych miast

<sup>14</sup> K. Bruski, *Chojnice w średniowieczu*, dz. cyt., s. 51, 80-92; A. Groth, *Czasy Rzeczypospolitej szlacheckiej*, dz. cyt., s. 120-139; S. Gierszewski, *Struktura gospodarcza i funkcje rynkowe mniejszych miast województwa pomorskiego w XVI i XVII w.*, Gdańsk 1966, s. różne; P. Kitowski, *Statut cechu sukienników lędyckich z 1682 r.*, „Aequitas” 2014, nr 2, s. 66-68.

<sup>15</sup> I. G. Goedtke, *Historia miasta Chojnice/Geschichte der Stadt Konitz*, Chojnice 1998, s. 31-32.

<sup>16</sup> Archiwum Państwowe w Bydgoszczy [dalej cyt: APB], sygn. 1675. Szerzej: W. Look, *Inwentarze archiwum miasta Chojnic 1356-1772/1801*, Warszawa 1975, mps, s. 49 i n. (w posiadaniu Archiwum Państwowego w Bydgoszczy).

<sup>17</sup> Evangelische Zentralarchiv in Berlin [dalej cyt: EZA], Bestattungen 1632-1832, sygn. 6422; Taufen 1632-1788, sygn. 6404; Trauungen 1641-1824, sygn. 6415.

<sup>18</sup> Archiwum Państwowe w Szczecinie, sygn. 195. W tym głównie zbiory z XVIII w. jak np. Kirchen Und Religionsachen 1712-1766 (sygn. 195/554) czy Prozesschen 1754-1771 (sygn. 195/112).

pomorskich, akta miasta Malborka<sup>19</sup>, jak również Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie (Archiwum Skarbu Koronnego)<sup>20</sup>. Są to w większości źródła rękopiśmienne, spisane w języku niemieckim, który był językiem urzędowym chojnickiej kancelarii, jak też większości mieszkańców miasta. Obok tych materiałów posiadamy również źródła drukowane. Należy do nich księga wpisów do prawa miejskiego z XVI-XIX w.<sup>21</sup>, akta zjazdów stanów pruskich<sup>22</sup>, czy też wspomniane dzieje miasta pióra I.G. Goedtkego<sup>23</sup>. Jednak powyższa lista materiału źródłowego nie jest pełna. Wciąż prowadzona jest bowiem kwerenda mająca poszerzyć zakres aktualnie posiadanych informacji. Obejmuje ona pozyskanie zasobów m.in. Tajnego Archiwum Państwowego Fundacji Pruskiego Dziedzictwa Kulturowego (Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz), Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku, Archiwum Państwowego w Toruniu i Archiwum Diecezjalnego w Pelplinie.

Szczególne znaczenie dla niniejszych badań posiadają księgi pierwszego i drugiego ordynku. To właśnie z nich pochodzi zasadniczy zbiór informacji na temat osób partycypujących w organach samorządu miejskiego Chojnic. Co ważne, od połowy XVI w. dla wielu lat zachowały się w nich pełne zestawienia corocznych wyborów (kiera). Zawierają one nie tylko dane osobowe konkretnego rajcy czy ławnika, lecz również dokładne określenie pełnionej przez niego wewnątrz ordynku funkcji. Przykładowo dysponujemy zapisem wyborów rady z 1627 r.<sup>24</sup>. Wówczas na urząd prezydującego burmistrza (prezydenta) został wybrany Daniel Schuman, na jego kompanów (wiceprezydentów) Georg Feldt oraz Burchardt Bucholtz<sup>25</sup>, do kamlarii powołano Petera Klatte i Martina Lüdera, zaś w skład rady weszli jeszcze Jacob Peter, Johann Sperbigius i niewskazany w samym dokumencie sędzia Martin Isberner<sup>26</sup>. Dla wspomnianego roku nie zacho-

---

<sup>19</sup> Archiwum Państwowe w Gdańsku, Prothocollum Minorum Civitatum Terrarum Prussia, sygn. 494/1; tamże, 508.

<sup>20</sup> Przede wszystkim: Archiwum Główny Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Skarbu Koronnego, Dz. I, 52.

<sup>21</sup> *Das Bürgerbuch der Stadt Konitz von 1550–1850*, hrsg. v. E. Kloß (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Westpreußens 13), Danzig 1927.

<sup>22</sup> *Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Bd. 2, hrsg. M. Toeppen, Leipzig 1880.

<sup>23</sup> I.G. Goedtke, *Historia miasta Chojnice*, dz. cyt.

<sup>24</sup> APB, 1675/35, s. 44.

<sup>25</sup> Niewymieniony w zestawieniu z imienia, lecz jedynie z nazwiska.

<sup>26</sup> Na fakt zasiadania przez niego w tym roku w radzie i pełnienia funkcji sędziego wskazuje

wał się jednak protokół wyboru ławy, której skład można częściowo zrekonstruować przy pomocy innych źródeł<sup>27</sup>. Z oczywistych jednak względów optymalnym rozwiązaniem jest dysponowanie wynikami kiery obu ordynków. Pokazuje to nie tylko pełną obsadę osobową danego organu, ale również drogę awansu poszczególnych urzędników w obrębie samorządu miejskiego. W przypadku Chojnic podobne zapisy pojawiają się coraz częściej w drugiej połowie XVII i w XVIII w. Dla zobrazowania tego zagadnienia możemy posłużyć się przykładem kiery z 1679 r. W tym czasie w prezydującej radzie zasiadało siedem osób: Johann Worleman (prezydent), Isaac Wilcke (wiceprezydent), Georg Bursche (kamlaria), Johann Erdtman (kamlaria), Abraham Hancke, Peter Salomon (rajca i notariusz miejski) oraz Georg Nitze (sędzia)<sup>28</sup>. Z kolei ława składała się z dziewięciu urzędników, wśród których znaleźli się: Michael Bucholtz (starszy ławy), Martin Isberner, Jacob Feldt, Abraham Bricci, Peter Tank, Georg Daniel Koschwitz, Johann Hanke, Johann Worleman oraz Johann Kneiphoff<sup>29</sup>. Można dodać, że dwaj ostatni po raz pierwszy zasiedli w ławie i z sukcesami kontynuowali działalność w samorządzie przez kolejne lata.

Należy również podkreślić, że obszerność pozyskanej dotychczas bazy źródłowej dla okresu nowożytnego, nawet mimo istniejących luk czasowych oraz niezachowania części z akt miejskich, pozwala nie tylko na opracowanie spisu,

---

kilka okoliczności. Po pierwsze, urząd radziecki miał charakter dożywotni. Jedynie w przypadku określonych okoliczności możliwe było usunięcie osoby piastującej to stanowisko. Mogło to być również skutkiem rezygnacji z funkcji lub opuszczenia przez urzędnika miasta (P. Kitowski, *Wymiar sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 161-162; A. Gierszewski, P. Kitowski, *Urzednicy miejscy Nowego nad Wisłą*, dz. cyt., s. 26). W przypadku M. Isbernera materiał źródłowy nie wskazuje na istnienie takich okoliczności lub przesłanek. Urzędnik ten pojawił się na stanowisku sędziego już w 1600 r. (APB, 1675/51, s. 652) i zasiadał na nim przez kolejne lata (tamże, 1675/34, s. 369, 402, 407; tamże, APB, 1675/51, s. 845-846). Dodatkowo został on odnotowany jako sędzia bezpośrednio w zapisach kiery rok wcześniej, tj. w 1626 r. (tamże, 1675/51, s. 884) oraz dwa lata później w 1629 r. (tamże, 1675/90, s. 3; tamże, 1675/35, s. 52). Jednocześnie nikogo innego nie wzmiankowano w tym czasie ani w księgach radzieckich i ławniczych, ani w pozostałych źródłach jako stojącego na czele sądu. Za to ten sam M. Isberner pojawia się w materiale źródłowym zarówno w rocznych zestawieniach urzędników, jak i w innych dokumentach jako *iudex* czy *Richter*; nieprzerwanie do jego śmierci w czerwcu 1639 r. (zob. tamże, 1675/35, s. 59, 66, 82; tamże, 1675/51, s. 902, 904; EZA, 6422, Bestattungen 1632-1832, s. 9). Można dodać, że sytuacja, w której w kierce odnotowano rajców poza sędzim, miała miejsce także w przypadku innych osób piastujących ten urząd.

<sup>27</sup> Z całą pewnością zasiadali w niej w tym roku Michael Schuman i Georg Bursche. Aby ustalić dane pozostałych ławników, niezbędna jest dalsza kwerenda źródłowa.

<sup>28</sup> APB, 1675/38, s. 113.

<sup>29</sup> Tamże, 1675/133, s. 386.

lecz również daleko posuniętą weryfikację poprawności danych osób tworzących chojnicki magistrat, a co za tym idzie – uniknięcie możliwych pomyłek wynikających z nieprecyzyjnego lub nawet błędnego przekazu źródłowego. Ponadto w przypadku wielu urzędników materiał źródłowy jest na tyle bogaty, iż stwarza możliwość opracowania mniej lub bardziej obszernego biogramu danego funkcjonariusza. Bardzo często obejmuje on zarówno podstawowe informacje, np. datę urodzenia i śmierci oraz okres pełnienia danej funkcji, jak i dane istotne z punktu widzenia badań prozopograficznych. Jako przykład może posłużyć osoba urodzonego ok. 1641 r. Abrahama Bricci (Briccius)<sup>30</sup>. Pełnię praw miejskich otrzymał on w 1668 r.<sup>31</sup> Rok wcześniej A. Bricci zawarł związek małżeński z wdową po ławniku Paulu Moderhak, Dorotheą z d. Klatte<sup>32</sup>. Jego wybranka pochodziła z dobrze sytuowanej rodziny chojnickiego rajcy (1658-1670) Andreasa Klatte (zm. 1671 r.) i Barbary z d. Bucholtz<sup>33</sup>. Dziećmi małżeństwa Briccich byli: Barbara<sup>34</sup>, Abraham Andreas<sup>35</sup>, Georg Abraham<sup>36</sup>, Maria Elisabeth<sup>37</sup> oraz kilkoro innych, zmarłych przedwcześnie: syn Johann<sup>38</sup> oraz córki Anna Dorothea<sup>39</sup>, Christina<sup>40</sup> i Beata Cordula<sup>41</sup>. Nie wiadomo, czy chojniczanin należał do Trzeciego Ordynku. Natomiast z całą pewnością w 1672 r. wybrano go do ławy<sup>42</sup>, w której to zasiadał przez dziewięć kolejnych lat, ostatni raz piastując to stanowisko w 1681 r.<sup>43</sup> Mimo że nie zajmował w drugim ordynku żad-

---

<sup>30</sup> EZA, 6422, Bestattungen 1632-1832, s. 82.

<sup>31</sup> *Das Bürgerbuch der Stadt Konitz*, dz. cyt., s. 41.

<sup>32</sup> EZA, 6415, Trauungen 1641-1824, s. 15; zob. też tamże, 6404, Taufen 1632-1788, s. 93.

<sup>33</sup> APB, 1675/39, s. 282.

<sup>34</sup> Barbara została żoną Abrahama Jabsohna ze Sztutowa (tamże, 1675/54, s. 67; także, 1675/39, s. 282; EZA, 6422, Bestattungen 1632-1832, s. 71; tamże, 6404, Taufen 1632-1788, s. 105).

<sup>35</sup> Ochrzczoney w 1672 r. (tamże, 6404, Taufen 1632-1788, s. 115). W 1707 r. ożenił się z Marią Neubauer (tamże, 6415, Trauungen 1641-1824, s. 56). Był kupcem (tamże, 6404, Taufen 1632-1788, s. 390).

<sup>36</sup> Ochrzczoney w 1680 r. (tamże, s. 154) i zmarły w 1698 r. (tamże, 6422, Bestattungen 1632-1832, s. 99).

<sup>37</sup> Ochrzczoney w 1682 r. (tamże, 6404, Taufen 1632-1788, s. 165).

<sup>38</sup> Ochrzczoney w 1668 r. (tamże, s. 96) i zmarły w 1671 r. (tamże, 6422, Bestattungen 1632-1832, s. 43).

<sup>39</sup> Zmarła w 1674 r.; tamże, s. 48

<sup>40</sup> Zmarła w 1677 r.; tamże, s. 53.

<sup>41</sup> Ochrzczoney w 1678 r. (tamże, 6404, Taufen 1632-1788, s. 146) i zmarła w 1679 r. (tamże, 6422, Bestattungen 1632-1832, s. 56).

<sup>42</sup> APB, 1675/133, s. 172.

<sup>43</sup> EZA, 6404, Taufen 1632-1788, s. 159; zob. też: tamże, s. 161.

nej ważnej funkcji (przede wszystkim starszego ławy), to w kolejnym roku awansował na członka rady<sup>44</sup>. W sumie spędził on w tym organie następne dziewięć lat. Podobnie jak w przypadku ławy, także i w radzie najprawdopodobniej nie dostąpił bardziej znaczących funkcji, jak burmistrz, kompan czy sędzia, pozostając jedynie szeregowym rajcą. Warto odnotować, że o ile A. Bricci nie miał bezpośrednich związków rodzinnych z władzami miejskimi (jego teść zmarł rok przed wejściem przez niego do ławy), to w tym samym czasie, kiedy pełnił on służbę publiczną, w organach kolegialnych samorządu Chojnic działali członkowie rodziny jego żony. Pierwszym z nich był żonaty z jego szwagierką Marią Anną pisarz miejski (1666-1670) i późniejszy rajca (1664-1678) Christoph Hoppe<sup>45</sup>. Druga siostra żony, Ursula, wyszła za mąż za Petera Salomona – pisarza Chojnic (1672-1681), a następnie rajcę (1677-1707) oraz wieloletniego burmistrza miasta<sup>46</sup>. Mężem trzeciej, Florentyny, był ławnik (1690-1703) Christian Lorentz Holtzhütter (Holcyter)<sup>47</sup>. Dorothea Klatte zmarła w wieku 43 lat, 28 czerwca 1686 r.<sup>48</sup>. Rok później wdowiec ożenił się z najmłodszą córką burmistrza Debrzna, Johanna Wilcke, 24-letnią Evą (Wilkin)<sup>49</sup>. Małżonkowie дочекали się co najmniej jednego potomka, tj. Johanna Jacoba<sup>50</sup>. Związek z Evą Wilcke trwał cztery lata, tj. do dnia jej śmierci – 26 stycznia 1690 r.<sup>51</sup> A. Bricci zmarł niecałe dwa lata później, 8 listopada 1691 r.<sup>52</sup> Powstały wskutek jego śmierci wakat w radzie wypełnił dotychczasowy członek ławy, David Jäschius<sup>53</sup>. Warto także zauważyć, że – w przeciwieństwie do wielu podobnych przypadków – żaden z synów Bricciego nie został rajcą bądź ławnikiem. Był on więc jedynym przedstawicielem swojej rodziny na tak ważnych stanowiskach publicznych.

<sup>44</sup> APB, 1675/38, s. 156.

<sup>45</sup> I. G. Goedtke, *Historia miasta Chojnice*, dz. cyt., s. 58.

<sup>46</sup> EZA, 6415, Trauungen 1641-1824, s. 20.

<sup>47</sup> Tamże, s. 27.

<sup>48</sup> Tamże, 6422, Bestattungen 1632-1832, s. 71.

<sup>49</sup> Tamże, 6415, Trauungen 1641-1824, s. 31. W 1690 r. żona sporządziła testament (APB, 1675/136, s. 65). Bratem E. Bricci był Jacob Wilke. Być może to właśnie on został w 1692 r. ławnikiem Chojnic (tamże, 1675/54, s. 67).

<sup>50</sup> Ochrzczony w 1688 r. (EZA, 6404, Taufen 1632-1788, s. 213). Być może tożsamy z Johannem Abrahamem Bricci zmarłym w 1708 r. (tamże, 6422, Bestattungen 1632-1832, s. 125).

<sup>51</sup> Tamże, s. 79.

<sup>52</sup> Tamże, s. 82.

<sup>53</sup> APB, 1675/39, s. 196.



Cezurę początkową spisu wyznacza wiek XIV. Jej skonkretyzowanie, tak jak w przypadku innych, podobnych prac źródłowych, wiąże się ze stanem zachowania materiału archiwalnego dla tego okresu, a co za tym idzie – z możliwymi do uzyskania wiarygodnymi informacjami na temat lokalnych funkcjonariuszy publicznych. W przypadku Chojnic okres przedkrzyżacki, a więc do 1309 r. obarczony jest niedostatkiem źródeł pisanych<sup>54</sup>. Jak podkreślił K. Bruski, wątpliwym jest, by w ogóle w XIII w. ewentualna osada zlokalizowana na obszarze późniejszego miasta miała status miejski. Takie stanowisko potwierdzają zarówno brak jakichkolwiek wzmianek na temat Chojnic w zachowanych dokumentach z tego okresu, jak i wyniki przeprowadzonych dotychczas badań archeologicznych<sup>55</sup>. Pierwsze informacje dotyczące samego miasta, jak i miejscowych urzędników pochodzą dopiero z pierwszej połowy XIV w. Został w nich wzmiankowany wójt Reynhard (1323 r., 1326 r.) oraz burmistrz Ludeke Pistor (Beckir) (1366)<sup>56</sup>. Tym samym powyższe informacje wyznaczają datę początkową spisu. *Terminus ad quem* determinują wydarzenia 1772 r. Uzasadnieniem dla takiego rozwiązania jest fakt przejęcia w tym czasie Chojnic i innych mniejszych miast województwa pomorskiego, wskutek postanowień pierwszego rozbioru Polski, przez Królestwo Prus. W dniu 22 września 1772 r. komisja pruska przedstawiła chojnickim włodarzom patent okupacyjny oraz zabezpieczyła archiwum i kasę miejską. Pięć dni później reprezentacja gminy złożyła w Malborku akt holdowniczy, formalnie uznając zwierzchnictwo nowych władz<sup>57</sup>. Od tego momentu rozpoczął się też proces zmian prowadzący do odejścia od stanowiącego podstawę ustroju miasta prawa chełmińskiego oraz budowa nowego modelu administracji<sup>58</sup>.

Jeśli chodzi o budowę i zasady przygotowania publikacji, czerpiąc ze wzorów ustanowionych we wcześniejszych wydawnictwach źródłowych tego typu, podzielono ją na kilka zasadniczych części<sup>59</sup>. Pierwszą stanowi wstęp. Zawarte w nim zostaną podstawowe informacje na temat historii Chojnic, stosowanego w nich prawa i jego źródłach oraz struktury i kompetencji funkcjonujących

---

<sup>54</sup> K. Bruski, *Chojnice w średniowieczu (do roku 1466)*, dz. cyt., s. 46-47.

<sup>55</sup> Tamże, s. 50-53.

<sup>56</sup> Tamże, s. 53, 103; P. P. Mynarczyk, *Dawni starostowie i burmistrzowie chojniccy*, dz. cyt., s. 88.

<sup>57</sup> A. Groth, *Chojnice w 1778 roku. Z problematyki pomorskiego miasteczka*, „Zeszyty Chojnickie” 2004, nr 19, s. 20.

<sup>58</sup> Tenże, *Małe miasta pomorskie w latach 1772-1806*, Słupsk 2009, s. 11-18; A. Gierszewski, P. Kitowski, *Urzednicy miejscy Nowego*, dz. cyt., s. 13-14.

<sup>59</sup> Zob. przyp. 9.

w mieście urzędów, tj. pierwszego (rada), drugiego (ława) i Trzeciego Ordynku, kancelarii miejskiej (w tym funkcji notariusza miejskiego), kamlarii oraz pozostałych organów wykonawczych. Obok tego szczegółowe omówienie znajdzie w nim podstawa źródłowa, jak również przyjęte przez autorów, szczegółowe zasady przygotowania spisu. W drugiej części znajdują się roczne zestawienia członków rady. Uwzględniać będą one imię i nazwisko danej osoby (względnie przydomek bądź też samo imię, jeśli tylko ono było możliwe do ustalenia) oraz pełnioną w tym organie funkcję (prezydenta, wiceprezydenta, pozostałych burmistrzów oraz sędziego). W trzeciej, czwartej i piątej części zostaną ujęte wykazy członków, odpowiednio: ławy, Trzeciego Ordynku oraz pisarzy i sekretarzy miejskich. W odniesieniu do osób pełniących te urzędy wykaz zawierać będzie dane personalne funkcjonariusza oraz zakres czasowy sprawowania urzędu. W dalszej kolejności w pracy znajdzie się alfabetyczny indeks osobowy wszystkich urzędników odnotowanych w powyższym spisie rocznym i wykazach, wraz z informacjami na temat pełnionej funkcji oraz czasem jej piastowania. Ponadto każdej z osób zostanie przypisany odpowiedni numer, który ułatwi jej lokalizację w strukturze władz Chojnic. Osobny numer będzie przypisany do każdego z ordynków oraz każdego z burmistrzów. Pracę zakończy bibliografia, w której szczegółowo zostanie wskazana podstawa źródłowa oraz wykorzystana w opracowaniu literatura tematu.

Wzorem wydanego w 2018 r. opracowania poświęconego urzędnikom Nowego n. Wisła, wstęp pracy zostanie przetłumaczony na język obcy. W przypadku spisu Chojnic będzie to język angielski. Oprócz tego wersja elektroniczna publikacji (pdf) zostanie umieszczona do bezpłatnego pobrania na ogólnodostępnym portalu naukowym. Będzie to sprzyjać popularyzacji polskich wyników badań oraz umożliwi wykorzystanie rezultatów przyjętych ustaleń zarówno przez badaczy polskich, jak i niepolskojęzycznych, w szczególności zainteresowanych tematyką miast pruskich w okresie średniowiecza i nowożytnym<sup>60</sup>.

## Bibliografia

### Źródła

1. Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, sygn. 1675/34; sygn. 1675/35; sygn. 1675/38; sygn. 1675/39; sygn. 1675/51; sygn. 1675/54; sygn. 1675/90; sygn. 1675/133; sygn. 1675/136.

---

<sup>60</sup> Przygotowywany spis miasta Chojnice został zgłoszony do realizacji w ramach nowej edycji projektu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki pt. *Urzędnicy miejscy z ziem dawnej Rzeczypospolitej, Śląska i Pomorza w XIII-XVIII wieku*.

2. *Das Bürgerbuch der Stadt Konitz von 1550–1850*, hrsg. v. E. Kloß (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Westpreußens 13), Danzig 1927.
3. Evangelische Zentralarchiv in Berlin, Bestattungen 1632-1832, sygn. 6422; Taufen 1632-1788, sygn. 6404; Trauungen 1641-1824, sygn. 6415.
4. Goedtke I. G., *Historia miasta Chojnice/Geschichte der Stadt Konitz*, Chojnice 1998.
5. Opracowania (wybrane):
6. *Dzieje Chojnic*, red. K. Ostrowski, Chojnice 2003.
7. Gierszewski A., Kitowski P., *Urzędnicy miejscy Nowego nad Wisłą do 1772 r. Spisy/Die städtischen Amtsträger von Neuenburgbis 1772. Verzeichnisse*, Kraków 2018.
8. Gierszewski S., *Struktura gospodarcza i funkcje rynkowe mniejszych miast województwa pomorskiego w XVI i XVII w.*, Gdańsk 1966.
9. Groth A., *Chojnice w 1778 roku. Z problematyki pomorskiego miasteczka*, „Zeszyty Chojnickie” 2004, nr 19, s. 20-31.
10. Groth A., *Małe miasta pomorskie w latach 1772-1806*, Słupsk 2009.
11. Kitowski P., *Statut cechu sukienników lędyckich z 1682 r.*, „Aequitas” 2014, nr 2, s. 66-72.
12. Kitowski P., *Wymiar sprawiedliwości w mniejszych miastach Prus Królewskich w II połowie XVII i w XVIII wieku (województwo pomorskie). Z problematyki ustroju sądowego miast Europy Środkowo-Wschodniej we wczesnej nowożytności*, [w:] *Sprawiedliwość* (Seria: Gdańskie Studia Prawnicze, t. 35), red. J. Zajadło, Gdańsk 2016, s. 155-171.
13. Look W., *Inwentarze archiwum miasta Chojnic 1356-1772/1801*, Warszawa 1975, mps.
14. Mynarczyk P. P., *Dawni starostowie i burmistrzowie chojniccy (od XIV do początku XX w.). Zarys problematyki*, „Zeszyty Chojnickie” 2013, nr 28, s. 84-91.
15. Noga Z., *Urzędnicy miejscy Krakowa. Część 2: 1500-1794*, Kraków 2008.

**Piotr Kitowski** – dr, pracownik Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego, adiunkt w Katedrze Historii Prawa. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół prawa pruskiego i jego praktyki do końca XVIII w.

**Leszek Jańczuk**

WSTS, Wydział Teologii

ORCID 0000-0001-7737-5335

## **Aresztowanie 199 ewangelikalnych duchownych we wrześniu 1950 roku**

**Streszczenie:** Działacze ewangelikalnych Kościołów w Polsce utrzymywali kontakty zagraniczne z krajami Zachodu, niejednokrotnie otrzymując stamtąd pomoc materialną i finansową. Wzbudzało to podejrzenia ze strony komunistycznej władzy, która podejrzewała duchownych tych Kościołów o prowadzenie działalności szpiegowskiej na rzecz Zachodu. Z tego względu we wrześniu 1950 roku aresztowano najważniejszych działaczy tych Kościołów. W całej Polsce aresztowano 199 osób. Połowę z nich zwolniono po upływie tygodnia, ze względu na brak jakichkolwiek dowodów na działalność szpiegowską. Następnich 60 zwolniono po upływie pięciu miesięcy, najdłużej trzymano Ludwika Szenderowskiego, ze względu na jego kontakty zagraniczne (USA i Szwecja). Zwolniono go dopiero w końcu 1955 roku. Nikomu z aresztowanych nie udowodniono działalności szpiegowskiej.

**Słowa kluczowe:** Zielonoświątkowcy, Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych, Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, Krakiewicz, Szenderowski, Maksymowicz, ewangelikalni, aresztowania roku 1950.

**Summary:** The arrest of 199 clerics of Evangelical Churches in September 1950

Many Polish activists of Evangelical Churches maintained international contacts and they received material and financial aid from Western countries. It was enough to arouse suspicion within the communist government that clergy of these Churches might have engaged in espionage on behalf of the West. For this reason, in September 1950 the key activists of these Churches were arrested. 199 people were arrested in Poland. Half of them were released after a week, due to the lack of any evidence of espionage activity. The next 60 were released after five months. Ludwik Szenderowski was held in the arrest longer, due to his foreign contacts (USA and Sweden). He was released in 1955. None of them has been proven espionage activity.

**Keywords:** Pentecostals, disciples of Christ, United Evangelical Church, Krakiewicz, Szenderowski, Maksymowicz, Evangelicals, arrests of 1950.

### **Kontakty zagraniczne**

W 1946 r. Kościoły ewangelikalne w powojennej Polsce odnowiły kontakty ze swoimi „braćmi” na Zachodzie. Polskę zaczęli odwiedzać zagraniczni goście, zagraniczne misje wysyłały swoich pracowników z pomocą charytatywną. W 1946 r. oraz w 1948 r. w celach charytatywnych odwiedził Polskę Frederik Bredahl Petersen (1905-1990), baptystyczny pastor z Kopenhagi. W dokumentach dawnej „bezpieki” określany jest jako Bredahl Petersen, Bill Peterson, Peterson, bądź Petersen. Przypisuje mu się sprawowanie ważnych funkcji w światowych strukturach organizacji baptystycznych. Wiązany jest z Danią, Wielką Brytanią i USA<sup>1</sup>. Bredahl Petersen kontaktował się głównie z baptystami, ale również i z innymi wyznawcami ewangelikalnych.

Również Konstanty Jaroszewicz (1891-1984), jeden z założycieli Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych (ZKCh), trzykrotnie przyjeżdżał do Polski w latach 1946-1948. Pierwszy jego przyjazd miał miejsce w sierpniu 1946 roku. Zachęcał swoich współwyznawców do wystąpienia z Kościoła Chrześcijan Ewangelicznych Baptystów, a także do niezależnej działalności jako Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych. Wspierał finansowo, prowadził działalność charytatywną. W uznaniu za tę działalność został przyjęty przez prezydenta Bieruta, a 5 października 1948 r. odznaczony orderem *Polonia Restituta*<sup>2</sup>. Jednak dla organów BP był podejrzanym człowiekiem. Po drugiej jego wizycie w Polsce, 9 listopada 1946 r. WUBP Olsztyn założył sprawę agenturalnego rozpracowania pod kryptonimem „Fanatyk”, przeciwko kierownictwu Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych: Sacewicz, Winnik i Korniluk. Sacewicza podejrzewano odąd o szpiegostwo<sup>3</sup>. 19 listopada 1947 r. osobą podejrzaną stał się Paweł Bajęński, po wizycie Jaroszewicza w jego domu<sup>4</sup>. Podejrzany stały się wszystkie osoby, które miały kontakt z Jaroszewiczem.

W grudniu 1946 r. przybył do Chorzowa James Lees (1879-1958), brytyjski obywatel, odwiedzał zbory Polskiego Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan

---

<sup>1</sup> AIPN BU 01283/1504, k. 0077, 0099. Doniesienie agenturalne „Niebieskiego” z dn. 11.VI.1952 i „Posłańca” z dn. 8X.1952.

<sup>2</sup> M.R. Weremiejewicz, *Kościół Chrystusowy w Polsce w latach 1921-2006*, Warszawa: Duet, 2014, s. 107.

<sup>3</sup> AIPN Bi 087/202. Wybór materiałów ze sprawy agenturalnej i obiektowej kryptonim „Fanatyk”.

<sup>4</sup> Kopia karty E-14. Kwerenda przeprowadzona przez Oddziałowe Archiwum IPN w Warszawie, 2016.

Baptystów. Gościł w domu Józefa Mrózka<sup>5</sup>. MUBP Chorzów powiadomił o tej wizycie WUBP Katowice<sup>6</sup>. Po tej wizycie zaczęto rozpracowywać Józefa Mrózka.

Z kolei Piotr Deyneka (1897-1987) był dyrektorem *Russian Gospel Association* (w 1949 r. nazwę zmieniono na *Slavic Gospel Association*). Przyjeżdżał do kilku krajów wschodnioeuropejskich, m.in. do Bulgarii i Polski. W Polsce kontaktował się głównie z ewangelicznymi chrześcijanami, których przywódcą był Ludwik Szenderowski.

Robert P. Evans (1918-2011) był kapłanem w amerykańskiej marynarce podczas II wojny światowej. Po zwolnieniu z wojska pracował jako dyrektor wykonawczy w *Youth For Christ*. Wiele uwagi poświęcał Europie i w 1949 r. założył *Greater Europe Mission*<sup>7</sup>. Przyjechał do Polski wraz z Piotrem Deyneką w 1947 r.<sup>8</sup>

Paul Bernard Peterson (1895-1978), przewodniczący Misji Wschodnioeuropejskiej, przybył do Polski w 1947 r.. Towarzyszył mu Nicholas Poysti (1893-1971). Odwiedzali zbory Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Poysti zmarł wkrótce po powrocie do USA<sup>9</sup>.

Innym podejrzany był Kazimierz Fugowski (ur. 1895), który wyemigrował do USA, pracował w Misji Wschodnioeuropejskiej (prawdopodobnie jako wolontariusz) i utrzymywał kontakty ze swoimi współwyznawcami z Polski, m.in. z F. Januszewiczem, J. Ostaszewskim i swoją siostrzenicą I. Nawrocką. W listach do Januszewicza tłumaczył, że misja nie ma pieniędzy dla Polski<sup>10</sup>. Informował o kłopotach finansowych misji oraz o tym, że Poysti zastanawiał się nad przeniesieniem siedziby misji do Anglii<sup>11</sup>. Bezpieka owe trudności interpretowała jako rozłam powstały w wyniku rywalizacji o władzę wewnątrz

<sup>5</sup> AIPN Ka 03/172/3, k. 0017. Raport Referatu V MUBP Chorzów dla WUBP Katowice, Chorzów, 5 grudnia 1946.

<sup>6</sup> AIPN Ka 03/172/3, k. 0016. Pismo MUBP Chorzów do Wydziału V WUBP Katowice, Chorzów, 5 grudnia 1946.

<sup>7</sup> T.W. Engstrom, *Reflections on a Pilgrimage*, Sisters, Oregon: Loyal Publishing 1999, s. 29.

<sup>8</sup> AIPN BU 01236/1262/2. Sprawa operacyjna „Inżynier”.

<sup>9</sup> E. Czajko, *Nicholas Poysti, jego synowie jako interdenominacyjni ewangeliści ewangelikalni*, „*Studia Theologica Pentecostalia*” 2015, t. 2, s. 177.

<sup>10</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0492-0493. List K. Fugowskiego do F. Januszewicza z dnia 7 lutego 1949 roku.

<sup>11</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0495. List K. Fugowskiego do F. Januszewicza z 21 stycznia 1949 roku.

misji<sup>12</sup>. W sprawozdaniu łódzkiego WUBP za okres 15-31 lipca 1947 r. Fugowski został uznany za prezesa Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan w USA<sup>13</sup>. Innym razem był traktowany jako szef Misji Wschodnioeuropejskiej<sup>14</sup>. Jednak w rzeczywistości nie pełnił żadnej z tych funkcji. Latem 1947 r. odwiedził Polskę.

W marcu 1947 r. przybyły do Hajnówki dwie Szwedki, Siri Andersson (1903-2002) oraz Angelina Karlson, wysłane przez zielonoświątkowy zбір „Filadelfia” z Jönköping<sup>15</sup>. Reprezentowały one również Szwedzki Czerwony Krzyż, z którego ramienia prowadziły działalność charytatywną. Wkrótce po ich przybyciu Sekcja V Wydziału V WUBP w Białymstoku założyła sprawę agenturalnego rozpracowania AG 83/47 o kryptonimie „Opieka”, w ramach której początkowo rozpracowywano głównie Grzegorza Ziemcowa<sup>16</sup>, a później głównie Jakuba Sielużyckiego. Obaj byli duchownymi zboru KChWE w Hajnówce<sup>17</sup>. Podejrzanyymi były osoby kontaktujące się z Andersson (Eugenia Piechowska, referentka Opieki Społecznej gminy Hajnówka, oraz Maria Bachowska, żona dyrektora szkoły zawodowej w Hajnówce)<sup>18</sup>. 28 czerwca 1948 r. obie Szwedki wróciły do ojczyzny, ale sprawa prowadzona była nadal. Głównym figurantem sprawy był już Jakub Sielużycki<sup>19</sup>, którego aresztowano na krótko w sierpniu tego roku. We wrześniu 1948 r. sprawę przejął Wydział V Departamentu V MBP<sup>20</sup>.

Wszystkie osoby, które utrzymywały jakikolwiek kontakt z Jaroszewiczem, Deyneką, Fugowskim, Andersson, Leesem, Evansem, Poystim stawały się osobami podejrzanyymi i zakładano na nie sprawy. Podejrzanyymi stawały się również i te osoby, które kontaktowały się z „podejrzanyymi”. Podejrzana stawała się każda konferencja, każdy zjazd i każdy kurs organizowany przez osoby podejrzane. Nawet osoby przyjeżdżające na te konferencje stawały się

---

<sup>12</sup> AIPN BU 01283/1531, k. 0961. Streszczenie sprawy pod kryptonimem Chytry.

<sup>13</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0508. *Wyciąg ze sprawozdania dekadowego WUBP Łódź, 15-31.07.1947.*

<sup>14</sup> Por. AIPN BU 01283/1530, k. 112. Red. Zacek, *Doniesienie agenturalne*, 6.VI.1948.

<sup>15</sup> AIPN BU 01283/1529, k. 110. Pismo z MSW BSRR w Mińsku do MBP w Warszawie. Brak daty (prawdopodobnie 1956 rok), brak nadawcy.

<sup>16</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0380. *Wyciąg ze sprawozdania dekadowego WUBP Białystok 15-31.3.1947.*

<sup>17</sup> AIPN BU 01283/1530, k. 316. Raport okresowy 1-31.III.1948. WUBP Białystok.

<sup>18</sup> AIPN BU 01283/1530, k. 310-313. Dane o E. Piechowskiej i M. Bachowskiej, 19.VI.1948.

<sup>19</sup> AIPN BU 01283/1530, k. 297. Raport okresowy za marzec 1950. WUBP Białystok.

<sup>20</sup> AIPN BU 01283/1530, k. 305. Pismo Naczelnika Wydziału V WUBP w Białymstoku do Naczelnika Wydz. V Dep. V MBP w Warszawie, 19.IV.1949.

osobami podejrzanymi. Kontakty zagraniczne utrzymywali również baptyści oraz adwentyści, jednak baptyści byli zalegalizowanym ugrupowaniem, a pomoc zagraniczna przechodziła przez centralną kasę Kościoła i była bardziej przejrzysta<sup>21</sup>. Z kolei adwentyści po roku 1946 przestali otrzymywać pomoc finansową z USA, po czym otrzymywali jedynie pomoc materialną. Adwentyści również mieli legalizację.

Teodor Maksymowicz (1902-1983) w 1946 r. nawiązał kontakty z Misją Wschodnioeuropejską z USA<sup>22</sup>, prowadził korespondencję z osobami z Zachodu, otrzymywał od nich literaturę religijną oraz pomoc materialną. Informacje o tych kontaktach docierały do organów Bezpieczeństwa Publicznego w formie zniekształconej i wyolbrzymionej. 16 czerwca 1948 r. wszczęto sprawę agenturalnego rozpracowania pod kryptonimem „Chytry”. Celem było wykazanie, że Maksymowicz pracuje na rzecz obcego wywiadu<sup>23</sup>.

W dniu 19 czerwca 1948 r. Wydział I Departamentu II MBP zażądał od terenowych placówek UBP informacji o niektórych osobach ze środowiska ewangelikalnego, m.in.: Grzegorz Ziemcowie<sup>24</sup>, Janie Marczuku<sup>25</sup>, Zofii Guz<sup>26</sup>, Franciszce Bednarek<sup>27</sup>, Póltowak<sup>28</sup>. Tych osób było znacznie więcej, należał do nich np. także woźnica Ilia Hetmaniuk, który do zboru nie należał, ale pracował dla szwedzkiej misji w Hajnówce<sup>29</sup>. W ramach inwigilacji kontrolowano korespondencję przychodzącą i wychodzącą z Polski<sup>30</sup>.

9 czerwca 1949 r. założono sprawę agenturalnego rozpracowania pod kryptonimem „Inżynier” na kierownictwo Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego (ZKE)<sup>31</sup>.

---

<sup>21</sup> J. Mironczuk, *Ruch ewangeliczny na Białostoczczyźnie w XX wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015, k. 160.

<sup>22</sup> AIPN BU 01283/1531, k. 0762. Charakterystyka Maksymowicza. [Brak daty]

<sup>23</sup> AIPN BU 01283/1531, k. 0757. Postanowienie o wszczęciu rozpracowania agenturalnego „Chytry”, Nacz. Wydz. V WUBP w Olsztynie, 16.III.1948.

<sup>24</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0377. Dane o Grzegorz Ziemcowie. 19.VI.1948.

<sup>25</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0441. Dane o Janie Marczuku. 19.VI.1948.

<sup>26</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0447. Dane o Zofii Guz. 19.VI.1948.

<sup>27</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0468. Dane o Franciszce Bednarek. 19.VI.1948.

<sup>28</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0477. Dane o Póltowak. 19.VI.1948.

<sup>29</sup> AIPN BU 01283/1530, k. 314-315. Dane o Ilii Hetmaniuk. 19.VI.1948.

<sup>30</sup> R.H. Tomaszewski, *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny 1947-1987*, Warszawa: KOMPAS II, 2009, s. 75.

<sup>31</sup> AIPN 01236/1262/2. Sprawa operacyjna „Inżynier”.



### **Doniesienia agentury**

Wśród osób współpracujących z bezpieką wyróżniał się Szymon Biliński (1899-1979), były członek kilku społeczności ewangelikalnych<sup>32</sup>. W latach 1922-1926 był działaczem baptystycznym, jednak został usunięty przez baptystów w atmosferze skandalu (seks przedmałżeński). Przeszedł do Związku Ewangelicznych Chrześcijan (ZECh), przez krótki okres czasu był u metodystów i ponownie wrócił do ZECh, skąd został usunięty w sierpniu 1947 r. ze względu na brak lojalności. Wiosną 1947 r. został kaznodzieją ZKCh i prowadził działalność misyjną na terenie Warszawy i okolic<sup>33</sup>. We wrześniu został członkiem Prezydium ZKCh<sup>34</sup>, oraz kierownikiem działu misyjnego<sup>35</sup>. W następnym roku został wydalony z ZKCh i próbował założyć własną wspólnotę o nazwie Polski Związek Ewangeliczny. Podczas wojny współpracował z Gestapo, a po wkroczeniu wojsk radzieckich z NKWD (ps. „Siemionow”)<sup>36</sup>. 15 marca 1947 r. został z własnej inicjatywy informatorem UB, otrzymał pseudonim „Żebrowski”. Jego doniesienia agenturalne zawierały oskarżenia pod adresem działaczy Kościołów ewangelikalnych. Oskarżał zwłaszcza ich przywódców (Ludwika Szenderowskiego, Jerzego Sacewicza, Stanisława Krakiewicza, Aleksandra Kircuna). Zarzucał im współpracę z niemieckim okupantem podczas wojny, a po wojnie współpracę z wywiadem anglo-amerykańskim<sup>37</sup>. Biliński pracował pod kilkoma pseudonimami.

Z kolei Kazimierz Najmałowski (1902-1978), który miał pseudonim „Posłaniec”<sup>38</sup>, w okresie międzywojennym był pastorem baptystycznym i później przeszedł do społeczności ewangelicznych chrześcijan, od roku 1949 pracował dla UB. Donosił głównie na baptystów (w ramach odwetu), ale także i na inne społeczności ewangelikalne. Koncentrował się na gościach z Zachodu odwiedzających Polskę w celach charytatywnych. Każdy z nich miał według niego zajmować się działalnością antysocjalistyczną i antyradziecką. Wygłaszane przez nich kazania miały zawierać przesłanie polityczne i być wymierzone

---

<sup>32</sup> Por. H.R. Tomaszewski, dz. cyt., s. 40.

<sup>33</sup> Weremiejewicz 2014, s. 63.

<sup>34</sup> Weremiejewicz 2014, s. 107.

<sup>35</sup> Weremiejewicz 2014, s. 64.

<sup>36</sup> AIPN BU 01283/1529/1, k. 113. Pismo z KGB, 15 września 1956.

<sup>37</sup> Sprawa obiektowa „Zjednoczeni”, „Zbory”, „Dogmat”, „Metody”.

<sup>38</sup> AIPN Ld 0313/14. Dziennik Archiwalny. Sygnatury I KM MO w Łodzi. Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2016.

w panujący w Polsce ustrój. Informował, kto z duchownych utrzymuje kontakty zagraniczne<sup>39</sup>.

Rozpracowywaniem środowisk ewangelikalnych zajmował się Eugeniusz Kupski (1904-1971), który należał do wielu Kościołów, miał się licznych zawodów i był informatorem organów Bezpieczeństwa Publicznego. Pracował pod pseudonimem „Eagle”. Posiadał kontakty z działaczami Kościołów ewangelikalnych i dostarczał bezpiecze licznych informacji o tym środowisku. „Żebrowski” oraz „Posłaniec” starali się maksymalnie zaszkodzić osobom, na które donosili. Natomiast „Eagle” był bardziej obiektywny. „Żebrowski” wielokrotnie zarzucał Krakiewiczowi współpracę z niemieckim okupantem, natomiast „Eagle” twierdził, że jest to mało prawdopodobne<sup>40</sup>.

Mikołaj Korniluk (1903-1971), członek Prezydium ZKCh, został zwerbowany w 1948 r., otrzymując pseudonim „Henryk”. Wypytywano go o Sacewicza, Winnika, Maksymowicza. O każdej z tych osób dostarczał obiektywnych informacji, nie potwierdzając, by zajmowały się działalnością szpiegowską, w efekcie czego przestano mu ufać.

Józef Kurecki (ur. 1893), przedstawiciel ewangelicznych chrześcijan, został zwerbowany 5 maja 1947 roku, otrzymał pseudonim „Zbigniew”<sup>41</sup>. Zwerbowano go na materiałach kompromitujących. Był niechętny do współpracy<sup>42</sup>.

„Gorczyca” donosił głównie na adwentystów, ale również i na Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych. Jego doniesienia miały charakter informacyjny. Nie zarzucał kaznodziejom ZKCh prowadzenia działalności politycznej<sup>43</sup>. Natomiast „Dems” twierdził, że „zbaczają na tematy polityczne”<sup>44</sup>. Obaj działali w województwie bydgoskim.

Funkcjonariusze UB chętniej wierzyli tym informatorom, którzy dostarczali niekorzystnych informacji. W charakterystykach niektórych informatorów pojawiają się czasem zarzuty, że nie dostarczają informacji o szkodliwej

<sup>39</sup> Sprawa obiektowa „Dogmat”.

<sup>40</sup> AIPN BU 01283/1506, k. 0134. „Eagle”, Doniesienie agenturalne, przyjął NE/KS, 15.II.1948.

<sup>41</sup> Kopia karty E-04. Kwerenda przeprowadzona przez Oddziałowe Archiwum IPN w Warszawie, 2016.

<sup>42</sup> AIPN BU 01283/1516, k. 0062. Charakterystyka informatora „Zbigniew”, Warszawa, 1.XII.1950.

<sup>43</sup> Por. AIPN By 069/1157, k. 95. „Gorczyca”, Doniesienie agenturalne, przyjął T. Trojanowicz, 31.VIII.1949. AIPN By 069/1157, k. 90. „Gorczyca”, Doniesienie agenturalne, przyjął T. Trojanowicz, 13.IX.1949.

<sup>44</sup> AIPN By 069/1157, k. 110. „Dems”, *Doniesienie agencyjne*, przyjął T. Trojanowski, 26.IV.1948.

działalności sekty pomimo, iż mają po temu możliwości. Dochodziło również i do takich sytuacji, że usunięcie kogoś z dowolnego urzędu kościelnego interpretowano jako wynik popierania „obecnej rzeczywistości”<sup>45</sup>.

Agent „Słowacki” od 24 kwietnia 1947 r. inwigilował zbor Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Szczecinie<sup>46</sup>. W dniu 26 kwietnia 1949 r. polecono mu nawiązać kontakt z Aleksandrem Rapanowiczem, ustalić jego stosunek do „obecnej rzeczywistości”, ustalić nazwiska osób uczęszczających do zboru KChWE w Szczecinie<sup>47</sup>. Podobne zadania otrzymywali ubeccy agenci oraz informatorzy w całej Polsce. Inwigilowano wszystkie zbory ewangelikalne.

W województwie bydgoskim ze szczególną podejrzliwością traktowano zbor ZKCh w Dorposzu Chelmińskim. Szef PUBP w Chelmnie zameldował dla naczelnika Wydziału I WUBP w Bydgoszczy: „Osoby postawione w tej sekcje na kierowniczych stanowiskach podejrzane są o współpracę z wywiadem angloamerykańskim, dojść można do wniosku, że element skupiający się w tej sekcje działać może na szkodę państwa oraz stanowić może bazę dla wywiadu angloamerykańskiego”<sup>48</sup>. W marcu 1950 r. zbor ten odwiedził Frank Patrick, obywatel Wielkiej Brytanii<sup>49</sup>.

### **Przygotowania do aresztowań**

Po pokazowym procesie 15 pastorów w Bulgarii (luty 1949 r.) Departament V MBP rozważał możliwość przeprowadzenia podobnej akcji w Polsce. Pośpiesznie przygotowano *Plan operacyjny częściowej likwidacji sekt*, zamierzano aresztować 18 działaczy ZKCh i ZKE, 28 innych zamierzano przesłuchać. Akcję zamierzano przeprowadzić 16 marca 1949 r. Nie dotyczyła duchownych Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Z nieznanego powodu nie przeprowadzono aresztowań, niemniej odtąd rozpracowywanie „sekt” miało cha-

---

<sup>45</sup> Tak zinterpretowano usunięcie Rybiarczyka ze stanowiska przewodniczącego zboru ZKCh w Dorposzu Chelmińskim. AIPN By 069/1157, k. 203. Meldunek o wszczęciu rozpracowania obiektowego, Bydgoszcz, 23.X.1948.

<sup>46</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0443. Doniesienie agenturalne agenta „Słowackiego”, Szczecin 25.IV.1947.

<sup>47</sup> AIPN BU 01283/1506, k. 0136. Odpis agenturalnego doniesienia, Szczecin, 26.IV.1949.

<sup>48</sup> AIPN By 069/1157, k. 236. Meldunek szefa PUBP w Chelmnie z dn. 11.V.1949. do naczelnika Wydz. I WUBP w Bydgoszczy.

<sup>49</sup> AIPN By 069/1157, k. 274. Notatka służbowa referent Referatu I PUBP w Chelmnie z dn. 23.III.1949.

rakter bardziej systematyczny i uporządkowany. 7 czerwca 1949 r. Departament V MBP przygotował 23-stronicowy dokument dotyczący ZKCh i ZKE. Dokument zawiera charakterystyki osób przewidzianych do aresztowania, opierały się one na doniesieniach agentury<sup>50</sup>. Na początku 1950 r. również KChWE zaliczono do „sekt”, które należy objąć akcją likwidacyjną. 28 stycznia 1950 r. naczelnik WUBP w Olsztynie przesłał do dyrektora Departamentu I MBP w Warszawie charakterystykę sprawy Maksymowicza<sup>51</sup>. W piśmie z 22 lutego domagano się aresztowania Maksymowicza<sup>52</sup>. Brak jakichkolwiek innych dokumentów z owego okresu, które mogłyby tłumaczyć zmianę stosunku do KChWE.

Naczelnik Wydziału III Departamentu V MBP w piśmie z 9 sierpnia 1950 r. polecił naczelnikom wydziałów V wojewódzkich urzędów BP w całym kraju sporządzenie charakterystyk aktywu sekt działających na terenie ich województwa. Termin dla realizacji tego przedsięwzięcia wyznaczono na 20 sierpnia, a dla osób podkreślonych czerwonym ołówkiem w terminie do 17 sierpnia. Zastrzeżono, że treść pisma nikomu nie może być ujawniana, zaś polecenia kierownikom Sekcji III mają być wydane w formie ustnej. Pismo wysłano do WUBP 17 województw oraz UBP miasta Warszawy<sup>53</sup>.

W dniu 14 września 1950 r. odbyła się odprawa w Departamencie V MBP odnośnie do likwidacji ZKCh, KChWE, ZKE. Wzięli w niej udział naczelnicy wydziałów V WUBP z całej Polski. W wyniku akcji likwidacyjnej zamierzano dokonać aresztowań działaczy, przeprowadzić rewizje oraz opieczętować kaptlice<sup>54</sup>.

Cztery dni później dyrektor Departamentu V MBP poprosiła dyrektora Departamentu IV MBP, mjr. Jana Lecha, o ustalenie kont w bankach dla dziewięciu osób: L. Szenderowskiego, F. Więckiewicza, B. Stawińskiego, S. Krakiewicza, Z. Repsza, G. Stephana, B. Winnika, J. Mrózka i J. Sacewicza. Poproszono też o sprawdzenie kont następujących związków wyznaniowych:

<sup>50</sup> Opisałem to szerzej w: L. Jańczuk, *Plan operacyjny częściowej likwidacji tzw. sekt w Polsce w 1949 roku*, „Rocznik Teologiczny” 2020, nr LXII, z 1, s. 127–143.

<sup>51</sup> AIPN BU 01283/1531/3, k. 0936, Pismo naczelnika Wydziału I WUBP w Olsztynie do dyrektora Departamentu I MBP w Warszawie, Olsztyn, 28 stycznia 1950.

<sup>52</sup> AIPN BU 01283/1531/3, k. 0945. Pismo naczelnika Wydziału I WUBP w Olsztynie do dyrektora Departamentu I MBP, Olsztyn, 22 luty 1950.

<sup>53</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0228. Pismo naczelnika Wydziału III Departamentu V MBP do naczelników Wydziałów V WUBP, Warszawa, 9.VIII.1950.

<sup>54</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0132. Pismo naczelnika Wydziału III Departamentu V MBP do naczelników Wydziału V WUBP w 15 województwach, Warszawa, 15.IX.1950.

ZKCh, KChWE, ZKE, a także dla trzech ugrupowań wchodzących w skład ZKE (ZECh, ZWCh, ZSCh)<sup>55</sup>.

Niektórzy działacze dowiedzieli się wcześniej o przygotowywanej akcji. Paweł Bajęński dowiedział się o niej w lipcu 1950 r. od Zenaidy Lewczuk zatrudnionej wtedy w Prokuraturze Generalnej<sup>56</sup>. Również Ludwik Szenderowski dowiedział się wcześniej i powiadomił o niej Maksymowicza. Na początku września Maksymowicz wezwał Jakuba Sielużyckiego z Hajnówki i doradził mu, aby zerwał wszelkie kontakty zagraniczne i nie przyjmował pieniędzy z zagranicy dla uniknięcia podejrzeń ze strony władz<sup>57</sup>.

### **Przebieg aresztowań**

W dniu 19 września major Wojciechowski, naczelnik Wydziału „A”, otrzymał prośbę o przydzielenie 15 pracowników na godzinę 20:00 dla celów operacyjnych, w tym ośmiu dla dokonania zasadzek na przeciąg 48 godzin. Pracowników należy skierować do dyspozycji kpt. Arkadiusza Libermana, zastępcy naczelnika Wydziału III Departamentu V MBP<sup>58</sup>. Aresztowania rozpoczęły się o godzinie 20:00 19 września. Nazwano je Akcją „B”. „B” najprawdopodobniej wzięto od terminu „baptysty”. 19 września wybrany został prawdopodobnie z tego względu, ponieważ 20 września przywódcy KChWE mieli dyskutować z przywódcami Kościoła Metodystycznego o warunkach przyłączenia do tego Kościoła<sup>59</sup>.

Według raportu powstałego po 23 października 1950 r. (data odnosi się do jednego z meldunków w raporcie) najwięcej aresztów dokonano w województwie katowickim (41 osób), zaś najwięcej rewizji dokonano w województwie bydgoskim (64). W województwie koszalińskim nikogo nie aresztowano.

---

<sup>55</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0224. Pismo dyrektora Departamentu V MBP do wicedyrektora Departamentu IV MBP, Warszawa, 18.IX.1950.

<sup>56</sup> AIPN BU 01283/1505, k. 0327. Informacja ze źródła poufnego Nr 4/53 z dnia 17.IV.1953, Warszawa, 24.IV.1953.

<sup>57</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0248-0249. Pismo do naczelnika Wydziału III Departamentu V MBP w Warszawie, Białystok, 14.XII.1950.

<sup>58</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0223. Pismo do naczelnika Wydziału „A”, Warszawa, 19.IX.1950.

<sup>59</sup> Metodysty posiadali legalizację, natomiast KChWE nie, w związku z tym Departament V MBP mógł samodzielnie podjąć decyzję o likwidacji KChWE nie oglądając się na zgodę wyższych czynników. Nie mógł tego zrobić w stosunku do metodystów.

W województwie białostockim aresztowano 13 osób i dokonano 20 rewizji. U Nikona Jakoniuka znaleziono materiały o charakterze religijnym, korespondencję oraz adresy. U Teodora Lewczuka znaleziono korespondencję oraz notatki. U Jana Leoniuka znaleziono adresy do ZSRR oraz „zmagazynowanie większej ilości skóry”. U Sielużyckiego znaleziono obcą walutę i kalkę sympatyczną. Nikon Jakoniuk podczas okupacji utrzymywał kontakt z baptystą o nazwisku Gutsche, miał też utrzymywać kontakty z Gestapo oraz niemiecką żandarmerią, która często miała go odwiedzać i wypytywać o partyzantów. Nie wyjaśniono działalności Sielużyckiego, jak i Szwedki Andersson oraz ich powiązań z centralą wyznania. Ustalono, że prawie wszyscy zatrzymani w latach 1945-1946 udzielali pomocy materialnej zbrojnemu podziemiu. Śledztwo nie wykazało, na czyje polecenie udzielali tej pomocy.

W województwie bydgoskim aresztowano 35 osób i dokonano 64 rewizji, które nie przyniosły konkretnych wyników. Za godne uwagi uznano jedynie kontakty Krystyny Podgórskiej, urzędniczki w Zakładach Wytwórczych Sprzętu Instalacyjnego w Bydgoszczy. Miała ona utrzymywać kontakty z obywatelem brytyjskim Patrickiem, obywatelką szwajcarską Marią Heiniger i jej pomocnicą Emilią Gargas. Podgórska utrzymywała, że kontakty te mają charakter religijny. Śledztwo nie wyjaśniło roli Rybiarczyka w Gwardii Ludowej podczas okupacji. Ustalono, że Rybiarczyk podpisał deklarację członkowską dla Bajęńskiego, nie wiadomo jednak jakie jego polecenia wykonywał. Nie ustalono charakteru kontaktów Rybiarczyka i Murantego z centralą ZKCh, z obywatelem USA Jaroszewiczem i Brownem i byłym konsulem RP w USA – Dudą. Śledztwo nie ujawniło działalności szpiegowskiej.

W województwie gdańskim aresztowano 6 osób i dokonano 17 rewizji, które także nie przyniosły konkretnych wyników. Śledztwo nie było prowadzone aktywnie i „prócz kontaktów oraz działalności religijnej” nie udowodniło działalności szpiegowskiej. Śledztwo nie wyjaśniło też powiązań Waszkiewicza z organami niemieckimi w okresie okupacji, kontaktów z osobami zamieszkałymi w ZSRR i z osobami zamieszkałymi na Zachodzie takimi jak: Fugowski, Poysti i Patrick.

W województwie katowickim, gdzie było największe skupisko wiernych, aresztowano 41 osób i dokonano 55 rewizji. U Jana Cholewy znaleziono dwie fotografie fabryki, u Jana Wojnara – jedną fotografię obiektu przemysłowego i pily mechanicznej do rżnięcia metali, u Stefana Antoniuka – kartotekę pism i planów państwowego przedsiębiorstwa budowlanego, u Karola Zająca – mapę, u Józefa Mrózka (syna) – 90 map i planów różnych miast, u Józefa

Mrózka (ojca) – 4 map i trzy plany miast. Ponadto zabrano obcą walutę. Pomimo pokaźnego materiału znalezione podczas rewizji, nie wyjaśniono pochodzenia tych materiałów, ani na czyje polecenie były gromadzone. Śledztwo ujawniło powiązania z ośrodkami zagranicznymi, od których podejrzani otrzymywali dotacje pieniężne. Zeznania Nawrockiej dotyczące działalności Fugowskiego są obszerne, ale „niepełne i chaotyczne”, tylko ogólnikowo potwierdzają wrogą działalność Fugowskiego i jego powiązania z Czerskim, Krakiewiczem, Stephanem, Januszewiczem i innymi, nie wyjaśniają jednak na czym konkretnie ta wroga działalność polegała.

W województwie krakowskim aresztowano 3 osoby i dokonano 62 rewizji, które nie przyniosły konkretnych wyników. Krakowski WUBP nie informuje o przebiegu śledztwa. Departament V MBP otrzymał dotychczas tylko meldunek o przebiegu akcji z dnia 5 października 1950 r.

W województwie koszalińskim nikogo nie aresztowano, dokonano natomiast 10 rewizji, rewizje nie przyniosły konkretnych wyników. Z koszalińskiego WUBP otrzymano jedynie meldunek o przebiegu akcji z dnia 23 października 1950 r.

W województwie lubelskim aresztowano 9 osób i dokonano 7 rewizji, które nie przyniosły konkretnych wyników. Śledztwo wykazało, że jeden z zatrzymanych, Aleksander Szymanek, jeszcze przed wojną utrzymywał kontakty z Krakiewiczem i posiada wiedzę o działalności ZWCh w okresie międzywojennym. Śledztwo prowadzone mało aktywnie i nie dało konkretnych rezultatów.

W województwie łódzkim aresztowano 9 osób i dokonano 42 rewizji, które nie przyniosły konkretnych wyników. Śledztwo ujawniło szerokie kontakty zagraniczne i krajowe, nie ujawniło natomiast działalności szpiegowskiej.

W województwie olsztyńskim aresztowano 4 osób i dokonano 46 rewizji, m.in. w domu Sylwestra Wawryniuka znaleziono odręcznie wykonaną mapę Polski, na której zaznaczono rozmieszczenie przemysłu oraz zaszyfrowany list. Śledztwo nie wykazało działalności wywiadowczej. Zdołano jedynie ustalić, że Maksymowicz wyrabiał „falszywe poświadczenia urodzenia”.

W województwie opolskim aresztowano 10 osób i dokonano 34 rewizji, które nie przyniosły konkretnych wyników. Śledztwo ujawniło, że Ludwik Muza z KChWE otrzymywał drogą nielegalną dolary, które sprzedawał na czarnym rynku. Czerski i inni aktywiści otrzymywali po 20 dolarów miesięcznie. Ponadto Czerski otrzymał od Fugowskiego 10 000 złotych.

W województwie poznańskim aresztowano 2 osoby i dokonano 15 rewizji. Nie uzyskano danych odnośnie do materiałów znalezionych podczas rewizji. WUBP z Poznania nie przesłał żadnych raportów z przebiegu śledztwa.

W województwie rzeszowskim aresztowano 10 osób i dokonano 3 rewizji, np. u Teofila Trojanowicza znaleziono ulotkę o wrogiej treści. U Marii Jan-kowskiej znaleziono 11 dolarów, u Janiny Sadur – 193 000 zł, a u Józefa Bon-dara plan miasta Szczecin. Oceniono, że Janina Sadur „kręci w śledztwie”. Za godne uwagi uznano zeznania Trojanowicza, który utrzymywał kontakty z Sa-cewiczem i Winnikiem, działaczami ZKCh.

W województwie szczecińskim aresztowano 6 osób i dokonano 20 rewizji, podczas których znaleziono obcą literaturę o „wrogim nastawieniu” oraz 19 dolarów. Podczas rewizji u informatora ujawniono nielegalną drukarnię, portreciki Hitlera, książki o treści endeckiej i antysemitkiej. U Aleksandra Ra-panowicza znaleziono literaturę bezdebitową. Rapanowicz miał zeznać, że głównym zadaniem jego wyznania jest walka z komunizmem. Informacja ta wydała się niezbyt wiarygodna dla Departamentu V MBP, uznano, że WUBP w Szczecinie nie kontroluje własnej agentury.

W województwie warszawskim aresztowano 3 osoby (brak danych odno-śnie do liczby rewizji). Nie znaleziono materiałów świadczących o działalności wywiadowczej. WUBP z Warszawy prowadzi śledztwo „zupełnie nie aktyw-nie”. Otrzymano tylko jeden meldunek z dnia 9 października 1950 roku. UBP miasta Warszawa prowadzi śledztwo mało aktywnie i nie dostarczyło dowo-dów świadczących o działalności wywiadowczej.

W Warszawie podczas rewizji nie znaleziono materiałów świadczących o działalności wywiadowczej. Nieznana jest liczba aresztowanych osób w tym mieście. Jeżeli liczba 199 aresztowanych jest pewna, to w Warszawie areszto-wano 37 osób (raczej wątpliwe).

W województwie wrocławskim aresztowano 4 osób i dokonano 67 rewizji, np. w mieszkaniu Andrzeja Wojtasika miano znaleźć zaszyfrowane radio-gramy wojskowe, klucz stałych szyfrów wojskowych oraz mapę obozu cwi-czebnego wojsk łączności. WUBP wspólnie z Informacją Wojska Polskiego podjął się wyjaśnienia materiałów znalezionych w mieszkaniu Wojtasika. We-dług wyjaśnień zatrzymanego materiały te były własnością jego syna Jana, który ukończył Szkołę Oficerską Łączności w stopniu porucznika. Dane z Wrocławia nie dotyczą dwóch powiatów. Wrocław nigdy nie uzupełnił tych danych.



W województwie zielonogórskim aresztowano 3 osoby i dokonano 58 rewizji, ale nie znaleziono materiałów świadczących o działalności wywiadowczej. Śledztwo prowadzone było nieudolnie, zadawano niewłaściwe pytania<sup>60</sup>.

Ponieważ wszystkie te ugrupowania liczyły ok. 6000 członków (tj. osób w wieku dorosłym), oznacza to, że aresztowania objęły 3% wiernych. U wszystkich aresztowanych dokonano rewizji, ponadto rewizję dokonano u wielu osób nie objętych aresztowaniami. Łączna liczba rewizji – nie licząc województwa warszawskiego oraz miasta Warszawa ze względu na brak danych – wyniosła 541. Łączna liczba rewizji mogła wynieść ok. 700, co oznacza, iż co czwarta rodzina została nimi dotknięta. Nieznana jest dokładna liczba aresztowanych osób. Szereg osób wezwanych jedynie na przesłuchanie było trzymany w areszcie przez wiele tygodni. Według dokumentów archiwalnych takie osoby jak: Franciszek Janik, Władysław Rudkowski i Eugeniusz Pawłowski nie zostały aresztowane, a jedynie wezwane na jednorazowe przesłuchanie. Tymczasem według ich własnych późniejszych opowieści oraz ich rodziny utrzymują, że każdy z nich był trzymany przez wiele tygodni, Janik i Rudkowski nawet przez pół roku. Takich osób mogło być więcej. Trzymani byli w powiatowych aresztach wbrew obowiązującemu wtedy prawu. Wojewódzkie urzędy BP nie wiedziały o tym.

W dniu 20 września Julia Brystiger, dyrektor Departamentu V MBP, poprosiła dyrektora Departamentu II MBP o „dokonanie ekspertyzy materiałów fotograficznych i chemikalií zakwestionowanych w dużej ilości w wyniku pewnej realizacji”<sup>61</sup>. Pięć dni później polecono sprawdzić, czy w materiałach II-go Oddziału II Sztabu Głównego figurują: Sacewicz, Winnik, Korniluk, Krakiewicz, Stephan, Szenderowski, Maksymowicz, Więckiewicz i Stawiński<sup>62</sup>. W dniu 29 września dyrektor Departamentu V MBP poprosił o zablokowanie ośmiu kont należących do ZKE, KChWE i ZKCh<sup>63</sup>.

Według Notatki z 2 października 1950 r. sporządzonej przez urzędnika MBP na potrzeby KC PZPR w wyniku Akcji „B” zatrzymano na terenie całego kraju 199 osób<sup>64</sup>. Nie wiadomo czy ta liczba jest dokładna, być może dotyczy

---

<sup>60</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0195-0207. Akcja „B”. Brak daty, brak autora.

<sup>61</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0222. Pismo dyrektor Departamentu V MBP do dyrektora Departamentu II MBP, Warszawa, 20.IX.1950.

<sup>62</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0221. Pismo dyrektor Departamentu V MBP do Głównego Zarządu Informacji MON z 25.IX.1950.

<sup>63</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0219. Pismo dyrektor Departamentu V MBP do dyrektora UdsW, Warszawa, 29.IX.1950.

<sup>64</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0214. *Notatka*, Warszawa, 2.X.1950.

ona również i tych osób, które zostały zwolnione następnego dnia. Akcję „B” przeprowadzono we wszystkich województwach za wyjątkiem kieleckiego, zaś w jej wyniku aresztowano aktywników kierowniczy „trzech odprysków sekty baptystycznej”. Owe ugrupowania „stanowią właściwie jedną całość”, a na tle innych „sekt” wyróżniają się tym, że są silniej powiązane z USA. W okresie międzywojennym zostały utworzone przez Departament Bezpieczeństwa Ministerstwa MSW. Działały głównie na Kresach Wschodnich II RP, a ich zadaniem było prowadzenie działalności wywiadowczo-dywersyjnej przeciwko ZSRR. Podczas niemieckiej okupacji ugrupowania te przeszły na służbę wywiadu niemieckiego. Po wyzwoleniu aktywiści powyższych sekt nawiązują kontakty z ośrodkami dyspozycyjnymi w USA i Szwecji, prowadzą szeroką propagandę antyradziecką. Oceniono, że czołowe miejsce w tej propagandzie zajmuje Władysław Kołodziej oraz Teodor Maksymowicz. Ponadto Maksymowicz oraz Jerzy Sacewicz wystawiają fałszywe dokumenty dla zbiegów z ZSRR. W Notatce wyjaśniono, że akcją nie objęto Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów, jak również i innych „sekt o zabarwieniu baptystycznym” (Badaczy Pisma Świętego, Zrzeszenia Wolnych Badaczy Pisma Świętego, Niezależnych Badaczy Pisma Świętego, Adwentystów Dnia Siódmego, Adwentystów Dnia Sobotniego)<sup>65</sup>.

Podczas przesłuchań wypytywano o stosunek do sanacji w okresie międzywojennym, o stosunek do okupanta niemieckiego podczas II wojny światowej, o kontakty z krajami Zachodu. W Białymstoku wypytywano ponadto czy udzielano pomocy zbrojnemu podziemiu. Jeżeli oddziały zbrojnego podziemia, albo UPA przychodziło do kogoś i zabierało jego mienie interpretowano, to jako dowód na wspieranie band.

1 października w areszcie pozostało 112 osób<sup>66</sup>. Kryterium, według którego zwalniano aresztowanych było raczej przejrzyste. Najpierw zwolniono osoby, które nie były członkami zarządów owych ugrupowań, ani nie utrzymywały kontaktów zagranicznych. Byli to przewodniczący zborów, kierownicy placówek oraz kaznodzieje, przeciwko którym nie znaleziono poważniejszych zarzutów. Później uwolniono osoby, które albo miały jakieś kontakty zagraniczne, albo należały do kierownictwa owych Kościołów, albo u których znaleziono jakieś materiały kompromitujące podczas rewizji. Najdłużej trzymano osoby, które należały do kierownictwa i otrzymywały pieniądze z zagranicy.

<sup>65</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0212-0214. Notatka dla KC PZPR, Warszawa, 2.X.1950.

<sup>66</sup> Tamże.

## Śledztwo

W dniu 6 października 1950 roku naczelnik Wydziału III Departamentu V MBP mjr Jan Onacik w piśmie do naczelników wojewódzkich urzędów BP przedstawił wytyczne odnośnie kierunku śledztwa. Należało uzyskać dane świadczące o:

1. Współpracy politycznej z reżimem sanacyjnym
2. Współpracy z „dwójką”
3. Politycznej współpracy z niemieckim okupantem
4. Współpracy z niemieckim wywiadem
5. Współpracy z obcym wywiadem po wyzwoleniu, kontaktach z Deyneką, Fugowskim, Jaroszewiczem, Poystim, Andersson i Evansem, którzy „pod płaszczykiem działalności charytatywnej prowadzili wrogą Polsce Ludowej działalność”<sup>67</sup>.

Zalecono, by wypytywać o okoliczności powstania danego wyznania, o władze ugrupowania, pochodzenie społeczne działaczy, a także w jakich krajach działa ugrupowanie. Zalecono, by szczególną uwagę poświęcić kontaktom z USA, Niemcami i ZSRR. Należało także dowiedzieć się, skąd dane wyznanie czerpie fundusze na działalność<sup>68</sup>.

W dniu 27 stycznia 1951 r. Mieczysław Sylwester Spychała z Wydziału Śledczego sporządził raport. Oceniono, że w Bydgoszczy, Gdańsku, Katowicach, Krakowie, Łodzi, Olsztynie, Opolu, Poznaniu, Szczecinie, Wrocławiu, Warszawie (WUBP oraz UBP) i Zielonej Górze podczas śledztwa nie uzyskano żadnych materiałów. W Białymstoku do sądu kwalifikował się Sieluzyczny, w Lublinie – Myszak, a w Rzeszowie – Trojanowicz. Ponadto MBP w Warszawie prowadziło śledztwo wobec 10 osób (Szenderowskiego, Maksymowicza, Sacewicza, Adamusa, I. Stephan, G. Stephana, Repsza, Krakiewiczza, Winnika i Korniluka)<sup>69</sup>. Z raportu wynika, że w areszcie przebywało wtedy 65 osób.

---

<sup>67</sup> AIPN By 069/1234, k. 106. Naczelnik Wydziału III Departamentu V MBP, *Do Naczelnika Wydziału V WUBP w Bydgoszczy*, Warszawa 6.X.1950. Toż. AIPN BU 01283/1517, s. 0129. Pismo Naczelnika Wydziału III Departamentu V MBP do Naczelników Wydziału V WUBP, Warszawa, 6.X.1950.

<sup>68</sup> AIPN By 069/1234, k. 109. Wytyczne odn. Do kierunku śledztwa. Warszawa 6.X.1950.

<sup>69</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0187-0189. Raport do naczelnika Wydziału III Departamentu V MBP, Warszawa, 27.I.1951.

Paweł Bajęński ze względu na stan zdrowia 28 października 1950 r. został przewieziony do szpitala<sup>70</sup>, a 6 marca 1951 r. został zwolniony<sup>71</sup>. Po wyjściu na wolność Bajęński objął kierownictwo w ZKCh i była to jedna z najbardziej znaczących zmian na skutek Akcji „B”. Według raportu dyrektora Departamentu V MBP z 25 kwietnia 1951 roku w areszcie śledczym pozostawało 27 osób<sup>72</sup>. 5 maja 1951 r. zwolniono Rapanowicza i uznano, że jego kontakty zagraniczne miały charakter religijny<sup>73</sup>.

W dniu 9 maja 1951 r. przekazano Departamentowi Śledczemu do wglądu 9 spraw dotyczących członków „aktywu centralnego” z prośbą o wydanie opinii<sup>74</sup>. Były to następujące osoby: Jerzy Sacewicz, Stanisław Krakiewicz, Ludwik Szenderowski, Nikita Korniluk, Bolesław Winnik, Teodor Maksymowicz, Irena Stephan, Gustaw Stephan, Zdzisław Repsz<sup>75</sup>.

W dniu 16 maja 1951 r. Departament Śledczy zgodził się na przyjęcie tylko pięciu spraw: Szenderowskiego, Krakiewicza, Maksymowicza, Winnika i Korniluka. Wylączono Jerzego Sacewicza „z powodu braku podstaw do oskarżenia”, ale jego sprawę przekazano Wydziałowi Śledczemu UBP na miasto Warszawę. Natomiast sprawy Gustawa Stephana, Ireny Stephan i Zdzisława Repsza zostały zakwalifikowane do umorzenia<sup>76</sup>. W tej sytuacji Departament V przedstawił krótką charakterystykę sekt ewangelicznych, w której dowodzono, że są one agenturą krajów kapitalistycznych. Powołano się na proces bułgarski z 1949 r. Wiele miejsca poświęcono Sacewiczowi, którego uznano za głównego figuranta sprawy. Do 1939 r. miał pracować dla Oddziału II Sztabu Generalnego Wojska Polskiego i prowadzić działalność dywersyjno-wywiadowczą przeciwko ZSRR. Podczas okupacji miał pracować dla wywiadu hitlerowskiego, a po wyzwoleniu dla wywiadu amerykańskiego<sup>77</sup>. Po tych uwagach Departament Śledczy zmienił swe zdanie odnośnie do Sacewicza i zgodził się na przyjęcie sześciu spraw<sup>78</sup>.

<sup>70</sup> AIPN Gd 0046/95/2, k. 0031. Terminarz spraw śledczych i osób zatrzymanych WUBP w Gdańsku.

<sup>71</sup> AIPN Gd 0046/95/2, k. 31. Terminarz spraw śledczych i osób zatrzymanych WUBP w Gdańsku.

<sup>72</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0192. Pismo dyrektora Departamentu V MBP do szefa Oddziału VII Głównego Zarządu Informacji MON, Warszawa, 22.IV.1951.

<sup>73</sup> Kopia karty E-14. Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2016.

<sup>74</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0154. *Notatka służbowa*, Warszawa, 2.VII.1951. Brak autora.

<sup>75</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0169. *Notatka służbowa*, brak daty, brak autora.

<sup>76</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0154.

<sup>77</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0169-0174. *Notatka służbowa*.

<sup>78</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0154.

Kpt. Arkadiusz Liberman w notatce służbowej z dnia 19 maja 1951 r. stwierdził, że wyniki śledztwa są zbyt słabe w stosunku do jego możliwości. Uważał jednak, że uzyskane materiały dają podstawę do dalszego jego prowadzenia i jest perspektywa na osiągnięcie poważnych wyników, a punktem wyjściowym mogą być zeznania Krakiewicza złożone w kwietniu i maju. Na obecnym etapie nie było według niego potrzeby likwidowania „sekt”, a jedynie „pozabawienie możliwości wykorzystania ich przez wywiad amerykański”<sup>79</sup>. Krakiewicz miał zeznać o działalności politycznej kierownictwa sekt przed wojną, w okresie okupacji i po wyzwoleniu. Podał, że goście zagraniczni starali się „uzyskać szerokie informacje dotyczące sytuacji politycznej i ekonomicznej”<sup>80</sup>.

W dniu 6 czerwca 1951 r. płk Stanisław Zarakowski, naczelny prokurator wojskowy, w piśmie do gen. Radkiewicza, ministra MBP, przedstawił akta spraw Władysława Kołodzieja, Pawła Bakalarza i Franciszka Januszewicza, podejrzanych o szpiegostwo<sup>81</sup>.

Departament Śledczy opracował „Projekt planu śledztwa” dla owych sześciu osób, przygotowany przez Władysława Górę, a zatwierdzony przez Różańskiego i Brystiger. Projekt bazował na doniesieniach agenturalnych i przesłuchaniach podejrzanych. Celem śledztwa było wyjaśnienie powiązań kierownictwa owych sekt z zagranicznymi ośrodkami, z władzami sanacyjnymi, a także współpracy z niemieckim okupantem. Projekt nie ma daty, a niektóre jego karty zaginęły<sup>82</sup>.

Podczas śledztwa korzystano z materiałów dostarczonych przez władze śledcze w ZSRR. W ten sposób uzyskano materiały przeciwko Waszkiewiczowi<sup>83</sup>. W dniach 28-29 czerwca 1951 r. Departament Śledczy w Warszawie przejął do dalszego prowadzenia sprawę Waszkiewicza z Gdańska, Kołodzieja z Łodzi i Kureckiego z Warszawy. Sprawę Bronisława Myszaka z Lublina i Pawła Bakalarza z Łodzi postanowiono umorzyć ze względu na „brak perspektyw”. Natomiast w sprawie Januszewicza i czterech spraw z Katowic

---

<sup>79</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0149. Notatka służbowa zastępcy naczelnika Wydziału III Departamentu V MBP, Warszawa, 19.V.1951.

<sup>80</sup> AIPN BU 00170/33/2, k. 0008. „Bak Jan”, *Doniesienie agenturalne*, Warszawa, 31.XII.1954.

<sup>81</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0143. Pismo Naczelnego Prokuratora Wojskowego do Ministra BP gen. Radkiewicza, Warszawa, 17.VII.1951.

<sup>82</sup> AIPN BU 01283/1515, k. 0115-0145. *Projekt Planu Śledztwa*, brak daty.

<sup>83</sup> AIPN BU 01283/1515, k. 0140. Pismo naczelnika Prokuratury Wojskowej do Generalnego Prokuratora BP, Warszawa, 8.VI.1951.

(dwóch Mrózków, Osadcy i Nawrockiej) nie zdołano podjąć ostatecznej decyzji pomimo „usilnych starań ze strony Departamentu V”<sup>84</sup>. Według notatki służbowej z 2 lipca 1951 r. w areszcie pozostawały 22 osoby, z czego dziewięć w areszcie MBP<sup>85</sup>.

Według raportu Różańskiego z 7 lipca 1951 r. przygotowanego dla wiceministra MBP Romana Romkowskiego decyzję o „zaprowadzeniu agencyjnego rozpracowania” i aresztowaniu duchownych podjęła dyrektor Departamentu V MBP Julia Brystiger i zrobiła to nieudolnie. Główny podejrzany Sacewicz po raz ostatni został przesłuchany 30 września 1950, Winnik – 9 grudnia 1950 r., Szczerowski i Maksymowicz w 1951 r. byli przesłuchiwać tylko w dniu 12 marca, a Korniluk tylko 8 maja. Różański ocenił, że śledztwo jest prowadzone bezplanowo, chaotycznie, a większość protokołów nie przedstawia wartości ani operacyjnej, ani dowodowej<sup>86</sup>. Naczelnikiem Departamentu V była wtedy Julia Brystiger. W raporcie z 9 lipca do wiceministra BP gen. M. Mietkowskiego poinformowano, że w całym kraju pozostało do rozstrzygnięcia 17 spraw<sup>87</sup>.

### Proces

Jako pierwszy skazany został Paweł Lindner. Głównym wobec niego zarzutem było „przechowywanie nielegalnej literatury”. 23 lutego 1951 r. Sąd Wojewódzki w Katowicach skazał go na 9 miesięcy więzienia<sup>88</sup>. 14 maja 1951 r. Sąd Wojewódzki w Katowicach skazał Henryka Jarząbskiego na 6 miesięcy więzienia, ze względu na przechowywanie broszur, „które mogły wyrządzić szkodę interesom państwa polskiego”<sup>89</sup>. W obu przypadkach chodziło o broszurę *Co nas czeka?* wydaną w 1930 r.

W styczniu 1952 r. Krakiewicz został skazany na czteroletnie więzienie za „działalność antypaństwową”<sup>90</sup>. Sacewiczowi zarzucano handel dolarami,

<sup>84</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0154-0155. *Notatka służbowa*, Warszawa, 2.VII.1951. Brak autora.

<sup>85</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0154.

<sup>86</sup> IPN BU 01283/1517/1, k. 0157-0160. *Raport dla V-ce Ministra BP gen. Mietkowskiego*, Warszawa, 9.VII.1951. Por. R.H. Tomaszewski, dz. cyt., s. 101-102.

<sup>87</sup> AIPN BU 01283/1517, k. 0157-0160. *Raport dla V-ce Ministra BP gen. Mietkowskiego*, Warszawa, 9.VII.1951.

<sup>88</sup> AIPN Ka 064/173, t. 2, k. 175.

<sup>89</sup> AIPN Ka 064/173, t. 2. Kwerenda przeprowadzona przez Oddziałowe Archiwum IPN w Warszawie, 2018.

<sup>90</sup> J. Mironczuk, *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947-1989)*, Warszawa: Semper, 2006, s. 50.

21 lutego 1952 r. skazano go na 2 lata obozu pracy, 12 marca 1952 r. Korniluk został skazany na 4 lata więzienia, Winnik na 5 lat więzienia. Ludwik Szenderowski został skazany na 9 lat więzienia ze względu na donosy Szymona Bilińskiego, rozległe kontakty ze współwyznawcami ze Stanów Zjednoczonych, a zwłaszcza Piotrem Deyneką. Maksymowicz został skazany na dwa lata do obozu pracy.

Franciszek Januszewicz, którego podejrzewano o działalność antypaństwową, został zwolniony 5 lutego 1952 r. postanowieniem Najwyższej Prokuratury Wojskowej. Śledztwo umorzono z powodu braku dowodów winy<sup>91</sup>. Waszkiewicz skazany został przez Komisję Specjalną w Warszawie za przestępstwo walutowe na 18 miesięcy więzienia<sup>92</sup>. Teodor Maksymowicz został skazany 23 kwietnia 1952 r. na 24 miesięcy obozu pracy „za fałszowanie świadectw urodzenia”<sup>93</sup>.

W dniu 21 września 1951 r. Kazimiera Nawrocka została skazana na 15 miesięcy więzienia za przekazanie 340 dolarów w 1948 r. na terenie Gliwic bez zezwolenia<sup>94</sup>. 13 lutego 1952 r. Stefan Osadca skazany został na 18 miesięcy więzienia z artykułu 16 ustawy 5 dekretu z dnia 13 czerwca 1946 r.<sup>95</sup>. Józef Mrózek (junior) wyrokiem Komisji Specjalnej został skazany na 2 lata obozu pracy pod zarzutem szpiegostwa<sup>96</sup>. 27 lutego 1952 r. Paweł Bakalarz został skazany na 11 miesięcy więzienia za handel obcą walutą na czarnej giełdzie. Zwolniony został 24 sierpnia 1952 r.<sup>97</sup>. W sumie skazano na więzienie 16 osób.

Waszkiewicz został zwolniony 20 marca 1952 r.<sup>98</sup>. Krakiewicz wyszedł na wolność 8 października 1952 r. Po wyborach parlamentarnych w październiku 1952 r. władze zdecydowały się uwolnić niektórych spośród skazanych na

---

<sup>91</sup> Kopia karty E-14. Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2016.

<sup>92</sup> Kopia karty E-14. Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2016.

<sup>93</sup> Kopia karty E-14. Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2015.

<sup>94</sup> AAN Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym 1288, s. 5. Orzeczenie Komisji Specjalnej do Walki z nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w Warszawie, Warszawa, 21 września 1951. Kopia karty E-14 z KOI Biura „C” MSW. Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2018.

<sup>95</sup> Materiały Wydziału „C” WUSW Katowice. Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2017.

<sup>96</sup> Informacje z komputerowego zbioru danych byłej SB (ZSKO). Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2017.

<sup>97</sup> Kopie zapisów ewidencyjnych z kartoteki Wydziału „C” KWMO/WUSW Olsztyn. Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2017.

<sup>98</sup> Kopia karty E-14. Kwerenda przeprowadzona przez OA IPN w Warszawie, 2016.

mocy trzeciej ustawy amnestyjnej (22 listopada). W kwietniu 1953 r. na wolność wyszli Sacewicz, Korniluk, Maksymowicz. Kołodziej i Winnik przesiedzieli w więzieniu pełne trzy lata. Jako ostatni wyszedł na wolność Szenderowski, który został zwolniony 4 kwietnia 1955 r.

### **Zwrot rzeczy zabranych podczas rewizji**

Po wyjściu na wolność działacze domagali się zwrotu „zakwestionowanych” rzeczy oraz odpieczętowania kaplic. Najszybciej zwrotu dokonano w mieście stołecznym Warszawie, natomiast wojewódzkie urzędy często ignorowały te prośby, niektóre pytały MBP, co mają zrobić w tej sprawie. Z takim pytaniem zwrócił się 6 lipca 1951 roku WUBP z Krakowa. Odpowiedziano, by „odpieczętować salę modlitewną (...) i wydać pieczęcie zborowe”. Zalecono, aby „przeanalizować dokumenty zakwestionowane podczas rewizji i po stwierdzeniu, iż nie przedstawiają wartości operacyjnej należy je również zwrócić zborowi KCHWE w Krakowie”<sup>99</sup>.

Generalna Prokuratura w piśmie z dnia 22 kwietnia 1953 r. wydała polecenie o zwrot zabranych przedmiotów „zajętych w kancelarii Kościoła w Łodzi przy ul. Żwirki”<sup>100</sup>. Pomimo tego wciąż ich nie zwracano. 13 lutego 1954 r. ZKE zwrócił się z prośbą do Wojskowej Prokuratury Rejonowej w Łodzi o zwrot tych przedmiotów<sup>101</sup>. Według notatki z września 1954 r. nie było maszyny do pisania oraz powielacza<sup>102</sup>.

W dniu 21 sierpnia 1953 r. Krakiewicz zwrócił się z prośbą do MBP o zwrot Gustawowi Stephanowi: książki członkowskiej, protokołów z zebrania członkowskich i pieczęci ZKE. Przedmioty te były potrzebne „dla normalnej pracy Zboru Warszawskiego”<sup>103</sup>. Krakiewicz ponownie zwracał się ponownie z tą prośbą 6 października 1953 r. Naczelnik Wydziału IV ponaglał 18 września 1953 r., a następnie 16 stycznia 1953 r. o udzielenie odpowiedzi<sup>104</sup>. Wreszcie 20

<sup>99</sup> AIPN BU 01283/1530, k. 183. Pismo do naczelnika Wydziału V WUBP w Krakowie, Warszawa, 21 lipca 1951.

<sup>100</sup> AIPN BU 01283/1516, k. 0100. Pismo Generalnej Prokuratury do KChWE z 22.IV.1953 r.

<sup>101</sup> AIPN BU 01283/1516, k. 0099. Pismo ZKE do Rejonowej Prokuratury w Łodzi z 13.II.1954 r.

<sup>102</sup> AIPN BU 01283/1516, k. 0101. Notatka służbowa, brak autora, brak daty.

<sup>103</sup> AIPN BU 01283/1516, k. 0118. Pismo ZKE do MBP z 21.VIII.1953 r.

<sup>104</sup> AIPN BU 01283/1516, k. 0122. Pismo naczelnika Wydziału IV Departamentu Ogólnoadministracyjnego MBP do Departamentu XI MBP, Warszawa, 16.I.1953.



stycznia 1954 r. odpowiedziano, że 11 stycznia zwrócono przewodniczącemu ZKE tylko tę część depozytu, która kwalifikowała się do zwrotu<sup>105</sup>.

W dniu 25 maja 1955 r. naczelnik Wydziału IV Departamentu VI MBP zwrócił się do naczelnika Wydziału VI z prośbą o zwrócenie literatury religijnej zabranej Teofilowi Garbowskiemu, Janowi Milczanowskiemu, Józefowi Czerskiemu, Mieczysławowi Suskiemu, Mikołajowi Sosulskiemu i Janowi Waradze. 31 maja 1955 r. naczelnik Wydziału VI odpowiedział, że Wydział VI takowej literatury nie posiada, ponieważ została ona zniszczona i przekazana na makulaturę w latach 1952-1953<sup>106</sup>.

Kilkakrotnie zwracano się z prośbą o zdjęcie pieczęci z kaplicy przy ul. Puławskiej 114 w Warszawie<sup>107</sup>. Kilkakrotnie zwracano się o zwrot kaplic wolnych chrześcijan oraz ewangelicznych chrześcijan w Warszawie. W każdym przypadku władze grały na zwłokę. Kaplicę w Krakowie odzyskano dopiero w 1959 r.

### **Poszerzenie ZKE**

Aresztowania miały pewien wpływ na poszerzenie ZKE w 1953 r. Wprawdzie zwalniano z więzień nie według kryterium popierania zjednoczenia, to jednak głosy przeciwników stały się słabsze i mniej liczne. Działacze brali pod uwagę, że mogą po raz drugi zostać aresztowani i woleli tego uniknąć. Wspólny pobyt w więzieniu tak czy inaczej wpływał na zbliżenie. Paweł Bajeński, pod nieobecność uwięzionego Jerzego Sacewicza (przeciwnika wejścia do ZKE) przejął kierownictwo nad ZKCh i doprowadził do tego, że ZKCh znalazł się w strukturach ZKE<sup>108</sup>. Bajeński był zwolennikiem połączenia z ZKE jeszcze w 1949 r.<sup>109</sup>.

Józef Czerski, wieloletni prezes KChWE, przed aresztowaniami był przeciwnikiem wejścia do ZKE, natomiast po wyjściu na wolność nakłaniał zbory KChWE do przystąpienia do ZKE. Na I Synodzie ZKE poparł stanowisko Krakiewicza, bez stawiania jakichkolwiek warunków. Natomiast Januszewicz nadal stawiał takie warunki. W grudniu 1956 r. Czerski w liście do ministra

---

<sup>105</sup> AIPN BU 01283/1516, k. 0123. Pismo naczelnika Departamentu XI MBP do naczelnika Wydziału IV Departamentu Ogólno-Administracyjnego MBP, Warszawa 20.I.1954.

<sup>106</sup> AIPN BU 01283/1516, k. 0138. Pismo naczelnika Wydziału VI WUdsBP do naczelnika Wydziału IV Departamentu VI Komitetu ds BP, Opole, 31.V.1955.

<sup>107</sup> AIPN BU 01283/1516, k. 0128. Pismo ZKCh do MBP z 29.IV.1952 r.

<sup>108</sup> M.R. Weremiejewicz, 2014, s. 116, 119.

<sup>109</sup> AIPN By 069/1157, k. 90. Inf. „Gorczyca”, Doniesienie agencyjne, przyjął T. Trojano-wicz, 19.IX.1949 r.

Jana Lecha ujawnił, że nakłaniał zbory do wejścia w struktury ZKE pod wpływem żądań bezpieczeństwa i w obawie przed ponownym aresztowaniem<sup>110</sup>.

### Ocena wydarzenia przez MBP

MBP do końca swego istnienia nie przyznawało się, że aresztowania były błędem. Wyjaśniano, że akcja „B” została przeprowadzona ze względu na wrogą działalność kierownictwa owych sekt. Po poszerzeniu ZKE w czerwcu 1953 r. napisano, że po wyzwoleniu przyjeżdżali działacze zagraniczni, tacy jak: Deyneka, James, Lees, Brown, Poysti, Peterson, Fugowski i inni, którzy wykorzystywali pobyt w Polsce do zbierania wiadomości o charakterze wywiadowczym. Podkreślano, że ZKE nie ma swoich odpowiedników za granicą, wybrano nowe władze i powstał nowy statut, który podkreśla, że ZKE „jest samodzielny i niezależny od jakiegokolwiek obcokrajowej władzy duchowej lub świeckiej”. W wyniku akcji „B” oraz „zjednoczenia” organa BP zdołały obsadzić agenturą w 50-60% kierowniczych szczebli, dzięki czemu zaistniały „realne przesłanki do skierowania działalności sekty w myśl założeń planu 6-letniego – do budowania socjalistycznego”<sup>111</sup>.

Tymczasem we władzach poszerzonego ZKE nie było nowych osób, wszyscy zaliczyli aresztowanie z 1950 r. Działacze zagraniczni, którzy mieli prowadzić działalność wywiadowczą po 1956 r. ponownie zaczęli odwiedzać Polskę, a władze wyrażały zgodę na ich przyjazd. Paragraf 5 Statutu z 1947 r. również zawierał zapis: „samodzielny i niezależny od jakiegokolwiek obcokrajowej władzy duchowej lub świeckiej”<sup>112</sup>. W końcu 1956 r. zlikwidowano niemal całą agenturę pozyskaną w wyniku akcji „B”<sup>113</sup>. Zrezygnowano nawet z usług Krakiewicza (pseudonim „Bąk Jan”). Pozostała ta agentura, którą zwerbowało przed ową akcją, bądź niezależnie od niej. W 1962 r. w ZKE było już tylko siedmiu informatorów SB, pięciu z nich podlegało wojewódzkim urządzeniom MO, a dwóch Departamentowi IV MSW<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> AIPN Rz 261/65, k. 0016.

<sup>111</sup> AIPN BU 01283/1530, k. 233-234. *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny*, Warszawa, 31.XII.1953. Brak autora.

<sup>112</sup> H.R. Tomaszewski, 2009, s. 416, 436.

<sup>113</sup> Niewykluczone, że całą agenturą, jest to jednak trudne do prześledzenia. W przypadku części agentury ślad się urywa na roku 1953, a kwerendy przeprowadzane przez pracowników IPN przyniosły wynik negatywny.

<sup>114</sup> Zob. AIPN BU 01283/1490/2, k. 0036. *Mniejszości wyznaniowe w Polsce*, Warszawa 5.XII.1962.

## Pamięć wydarzenia

W listopadzie 1957 r. władze zezwoliły na wznowienie wydawania miesięcznika „Chrześcijanin”. W pierwszym numerze Krakiewicz wyjaśnił: „Praca Kościoła została w 1950 r. nagle ograniczona z przyczyn zewnętrznych, od Kościoła niezależnych. Trwało to dwa lata”<sup>115</sup>. W podobnym stylu napisał Paweł Bajeński: „Wykończenie tych robót zostało przerwane w 1950 r. wraz z działalnością Kościoła Chrystusowego, z przyczyn zewnętrznych od nas niezależnych”<sup>116</sup>. Następnie aż do 1975 r. we wszelkich publikacjach ZKE nie było wzmianek czy aluzji do owych aresztowań.

Od 1975 r. zaczęto o tym częściej pisać, choć w sposób zawołowany – „znany okres trudności”<sup>117</sup>, „przyczyny niezależne”<sup>118</sup>, „bolesne doświadczenie”<sup>119</sup>, „trudności zewnętrzne”<sup>120</sup>, ale w części publikacji nadal unikano czynienia jakichkolwiek aluzji do aresztowań. Dopiero Mieczysław Kwiecień w 1982 roku zastosował omijany dotąd termin „uwięzienie”<sup>121</sup>.

Niezależnie od tego pamięć tego wydarzenia była utrzymywana w zbo-  
rach, choć głównie w tych, które zostały dotknięte tą akcją. Wszystkie osoby, wtedy pozbawione wolności traktowane były z szacunkiem, a zwłaszcza te, które pozbawione były wolności najdłużej. W pamięci zbiorowej niejednokrotnie wydłużano okres uwięzienia. Krakiewicz kandydatom na duchownego opowiadał o swoim aresztowaniu i ostrzegał, że niczego nie może obiecać, poza jednym, że będą prześladowani i być może zostaną nawet pozbawieni wolności, tak jak on. W jednym z kazań stwierdził, że gdy przyszła próba zdał egzamin ledwo na trójkę<sup>122</sup>.

## Bibliografia

### a) Archiwa

1. AIPN Bi 087/202. Materiały ze sprawy agenturalnej i obiektowej kryptonim „Fana-  
tyk”.

---

<sup>115</sup> S. Krakiewicz, *Dziesięciolecie*, „Chrześcijanin” 1957, nr 1-2, s. 3.

<sup>116</sup> P. Bajeński, *Odbudowa świątyni w Gdańsku*, „Chrześcijanin” 1957, nr 1-2, s. 38.

<sup>117</sup> M. Kwiecień, *Droga życia*, [w:] *Aby byli jedno*, Warszawa: ZKE 1975, s. 17-18.

<sup>118</sup> M. Kwiecień, „Chrześcijanin”, [w:] *Kalendarz Chrześcijanina 1977*, Warszawa: ZKE 1977, s. 163.

<sup>119</sup> M. S., *Mieczysław Suski*, [w:] *Kalendarz Chrześcijanina 1977*, Warszawa: ZKE 1977, s. 275.

<sup>120</sup> B.L.S., *Ruch ewangelicznych chrześcijan*, [w:] *Kalendarz Chrześcijanina 1977*, Warszawa: ZKE 1977, s. 68.

<sup>121</sup> M. Kwiecień, *Do życia należy też cierpienie...*, „Chrześcijanin” 1982, nr 9, s. 14.

<sup>122</sup> Powiedział tak w Dubiczach Cerkiewnych na początku lat 70.

2. AIPN BU 01283/1490. Materiały dotyczące wyznań mniejszościowych z lat 1945-1956 oraz 1960-1966.
3. AIPN BU 01283/1504. Materiały dotyczące wyznań mniejszościowych z lat 1946-1952.
4. AIPN BU 01283/1505. Materiały dotyczące wyznań mniejszościowych z lat 1954-1990.
5. AIPN BU 01283/1506. Materiały dotyczące wyznań mniejszościowych z lat 1954-1990.
6. AIPN BU 01283/1515. Materiały dotyczące wyznań mniejszościowych z lat 1947-1950.
7. AIPN BU 01283/1516. Materiały dotyczące wyznań mniejszościowych z lat 1947-1950.
8. AIPN BU 01283/1517. Materiały dotyczące Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych z lat 1947-1953.
9. AIPN BU 01283/1529. Materiały dotyczące ZKCh, ZKE i KChWE z lat 1953-1958.
10. AIPN BU 01283/1530. Materiały dotyczące ZKCh, ZKE i KChWE z lat 1947-1953.
11. AIPN BU 01283/1531. Materiały dotyczące ZKCh, ZKE i KChWE z lat 1946-1950.
12. AIPN BU 00170/33/2. Teczka pracy TW „Bąka Jana”, lata 1954-1956.
13. AIPN 01236/1262/2. Sprawa operacyjna „Inżynier”.
14. AIPN By 069/1157. Sprawy obiektowe „Kamień” i „Fanatyk”, Bydgoszcz, lata 1946-1963.
15. AIPN By 069/1234. Materiały dotyczące wyznań mniejszościowych z lat 1949-1967 w Bydgoszczy.
16. AIPN Gd 0046/95/2. Terminarz spraw śledczych i osób zatrzymanych przez WUPB w Gdańsku w okresie 22-12-1949 do 03-02-1952.
17. AIPN Ka 03/172/3. Akta śledztwa dotyczące kontaktów z obywatelami USA, lata 1946-1969.
18. AIPN Ka 064/173/2. Repertorium Wydziału Śledczego WUBP w Katowicach za lata 1847-1951.
19. AIPN Ld 0313/14. Dziennik Archiwalny. Sygnatury I KM MO w Łodzi.
20. AIPN Rz 261/65. Materiały dotyczące zboru zielonoświątkowego w Rzeszowie, lata 1955-1996.
21. Kopie zapisów ewidencyjnych oraz ksiąg rejestracyjnych zostały sporządzone na polecenie Oddziałowego Archiwum IPN w Warszawie w latach 2015-2028.

**b) Publikacje**

1. Bajeński P., *Odbudowa świątyni w Gdańsku*, „Chrześcijanin” 1957, nr 1-2, s. 38-39.
2. B.L.S., *Ruch ewangelicznych chrześcijan*, [w:] *Kalendarz Chrześcijanina 1977*, Warszawa: ZKE 1977, s. 62-70.
3. Czajko E., *Nicholas Poysti jego synowie jako interdenominacyjni ewangeliccy ewangelikalni*, „Studia Theologica Pentecostalia” 2015, t. 2, s. 177.
4. Engstrom T.W., *Reflections on a Pilgrimage*, Sisters, Oregon: Loyal Publishing 1999, s. 29.
5. Jańczuk L., *Plan operacyjny częściowej likwidacji tzw. sekt w Polsce w 1949 roku*, „Rocznik Teologiczny” 2020, nr LXII, z 1, s. 127-143.
6. Krakiewicz S., *Dziesięciolecie*, „Chrześcijanin” 1957, nr 1-2, s. 2-5.
7. Kwiecień M., *Do życia należy też cierpienie...*, „Chrześcijanin” 1982, nr 9, s. 12-17.

8. Kwiecień M., *Droga życia*, [w:] *Aby byli jedno*, Warszawa: ZKE 1975, s. 7-22.
9. Kwiecień M., „Chrześcijanin”, [w:] *Kalendarz Chrześcijanina 1977*, Warszawa: ZKE 1977, s. 161-170.
10. Mironczuk J., *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947-1989)*, Warszawa: Semper, 2006.
11. Mironczuk J., *Ruch ewangeliczny na Białostocczyźnie w XX wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015.
12. Tomaszewski R.H., *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny 1947-1987*, Warszawa: KOMPAS II, 2009.
13. Weremiejewicz M.R., *Kościół Chrystusowy w Polsce w latach 1921-2006*, Warszawa: Duet, 2014.

**Leszek Jańczuk** (ur. 1965) – doktor teologii, pracownik naukowy Wyższej Szkole Teologiczno-Społecznej w Warszawie, Wydział Teologii. Zajmuje się krytyką tekstu Nowego Testamentu oraz historią polskiego ewangelikalizmu. Publikował m.in. w *Roczniku Teologicznym*, *Theologica Vratislaviensia*, *Collectanea Theologica*, *Studia Theologica Pentecostalia*, *Łódzkich Studiach Teologicznych*, *Rocznikach Teologicznych*, *Ruchu Biblijnym i Liturgicznym*.

**Dariusz Konrad Sikorski**

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-4627-0319

## **W obronie Starego Testamentu. Recepcja kazań adwentowych kardynała Michaela von Faulhabera w międzywojennej prasie polsko-żydowskiej**

**Streszczenie:** W 1933 r. kardynał Faulhaber głosi słynne kazania adwentowe w Monachium, które szybko ukazują się w formie książkowej, tłumaczone na inne języki i drukowane w prasie. Stają się ważnym tematem do dyskusji na temat antysemityzmu w prasie żydowskiej w Polsce i na całym świecie. Kardynał wystąpił w obronie Starego Testamentu, sprzeciwił się neopogaństwu, zaatakował ideologię rasistowską. Był to skromny głos w obronie kultury biblijnych Żydów, których odróżniał od tych mu współczesnych. Prasa polsko-żydowska zaczęła kreować postać kardynała jako bohatera niezłomnego, obrońcę człowieka i etyki żydowskiej. W raportach niemieckiej policji od razu zauważono, że treść kazań może być rozumiana jako wypowiedź przeciwko władzy nazistowskiej. Choć w kazaniach nie było mowy o walce z władzą, prasa wydawana przez Żydów rozpowszechniła takie ich rozumienie. Popularność wystąpienia hierarchy Kościoła rzymskokatolickiego była tym większa, że Kościoły chrześcijańskie w Niemczech, także w wielu innych krajach, nie potępiły wyraźnie w latach trzydziestych antysemityzmu, nie stanęły w sposób zdecydowany w obronie sióstr i braci żydowskich. Każdy głos w obronie Żydów wypowiedziany przez chrześcijanina był dla nich głosem nadziei, wiary w drugiego człowieka, stąd zainteresowanie i popularność kazań.

**Słowa kluczowe:** kazania, prasa, judaizm, chrześcijaństwo, antysemityzm, nazizm

**Summary:** In defense of the Old Testament. Reception of the Advent sermons by Cardinal Michael von Faulhaber in the interwar Polish-Jewish press

In 1933, Cardinal Faulhaber gives the famous Advent sermons in Munich, then they are published in a book, and translated into other languages and printed in newspapers. They become an important topic for discussion on anti-Semitism in the Jewish press in Poland and around the world. The cardinal defended the Old Testament, opposed neopaganism, attacked the racist ideology. It was a modest voice in defense of the culture of the biblical Jews, whom he distinguished from modern Jews. The Polish-Jewish press began to portray the Cardinal as an unwavering hero, as a defender of human being and Jewish ethics. The reports of the German police immediately noted that the content of the sermons could be understood as a statement against the Nazi authorities. Although the sermons did not mention the struggle with

the authorities, the press published by Jews spread such understandings of the speech of Card. Faulhaber. The popularity of the speech of the Catholic Church hierarchy was all the greater because Christian churches in Germany, also in many other countries, did not expressly condemn anti-Semitism in the 1930s, did not stand up decisively in defense of their Jewish sisters and brothers. Every voice in defense of Jews spoken by a Christian was for them a voice of hope and faith in other people, hence the interest and popularity of the sermons.

**Keywords:** sermons, press, Judaism, Christianity, anti-Semitism, Nazism

## Wstęp

Na przelom maja i czerwca 1934 r. datowany jest raport głównego biura Sicherheitsdienst des Reichsführer-SS (SD) w Berlinie, pierwsze kompleksowe i systematyczne opracowanie sytuacyjne SD-Hauptamt. Według jego redaktorów, w tym czasie sieć informatorów SD była jeszcze słabo zorganizowana i wiele informacji pochodziło z drugiej ręki, m.in. z prasy żydowskiej i innych publikacji żydowskich<sup>1</sup>. Warto zacytować jego fragmenty, by lepiej rozumieć język tego „źródła”: „Poprzez swoje ustawodawstwo państwo narodowosocjalistyczne podjęło walkę z nadmiernym wpływem judaizmu w całym życiu kulturalnym i gospodarczym Niemiec. Strona katolicka nie sprzeciwia się otwarciu temu posunięciu, ale liczne wypowiedzi wyraźnie pokazują sympatie dla judaizmu. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje wpływ kazań adwentowych kardynała Faulhabera<sup>2</sup> na temat judaizmu. Choć Faulhaber podkreśla w swoich kazaniach, że dla niego ważny jest «tylko judaizm przedchrześcijański», to w obecnej chwili takie stawianie rzeczy musiało być obroną wpływów żydowskich (Stary Testament!)”<sup>3</sup>.

Rasowe usposobienie narodu żydowskiego, jak uzasadniają autorzy raportu, nie zmieniło się w czasach chrześcijańskich. Dowodzą oni, że nawet jeśli kardynał nie miał takiego zamiaru, powinien był przewidzieć konsekwencje kazań. Na poparcie swego stanowiska przywołują media: „W prasie żydowskiej i zagranicznej wypowiedzi Faulhabera są traktowane jako obrona judaizmu.

---

<sup>1</sup> *SD-Hauptamt Lagebericht, Berlin, Mai/Juni 1934, BArch, R 58/229, [w:] O. D. Kulka, E. Jäckel, Die Juden in den geheimen NS-Stimmungsberichten 1933-1945, Düsseldorf 2004, s. 72nn.*

<sup>2</sup> Kardynał Michael von Faulhaber (1869–1957) święcenia kapłańskie przyjął w 1892 r.; od 1903 r. był profesorem Starego Testamentu w Strasburgu; w 1911 r. został biskupem Speyer, jego motto biskupie: *Vox temporis, vox Dei*; od 1917 r. stał na czele arcybiskupstwa Monachium i Fryzngi, cztery lata później papież Benedykt XV podniósł go do godności kardynała (Z. Zieliński, *Faulhaber, [w:] Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski, S. Kamiński, A. Weiss i in., t. 5, Lublin 1989, kol. 75–76).

<sup>3</sup> *SD-Hauptamt Lagebericht, Berlin, dz. cyt., s. 77.*

«Pester Lloyd» z 29 stycznia 1934 donosi, że Faulhaber «zwrócił się przeciwko prześladowaniu Żydów». Pismo «CV-Zeitung für das Judentum» (styczeń 1934) zawiera artykuł *Nony entuzjazm dla naszego Pisma Świętego. O kazaniach adwentowych kardynała von Faulhabera* rabina dr. [Leo] Baerwalda, Monachium<sup>4</sup>. Także z raportu Stapostelle Landespolizeibezirk w Berlinie za luty 1935 r. widać, jakie potencjalne znaczenie miały kazania. W analizie sytuacyjnej informuje się, że w środowisku Żydów trwa aktywność, która ma polegać na propagowaniu sfalszowanych kazań Faulhabera, kolportowanych po całych Niemczech<sup>5</sup>.

Trudno wdawać się w dyskusję z funkcjonariuszami nazistowskiego reżimu, w jednym punkcie wypada jednak zgodzić się z nimi: kazania adwentowe stały się wydarzeniem medialnym nie tylko w Niemczech. Niniejsza praca oprócz ogólnego przedstawienia horyzontu historyczno-politycznego dla wystąpienia kardynała Faulhabera, sytuacji Kościoła przed 1933 r. i jego stosunku do narodowych socjalistów, będzie przede wszystkim próbą ustalenia, jakie znaczenie dla prasy polsko-żydowskiej tamtych czasów miały wypowiedzi katolickiego hierarchy, a tym samym – Kościoła.

### Wokół kazań

Jak czytamy w archiwum dotyczącym życia i działalności Michaela von Faulhabera, jeśli chodzi o jego pięć kazań adwentowych, to „Publiczność była tak wielka, że oprócz Świętego Michała, gdzie kardynał wygłaszał kazania do ok. 1500 osób, trzeba było połączyć dwa najbliższe kościoły, kościół studyjny (ok. 400 osób) i salę mieszczańską (ok. 500 osób) przez głośniki. Te również były zajęte do ostatniego miejsca. Ze względu na duże zapotrzebowanie, pięć przemówień z ambony zostało opublikowanych w poszczególnych numerach

<sup>4</sup> Tamże, s. 77, 78. Kazania adwentowe 3, 10, 17 i 24 grudnia oraz kazanie noworoczne z 31 grudnia 1933 r. Rabin miał napisać, iż po takich słowach kardynała „mamy pokorną dumę, że świat otrzymał objawienie przez nas”. O prasie czytamy: „W relacji w «CV-Zeitung für das Judentum» z 29 marca 1934 r. [...] dr. H. Frankenstein pisze m.in.: «Arcybiskup Faulhaber w swoich kazaniach adwentowych nakreślił granicę między Żydami biblijnymi i współczesnymi. Ale judaizm zawsze [...] trzymał się wiecznych wartości, które głoszone starożytnemu ludowi Izraela i przed którymi kłania się także chrześcijaństwo»”, s. 78.

<sup>5</sup> Zob. Raport *Stapostelle Landespolizeibezirk Berlin Bericht für Februar 1935.*, Berlin, o. D, BArch, R 58/3035a, tamże, s. 120. W informacji wymienionych jest sześciu aresztowanych (część z nich miała trafić do obozów koncentracyjnych), którzy rozpowszechniali ulotki z kazaniem Faulhabera. Autorzy zbiorów dokumentów w przypisie sugerują, że mogą to być fragmenty z kazań adwentowych.



tydzień po tygodniu w czwartek po kazaniu, o którym mowa. Po zakończeniu cyklu kazań ukazały się one w formie książkowej, pod tytułem *Judentum, Christiantum, Germanentum*<sup>6</sup> – i były tłumaczone na kilka języków i czytane w innych krajach europejskich oraz w USA<sup>7</sup>.

Adwentowe i noworoczne wystąpienia kardynała Faulhabera wpisują się w historię Kościoła rzymskokatolickiego, w tym Watykanu, jak też Kościołów protestanckich czy środowisk akademickich, a więc autorytetów moralnych i duchowych w Niemczech po 1918 r. Według Roberta P. Ericksena, podpisanie konkordatu po I wojnie światowej było kulminacyjnym punktem dążeń hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego – i także z tego powodu wiele niebezpiecznych zachowań nazistów ona nie tylko nie zauważała, lecz także nie chciała widzieć<sup>8</sup>. Upadek monarchii niemieckiej i przegrana wojna w 1918 r. bez wątpienia wywarły wpływ na wyobraźnię zarówno kardynała Eugenia Pacellego, nuncjusza Watykanu w Niemczech, sekretarza stanu i później papieża Piusa XII, jak też kardynała Faulhabera. W 1933 r. stosunek Watykanu do hitlerowskich Niemiec można określić jako stonowany, a w zasadzie dobry. Po podróży do Rzymu w lutym niemiecki hierarcha mówił, że Pius XI „publicznie pochwalił kanclerza Adolfa Hitlera za stanowisko, które ten ostatni zajął przeciwko komunizmowi”<sup>9</sup>. Ten aspekt „przeciw komunizmowi” stanowi ważny motyw w myśleniu urzędników Kościoła katolickiego.

Kardynał Faulhaber sądził, że Republika Weimarska została ufundowana na „krzywoprzysięstwie i zdradzie stanu”<sup>10</sup>. Thomas Brodie przypomina, że teologia Kościoła rzymskokatolickiego tamtych czasów w poglądach i ruchach sekularyzacyjnych widziała zło bezbożnej nowoczesności, które rozwijały się

---

<sup>6</sup> M. Faulhaber, *Judentum. Christiantum. Germanentum. Adventspredigten gehalten in St. Michael zu München 1933*, München 1934. W tłumaczeniu na polski, w którym pominięto część *Germanentum*, tytuł ma postać: *Żydostwo i Chrystianizm. Kazania Adwentowe*, przekł. ks. dr Stefan Grelewski, Poznań 1936.

<sup>7</sup> Zob. np. *Chronologische Bibliografie Michael Kardinal von Faulhabers*, <<https://www.faulhaber-edition.de/bibliografie.html>>; [dostęp: 20.08.2021] (tu tytuły i poszczególne daty kazań); S. Röttger, *Adventspredigten Kardinal Faulhabers (1933)*, [w:] *Historisches Lexikon Bayerns*, <[https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Adventspredigten\\_Kardinal\\_Faulhabers\\_\(1933\)](https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Adventspredigten_Kardinal_Faulhabers_(1933))>; [dostęp: 20.08.2021].

<sup>8</sup> Zob. R. P. Ericksen, *Complicity in the Holocaust. Churches and Universities in Nazi Germany*, New York, 2012, s. 58, 59.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Zob. T. Brodie, *German Catholicism at War, 1939–1945*, New York, 2018, s. 24.

w społeczeństwie europejskim co najmniej od czasu epoki oświecenia i znajdowały się pod wpływem rewolucji francuskiej<sup>11</sup>. Betha A. Griech-Poelle doda, że hierarchia Kościoła rzymskokatolickiego miała nadzieję na utrzymanie swojego miejsca w społeczeństwie niemieckim i dlatego na różne sposoby akceptowała władze hitlerowskie, traktując je jako część struktury wspólnoty narodowej: „Kardynał [Adolf] Bertram, w seminarium duchownym w czasach Kulturkampf, nie lubił demokracji. [Biskup Clemens August] Von Galen uważał, że konstytucja weimarska jest «bezbożna». Kardynał Michael Faulhaber sądził, że «liberalna sekularyzacja państwa jest bluźnierstwem, a obietnice Hitlera oparcia programu nazistowskiego na silnych fundamentach religijnych z pewnością mogą być popierane»<sup>12</sup>.

Przedkładanie faszyzmu nad komunizm, nazizmu nad stalinowską Rosję, Hiszpanii generała Franco nad Republikę Hiszpańską – to był realny sposób uprawiania polityki przez Piusa XI czy sekretarza stanu kardynała Pacellego<sup>13</sup>. John Cronwell, podobnie jak inni badacze, wskazuje, że doświadczenia przemian i rewolucji w Monachium z lat 1918–1920 na trwale ukierunkowało myślenie Faulhabera i Pacellego, jako zaciętych wrogów bolszewizmu<sup>14</sup>. Jednocześnie widzieli oni upadek monarchii i rewolucyjne przemiany jako działalność Żydów. Jak wiadomo, 8 listopada 1918 r., socjaldemokrata Kurt Eisner, żydowskiego pochodzenia, przy wsparciu robotników, zdemobilizowanych żołnierzy i chłopów obalil rządzącą monarchię i ogłosił powstanie bawarskiej republiki socjalistycznej. Socjaldemokrata i dziennikarz pochodzenia żydowskiego niszczy, jak widzieli to Pacelli i Faulhaber, dawne zasady, oparte na podziale ról, monarchiczną władzę, i otwiera drogę dla bolszewizmu. Po kilkutygodniowym chaosie, władzę przejmują rewolucjoniści typu sowieckiego: Max Levien, Eugen Levine, Towia Akselrod, także o żydowskich korzeniach, „i nastal terror” – rozpoczyna się dyktatura proletariatu, zamykane są szkoły, okradane domy, dochodzi do aresztowań, rekwiruje się dobytek, działa cenzura<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> B. A. Griech-Poelle, *Bishop von Galen. German Catholicism and National Socialism*, New Haven – London 2002, s. 31.

<sup>13</sup> R. P. Ericksen, *Complicity in the Holocaust*, dz. cyt., s. 58–59.

<sup>14</sup> Zob. J. Cornwell, *Papież Hitlera. Tajemnicza historia Piusa XII*, przekł. A. Grabowski, Warszawa 2000. O odmiennym rozumieniu tej problematyki pisze np.: A. Tornielli, *Pius XII. Papież, który ratował Żydów*, przekł. L. Rodziewicz-Doktór, Kraków 2015.

<sup>15</sup> J. Cornwell, *Papież Hitlera*, dz. cyt., s. 94, 95.

Po dojściu Hitlera do władzy Faulhaber pisał do Pacellego, że Kościół nie będzie interweniował w obronie Żydów: „W tej chwili nie jest to możliwe, ponieważ walka z Żydami stałaby się jednocześnie walką z katolikami i ponieważ Żydzi mogą sobie pomóc, jak pokazuje nagły koniec bojkotu”<sup>16</sup>. Mary Alice Gallin twierdzi stanowczo, że kardynał, który – jak na ironię – w swoim motcie biskupim miał przesłanie *Vox temporis, vox Dei* nie bardzo umiał się wsłuchać w głos czasu. Był „Intelektualnie niezdolny do zrozumienia realiów politycznych państwa totalitarnego, nie rozumiał, że sama obrona interesów kościelnych ostatecznie nie zastąpi prawdziwego zobowiązania Kościoła wobec świata i ludzkości. Faulhaber daje dowody w swoich listach i kazaniach skrajnie konserwatywnych i promonarchistycznych nastrojów. Jego myślenie było przesiąknięte głębokim przywiązaniem do Bawarii i jego królów Wittelsbach, a odmowa pełnego zaakceptowania Republiki Weimarskiej wynikała z osobistych ram odniesienia, które były silnie autorytarne. Państwo miało dla niego znaczenie mistyczne i religijne; postrzegał je jako nieodzowny przykład woli Bożej”<sup>17</sup>. Ta sama autorka wskazuje, że Faulhaber zachował ważne doświadczenie z armii podczas I wojny światowej, „żywił głębokie przywiązanie do munduru wojskowego” i jego romantyczny sentymentalizm mieszał się z patriotyzmem, stąd w kazaniach znalazło się przypominanie o jego służbie Ojczyźnie<sup>18</sup>. Wyczuwał jednak klucz do ideologii narodowego socjalizmu, która nie mogła łączyć się z chrześcijaństwem w zakresie poglądu na rasę, negocjowania prymatu papieża i znaczenia Starego Testamentu. Stąd z kolegami biskupami w lutym 1931 r. sprzeciwia się udziałowi księży w ruchu nazistowskim<sup>19</sup>. Niemniej w liście pasterskim z lutego 1933 r., a więc w momencie dojścia Hitlera do władzy, przekonuje, opierając się na Liście do Rzymian (13,1–7), że wszelka władza pochodzi od Boga, porządek moralny polega na uszanowaniu prawa, nawet jeśli rząd się nam nie podoba<sup>20</sup>. Nie możemy mówić o konsekwentnej polityce kardynała z Monachium, miał różne interpretacje rzeczywistości politycznej. Już po 12 dniach od zatwierdzenia konkordatu z Hitlerem – 2 września 1933 r. – poinformował biskupów w Monachium, że ta umowa to właściwie tryumf władzy świeckiej, dlatego odmówił celebrowania nabożeństw

---

<sup>16</sup> Za B. A. Griech-Polelle, *Bishop von Galen*, dz. cyt., s. 52.

<sup>17</sup> M. A. Gallin, *The Cardinal and the State: Faulhaber and the Third Reich*, „Journal of Church and State” 1970, nr 3, s. 386.

<sup>18</sup> Tamże, s. 388.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 389.

dziękczynnych. Miał oczywiście rację, już 18 września władze nakazały rozwiązanie organizacji katolickich<sup>21</sup>.

Relacje między katolikami i NSDAP nie układały się prosto, zmieniały się w czasie, ale przynajmniej na początku lat dwudziestych, do tzw. puczu piwiarianego Hitlera, naziści mogli liczyć na wsparcie chrześcijan. Nie wiadomo, czy chrześcijańska wrogość wobec Żydów była spontaniczna, oparta na zazdrości, czy sami Żydzi „przyczynili się” do zaostrzenia tej wrogości poprzez sprawowanie „widzialnych” funkcji w gospodarce, bankowości itp. Nie zmienia to faktu, jak pisze Saul Friedländer, że „w dogmacie, rytuale i praktyce chrześcijaństwo napiętnowało Żydów tym, co wydawało się być nieusuwalnym znamieniem”<sup>22</sup>.

Sytuacja światopoglądowa kształtowała się niejasno, Kościół był chwiejny w stosunku do udziału katolików w ruchu nazistowskim. Teoretycznie od 1931 r. biskupi zabraniali wiernym udziału w partii narodowych socjalistów, ale 28 marca 1933 r. zmienili swoje stanowisko<sup>23</sup>. Trzeba pamiętać, że wielu obywateli Rzeszy, w tym katolicy i protestanci, straciło zaufanie do zasad rządzenia Republiką Weimarską przede wszystkim z powodu szalejącego kryzysu gospodarczego, któremu towarzyszyła uliczna przemoc. Szukano alternatywnych rozwiązań, w tym rządów zapewniających stabilność bytową i polityczną. Jakkolwiek miały się rzeczy, wśród katolików nie brakło także tych, którzy nie zaakceptowali stanowiska swych biskupów<sup>24</sup>. „10 kwietnia dominikanin Francis Stratmann, który był kapłanem studentów w Berlinie i przewodniczącym Niemieckiego Katolickiego Związku Pokojowego, napisał do kard. Faulhabera: «Dusze ludzi o dobrych intencjach są sfrustrowane przejęciem władzy przez narodowych socjalistów i trzymam się tylko prawdy, gdy mówię, że autorytet biskupów jest osłabiony wśród niezliczonych katolików i niekatolików z powodu ich quasi-aprobacji ruchu narodowosocjalistycznego»»<sup>25</sup>.

Susan Heschel, pisząc o kazaniach adwentowych Faulhabera, uważa, że można je także traktować jako przejaw niechęci do ówczesnych Żydów,

<sup>21</sup> Tamże, s. 395.

<sup>22</sup> S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews, Vol. I The Years of Persecution, 1933–1939*, New York 2008, s. 83. Mowa tu oczywiście o antyżydowskość w liturgii kościelnej.

<sup>23</sup> R. A. Krieg, *Catholic Theologians in Nazi Germany*, New York 2004, s. 22–23. 23 marca 1933 r. Hitler, zgodnie ze swoją polityką unikania konfliktów religijnych, przedstawił swój „szacunek” dla Kościołów protestanckiego i katolickiego.

<sup>24</sup> Tamże, s. 23.

<sup>25</sup> Tamże.

w końcu prorocy cały czas upominali naród, który zrywał przymierze z Bogiem<sup>26</sup>. Friedländer, którego cytuje John Cornwell<sup>27</sup>, dodaje, że kardynał posługiwał się stereotypowymi antysemitycznymi figurami (do czego zaraz wrócę), nie wspomina jednak o medialnej nośności tego wystąpienia, o reperkusjach w prasie żydowskiej.

Hitler szybko zdecydował o tym, by ograniczyć możliwości obrony Żydów przez władzę Kościoła. 26 kwietnia 1933 r. przyjął delegata episkopatu Niemiec – biskupa Wilhelma Berninga z Osnabrück. Friedländer przywołuje zapiski z tego spotkania asystenta hierarchy: „Hitler mówił ciepło i cicho, od czasu do czasu emocjonalnie, bez słowa przeciwko Kościołowi i z uznaniem wobec biskupów: ‘Zaatakowano mnie z powodu zajmowania się kwestią żydowską. Kościół katolicki uważał Żydów za zarazę przez tysiąc pięćset lat, umieszczał ich w gettach itp., ponieważ rozpoznawał Żydów takimi, jakimi byli. W epoce liberalizmu nie dostrzegano już niebezpieczeństwa. Cofam się do czasów, w których wdrożono tę tysiąc pięćset letnią tradycję [...] uznaje przedstawicieli tej rasy za szkodliwych dla państwa i Kościoła i być może przez to wyświadczam chrześcijaństwu wielką przysługę, wypychając ich ze szkół i funkcji publicznych’». Protokół nie rejestruje żadnej odpowiedzi biskupa Berninga<sup>28</sup>. Po podpisaniu konkordatu sekretarz stanu kardynał Pacelli przekazał notę niemieckiemu *chargé d'affaires*, zwracając uwagę na sytuację tych obywateli niemieckich, którzy przeszli z judaizmu na chrześcijaństwo. Friedländer zauważa, że „Konfrontacja dogmatyczna, którą podjęła hierarchia katolicka, dotyczyła głównie religijnego związku judaizmu z chrześcijaństwem. Stanowisko to znalazło swój wczesny wyraz w pięciu kazaniach wygłoszonych przez kardynała Faulhabera podczas Adwentu w 1933 r. Faulhaber wniósł się ponad podział między katolikami i protestantami, kiedy oświadczył: «Wyciągamy rękę do naszych oddzielonych braci, aby razem z nimi bronić świętych ksiąg Starego Testamentu»<sup>29</sup>. Według Friedländera, nie był to protest przeciwko politycznemu, praktycznemu antysemityzmowi, ale uderzenie w antysemityzm rasowy i obrona części przesłania Starego Testamentu.

Głos pasterza chrześcijan, co trzeba podkreślić, na początku panowania nazistowskiej partii mógł być przestrogą dla zagubionej owczarni. Na reakcję

---

<sup>26</sup> S. Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Oxford 2008, s. 5.

<sup>27</sup> Zob. J. Cornwell, *Papież Hitlera*, dz. cyt., s. 199.

<sup>28</sup> S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews*, dz. cyt., s. 47.

<sup>29</sup> Tamże, s. 48.

Kościółów chrześcijańskich wobec działań zwolenników Hitlera liczyli Żydzi niemieccy. Już 30 marca 1933 r., gdy wezwano do ich bojkotu, rabin Leo Baeck w imieniu prześladowanej społeczności zwrócił się do Głównej Ewangelickiej Rady Kościelnej jak i do przewodniczącego rzymskokatolickiej Konferencji Biskupów kardynała Bertrama, by zajęli jasne stanowisko z punktu widzenia religii i wiary<sup>30</sup>. Można powiedzieć, że Żydzi szukali u chrześcijan „dobrej nowiny”, słowa, które stanie w obronie człowieka. Odsobnione głosy protestu wobec działań władz nazistowskich nie były słyszalne, Kościoły protestanckie właściwie poparły „budowanie nowej moralności”, która miała, według nich, poskromić zbyt duże wpływy żydowskie w społeczeństwie niemieckim<sup>31</sup>. W liście z 8 kwietnia 1933 r. do księdza Aloisa Wurma (1874–1968), wydawcy miesięcznika „Seele”, który zwrócił uwagę na obojętność katolików wobec prześladowania Żydów, kardynał Faulhaber wyraźnie stoi na stanowisku przetrwania i obrony własnych, wewnątrzkościelnych interesów: „Żydzi mogą sobie pomóc sami, tak że nie istnieje powód do dawania rządowi podstaw, aby hecę antyżydowską zmienić w hecę antyjezuicką”<sup>32</sup>. Koncepcja przetrwania wzięła górę nad współczuciem dla cierpiących.

### **Polsko-żydowski dziennik „Chwila”<sup>33</sup>**

Wraz z wygłoszeniem kazań, ale pewnie nie tylko z tego powodu, Faulhaber stał się postacią medialną, jego wypowiedzi komentowano w prasie, także ukazującej się w Polsce. Lwowski dziennik „Chwila”, powołując się na „Augsburger Postzeitung”, w krótkiej notatce o znaczącym tytule *Kard. Faulhaber zmienił zdanie o Hitlerze* informował, że hierarcha podkreślił swoje poparcie dla pokoju i wskazał, że Hitler w tych ciężkich czasach, kiedy demony wojny pracują nad rozpętaniem nowych konfliktów, jest także za pokojem, a historia będzie mu wdzięczna za ten trud, bo oszczędzi nam, jak powiada Faulhaber, okropności wojny<sup>34</sup>. Ten sygnał prasowy uderza w wiarygodność kardynała, szczególnie że na łamach prasy polsko-żydowskiej antyżydowskie

<sup>30</sup> A. Wolf-Powęska, *A bliźniego swego... Kościoły w Niemczech wobec „problemu żydowskiego”*, Poznań 2003, s. 264.

<sup>31</sup> Tamże, s. 265.

<sup>32</sup> Tamże, s. 268.

<sup>33</sup> Gazeta wydawana we Lwowie w okresie międzywojennym, była – obok „Naszego Przeglądu” i „Nowego Dziennika” – jednym z najważniejszych dzienników dla polskich Żydów czytających i piszących po polsku.

<sup>34</sup> *Kard. Faulhaber zmienił zdanie o Hitlerze*, „Chwila” 23 grudnia 1934, nr 5660, s. 4.

poczynania Hitlera i jego polityka militarna były na bieżąco raportowane<sup>35</sup>. To jest wyjątkowa notatka, ponieważ hierarcha na łamach „Chwili” właściwie na różne sposoby był chwalony, jego postać ukazywano jako symbol niezłomności, więc kiedy pojawiła się nuta wątpliwości co do jego postawy, musiała wywołać niemalą konsternację, uderzała bowiem w nadzieję, że są w Kościele rzymskokatolickim tacy duchowni, którzy otwarcie sprzeciwiają się złu antysemityzmu, negowaniu tradycji humanizmu żydowskiego opartego na etyce biblijnej.

W lwowskiej gazecie nie znajdziemy systematycznej narracji o działalności kardynała. Pod koniec lutego 1934 r. opublikowany został krótki artykuł z tytułem-pytaniem: *Faulhaber zawarł pokój z Hitlerem?*, któremu towarzyszy inny tekst – pt. *Papież przeciw literaturze nazistycznej*<sup>36</sup>. „Pisma czeskie”, a więc niejasne źródło informacji, mają donosić z Monachium, że kardynał, wygłaszając kazanie na cześć papieża, stwierdził, iż konkordat to wydarzenie dużej wagi i nie ma w nim mowy o tym, żeby państwo miało przewagę nad Kościołem, a papież, chociaż w Niemczech darzono Hitlera nieufnością, podał mu rękę, okazał zaufanie. Sens konkordatu ma polegać na prostej zasadzie: dać państwu samodzielność w sprawach państwowych, Kościołowi w sprawach kościelnych. Ten przekaz podaje w wątpliwość bezkompromisowość Faulhabera, ponieważ konkordat z Hitlerem był uważany za układ z reżimem zwalczającym Żydów, obywateli Niemiec. Ta ocena została złagodzona następnym tekstem, w którym papież przedstawiony jest jako ten, który sprzeciwia się kolportowaniu publikacji Alfreda Rosenberga, głównego nazistowskiego ideologa, bliskiego współpracownika Hitlera: „Skazaliśmy te książki na banicję w chwili, gdy w kraju sąsiednim miało się tę smutną odwagę powiedzieć, że chrystianizm i katolicyzm szkodzą ludzkości, ponieważ nakazują współczucie biednemu i choremu. Spełniliśmy swój obowiązek, aby wszyscy wierni wiedzieli, co namiestnik Chrystusa o tym myśli”<sup>37</sup>. Papież jest więc tym, kogo warto chwalić, a przecież Faulhaber właśnie w czasie kazań adwentowych

---

<sup>35</sup> Niemniej jednak umiejscowienie niewielkiej notatki, dół na czwartej stronie (w kompozycji strony słabo widoczna), razem z informacją *Najdorf mistrzem szachowym Warszawy*, wskazuje, że nie jest to kluczowa wiadomość dla redakcji, ale raczej mała, ironiczna (?) dygresja.

<sup>36</sup> Zob. *Faulhaber zawarł pokój z Hitlerem; Papież przeciw literaturze nazistycznej*, „Chwila” 23 lutego 1934, nr 5360, s. 8.

<sup>37</sup> Tamże.

przeciwstawiał się ideologii rasistowskiej, tej – jak powszechnie wówczas to interpretowano – w wersji Rosenberga, obcej miłości bliźniego<sup>38</sup>.

23 grudnia 1933 r. na łamach „Chwili” ukazał się artykuł *Kazania kardynała von Faulhabera*, pióra Ignacego Izaaka Schwarzbarta (1888–1961), radnego miasta Krakowa, czołowego działacza syjonistycznego, posła na Sejm (od 1938 r.), byłego redaktora „Naszego Dziennika”, stałego współpracownika „Chwili”, „Momentu”, piszącego też do „Naszego Przeglądu” i innych pism<sup>39</sup>. Autor zaczyna od konstatacji: kazania Faulhabera to głos wysokiego dostojnika chrześcijaństwa, a więc w pewien sposób należy odbierać go jako chrześcijańską odpowiedź na narodowy socjalizm. Trzeba pamiętać, że tekst Schwarzbarta w „Chwili” był już kolejnym o wystąpieniu kardynała. Przekaz o cyklu jego kazań znajduje się w wydaniu tej gazety z 9 grudnia, gdzie znajdujemy kilka kluczowych informacji dla czytelnika żydowskiego. Ważne jest podkreślenie zasięgu kazań: „Donoszą z Monachium, że kardynał Faulhaber rozpoczął tam cykl kazań pt.: *Chrześcijaństwo a Żydostwo*. Kościół św. Michała, gdzie pierwsze kazanie miało miejsce, był szczelnie wypełniony. Wobec licznych tłumów policja widziała się «zmuszoną» zamknąć dalszy dostęp do kościoła. Setki gromadziły się mimo to dalej wokół świątyni”<sup>40</sup>. Od razu wymienia się, wyróżniając graficznie, tezy Faulhabera: obrona Starego Testamentu, walka o to, by nie usuwać go z nauki szkolnej, sprzeciw wobec tych, którzy próbują zanego-

<sup>38</sup> A. Rosenberg w swoim dzienniku pod datą 24 lutego 1935 r. przywołał kazania adwentowe Faulhabera: „Wredny kardynał Faulhaber przemawiał w Monachium i m.in. z niesamowitym jadem zaatakował moje dzieło; ponieważ oni jeszcze nie ośmielają się tykać Führera, to chcą pograć jego najgroźniejszych współpracowników. Księżuło dostanie należyłą odprawę. Właściwie, opierając się na nowych ustawach, mógłbym go oskarżyć i kazać zamknąć; no, ale Faulhaber jest bądź co bądź postacią znacznego formatu politycznego, więc takie posunięcie byłoby politycznie niecelowe. Lepiej niech powstanie taka atmosfera, w której ludzie będą omijali wielkim łukiem jego i jemu podobnych. Teraz jeszcze nie czas” (*Alfred Rosenberg: dzienniki 1934–1944*, red. i komentarz J. Matthäus, F. Bajohr, przekł. M. Antkowiak, Wielka Litera, Warszawa 2016, s. 168–169). Główne dzieło Rosenberga to *Der Mythos des 20. Jahrhunderts: eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München 1930. W polskim tłumaczeniu ukazał się fragment tej pracy: *Mit XX wieku (1930)*, przekł. C. Lipiński, [w:] *Sztuka a religia. Debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, wstęp, wybór, opracowanie C. Lipiński, M. Wojtczak, Poznań 2018, s. 273–282.

<sup>39</sup> I. Schwarzbart, *Kazania kardynała von Faulhabera*, „Chwila” 23 grudnia 1933, nr 5300, s. 2.

<sup>40</sup> *Dokumenty hitlerii. Dwaj dostojnicy kościoła o obłędzie hitleryzmu. W obronie Starego Testamentu. Znamienne kazanie kardynała Faulhabera*, „Chwila” 9 grudnia 1933, nr 5286, s. 9.



wać Chrystusa jako Żyda i nadać mu aryjskie pochodzenie. Redaktorzy przypominają biblijne wykształcenie hierarchy, jego wiedzę dotyczącą Starego Testamentu i przestroge, że atak na Biblię to atak na język, bo w skarbcu języka niemieckiego jest wiele pojęć zaczerpniętych ze starych Ksiąg.

Ignacy Schwarzbart, przyglądając się kazaniom kardynała z Monachium, jest dość pesymistyczny co do skutków jego działań rekolekcyjnych: „Kazania, które kardynał von Faulhaber wygłosił ostatnio w Monachium na temat *Żydostwo a Chryścijaństwo* nie zmienia ani o jotę sytuacji Żydów w współczesnych Niemczech. Jad nienawiści zbyt szeroko rozlał się po państwie Adolfa Hitlera, [...] aby kazania te mogły zaważyć na szali wypadków”<sup>41</sup>. Mimo to wystąpienie kardynała uznał za pierwszy głos ludzki w nowych Niemczech, który dostrzega cywilizacyjną wagę etyki Starego Testamentu (choć wypowiedź kardynała *expressis verbis* nie była głosem w obronie Żydów)<sup>42</sup>. Faulhaber wyrasta w tej narracji na jednego ze sprawiedliwych, jego głos jest „pierwszą próbą rehabilitacji imienia niemieckiego”<sup>43</sup>

Schwarzbart w kolejnym tekście, z 30 grudnia, pt. „*Byłby to najgenialniejszy naród...*”, zwrócił uwagę, że w kazaniach kardynała Synaj ma kluczowe znaczenie w porządku moralnym cywilizacji<sup>44</sup>. Następnie cytuje słowa hierarchy o tym, że prawo Mojżesza to działanie Ducha Bożego, a nie siła ustawodawcza nad-narodu. Redaktor nie podejmuje się interpretacji teologicznej kazania, ale zwraca uwagę, że jest to myśl, która „taranem” uderza w ideologię nazistowską. Chrześcijański autorytet zatem, według autora artykułu, przeczy wszelkim hasłom o niższości narodu żydowskiego, a jego słowa zgodne są z zasadami wiary żydowskiej<sup>45</sup>. Kardynał nie tylko nie uderza w judaizm, ale także podkreśla jego znaczenie dla ludzkości. Tu pojawia się ważne odniesienie do sytuacji w Polsce, Schwarzbart bowiem podaje, że także w naszym kraju głosi się tezy, iż naród żydowski nie jest „naczyniem” Boga, a więc tym, który przyniósł światu Jego przesłanie. W tym kontekście pada nazwisko profesora Tadeusza Zielińskiego, filologa klasycznego, który negował znaczenie judaizmu dla pierwszych chrześcijan<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> I. Schwarzbart, *Kazania kardynała von Faulhabera*, art. cyt., s. 2.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> I. Schwarzbart, „*Byłby to najgenialniejszy naród...*”, art. cyt.

<sup>46</sup> T. Zieliński w różnych pracach, ale najdobitniej w książce *Hellenizm a judaizm*, t. I-II,

Wnioski Schwarzbarta są raczej proste: naród żydowski, owo „naczynie” Ducha Bożego, w języku kardynała, nosi w sobie przesłanie etyczne także dzisiaj, a „żydożerski hitleryzm”, pomimo prób, nie usunie z niego tej nieprzemijającej treści. Naród ten musi się bronić nie tylko dla siebie, ale także dla cywilizacji<sup>47</sup>.

Na początku lutego 1934 r. ukazał się w „Chwili” tekst *Ataki na kardynała Faulhabera*, w którym ponownie można przeczytać o tym, że hierarcha ten w kazaniach adwentowych stanął w obronie Starego Testamentu, co miało być przyczyną „zamachu rewolwerowego” na niego, oraz o wystąpieniu bawarskiego ministra hitlerowskiego, pouczającego, jak mają wyglądać kazania w ustach chrześcijańskiego dostojnika: „Tak to poucza lokaj hitlerowski jednego z najszlachetniejszych dostojników Kościoła, jakie ma wygłaszać kazania”<sup>48</sup>. Co do zamachu na kardynała, to w jego dzienniku pod datą 29 stycznia 1934 r. znajduje się krótka notatka o strzałach zza drzwi w gabinecie<sup>49</sup>.

Także w lutym 1934 r. „Chwila” opublikowała jako własną korespondencję z Londynu o wystąpieniu w tamtejszej organizacji „B'nai B'rith” księcia Huberta Loewensteina, człowieka mającego mieć wielki znaczenie w świecie katolickim. Książę zauważył, że papież jest głęboko zatroskany sytuacją w Niemczech, i dodał, że kwestia żydowska nie jest wewnętrzną sprawą tego kraju, ale światową – i katolicy mają obowiązek na nią odpowiedzieć: „Ktokolwiek siebie uważa za chrześcijanina, musi być do głębi poruszony obecną tyranią i reżimem ucisku w Niemczech. Jest to walka między Bogiem a szata-

---

Warszawa 1927, dowodził, że właściwym fundamentem chrześcijaństwa był nie religia judaistyczna, ale religia starożytnej Grecji. Jej „opublikowanie [...] spowodowało bodaj największą polemikę naukową w tej dziedzinie w przedwojennej Polsce, która trwała z różnym natężeniem bez mała dziesięć lat. [...] książka spotkała się z bardzo negatywnym przyjęciem tak ze strony żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. [...] Największe oburzenie książką wyraziły środowiska żydowskie” (A. Gillmeister, „B'nei B'rith” i judaistyczne polemiki z Tadeusza Zielińskiego ujęciem religii starożytnego Izraela, „Roczniki Humanistyczne” 2013, nr 3, s. 64; por. D. K. Sikorski, *Edmunda Steina droga do prawdy*, [w:] G. Czerwiński, J. Ławski, *Żydzi Wschodniej Europy*, seria 4: *Uczeni żydowscy*, „Colloquia Orientalia Bialostocensia” 2016, nr 18, s. 129–141).

<sup>47</sup> Zob. też. fragmenty kazań [w:] *Dokumenty hitlerji. Trzecie kazanie kard. V. Faulhabera*, „Chwila” 24 grudnia 1933, nr 5301, s. 15; *Kardynał Faulhaber o duchu prawdy*, „Chwila, Wydanie wieczorne” 30 marca 1936, nr 487, s. 4.

<sup>48</sup> *Ataki na kardynała Faulhabera*, „Chwila” 4 lutego 1934, nr 5341, s. 6.

<sup>49</sup> Zob. *Tagebucheintrag vom 28. Januar 1934*, [https://www.faulhaber-edition.de/dokument.html?idno=10015\\_1934-01-28\\_T01&collid=1934#1934-01-28](https://www.faulhaber-edition.de/dokument.html?idno=10015_1934-01-28_T01&collid=1934#1934-01-28); [dostęp: 25.08.2021].

nem”. Hitler występuje przeciwko samej istocie religii, a podpora jego działalności jest antysemityzm<sup>50</sup>. Loewenstein dodał, że każdy, kto się sprzeciwia ideologii antysemitycznej, uderza w podstawy istnienia ruchu nazistowskiego i dlatego kardynał Faulhaber staje się niebezpiecznym wrogiem dla reżimu, narusza bowiem fundament nazizmu<sup>51</sup>.

13 kwietnia 1934 r. temat kazań Faulhabera wrócił w artykule Alfreda Nossiga (1864–1943). Kardynał – czytamy – jest bojkotowany w Niemczech dlatego, że był obrońcą Biblii. Przy tej okazji autor przypomniał fragment jego wypowiedzi, że burza przeciwko Pismu Świętemu i jego rugowaniu raczej przyczyni się do jego rozkwitu, że Bóg w Starym Testamencie to nie Jowisz z Olimpu. Nie ma więc kultury niemieckiej bez Starego Testamentu i to, podkreśla Nossig, przypominał Faulhaber<sup>52</sup>. Miesiąc później „Chwila” informowała o słownym ataku Josepha Goebbelsa na kardynała Faulhabera – za to, że przodków Germanów nazwał „bezdusznymi barbarzyńcami”<sup>53</sup>.

O kazaniach adwentowych Faulhabera „Chwila” przypominała także w wypadku innych wystąpień tego hierarchy. Na przykład 12 sierpnia 1934 r. prawie na środku strony umieszczono wyróżniony tytuł: „*Bóg zawsze karał prześladowców narodu żydowskiego*”. *Wielki apel ks. Kardynała Faulhabera do świata katolickiego*. Autor tekstu podkreślił, że w przeciwieństwie do kazań adwentowych, które były obroną Biblii, teraz autorytet chrześcijański z Monachium występuje wprost w obronie prześladowanych Żydów<sup>54</sup>.

W oczach redaktorów „Chwili” Michael von Faulhaber stanowił osobowe kryterium chrześcijańskiego poszanowania godności człowieka w czasach panowania nazizmu i prześladowań Żydów w Niemczech. Charakterystyczne, że pod tym względem jego postawę raczej kontrastują z postawą kardynała Augusta Hlonda, prymasa Polski. W wydaniu z 19 marca 1936 r., prezentując tego drugiego list pasterski w trudnych czasach żydowskiego cierpienia, piszą o świetle, ale i cieniach zawartego w nim przesłania, w którym mowa i o tym,

---

<sup>50</sup> *Papież przygotowuje encyklikę o kwestii żydowskiej. „Przelana pod hitlerowską dyktaturą krew łączy katolików i Żydów dla walki o wolność i sprawiedliwość”*. Niemiecki książe Hubert Löwenstein o stanowisku wobec prześladowań Żydów w Niemczech, „Chwila” 24 lutego 1934, nr 5361, s. 3.

<sup>51</sup> Zob. *Ataki na kard. Faulhabera nie ustają*, „Chwila” 12 marca 1934, nr 5377, s. 10.

<sup>52</sup> A. Nossig, *Kardynał bojkotowany dla Biblii*, „Chwila” 13 kwietnia 1934, nr 5407, s. 7–9.

<sup>53</sup> *Niemcy niewypłacalne! A Goebbels nadal grozi Żydom!*, „Chwila” 14 maja 1934, nr 5438, s. 8.

<sup>54</sup> „*Bóg zawsze karał prześladowców narodu żydowskiego*” *Wielki apel ks. Kardynała Faulhabera do świata katolickiego*, „Chwila” 12 sierpnia 1934, nr 5528, s. 3.

że „Żydzi walczą z Kościołem katolickim, tkwią w wolnomyślicielstwie, stanowią awangardę bezbożnictwa ruchu bolszewickiego i akcji wywrotowej”<sup>55</sup>. Według „Chwili”, pod względem stosunku do cierpienia Żydów prymas Polski mógłby się wiele nauczyć od kardynała z Monachium.

### „Nasza Opinia”, „Nowy Dziennik”, „Miesięcznik Żydowski”, „Ster”<sup>56</sup>

Nahum Sokół (1861–1936), czołowa postać ruchu syjonistycznego, na łamach poczytnej „Naszej Opinii”, w artykule „*«Chrześcijanin» – nazistyczny...*” wykazał przewrotność 24. punktu w nazistowskim programie o uznaniu tzw. „chrystianizmu pozytywnego”, promowanego – w odróżnieniu od „chrystianizmu negatywnego” – przez nazistowskiego ideologa Alfreda Rosenberga<sup>57</sup>. Podkreślił, że nie ma żadnej ideowej wspólnoty między chrześcijaństwem a nowym totalizmem nazistowskim. Sokół swoje uwagi oparł, z jednej strony, na poglądach szwajcarskiego teologa reformowanego Karla Bartha (1886–1968), a – z drugiej – na wypowiedziach kardynała Faulhabera. Walka z bałwochwalstwem, przeciwko któremu jako pierwszy wystąpił naród żydowski, wymaga współpracy Żydów i chrześcijan<sup>58</sup>.

W grudniowych wydaniach „Nowego Dziennika” z 1933 r., podobnie jak w „Chwili”, kazania adwentowe kardynała Faulhabera potraktowano jako głos sumienia w pośrodku pogromów Żydów. Gazeta cytuje słowa hierarchy o porządku prawnym i społecznym, które mogą się ostać jedynie wtedy, gdy czerpią

<sup>55</sup> Ks. Kardynał Prymas Hlond o stosunku Polaków do Żydów, „Chwila” 19 marca 1936, nr 6104, s. 2.

<sup>56</sup> „Miesięcznik Żydowski” – naukowe pismo żydowskie w języku polskim, ukazywało się w latach 1932–1935. „Nasza Opinia” – tygodnik polsko-żydowski, będący kontynuacją „Opinii”, wydawane w latach 1933–1939. „Ster” – tygodnik polsko-żydowski, publikowany w latach 1937–1936. „Nowy Dziennik” – gazeta polsko-żydowska, ukazująca się w Krakowie w całym okresie międzywojennym, pierwszy numer datowany na 9 lipca 1918 r.

<sup>57</sup> Według Rosenberga chrześcijaństwo „negatywne” apoteozuje cierpienie, a „pozytywne” – wyższe wartości człowieka, jak „niemiecka męskość”. Sokół cytuje jego słowa: „Każdemu zostawiam jego wiarę. Niech sobie wierzy na własny rachunek. Ale czy godzi się, aby nordycki człowiek, który dał światu kulturę i światło, aby on w dwa tysiące lat od chwili powstania epoki, zwanej chrześcijańską, znosił na każdej ulicy, we wszystkich pięknych miejscowościach niemieckich – widok żydowskiego Zbawiciela, którego mianuje się Zbawicielem świata” („*Chrześcijanin*” – nazistyczny..., „Nasza Opinia” 1936, nr 42, s. 6).

<sup>58</sup> Tamże.

z nakazów zapisanych w Starym Testamencie<sup>59</sup>. W artykule w wydaniu z 23 grudnia znalazło się coś w rodzaju streszczenia tych partii kazań adwentowych, w których mowa o Biblii Hebrajskiej, z kolej w tekście, który ukazał się dzień później, odniesiono myśli kardynała do Kościołów protestanckich. Już na poziomie tytułów – *Wielki i szlachetny kapłan mówi. Kardynał Faulhaber o Starym Testamencie i jego etycznej wartości* oraz *Kazania kardynała Faulhabera – protestem sumienia* – można odnieść wrażenie, że żydowska prasa czekała na słowa chrześcijańskich hierarchów w obronie Żydów<sup>60</sup>. W artykule z 24 grudnia znajdujemy porównanie w tej dziedzinie postawy rzymskiego katolicyzmu, reprezentowanego przez kardynała Faulhabera, i protestantyzmu. Spojrzenie na ten drugi jest krytyczne. Autor tekstu stwierdza, że protestantyzm niemiecki jest w stanie rozpadu i odsyła do wydarzeń w kościele św. Michała w Monachium: „Kazania te będące czynem obywatelskim niezwyklej doniosłości wprost politycznej, świadczą najlepiej o sile katolicyzmu w przeciwieństwie do protestantyzmu. Luter nie posiadał ekstazy religijnej, która miałaby w sobie moc wyzwolenia, lecz wciąż walczył w sobie i poza sobą z diabłem niewiary, który szeptał mu do ucha, że chrześcijaństwo bez pomocy państwa nie potrafi przerobić zwykłego zjadacza chleba w anioła”<sup>61</sup>. Ojciec Reformacji wprowadził w Niemczech „zabójczy kult państwa”<sup>62</sup>, podczas gdy katolickie myślenie w kategoriach *civitas Dei* daje katolikom większą elastyczność, nie uzależnia wiernych od woli państwowej. Kardynał – pisze autor artykułu – jest głosi-cielem optymistycznego uniwersalizmu Kościoła katolickiego (protestantyzm przez swoje uzależnienie od państwa jest, według autora tekstu, pesymistyczny), to właśnie bezkompromisowy Faulhaber potrafił zmanifestować szacunek do człowieka w czasach straszliwego barbarzyństwa.

Już w 1934 r., po wydaniu kazań w Niemczech, w naukowym „Miesięczniku Żydowskim” ukazał się komentarz do nich autorstwa Mojżesza Pomeranza (1908–1949), zatytułowany *Chrześcijańska apologetyka żydowska*. Autor nazywa książkę kardynała najciekawszą publikacją jego czasów, zalicza ją do ży-

---

<sup>59</sup> *Poprzez prasę... Pogrom – wśród komplementów*, „Nowy Dziennik” 31 grudnia, 1933, nr 357, s. 6. Autor artykułu odwołuje się do analiz Ignacego Schwarzbarta w „Chwili”.

<sup>60</sup> Zob. *Wielki i szlachetny kapłan mówi. Kardynał Faulhaber a Starym Testamencie i jego etycznej wartości*, „Nowy Dziennik”, 23 grudnia 1933, nr 351, s. 9; *Kazania kardynała Faulhabera – protestem sumienia*, „Nowy Dziennik”, 24 grudnia 1933, nr 352, s. 8.

<sup>61</sup> *Kazania kardynała Faulhabera – protestem sumienia*, art. cyt.

<sup>62</sup> Tamże.

dowskiej literatury apologetycznej, „tym się odznaczającej, że uprawia ją chrześcijanin, znakomity kapłan katolicki”<sup>63</sup>. Widzi w niej nowy nurt w myśleniu katolickim.

Pomeranz przyrównuje Faulhabera do proroków żydowskich, działającym nieustraszenie z patosem biblijnym. Kardynał to nowy apostoł chrześcijański w Niemczech, odzegnujący się od „barbarzyństwa i poganizacji hitleryzmu”, „apostoł wśród pogan”<sup>64</sup>, to jakby nowy Daniel przemawiający w lwiej paszczy, czyli w Monachium. Autor tekstu, by lepiej zrozumieć znaczenie wystąpienia hierarchy, przypomina, że czasy nazizmu są okresem dewaluacji życia etycznego. W tych właśnie czasach ważne jest świadectwo katolicyzmu: „milczenie teraz jest grzechem śmiertelnym”<sup>65</sup>. Dla autora niezwykle jest to, że dawniej w dysputach oskarżali i sądzili Żydów duchowni chrześcijańscy, dzisiaj, twierdzi, apologetą żydowskim jest katolicki kardynał, to on wskazuje, że dzieła żydowskiej starożytności weszły na stałe do tradycji ogólnoludzkiej. Wszystko czyni z uszanowaniem, kunsztem uczonego i znanstwem przedmiotu. Ciosem dla nazistowskich neopogan jest to, jak przypomina się w „Miesięczniku Żydowskim” za Faulhaberem, że kultura Germanów była pełna dzikich zabobonów, a do cnót germańskich zaliczało się zabijanie dzieci w ofierze, opilstwo, lenistwo, złe traktowanie kobiet, krwiożerczą zemstę: „O własnej kulturze Germanów przed chrześcijaństwem nie może być mowy, powiada Faulhaber”<sup>66</sup>. Część książki pt. *Germanentum* jest ciosem w samo serce hitleryzmu, w jego wizję podziału ludzkości ze względu na rasę. Wszystko, co wielkie, wieczne i szlachetne, sprzeciwia się ideologii totalitarnej. Autor apeluje: „Czytajcie, Żydzi, kazania kardynała Faulhabera i dumni będziecie, że jesteście Żydami”<sup>67</sup>.

Trzy lata po artykule Pomeranza kazania adwentowe wyjątkowej analizie poddał Mojżesz Weissman w kilku artykułach na łamach tygodnika „Ster”. W jego rozważaniach pojawiają się te wątki z kazań Faulhabera, które były prawie nieobecne w prasie polsko-żydowskiej tamtych lat. Autor nie ograniczył się do niejakiich peanów na cześć kardynała, nie pisał tylko o jego obronie Starożytności i o dyskwalifikowaniu wierzeń pogańskich, w tym opartej na

<sup>63</sup> M. Pomeranz., *Chrześcijańska apologetyka żydowska*, „Miesięcznik Żydowski” 1934, z. 4, s. 375-379, cytata – s. 376.

<sup>64</sup> Tamże, s. 376.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 379.

<sup>67</sup> Tamże, s. 378.

nich etyki, ale wypowiedzi hierarchy poddał krytyce z punktu widzenia judaizmu. Kardynałowi – zauważył – nie chodzi o autentyczny dialog z Żydami, lecz o obronę katolicyzmu przed swastyką. Szanować dyskutanta to widzieć, że judaizm to nie tylko Stary Testament, czyli Biblia Hebrajska, ale także Talmud – i nie można, z jednej strony, traktować Biblii jako objawienia, a z drugiej – pokazywać, że to objawienie trochę przyblakło w świetle Ewangelii. Krzyż jako symbol miłości i przebaczenia nie jest sądem nad Żydami.

Było do przewidzenia, napisał Weissman, że „przymierze” Watykanu z Berlinem się rozpadnie, ponieważ rzecznicy „nowej” rasistowskiej wiary nie tolerują sprzeciwu. Ideologia wykluczenia (oparta na pogańskiej symbolice) trwa, przypomniał, od XIX w., a siła rasistowskich i antysemitycznych tez Houstona Stewarta Chamberlaina (1855–1927) zaczęła infekować umysły Niemców<sup>68</sup>, rodzić marzenia o emancypacji i „uwolnieniu” chrześcijaństwa od judaizmu, ale w końcu i od Żyda Chrystusa, który w swej dobrej nowinie pominął czynniki decydujące o zdrowiu narodu: rasę, krew i honor<sup>69</sup>. „Tymczasem jako gorliwy katolik i dogmatyk nie omieszkiał Faulhaber zaatakować judaizm talmudyczny i napomknąć o «cieniach» etyki St. Testamentu, czym nadał swej obronie podwójne oblicze: z jednej strony walczy przeciw pogańskim zakusom swastyki, z drugiej znowu zestawia moralność judaizmu z etyką Nowego Testamentu, uwypuklając słabe momenty mozaizmu i jego «wykoślawienie» w nauce talmudycznej”<sup>70</sup>.

Do wad wypowiedzi kardynała z Monachium zalicza m.in.: niejasną segregację Biblii, w której wyróżnia się elementy o „wartości odwiecznej” i „przemijające”, jak: genealogie, zasady czystości rytualnej, sprawowanie ofiar i inne. Według Weissmana problem polega m.in. na tym, że wykładowca uniwersytecki, jakim był Faulhaber, powinien wiedzieć, że po zburzeniu świątyni w Jerozolimie w judaizmie nie sprawuje się ofiar w synagogach, a mają one odżyć po mesjańskim odrodzeniu Judei. Także czystość rytualna, jak dowodzi, w swojej intencji nakazuje czystość duszy i trudno ją wykluczyć z „wartości odwiecznych”. „Gdyby kardynał Faulhaber nie był dotknął tych wrażliwych strun i był bronił Pisma św. przeciw rasologom germańskim, nie wychodząc

---

<sup>68</sup> Najbardziej znaną i wpływową książką H. S. Chamberlaina jest *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* z 1899 roku, „obowiązkowa” lektura rasistów XX w. Chamberlain starał się udowodnić, że Jezus Chrystus nie był Żydem, ale Aryjczykiem.

<sup>69</sup> M. Weissman, *Walka ze swastyką*, „Ster” 1937, nr 32, s. 4.

<sup>70</sup> Tenże, *Walka ze swastyką*, „Ster” 1937, nr 34, s. 3. Zob. tegoż, *Walka ze swastyką i neopogaństwem*, „Ster” 1937, nr 33, s. 4.

poza ramy tematu, pozostałby dla nas z pewnością w rzędzie tych, którzy zawieszając sobie na szyję krzyż jako symbol przebaczenia i miłości bliźniego osiągnęli piedestał powszechnego szacunku i uwielbienia szlachetnego odłamu ludzkości. Ale los widać chciał inaczej!”<sup>71</sup>.

### Zakończenie

Po wygłoszeniu kazań adwentowych przez Michaela von Faulhabera w kościele św. Michała w Monachium w 1933 r. służba bezpieczeństwa Rzeszy opracowała raport, w którym zachowanie hierarchy uznano za antypaństwowe. Redaktorzy tego dokumentu przewidywali, że bez względu na intencje kardynała, kazania odbiją się echem w mediach. I tak stało się, czego skromnym świadectwem jest niniejszy artykuł, poświęcony ich recepcji w międzywojennej prasie polsko-żydowskiej. Charakterystyczne, że dotychczasowe badania działalności Faulhabera wykazują niewielkie zainteresowanie właśnie medialnymi losami jego rozlicznych kazań, tymczasem choćby w wypadku kazań adwentowych losy te nie tylko rzucają nowe światło na ich znaczenie dla Żydów, ale także w pewnej mierze zdają się iść pod prąd, skądinąd uzasadnionej krytyce, że w kazaniach tych nie ma jednoznacznego wezwania do obrony cierpiących Żydów w Niemczech, że pojawiają się w nich figury myślowe znane z kościelnych wystąpień antyjudaistycznych, że antysemityzm nie został w nich potępiony, że w gruncie rzeczy nadal neguje się w nich takie wielkie dzieła kultury jak Talmud, istotny składnik judaizmu...

Bez względu na słuszną krytykę działalności Kościołów rzymskokatolickiego i protestanckiego w Niemczech czasów Hitlera oraz ich stosunku do nazizmu, zaprezentowana tu prasowa recepcja kazań Faulhabera pokazuje ich pozytywne znaczenie dla Żydów tamtych dni. Dla polsko-żydowskich mediów jego głos był głosem sumienia wrażliwego na ludzkie cierpienie i wstawiającego się za prześladowanymi. W czasach, kiedy w życiu publicznym i mediach dominowała narracja nacjonalistyczna, rasistowska, antysemitcka i antyjudaistyczna, kiedy odmawiano Żydom prawa do własnej religii, kultury i życia, publiczne słowo współczucia, akceptacji i obrony tego, co żydowskie, szczególnie ze strony znanych osób publicznych i autorytetów życia społecznego, okazywało się świadectwem bycia razem w potrzebie, dodawało odwagi, rodziło nadzieję na lepszy los. Jakkolwiek krytycznie oceniać kazania adwentowe, na-

<sup>71</sup> Tenże, *Walka ze swastyką*, art. cyt., nr 34, s. 3.



działa ta miała się na czym w nich wesprzeć. Kardynał Faulhaber nie akceptował nazistowskiego rasizmu, co wyjątkowo wyraźnie potwierdził kilka lat później, w 1937 r., swoim aktywnym udziałem w opracowaniu papieskiej encykliki Piusa XI *Mit brennender Sorge* – o *położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy*, która ten rasizm potępiła<sup>72</sup>. Theodore Hamerow, po przebadaniu prywatnej korespondencji kardynała, doszedł do wniosku, że „nie aprobował on polityki rasowej reżimu nazistowskiego, szczególnie w odniesieniu do katolików «niearyjskich»”, ale także „w odniesieniu do tych, którzy pozostali wierni swojej religii i tradycji przodków”. Michael von Faulhaber, owszem, wierzył, podobnie jak wierzono w Niemczech jego czasów, że istnieje coś takiego, jak „wspólnota krwi”, ale uważał, że nie może ona usprawiedliwiać „nienawiści do innych narodów”<sup>73</sup>.

## Bibliografia

### Prasa polsko-żydowska

„Chwila”, „Miesięcznik Żydowski”, „Nasza Opinia”, „Nowy Dziennik”, „Ster”.

### Literatura przedmiotu

1. *Alfred Rosenberg: dzienniki 1934–1944*, red. i komentarz J. Matthäus, F. Bajohr, przekł. M. Antkowiak, Wielka Litera, Warszawa 2016.
2. Brodie Th., *German Catholicism at War, 1939–1945*, Oxford University Press, New York 2018.
3. Cornwell J., *Papież Hitlera. Tajemnicza historia Piusa XII*, przekł. A. Grabowski, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 2000.
4. Erickson R. P., *Complicity in the Holocaust. Churches and Universities in Nazi Germany*, Cambridge University Press, New York, 2012.
5. Faulhaber M. kard., *Żydostwo i Chrystianizm. Kazania Adwentowe*, przekł. ks. dr Stefan Grelewski, Poznań 1936
6. Faulhaber M., kardynał, *Judentum. Christentum. Germanentum. Adventspredigten gehalten in St. Michael zu München 1933*, Druck und Verlag, München 1934.
7. Friedländer S., *Nazi Germany and the Jews. Vol. I: The Years of Persecution, 1933–1939*, HarperCollins Publishers Inc, New York 2008.
8. Gallin M. A., *The Cardinal and the State: Faulhaber and the Third Reich*, „Journal of Church and State” 1970, nr 3, s. 385–404.
9. A. Gillmeister, „*B'nei B'rith*” i judaistyczne polemiki z Tadeusza Zielińskiego ujęciem religii starożytnego Izraela, „Roczniki Humanistyczne” 2013, nr 3, s. 63–80.
10. Griech-Polelle B. A., *Bishop von Galen. German Catholicism and National Socialism*, Yale University Press, New Haven – London 2002.

---

<sup>72</sup> M. Phayer, *The Catholic Church and the Holocaust, 1930–1965*, Bloomington and Indianapolis 2000, s. 15.

<sup>73</sup> T. S. Hamerow, *On the Road to the Wolf's Lair: German Resistance to Hitler*, Cambridge 1997, s. 140 – cyt. za: tamże, s. 15.

11. Heschel S., *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2008.
12. Krieg R. A., *Catholic Theologians in Nazi Germany*, The Continuum International Publishing Group Inc, New York 2004.
13. Kritische Online-Edition der Tagebücher Michael Kardinal von Faulhabers (1911–1952), <<https://www.faulhaber-edition.de>>; [dostęp: 30.08.2021].
14. Kulka O. D., Jäckel E., *Die Juden in den geheimen NS-Stimmungsberichten 1933–1945*, Droste Verlag, Düsseldorf 2004.
15. Phayer, *The Catholic Church and the Holocaust, 1930–1965*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2000.
16. Rosenberg A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts: eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen Verlag, München 1930.
17. Rosenberg A., *Mit XX wieku (1930)*, przekł. C. Lipiński, [w:] *Sztuka a religia. Debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, wstęp, wybór, opracowanie C. Lipiński, M. Wojtczak, Poznań 2018, s. 273–282.
18. Sikorski D. K., *Edmunda Steina droga do prawdy*, [w:] *Żydzi Wschodniej Europy*, seria 4, *Uczeni żydowscy*, red. G. Czerwiński, J. Ławski, „Colloquia Orientalia Białostocensia” 2016, nr 18, s. 129–141.
19. Wolf-Powęska, *A bliźniego swego... Kościoły w Niemczech wobec „problemu żydowskiego”*, Instytut Zachodni, Poznań 2003.
20. Zieliński T., *Hellenizm a judaizm*, t. I-II, Warszawa: Wydawnictwo J. Mortkowicza 1927.
21. Zieliński Z., *Faulhaber*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bienkowski, S. Kamiński, A. Weiss i in. t. 5, TNKUL, Lublin 1989, kol. 75–76.

**Dariusz Konrad Sikorski** – dr hab., profesor Uniwersytetu Gdańskiego, kierownik Zakładu Komunikacji Społecznej i Kulturowej w Instytucie Mediów, Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Gdańskiego. Badacz kultury żydowskiej XIX i XX wieku, zajmuje się antropologią mediów i komunikacji, wyobraźnią i pamięcią społeczną, szczególnie w kontekście relacji mediów i religii; prowadzi też badania z zakresu wyobraźni symbolicznej. Autor ponad sześćdziesięciu publikacji naukowych, współredaktor wraz z Tadeuszem Sucharskim tomu zatytułowanego *Przestrzenie lęku. Lęk w kulturze i sztuce XIX i XX wieku*. Autor książki: *Symboliczny świat Brunona Schulza; Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera*.

**Renata Czyż**

ORCID: 0000-0003-0546-6785

## **Pamięć kulturowa ewangelików Śląska Cieszyńskiego – zarys problematyki**

**Streszczenie:** Artykuł stanowi wstępny zarys problematyki związanej z pamięcią kulturową (w ujęciu Aleidy i Jana Asmannów) grupy wyznaniowej ewangelików Śląska Cieszyńskiego. Na tę luterańską pamięć składają się opozycyjna do katolickiej protestancka historiografia, okolicznościowe święta kościelne, jak pamiątki założenia kościoła i Pamiątki Reformacji oraz rocznice wydania ważnych dokumentów wyznaniowych, a także miejsca pamięci. Wśród nich wyróżnione zostały miejskie kwartaly ewangelickie w Cieszynie i Bielsku-Białej, kościół Jezusowy w Cieszynie i kościoły wzniesione w regionie po Patencie tolerancyjnym, najważniejsze nekropolie i pomniki, a także leśne kościoły oraz książki religijne, w których ewangelicy prowadzili zapiski i kroniki rodzinne. Pamięć kulturowa ewangelików ze Śląska Cieszyńskiego wykazuje niezwykłą żywotność, gdyż częściowo została przeniesiona przez migrantów z Wisły do Banatu (Serbia).

**Słowa kluczowe:** pamięć kulturowa, Śląsk Cieszyński, ewangelicyzm, luteranizm, Kościół Ewangelicko-Augsburski, protestanci, dziedzictwo kulturowe

**Summary:** Cultural memory of Protestants in Cieszyn Silesia - an outline of the problem

The article is a preliminary outline of some issues related to cultural memory (as seen by Aleida and Jan Asmann) of the Evangelicals (Lutherans) of Cieszyn Silesia. This cultural memory consists of Protestant historiography opposing the Catholic Church as well as occasional church holidays such as mementos of the foundation of the church and the mementos of the Reformation and anniversaries of the issuance of important religious documents. Among them, the town's Evangelical quarters in Cieszyn and Bielsko-Biala, the Church of Jesus in Cieszyn and churches erected in the region under the Tolerance Patent, the most important necropolises and monuments as well as forest churches and religious books in which Protestants kept records of their family chronicles were distinguished. The cultural memory of the Evangelicals from Cieszyn Silesia shows extraordinary vitality because it was partially transferred by migrants from Wisla to Banat (in Serbia).

**Keywords:** cultural memory, Cieszyn Silesia, Evangelicalism, Lutheranism, Evangelical-Augsburg Church, protestants, cultural heritage

Kategoria pamięci należy do kluczowych pojęć naukowych we współczesnej humanistyce, która od lat 90. XX w. przeżywa prawdziwy boom badaw-

czy. Mimo uwag krytycznych i pewnej nieścisłości terminologicznej (wynikającej m.in. ze specyfiki przekładu z języka niemieckiego), teoria pamięci kulturowej Aleidy i Jana Assmannów zyskała zwolenników oraz szerokie zastosowanie w różnych dyscyplinach naukowych. Wprawdzie historycy chętniej odwołują się do kierunku wyznaczonego przez Jacquesa Le Goffa<sup>1</sup>, a literaturoznawcy czy filozofowie do Paula Ricoeura<sup>2</sup>, to jednak wielu badaczy, w tym szereg wybitnych antropologów kultury, stosuje niezwykle pojemne pojęcie pamięci kulturowej Assmannów. Badania pamięci kulturowej opierają się na analizie tekstów kultury od inskrypcji, przez literaturę, po media<sup>3</sup>, dlatego wymagają podejścia interdyscyplinarnego bez względu na to, jaki obszar obejmują.

Równolegle, zwłaszcza w obrębie takich dyscyplin naukowych jak historia i etnologia, ale nie tylko, rozwijają się badania nad szeroko pojętym regionem i tożsamością regionalną. Obszar rozumiany jako przestrzeń życia i działania danej zbiorowości, wspólnoty regionalnej, jest ulokowany między mniejszymi strukturami lokalnymi a ogólniejszymi tworami, np. narodowymi czy państwowymi, a jednocześnie może być częścią większego regionu lub innej struktury, np. religijnej<sup>4</sup>. Z tej perspektywy Śląsk Cieszyński, jako część historycznego Górnego Śląska, domaga się badań regionalnych, gdyż jego odrębność zasadza się nie tylko na odmiennych losach dziejowych (tj. przynależności państwowej do korony czeskiej, a następnie dziedzicznej monarchii Habsburgów), ale przede wszystkim na zróżnicowaniu kulturowym (wielości wpływów kultur narodowych, grup etnograficznych i wyznań religijnych). Można podkreślić, że ta wielokulturowość jest typowa dla ziemi pogranicza, jaką niewątpliwie jest Śląsk Cieszyński, który współcześnie wyróżnia się mocno ukształtowaną tożsamością regionalną. Ta tożsamość obejmuje różne grupy – górali beskidzkich czy rybaków i górników z tzw. Żabiego Kraju, gdyż opiera się na wspólnocie językowej (gwarach cieszyńskich), tradycjach ludowych i wspólnocie dziejów mieszkańców dawnego księstwa cieszyńskiego.

Badania nad Śląskiem Cieszyńskim zarówno w kategoriach pamięci, jak i regionu, prowadzone są na Uniwersytecie Śląskim i innych placówkach szkolnictwa wyższego (także po czeskiej stronie Olzy) oraz przez instytucje kultury,

<sup>1</sup> J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przekł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapominanie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007.

<sup>3</sup> M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, pod red. M. Saryusz-Wolskiej, Kraków 2009, s. 18.

<sup>4</sup> J. Spyra, *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*, Częstochowa 2015, s. 10.

tj. muzea, biblioteki, ośrodki kultury. Spośród znaczących prac, które funkcjonują w obiegu naukowym, wskazać należy cytowane wyżej dzieło historyka Janusza Spyry pt. *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych...* oraz pracę antropologa Grzegorza Studnickiego pt. *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*<sup>5</sup>. Nie sposób pominąć także publikacji nestora cieszyńskich etnologów Daniela Kadłubca<sup>6</sup> i jego uczniów. Wszyscy z wymienionych kształtują stan wiedzy oraz mają swój wkład w rozwój badań nad Śląskiem Cieszyńskim, nikt jednak nie podjął nawet wstępnej analizy pamięci kulturowej znacznej grupy wyznaniowej regionu, jaką są niewątpliwie cieszyńscy ewangelicy (luteranie).

Pamięć, zarówno indywidualna, jak i zbiorowa, ma charakter społeczny i dopiero tam, gdzie kończy się (zanika) pamięć komunikatywna, według Jana Assmanna, zaczyna się historia, porządkująca daty i wydarzenia. Wiedza na temat przeszłości początkowo przekazywana ustnie, przez tradycyjne i bez zmian powtarzanie rytuałów, a następnie przekazywanie tekstów (aż do stworzenia ich kanonów), a poprzez to uobecnianie pewnych wydarzeń ciągle na nowo, instytucjonalizuje się w momencie zaniku pamięci komunikatywnej<sup>7</sup>. Pamięć komunikatywna jest bowiem krótkotrwała i ulotna, dlatego ulega materializacji i instytucjonalizacji, czyli przekształceniu w pamięć kulturową, którą cechuje stałość w długim okresie, a ta stanowi fundament tożsamości zbiorowej<sup>8</sup>. Taki mechanizm powstania pamięci kulturowej można zaobserwować u cieszyńskich ewangelików, którzy po okresie rozwoju wspólnoty lutherańskiej w czasach Reformacji, zostali w połowie XVII w. pozbawieni możliwości prowadzenia życia religijnego oraz zepchnięci na margines życia społecznego na całym obszarze monarchii Habsburgów. Pamięć tych wydarzeń, chociażby akcji odbierania kościołów, była przekazywana ustnie, zaś wierni spotykali się potajemnie wyłącznie w szlacheckich dworach lub leśnych kościołach. Pozbawieni możliwości druku zarówno książek religijnych, jak i tekstów dotyczących ich przeszłości czy praw, wytworzyli swoisty, początkowo rękopiśmienny „kanon historiograficzny”. Jego obecność stwierdził Janusz

---

<sup>5</sup> G. Studnicki, *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*, Katowice 2015.

<sup>6</sup> D. Kadłubiec, *Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej*, Czeski Cieszyn 1987; D. Kadłubiec i in., *Płyniesz Olzo. Monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn 2016.

<sup>7</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przekł. A. Kryczyńska-Pham, wyd. 2, Warszawa 2020, s. 64-71.

<sup>8</sup> M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 32.

Spyra, wyróżniając w dziejach historiografii cieszyńskiej, obok historiografii dworskiej, szlacheckiej, miejskiej i chłopskiej, także historiografię „protestancką” oraz „katolicką” (które ujęte zostały w cudzysłów, ale jednak zostały wyróżnione). Dwie przeciwstawne tradycje historyczne, motywowane wyznaniowo<sup>9</sup>, mają fundamentalne znaczenie dla pamięci i tożsamości regionalnej, a zwłaszcza dla pamięci kulturowej oraz tożsamości zbiorowej ewangelickiej mniejszości religijnej.

Na wspomnianą historiografię protestancką składają się m.in. zapiski pastorów z rodu Herdów i Pragenusów, obejmujące okres od końca XVI do początków XVIII w., czynione na pustych kartach dzieł historycznych wydawanych przez Filipa Melanchtona lub kalendarzy historycznych Paula Ebera (1511-1569). Losy, początkowo oficjalnych duchownych z czasem pozbawionych urzędów parafialnych i działających w podziemiu, obrazują dzieje całej społeczności ewangelickiej. Pastorzy odnotowują nie tylko własne wygnania i powroty, ale informacje na temat innych działających na terenie księstwa cieszyńskiego duchownych ewangelickich, zmiany w prawie na korzyść i niekorzyść protestantów, działalność szlachty patronującej parafiom, w końcu akcję usuwania pastorów i zamykania kościołów przez cesarską Komisję Religijną<sup>10</sup>. Innym ważnym historiograficznym dokumentem jest wydana drukiem, ale na Górnych Węgrzech (Słowacji), „autobiografia” ks. Jerzego Trzanowskiego, zwanego „słowiańskim Lutrem”. Schroniwszy się przed kontrreformacją na Orawie w zamku patrona (a ostatecznie w Liptowskim Mikulášu), oprócz słynnego kancjonału wydał swoje łacińskie ody, do których dołączył *Ostatnie słowo do potomstwa, zwłaszcza pozostałych przy życiu synów...*, w którym opisuje swe pełne zwrotów życie, układające się pod dyktando kolejnych antyprotestanckich działań władz cesarskich. Pośrednio ta biografia charakteryzuje losy środowiska ewangelików nie tylko w księstwie cieszyńskim, ale w całej Europie Środkowej znajdującej się pod rządami Habsburgów<sup>11</sup>. Szczególnymi, gdyż literackimi i rękopiśmiennymi, zapisami historiograficznymi pozostają lamenty, które zalicza się do pieśni historycznych. Powstawały one w kręgu wygnańców, jak *Lament cieszyńskich mieszczan, którzy za prawdę Bożą od swoich majątków musieli precz iść do innych krajów*, i opisując doznane krzywdy, atakowały „doradców”

<sup>9</sup> J. Spyra, *Historiografia...* dz. cyt., s. 5-6,133.

<sup>10</sup> Tamże, s. 133-144.

<sup>11</sup> Tamże, s.147-148; M. Gabryś, M. Chren, R. Stanček, *Cesty Juraja Tranovského / Śladami Jerzego Trzanowskiego*, Dolný Kubín [2018].

cesarskich i „kościół papieski”, wygnanym zaś miały dodawać otuchy<sup>12</sup>. Inne wydawane drukiem utwory historiograficzne, np. Jerzego Joanidesa Frydeckiego (ok. 1598-1674), ukazywały się w Trenczynie i Żylinie<sup>13</sup>, a więc tam, gdzie jeszcze swobody religijne były większe niż w księstwie cieszyńskim.

Ten typ historiograficznych zapisków nie zaniknął po konwencji w Altranstädt (1707) i zgodzie cesarza na budowę jednego z kościołów łaski w Cieszynie. Te fakty dla pamięci potomnych utrwalił wolny chłop z Cierlicka, Jakub Galacz, w pieśni *O Radości a swobodzę Ewanielich* z 1708 r. oraz kolejnej, napisanej po odprawieniu pierwszego oficjalnego nabożeństwa ewangelickiego i rozpoczęciu budowy kościoła. Utwory te krążyły w odpisach wśród wiernych<sup>14</sup>, utrwalając pamięć przeszłości wyznaniowej ewangelików.

Próby publikowania „protestanckiej” wersji historii kończyły się jednak ingerencją cenzury, czego dowodem, już po ogłoszeniu Patentu tolerancyjnego przez Józefa II (1781), są dzieje tzw. *Kłapsiówki*, wydanej w 1794 r. Modlitewnik pastora z Jaworza, a potem z Cieszyna – Jana Kłapsi (1756-1805) zawierał kilka dodatków, m.in. *Krotki zbiór Historji Chrześcijańskiej Religji*, w której autor opisał dzieje Kościoła z protestanckiego punktu widzenia. Krytyka papieżstwa oraz jawna opowieść o odebraniu kościołów przez cesarza, prześladowaniach ewangelików przez Habsburgów oraz interwencji na ich rzecz króla szwedzkiego Karola XII spowodowała, że gotowe egzemplarze modlitewnika odbierano właścicielom i miszkowano (tj. kastrovano w gwarze cieszyńskiej), wycinając tę część dzieła z książki. Wydrukowana we Wrocławiu *Kłapsiówka* była uzupełniana przez właścicieli, którzy dodruk rozprawy z 1795 r. sami wszywali w swoje egzemplarze<sup>15</sup>.

Utrwalanie takiej protestanckiej wersji historii miało miejsce przez cały wiek XIX i XX. Ewangelicy Śląska Cieszyńskiego w kolejne rocznice, dających im względną swobodę oraz tolerancję, konwencji w Altranstädt oraz Patentu tolerancyjnego wydawali dalsze publikacje o charakterze historiograficznym, coraz śmielej opisując dzieje własnego wyznania i na nich m.in. budując zbio-

---

<sup>12</sup> J. Spyra, *Historiografia...*, dz. cyt., s. 149-150.

<sup>13</sup> A. Rusnok, *W poszukiwaniu źródeł*, [w:] *Duchowe źródła kultury cieszyńskiej. Katalog wystawy*, Cieszyn 2001.

<sup>14</sup> J. Spyra, *Historiografia...*, dz. cyt., s.151, 268-270, 348-349.

<sup>15</sup> R. Czyż, *Od patentu do patentu. Polska, ewangelicka literatura religijna na Śląsku Cieszyńskim w latach 1871-1881*, [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, pod red. R. Czyż, W. Gojniczka i D. Spratka, Cieszyn 2010, s. 436-439.

rową tożsamość. Pierwszym drukiem, jaki ukazał się w języku polskim w Cieszynie (w pierwszej cieszyńskiej drukarni), był *Pamiętnik kościoła ewangelickiego z łaski danego przed Cieszynem*, który za zgodą władz wydano wraz z niemieckimi publikacjami jubileuszowymi w stulecie budowy kościoła Jezusowego w 1809 r. Autor, Jerzy Fryderyk Erdmann Klette z Klettenhofu, kolator zboru, opisał dzieje wspólnoty od czasów Reformacji<sup>16</sup>. Opierał się na dokumentach zgromadzonych w archiwum zborowym (m.in. z bani iglicy na wieży kościoła) oraz krążących w odpisach wśród wiernych kalendarium pt. *Nieco z kroniki cieszyńskiej*, których autorstwo długo przypisywano cisownickiemu chłopu Jurze Gajdzicy<sup>17</sup>.

Jerzy Fryderyk Erdman Klette z Klettenhofu opisał, choć bez szczegółów, oskarżenie, proces i wygnanie pierwszych pastorów cieszyńskich, którym zarzucono petyzm, kryzys wspólnoty po tych wydarzeniach oraz jej dalsze losy, jak utratę części wiernych i patronów, którzy po wojnach śląskich znaleźli się w Prusach, dalszą, antyprotestancką działalność cesarskiej Komisji Religijnej, która wywołała bunty chłopskie i radość z uzyskanej, choć tylko częściowej wolności po wydaniu Patentu tolerancyjnego. W związku z nowym prawem ewangelicy wzniesli szereg nowych kościołów w księstwie cieszyńskim, utworzyli sieć własnych szkół wyznaniowych i rozwijali życie religijne lokalnej wspólnoty wyznaniowej<sup>18</sup>.

W I połowie XIX w. budowane w pośpiechu drewniane kościoły patentowe zaczęto zamieniać na murowane, a chcąc uczcić te wydarzenia, opisywano je w okolicznościowych kazaniach lub utworach poetyckich, najczęściej krążących w odpisach lub w formie druków ulotnych. Ich autorami byli przeważnie duchowni, m.in. Wilhelm Raschke z Bystrzycy i Karol Kotschy z Ustronia<sup>19</sup>, ale wydarzenia mające duże znaczenie dla wspólnoty (nie tylko jednego zboru) opisywali także chłopci. Wspomniany już Jura Gajdzica z Cisownicy odnotował w swym pamiętniku nie tylko toczone właśnie wojny napoleońskie i świętowanie ich zakończenia w Cieszynie i w górach (na szczytach których palono ogniska), ale też obchody w 1817 r. 300-letniej pamiętki

<sup>16</sup> Tamże, s. 441.

<sup>17</sup> W. Gojniczek, M. Gabryś, *Wprowadzenie*, [w:] J. F. E. Klette z Klettenhofu, *Pamiętniki kościoła ewangelickiego z łaski danego przed Cieszynem przed stema laty założonego przy świątobliwym obchodzeniu miłościwego lata 24 maja 1809*, Cieszyn 2009, s. 19-20; J. Spyra, *Historiografia...*, dz. cyt., s. 351.

<sup>18</sup> Szerzej zob. V. Tomášová, *Evangelíci na Těšinsku v tolerančním období (1781-1861)*, Český Těšín 2018.

<sup>19</sup> R. Czyż, *Od patentu...*, dz. cyt., s. 444-445.



Reformacji w kościele Jezusowym w Cieszynie oraz otrzymanie zgody i otwarcie cmentarza ewangelickiego na Gróniczku w Wiśle, w 1819 r.<sup>20</sup>

Prawdziwą rewolucją w historiografii „ewangelickiej” była skandaliczna na ówczesne czasy książeczka nauczyciela Pawła Kajzara, powstała zapewne na fali wolności po Wiośnie Ludów. Dziełko pt. *Krótką Historią kościelną Wiary Ewangelickiej w Księstwie Cieszyńskim* było jawną polemiką z historiografią „katolicką”. Wydane w 1850 r., wywołało ożywioną dyskusję i szybko zostało wycofane ze sprzedaży. Zastąpiła go niemiecka praca Gottliba Biermanna, z 1859 r., wydana z okazji 150-lecia cieszyńskiego kościoła i przetłumaczona na język polski przez Jana Śliwkę<sup>21</sup>. Nauczyciele cieszyńskiego gimnazjum ewangelickiego i szkół ludowych zamieszczali ponadto zwięzłe informacje na temat historii Kościoła, także na Śląsku Cieszyńskim, w pisanych przez siebie podręcznikach do nauki religii<sup>22</sup>. W ten sposób „protestancka” wizja historii była przekazywana z pokolenia na pokolenie, już nie w formie ustnej czy krążących rękopisów, lecz w sposób zinstytucjonalizowany przez Kościół i szkołę.

Obok historiografii dostępnej węższemu kręgowi wiernych, czynnikiem budującym tożsamość ewangelików cieszyńskich i scalających ich były niewątpliwie święta, i to nie te wynikające z roku kościelnego, ale takie, które można nazwać okolicznościowymi. Według Jana Assmanna, grupa zyskuje udział w pamięci kulturowej, konserwowanej i przekazywanej przez wyspecjalizowane jednostki lub instytucje, tylko poprzez partycypację<sup>23</sup>. Jubileuszowe zgromadzenia i osobista obecność w okolicznościowych nabożeństwach z okazji pamiętki założenia kościoła to tradycja zapoczątkowana w regionie wraz z budową matki kościołów czyli kościoła Jezusowego w Cieszynie<sup>24</sup>, a potem kościołów patentowych. Te powtarzające się regularnie święta lokalnej społeczności służyły, i nadal służą, przekazywaniu i rozpowszechnianiu wiedzy podtrzymującej tożsamość, czyli reprodukcji kulturowej tożsamości. Święta, jako prymarna forma organizowania pamięci kulturowej, dzielą czas na świąteczny i powszedni. Oprócz świąt liturgicznych ewangelicy cieszyńscy od XVIII w. obchodzili szereg uroczystości rocznicowych.

---

<sup>20</sup> J. Gaydzica, *Dłó pamięci rodu ludzkiego*, Cieszyn-Cisownica 2006, s. 41, 47-49.

<sup>21</sup> B. Biermann, *Historia wiary ewangelickiej w Śląsku Austriackim, z osobliwym względem na dzieje ewangelickiego kościoła z łaski danego przed Cieszynem*, przeł. J. Śliwka, Cieszyn 1859 [reprint 2009].

<sup>22</sup> R. Czyż, *Od patentu...*, dz. cyt., s. 450, 457-458, 475-477.

<sup>23</sup> J. Assmann, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>24</sup> J. Spyra, *Historiografia...*, dz. cyt., s. 348-349.

Obok wspomnianych już jubileuszy wydania dokumentów poprawiających sytuację ewangelickiej mniejszości w państwie Habsburgów (konwencja w Altranstätt, Patent tolerancyjny, Patent protestancki z 1861 roku), obchodzone na Śląsku Cieszyńskim (i nadal się obchodzi) szereg rocznic związanych z dziejami Reformacji: coroczne pamiątki wystąpienia Marcina Lutra, jak ta wspomniana przez Jurę Gajdżicę z 1817 r. na jej 300-lecie, „okrągłe” rocznice deklaracji wiary reformatora złożone w Wormacji czy wydania Konfesji Augsburskiej (1530) lub Księgi Zgody (1570). W II połowie XIX w. świętowano także pamiątki wydarzeń związanych z działalnością innych reformatorów, zwłaszcza Filipa Melanchtona, ale także Jana Kalwina, czy też uważanego za prekursora Reformacji Jana Husa<sup>25</sup>. Do niedawna uczestnictwo wiernych w pamiątkach założenia kościoła, nie tylko we własnej parafii, ale i tych, w których mieszkali członkowie rodziny, uważano za obowiązek. Ta żywa partycypacja była przekazywana z pokolenia na pokolenie, gdyż wyjazd na pamiątkę założenia kościoła do sąsiedniej lub dalej położonej parafii był dużym, niecodziennym wydarzeniem, w którym uczestniczyła cała rodzina. Takie święta zachowywały się również w pamięci komunikatywnej i rodzinne relacje z nich były przekazywane osobiście przez uczestników wydarzeń z pokolenia na pokolenie. Na każdą taką pamiątkę założenia kościoła czy pamiątkę Reformacji składało się, i nadal się składa, (obok liturgii i pieśni) kazanie okolicznościowe<sup>26</sup>, przypominające i upowszechniające dzieje danej społeczności ewangelickiej, często na tle losów ewangelików w całym księstwie cieszyńskim.

Ważnym składnikiem pamięci kulturowej cieszyńskich ewangelików są miejsca pamięci, rozumiane niepotocznie, ale metaforycznie i oparte na symbolicznym znaczeniu zjawisk kulturowych dla tworzenia tożsamości zbiorowych<sup>27</sup>. W dobie rozpadu pamięci powszechnej na wiele pamięci prywatnych<sup>28</sup>, nabierają one szczególnego znaczenia. Nie chodzi tu bowiem o miejsca pamięci, takie jak cmentarze czy pomniki (w każdym razie nie tylko), ale o semiotyzację przestrzeni, a nawet całego krajobrazu, czego dokonuje każda grupa

<sup>25</sup> R. Czyż, *Wiara – praca – rodzina. Obraz Marcina Lutra w polskiej ewangelickiej literaturze religijnej na Śląsku Cieszyńskim (do 1918 roku)*, [w:] *Dziedzictwo górnośląskiej reformacji. Wpływ protestantyzmu na politykę, społeczeństwo i kulturę w XVI-XX wieku*, red. J. Bahlcke, W. Gojniczek, R. Kaczmarek, Katowice 2018, s. 569.

<sup>26</sup> J. Spyra, *Historiografia...*, dz. cyt., s. 351-352; D. Szczypka, *Obchody rocznic reformacji w wiślańskim zborze w XIX i XX wieku*. „Rocznik Wiślański” 2017, t. 9, s. 18-23.

<sup>27</sup> M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 19-20.

<sup>28</sup> P. Nora, *Między pamięcią a historią: les lieux de memoire*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera. „Didaskalia. Gazeta Teatralna” 2011, nr 105, s. 24.

wyznaniowa, lokalizując i monumentalizując swoją pamięć w specyficzny sposób<sup>29</sup>. Aleida Assman wyróżnia funkcjonujące w kulturze zachodniej metafory pamięci: metafory „pisemne”, jak księga czy tablica, i metafory „miejsca”, jak świątynia, biblioteka, a nawet strych oraz cztery media (nośniki) pamięci kulturowej, którymi są pismo, obraz, ciało i miejsce<sup>30</sup>. O ile ze względów teologicznych obraz nie będzie miał dla pamięci cieszyńskich ewangelików tak dużego znaczenia, podobnie jak ciało (jako krótkotrwały nośnik pamięci, np. ran czy blizn), o tyle pismo i miejsce będą ważkim medium pamięci dla społeczności pielęgnującej kulturę słowa oraz przywiązanej do reformacyjnego hasła *sola Scriptura*.

Niewątpliwie miejscami pamięci pozostają leśne kościoły, czyli leśne polany w górach, na których odprawiano tajne nabożeństwa ewangelickie w latach 1653-1781. Do dziś funkcjonują one jako przestrzeń sakralna, miejsca pamięci o przeszłości wspólnoty, choć także jako współczesna atrakcja turystyczna. Po polskiej i czeskiej stronie Olzy znajduje się osiem takich leśnych kościołów z kamiennymi ołtarzami i amfiteatralnie ułożonymi ławkami oraz jedno położone w Beskidzie Śląskim, ale już po stronie dawnej Galicji<sup>31</sup>. Niektóre są zupełnie proste (kamień na łące), inne opatrzone odpowiednimi inskrypcjami i pomniczkami. Do dziś przynajmniej raz w roku w każdym z leśnych kościołów odprawiane są pamiątkowe nabożeństwa okolicznościowe, a ich harmonogram można znaleźć w Internecie oraz w prasie ewangelickiej. Najbardziej znanym, gdyż najstarszym, stąd też najbardziej popularnym, jest Kamień na Równicy (właściwie dwa), miejsce upamiętnione już w 1904 r. okolicznościową tablicą<sup>32</sup>, na którym w czerwcu, w święto Bratniej Pomocy im. Gustawa Adolfa pojawiają się wierni nie tylko ze Śląska Cieszyńskiego, ale także z Górnego Śląska i Małopolski (Krakowa).

Miejscami pamięci są z pewnością dwa kościoły o największym znaczeniu dla regionu i ewangelickiej wspólnoty: określany jako „matka kościołów” kościół Jezusowy w Cieszynie<sup>33</sup> oraz kościół Zbawiciela na „Bielskim Syjonie”,

---

<sup>29</sup> J. Assmann, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>30</sup> A. Assman, *Między historią a pamięcią. Antologia*. Warszawa 2013, s. 89-126; M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>31</sup> *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, Bielsko-Biała 2009.

<sup>32</sup> *500 lat Reformacji na Górnym Śląsku – miejsca pamięci*, [w:] *500 lat Reformacji na Górnym Śląsku*, pod red. W. Gojniczka i R. Kaczmarka. Katowice 2017, s. 325-326.

<sup>33</sup> Zob. O. Wagner, *Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545-1918/20*, Wien 1978.

czyli w kwartale ewangelickim w Bielsku-Białej<sup>34</sup>. Kościół Jezusowy w Cieszynie, jako najstarszy i powiązany ze strukturami ewangelickimi w dawnej monarchii Habsburgów od Włoch po Siedmiogród, pozostaje rozpoznawalny w całej Europie Środkowo-Wschodniej. To największa „bazylika ewangelicka” w obecnej Polsce, pełna pamiątek i śladów przeszłości: epitafiów, inskrypcji, tablic pamiątkowych i chyba jedyna z popiersiem króla szwedzkiego Karola XII. Topografia Górnego Przedmieścia (Wyższej Bramy), całe otoczenie Placu Kościelnego ma znaczenie symboliczne i stanowi miejsce pamięci, na które składają się oprócz kościoła także szkoły, dawne alumneum, dom pastorów i stary cmentarz. Wewnątrz kościoła ponadto umieszczone zostało największe w Polsce ewangelickie archiwum i biblioteka Bogumila Tschammera oraz Muzeum Protestantyzmu, a przed kościołem – popiersie wspomnianego już „słowiańskiego” Lutra, czyli ks. Jerzego Trzanowskiego. Z kolei na „Bielski Syjon” obok kościoła Zbawiciela, kilkakrotnie przebudowywanego, składają się: kompleks budynków szkolnych, sierociniec i Dom Diakonis, a także cmentarz i dwa niezwykle pomniki – Marcina Lutra i Studnia Pastorów. Odsłonięty w 1900 r. pomnik Marcina Lutra był (obok czeskiego Aš) jedynym w Austrii, a następnie w Polsce, zaś niedawno odrestaurowana tzw. Studnia Pastorów (Studnia Haasego) w kształcie tumbi (sarkofagu), z nazwiskami najwybitniejszych duchownych służących w wolnym państwie stanowym i mieście Bielsku, z 1934 r., w ogóle nie ma swojego odpowiednika<sup>35</sup>.

Miejscami pamięci stały się wszystkie kościoły wzniesione na mocy Patentu Tolerancyjnego, początkowo drewniane, później murowane domy modlitwy, do których z czasem dostawiano wieże, upamiętniając te wydarzenia odpowiednimi inskrypcjami lub tablicami. Do dziś w każdym „patentowym” kościele umieszcza się tablice pamiątkowe, najczęściej poświęcone duchowym zasłużonym dla danej parafii, ale także upamiętniające ważne wydarzenia z życia wspólnoty. Często są tablice z nazwiskami wiernych, którzy zginęli na frontach I i II wojny światowej, spotykane nie tylko w budynkach, ale i na cmentarzach, „naturalnych” miejscach pamięci. Do najważniejszych dla ewangelickiej pamięci kulturowej nekropolii należy zaliczyć cmentarze w Cieszynie, Bielsku i Wiśle<sup>36</sup>, gdzie znajdują

<sup>34</sup> 500 lat..., dz. cyt., s. 315-316, 321-322.

<sup>35</sup> E. Chojecka, *Pomniki Bielskiego Syjonu*, Bielsko-Biała 2017.

<sup>36</sup> Por. W. Sosna, *Wędrowka wśród mogił*, wyd. 2. Cieszyn 2010; A. Pudełko, „Ogrody pamięci” – projekt rewitalizacji dziedzictwa ewangelickiego w Bielsku-Białej. „Przegląd Kulturoznawczy” 2016, nr 1 (27), s. 73-90; D. Szczypka, *Cmentarz ewangelicki na Gróniczku w Wiśle*. Wiśla 2019.

się najstarsze nagrobki i spoczywają osoby najbardziej znaczące dla społeczności ewangelickiej.

Dla pamięci kulturowej ewangelików cieszyńskich ważna była rola książki religijnej<sup>37</sup>, z której korzystano nie tylko w celach kultowych, ale która stawała się dosłownym miejscem pamięci, a to za sprawą prowadzenia we własnych egzemplarzach zapisków, a nawet całych kronik rodzinnych. Księgi, często przekazywane z pokolenia na pokolenie, były dziedziczone, alei przepisywane, i kupowane przez spółki sąsiedzkie, a udziały w nich także przekazywano następcom. Zjawisko to nazywane jest długim trwaniem książki<sup>38</sup>, a dotyczy zwłaszcza trójcy wydawnictw: Biblii, kancjonału (zwykle ks. Jerzego Trzanowskiego) i postylli, czyli całorocznego zbioru kazań, najczęściej ks. Samuela Dambrowskiego. Najszerzej opisał je ostatnio Janusz Spyra, poczynając od zapisków oraz kroniki rodzinnej pastorów Herdów i Pragenusów z XVI-XVIII w., a kończąc na zapiskach chłopów cieszyńskich, którzy wraz z wymieraniem szlachty przejmowali jej majątki i księgozbiory<sup>39</sup>.

Według wiedzy badaczy regionu, zapiski chłopów sięgają XVIII w., kiedy nabywca postylli Marcina Lutra w przekładzie Hieronima Maleckiego (druk w Królewcu w 1574 roku) zapisał na swym egzemplarzu: *Jo J.S. zakupiłech te Postyllie od Pawła Nowacijusa z Tyry za 6 florenów roku 1709* (księgę odnalazł w 1974 r. w Wiśle Jaworniku znany bibliofil Józef Pilch z Ustronia – 400 lat od wydania!)<sup>40</sup>. Z kolei Józef Wałach, piąty z kolei właściciel postylli Grzegorza z Żarnowca (wydanej po raz drugi w Wilnie w 1597r.) na wyklejce zapisał imiona swych przodków, którzy przekazywali sobie zbiór kazań od XVIII w., a który znajdował się w miejscowościach takich, jak Trzanowice i Rzeko (dziś na Zaolziu), by w 1963 r. trafić do zbiorów Muzeum Těšínska w Czeskim Cieszynie<sup>41</sup>. Unikatowa postylla autorstwa ks. Andrzeja Schöenflissiusa z 1652 r. nosi zapis: *Ta postylla darowana od Anny Kukucz wdowy z Dębowca przy Skoczowie*

---

<sup>37</sup> Szerzej: R. Czyż, *Protestancka książka i kultura czytelnicza na Śląsku Cieszyńskim do 1918 roku. Rekonesans*, [w:] *Protestancka kultura słowa*, pod red. Z. Paska, Kraków 2009, s. 201-211.

<sup>38</sup> Do dziś w cieszyńskich księgozbiorach historycznych zachowało się szereg druków reformacyjnych z XVI w. Szerzej: zob. R. Czyż, *Polnische Reformationsdrucke aus dem Teschener Schlesien*, [w:] *Reformacja: między ideą a realizacją. Aspekty europejskie, polskie, śląskie / Reformation: zwischen Idee und ihrer Umsetzung. Europäische, polnische und schlesische Aspekte*, pod red. L. Harc i G. Wąs, Kraków 2019, s. 293-311.

<sup>39</sup> J. Spyra, *Historiografia...*, dz. cyt., s. 138-144.

<sup>40</sup> D. Kadłubiec, *Uwarunkowania...*, dz. cyt., s. 44.

<sup>41</sup> R. Czyż, *Obrona wiary w edycjach postylli Grzegorza z Żarnowca*, Warszawa 2009, s. 186-189.

i za pośrednictwem ks. Andrzeja Krzywonia na przełomie XIX i XX w. trafiła do zbiorowej Biblioteki Tschammera przy kościele Jezusowym w Cieszynie<sup>42</sup>.

Notatki proveniencyjne znajdują się nie tylko na egzemplarzach postylli, ale także w Bibliach, modlitewnikach, a przede wszystkim w kancjonałach, najczęściej używanej książce religijnej cieszyńskich ewangelików<sup>43</sup>. Kancjonał ks. Jerzego Trzanowskiego, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1635 r., w Lewoczy, wielokrotnie wznawiany, uzupełniany i poszerzany<sup>44</sup>, na Śląsku Cieszyńskim był w powszechnym użyciu do 1865 r., kiedy to ukazał się pierwszy polski kancjonał ewangelicki ks. Jerzego Bogusława Heczki. W niektórych miejscowościach korzystano z niego znacznie dłużej, np. w Wiśle do 1922 r., a w niektórych państwach słowiańskie kościoły ewangeliczne wydawały go i użytkowały podczas nabożeństw jeszcze w latach 40. XX w. (Liptowski Mikulász, Słowacja), a nawet w latach 80. XX w. (Węgry, kraje bylej Jugosławii).

O słabo zbadanym zjawisku „eksportu” tego typu pamięci kulturowej cieszyńskich ewangelików można mówić na przykładzie wsi Ostojićevo (Tisza Szent Miklós, Potisský Sv. Mikuláš), położonej na terenie historycznego Banatu (obecnie Serbia, autonomiczny okręg Wojwodina). Osiedlający się tam od XIX w. migranci z Wisły, idąc za przykładem Słowaków, utworzyli zwartą społeczność, której zamieranie właśnie się dokonuje. Zanik ich pamięci komunikatywnej oraz tworzenie nowej, polskiej tożsamości opisała Katarzyna Marcol w pracy *Toutowie. Język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie*<sup>45</sup>. Jednym z najciekawszych zjawisk w tej wielonarodowościowej i wielowyznaniowej wsi było przeniesienie zwyczaju prowadzenia zapisków własnościowych i rodzinnych w książkach związanych z zachowaną ewangelicką tożsamością wyznaniową (przy braku tożsamości narodowej migrantów). Zbadane egzemplarze z księgozbiorów prywatnych oraz należącego do miejscowego zboru często zawierały podpisy właścicieli, np. *Raška Lujza*, *Kendur Pavel* lub adnotacje typu: *Mihoł Poloček Kupił Ten zakon Roku 1926 / za 20 Dinarob* (na egzemplarzu Nowego Testamentu). Zdarzały się zapisy całych kronik rodzinnych,

<sup>42</sup> R. Czyż, *Polskie postylle ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim*. „Cieszyńskie Studia Muzealne / Těšínský muzejní sborník” 2005, 2, s. 111-115.

<sup>43</sup> Szereg ciekawych zapisków i kronik rodzinnych notuje: J. Picha, *W kręgu kultury książki ewangelików cieszyńskich na przykładzie zbioru druków polskich w Bibliotece i Archiwum im. B. R. Tschammera – do 1918 r.*, Bielsko-Biała 2018.

<sup>44</sup> Zob. *Cithara Sanctorum 1636-2006. Zborník prác z vedeckej konferencie*, ed. M. Kovačka, E. Augustínova, Martin 2008, s. 266-281.

<sup>45</sup> K. Marcol, *Toutowie. Język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie*. Katowice 2020.

np. rodziny Urbanków, zanotowanej w Biblii z 1922 r., w której zachowały się daty ślubu i narodzin kolejnych dzieci oraz dedykacje z okazji konfirmacji czy ślubu<sup>46</sup>. Pod tym względem zupełnie nie są zbadane grupy emigrantów w Stanach Zjednoczonych (potomkowie emigrantów z Wisły i Istebnej do dziś żyją w Wyoming) i na Węgrzech. Oczywiście zwyczaj sporządzania zapisków rodzinnych w księgach religijnych nie jest wyłącznie cieszyński, gdyż odnajdowany był wśród protestantów w Niemczech, Czechach, na Morawach i w Skandynawii. W XIX-wiecznych drukach niemieckich, a później również w słowiańskich, można spotkać w książkach karty dodatkowe, specjalnie przygotowane na rodzinną kronikę: druczki gotowe do ręcznego ich wypełnienia. Cieszyły się widać dużą popularnością, skoro wydawcy zaczęli je dołączać do swoich druków religijnych.

Ze swego rodzaju eksportem ewangelickiej pamięci kulturowej Śląska Cieszyńskiego, czy raczej jej promieniowaniem, mamy też do czynienia w przypadku i historiografii, i świąt rocznicowych, i miejsc pamięci, i kronik rodzinnych prowadzonych w książkach religijnych u innych protestanckich wyznań działających na terenie regionu. Częściowo wynika to z faktu, że często przodkowie stanowczych chrześcijan, adwentystów, baptystów, wolnych chrześcijan, zielonoświątkowców, a także Świadków Jehowy byli ewangelikami i pewne zwyczaje przekazywali swym potomkom, a częściowo jest wynikiem pewnej wspólnoty podstawowych zasad religijnych. Jednak odwoływanie się w historii własnego zboru (wspólnoty wyznaniowej) powstałej w XIX/XX w. do prześladowań protestantów mających miejsce w wieku XVI/XVII, ba – urzędanie w ewangelickich leśnych kościołach własnych spotkań i nabożeństw, świadczy o trwałości ewangelickiej pamięci kulturowej i jej przejmowaniu przez inne wyznania. Odnoszą się one z ogromnym szacunkiem do np. reformatorów religijnych XVI w. i w Pamiątkę Reformacji organizują spotkania religijne czy prelekcje historyczne. We własnej literaturze religijnej członkowie różnych wspólnot protestanckich działających na Śląsku Cieszyńskim prowadzili podobne rodzinne zapiski, a nawet w Ostojićevie, w zborze subotarów (adwentystów dnia siódmego), do dziś można napotkać takie egzemplarze.

Niestety źródła do badań nad ewangelicką pamięcią kulturową są trudno dostępne, czasem tak rzadkie, że zachowane zaledwie w jednym bądź kilku egzemplarzach. O ile nie dziwi to w przypadku rękopisów, które wymagają pilnej

---

<sup>46</sup> R. Czyż, *Literatura religijna wiślan we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia)*, „Rocznik Wiślański” t. 8, Wisła 2016, s. 27-38. Podobne kroniki rodzinne odnalazła K. Marcol: *taż, Toutowie*, s. 190-197.

digitalizacji, to w przypadku druków napotyka się poważny problem. Przykładem jest pierwsza praca o dziejach kościoła Jezusowego w Cieszynie, wydana w 1809 r. Dziełko Jerzego Fryderyka Erdmanna Klette z Klettenhofu *Pamiętniki kościoła ewangelickiego z łaski danego przed Cieszynem...* zachowało się w pięciu egzemplarzach niemieckich wydanych w Brnie (3 egzemplarze w Republice Czeskiej: Czeskim Cieszynie, Brnie i Olomuńcu i 2 egzemplarze w Polsce w Bibliotece Jagiellońskiej i Bibliotece Narodowej) oraz w dwóch polskich wydanych w Cieszynie (oba w Cieszynie). Wydawcy, którzy chcieli wznowić pracę z okazji 300-lecia kościoła Jezusowego w 2009 r. napotkali problem, gdyż polskie egzemplarze nie są kompletne (brak spisu pastorów od s. 33-36)<sup>47</sup>. Dopiero po opublikowaniu tego cennego źródła odnalazł się trzeci, tym razem kompletny, polski egzemplarz rzadko spotykanego druczku i ze zbiorów prywatnych trafił do Biblioteki Tschammera. Tak więc badania nad pamięcią kulturową ewangelików Śląska Cieszyńskiego, głównie na skutek wieloletnich zaniedbań w opiece nad archiwami i księgozbiorami parafialnymi, ale także zabytkami, jak Stary Cmentarz Ewangelicki w Bielsku, nie wydają się proste.

Ewangelicka pamięć zbiorowa i tożsamość wyznaniowa podlegają ogólnym zjawiskom zachodzącym we współczesnej kulturze, także na terenie opisywanego regionu. Ewangelickie dziedzictwo kulturowe tam, gdzie brakuje jego spadkobierców, bywa adoptowane przez nowych osadników<sup>48</sup>, zaś pamięć podlega muzealizacji, a nawet zmienia się w atrakcję turystyczną<sup>49</sup>. Współczesne metody popularyzacji dziedzictwa kulturowego sprawiają, że ewangelickie miejsca pamięci trafiają na listy obiektów do zwiedzania na nowo wyznaczonych, tematycznych szlakach turystycznych. Są to nie tylko zabytkowe kościoły czy pomniki, ale również historyczne nekropolie, całe kwartały miast czy położone na odludziu leśne kościoły. Nieobecne w jeszcze w latach 90. XX w., dziś uzupełniają dawne przewodniki turystyczne, broszury i foldery poszczególnych miejscowości i całych regionów. Powstają nawet osobne przewodniki po ewangelickich miejscach pamięci<sup>50</sup>. Z pewnością przyczyni się to do zachowania i utrwalenia pamięci kulturowej cieszyńskich ewangelików.

<sup>47</sup> W. Gojniczek, M. Gabryś, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 20-24.

<sup>48</sup> A. Pudełko, „*Ogrody pamięci*” ..., dz. cyt., s. 84.

<sup>49</sup> Por. G. Studnicki, *Śląsk Cieszyński...*, dz. cyt., s. 279-350.

<sup>50</sup> W. Sosna, *Szlakiem pamiątek ewangelików cieszyńskich*, Cieszyn 2009; M. Żerański, *Ewangelicy w Wiśle. Przewodnik turystyczny*, Cieszyn 2010.



## Bibliografia

1. *500 lat Reformacji na Górnym Śląsku – miejsca pamięci*, [w:] *500 lat Reformacji na Górnym Śląsku*, pod red. W. Gojniczka i R. Kaczmarka, Katowice 2017, s. 315-226.
2. Assmann A., *Między historią a pamięcią. Antologia*, Warszawa 2013.
3. Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przekł. A. Kryczyńska-Pham, wyd. 2, Warszawa 2020.
4. Biermann B., *Historia wiary ewangelickiej w Śląsku Austriackim, z osobliwym względem na dzieje ewangelickiego kościoła z łaski danego przed Cieszynem*, przeł. J. Śliwka, Cieszyn 1859 [reprint 2009].
5. Chojecka E., *Pomniki Bielskiego Syjonu*, Bielsko-Biała 2017.
6. *Cithara Sanctorum 1636-2006. Zbornik prác z vedeckej konferencie*, ed. M. Kovačka, E. Augustínová, Martin 2008, s. 266-281.
7. Czyż R., *Literatura religijna wiślan we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia)*, „Rocznik Wiślański” t. 8, Wisła 2016, s. 27-38.
8. Czyż R., *Obrona wiary w edycjach postylli Grzegorza z Żarnowca*, Warszawa 2009.
9. Czyż R., *Od patentu do patentu. Polska, ewangelicka literatura religijna na Śląsku Cieszyńskim w latach 1871-1881*, [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, pod red. R. Czyż, W. Gojniczka i D. Spratka, Cieszyn 2010, s. 431-479.
10. Czyż R., *Polnische Reformationsdrucke aus dem Teschener Schlesien*, [w:] *Reformacja: między ideą a realizacją. Aspekty europejskie, polskie, śląskie / Reformation: zwischen Idee und ihrer Umsetzung. Europäische, polnische und schlesische Aspekte*, pod red. L. Harc i G. Wąs, Kraków 2019, s. 293-311.
11. Czyż R., *Polskie postylle ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim*. „Cieszyńskie Studia Muzealne / Těšinský muzejní sborník” 2005, 2, s. 108-123.
12. Czyż R., *Protestancka książka i kultura czytelnicza na Śląsku Cieszyńskim do 1918 roku. Rekonesans*, [w:] *Protestancka kultura słowa*, pod red. Z. Paska, Kraków 2009, s. 201-211.
13. Czyż R., *Wiara – praca – rodzina. Obraz Marcina Lutera w polskiej ewangelickiej literaturze religijnej na Śląsku Cieszyńskim (do 1918 roku)*, [w:] *Dziedzictwo górnośląskiej reformacji. Wpływ protestantyzmu na politykę, społeczeństwo i kulturę w XVI-XX wieku*, red. J. Bahlcke, W. Gojniczek, R. Kaczmarek. Katowice 2018, s. 555-570.
14. Gabryś M., Chren M., Stanček R., *Cesty Juraja Tranovského / Śladami Jerzego Trzanoskiego*. Dolny Kubín [2018].
15. Gaydzica J., *Dło pamięci rodu ludzkiego*, Cieszyn-Cisownica 2006.
16. Gojniczek W., Gabryś M., *Wprowadzenie*, [w:] J. F. E. Klette z Klettenhofu, *Pamiętniki kościoła ewangelickiego z łaski danego przed Cieszynem przed stema laty założonego przy świętobliwym obchodzeniu miłościwego lata 24 maja 1809*, Cieszyn 2009, s. 7-30.
17. Kadłubiec D. i in., *Płyniesz Olzo. Monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn 2016.
18. Kadłubiec D., *Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej*, Czeski Cieszyn 1987.
19. Le Goff J., *Historia i pamięć*, przekł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007.
20. *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, Bielsko-Biała 2009.

21. Marcol K., *Toutowie. Język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie*, Katowice 2020.
22. Nora P., *Między pamięcią a historią: les lieux de memoire*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera. „Didaskalia. Gazeta Teatralna” 2011, nr 105.
23. Picha J., *W kręgu kultury książki ewangelików cieszyńskich na przykładzie zbioru druków polskich w Bibliotece i Archiwum im. B. R. Tschammera – do 1918 r.*, Bielsko-Biała 2018.
24. Pudelko A., „Ogrody pamięci” – projekt rewitalizacji dziedzictwa ewangelickiego w Bielsku-Białej. „Przegląd Kulturoznawczy” 2016, nr 1 (27), s. 73-90.
25. Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapominanie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007.
26. Rusnok A., *W poszukiwaniu źródeł*, [w:] *Duchowe źródła kultury cieszyńskiej. Katalog wystawy*, Cieszyn 2001.
27. Saryusz-Wolska M., *Wprowadzenie*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, pod red. M. Saryusz-Wolskiej, Kraków 2009, s. 7-38.
28. Sosna W., *Szlakiem pamiątek ewangelików cieszyńskich*, Cieszyn 2009.
29. Sosna W., *Wędrówka wśród mogił*, wyd. 2, Cieszyn 2010.
30. Spyra J., *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*, Częstochowa 2015.
31. Studnicki G., *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*, Katowice 2015.
32. Szczyпка D., *Cmentarz ewangelicki na Gróńniczku w Wiśle*, Wisła 2019.
33. Szczyпка D., *Obchody rocznic reformacji w wiślańskim zborze w XIX i XX wieku*. „Rocznik Wiślański” 2017, t. 9, s. 18-23.
34. Tomášová V., *Evangelíci na Těšínsku v tolerančním období (1781-1861)*, Český Těšín 2018.
35. Wagner O., *Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545-1918/20*, Wien 1978.
36. Żerański M., *Ewangelicy w Wiśle. Przewodnik turystyczny*, Cieszyn 2010.

**Renata Czyż** – dr, absolwentka polonistyki i religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim, studiów podyplomowych w zakresie bibliotekoznawstwa i informacji naukowej oraz muzeologii; w latach 2010-2020 dyrektor Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Jana Śniegonia w Wiśle. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół stosunków religijnych i historii kultury na Śląsku Cieszyńskim, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów książki; autorka i współautorka książek i artykułów, redaktorka publikacji naukowych i popularnonaukowych, prowadząca serię wydawniczą Monografii Wisły, członkini redakcji „Rocznika Wiślańskiego”. Opublikowała m.in.: *Obrona wiary w edycjach postylli Grzegorza z Żarnowca* (2008), wspólnie z prof. Zbigniewem Paskiem *Kościół i wspólnoty religijne Wisły* (2008), wspólnie z prof. Hubertem Miską i dr. Michałem Kawulokiem *Wisła. Literatura – muzyka – sztuki plastyczne* (2021).

**Kazimierz Bem**

ORCID: 0000-0001-9128-8924

## Kościół protestancki i spór o niewolnictwo w USA

**Streszczenie:** Artykuł opisuje kwestię podejścia kościołów protestanckich w USA do niewolnictwa w pierwszej połowie XIX w. Część pierwsza analizuje, w jaki sposób spór o niewolnictwo przełożył się na kształtowanie, a od 1830 r. na podział, poszczególnych denominacji. Towarzystwo Przyjaciół (Kwakrów), jako jedyny związek wyznaniowy w USA, potępiło niewolnictwo jeszcze w XVIII w. i wymusiło na wiernych odcięcie się od tej instytucji. Paradoksalnie, jego bezkompromisowość pozwoliła im jako jedynym uniknąć schizmy na tym tle. Inne wyznania (prezbiterianie, metodyści i baptyści), które zwlekały z odcięciem się od niewolnictwa wszystkie przeżyły schizmę przed wybuchem wojny secesyjnej.

Część druga artykułu przedstawia zmiany retoryki obrońców niewolnictwa. Podczas gdy do lat 30. i 40. *implicite* uznawano teoretycznie jego grzeszność, żądanie milczenia Kościołów w tej kwestii zwolennicy niewolnictwa tłumaczyli jego rzekomą świeckością – tzn., że była to instytucja prawa poza zasięgiem zainteresowania Kościołów. Retoryka ta jednak zniknęła natychmiast, gdy zwolennicy niewolnictwa znaleźli się we własnych Kościołach. Ci sami teolodzy i duchowni teraz stali się gorliwymi apologetami instytucji niewolnictwa i zwolennikami secesji.

**Słowa kluczowe:** Protestantyzm w USA w XIX w.; niewolnictwo; kwakrzy; prezbiterianizm; metodyzm; baptyzm; unitarianizm; schizmy kościelne w XIX w.

**Summary:** Protestant churches in 19<sup>th</sup> century USA and the question of slavery

The article seeks to trace in broad outline the institutional and theological changes among the US Protestant churches in the 19<sup>th</sup> century regarding the issue slavery. In the first part, the Author describes the debate and actions taken by the Quakers – the only US church body that unequivocally condemned slavery and enforced abolition on its members. Paradoxically, this uncompromising stance saved them from schisms caused by the subject in the next 50 years. This approach is contrasted with that of other major Protestant churches (Methodists, Baptists, Presbyterians, Unitarians) – all of which tried to avoid the subject and as a result all in the end fractured before South Carolina's secession in 1861. In the second part, the Author looks at the rhetoric around the issues of abolitionism and slavery. Before church schisms, many churchmen and theologians sympathetic to slavery put forward the argument that it was a civil and a temporal matter, and as such should not be of any concern to the church. However, no sooner had the church schisms happened, that very argument was quickly abandoned and the very same church bodies and men became now the most ardent defenders of both slavery and secession – both politically and theologically.

**Keywords:** Slavery; Protestantism in the US and slavery; Quakers; Presbyterianism; Methodism; Baptists; Unitarians; church schisms in the 19<sup>th</sup> century

*Przyjdź i przypomnij nam o naszym wyższym, lepszym przeznaczeniu.  
Zapał naszą wyobraźnię, ale jej nie rozjątrzaj. Rozpál nasze emocje, ale ich nie wypaczaj.  
Zachowaj nasze myśli i uczucia w błogosławionym umiarkowaniu  
pomiędzy wszelkimi ekstremami<sup>1</sup>.*

## 1. Wstęp

W dniu 26 grudnia 1860 r. Południowa Karolina ogłosiła secesję ze Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, a 12 kwietnia 1861 r. jej wojska ostrzelały Fort Sumter górujący nad miastem Charleston. Te działania uznawane są za początek amerykańskiej wojny secesyjnej. Naturalnie, wobec tych wydarzeń nie pozostali obojętni współcześni im duchowni protestanccy, których interpretacja różniła się w zależności od ich miejsca pobytu, a często i od wyznania. Pastor Second Presbyterian Church w Charleston, Thomas Smyth (1808-1873), podczas kazania oznajmił parafianom, z których większość oglądała ostrzeliwanie fortu na własne oczy, że wydarzenia te: „były sygnałem bojowym niebiańskiej armii, oznajmiającym od Boga wszystkim południowym stanom: «Ta sprawa jest moją [sprawą – K.B.]»<sup>2</sup>. W tym samym czasie unitariański pastor z Chicago, Robert Collyer (1823-1912), powiedział swoim owieczkom: „Przed Sumter znalazłbym pięćset cytatów biblijnych za pokojem, ponieważ zawsze byłem człowiekiem pokoju; ale po Sumter szukałem tekstu kazalnego na najbliższą niedzielę i znalazłem tylko jeden: «Idź, sprzedaj swój płaszcz i kup miecz!»<sup>3</sup>.

Tak dramatycznie rozbieżne interpretacje nie były niczym nowym. Kwestia niewolnictwa, która była jedną z głównych przyczyn wybuchu wojny secesyjnej, rozpaliała namiętności duchownych i wiernych Kościołów w USA przez ponad sto lat. Artykuł ten pokazuje, w jaki sposób dyskurs religijny w tym sa-

<sup>1</sup> Modlitwa unitariańskiego pastora w Charleston, Samuela Gilmana (1791-1858), <https://uudb.org/articles/samuelgilman.html>. Za: J. A. Macaulay, *Unitarianism in the Antebellum South. The Other Invisible Institution*, Tuscaloosa 2001, s. 155.

<sup>2</sup> Cyt. za D.W. Stowell, *Rebuilding Zion. The Religious Reconstruction of the South, 1863-1877*, Oxford 1998, s. 34.

<sup>3</sup> C. Lyttle, *The Freedom Moves West: A History of the Western Unitarian Conference, 1852-1952*, Boston 1952 s. 114. Starsi kościoła przekonali go później, by nie brał słów kazania dosłownie i by poprzestał na walce piórem.

mym czasie jednym służył do obrony niewolnictwa, innym zaś do jego radykalnego potępienia, a także, jak podejście poszczególnych wyznań do kwestii niewolnictwa doprowadziło do podziałów niektórych amerykańskich protestanckich Kościołów.

## **2. Niewolnictwo w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej u schyłku XVIII w.**

Choć przywykło się dzielić amerykańskie stany na „wolną północ” i „niewolnicze południe”, to w chwili ogłoszenia Deklaracji Niepodległości w 1776 r. niewolnictwo było legalne we wszystkich stanach Ameryki Północnej. Tylko przyjęta w 1777 r. konstytucja stanu Vermont wyraźnie go zakazywała. W innych stanach Nowej Anglii (Connecticut, New Hampshire, Massachusetts, Rhode Island) powoli zanikało, ale tamtejsza elita kupiecka uczestniczyła w transatlantyckim handlu niewolnikami. W środkowych stanach, jak Pensylwania, New Jersey i Nowy Jork, niewolnictwo pełniło wciąż ważną funkcję gospodarczą.

Abolicja postępowała bardzo powoli: w 1783 r. Sąd Najwyższy stanu Massachusetts uznał niewolnictwo za sprzeczne z konstytucją tego stanu. Pod wpływem tego orzeczenia w tym samym roku stan New Hampshire uchwalił konstytucję, która stwierdzała, że „wszyscy rodzą się równi i niezależni”, co uważano za zakaz niewolnictwa, choć nie zostało to sformułowane wyraźnie. W 1784 r. stan Connecticut uchwalił, że wszyscy niewolnicy urodzeni po tym roku uzyskają wolność po osiągnięciu wieku 25 lat, co z czasem skrócono do lat 21. Podobną ustawę uchwalił stan Rhode Island, jednak w obydwu stanach nie uchwalono natychmiastowej abolicji, tylko przesunięto ją w czasie. Z ich przestrzeganiem różnie bywało, skoro niewolników w Rhode Island odnotowywano jeszcze w 1840 r., a wielu obywateli brało udział w lukratywnym handlu niewolnikami do początków XIX w.<sup>4</sup>

Jeszcze wolniejsze postępy abolicja czyniła w środkowych stanach USA. W New Jersey w 1800 r. było ponad 12 000 niewolników. Pod naciskiem tamtejszych kwaków w 1804 r. parlament stanowy uchwalił ustawę „O stopniowym zniesieniu niewolnictwa”, która wyzwalała niewolników po osiągnięciu przez nich 25 lat. Ustawa nie zakazywała właścicielom sprzedaży niewolników do południowych stanów, z czego część nie omieszkała skorzystać. Tę lukę

---

<sup>4</sup> J. P. Melish, *Disowning Slavery: Gradual Emancipation and 'Race' in New England 1780-1860*, Ithaca, N.Y. 1998, s. różne.

prawną zlikwidowano, znów pod naciskiem kwaków, w roku 1818. Formalnie w New Jersey niewolnictwo zniesiono dopiero w 1846 r.

W stanie Nowy Jork, pod naciskiem kwaków, w 1799 r. uchwalono podobną ustawę, która niewolników urodzonych przed rokiem 1799 zamieniała w „dożywotnich służących”, a ich dzieci urodzone po tym roku miały uzyskać wolność po osiągnięciu 25 lat. Również tutaj pozwolono właścicielom sprzedać swoją własność, z czego spora część skwapliwie skorzystała. W 1817 r. nadano wolność wszystkim niewolnikom urodzonym przed rokiem 1799, ale dopiero od 1827 r., kiedy to wszelka forma niewolnictwa miała w tym stanie ostatecznie wygasnąć<sup>5</sup>.

W Pensylwanii, znów pod naciskiem kwaków, ustawę o zniesieniu niewolnictwa uchwalono już w 1780 r. Zawierała ona jednak postanowienie, że byli niewolnicy uzyskują wolność po osiągnięciu 21 lat (dla kobiet: 18)<sup>6</sup>. W sąsiednim stanie Delaware, mimo wielokrotnie podejmowanych prób zniesienia niewolnictwa, nigdy się to nie udało i jeszcze w 1865 r. stan ten odrzucił trzynastą poprawkę do amerykańskiej konstytucji znoszącą niewolnictwo. Uchwalona przez inne stany weszła w życie w grudniu tego samego roku, kładąc ostatecznie kres niewolnictwu na całym terytorium Stanów Zjednoczonych<sup>7</sup>.

### 3. Kwakrzy i niewolnictwo w XVIII w.

W 1757 r. anglikański duchowny z Wirginii, Peter Fontaine, nazwał niewolnictwo „grzechem pierwotnym i przekleństwem tego kraju”, ale sam nie nawoływał do jego zniesienia. Gospodarka kolonialnej Wirginii czy Południowej Karoliny w XVIII w. była uzależniona od niewolnictwa, czy też, jak mieszkańcy Południa woleli je nazywać, „tej specyficznej instytucji” (*peculiar institution*).

Pierwsze próby abolicji podjęli kwakrzy (Towarzystwo Przyjaciół) z Pensylwanii. W 1688 r. kwakrzy z Germantown w Pensylwanii wysłali w tej sprawie zapytanie do Zgromadzenia Rocznege w Filadelfii (*Philadelphia Yearly Meeting*)<sup>8</sup>. Przywołując tzw. Złotą Zasadę (Mat 7:12 i Łukasz 6:31) zapytali swoich

<sup>5</sup> E. J. McManus, *Black Bondage in the North*, Syracuse 1973, s. różne.

<sup>6</sup> G. B. Nash, J. R. Soderlund, *Freedom by Degrees: Emancipation in Pennsylvania and Its Aftermath*, Oxford 1991.

<sup>7</sup> W. H. Williams, *Slavery and Freedom in Delaware, 1639-1865*, Wilmington 1996.

<sup>8</sup> Struktura organizacyjna kwaków jest niezwykle demokratyczna. Podstawową jednostką jest Zgromadzenie Tygodniowe (*Weekly Meeting*), które wysyła delegatów do Zgromadzenia Miesięcznego (*Monthly Meeting*), te zaś do Zgromadzeń Kwartalnych (*Quarterly Meetings*) i Zgromadzeń Rocznych (*Yearly Meetings*).

współwyznawców: „Czy jest ktoś, ktoby zezwolił być traktowany w taki sposób, tzn. być sprzedanym bądź uczynionym niewolnikiem na całe jego życie?”. Pytający powoływali się na to, że nikt z ich europejskich przyjaciół nie będzie chciał emigrować do kraju, gdzie ludzi traktuje się jak bydło. Podkreślili także, że niewolnicy mogą się zbuntować i pytali: „Czyż ci Murzyni nie mają takiego samego prawa walczyć o swoją wolność jak wy, by ich utrzymywać w niewoli?”. Pytano także, co wtedy winni zrobić pacyfistyczni kwakrzy: walczyć czy powstrzymać się od walki?<sup>9</sup> Zgromadzenie Roczne odmówiło odpowiedzi, zasłaniając się tym, że niewiele może w tej sprawie zrobić, skoro brytyjscy kwakrzy są zaangażowani w handel niewolnikami. Sprawa ucichła na jakiś czas. W 1696 r. Zgromadzenie Roczne w Filadelfii pod wpływem dwóch swoich starszych ostrzegło wiernych, by powstrzymali się od handlu niewolnikami i wezwalo, by przyprowadzali swoich niewolników na spotkania religijne Towarzystwa. Rezolucja jednak nie tylko nie zabraniała posiadania niewolników, ale także nie wskazywała żadnych sankcji za złamanie ostrzeżenia<sup>10</sup>.

Kolejną próbę podjęło Miesięczne Zgromadzenie w Chester w Pensylwanii, żądając od Zgromadzenia Roczego w Filadelfii zakazania kwakrom handlu niewolnikami i wydalenia z Kościoła członków łamiących ten zakaz. Zgromadzenie uchyliło się od radykalniejszych kroków, powołując się na brytyjskich kwaków, którzy w 1713 r., choć uznali, że handel niewolnikami istotnie łamie „Złotą Regulę”, ale jednak pozwolili swoim współwyznawcom na uczestniczenie w nim. Pomimo kolejnych petycji z Chester, Zgromadzenie Roczne przez najbliższych kilka lat systematycznie odmawiało wprowadzenia surowszych przepisów, poprzestając na ostrzeżeniu i usuwając kilku gorliwszych abolicjonistów z Kościoła za „sianie niepokoju”<sup>11</sup>.

W 1727 r. brytyjscy kwakrzy zakomunikowali swoim amerykańskim współwyznawcom, że „[...] w odczuciu tego Zgromadzenia, import Murzynów z ich rodowitych krajów, przez Przyjaciół, nie jest postępowaniem pochwały godnym ani dozwolonym. I taka działalność będzie podlegała karaniu przez to Zgromadzenie”. Pod wpływem brytyjskich współwyznawców Zgromadzenie Roczne w Filadelfii zmieniło swoje stanowisko i przestrzegło przed handlem niewolnikami. Pozwoliło też lokalnym zgromadzeniom napominać nieposłusznych. O tym, że nie zamierza pójść dalej, przekonał się abolicjonista Benjamin Lay, który na Zgromadzeniu Rocznym w 1738 r., po dramatycznej

---

<sup>9</sup> L. B. Scherer, *Slavery and the Churches in America 1619-1819*, Grand Rapids 1975, s. 42.

<sup>10</sup> J. R. Soderlund, *Quakers and Slavery. A Divided Spirit*, Princeton 1985, s. 18-23.

<sup>11</sup> Tamże, s. 22-23.

mowie, w której zarzucił swoim współwyznawcom uczestniczącym w handlu niewolnikami „mordowanie Biblii”, przebił ją szpadą i obryzgał siedzących obok czerwonym sokiem ukrytym w księdze, by zademonstrować, że mają krew na swoich rękach. Po tym barwnym proteście został usunięty z Kościoła<sup>12</sup>.

Zmiana nadeszła w roku 1755. Wówczas Zgromadzenie Roczne pozwoliło na publikację pierwszego traktatu, w którym uznawano nie tylko handel, ale i posiadanie niewolników za grzeszne i niezgodne ze „Złotą Zasada”. Wywołało to dość spore zamieszanie wśród kwaków i w 1758 r. Zgromadzenie Roczne w Filadelfii uznało, że „w jednogłośnym odczuciu postanowiono, położyć kres kupowaniu, sprzedawaniu i dożywotniemu trzymaniu niewolników” oraz nakazało Zgromadzeniom Kwartalnym (odpowiednik diecezji) egzekwować dyscyplinę kościelną wobec tych, którzy uczestniczą w handlu niewolnikami. Choć cenzurze kościelnej miało nie podlegać jeszcze samo posiadanie niewolników, to jednak Zgromadzenie oficjalnie uznało je za grzeszne i wyznaczyło pięciu szanowanych kwaków, by „odwiedzili i rozmawiali” z przyjaciółmi, którzy posiadali niewolników. Posiadacze niewolników nie mogli też odtąd sprawować funkcji kościelnych<sup>13</sup>.

Początkowo lokalne zgromadzenia niechętnie dyscyplinowały swoich wiernych. W 1765 r. Zgromadzenie Roczne znowu poniosło tę kwestię, nawołując, „by wszyscy mogli usprawiedliwić się sprawiedliwością i słuszością w stosunku do rasy ludzi, którzy poprzez nieuzasadniony obyczaj są bezprawnie pozbawieni wspólnych przywilejów ludzkości”. Wizyty starszych przyniosły owoce i kwakrzy zaczęli powoli wyzwalać swoich niewolników. W 1775 r. Zgromadzenie Roczne nakazało, aby bezwzględnie usuwać z szeregów Towarzystwa tych wiernych, którzy nadal handlowali niewolnikami, i jednocześnie wywierać większy nacisk na tych, którzy byli właścicielami niewolników, zakazując im pełnienia funkcji kościelnych. W wyniku tych działań większość kwaków w Pensylwanii wyzwoliła swoich niewolników do końca lat 80. XVIII w., choć pojedyncze przypadki zdarzały się jeszcze aż do 1796 r.

<sup>12</sup> Tamże, s. 23-26. Innym razem porwał kwakerskie dziecko, by uzmysłwić swoim współwyznawcom, co muszą odczuwać rodziny, których dzieci porwali handlarze niewolników. Przez te i podobne praktyki był szczerze zniechęcony przez część kwaków, choć gdy umierał w 1758 r. Zgromadzenie Roczne uznało niewolnictwo za grzech i rozpoczęło proces emancypacji.

<sup>13</sup> Tamże, s. 26-31.



Kwakrzy nie wykazali tutaj żadnej skłonności do kompromisu i wyegzekwowali swoją dyscyplinę kościelną nawet na południu Stanów Zjednoczonych, gdzie, oprócz oporu wiernych, mieli przeciw sobie świeckie prawa, często zabraniające wyzwalań niewolników. W 1808 r. kwakrzy z Północnej Karoliny, gdzie wyzwalań niewolników było prawnie zakazane, posłusznie zebrali swoich niewolników i przetransportowali ich do Pensylwanii, by tam im dać wolność<sup>14</sup>. W XIX w. kwakrzy weszli jako wyznanie, które nie tylko potęgowało niewolnictwo, ale i wymogło na swoich wiernych odcięcie się od niego. Byli jedynym wyznaniem, któremu się to udało.

#### **4. Pierwsze próby potępienia niewolnictwa w XVIII w.**

Okres po ogłoszeniu niepodległości przez USA i początek XIX w. przyniosły radykalną zmianę stosunków wyznaniowych w nowym państwie. Dominujący w Nowej Anglii i najliczniejszy w dawnych koloniach kongregacjonizm pod koniec wieku XVIII i na początku XIX skupił się na walce z unitarianizmem niektórych swoich duchownych. Pograżony sporami doktrynalnymi, aż do lat 30. XIX w. zwyczajnie nie nadażył za żywiołowym rozwojem USA, tracąc swoją przewagę nad innymi wyznaniem. Popierający angielskie władze Kościół anglikański na południu Stanów Zjednoczonych nie tylko został oddzielony od państwa, ale też niemal przestał funkcjonować, zaś na północy stracił poparcie władz kolonialnych. Jego pełne odrodzenie w formie Protestantckiego Kościoła Episkopalnego nastąpiło *de facto* dopiero w latach 20. XIX w., ale już nigdy nie odzyskał swojej dawnej liczebności, o pozycji prawnej nie wspominając. Z dawnego Kościoła anglikańskiego oddzielił się metodyzm, który zaczął się szerzyć z zadziwiającą szybkością na terenie całych Stanów Zjednoczonych, a w szczególności na Południu<sup>15</sup>.

W tym samym czasie przez Amerykę Północną przetoczyło się tzw. „Drugie Przebudzenie”, na którym skorzystali głównie metodyści i baptyści, ale także i inne wyznania, jak np. uniwersaliści. Miejsce formalnych i zhierarchizowanych Kościołów – anglikańskiego, kongregacyjnego czy prezbiteriańskiego – zajęli wędrowni kaznodzieje metodystyczni i baptystyczni, szybko organizujący własne wspólnoty zrzeszające ludzi dotychczas dość luźno związanych z jakimkolwiek Kościołem. Choć ruch przebudzeniowy miał zasięg ogóln amerykański, to jednak szczególnie silnie oddziaływał pod koniec

---

<sup>14</sup> Tamże, s. różne; L. B. Scherer, dz. cyt., s. 130-132.

<sup>15</sup> C. C. Goen, *Broken Churches, Broken Nation. Denominational Schism and the Coming of the American Civil War*, Macon 1985, s. 54.

XVIII w. na Południu, które ze względu na gorliwość zaczęto nazywać „Terytorium Wypalonym przez Ducha Świętego”. W 1850 r. metodyści, prezbiterianie i baptyści skupiali łącznie prawie 94% zborów na terytorium jedenastu stanów, które miały dokonać secesji z Unii<sup>16</sup>.

Początkowo nowe wyznania – baptyści i metodyści – uznawały niewolnictwo za przejaw zepsucia i bezbożności wyższych klas, utożsamianych z anglikanizmem i pod koniec XVIII w. często je potępiały. Jednak gdy coraz więcej właścicieli niewolników zostawało członkami Kościoła, z coraz mniejszą gorliwością zdobywały się na jego potępienie i zastosowanie karności kościelnej. U progu XIX w. większość Kościołów uznała niewolnictwo za coś, z czym należy się pogodzić, i zarzuciła nawet łagodną krytykę niewolnictwa. Z drugiej strony, narastająca retoryka abolicjonistyczna doprowadziła do tego, że od lat 30. XIX w. wyznania te zaczęły wręcz bronić „tej specyficznej instytucji”, bojąc się podziału swoich Kościołów.

Biskupi metodystyczni w 1780 r. postanowili wyzwolić wszystkich swoich niewolników i w ten sposób dać przykład swym owieczkom. Wierni zignorowali wskazówkę biskupów i odzew był znikomy. W 1784 r. w swoim prawie kościelnym metodyści podkreślali, że niewolnictwo jest grzechem, a wierni nie mogą posiadać niewolników i nakazali uwolnić ich w ciągu dwóch lat. Jednak powszechny sprzeciw wiernych na Południu doprowadził do tego, że już w 1785 r. doszło do zawieszenia tej rezolucji, chociaż podkreślono, że niewolnictwo jest traktowane z „wyjątkowym obrzydzeniem”. Obrzydzenie słabło tym szybciej, im więcej wiernych na Południu posiadało niewolników. Już w 1796 r. zdecydowano, że w niektórych przypadkach chrześcijanin może mieć niewolników. W 1808 r. Generalna Konwencja metodystów przekazała sprawę lokalnym synodom, które miały „ustanowić własne przepisy”, co było korzystne dla bogatych plantatorów z Południa. W 1850 r. jeden z pastorów metodystycznych, broniąc niewolnictwa jako instytucji, podkreślał, że nadużycia biorą się z ludzkiej słabości, nie zaś z instytucji jako takiej<sup>17</sup>.

Podobnie zachowywali się prezbiterianie, którzy jeszcze w 1787 r. nawoływali do stopniowej abolicji poprzez „najbardziej roztropne środki, zgodne z interesami i stanem społeczeństwa”, ale poprzestali na samych deklaracjach.

<sup>16</sup> Ten opis procesów kościelnych jest ze zrozumiałych względów dość pobieżny. Zainteresowanych tematyką odsyłam do pracy Ch. L. Heyrman, *Southern Cross. The Beginnings of the Bible Belt*, Chapel Hill 1998; C. C. Goen, dz.cyt., s. 40-55.

<sup>17</sup> L. B. Scherer, dz. cyt., s. 137-141; J. P. Daly, *When Slavery was called Freedom. Evangelicalism, Proslavery, and the Causes of the Civil War*, Lexington 2002, s. 45.

Pastor David Rice (1733-1816) w 1792 r. próbował bezskutecznie przekonać stan Kentucky, by nie dopuszczał do istnienia niewolnictwa na swoim terytorium. Pięć lat później Zgromadzenie Generalne Kościoła (odpowiednik synodu) uznało niewolnictwo za grzech, ale jednocześnie kategorycznie odmówiło potępienia osób posiadających niewolników. W 1818 r., wyrzuciwszy pastora abolicjonistę, przegłosowało uchwałę stwierdzającą, że niewolnictwo jest grzechem i rzeczą nie do pogodzenia z „duchem i zasadami Ewangelii Chrystusa”, ale dodano wyrazy współczucia dla właścicieli uwięzionych w moralnej pułapce(!), odrzucając postulat natychmiastowej abolicji i odkładając ją na daleką i mglistą przyszłość. W 1833 r. presbiteriański synod Kentucky odmówił zajęcia się kwestią emancypacji, w wyniku czego jeden z pastorów wystąpił z Kościoła, mówiąc: „Bóg was opuścił i ja teraz też was opuszczam i nie chcę mieć żadnej styczności z wami”. Presbiterianie w Kentucky nie podejmowali już później kwestii zniesienia niewolnictwa, a w 1860 r. presbiteriański pastor Robert Lewis Dabney (1820-1898) pisał już jego apologię<sup>18</sup>.

W lata 30. XIX w. trzy wyznania protestanckie dominujące na Południu wkroczyły z pokaźną liczbą wiernych posiadających niewolników oraz Kościołami, które ten stan tolerowały. Z drugiej strony w tym samym okresie na północy Stanów Zjednoczonych, gdzie niewolnictwo praktycznie zanikło, opinia publiczna zaczęła powoli, ale zdecydowanie zwracać się przeciwko niemu. Rosnące szeregi abolicjonistów na Północy oraz zdecydowana obrona niewolnictwa na Południu musiała doprowadzić prędzej czy później do schizm kościelnych. Kościoły, które wcześniej poszły na wszelkie możliwe kompromisy, by zachować jedność i wiernych na Południu, były pierwszymi, które zapłaciły rozpadem swoich struktur.

Episkopalia (anglikanie), którzy jako jedyne wyznanie jeszcze w czasach kolonialnych podjęli próby nawrócenia niewolników, nigdy poważnie nie zastanawiali się nad zniesieniem tej instytucji<sup>19</sup>. Kolejni duchowni episkopalni woleli apelować do „chrześcijańskich sumień” swoich współwyznawców plantatorów, by ci zapewnili niewolnikom możliwość nawrócenia się na chrześcijaństwo, m.in. poprzez budowanie kaplic dla niewolników na plantacjach.

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 44; L. B. Scherer, dz. cyt., s. 132-145; W. B. Posey, *The Slavery Question in the Presbyterian Church in the Old Southwest*, „The Journal of Southern History” 1949, vol. 15, s. 311-324.

<sup>19</sup> S. R. Fry, B. Wood, *Come Shouting to Zion. African American Protestantism in the American South and the British Caribbean to 1830*, Chapel Hill 1998, s. 63-79.

W nich, jak wskazują zachowane źródła, biali duchowni odprawiali nabożeństwa dla swoich czarnych wiernych (często w obecności właścicieli), a kazania sprowadzały się głównie do nawoływań, by niewolnicy słuchali swoich właścicieli. Jak się można domyślać, skutki takiej ewangelizacji były mierne i w XIX w. baptyści i metodyści daleko wyprzedzili episkopalian pod względem liczebności murzyńskich wiernych. Warto nadmienić, że anglikańskie kaplice na plantacjach istniały i były popierane przez biskupów i świeckich patronów aż do zniesienia niewolnictwa<sup>20</sup>.

Ów koniunkturalizm duchownych różnych wyznań nie umknął uwadze samych niewolników. William Wells Brown (1816-1884) opisywał nie bez ironii pewnego pastora: „[...] który choć był na Południu zaledwie od niedawna, to zdawało się, że jego głównym celem było przypodobanie się właścicielom niewolników, w szczególności mojemu pana i mojej pani [...] i wydaje mi się, że mu się to świetnie udało. Kiedy chcieli, by zaśpiewał, on śpiewał; kiedy chcieli, by się pomodlił, on się modlił; kiedy chcieli, by opowiedział jakąś historię, on opowiadał. I tak zamiast nauczać mojego pana teologii, to mój pan nauczał jego”<sup>21</sup>.

## 5. Schizmy kościelne

Wycofanie się na początku XIX w. Kościołów protestanckich i ich władz z wezwań do abolicjonizmu, zderzyło się w latach 40. i 50. XIX w. z narastającym na Północy USA ruchem abolicjonistycznym. Coraz większa grupa wiernych zaczęła żądać od swoich Kościołów nie tylko deklaracji antyniewolniczych, ale i usunięcia z szeregów wiernych duchownych i świeckich wspierających niewolnictwo. Napięcia te doprowadziły szybko do głośnych i głębokich schizm oraz podziałów kościelnych.

### 5.1. Prezbiterianie

Jako pierwsi rozpadli się prezbiterianie – już w roku 1837. Choć oficjalną przyczyną były spory czysto teologiczne, to podskórnie jednym z powodów był stosunek do niewolnictwa. We wspomnianym 1837 r. zdominowane przez

<sup>20</sup> R. L. Hall, *Black and White Christians in Florida 1822-1861*, [w:] *Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870*, red. J. B. Boles, Lexington 1988, s. 91-93; B. Touchstone, *Planters and Slave Religion in the Deep South*, [w:] *Masters & Slaves...*, dz.cyt., s. 116-123.

<sup>21</sup> A. J. Raboteau, *Slave Religion. The „Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford 2004, s. 293.

zwolenników tradycyjnej teologii prezbiteriańskiej (tzw. „Old School”) Zgromadzenie Generalne Kościoła wykluczyło ze swoich szeregów parafie i pastory będących zwolennikami bardziej emocjonalnej teologii, tzw. „New School”<sup>22</sup>. Południe Stanów Zjednoczonych było zdominowane przez zwolenników „Old School”, którzy, w zamian za poparcie swoich kolegów z Północy, uzyskali przy okazji decyzję tego samego Zgromadzenia Generalnego, by na przyszłość nie zajmować się petycjami abolicjonistów i nie poruszać tematu niewolnictwa. Znużeni abolicjonistycznymi petycjami ze strony „New School” południowi prezbiterianie nie mieli oporów, by tamtych usunąć z Kościoła i tym samym zapewnić sobie spokój. W 1845 r. Zgromadzenie Generalne „Old School” podjęło uchwałę, w której stwierdzało: „Kościół jest duchowym ciałem Chrystusa, którego jurysdykcja rozciąga się tylko na sprawy wiary i moralnego prowadzenia się jego wiernych. Nie może ona ustanawiać praw tam, gdzie Chrystus nie ustanawiał praw ani tworzyć warunków członkostwa, tam, gdzie nie zostały one utworzone”<sup>23</sup>.

Ponieważ, jak stwierdzili, Pismo nigdzie nie mówi, że samo posiadanie niewolników jest grzechem, Kościół musi milczeć w tej kwestii. Kościół Prezbiteriański „Old School” dotrwał bez schizmy do 1861 r. za cenę milczącej akceptacji niewolnictwa.

Tymczasem zwolennicy „New School” mieli większy problem. Choć większość ich wiernych mieszkała w stanach środkowych i zachodnich, jednak posiadali sporą grupkę parafii w stanach Tennessee i Kentucky, gdzie niewolnictwo było legalne i gdzie wpływała część wiernych posiadała niewolników. W 1850 r. Zgromadzenie Generalne „New School” powtórzyło, że uznaje niewolnictwo za niezgodne z Pismem Świętym i że właściciele niewolników podlegają karności kościelnej. Południowi wierni próbowali bezskutecznie uchylić te zapisy. W 1856 r. prezbiterat Lexington w stanie Missisipi prowokacyjnie uchwalił, że jego wierni posiadają niewolników „z wyboru i z zasady” i uznają to za swoje „biblijne prawo”. Zgromadzenie Generalne nie mogło tego wyzwania pozostawić bez odpowiedzi i uchyliło uchwałę. To spowodowało 21 prezbiteratów z Południa, zrzeszających 15 000 wiernych do wystąpienia i utworzenia własnego Kościoła: Zjednoczonego Synodu Prezbiteriańskiego Kościoła w Stanach Zjednoczonych Ameryki (USPC-US).

---

<sup>22</sup> Prezbiterianie „Old School” liczyli ponad 127 000 dorosłych członków skupionych w 1796 parafiach i 96 prezbiteratach. Prezbiterianie z „New School” liczyli około 100 000 dorosłych członków w 1200 parafiach i 85 prezbiteratach. C. C. Goen, dz. cyt., s. 69.

<sup>23</sup> Tamże, s. 77-78.

Ignorujący problem niewolnictwa presbiterianie z „Old School” rozpadli się w 1861 r., gdy podczas nieobecności delegatów z Południa Zgromadzenie Generalne Kościoła uchwalilo swoje poparcie dla Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i potępiło secesję. W odpowiedzi południowcy, zrzeszeni w 45 presbiteratach z 45 000 wiernych, w grudniu 1861 r. powołali Presbiteriański Kościół Skonfederowanych Stanów Ameryki. Już w 1863 r. zjednoczył się on z południowym USPC-USA z „New School”, tworząc jeden, południowy kościół presbiteriański na skonfederowanym południu (późniejszy PC-US). Poparcie obu grup dla niewolnictwa pozwoliło na szybkie zapomnienie rzekomo głębokich i fundamentalnych różnic doktrynalnych, które dzieliły „Old” i „New School”<sup>24</sup>. Północny Kościół Presbiteriański „Old School” niewolnictwo potępił dopiero w 1863 r., stwierdzając: „Uznajemy świadome zniewolenie jednej części ludzkiej rasy przez drugą za całkowicie sprzeczną z prawem bożym [...] i totalnie nie do pogodzenia z duchem i zasadami Ewangelii Jezusa Chrystusa”. Biorąc pod uwagę, że wówczas w Kościele nie było już żadnych właścicieli niewolników, deklaracja ta miała charakter wyłącznie symboliczny i nie wymagała heroizmu ze strony północnych presbiterian<sup>25</sup>.

## 5.2. Baptyści

Cechą charakterystyczną ustroju baptystów jest kongregacyjna autonomia każdego zboru i brak nadzoru na nimi ze strony władz kościelnych. W XIX w. tym, co łączyło baptystów na południu i północy USA, była Rada do spraw Misji (Board of Missions), do której baptyści z całego terytorium Stanów Zjednoczonych wysyłali pieniądze i finansowali misjonarzy mających propagować baptyzm w kraju i za granicą. Władze Rady usiłowały za wszelką cenę uniknąć dyskusji na temat niewolnictwa, zasłaniając się nie do końca pozabawionym sensu argumentem, że Rada zajmuje się misjami, a nie sprawami pozostających w gestii lokalnych parafii. Jeszcze w kwietniu 1844 r. Generalna Konwencja do Spraw Misji wydała oświadczenie, że „Wyrzekamy się bycia nazywanymi, wyraźnie albo przez insynuowanie, [jako będący] za albo przeciw niewolnictwu; jako jednostki mamy pełne prawo wyrażać i rozpowszechniać nasze opinie na te tematy gdzie indziej, w sposób chrześcijański i w podobnym duchu”<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> D. W. Stowell, dz. cyt., s. 50-51; S. M. Lucas, *Robert Lewis Dabney. A Southern Presbyterian Life*, Phillipsburg 2005, s. 136-143.

<sup>25</sup> D. W. Stowell, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>26</sup> C. C. Goen, dz.cyt., s. 95.

Baptyści z Południa nie do końca jednak wierzyli swoim kolegom z Północy i w listopadzie 1844 r. wyznawcy z Alabamy napisali do zarządu Rady z prośbą, by ta w sposób jednoznaczny i niepozostawiający wątpliwości stwierdziła, że nie ma przeszkód, aby właściciel niewolników został misjonarzem. Zarząd z siedzibą w Bostonie w Massachusetts odmówił odpowiedzi na to pytanie, ale na końcu listu dodał, „by nie być nieśmiałym ani unikającym odpowiedzi”, że gdyby właściciel niewolników chciał być misjonarzem i odmówił ich wyzwolenia, „[...] nie moglibyśmy go mianować. Jedna rzecz jest pewna, że nie możemy być uczestnikiem jakiegokolwiek przedsięwzięcia, które by [nawet – K.B.] sugerowało akceptację niewolnictwa”<sup>27</sup>.

W odpowiedzi oburzeni baptyści wycofali się z Rady i w 1845 r. zorganizowali własny Kościół, tzw. Południową Konwencję Baptystów, która istnieje do dzisiaj, jako największy kościół protestancki w USA.

### 5.3. Metodyści

Metodystyczny Episkopalny Kościół, który w XIX w. zastąpił i zdeponował anglikanizm jako największe wyznanie na terenie Stanów Zjednoczonych, przez pewien czas zdołał uniknąć schizmy z powodu stosunku do niewolnictwa. Jeszcze w 1836 r., na skutek nacisków metodystycznych biskupów, Konwencja Generalna przegłosowała, że choć dostrzega pewne grzechy w niewolnictwie, jednak „zdecydowanie sprzeciwia się nowoczesnemu abolicjonizmowi i absolutnie wyrzeka się jakiegokolwiek prawa, życzenia czy zamiaru mieszania się w prawne i socjalne stosunki między panem a niewolnikiem, tak jak one istnieją w niewolniczych stanach tej Unii”<sup>28</sup>.

Władze kościelne nie żartowały i w 1843 r. niewielka grupa zdecydowanych abolicjonistów stworzyła własny Wesleyański Kościół Metodystyczny<sup>29</sup>. Wydawało się, że metodyści uratowali jedność Kościoła za cenę przyjęcia argumentów Południa na temat niewolnictwa, jako sprawy świeckiej, a nie teologicznej.

Kwestia ta wybuchła jednak już rok później, za sprawą biskupa Jamesa Andrew (1794-1871) z Georgii. Gdy został konsekrowany w 1832 r., nie posiadał niewolników. Jednak jego pierwsza żona, umierając, zapisała mu kilku

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 95

<sup>28</sup> Tamże, s. 80.

<sup>29</sup> W 1843 r. liczył on zaledwie 6000 członków. W 1850 r. miał już jednak ponad 20 000 wiernych. Jolie R. Jeffrey, *The Great Silent Army of Abolitionism. Ordinary Women in the Antislavery Movement*, Chapel Hill & London 2000, s. 155.

niewolników w testamencie, zaś druga odziedziczyła kilku po swoim pierwszym mężu. Prawo stanu Georgia nie pozwalało ich wyzwalać, a oni sami, mimo prośb biskupa, kategorycznie odmówili przenosin na północ USA albo do Liberii w Afryce. Biskup stwierdził, że stał się właścicielem niewolników wbrew swej woli i zaproponował, że zrezygnuje z urzędu (1844). Nie chcieli o tym słyszeć jego koledzy z Południa, którzy zażądali od Konwencji Generalnej w 1845 r., by ta potwierdziła jego funkcję jako biskupa bez żadnych ograniczeń. Po dwóch tygodniach debaty wyłącznie na ten temat, stosunkiem głosów 110 do 68, Konwencja Generalna uznała, że wykonywanie przez biskupa Andrew jego funkcji będzie utrudnione i wezwwała go do „powstrzymania się od sprawowania urzędu, tak długo jak długo przeszkody będą istniały”. Wówczas delegaci z Południa wycofali się z konferencji i w tym samym roku założyli Metodystyczny Episkopalny Kościół Południa, zrzeszający ponad 500 000 dorosłych wiernych<sup>30</sup>.

Schizmę w kościele metodystycznym wiele osób uważało za preludium do wojny domowej w Stanach Zjednoczonych. W 1856 r. pewien Amerykanin pisał: „[...] ten straszny podział w kościele metodystycznym wywołał strach w prawie każdej gałęzi Kościoła Chrystusowego a także, choć może nie w tak oczywisty sposób, skruszył podstawy naszego amerykańskiego rządu do jego serca [...] i można się wielce obawiać, że konstytucyjna agitacja i bez skrpułów rzucane anatemy przez nawiedzonych kaznodziejów i demagogów bez zasad, którzy dążą bardziej do łupów niż do wolności niewolnika i dobra kraju, tak nadwerężą braterską więź łączącą nas i prawdziwą miłość do naszej ojczyzny, że wszystkie koszmary wojny domowej już wkrótce na nas spadną”<sup>31</sup>.

#### 5.4. Kongregacjoniści

Skupieni głównie w Nowej Anglii potomkowie kalwińskich purytanów, zwani kongregacjonalistami, formalnie nie przeżyli schizmy z powodu niewolnictwa. Po pierwsze, od końca XVIII w. do 1833 r. angażowali się przede wszystkim w zwalczanie unitarian, którzy opanowali większość parafii w Bostonie i we wschodniej części stanu Massachusetts<sup>32</sup>. I choć ostatecznie kongregacjoniści wyszli z tej batalii zwycięsko, a unitarianie utworzyli własny Kościół (o czym poniżej), to do tego czasu kwestia niewolnictwa pozostawała poza większym zainteresowaniem duchownych kongregacjonalnych. Po drugie, aż do lat 30. XIX w. kongregacjoniści współpracowali z presbiterianami

<sup>30</sup> C. C. Goen, dz. cyt., s. 78-90.

<sup>31</sup> Tamże, s. 89-90.

<sup>32</sup> J. W. T. Youngs, *The Congregationalists*, New York 1990, s. 122-137.



z tzw. „New School” w zakładaniu parafii na nowych terytoriach, na mocy tzw. Planu Unii (*Plan of Union*) z 1801 r. Stąd wiele debat na temat niewolnictwa, w szczególności w stanach granicznych, jak Illinois, Ohio i Indiana, z udziałem kongregacjonalistów odbywało się w ramach Kościoła Prezbiteriańskiego „New School”. I choć prezbiterianie „Old School” zarzucali swoim kongregacjonalnym kolegom liberalizm i abolicjonizm, to kongregacjonalistom daleko było do radykalizmu w tej sprawie, czego przykładem jest Lane Theological Seminary<sup>33</sup>.

Założone w 1829 r. w stanie Ohio, wspólnym staraniem prezbiterian i kongregacjonalistów, Lane Theological Seminary, miało zapewnić dopływ doskonale wykształconych pastorów dla błyskawicznie rozwijającego się Środkowego Zachodu USA. Jego prezydentem został szanowany duchowny kongregacjonalny Lyman Beecher (1775-1863). Ze względu na bliskość Południa oraz na to, że większość bogatych patronów prowadziła intensywne interesy z właścicielami niewolników, w seminarium unikano poruszania tematu niewolnictwa, choć pozwolono na utworzenie lokalnego oddziału Amerykańskiego Towarzystwa Kolonizacyjnego, które postulowało stopniową emancypację niewolników i ich transport do Liberii.

W 1834 r., korzystając z nieobecności Beechera, późniejszy słynny abolicjonista Theodor Dwight Weld (1803-1895) i student w seminarium w serii publicznych debat, skłonił swoich kolegów do zaakceptowania tezy, że niewolnictwo jest absolutnym moralnym złem i do poparcia natychmiastowej abolicji. Rada nadzorcza seminarium była oburzona i zakazała jakichkolwiek debat na temat niewolnictwa. Studenci zwrócili się o pomoc do Beechera, ale ten zajął stanowisko kompromisowe. Z jednej strony poparł ich prawo do wolności wypowiedzi, ale z drugiej zganiał za radykalizm. Taka postawa nie zadowoliła nikogo: większość studentów opuściła Lane. Założyli nowe kongregacjonalne seminarium teologiczne w Oberlin. Z kolei prezbiterianie sprzyjający „Old School”, zaalarmowani liberalizmem kongregacjonalistów z Lane, w 1835 r. oskarżyli Beechera o herezję (został uniewinniony przez kolegów z „New School” i kongregacjonalistów, którzy mieli w tym regionie przewagę) i w 1837 r. usunęli prezbiterian z „New School” ze swojego Kościoła oraz zerwali unię z 1801 r.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 210-211.

<sup>34</sup> Tamże, s. 121-123, 210-211; S. A. Schreiner Jr., *The Passionate Beechers. A Family Saga of Sanctity and Scandal that Changed America*, John Wiley & Sons 2003, s. 82-91.

Rodzina Beecherów jest zresztą doskonałym przykładem tego, jak długo dla kongregacjonalistów niewolnictwo nie stanowiło większego problemu. Senior rodu, Lyman Beecher, poświęcił gros swojego życia i energii na walkę – kolejno z: unitarianizmem, katolicyzmem i mormonizmem. Choć znany był ze swoich tyrad przeciw spożywaniu alkoholu oraz przeciw katolickim imigrantom w Bostonie, niewolnictwo nie zajmowało go w większym stopniu. Dopiero jego dzieci, pastory Edward Beecher (1803-1895), Charles Beecher (1815-1900), Henry Ward Beecher (1813-1887) oraz ich słynna siostra Harriet Beecher Stowe (1811-1896), autorka „Chaty wuja Toma”, aktywnie zaangażowali się w ruch abolicjonistyczny od końca lat 40. i 50. XIX w.<sup>35</sup>

Nawet zaangażowanie tej niezwykle wpływowej rodziny nie oznaczało, że kongregacjoniści opowiadali się za radykalną emancypacją i abolicjonizmem. Choć niewolnictwo potępiano już pod koniec XVIII w., to zamiast teologicznych sporów o niewolnictwo i emancypację kongregacjoniści przez wiele lat aktywnie wspierali Amerykańskie Towarzystwo Kolonizacyjne (*American Colonization Society*), którego celem była powolna emancypacja i osiedlanie wyzwolonych niewolników w Liberii, w Afryce<sup>36</sup>. Jeszcze w 1849 r. rezolucję popierającą stopniową emancypację i emigrację byłych niewolników do Georgii poparło wpływowe i działające od 1692 r. Massachusetts Convention of Congregational Ministers, skupiające duchownych trynitarynych i unitariańskich w tym stanie<sup>37</sup>.

Dopiero w latach 30. i 40. XIX w., gdy popularność tego rozwiązania spadła, lokalne konferencje pastorów w stanach Connecticut i Massachusetts opowiedziały się zdecydowanie przeciw niewolnictwu i wzywały do stopniowej abolicji. Być może ich opór wobec radykalniejszego języka wynikał z aurytety profesora Mosesa Stewarta (1780-1852) z seminarium teologicznego w Andover, który – choć był przeciwnikiem niewolnictwa – to zdecydowanie odrzucał próby wywodzenia abolicjonizmu z Biblii. Tylko kongregacjonalni pastory ze stanu Maine w 1836 r. wyraźnie stwierdzili: „Niewolnictwo, tak jako ono istnieje na terenie kawalka Stanów Zjednoczonych, jest ogromnym grzechem wobec Boga i człowieka, za który to grzech nasz naród winien się

<sup>35</sup> Tamże; J. W. T. Youngs, dz. cyt., s. 208-211, 304-305.

<sup>36</sup> E. L. Fox, *The American Colonization Society 1817-1840*, Baltimore 1919.

<sup>37</sup> H. F. Worthley, *The Massachusetts Convention of Congregational Ministers*, „Proceedings of the Unitarian Historical Society” 1958, vol. XII, s. 61.

ukorzyć, i dla którego szybkiego i całkowitego zniesienia każdy chrześcijanin winien się modlić i użyć wszelkich środków będących w jego dyspozycji”<sup>38</sup>.

### 5.5. Unitarianie

Do schizmy z powodu niewolnictwa doszło nawet wśród wydawałoby się odpornych na poróżnienia unitarian, zrzeszonych w dwóch różnych regionalnych stowarzyszeniach. Utworzone w 1825 r. Amerykańskie Stowarzyszenie Unitariańskie (*American Unitarian Association*, AUA) skupiało głównie dawne liberalne kalwińskie kongregacyjne parafie z Massachusetts, ale także od początku XIX w. utworzyło kilka parafii na Południu<sup>39</sup>. Stosunki między parafiami z Południa a władzami AUA nigdy nie należały do najłatwiejszych, ale od początku lat 40. XIX w., wraz z postępowaniem abolicjonizmu, wśród unitarian z Nowej Anglii zaczęły się radykalnie psuć.

Iskrą zapalną była sprawa obsadzenia wakującej parafii w Savannah. W 1842 r. zarząd AUA wysłał tam pastora Mellisha Irvinga Motte. Jednak zanim zdążył on dotrzeć do Savannah, tamtejsza rada parafialna kategorycznie odmówiła mu prawa do wygłaszania kazań i poprosiła o innego kandydata. W liście do władz AUA napisano: „Niestety, [jego – K.B.] reputacja poprzedza go i chociaż być może był urodzony jako człowiek Południa, jest jednak zbyt oczywiste, że porzucił on południowe zasady [...] jest bowiem znany jako otwarty i przekonany abolicjonista”. Odpowiedź AUA była lodowata: „Nasze stowarzyszenie odmawia od tej pory jakiegokolwiek zaangażowania w obsadę waszej parafii”. W reakcji na zachowanie parafii w Savannah, na Zgromadzeniu Rocznym w 1843 r. niektórzy pastory przedłożyli rezolucję, by AUA wysłało delegację do pastorów na Południu „z solennym protestem wobec grzechu niewolnictwa”. Jak należało przypuszczać, na takie *dictum* unitariańscy duchowni z Południa wycofali się z uczestniczenia w pracach AUA, które stało się tym samym jeszcze bardziej radykalne i w 1844 r. na kolejnym dorocznym Zgromadzeniu, stosunkiem głosów 40 do 14, przegłosowało serię uchwał, wśród których najważniejsza mówiła, że „niewolnictwo podważa fundamentalną zasadę chrześcijańskiego braterstwa”<sup>40</sup>, i że każdy powinien działać, aby zniesiono je całkowicie. Nieco wcześniej inny unitariański pastor z Południa pisał z goryczą: „Dr. Channing i «The Christian Register» [unitariańska gazeta

<sup>38</sup> W. Goodell, *Slavery and Anti-Slavery; A History of the Great Struggle in Both Hemispheres; with a view of the Slavery Question in the United States*, New York 1852, s. 163-182.

<sup>39</sup> Te parafie to: Richmond w Wirginii, Augusta i Charleston w Południowej Karolinie, Savannah w Georgii, Mobile w Alabamie i Nowy Orlean w Luizjanie. Większość z tych parafii skupiała emigrantów z Nowej Anglii. J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 128-140.

<sup>40</sup> Tamże, s. 141-142.

wydawana w Bostonie – K.B.] zrobiły wiele, by zrujnować sprawę liberalnego Chrześcijaństwa – to znaczy – Chrześcijaństwa w swojej czystej postaci – poprzez naklanianie ludzi do uwierzenia i konserwatystów do głoszenia, że unitarianizm i abolicjonizm są tym samym”<sup>41</sup>. Na unitarianach z Południa rezolucje nie zrobiły większego wrażenia i pozostali oni poza strukturą stowarzyszenia do lat 80. XIX w., choć nie stworzyli własnej<sup>42</sup>.

Schizma w liberalnej Zachodniej Konferencji Unitariańskiej (WUC) wyglądała podobnie. Znajdująca się w niewolniczym stanie Missouri parafia w St. Louis była największą i jedną z najstarszych w WUC, a jej pastor William Greenleaf Eliot (1811-1887)<sup>43</sup> cieszył się ogromnym poważaniem wśród swoich współwyznawców. Jego stosunek do niewolnictwa był skomplikowany: prywatnie mu się sprzeciwiał, ale kategorycznie unikał poruszania tematu z ambony. Podczas zgromadzenia WUC w Acton, w 1857 r., radykalny teolog i abolicjonista pastor z Cincinnati, Moncure Conway (1832-1907)<sup>44</sup>, przedstawił projekt rezolucji, w której wzywano „wszystkie wolne stany do emancypacji naszego kraju niezależnie od ceny i ukoronowania sprawiedliwości, choćby nawet miały runąć niebiosy”. Delegaci z St. Louis zde gustowani nie tylko formą, ale i treścią rezolucji, zaprotestowali, mówiąc, że „[...] wielką szkodę wyrządza się Kościołowi i ludzkości poprzez agitację w takich sprawach z ambony. Pastorzy powinni być skrupulatni w oddawaniu Cezarowi tego, co cesarskie”. Inny duchowny abolicjonistyczny odparł na to, że w wypadku niewolnictwa czarnych „Cezar załapał coś, co należy do Boga i powinien to oddać”. Choć projektu uchwały Conwaya nie uchwalono, to delegaci z St. Louis wycofali się z uczestniczenia w pracach WUC aż do 1887 r.<sup>45</sup>

### **5.6. Uniwersaliści, anglikanie, katolicy i inni**

W połowie XIX w. do najważniejszych amerykańskich wyznań należeli także uniwersaliści. Choć jako jedyni oficjalnie odrzucali koncepcję wiecznego potępienia po śmierci, to pod względem ewolucji poglądów na niewolnictwo niewiele różnili się od innych amerykańskich protestantów. Jeden z założycieli tego ruchu, Elhanan Winchester (1751-1797), już w 1774 r. opublikował zdecydowane potępienie niewolnictwa. Jednak wraz z rozwojem Kościoła, także na Południu, zapal uniwersalistów do wyzwolenia niewolników zdecydowanie

<sup>41</sup> Tamże, s. 171.

<sup>42</sup> Tamże, s. 171-183.

<sup>43</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/William\\_Greenleaf\\_Eliot](http://en.wikipedia.org/wiki/William_Greenleaf_Eliot)

<sup>44</sup> <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/moncureconway.html>

<sup>45</sup> C. Lyttle, dz. cyt., s. 88-89.

ostygł. Ich kongregacyjna struktura organizacyjna pozwoliła im co prawda na uniknięcie schizmy, ale za cenę hamletyzowania w podejściu do niewolnictwa<sup>46</sup>.

W połowie XIX w. z 800 parafii uniwersalistycznych na terenie całego USA tylko 30 znajdowało się na niewolniczym Południu i kwestia niewolnictwa nie pojawiła się na zebraniach kościelnych gremiów aż do 1840 r, gdy na spotkaniu lokalnej konwencji Old Colony w stanie Massachusetts minimalną większością głosów niewolnictwo zostało potępione. Zanotowano, że stało się tak „po burzliwej i raczej nieprzyjemnej debacie,” a większość delegatów w ogóle nie zagłosowała<sup>47</sup>. Rok później niewolnictwo potępiła stanowa konwencja uniwersalistów w stanie Maine.

W tym samym czasie ich współwyznawcy na Południu niewiele sobie z tego robili. Podobnie jak ich prezbiteriańscy, metodystyczni i baptyścyczni sąsiedzi protestowali przeciw „niechrześcijańskiemu mieszaninowi się w nie swoje sprawy przez północnych braci.” Jedną z wyznaniowych gazet w stanie Alabama „Gospel Messenger” na swoich stronach publikowała nawet ogłoszenia aukcji niewolników<sup>48</sup>. Redaktor naczelny innej wyznaniowej gazety „Evangelical Universalist”, wydawanej w Macon w stanie Georgia, pisał prowokacyjnie: „Nie uznajemy niewolnictwa za zło, ale za największe błogosławieństwo jakie spotkało czarną rasę”<sup>49</sup>. Do formalnej schizmy wśród uniwersalistów nie doszło tylko dlatego, że od lat 40. XIX w. ich liczba na Południu dramatycznie spadała i w chwili secesji byli zbyt słabi, by stworzyć własne wyznanie. Po wybuchu wojny secesyjnej północne stanowe konwencje obudziły się z letargu i zaczęły uchylać poparcie dla abolicji, ale Generalna Konwencja zrobiła to, przy nieobecności delegatów z Południa, dopiero w roku 1863. Po 1865 r. przedstawiciele południowych wspólnot po cichu powrócili do swoich północnych braci<sup>50</sup>.

Jedność, aż do samej wojny secesyjnej, zachowali jedynie rzymscy katolicy oraz anglikanie. Ci pierwsi do połowy XIX w. stanowili małą grupkę wśród

---

<sup>46</sup> R. E. Miller, *The Larger Hope. The First Century of the Universalist Church in America 1770-1870*, Boston 1979, s. 574-582.

<sup>47</sup> Tamże, s. 590.

<sup>48</sup> Tamże, s. 602.

<sup>49</sup> Tamże, s. 600.

<sup>50</sup> Tamże, s. 630-631; J. Kiskel, *In the Beginning: Origins of Universalism in South Carolina 1780-1900*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2018/2019, vol. XLII, s. 47-50; M. Dobbins, *Rogers, Shinn, and Smith: A History of Universalism in Alabama in Three Vignettes*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2018/2019, vol. XLII, s. 69-70.

oceanu protestantyzmu i woleli unikać kontrowersji, zwłaszcza że byli najsilniejsi liczebnie w czterech niewolniczych stanach: Maryland, Luizjanie, Florydzie i Teksasie. Kilku biskupów znanych było ze swoich poglądów przychylnych niewolnictwu, a biskup Charleston John England napisał w latach 40. XIX w. biblijną obronę niewolnictwa. Gdy doszło do secesji, katolicki biskupi z Południa zaczęli się zbierać na osobnych konferencjach episkopatu, nie spiesząc się jednak z ostatecznymi decyzjami, czekali na wyniki wojny. Biskup Patrick Neeson Lynch był ambasadorem Konfederacji do Watykanu i prawie udało mu się uzyskać uznanie jej przez Watykan.

Amerykańscy anglikanie skupieni w Kościele episkopalnym, tradycyjnie silnym w środkowych i południowych stanach, z oczywistych powodów nie byli zbyt przychylnie usposobieni do agitacji abolicjonistycznej. W połowie XIX w. Kościół episkopalny podniósł się po klęskach spowodowanych amerykańską rewolucją i biskupi nie zamierzali tego marnować na spory o niewolnictwo. Z tego powodu regularnie ignorowali wszelkie abolicjonistyczne petycje wiernych. Nie zapobiegło to jednak rozłamowi, gdy doszło do wybuchu wojny domowej. Po secesji Południa episkopalny biskup Luizjany Leonidas Polk (1806-1864) przy pomocy innych kolegów i bez większych sprzeciwów zorganizował Episkopalny Kościół Skonfederowanych Stanów Ameryki<sup>51</sup>.

Po klęsce secesji biskupi z Południa dyskretnie wrócili do spotkań ze swoimi kolegami z Północy<sup>52</sup>. W ten sposób, z wyjątkiem okresu wojny secesyjnej, amerykańscy anglikanie zachowali jedność swojego Kościoła<sup>53</sup>. Wspominając o braku większych teologicznych sporów na temat niewolnictwa, należy pamiętać, że anglikanie na Południu należeli do jego największych beneficjentów i obrońców politycznych. Członkami Kościoła episkopalnego była nie tylko większość generacji Konfederacji (z generałem Robertem E. Lee na czele), ale także większa część rządu, w tym jej prezydent Jefferson Davis.

---

<sup>51</sup> Najbardziej nieprzejednanym przeciwnikiem secesji był biskup Alabamy Nicholas Hamner Cobbs (1794-1861), który publicznie ogłosił, że Alabama dokona secesji tylko po jego trupie. Jak na ironię zmarł rano 11 stycznia 1861 r., podczas gdy Alabama przegłosowała secesję tego samego dnia po południu. G. Robins, *The Bishop of the Old South. The Ministry and Civil War Legacy of Leonidas Polk*, Macon 2006, s. 114-215; R. L. Crewdson, *Bishop Polk and the Crisis in the Church: Separation or Unity?*, „Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church” 1983, vol. LII, s. 43-51.

<sup>52</sup> M.A. Noll, *The Civil Wars as a Theological Crisis*, Chapel Hill 2006, s. 185-186.

<sup>53</sup> J. B. Cheshire, *The Church in the Confederate States. A History of the Protestant Episcopal Church in the Confederate States*, New York, London, Bombay, Calcutta, 1912, s. różne.

Warto też na zakończenie opisać krótko losy małego, liberalnego Cumberland Presbyterian Church, powstałego w XIX w. Jego wierni zamieszkiwali głównie parafie niewolniczych stanów Kentucky i Missouri, a więc tych, które z mniejszym lub większym trudem pozostały w ramach Unii i nie dokonały secesji. Kościół ten przez całe lata zρέcznie unikał dyskusji na temat niewolnictwa i jeszcze podczas Zgromadzenia Generalnego w 1861 r. jego przewodniczący podkreślił, że „nie ma Północnej i Południowej religii”. Dopiero w 1864 r. abolicjoniści przegłosowali potępienie niewolnictwa, korzystając z nieobecności delegatów z Południa i wystąpili z żądaniem „pokuty przed Bogiem i Kościołem” od swoich kolegów z Południa. Ale w 1866 r., przy milczącej zgodzie przewodniczącego Zgromadzenia Generalnego, delegaci z Południa zasiedli bez problemów na swoich miejscach i nie tylko anulowano niekorzystne dla nich decyzje, ale także uchwalono rezolucję, że sprawy polityczne nie powinny być poruszane z ambony, na koniec zaś podkreślono, że „nic, co powiedzieliśmy, nie może być rozumiane jako wyrażenie opinii o niewolnictwie albo rebelii.” W ten oto sposób presbiterianie z Cumberland zachowali jedność swojego Kościoła<sup>54</sup>.

## **6. Teologia w służbie obrony i walki z niewolnictwem**

Argumenty zarówno zwolenników, jak i przeciwników niewolnictwa sprowadzić można do dwóch rodzajów: tradycyjnej egzegezy biblijnej, która miała wykazać grzeszność bądź boską sankcję dla niewolnictwa, oraz argumentów na temat istoty Kościoła i państwa, i kwestii tego, czy niewolnictwo było sprawą religijną, czy polityczną.

Koronnym argumentem, do którego odwoływali się zwolennicy niewolnictwa, był fakt, że o niewolnictwie wielokrotnie wspomina się z aprobatą na kartach Biblii<sup>55</sup>. Skoro zatem Biblia wyraźnie regulowała sprawy niewolnictwa, problem moralności tej instytucji był sztuczny: „Czy posiadanie niewolników jest potępione jako grzech w Piśmie? ... Fakt, że pytanie to może w ogóle pojawić się w umysłach jakiegokolwiek osoby, która otrzymała wykształcenie religijne i jest zaznajomiona z Biblią, jest dla mnie fenomenem zupełnie nie do wytłumaczenia” pisał rabin z Nowego Jorku jeszcze w 1861 r.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> D. W. Stowell, dz. cyt., s. 166-167.

<sup>55</sup> Główne teksty to: Genesis 9:25-27; Genesis 17:12; Deuteronomium 20:10-11; 1 List do Koryntian 7:21; List do Rzymian 13:1,7; List do Kolosów 3:22, 4:1; 1 List do Tymoteusza 6:1-2; oraz fakt, że Jezus Chrystus nigdy nie wypowiedział się na temat niewolnictwa.

<sup>56</sup> M. A. Noll, dz. cyt., s. 3.

W latach 40. XIX w., po rozłamie baptystów, Ameryka była świadkiem dość zaciętej polemiki na temat niewolnictwa prowadzonej przez dwóch baptystycznych profesorów teologii, Francisa Weyland'a (1796-1865) z Rhode Island i Richarda Fullera (1804-1876) z Południowej Karoliny. Weyland dowodził, że ogólne przesłanie Biblii jako takiej, sprzeciwia się niewolnictwu, nawet jeśli pewne fragmenty je akceptują. Z takiej logiki drwił Fuller: „Mamy tutaj zatem Autora Ewangelii, apostołów i Ducha Świętego spisującego Ewangelię, wszystkich ich akceptujących praktykę, która się sprzeciwia całemu porządkowi moralnemu tejże Ewangelii”. Fuller dowodził, że Biblia nie tylko zezwala na niewolnictwo, ale nawet akceptuje pewne nadużycia tego systemu. Jego zdaniem, odrzucenie wad niewolnictwa musiało się także łączyć z odrzuceniem autorytetu Pisma albo z zaakceptowaniem ich istnienia z całą paletą innych grzechów niezależnych od niewolnictwa. Nawet sędziwy kongregacjonista i człowiek o nieposzlakowanej kalwińskiej ortodoksji, profesor Moses Stuart z Andover Theological Seminary, przyznawał, że „abolicjoniści muszą albo porzucić autorytet Nowego Testamentu, albo porzucić swoje poglądy”<sup>57</sup>.

W 1850 r. unitariański pastor z Nowego Orleanu, Theodore Clapp (1792-1866)<sup>58</sup>, w specjalnym kazaniu uznał za stosowne odnieść się do zarzutów swego współwyznawcy z Północy – Theodore Parker'a (1810-1860) i wystąpić w obronie niewolnictwa. W kazaniu, które wydrukowała gazeta z Nowego Orleanu, Clapp pisał: „Mam szczerą nadzieję, że nasi duchowni bracia z Północy dostrzegą szaleństwo ponownego zakłócania pokoju Unii, poprzez głoszenie absurdalnych, niepraktycznych teorii na temat niewolnictwa”. Następnie zaczął systematycznie zbijać argumenty abolicjonistów, którzy: „[...] bez wahania anulowali przykazania Mojżesza, jeżeli tylko one nie pasowały do ich szczególnych, odrębnych poglądów [...] Albo Mojżesz albo uczony doktor jest w błędzie. Gdy [Mojżesz – K.B.] mówi w sposób dla nich do zaakceptowania, jest traktowany z szacunkiem, ale gdy sprzeciwia się ich dogmatom, staje się obiektem ich lekceważenia, a nawet pogardy”<sup>59</sup>.

Clapp wytknął swoim kolegom z Północy niekonsekwencje i zajmowanie się losem niewolników na Południu, i jednocześnie ignorowanie losów robotników pracujących w fabrykach na Północy. Jednak najmocniejszy argument proniewolniczy zarezerwował sobie na koniec: „Jezus Chrystus nasz Zbawiciel [...] urodził się, żył, pracował i umarł pośród właścicieli niewolników. Gdyby

<sup>57</sup> Tamże, s. 36-39; J. W. T. Youngs, dz. cyt., s. 307-308.

<sup>58</sup> <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/theodoreclapp.html>

<sup>59</sup> J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 144.



to było, w jego opinii, strasliwym złem, największą krzywdą, rzeczą totalnie przestępczą i antyreligijną, czyż nie musiałby wtedy potępić tego bez zastrzeżeń i wyjątków? Jeśli nowoczesna teoria ma być sensowna, Jezus powinien był powiedzieć panu: «Twój niewolnik jest ci równy; nie możesz w sprawiedliwości być właścicielem człowieka; jest to grzeszne w oczach Boga, gdy tak czynisz; jest to naruszeniem naturalnych praw twojego bliźniego; musisz natychmiast zwrócić mu wolność». [Jednak – K.B.] nawet podobnej sylaby nie wygłosił nasz Pan [...] Pamiętajmy, że Jezus Chrystus, zamiast potępić niewolnictwo swoich czasów, niezwykle wyraźnie nakazał swoim uczniom, by byli posłuszni prawom ustanowionym przez świecki rząd, do tego powołany<sup>60</sup>.

Antycypując spór o równouprawnienie kobiet, Clapp dodawał: „Niewolnicy w Luizjanie są w najistotniejszych aspektach tak samo wolni, jak wolna jest żeńska część obywateli Massachussets. Podobnie jak nasze białe siostry z Północy, są odcięci od możliwości wyrażania prawa wyborczego i zaangażowania w życie publiczne. Ale w sferze prywatnej dla nich wyznaczonej, mogą się cieszyć pełnią radości ziemskiej i być ozdobą, światłem i błogosławieństwem dla wszystkich, z którymi się stykają<sup>61</sup>”.

Z Clappem paradoksalnie zgadzał się, ale z zupełnie innych powodów, presbiteriański pastor Henry Jackson Van Dyke Sr. (1822-1891) z Nowego Jorku. Dla niego egzegeza biblijna, którą postulowali abolicjoniści, była zamachem na zasadę nieomyślności Biblii. Choć Van Dyke był przeciwnikiem niewolnictwa, to jednak odmawiał biblijnej sankcji dla abolicjonizmu: „drzewo abolicjonizmu jest zatrute i tylko zatrute: korzenie, gałęzie, kwiaty i liście i owoce. Wywodzi się ono i jest karmione totalnym odrzuceniem Pisma<sup>62</sup>”. Wygłaszając swoje kazanie w wypełnionym po brzegi ludźmi kościele w Nowym Jorku już po zbombardowaniu Fortu Sumter, Van Dyke nie bawił się w subtelności: „Abolicjonizm prowadzi, w większości przypadków i w sposób logiczny, do zupełnego bezbożnictwa. [...] Jedną z jego zasad jest to, że nie sądzi niewolnictwa w stosunku do Biblii, ale [...] osądza Biblię poprzez pryzmat wolności. [...] To założenie, że ludzie są w stanie ocenić a priori, czego będą oczekiwać od Boskiego objawienia, jest kukulczym jajem, z którego na przestrzeni wieków wyklulo się wiele herezji<sup>63</sup>”.

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 167.

<sup>61</sup> Tamże, s. 161. Nie był on jedyny. Presbiteriański obrońca niewolnictwa Fred A. Ross w doszedł do identycznej analogii „Niewolnik jest utrzymywany w przymusowej służbie? Tak samo są żony”. J. P. Daly, dz.cyt., s. 124-125.

<sup>62</sup> M. A. Noll, dz. cyt., s. 3.

<sup>63</sup> Tamże, s. 32.

Wydana już po upadku Konfederacji i zniesieniu niewolnictwa „Obrona Wirginii”<sup>64</sup> (1867), napisana przez pastora Roberta Lewisa Dabney’a (1820-1898), była monumentalnym dziełem broniącym biblijnej akceptacji niewolnictwa. Ten gorliwy presbiterianin skompilował cytaty ze Starego i Nowego Testamentu i dowodził nie tylko biblijnej sankcji dla niewolnictwa jako takiego, ale także dla niewolnictwa w formie praktykowanej na Południu, odrzucając nawet najłagodniejszą jego krytykę<sup>65</sup>.

Przeciwnicy niewolnictwa istotnie mieli problemy ze znalezieniem w Biblii wyraźnego potępienia niewolnictwa. Woleli się odwoływać do ogólnych nakazów biblijnych, np. do zakazu porywania ludzi dla niewolnictwa w Księdze Wyjścia (21,16). Argumentowali, że skoro samo zamienianie w niewolników jest zakazane, to jak można usprawiedliwić niewolnictwo? Wskazywali ponadto, że rzekome usprawiedliwienie niewolnictwa przez południowców ma więcej wspólnego z pieniędzmi niż z teologią. W „Chacie wuja Toma” Harriet Beecher Stowe<sup>66</sup> jeden z właścicieli niewolników bezlitośnie wskazuje na cynizm stojący za obroną niewolnictwa przez Kościoły: „Przypuśćmy, że coś spowodowałoby spadek raz na zawsze ceny bawełny, w ten sposób czyniąc posiadanie niewolnictwa obciążeniem? Nie uważacie, że mielibyśmy wtedy inną interpretację Pisma? Jakaż to powódź światła zalalaby Kościół, i nagle i od razu, odkryto by, że wszystko w Biblii i rozumie wskazuje na coś zupełnie przeciwnego!”<sup>67</sup>

Najenergiczniej zwalczano argumenty, że niewolnictwo tolerowane w Biblii i to praktykowane na Południu Stanów Zjednoczonych były takie same w formie i treści. Gorliwy baptystyczny pastor James M. Pendelton (1811-1891), wierzący bez wahania w nieomyślność Biblii i mieszkający w niewolniczym stanie Kentucky, nie miał żadnych skrupułów, by potępić niewolnictwo. Jego zdaniem, choć Biblia być może je tolerowała, ale tylko i wyłącznie z ograniczeniami, jakie sama na nie nakładała. Gdy tych biblijnych ograniczeń nie respektowano, niewolnictwo w stanie Kentucky nie mogło się zaslaniać Biblią, gdyż *de facto* jego zwolennicy sami sobie zaprzeczali: „Na przykład mówiliby tak: system niewolnictwa, który uznaje świętość małżeństwa, szanuje związki

<sup>64</sup> R. L. Dabney, *A defense of Virginia, and through her, of the South, in recent and pending contests against the sectional party*, New York 1867.

<sup>65</sup> S. M. Lucas, dz. cyt., s. 117-128.

<sup>66</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Harriet\\_Beecher\\_Stowe](http://en.wikipedia.org/wiki/Harriet_Beecher_Stowe)

<sup>67</sup> M. A. Noll, dz. cyt., s. 42.

między rodzicami a dziećmi i zapewnia edukację [religijną – K.B.] niewolnikom, nie jest grzechem. Dlatego też system niewolnictwa w Kentucky, który nie przestrzega żadnego z tych warunków, nie jest grzechem. Czy to jest logika? Czy też raczej jest to kpina z logiki?”<sup>68</sup>.

J. M. Pendeltonowi wtórował presbiteriański abolicjonista z tego samego stanu, który wskazywał, że niewolnictwo w czasach rzymskich było niewolnictwem białych ludzi, a nie ludzi czarnych. W Stanach Zjednoczonych niewolnictwo dotyczyło wyłącznie ludzi czarnoskórych, a zatem powoływanie się na przykład biblijny było nieporozumieniem.

Drugim, oprócz biblijnej egzegezy, sposobem obrony niewolnictwa używanym przez wielu na Południu, a do lat 40. XIX w. także na Północy, było uznanie niewolnictwa za sprawę ściśle świecką i prawną, która nie dotyczyła i nie powinna dotyczyć Kościołów. Jakikolwiek nawoływanie do zniesienia niewolnictwa było wkraczaniem władzy kościelnej w sferę władzy świeckiej i „uzurpacją” albo wręcz „prostytucją ambony”. Brak poparcia dla abolicjonizmu był traktowany jako wierność misji Kościoła i jego „duchowej naturze”. W 1805 r. baptyści z Kentucky stwierdzili: „To stowarzyszenie uznaje za niewłaściwe, by pastory, Kościoły lub stowarzyszenia mieszały się w sprawę emancypacji z niewolnictwa ani w jakąkolwiek inną kwestię polityczną i w związku z tym zalecamy pastorom i Kościołom, by nie mieli z tymi sprawami nic wspólnego w wykonywaniu swoich funkcji”<sup>69</sup>.

Presbiteriański pastor John Holt Rice (1777-1831) pisał w roku 1827: „Jestem zupełnie przekonany, że niewolnictwo jest największym złem naszego kraju, oprócz whisky; i gorliwie się modłę o wybawienie od niego”, ale potem dodawał: „[...] podczas, gdy my będziemy się zajmować naszymi sprawami i wysiłkami, by uczynić jak najwięcej dobrych chrześcijan z panów i sług, niech niewolnictwo będzie dyskutowane w politycznych gazetach jako kwestia ekonomii i polityki. Trzymajmy je z daleka od jakichkolwiek spraw kościelnych i traktujmy je jako sprawę świecką”<sup>70</sup>.

Jego kolega i wybitny działacz presbiteriański na Południu, James Henley Thornwell (1812-1862), pisał w 1861 r., że niewolnictwo: „[...] jest zagadnieniem należącym wyłącznie do Państwa. [...] Nie mamy prawa, jako Kościół, by wychwalać je jako obowiązek, ani potępiać jako grzech. Socjalne, prawne i polityczne zagadnienia związane z tym tematem przekraczają naszą sferę,

---

<sup>68</sup> Tamże, s. 47.

<sup>69</sup> C. C. Goen, dz. cyt., s. 166.

<sup>70</sup> Tamże, s. 163.

gdyż Bóg nie przekazał swojemu Kościołowi organizacji społeczeństwa, ani umiejscowienia jednostek na różnych szczeblach<sup>71</sup>.”

Te argumenty podzielano jeszcze do połowy lat 30. XIX w. na Północy. Główny teolog unitarianizmu w Nowej Anglii i jego pastor, William Ellery Channing (1780-1842)<sup>72</sup>, pisał o niewolnictwie: „Jeśli mamy wiernie czynić to, co chrześcijanie czynić powinni, nie jesteśmy odpowiedzialni za jego trwanie. Nie powinniśmy odczuwać, że jesteśmy zobowiązani znieść je za pomocą wszelkich sposobów. Nie przemawiamy jako chrześcijanie, gdy mówimy, że niewolnictwo musi upaść i niezawodnie upadnie. Kim jesteśmy, by narzucać cokolwiek Opatrzności?”<sup>73</sup>.

Nawet w Vermont – najstarszym stanie wolnym od niewolnictwa – jeszcze w 1835 r. mieszkańcy jego stolicy, Montpelier, obrzucali abolicjonistycznego prelegenta jajkami, a lokalni notable protestowali przeciwko „antyewangelicznej i antyunijnej” przemowie w budynku kościoła kongregacyjnego w mieście<sup>74</sup>.

Początkowo na Północy wystąpienia pojedynczych abolicjonistów, zresztą bardzo często kobiet, spotykały się ze zdecydowanie negatywną reakcją zarówno wiernych, jak i pastorów. Duchowni zazwyczaj odmawiali nawet ogłaszania z ambon dat spotkań abolicjonistycznych. Gdy jedna z abolicjonistek sama spróbowała podać je do wiadomości mimo wezwań pastora do wycofania się, została zwyczajnie wyniesiona z kościoła przez wiernych. Ellen Smith, która w 1840 r. przemawiała przeciwko niewolnictwu w północnym stanie Maine, wspominała, że publiczność „wyla, tupala, kopała, waliła w drzwi od ławek kościelnych i pukała pięściami w ławki”, zaś siedzący na galerii chłopcy rzucali w nią śpiewnikami. Słynna abolicjonistka Maria Chapman (1806-1885)<sup>75</sup> zorganizowała abolicjonistyczny wykład w Bostonie w 1835 r. Wybuchły wówczas zamieszki i policja została zmuszona do ewakuowania kilkudziesięciu kobiet, przy wrzasku kilkutysięcznych tłumów. Zupełnie niezniechęcona tym Chapman zdołała przekonać swojego unitariańskiego pastora, by ogłosił z ambony kolejne spotkanie abolicjonistów. Reakcja wiernych nie była przyjazna i jeden z nich stwierdził, że „tylko pani Chapman ma czelność by

<sup>71</sup> Tamże, s. 165.

<sup>72</sup> <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/williamellerychanning.html>

<sup>73</sup> J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 147

<sup>74</sup> R. Roth, *The Democratic Dilemma. Religion, Reform, and the Social Order in the Connecticut River Valley of Vermont 1791-850*, Cambridge 1987, s. 182.

<sup>75</sup> <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/mariawestonchapman.html>

coś podobnego przeprowadzić”, a inny dodawał: „[...] skoro pani Chapman obraża innych, nie powinna się dziwić, gdy inni ją obrażają”.

Większość duchownych w Nowej Anglii, aż do lat 50. XIX w. zwyczajnie odmawiała angażowania się w sprawy niewolnictwa, uważając, że jest to sprawa świecka, a nie kościelna. Zdesperowana ich zachowaniem Sophia Little z Rhode Island napisała i wydała mały abolicjonistyczny traktat, w którym oskarżała duchowieństwo z Północy o niechętny stosunek do ruchu emancypacji niewolników, ze względu na jego radykalizm. „Szacowność waszej sprawy jest waszym bożkiem!” – rzuciła im w twarz<sup>76</sup>. W tym okresie wśród bostońskich duchownych przeciwko niewolnictwu występował praktycznie tylko Theodore Parker (1810-1860), który jednak ze względu na radykalne poglądy teologiczne poddawany był ostracyzmowi przez swoich unitariańskich kolegów. W 1837 r. wśród tych ostatnich w stanie Massachusetts abolicjonistów popierało 19, neutralnych było 15, a aż 38 sprzeciwiało się abolicjonizmowi<sup>77</sup>.

A jednak od lat 40. XIX w. odwołania do „świeckości” kwestii niewolnictwa zaczęły szybko zanikać, wraz z narastaniem nastrojów abolicjonistycznych na Północy. Bardzo wiele zależało od stanowiska pastora. W Marlborough, w stanie Massachusetts, gdzie pastorem kongregacyjnym First Church in Marlborough był George Edward Day (1811-1905), który uczył angielskiego niewolników ze statku Amistad, tamtejsza parafia uchwaliła w 1840 r., że „niewolnictwo, w każdej formie i w każdym przypadku w jakim jest dzisiaj praktykowane i chronione w naszym kraju, jest ciężkim grzechem w oczach Boga i stoi w zdecydowanej opozycji do zasad naszej świętej religii” i zakazała zapraszać do wygłaszania kazań duchownym, którzy posiadali niewolników, a świeckim właścicielom niewolników zakazano przystępowania do Wieczery Pańskiej<sup>78</sup>. W tym samym czasie w pobliskiej Concord, w unitariańskiej First Parish, służący tam od 1778 r. pastor Ezra Ripley (1751-1841) poprzestawał na „ostrożnych sentymentach antyniewolniczych”<sup>79</sup>. Od 1835 r. stosunek do

---

<sup>76</sup> J. R. Jeffrey, dz. cyt., s. różne.

<sup>77</sup> Ch. Cameron, *Liberal Theology and American Abolitionism*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2020, vol. 43, s. 65; <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/-theodoreparker.html>

<sup>78</sup> *History of the First Church in Marlborough (Congregational) United Church of Christ*, Marlborough 2016, s. 34. George Day był później, w latach 1888-1895, dziekanem Yale Divinity School.

<sup>79</sup> A. Zinke, *First Parish of Concord's Abolitionist History Revisited*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2012-2013, vol. 36 (2012-2013), s. 47.

niewolnictwa zmienił przywódca unitarian William Ellery Channing, publikując w ciągu następnych siedmiu lat aż osiem prac krytykujących niewolnictwo w Ameryce. W 1845 r. abolicjonistyczną petycję podpisało 173 z 267 unitariańskich duchownych<sup>80</sup>.

Ale im bardziej na Północy zanikał argument „świeckości kwestii niewolnictwa” w USA, tym bardziej na Południu tę linię rozumowania przyjmowała większość tamtejszych Kościołów i duchownych. Urodzony w Nowej Anglii, ale mieszkający w Nowym Orleanie Thomas Adams pisał w 1858 r. z irytacją o unitariańskim klerze z Północy: „Gdyby duchowni tego wyznania ograniczyli swoje kazania do prawd chrześcijaństwa i do abolicji grzechów toczących ich własnych wiernych, i zostawili sprawy polityczne oraz instytucje innych stanów i ludzi samym zainteresowanym, całkiem spora kwota pieniędzy płynęłaby rocznie do naszego budżetu”<sup>81</sup>.

Adams konkludował, że tak niewielka liczba unitarian na zachodzie i południu USA była spowodowana właśnie zaangażowaniem jego duchownych po stronie abolicjonizmu<sup>82</sup>. O tym, jak powszechny był to pogląd, świadczyć może list kolegium kościelnego unitariańskiej parafii w Nowym Orleanie do władz UUA, gdy w 1857 r. poszukiwano nowego pastora: „Zostało nam zakomunikowane, że kwestia niewolnictwa może być progim zaporowym w znalezieniu pastora. Nie oczekujemy od nikogo, kto przyjedzie z Północy, by był zwolennikiem niewolnictwa. Tak samo jak nie życzymy sobie abolicjonisty, albo kogoś, kto będzie uważał, że jest jego obowiązkiem poprowadzenie tutaj krucjaty przeciwko niewolnictwu, ale wymagamy mężczyzny pełnego roztropności i zdrowego rozsądku, który będzie w stanie głosić Ewangelię Chrystusa, bez poruszania kwestii niewolnictwa”<sup>83</sup>.

Dokładnie ten schemat myślenia bezlitośnie wyszydziła dwadzieścia lat wcześniej ich współwyzawczyni z Anglii, Harriet Martineau (1802-1876)<sup>84</sup>, gdy pytała, jakimż apostołem byłby Paweł, „gdyby kazał na każdy temat oprócz bałwochwalstwa w Efezie i rozwiążności w Koryncie”, po czym odpowiadała:

<sup>80</sup> Ch. Cameron, dz. cyt., s. 63-65.

<sup>81</sup> Tamże, s. 148.

<sup>82</sup> Zob. także D. C. Strange, *Patterns of Antislavery among American Unitarians, 1831-1860*, Rutherford 1977 oraz Tenże, *Abolitionism as Maleficence: Southern Unitarians versus 'Puritan Fanaticism' – 1831-1860*, „Journal of Unitarian Universalist History; Harvard Library Bulletin” 1978, vol. 26, s. 146-171.

<sup>83</sup> J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 150.

<sup>84</sup> <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/harrietmartineau.html>

„Bardzo podobnym do amerykańskich duchownych chrześcijańskich w XIX wieku potępiających każdy grzech oprócz niewolnictwa”<sup>85</sup>.

W latach 50. XIX w., wraz z narastaniem polemiki między zwolennikami i przeciwnikami niewolnictwa, coraz więcej duchownych po obu stronach konfliktu istotnie zaczęło się angażować w tę kwestię. Były unitariański pastor na Południu James Freeman Clarke (1810-1888)<sup>86</sup> pisał: „Dlaczego oddzieliliśmy coś, co w Biblii jest tak blisko ze sobą związane – politykę i religię? Dlaczego wydaje nam się pogwałceniem świętości Szabatu [niedzieli – K.B.] i Kościoła, gdy się mówi o takich sprawach? Traktowaliśmy politykę, jak gdyby Bóg nie miał z nią nic wspólnego. Byliśmy ateistami w polityce”<sup>87</sup>.

Jego poglądy podzielali inni duchowni, którzy zaczęli brać aktywny udział w życiu politycznym Nowej Anglii<sup>88</sup>.

Również na Południu powoli zrzucano maskę rzekomego niezaangażowania się w sprawy świeckie. W 1845 r., po utworzeniu Konwencji Południowych Baptystów, jej przewodniczący William B. Johnson (1782-1862) triumfalnie ogłosił, że wolni od abolicjonistycznych kolegów z Północy baptyści z Południa będą teraz mogli... propagować niewolnictwo. Jednocześnie zapewniał, że nie będzie to wkraczaniem w prerogatywy państwa. Jak cierpko zauważył jeden z historyków, jest „dziwne, że Johnson uznał, że przeciwstawianie się niewolnictwu było mieszaniem się w sprawy świeckie, podczas gdy jego promocja już nie”<sup>89</sup>. Wiosną 1861 r. presbiteriański pastor z Tennessee, William H. Vernor, dobitnie stwierdzał: „[...] we wszystkich sporach między narodami Bóg staje po stronie sprawiedliwych i czyni [z ich sprawy – K.B.] swoją własną [...] Instytucja niewolnictwa według Biblii jest słuszna. Dlatego w sporze między Północą a Południem, On przyjmie sprawę Południa i uczyni z niej swoją własną”<sup>90</sup>.

Im bardziej zbliżała się wojna domowa, tym szybciej chrześcijanie na Południu zapominali o głoszonej wcześniej „duchowości” Kościoła i coraz wyraźniej angażowali się w sprawę secesji i konfederacji. W 1861 r. presbiterianie z Południowej Karoliny przegłosowali uchwałę o secesji zanim zdążył to zrobić stanowy parlament, obradujący *notabene* w kościele baptystycznym. W Ala-

---

<sup>85</sup> C. C. Goen, dz. cyt., s.181.

<sup>86</sup> <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/jamesfreemanclarke.html>

<sup>87</sup> J. A. Macaulay, dz. cyt., s. 150.

<sup>88</sup> D. C. Strange, *Abolitionism...*, dz. cyt., s. 100-120.

<sup>89</sup> C. C. Goen, dz. cyt., s.167.

<sup>90</sup> J. P. Daly, dz. cyt., s. 138.

bamie jednym z głównych zwolenników secesji była lokalna konferencja baptystyczna, a w Georgii lokalna konferencja metodystyczna. W 1861 r. Konwencja Południowych Baptystów triumfalnie ogłosiła swoje poparcie dla Konfederacji. Poparcie dla secesji ze strony kleru było tak przygniatające i powszechne, że gubernator Południowej Karoliny, Francis W. Pickens (ok.1805-1869), z zadowoleniem pisał o „zapale i religijnym ferworze [duchownych – K.B.] dla naszej sprawy [...]. Uczynili z niej świętą wojnę”<sup>91</sup>. Prounijny pastor metodystyczny, William Gannaway Brownlow (1805-1877), wyrażał się o swoich południowych kolegach z pogardą: „[...] kler Południa, bez żadnego rozróżnienia na wyznanie, mężowie pełni zalet, wykształcenia i wpływów, podniósł ryk secesji, który spada niczym indiański okrzyk wojenny na naszych wiernych z ich sprostywowanych ambon każdej niedzieli”<sup>92</sup>.

Nawet zachowujący dotychczas powściągliwość duchowni anglikańscy uzewnętrzniili swoje dotychczas skrywane poglądy. Episkopalny biskup Florydy, Francis H. Rutledge (1799-1866), obiecał stanowemu parlamentowi \$500, jeśli ten uchwali akt secesji. Jego kolega w urzędzie i pierwszy biskup Teksasu, Alexander Gregg (1819-1893), sam będący posiadaczem niewolników, należał do najbardziej aktywnych zwolenników secesji w swoim stanie. Biskup Luizjany, Leonidas Polk, nie tylko doprowadził do wycofania się jego kolegów z Południa z Kościoła episkopalnego i utworzenia osobnego na Południu, ale także w 1861 r. przyjął nominację na stanowisko generalskie w armii konfederacji i poległ podczas walk w Georgii<sup>93</sup>. Trzeba przyznać, że choć jego poparcie dla Konfederacji było powszechnie podziwiane, to zamiana kariery duchownej na wojskową spotkała się już z bardziej mieszanymi reakcjami.

## 7. Konkluzje

Obserwując dyskusję na temat niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych od połowy XVIII w. do połowy XIX w., trudno oprzeć się kilku wnioskom. Po pierwsze, im prostsza argumentacja teologiczna, tym skuteczniejsze okazały

---

<sup>91</sup> C. C. Goen, dz. cyt., s. 174.

<sup>92</sup> Tamże, s. 171. Gwoli sprawiedliwości dodać trzeba, że ten sam pastor skrytykował i swoich kolegów z Północy, którzy jego zdaniem prostytuowali ambonę dla antyniewolniczych kazań. Jego zajadłe ataki na Konfederację zmusiły go do ucieczki z Tennessee w 1861 r. Jak na ironię, sam zaangażował się w politykę(!), zostając gubernatorem stanu w latach 1865-69, a potem senatorem USA do 1875 r.

<sup>93</sup> G. Robbins, *The Bishop of the South. The ministry and Civil War Legacy of Leonidas Polk*, Mercer 2004, s. 141-215.



wało się potępienie niewolnictwa. Kwakrzy, którzy jako jedyne wyznanie wyraźnie potępiło niewolnictwo i usunęli właścicieli niewolników ze swoich szeregów, zaprezentowali prostą egzegezę biblijną i grzeszność niewolnictwa wywiedli z prostej „Złotej zasady”. W ich przypadku oszczędność w operowaniu językiem biblijnym przy potępieniu niewolnictwa szła w parze z żelazną konsekwencją w stosowaniu dyscypliny kościelnej wobec opornych. Choć kwakrzy w tym samym okresie nie wzrosli liczebnie tak bardzo jak metodyści i presbiterianie, to jednak ich przykład wskazuje, że potępienie niewolnictwa nie oznaczało marginalizacji danego Kościoła<sup>94</sup>.

Po drugie, choć zabrzmiało to paradoksalnie, im większą pobłażliwość wiernym okazywały Kościoły w sprawie niewolnictwa, tym bardziej wzrastał opór wobec jego zniesienia i tym zacieklej go broniono, także teologicznie. Aż do końca XVIII w. teologiczna obrona niewolnictwa była sporadyczna i większość kościołów zgadzała się z tezą, że niewolnictwo to grzech. Gdy jednak władze kościelne raz odmówiły zastosowania sankcji kościelnych i poprzestały na nawoływaniach o abolicję, na południu Stanów Zjednoczonych zaczął się rodzić ruch, który próbował najpierw uzasadnić istnienie niewolnictwa za pomocą Biblii, a przed samym wybuchem wojny secesyjnej, już zaczął je gloryfikować. Kościoły najpierw skapitulowały wobec istnienia niewolnictwa, by potem rozpaść się na dwa wrogie obozy, z których każdy uzasadniał swoje poglądy, opierając się Biblii. Nie przypadkiem rosnąca liczba teologicznych apologii niewolnictwa (od lat 30. XIX w.) zbiegła się z okresem schizm kościelnych. Przytoczona już wcześniej unitarianka Harriet Martineau z wyjątkową pasją oskarżała duchownych presbiteriańskich o apologię tego systemu: „[...] z ust i piór presbiterian na Południu wyszły takie obrony niewolnictwa, które wskazują na najgłębsze wynaturzenie [ludzkich –K.B.] zasad i uczuć”<sup>95</sup>.

Po trzecie, dyskurs o niewolnictwie stał się początkiem debaty na temat sposobu interpretacji i odczytywania Biblii. Tym samym był pierwowzorem sporu o równouprawnienie kobiet w połowie XX w. i podejścia Kościoła do praw osób homoseksualnych i nieheteronormatywnych u jego schyłku i na początku XXI w.<sup>96</sup> Przeciwnicy niewolnictwa w większości przyznawali, że bezpośrednio z Biblii nie sposób wywieść potępienia niewolnictwa jako takiego. Zamiast skupiania się na poszczególnych ustępach proponowali, by na Biblię

---

<sup>94</sup> C.C. Goen, dz. cyt., s. 186-189.

<sup>95</sup> H. Martineau, *Society in America*, London 1839, vol. III, s. 230-231.

<sup>96</sup> R.W. Holmen, *Queer Clergy. A history of Gay and Lesbian Ministry in American Protestantism*, Cleveland 2013.

i jej przesłanie spojrzeć całościowo. Zwolennicy niewolnictwa z satysfakcją wskazywali na liczne ustępy Biblii mówiące o niewolnictwie i drobiazgowo je analizowali, starannie unikając zestawiania ich z nauczaniem Jezusa. Swoim przeciwnikom zarzucali, że odwołanie się do ogólnego przesłania Pisma musi prowadzić do kwestionowania dosłowności niektórych jego fragmentów. Był to początek sporu o krytycyzm biblijny, który znacznie nękać Kościoły chrześcijańskie właśnie w drugiej połowie XIX wieku<sup>97</sup>. Argumenty i sposób interpretacji Biblii przejąć miały także kobiety walczące o prawa wyborcze – przeważająca część z nich, np. Susan Anthony (1820-1906) czy Antonietta Brown Blackwell (1825-1921)<sup>98</sup>, to abolicjonistki<sup>99</sup>. Jak wspomniano, spór o interpretację Biblii w XX w. przeniesie się na debatę o ordynację kobiet, a w XXI w. – o obecność osób LGBTQ w Kościele – obie strony będą używać identycznych zabiegów egzegetycznych i metod interpretacji.

Po czwarte, przy całej swojej intensywności i długotrwałości, debata na temat niewolnictwa rzadko odnosiła się do kwestii rasy<sup>100</sup>. Wraz z pokonaniem Południa i wyzwoleniem niewolników, większość abolicjonistów straciła zainteresowanie światem byłych niewolników. Debata o niewolnictwie zwieńczona tak ogromną narodową traumą, jaką była wojna secesyjna, wyczerpała, jak się wydaje, energię Północy w toczeniu sporu teologicznego z Południem. Północ zajęła się swoimi problemami, pozwalając Południu na wytworzenie własnej ideologii, która gloryfikowała konfederację bez konfederacji i dalej unikała istoty problemu teologicznego, jakim było niewolnictwo – a więc równości ludzi wobec Boga. Południe skorzystało z milczącego pozwolenia na uchwalenie rasistowskich ustaw, w których utrzymano dominację białych nad Murzynami<sup>101</sup>.

Przekonała się o tym pewna była niewolnica, która w 1865 r. w Montgomery w stanie Alabama usiłowała usiąść w kościele w ławkach zajmowanych

<sup>97</sup> F. M. Szasz, *The Divided Mind of Protestant America 1880-1930*, Tuscaloosa 1982.

<sup>98</sup> <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/antoinettebrownblackwell.html>

<sup>99</sup> Za początek ruchu sufrażystek uznaje się zwyczajowo Światową Konwencję Antyniewolniczą w Londynie w 1840 r. Część amerykańskich towarzystw wybrała na delegatów kobiety, ale gdy te pojawiły się w Londynie, Konwencja odmówiła uznania ich za delegatów i zaproponowała miejsce na galerii wśród obserwatorów. Oburzone kobiety odmówiły i opuściły konwencję. Już po powrocie do USA, w 1848r. zwołały konwencję na temat praw kobiet do Seneca Falls.

<sup>100</sup> M. A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis*, Chapel Hill 2006, s. 51-74.

<sup>101</sup> S. M. Lucas, dz. cyt., s. różne; E. J. Blum W. S. Poole (red.), *Vale of Tears. New Essays on the Religion and Reconstruction*, Macon, 2006; Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, New York 2000, s. 311-334.

przez białych, a nie, jak dotychczas, na osobnym balkonie dla niewolników. Jak pośpieszyła zapewnić gazeta, zostało jej „bardzo grzecznie uświadomione, że miejsce dla niej jest przygotowane w innej części budynku i pospieszyła tam i zajęła miejsce na galerii”. Jak dodała gazeta: „Trudno winić tę starą kobietę. Nie przemyślała sprawy, gdyż prawdopodobniej powiedziano jej, że jest tak samo dobra jak biali i że ma takie same uprawnienia co oni”<sup>102</sup>. Na ruch praw obywatelskich – znowu odwołujących się do Biblii – Stany Zjednoczone miały poczekać jeszcze sto lat.

### **Bibliografia**

1. Cameron Ch., *Liberal Theology and American Abolitionism*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2020, vol. 43, s. 65.
2. Cheshire J. B., *The Church in the Confederate States. A History of the Protestant Episcopal Church in the Confederate States*, New York, London, Bombay, Calcutta 1912.
3. Crewdson R. L., *Bishop Polk and the Crisis in the Church: Separation or Unity?*, „Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church” 1983, vol. LII, s. 43-51.
4. Dabney R. L., *A defense of Virginia: and through her, of the South, in recent and pending contests against the sectional party*, New York 1867.
5. Daly J. P., *When Slavery was called Freedom. Evangelicalism, Proslavery, and the Causes of the Civil War*, Lexington 2002.
6. Dobbins M., *Rogers, Shinn, and Smith: A History of Universalism in Alabama in Three Vignettes*, „Journal of Unitarian Universalist History” 2018/2019, vol. XLII, s.69-70.
7. Fox E. L., *The American Colonization Society 1817-1840*, Baltimore 1919.
8. Fry S. R., Wood B., *Come Shouting to Zion. African American Protestantism in the American South and the British Caribbean to 1830*, Chapel Hill 1998.
9. Goodell W., *Slavery and Anti-Slavery; A History of the Great Struggle in Both Hemispheres; with a view of the Slavery Question in the United States*, New York 1852.
10. Goen C. C., *Broken Churches, Broken Nation. Denominational Schism and the Coming of the American Civil War*, Macon 1985.
11. Hall R. L., *Black and White Christians in Florida 1822-1861*, [w:] *Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870*, red. J. B. Boles, Lexington 1988, s. 81-98.
12. Heyrman Ch. L., *Southern Cross. The Beginnings of the Bible Belt*, Chapel Hill 1988.
13. Holmen R. W., *Queer Clergy. A history of Gay and Lesbian Ministry in American Protestantism*, Cleveland 2013.
14. Jeffrey J. R., *The Great Silent Army of Abolitionism. Ordinary Women in the Anti-slavery Movement*, Chapel Hill, London, 2000.
15. Kiskel J., *In the Beginning: Origins of Universalism in South Carolina 1780-1900*, „Journal of Unitarian Universalist History”, 2018/2019, vol. XLII, s. 47-50.
16. Lucas S. M., *Robert Lewis Dabney. A Southern Presbyterian Life*, Phillipsburg 2005.

---

<sup>102</sup> D. W. Stowell, dz. cyt., s. 73.

17. Lyttle Ch. H., *The Freedom Moves West: A History of the Western Unitarian Conference 1852-1952*, Boston 1952.
18. Macaulay J. A., *Unitarianism in the Antebellum South. The Other Invisible Institution*, Tuscaloosa 2001.
19. *Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870*, red. J. B. Boles, Lexington 1988.
20. Martineau H., *Society in America*, vol. III, London 1839.
21. McManus E. J., *Black Bondage in the North*, Syracuse 1973.
22. Melish J. P., *Disowning Slavery: Gradual Emancipation and 'Race' in New England 1780-1860*, Ithaca, New York 1998.
23. Miller R. E., *The Larger Hope. The First Century of the Universalist Church in America 1770-1870*, Boston 1979.
24. Nash G. B., Soderlund J. R., *Freedom by Degrees: Emancipation in Pennsylvania and Its Aftermath*, Oxford 1991.
25. Noll M. A., *A History of Christianity in the United States and Canada*, New York 2000.
26. Noll M. A., *The Civil War as a Theological Crisis*, Chapel Hill 2006.
27. Posey W. B., *The Slavery Question in the Presbyterian Church in the Old Southwest*, „The Journal of Southern History” 1949, vol. 15, s. 311-324.
28. Raboteau A. J., *Slave Religion. The “Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford 2004.
29. Robins G., *The Bishop of the Old South. The Ministry and Civil War Legacy of Leonidas Polk*, Macon 2006.
30. Roth R., *The Democratic Dilemma. Religion, Reform, and the Social Order in the Connecticut River Valley of Vermont 1791-850*, Cambridge 1987.
31. Scherer L. B., *Slavery and the Churches in America 1619-1819*, Grand Rapids 1975.
32. Schreiner Jr. S. A., *The Passionate Beechers. A Family Saga of Sanctity and Scandal that Changed America*, [b.m.w.] 2003.
33. Soderlund J. R., *Quakers and Slavery. A Divided Spirit*, Princeton 1985.
34. Stowell D. W., *Rebuilding Zion. The Religious Reconstruction of the South, 1863-1877*, Oxford 1998.
35. Strange D. C., *Abolitionism as Maleficence: Southern Unitarians versus ‘Puritan Fanicism’ – 1831-1860*, „Harvard Library Bulletin” 1978, vol. 26, s. 146-171.
36. Strange D. C., *Patterns of Antislavery among American Unitarians, 1831-1860*, Rutheford 1977.
37. Szasz F. M., *The Divided Mind of Protestant America 1880-1930*, Tuscaloosa 1982.
38. Touchstone B., *Planters and Slave Religion in the Deep South*, [w:] *Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870*, red. J. B. Boles, Lexington, s. 99-126.
39. *Vale of Tears. New Essays on the Religion and Reconstruction*, red. E. J. Blum, W. S. Poole, Macon 2006.
40. Willia
41. ms W. H., *Slavery and Freedom in Delaware, 1639-1865*, Wilmington 1996.
42. Worthley H. F., *The Massachusetts Convention of Congregational Ministers*, „Proceedings Of the Unitarian Historical Society” 1958, vol. XII, s. 61.
43. Youngs J. W. T., *The Congregationalists*, New York 1990.

44. Zinke A., First Parish of Concord's Abolitionist History Revisited, „Journal of Unitarian Universalist History” 2012/2013, vol. 36, s. 45-69.

#### **Netografia**

1. <https://uudb.org/articles/antoinettebrownblackwell.html> – Antoinette Brown Blackwell
2. <https://uudb.org/articles/williamellerychanning.html> – William Ellery Channing
3. <https://uudb.org/articles/mariawestonchapman.html> – Maria Chapman
4. <https://uudb.org/articles/theodoreclapp.html> – Theodore Clapp
5. <https://uudb.org/articles/jamesfreemanclarke.html> – James Freeman Clarke
6. <https://uudb.org/articles/moncureconway.html> – Moncure Conway
7. [https://en.wikipedia.org/wiki/William\\_Greenleaf\\_Eliot](https://en.wikipedia.org/wiki/William_Greenleaf_Eliot) – William Greenleaf Eliot
8. <https://uudb.org/articles/samuelgilman.html> – Samuel Gilman
9. <https://uudb.org/articles/harrietmartineau.html> – Harriet Martineau
10. <https://uudb.org/articles/theodreparker.html> – Theodore Parker

**Kazimierz Bem** – doktor prawa międzynarodowego na Vrije Universiteit w Amsterdamie (2007); ukończył studia teologiczne na Yale Divinity School z tytułem Master of Divinity (2010) i Master of Sacred Theology (2012); od 2011 r. pastor ewangelicko-reformowany First Church in Marlborough (Congregational) UCC w stanie Massachusetts w USA; wykładowca na Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu. Jest autorem wielu publikacji naukowych i trzech książek z historii Kościoła ewangelicko-reformowanego, m.in. *Wilki i łagodne jagniątko Chrystusa. Powstanie, rozwój i rola Holenderskiego Kościoła Reformowanego w XVI i XVII wieku* (2013), *Słownik biograficzny pastorów ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Warszawskiej 1815-1939* (2015) oraz *Calvinism in the Polish-Lithuanian Commonwealth 1548-1648. The Churches and the Faithful* (2020).

**Łukasz Piotr Nowak**

ORCID: 0000-0001-9193-1529

## **Parafia ewangelicka w Trzciance i jej księgi metrykalne do 1945 roku**

**Streszczenie:** Luteranie obecni byli w Trzciance najprawdopodobniej już od XVI w. Właściciele dóbr trzcianeckich w okresie staropolskim zabraniali protestantom budowy własnej świątyni i naklaniali ich do konwersji na katolicyzm. Dopiero po pierwszym rozbiórce Polski, gdy Trzcianka została włączona do Prus, powołano do istnienia parafię luterzańską (1773). Funkcjonowała ona w ramach czterech nieformalnych okręgów (Trzcianka-miasto, Trzcianka-wieś, Nowa Wieś, inne wsie), dla których prowadzono osobne księgi metrykalne. Okręgi te posiadały również własne kościoły. Parafia luterńska zaprzestała działalności wraz z przesiedleniami ludności niemieckiej po zakończeniu drugiej wojny światowej. Jej księgi metrykalne zachowały się nielicznie, najczęściej w formie duplikatów.

**Słowa kluczowe:** księgi metrykalne, luteranie, Kościół ewangelicko-augsburski, protestantyzm, Trzcianka, Wielkopolska

**Summary:** The Lutheran Parish in Trzcianka and their Parish Registers till 1945

The first Lutherans may have settled in Trzcianka in the 16th century. The owners of the Trzcianka estate in the old Polish period banned Protestants from building their own place of worship, and pressured them to convert to Catholicism. It was only during the first partition of Poland, when Trzcianka was incorporated into Prussia, that the Lutheran parish was created in 1773. This operated within four informal districts (Trzcianka-town, Trzcianka-village, Nowa Wieś, other villages), for which separate parish records were kept. These areas also had their own churches. The Lutheran parish ceased to function when the German population was resettled after the Second World War. Its records have survived only sparsely, mostly in the form of copies.

**Keywords:** parish registers, Lutherans, Evangelical-Augsburg Church, Protestantism, Trzcianka, Greater Poland

### **Wstęp**

Począwszy od XVI w. aż do roku 1945 luteranie stanowili w Trzciance najliczniejszą wspólnotę wyznaniową. Koniec drugiej wojny światowej i związane z nim przesiedlenia ludności niemieckiej, oraz napływ polskich osadni-

ków, doprowadziły do zakończenia działalności trzcianeckiej parafii ewangelickiej. Badania nad jej historią zatrzymały się na latach 30. ubiegłego stulecia. Nieliczne, powojenne opracowania dotyczące dziejów Trzcianki marginalizowały rolę społeczności ewangelickiej w tym mieście, bądź zawierały jedynie szątkowe wiadomości na jej temat<sup>1</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja aktualnego stanu wiedzy na temat parafii luterańskiej w Trzciance do 1945 r. ze szczególnym uwzględnieniem wiadomości na temat jej ksiąg metrykalnych. Księgi te oraz ich duplikaty stanowią bezcenne źródło historyczne służące do badań nad dziejami regionu oraz poszukiwań genealogicznych<sup>2</sup>.

### 1. Zarys dziejów parafii ewangelickiej w Trzciance do 1945 r.

Choć formalnie parafia luterańska w Trzciance powstała dopiero po pierwszym rozbiore Polski, to społeczność ewangelicka, najprawdopodobniej, była obecna w tej miejscowości od samego początku jej istnienia. Z całą pewnością można stwierdzić, że już na początku wieku XVII protestanci stanowili większość mieszkańców Trzcianki. W protokole spisany po wizytacji parafii katolickiej w 1628 r. odnotowano, że nawet sługa kościelny zatrudniony przy trzcianeckiej parafii katolickiej był protestantem, a wizytator zalecił jego wydalenie i zatrudnienie w jego miejsce katolika<sup>3</sup>. Kolejny z protokołów wizytacyjnych parafii katolickiej z 1641 r. mówi, że prawie wszyscy mieszkańcy Trzcianki byli w tym czasie protestantami<sup>4</sup>. Jednak wyznawcy luteranizmu, mieszkający w dobrach katolickiej rodziny Czarnkowskich a następnie ich spadkobierców, nie mieli pozwolenia na wybudowanie w Trzciance własnego kościoła i powołania do życia ewangelickiej gminy wyznaniowej aż do czasu,

---

<sup>1</sup> Do najważniejszych powojennych opracowań na temat historii Trzcianki zaliczyć należy: *Powiat trzcianecki wczoraj i dziś*, red. S. Zajchowska, Poznań 1961; J. Dolata, E. Gajda, H. Rogacki, *Trzcianka. Zarys dziejów*, t. 1 i 2, Poznań 1994; M. Hlebionek M., *Studia z dziejów Trzcianki i Ziemi Trzcianeckiej*, Trzcianka 2005.

<sup>2</sup> Więcej na temat historii i znaczenia ksiąg metrykalnych m.in. w: G. Liczbińska, *Księgi parafialne jako źródło informacji o populacjach historycznych*, „Przegląd Historyczny” 2011, nr 102/2, s. 267–282; J. Kupras, *Początki ksiąg metrykalnych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1961, t. 2, z. 1–2, s. 5–42; H. Wyczawski, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kraków–Kalwaria Zebrzydowska 2013.

<sup>3</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (dalej AAP), AV 07, k. 14: „Servitor seu minister ecclesiae haereticus expediendus, et catholicus in locus illius sufficiens”. Nie był to odosobniony przypadek; por. T. Nowicki, *Ministri ecclesiae. Służba kościelna i witraży w diecezji wrocławskiej w XVIII wieku*, Lublin 2011, s. 195–196.

<sup>4</sup> AAP, AV 10, k. 351v.

gdy dobra te trafiły w 1772 r. pod panowanie pruskie<sup>5</sup>. Wręcz przeciwnie, źródła historyczne mówią o wielokrotnych próbach zmuszania trzcianieckich protestantów do konwersji na katolicyzm<sup>6</sup>. Wysiłki te pozostały jednak nieskuteczne, gdyż w czasie zajmowania Trzcianki przez wojska pruskie większość jej mieszkańców była luteranami<sup>7</sup>.

Parafia ewangelicka w Trzciance była organizmem bardzo rozbudowanym, który na przestrzeni wieków ewoluował, powiększając się o nowe miejscowości oraz pomniejszając się o niektóre gminy wiejskie, które usamodzielniały się, tworząc osobne parafie. Dla większej przejrzystości tekstu rys historyczny trzcianieckiej parafii luterkańskiej został podzielony na cztery części: Trzcianka-miasto, Trzcianka-wieś, Nowa Wieś i inne gminy wiejskie. Podział na takie nieformalne okręgi ukształtował się już pod koniec XVIII w. i zaczęto go stosować przy prowadzeniu ksiąg metrykalnych. O ile osiemnastowieczne księgi łączą w sobie metryki poszczególnych okręgów, o tyle, zaraz po upadku Księstwa Warszawskiego, rozpoczęto prowadzenie osobnych ksiąg dla każdego z nich.

### 1.a. Trzcianka-miasto

Pierwsze publiczne nabożeństwo ewangelickie trzcianieccy mieszczenie zorganizowali 30 października 1772 r. Poprowadził je zaproszony na tę uroczystość proboszcz z Zielonowa – pastor Balthasar Joachim Wolff (1719–1781)<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> W. Bartel, *Die evangelische Kirchengemeinde*, [w:] *Schönlanke an der Ostbahn*, bearb. E. Froese, Berlin 1930, s. 20. Więcej na temat protestantyzmu w okolicach Trzcianki w okresie staropolskim w: L. Bąk, *Ziemia Walecka w dobie reformacji i kontrreformacji w XVI–XVIII w.*, Piła 1999.

<sup>6</sup> Już w listopadzie 1624 r., uciekający przed zarazą poznańscy karmelici bosci, po czasowym osiedleniu się w pobliskim dworze w Białej, „dowiedzieli się, że w tych stronach wszędzie utrzymuje się bardzo niebezpieczna i wroga prawdziwej wierze herezja” i namówili Adama Sędziwoja Czarnkowskiego do wypędzenia z całej okolicy luterskich ministrów. Zob. *Kronika poznańskich Karmelitów Bosych*, opr. P. F. Neumann, Poznań 2001, s. 23. W odpisach zachowały się ponadto m.in.: uniwersał Anny Konstancji Czarnkowskiej z 1660 r. zakazujący w całej Czarnkowszczyźnie „pokątnie luterskie odprawować nabożeństwo, jako też z ministrami i fałszywymi predykantami konwersować”, i nakazujący „żeby każda wieś i z niej poddani do własnej parafiję księdza katolickiego należeli i na święta każde i niedzielę na nabożeństwa chodzili i na kazaniach bywali” (AAP, Konsystorz Generalny w Poznaniu, sygn. AC 186, k. 178v-179) oraz poszerzone o nowe rygory potwierdzenie tegoż dokumentu z 1721 r. (AAP, Konsystorz Generalny w Poznaniu, sygn. AC 188, k. 53v-54). Por. W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej, 1696–1763. Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996.

<sup>7</sup> W. Schulz, *Quellenband zur Geschichte der zweiten deutschen Ostsiedlung im westlichen Netzegau*, Leipzig 1938, s. 217.

<sup>8</sup> C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte des Netzekreises und der Stadt Schönlanke*, Schönlanke-Kreuz 1930, s. 41.



Był on znaną osobistością, ponieważ pracował w dobrach wieleńskich już od 1746 r., sprawując funkcję proboszcza w Kocieniu Wielkim (1746–1756), Wieleńiu (1756–1759), Dzierżąźnie Wielkim (1759–1766) i w Zielonowie (od 1766)<sup>9</sup>, dokąd często dojeżdżali trzcianceccy protestanci. Z powodu braku ewangelickiego kościoła w Trzciance, na miejsce pierwszego nabożeństwa wyznaczono cmentarz, na którym pod starą lipą (lub jak chce zapis z księgi zmarłych gminy ewangelickiej: pod starym wiązem) pastor Wolff odprawił liturgię i wygłosił uroczyste kazanie<sup>10</sup>. Jak informuje Carl Schulz, cmentarz ewangelicki znajdował się wówczas na terenie wsi Trzcianka, w pobliżu dzisiejszej ul. Żeromskiego 28<sup>11</sup>.

Mimo że w mieście oficjalnie nie funkcjonowała jeszcze ewangelicka parafia, królewsko-pruska rejencja pozwoliła mieszkańcom na zatrudnienie własnego kaznodziei. W dniu celebracji pierwszego nabożeństwa przez pastora Wolffa urząd ten zaproponowano właśnie jemu. Początkowo pastor odrzucił tę propozycję, jednak ostatecznie na nią przystał i do 19 marca 1773 r. przyjeżdżał do Trzcianki jako gościnny kaznodzieja. Następnie przez dwa miesiące nie sprawował posługi w Trzciance. O przyczynie czasowego zawieszenia pracy pastora Wolfa dowiadujemy się z zapiski w najstarszej księdze zgonów gminy ewangelickiej:

„Miejscowej gminie [wyznaniowej] został narzucony przez tajnego radcę finansowego von Breckenhoffa inny kaznodzieja, nazwiskiem Dobrentz. Gmina nie spoczęła jednak, aż po wielu zastrzeżeniach otrzymała zatwierdzenie pana Balthasara Joachima Wolffa na stanowisko jej rzeczywistego kaznodziei i duszpasterza. [...] [O]bjął on ponownie 14 maja 1773 r. swój [...] urząd. W tymże dniu został on ponadto zatwierdzony przez dwór i troszczył się o tę gminę do święta Zesłania Ducha Świętego w roku 1780, kiedy się do niej przeprowadził, opuszczając parafię w Zielonowie i odtąd sprawował urząd prawego duszpasterza”<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> A. Werner, J. Steffani, *Geschichte der evangelischen Parochien in der Provinz Posen*, Posen 1898, s. 64, 108, 115, 362.

<sup>10</sup> F. Just, *Dreihundert Jahre Posener Schulzendorf. Geschichte des Dorfes Neudorf bei Schönlanke (Kr. Czarnikau)*, Bromberg 1918, s. 77.

<sup>11</sup> C. Schulz, *Quellen und Urkunden zur Geschichte des Netzekreises*, t. 3, Schönlanke–Kreuz 1937, s. 17.

<sup>12</sup> Zapiska z 1781 r. w księdze zgonów miejskiej gminy ewangelickiej w Trzciance za: C. Schulz, *Quellen und Urkunden*, t. 3, dz. cyt., s. 17. Informacja o sprawowaniu urzędu kaznodziejskiego w Trzciance przez pastora Dobrentza w okresie 19 marca do 14 maja 1773 r. znajduje się również w innej pozycji tegoż autora: C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 42.

Wybór pastora Wolffa na proboszcza w Trzciance został zatwierdzony przez króla 8 kwietnia 1773 r., a jego oficjalne wprowadzenie na urząd miało miejsce 3 czerwca 1774 r. W tym czasie nadal pozostawał on proboszczem w Zielonowie, gdzie rezydował aż do 1780 r., a do miasta zjeżdżał tylko na nabożeństwa<sup>13</sup>.

C. Schulz przyjmuje za datę erygowania parafii luterańskiej w Trzciance dzień 1 lutego 1773 r.<sup>14</sup> Terytorialnie obejmowała ona swoim zasięgiem: Trzciankę miasto, wieś i folwark, Sarcz, Nową Wieś, Straduń, Smolarnię, Niekursko, Gintorowo, leśniczówkę Rychlik oraz folwarki Rudka i Wrząca. Na czele parafii stał proboszcz wspierany przez czterech starszych gminy. Zadaniem starszych była troska o prawidłowe zarządzanie finansami i pobieranie należności za czynności religijne. Źródłem dochodów parafii były opłaty za bicie w dzwony przy chrztach, ślubach i pogrzebach, składka i dobrowolne datki wiernych. Starsi każdego roku przedstawiali rozliczenie z kasy kościelnej do zatwierdzenia przez proboszcza, a następnie przez magistrat. Od 1793 r. było ono również aprobowane przez miejscowy królewski Urząd Administracji Bezpośredniej (*Immediat-Administrationsamt*). Z kasy kościelnej utrzymywano wyłącznie budynki i grunty kościelne. Osobno rozliczano uposażenie proboszcza, który poza opłatami za usługi religijne otrzymywał corocznie od każdego mieszkańca: Trzcianki miasta – 12 gr, Trzcianki wsi – 8 gr, Sarcza – 8 gr, Smolarni, Niekurska i folwarku Wrząca po 6 gr, Nowej Wsi – po 1 korcu żyta miary berlińskiej z jednego łana ziemi i od każdego chałupnika 4 gr, Stradunia – 4 gr oraz pewne sumy z pozostałych folwarków i przysiółków<sup>15</sup>.

W 1773 r. odkupiono od wdowy Zantow plac w centrum miasta, leżący naprzeciw kościoła katolickiego, który przeznaczono pod budowę świątyni

<sup>13</sup> Tamże, s. 42. Pastor Wolf zmarł w roku 1781. Jego następcami na urzędzie proboszcza byli: p. Friedrich Wilhelm Kruska (1782–1816), p. Friedrich Wilhelm Hartmann (1817–1849), p. Carl August Jaehnike (1851–1866), p. Friedrich Wilhelm Ritter (1867–1892), p. Otto Altmann (1893–1914), p. Oskar Blümel (1914–1915), p. Richard Hessler (1876–1925), p. Paul Reinhard Trapp (1925–1926), p. Gottfried Wessberge (1926–1932), p. Walter Bartel (1932–1939), p. Oswald Brunzel (1939–1941), p. Heinz Schröer (1941–1945). Zob. A. Werner, J. Steffani, *Geschichte der evangelischen Parochien*, dz. cyt., s. 362–363; W. Bartel, *Tut mir auf die schöne Pforte*, [Berlin 1947], maszynopis w posiadaniu Kreisarchiv Nordfriesland, sygn. N-B53.

<sup>14</sup> C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 42.

<sup>15</sup> C. Schulz, *Die Herrschaft Schönlanke im Jahre 1793*, Schönlanke und Kreuz 1932, s. 19–51. Źródło to zostało niedawno opublikowane również w języku polskim: *Protokoły rewizyjne dóbr trzcianeckich z 1793 r.*, opr. i tłum. Ł. Nowak, Trzcianka 2018.

ewangelickiej. Plan budynku z muru pruskiego o wymiarach 20x40 łokci wykonał inspektor Jawein. Po ukończeniu budowy, 3 grudnia 1775 r. dokonano uroczystego poświęcenia nowej świątyni oraz otwarcia przylegającego do niej cmentarza. Budynek znajdował się w pobliżu dzisiejszej ul. Kościuszki 12. Mieszkańcy wsi Trzcianka ponieśli  $\frac{1}{4}$  kosztów budowy, dlatego przysługiwała im  $\frac{1}{4}$  miejsc w kościele. Mieszczanie mieli natomiast do dyspozycji  $\frac{3}{4}$  miejsc<sup>16</sup>. Do nowego kościoła farbiarz Georg Christoph Viertel ufundował w 1779 r. ołtarz i ambonę o wartości 500 talarów<sup>17</sup>.

W 1787 r. mieszkańcy Białej wybudowali własną świątynię<sup>18</sup>. W 1795 r. w Niekursku powstał ewangelicki dom modlitwy<sup>19</sup>. Być może stało się to impulsem dla mieszkańców wiejskiej części Trzcianki do budowy własnego kościoła. Został on ukończony i poświęcony w grudniu 1799 r. Wcześniej, w styczniu tego samego roku, poświęcono nowo wybudowany kościół w Nowej Wsi<sup>20</sup>. Tymczasem, mimo iż parafia ewangelicka posiadała kilka kościołów filialnych, w których gromadzili się wierni z pobliskich wsi, odciążając niejako świątynię parafialną, miasto nieustannie się rozwijało i już na początku XIX w. jego kościół stał się zbyt ciasny, aby móc pomieścić wszystkich wiernych. Wówczas pojawiły się plany budowy nowej świątyni, która byłaby znacznie większa i zbudowana z trwalszych materiałów. Jednak zmiana granic państwa i przemarsze wojsk napoleońskich znacznie zubożyły miasto na wiele lat, tak że przez pierwsze trzydziestolecie XIX w. nie było go stać na rozpoczęcie nowej inwestycji. W 1829 r. spłonął kościół trzcianieckiej ewangelickiej gminy wiejskiej, co spowodowało, że na nowo przyłączyła się ona do miasta. Fakt ten przesądził o konieczności budowy nowej świątyni dla obu gmin<sup>21</sup>.

Potrzeba ta została wyrażona już w czasie wizytacji ewangelickiej parafii w Trzciance w dniu 24 kwietnia 1834 r. Hospitujący gminę superintendent generalny, biskup Karl Freymarck z Poznania zanotował w sprawozdaniu powiżytacyjnym:

---

<sup>16</sup> H. Froese, *Geschichte der Stadt Schönlanke*, Schönlanke 1929, s. 99–102, maszynopis w posiadaniu Muzeum Ziemi Nadnoteckiej im. Wiktora Stachowiaka w Trzciance (dalej MZN), bez sygnatury.

<sup>17</sup> C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 43.

<sup>18</sup> A. Werner, J. Steffani, *Geschichte der evangelischen Parochien*, dz. cyt., s. 11.

<sup>19</sup> Istniał on do 1836 r., kiedy w Niekursku wybudowano kościół ewangelicki. Zob. C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 29.

<sup>20</sup> F. Just, *Dreihundert Jahre Posener Schulzendorf*, dz. cyt., s. 81.

<sup>21</sup> H. Froese, *Geschichte der Stadt Schönlanke*, dz. cyt., s. 105–107.

„Gmina [...] nie zgłosiła, po tym jak została zapytana, żadnych wniosków i zażaleń, za wyjątkiem tego, że gminna komisja budowlana przedstawiła konieczność budowy nowego kościoła, gdyż obecny grozi już zawaleniem i jego naprawa nie przyniesie żadnego skutku, gdyż budynek ma nietrwały fundament i stał się o wiele za mały dla gminy. Informacje te zostały uznane za słuszne” (tl. aut.)<sup>22</sup>.

Dla społeczności ewangelickiej w Trzciance od samego początku było jasne, że nowy kościół musi być dużo większy od poprzedniego, a co za tym idzie parafia będzie potrzebowała nowego miejsca pod budowę. Wyburzenie starego kościoła i rozpoczęcie budowy w tym samym miejscu nowego nie było opcją możliwą do zrealizowania, gdyż pierwsza świątynia ulokowana była dość ciasno przy szkole, ponadto otoczona była cmentarzem. Z powodu braku innego atrakcyjnego miejsca w centrum miasta zdecydowano o wybudowaniu kościoła na środku rynku miejskiego. Zaprojektowania obiektu podjął się Friedrich August Stüler, uczeń wybitnego berlińskiego architekta Karla Friedricha Schinkla, projektanta trzcianeckiego kościoła katolickiego z 1825 r. Prace budowlane przeprowadzono w latach 1843–1847<sup>23</sup>. Całość budowy kosztowała 19093 talary, z czego 11310 talarów pochodziło z kasy królewskiej<sup>24</sup>. Uroczystego poświęcenia świątyni 15 października 1847 r., w dniu urodzin króla Fryderyka Wilhelma IV, dokonał wspomniany biskup i superintendent generalny Karl Freymark z Poznania, który w 1834 r. wizytował parafię<sup>25</sup>.

6 sierpnia 1852 r. nowo wybudowany kościół odwiedził jego główny sponsor i patron – król Fryderyk Wilhelm IV. O ile monarsze podobała się sama budowla, o tyle nie był on zadowolony z jej wyposażenia. Początkowo

<sup>22</sup> Archiwum Państwowe w Poznaniu (dalej APP), Konsystorz Ewangelicki w Poznaniu, sygn. 893/971 [niepaginowana].

<sup>23</sup> P. Birecki, *Z dziejów XIX-wiecznych kościołów Trzcianki i jej najbliższej okolicy*, „Kronika Ziemi Trzcianeckiej” 2017, nr 7, s. 24–25.

<sup>24</sup> Początkowo król przyznał parafii ewangelickiej w Trzciance jedynie 7000 talarów na budowę nowego kościoła, jednak przedstawiony mu do zatwierdzenia projekt opiewający na 14783 talary nie zyskał jego aprobaty. Wówczas monarcha polecił tajnemu radcy budowlanemu Stülerowi przygotowanie nowego projektu kościoła na planie bazyliki. Nowy projekt zyskał wprawdzie uznanie króla, był jednak droższy o 4310 talarów. Fryderyk Wilhelm IV zdecydował, że dopłaci parafii w Trzciance brakującą kwotę i polecił przystąpienie do budowy według nowego projektu. Zob. E. Bleich, *Der erste Vereinigte Landtag in Berlin 1847*, t. 1, Berlin 1847, s. 563 (gdzie wyszczególniono przyznanie przez króla początkowej kwoty 7000 talarów); H. Froese, *Geschichte der Stadt Schönlanke*, dz. cyt., s. 107.

<sup>25</sup> E. Spude, *Geschichte der Stadt Schönlanke und Umgegend*, Deutsch Krone 1885, s. 71; *Trzcianka w przeszłości i obecnie. Rękopisy z 1912 r.*, opr. i tłum. Ł. Nowak, Trzcianka 2019, s. 274–275.

nad prostym ołtarzem wisiała oprawiona w złote ramy reprodukcja *Ostatniej Wieczerzy* Leonarda da Vinci. Później obraz ten przeniesiono do zakrystii, a pod koniec XIX w. bardziej wyeksponowano duże okna witrażowe znajdujące się za ołtarzem. W tym czasie do kościoła zakupiono również nową ambonę oraz podłączono ogrzewanie nawiewowe<sup>26</sup>. Poświęcenie odrestaurowanego kościoła odbyło się 20 grudnia 1897 roku<sup>27</sup>.

1 sierpnia 1926 r. w kościele odsłonięto tablice pamiątkowe poświęcone mieszkańcom Trzcianki poległym w I wojnie światowej<sup>28</sup>. W 1935 r. przeprowadzono gruntowny remont zakrystii, ceglana podłoga w kościele pokryto deskami. W tym samym czasie odnowiono kościelne ogrzewanie<sup>29</sup>.

W lutym 1945 r. ostatni proboszcz ewangelicki Trzcianki – pastor Heinz Schröer został aresztowany i wywieziony do Rosji, gdzie zmarł w tym samym roku<sup>30</sup>. Wówczas nieformalnym, współodpowiedzialnym za parafię został mieszkający w Trzciance, emerytowany od 1941 r., poprzednik pastora Schröera na urzędzie proboszcza – pastor Oswald Brunzel. Ten popełnił jednak 12 sierpnia 1945 r. samobójstwo<sup>31</sup>. Wówczas całkowitą opiekę duszpasterską nad parafią przejęła siostra Irma Dorn, która współkierowała parafią po aresztowaniu pastora Bartela, a ostatnie ewangelickie nabożeństwo w trzcianeckim kościele odprawiła panna Anna Graf<sup>32</sup>. W październiku 1946 r. ostatni Niemcy, którzy zdecydowali się opuścić leżącą w granicach Polski Trzciankę wyjechali transportem kolejowym do Berlina<sup>33</sup>. W ten sposób zakończyła się działalność trzcianeckiej parafii ewangelickiej. Kościół ewangelicki w Trzciance przetrwał dwadzieścia lat dłużej niż sama parafia. Początkowo planowano przebudowanie go na dom kultury, jednak plany te były zbyt kosztowne. Ostatecznie został rozebrany w 1965 roku<sup>34</sup>.

---

<sup>26</sup> MZN, *Bauakten Ev. Kirchengemeinde Markt*, bez sygnatury.

<sup>27</sup> W. Bartel, *Tut mir auf die schöne Pforte*, dz. cyt., s. 10–12.

<sup>28</sup> C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 64.

<sup>29</sup> W. Bartel, *Tut mir auf die schöne Pforte*, dz. cyt., s. 11.

<sup>30</sup> C. Bendick, A. Kurschat, H. Schultze, *Ihr Ende schaut an. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2008, s. 433.

<sup>31</sup> Archiwum Parafii pw. św. Jana Chrzyciela w Trzciance (dalej APTJCh), *Księga zgonów parafii ewangelickiej w Trzciance 1941–1945*, bez sygnatury [niepaginowana], wpis z sierpnia 1945 r.

<sup>32</sup> W. Bartel, *Tut mir auf die schöne Pforte*, dz. cyt., s. 9.

<sup>33</sup> E. Zachaś, *Osadnictwo i procesy społeczne związane z osadnictwem po wyzwoleniu*, [w:] *Powiat trzcianecki wczoraj i dziś*, red. S. Zajchowska, Poznań 1961, s. 117.

<sup>34</sup> A. Poniatowski, *Powojenna historia trzcianeckiego kościoła ewangelickiego*, „Kronika Ziemi Trzcianeckiej” 2015, nr 5, s. 81–87.

### 1.b. Trzcianka-wieś

Projekt odłączenia wsi Trzcianka od miejskiej gminy wyznaniowej pojawił się w latach 90. XVIII w.<sup>35</sup> Proces ten rozpoczęto od pozyskania potrzebnych gruntów pod budowę kościoła i założenie własnego przykościelnego cmentarza. 20 marca 1797 r. urząd administracyjny dóbr królewskich wydał asygnatę zezwalającą na zakup dwóch ogrodów wiejskich przy dzisiejszej ul. Żeromskiego, w miejscu, gdzie obecnie znajduje się hala widowiskowo-sportowa oraz trzcieńskie liceum ogólnokształcące. Dotychczasowi właściciele tych gruntów, wolni chłopci Martin Gesse i Barthel Dumdey, otrzymali jako rekompensatę łąki nadnoteckie. Na nabytym gruncie o powierzchni ok. 1/2 dużej morgi (=ok. 0,28 ha) wymierzono działkę pod nowy cmentarz<sup>36</sup>.

Zgodnie z ówczesnym zwyczajem zmarłych chowano na cmentarzu przy biciu dzwonów, dlatego postanowiono, że właśnie te instrumenty będą drugim zakupem nowej gminy wyznaniowej. Kupno dzwonów wiązało się z bardzo dużym nakładem finansowym. Aby pozyskać środki poproszono o zezwolenie z urzędu administracyjnego na sprzedaż starej wiejskiej kuźni. Urząd wyraził zgodę w dniu 28 czerwca, a 1 sierpnia 1797 r. spisano kontrakt, na mocy którego Daniel Röhr, mistrz kowalski z miasta Trzcianka zakupił od mieszkańców wsi Trzcianka kuźnię wiejską wraz z budynkiem mieszkalnym, stajnią, kominiem kuźnianym, ostrówkiem i dwoma ogrodami za sumę 300 talarów. W cenę kupna wliczony był przywilej na świadczenie usług połowie wsi lub, inaczej mówiąc, połowa mieszkańców wsi Trzcianka była zobowiązana do korzystania z usług tego właśnie kowala, a nie innego<sup>37</sup>. W tym samym dniu spisano jeszcze jedną umowę, której treść gwarantowała wiejskiemu kowalowi Martinowi Gouderianowi prawo do świadczenia usług drugiej połowie wsi Trzcianka w zamian za 100 talarów<sup>38</sup>.

Uzyskane ze sprzedaży kuźni i praw kowalskich 400 talarów przeznaczono na zamówienie, w odlewni Carla Gottlieba Beckera w Szczecinie, dwóch dzwonów, które wraz z nowym cmentarzem poświęcił 7 stycznia 1798 r. trzcieński pastor Friedrich Wilhelm Kruska<sup>39</sup>. Poświęcenie nowych

<sup>35</sup> A. Werner, J. Steffani, *Geschichte der evangelischen Parochien*, dz. cyt., s. 361.

<sup>36</sup> APP, Starostwo Powiatowe w Czarnkowie, sygn. 1027/1271, s. 3.

<sup>37</sup> APP, Starostwo Powiatowe w Czarnkowie, sygn. 1027/1271, s. 2–3; C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 44–45; tenże, *Quellen und Urkunden*, t. 3, dz. cyt., s. 76–79.

<sup>38</sup> Tamże, s. 80–81.

<sup>39</sup> Całkowity koszt zakupu dzwonów wraz z transportem wyniósł 563 talary 6 groszy. Braku-

dzwonów i cmentarza połączone było z pierwszym pogrzebem na nowym miejscu. Pochowano 14-letniego Johanna Christopha Radtke, zmarłego z wyćnięcia, syna miejscowego wolnego chłopca<sup>40</sup>. Od tego dnia do zamknięcia cmentarza w 1823 r. pochowano na nim w sumie 563 osoby, w tym 297 mężczyzn i 266 kobiet<sup>41</sup>.

Kolejnym krokiem w rozwoju wiejskiej gminy ewangelickiej w Trzciance była budowa własnej świątyni przy nowym cmentarzu. Miała ona miejsce w latach 1798–1799. Uroczystego poświęcenia kościoła zbudowanego z muru pruskiego dokonał 22 grudnia 1799 r. pastor Friedrich Wilhelm Kruska. W zamian za dostarczanie mu ze wsi drewna opałowego zobowiązał się on do odprawiania w wiejskim kościele przynajmniej ośmiu nabożeństw rocznie<sup>42</sup>.

Dzieje samodzielnej trzcianeckiej gminy wiejskiej zamykają się na przestrzeni 30 lat, kiedy funkcjonowała obsługiwana przez miejskich pastorów. Jej kres nastąpił wraz z pożarem części wsi 31 sierpnia 1829 r., gdy spłonął kościół wraz ze szkołą. Kościoła nigdy nie odbudowano, ponownie przyłączając się do gminy miejskiej<sup>43</sup>. Już wcześniej, w listopadzie 1823 r. zamknięto przykościelny wiejski cmentarz<sup>44</sup>.

### 1.c. Nowa Wieś

Ewangeliccy mieszkańcy, założonej w 1618 r. Nowej Wsi, nie mieli do czasu zaborów własnego kościoła. Około 1700 r. gmina wiejska zbudowała dzwonnice i zakupiła dzwon, którego dźwięk odprowadzał zmarłych na miejsce wiecznego spoczynku i alarmował o wybuchach pożarów. Dzwon ten pękł i w 1738 r. przetopiono go w Szczecinie na inny, który również umieszczono

---

jąca sumę 163 talarów 6 groszy uzupełnili według własnego uznania poszczególni gospodarze wsi Trzcianka. APP, Starostwo Powiatowe w Czarnkowie, sygn. 1027/1271, s. 3–4; C. Schulz, *Quellen und Urkunden*, t. 3, dz. cyt., s. 123–125.

<sup>40</sup> APP, Starostwo Powiatowe w Czarnkowie, sygn. 1027/1271, s. 4 (akt zgonu nr 1798/1).

<sup>41</sup> Obliczenia dokonano na podstawie zapisów w księdze zmarłych gminy ewangelickiej we wsi Trzciance 1798–1823. W tym samym roku zakończono pisanie tej księgi. APP, Starostwo Powiatowe w Czarnkowie, sygn. 1027/1271, s. 4–53.

<sup>42</sup> H. Froese, *Geschichte der Stadt Schönlanke*, dz. cyt., s. 103; C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 45.

<sup>43</sup> *Deutsches Städtebuch. Handbuch städtischer Geschichte*, hrsg. E. Keyser, Bd. 1, *Nordostdeutschland*, Stuttgart 1939, s. 232.

<sup>44</sup> C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 47–48 podaje, że cmentarz zamknięto 23 października 1823 r. i sugeruje, że w następnym roku mógł zostać otwarty dla wsi cmentarz przy obecnej ul. Wieleńskiej. Ostatnia zapiska w duplikacie księgi zgonów wiejskiej gminy ewangelickiej mówi jednak, że ostatni pochowany na tym cmentarzu parafianin zmarł 23 listopada 1823 r. Zapewne kilka dni później odbył się jego pogrzeb. Zob. APP, Starostwo Powiatowe w Czarnkowie, sygn. 1027/1271, s. 53.

w dzwonnicy w centrum wsi<sup>45</sup>. Czy to ze względu na nieprzychylność polskich właścicieli Czarnkowszczyzny, czy też z powodu ubóstwa chłopów, do końca XVIII wieku nie udało się wybudować we wsi ewangelickiego kościoła. Nowowiejscy luteranie uczęszczali w tym czasie na nabożeństwa do świątyń położonych w dobrach wieleńskich<sup>46</sup>.

W 1763 r. pastor Balthasar Joachim Wolff z Dzierżążna Wielkiego odprawił w domu lub stodole sołtysa Mittelstäda pierwsze publiczne ewangelickie nabożeństwo w historii wsi. Stało się ono bodźcem do wzniesienia pierwszego domu modlitwy, który powstał w latach 1764–1766. Nie był to jeszcze kościół, ale budynek, w którym w ciągu tygodnia wiejski nauczyciel prowadził zajęcia szkolne, a w niedzielę przewodniczył nabożeństwom, w czasie których odczytywał kazania i fragmenty Biblii z zakupionych w tym celu książek. Od czasu do czasu na liturgię zapraszano również pastora Wolffa<sup>47</sup>.

Po założeniu parafii ewangelickiej w Trzciance w 1773 r. Nowa Wieś przyłączyła się do niej jako jej filia, która swym zasięgiem obejmowała pobliski folwark Rudka, folwark Ginterowo, leżącą przy drodze z Trzcianki do Kuźnicy Czarnkowskiej karczmę Sandkrug oraz tzw. Polski Młyn (od 1897 r. gospodarstwo to stanowi część wsi Teresin<sup>48</sup>). Postanowiono też o budowie kościoła, gdyż budynek szkolny szybko stał się zbyt ciasny. Wewnętrzne spory o sfinansowanie prac budowlanych trwały do 1797 r., gdy wieś zwróciła się bezpośrednio do króla Fryderyka Wilhelma III z prośbą o zgodę na postawienie kościoła z własnych środków gminnych, z pominięciem rozwiązań proponowanych przez administrację dóbr trzcianeckich. Po uzyskaniu królewskiej zgody przystąpiono do budowy nowej świątyni, którą 20 stycznia 1799 r. uroczystie poświęcił następca pastora Wolffa – pastor Friedrich Wilhelm Kruska<sup>49</sup>.

W 1810 r. do kościoła dobudowano niewielką wieżę, którą następnie wyburzono w 1826 r., powiększając o jej szerokość nawę główną. Nad poszerzoną częścią nadbudowano mniejszą wieżyczkę, w której umieszczono dzwon z 1738 r. Drugi dzwon gmina dokupiła w 1830 r. W takim kształcie kościół dotrwał do końca XIX w. W 1900 r. zawałiła się połowa gzymsu północ-

<sup>45</sup> F. Mertinat, *Die Glocken der evangl. Kirchen in der Grenzmark*, „Grenzmärkische Heimatblätter” 1942, XVIII Jg., Heft 1–2, s. 149–150. Instrument ten zachował się do dziś i obecnie (2021) znajduje się przy kaplicy pw. Matki Bożej Saletyńskiej w Straduniu.

<sup>46</sup> F. Just, *Dreihundert Jahre Posener Schulzendorf*, dz. cyt., s. 72.

<sup>47</sup> Tamże, s. 75–76.

<sup>48</sup> C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 31.

<sup>49</sup> F. Just, *Dreihundert Jahre Posener Schulzendorf*, dz. cyt., s. 77–81.



nej ściany świątyni. Uszkodzona ściana natychmiast została prowizorycznie zabezpieczona, po czym zdecydowano o konieczności budowy nowego kościoła. Ponieważ nadbudowana wieżyczka zaczęła się niebezpiecznie przechylać, została w 1905 r. całkowicie rozebrana do wysokości dachu, a powstały w ten sposób otwór został przykryty papą. Coraz gorszy stan budynku zmusił gminę do szybszej realizacji planów budowy. W 1906 r. położono kamień węgielny pod fundamenty nowego kościoła, którego budowę ukończono w 1908 r. Uroczystości poświęcenia świątyni 29 września 1908 r. przewodniczył generalny superintendent Johannes Hesekeel z Poznania<sup>50</sup>. Do nowego kościoła cesarzowa Augusta Victoria ufundowała dwa świeczniki, mieszkańcy Nowej Wsi zebrali fundusze na zegar na wieży, a mieszkańcy Rudki zapłacili za przetopienie uszkodzonego starego dzwonu z 1830 r. na nowy instrument, do którego dokupiono drugi podobny. Oba nowe dzwony zostały w 1917 r. skonfiskowane na cele wojenne i przetopione<sup>51</sup>. Dopiero w 1925 r. zakupiono dwa nowe instrumenty, podobne do poprzednich<sup>52</sup>. Nowowiejski kościół służył ewangelikom do czasu nieformalnego zamknięcia po wojnie ewangelickiej parafii w Trzciance. Powstałe w wyniku działań wojennych uszkodzenia wieży i dachu zostały usunięte w latach 1947–1948, po czym 29 czerwca 1948 r. świątynia została poświęcona jako katolicki kościół pw. św. Piotra i Pawła<sup>53</sup>.

#### **1.d. Inne gminy wiejskie**

Powstała w 1772 r. ewangelicka parafia w Trzciance terytorialnie obejmowała takie miejscowości jak: Trzcianka (miasto, wieś, folwark), Biała, Łomnica, Niekursko, Nowa Wieś, Radolin, Radosiew, Rudka (folwark), Sarcz, Smolarnia, Straduń, Wrząca (folwark) oraz kilka mniejszych przysiółków i młynów. W późniejszym czasie parafia powiększyła się jeszcze o Teresin, który jako kolonię zaczęto zakładać w 1797 r.<sup>54</sup>

W 1787 r. w Białej wybudowano pierwszy kościół ewangelicki. Po tym jak spłonął on w 1810 r., wieś przez kolejną dekadę zbierała środki na budowę nowej świątyni, którą poświęcono w 1821 r. Do połowy XIX w. pozostawała

---

<sup>50</sup> C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 32.

<sup>51</sup> F. Just, *Dreihundert Jahre Posener Schulzendorf*, dz. cyt., s. 95–96.

<sup>52</sup> F. Mertinat, *Die Glocken der evangl. Kirchen*, art. cyt., s. 150.

<sup>53</sup> APTJCh, *Kronika kościoła filialnego pw. św. Piotra i Pawła w Nowej Wsi 1947–1981*, bez sygnatury, s. 1–4.

<sup>54</sup> H. v. Cornberg, *Die Kirchenbücher der evangelischen Kirchen der Provinz Grenzmark Posen-Westpreußen*, Schönlanke und Kreuz 1934, s. 45.

ona w granicach parafii ewangelickiej w Trzciance. Jednak w 1853 r. utworzono samodzielną parafię ewangelicką w Białej<sup>55</sup>. Przyłączono do niej kosztem parafii w Trzciance również wsie Radolin oraz Wrząca. Przekazano jej prowadzone dotychczas samodzielnie dla Radolina (od 1773) i Białej (od 1826) księgi metrykalne<sup>56</sup>. W 1870 r. parafię w Białej powiększono o Łomnicę wraz z Łomnickim Młynem, które również odłączono od Trzcianki<sup>57</sup>.

Nieco wcześniej, bo w 1869 r. odłączono od niej jeszcze młodą wieś Rychlik, którą włączono do parafii w Siedlisku, i w obrębie której pozostawała do 1911 r. Następnie przyłączono ją do nowo powstałej parafii w Smolarni<sup>58</sup>.

Kształtującą się od poł. XIX w. w jeden spójny organizm kolonię Radoliniek odłączono od Trzcianki i przyłączono w 1903 r. do powstałej w tym samym roku parafii w Kuźnicy Czarnkowskiej. W 1904 r. dołączyła do niej osada Radosiew<sup>59</sup>.

Ostatnią większą zmianą strukturalną pod względem powierzchni trzcianeckiej parafii ewangelickiej było odłączenie się gminy Smolarnia. W 1910 r. stała się ona samodzielną parafią, która objęła dodatkowo Straduń oraz nieistniejącą już dziś osadę Dolfsbruch. Jak wspomniano, rok później przyłączono do niej Rychlik<sup>60</sup>.

W okresie międzywojennym i w czasie II wojny światowej poza Trzcianką i jej gminami-córkami (*Töchtergemeinden*) w Nowej Wsi (z Rudką) i Niekursku, spośród tzw. gmin wiejskich, przy parafii w Trzciance pozostały jedynie Sarcz, Teresin oraz siedziba nadleśnictwa Trzcianka<sup>61</sup>.

---

<sup>55</sup> C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 30; W. Bartel, *Tut mir auf die schöne Pforte*, dz. cyt., s. 17 (tenże błędnie podaje rok 1854 jako rok założenia parafii).

<sup>56</sup> Księgi metrykalne parafii ewangelickiej w Białej z lat 1826–1886 znajdują się w: APP, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelickiej Biała (pow. czarnkowski), sygn. 3766/0, natomiast księgi z Radolina w: APP, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelickiej Radolin (pow. trzcianecki), sygn. 3842/1-3.

<sup>57</sup> H. v. Cornberg, *Die Kirchenbücher der evangelischen Kirchen*, dz. cyt., s. 32; C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte*, dz. cyt., s. 30; A. Werner, J. Steffani, *Geschichte der evangelischen*, dz. cyt., s. 10–11.

<sup>58</sup> H. v. Cornberg, *Die Kirchenbücher der evangelischen Kirchen*, dz. cyt., s. 45–47.

<sup>59</sup> Tamże, s. 42, 45.

<sup>60</sup> Tamże, s. 45, 47.

<sup>61</sup> H. Froese, *Geschichte der Stadt Schönlanke*, dz. cyt., s. 109.

Tab. 1. Wykaz miejscowości, które przynależały do parafii ewangelickiej w Trzciance w latach 1772–1939.

Parafia ewangelicka w 1772 r.	Miejscowości, które w latach 1772–1939		Parafia ewangelicka w 1939 r.
	dołączyły się do parafii ewangelickiej w Trzciance	odłączyły się od parafii ewangelickiej w Trzciance	
Trzcianka (miasto)	-	-	Trzcianka miasto
Trzcianka (wieś)	-	1905 – włączona do miasta	
Trzcianka (folwark)	-	1905 – włączony do miasta	
Nowa Wieś	-	-	Nowa Wieś
Rudka (folwark)	-	-	Rudka (od 1832 jako wieś)
Sarcz	-	-	Sarcz
-	Schönfliess (1830 – założenie osady)	ok. 1890 – włączona do wsi Sarcz	
Niekursko	-	-	Niekursko
-	Teresin (1797 – założenie wsi)	-	Teresin
Biała	-	1853 – samodzielna parafia Biała	-
Wrząca (folwark)	-	1853 – parafia Biała	-
Radolin (1759–1858 miasto, później wieś)	-	1853 – parafia Biała	-
Łomnica	-	1870 – parafia Biała	-
-	Radolinek (1863 – założenie wsi)	1903 – parafia Kuźnica Czarnkowska	-
Radosiew	-	1904 – parafia Kuźnica Czarnkowska	-
Smolarnia	-	1910 – samodzielna parafia Smolarnia	-
Straduń	-	1910 – parafia Smolarnia	-
Dolfsbruch	-	1910 – parafia Smolarnia	-
-	Rychlik (1848 – założenie wsi)	1869 – parafia Siedlisko, później 1910 – parafia Smolarnia	-

Źródło: H. v. Cornberg, *Die Kirchenbücher der evangelischen Kirchen der Provinz Grenzmark Posen-Westpreußen*, Schönlanke und Kreuz 1934, s. 32–47; C. Schulz, *Merktafeln zur Geschichte des Netzkreises und der Stadt Schönlanke*, Schönlanke–Kreuz 1930, s. 30; A. Werner, J. Steffani, *Geschichte der evangelischen Parochien in der Provinz Posen*, Posen 1898, s. 10–11, 361–363.

Gdy w Trzciance powstawała luterańska parafia w mieście i okolicznych wsiach mieszkało w sumie 2015 protestantów, 1133 katolików oraz Żydzi (dane za 1771)<sup>62</sup>. W 1818 r. liczba zamieszkujących Trzciankę protestantów wynosiła 1579 przy 609 katolikach i 600 Żydach<sup>63</sup>, a w 1871 r. 2542 ewangelików, 841 katolików i 571 Żydów<sup>64</sup>. W 1933 r. liczba ewangelików w samym mieście Trzcianka wzrosła do 6114 osób przy 2713 katolikach, 369 Żydach i 187 osobach bez wyznania<sup>65</sup>. Po 1945 r. liczba protestantów w mieście spadła tak drastycznie, że parafia luterańska zaprzestała swojej działalności.

## 2. Księgi metrykalne

Mimo, iż do końca XVIII w. parafie ewangelickie w Prusach nie miały obowiązku prowadzenia ksiąg metrykalnych, czyniły to analogicznie do parafii katolickich. Dopiero w 1794 r., odkąd metryki chrześcijańskie uzyskały status dokumentów publiczno-prawnych, państwo nakładało na proboszczów katolickich i ewangelickich obowiązek prowadzenia ksiąg chrztów/urodzeń, małżeństw i zgonów. Ich duplikaty należało corocznie przekazywać do lokalnych sądów pierwszej instancji<sup>66</sup>. Podobnie jak w przypadku parafii katolickich w czasach Księstwa Warszawskiego i po jego upadku do 1874 r. duchowni ewangelicy, najczęściej, sprawowali funkcję urzędników stanu cywilnego, a prowadzone przez nich rejestry „świeckie”, w praktyce, były duplikatami ksiąg kościelnych<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> M. Kędelski, *Ludność północno-zachodniej Wielkopolski w XVIII w.*, „Studia i materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza”, 36 (1991), s. 34.

<sup>63</sup> I. Demian, *Handbuch der neuen Geographie des Preußischen Staats*, Berlin 1818, s. 368.

<sup>64</sup> D. Chojecki, *Obraz statystyczno-administracyjny Trzcianki w 1873 roku, część I*, „Kronika Ziemi Trzcianieckiej” 2014, nr 4, s. 46.

<sup>65</sup> APPiła, Akta miasta Trzcianki, sygn. 15/269, s. 143.

<sup>66</sup> *Allgemeines Landesrecht für die Preußischen Staaten*, t. 4, Berlin 1794, s. 789–790.

<sup>67</sup> W. Kwiatkowska, *Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817–1920 i pozostałe po niej akta*, Toruń 2006, s. 104–105. Od 1874 r. w Prusach prowadzono księgi stanu cywilnego. Trzcianieckie księgi USC dla wszystkich wyznań znajdują się w: Archiwum Państwowe w Poznaniu Oddział w Pile (dalej: APPiła), Urząd Stanu Cywilnego Trzcianka – obwód miejski, sygn. 576 (księgi urodzeń 1874–1916, księgi małżeństw 1874–1935, księgi zgonów 1874–1934) oraz Urząd Stanu Cywilnego Trzcianka – obwód wiejski, sygn. 577 (księgi urodzeń 1874–1916, księgi małżeństw 1874–1934, księgi zgonów 1874–1934). Późniejsze księgi dla obu obwodów znajdują się w Urzędzie Stanu Cywilnego w Trzciance.

Ustalenie liczby wszystkich rodzajów ksiąg metrykalnych parafii ewangelickiej w Trzciance nastęrcza pewnych trudności. Do dziś zachowały się jedynie dwie spośród nich. Jak już wyżej wspomniano, od końca XVIII w. prowadzono je w osobnych tomach dla Trzcianki-miasta, Trzcianki-wsi, Nowej Wsi i innych gmin wiejskich.

## 2.a. Oryginały niezachowane

W 1934 r. Horst von Cornberg opublikował listę znanych mu luterańskich metrykaliów z Trzcianki. Wszystkie wymienione przez niego księgi były wówczas przechowane w archiwum parafii ewangelickiej, jednak żadna z nich nie zachowała się do dzisiaj. Wprawdzie jeden z dwóch zachowanych oryginałów (przechowywany w Muzeum Ziemi Nadnoteckiej w Trzciance) powinien znaleźć się na powyższej liście, jednak nie można go zidentyfikować z żadną spośród wymienionych przez Cornberga pozycji. Przyczyną tych trudności może być fakt, że księga ta była prowadzona dość chaotycznie i często dopisywano pojedyncze zapisy metrykalne w różnych wolnych miejscach, niejednokrotnie kilka lat po fakcie. Mogło to przysporzyć autorowi trudności z określeniem jej ram chronologicznych. Została ona również błędnie opisana w muzealnym inwentarzu jako *Księga chrztów i małżeństw parafii ewangelickiej w Trzciance 1779–1786*<sup>68</sup>. Dokładniejsza analiza jej zapisów wykazała, że księga zawiera metryki chrztów z lat 1780–1796 oraz małżeństw z lat 1780–1814, o czym będzie jeszcze mowa poniżej<sup>69</sup>. Brak natomiast jakichkolwiek wiadomości na temat losów pozostałych ksiąg.

Tab. 2. Wykaz niezachowanych ksiąg metrykalnych parafii ewangelickiej w Trzciance 1773–1934.

Rodzaj księgi	Tom	Lata	Miejscowości
Chrzty	1	1773–1798	Trzcianka-miasto, gminy wiejskie
	2	1779–1796	Trzcianka-wieś, gminy wiejskie
	3	1797–1821	Trzcianka-wieś, gminy wiejskie
	4	1798–1826	Trzcianka-miasto
	5	1773–1814	Nowa Wieś
	6	1815–1846	Nowa Wieś
	7	1822–1834	gminy wiejskie
	8	1827–1854	Trzcianka-miasto

<sup>68</sup> MZN, *Dział historyczny – księga inwentarzowa*, poz. 15.

<sup>69</sup> MZN, *Księga chrztów i małżeństw parafii ewangelickiej w Trzciance 1779–1786*, sygn. MTH 15.

## HISTORIA

	9	1835–1880	gminy wiejskie
	10	1851–1886	gminy wiejskie
	11	1847–1883	Nowa Wieś
	12	1855–1892	Trzcianka-miasto
	13	1855–1892	Trzcianka-wieś
	14	1893–1905	Trzcianka-wieś
	15	1893–1900	Trzcianka-miasto
	16	1901–1911	Trzcianka-miasto
	17	1912–1928	Trzcianka-miasto
	18	1929–w1934	Trzcianka-miasto
	19	1884–w1934	Nowa Wieś
	20	1887–w1934	gminy wiejskie
Malżeństwa	1	1773–1814	Trzcianka-miasto, gminy wiejskie
	2	1780–1788	Trzcianka-wieś, gminy wiejskie
	3	1773–1814	Nowa Wieś
	4	1815–1834	gminy wiejskie
	6	1815–1892	Trzcianka-miasto
	7	1851–1892	gminy wiejskie
	8	1847–1883	Nowa Wieś
	9	1855–1892	Trzcianka-wieś
	10	1893–1905	Trzcianka-wieś
	11	1893–1900	Trzcianka-miasto
	12	1901–1911	Trzcianka-miasto
	13	1912–1928	Trzcianka-miasto
	14	1929–w1934	Trzcianka-miasto
	15	1884–w1934	Nowa Wieś
	16	1892–w1934	gminy wiejskie
	Zgony	1	1780–1814
2		1773–1821	Trzcianka-miasto
3		1773–1814	Nowa Wieś
4		1815–1846	Nowa Wieś
5		1815–1834	gminy wiejskie
6		1835–1850	gminy wiejskie

	7	1851–1892	gminy wiejskie
	8	1822–1867	Trzcianka-miasto
	9	1868–1892	Trzcianka-miasto
	10	1835–1850	gminy wiejskie
	11	1848–1883	Nowa Wieś
	12	1855–1892	Trzcianka-wieś
	13	1893–1905	Trzcianka-wieś
	14	1893–1900	Trzcianka-miasto
	15	1901–1911	Trzcianka-miasto
	16	1912–1928	Trzcianka-miasto
	17	1929–w1934	Trzcianka-miasto
	18	1883–w1934	Trzcianka-miasto
	19	1884–w1934	Nowa Wieś

Źródło: H. v. Cornberg, *Die Kirchenbücher der evangelischen Kirchen der Provinz Grenzmark Posen-Westpreußen*, Schönlanke und Kreuz 1934, s. 45–47.

## 2.b. Oryginały zachowane

Spśród wielu ksiąg metrykalnych parafii ewangelickiej w Trzciance w oryginale zachowały się najprawdopodobniej tylko dwie spośród nich. Obie przechowywane są w dość nietypowych miejscach. Pierwsza z nich trafiła do zbiorów Muzeum Ziemi Nadnoteckiej im. Wiktora Stachowiaka w Trzciance<sup>70</sup>. W księdze inwentarzowej działu historycznego zapisano ją pod pozycją nr 15, jako: *Dokument – Księga narodzin i małżeństw. Gmina Ewangelicka w Trzciance – księga narodzin i małżeństw ludności Trzcianki i okolicznych wsi obejmujących lata 1779–1786*[!] i oznaczono jako poszyt pochodzący ze zbiorów dawnego muzeum<sup>71</sup>. Bliższa analiza jej treści wykazała jednak, że zawiera ona metryki chrztów/urodzeń z lat 1781–1800 dla Trzcianki (a początkowo również dla okolicznych wsi), chrztów/urodzeń z lat 1780–1796 dla gmin wiejskich (bez Nowej Wsi), małżeństw dla Trzcianki-wsi i gmin wiejskich 1780–1814, małżeństw osób pochodzących z przynależących do parafii w Trzciance gmin wiejskich, które jednak zostały zawarte poza parafią z lat 1780–1788. Metrykalia te stanowią niezwykle cenny materiał do badań nad strukturą i zasięgiem terytorialnym parafii ewangelickiej u początku jej istnienia. Jak już wcześniej wspomniano, przyczyną błędnego jej opisania mógł być chaotyczny sposób prowadzenia księgi bądź nieznamość języka niemieckiego przez osobę prowadzącą inwentarz.

<sup>70</sup> R. Prinke, *Poradnik genealoga amatora*, Warszawa 1992, s. 93.

<sup>71</sup> MZN, *Dział historyczny – księga inwentarzowa*, poz. 15.

Druga spośród zachowanych ksiąg metrykalnych parafii ewangelickiej przechowywana jest w archiwum katolickiej parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Trzciance. Są to metryki zgonów z lat 1941–1945. Księga ta po aresztowaniu proboszcza Schröera w lutym 1945 r. była prowadzona do 6 listopada 1945 r. przez siostrę Irmę Dorn. Prawdopodobnie zaraz po opuszczeniu przez nią Trzcianki metryki trafiły do archiwum parafii katolickiej. Zapewne miały posłużyć księżom katolickim do udzielania informacji rodzinom zmarłych pod koniec wojny Niemców, które poszukiwały swoich krewnych. Z niewiadomych przyczyn księga ta nie została przekazana wraz z innymi metrykaliami do Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w 2004 r.<sup>72</sup>

Tab. 3. Wykaz zachowanych ksiąg metrykalnych parafii ewangelickiej w Trzciance 1773–1934.

Rodzaj	Lata	Miejsce przechowywania
Chrzty	1780–1800	Muzeum Ziemi Nadnoteckiej im. Wiktora Stachowiaka w Trzciance, sygn. MTH 15
Małżeństwa	1780–1814	Muzeum Ziemi Nadnoteckiej im. Wiktora Stachowiaka w Trzciance, sygn. MTH 15
Zgony	1941–1945	APTJCh, bez sygnatury

Źródło: MZN, *Dział historyczny – księga inwentarzowa*, poz. 15 oraz badania własne.

### 2.c. Duplikaty

Anna Laszuk podała, że z parafii ewangelickiej w Trzciance zachowały się księgi zgonów z lat 1798–1823 oraz 1858–1874<sup>73</sup>. Informator uwzględnia jednak tylko duplikaty ksiąg metrykalnych przekazanych do archiwów do 2003 r. Obecnie (2021) w archiwum państwowym w Poznaniu oraz jego oddziale w Pile znajdują się metrykalia parafii ewangelickiej z lat 1798–1823 (zgony) oraz 1829–1874 (chrzty/urodzenia, małżeństwa, zgony).

Najstarszą księgą metrykalną parafii ewangelickiej w Trzciance przechowywaną w Archiwum Państwowym w Poznaniu jest duplikat księgi zgonów okręgu Trzcianka-wieś z lat 1798–1823<sup>74</sup>. Jest to o tyle ciekawa i cenna księga, że nie pochodzi ze zbioru corocznie przekazywanych do sądu duplikatów. Stanowi ona kompletną kopię wszystkich aktów zgonu osób pochowanych na cmentarzu wiejskim w Trzciance od dnia jego otwarcia (7 stycznia 1798), aż do zamknięcia (listopad 1823). Dodatkowo opatrzona została wstępem szczegó-

<sup>72</sup> APTJCh, *Spis zdawczo-odbiorczy materiałów archiwalnych z parafii w Trzciance przekazanych do Archiwum Diecezjalnego w Koszalinie* z 4 października 2004 r.

<sup>73</sup> *Księgi metrykalne i stanu cywilnego w archiwach państwowych w Polsce*, opr. A. Laszuk, Warszawa 2003, s. 406.

<sup>74</sup> APP, Starostwo Powiatowe w Czarnkowie, sygn. 1027/1271.



lowo przedstawiającym okoliczności odłączenia się ewangelickiej gminy wiejskiej w Trzciance od parafii miejskiej. Wagę tego tekstu docenił już przedwojenny niemiecki badacz dziejów Trzcianki – prof. Carl Schulz, który opublikował jego treść w czasach, gdy był on jeszcze przechowywany w archiwum parafii ewangelickiej<sup>75</sup>.

W poznańskim archiwum państwowym znajdują się ponadto duplikaty ewangelickich metryk chrztów, małżeństw i zgonów z lat 1815–1816 oraz 1858–1874<sup>76</sup>. Są one częścią bardzo specyficznego poszytu, na który składają się duplikaty akt metrykalnych parafii katolickich i ewangelickich w Czarnkowie, Trzciance i innych okolicznych miejscowości.

W sierpniu 2006 r. Archiwum Państwowe w Poznaniu Oddział w Pile otrzymało dodatkowo z Sądu Rejonowego w Trzciance duplikaty ksiąg chrztów, małżeństw i zgonów parafii ewangelickiej w Trzciance z lat 1829–1874. Dokumenty te, choć zewidencjonowane, pozostają nadal (luty 2021) nieopracowane. Ich kopie cyfrowe, podobnie jak kopie duplikatów z poznańskiego zespołu *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego* (sygn. 3266) dostępne są na stronie internetowej [www.szukajwarchiwach.gov.pl](http://www.szukajwarchiwach.gov.pl)<sup>77</sup>.

Tab. 4. Wykaz zachowanych duplikatów akt metrykalnych i stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Trzciance.

Rodzaj	Lata	Miejsce przechowywania
Zgony	1798–1823	APP, Starostwo Powiatowe w Czarnkowie, sygn. 1027/1271
Zgony	1815–1816	APP, Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego, sygn. 3266/2
Chrzty Małżeństwa	1829	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/1

<sup>75</sup> C. Schulz, *Quellen und Urkunden*, t. 3, dz. cyt., s. 123–125.

<sup>76</sup> APP, *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego*, sygn. 3266/2, 3266/45, 3266/49, 3266/53, 3266/57, 3266/63.

<sup>77</sup> APP, *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego*, sygn. 3266 (skany dostępne tylko częściowo): [https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/zespoldp\\_p\\_id=Zespoldp\\_p\\_lifecycle=1&p\\_p\\_state=normal&p\\_p\\_mode=view&\\_Zespoldp\\_javax.portlet.action=zmienWidok&\\_Zespoldp\\_nameofjsp=jednostki&\\_Zespoldp\\_id\\_zespoldp=18759](https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/zespoldp_p_id=Zespoldp_p_lifecycle=1&p_p_state=normal&p_p_mode=view&_Zespoldp_javax.portlet.action=zmienWidok&_Zespoldp_nameofjsp=jednostki&_Zespoldp_id_zespoldp=18759) [dostęp: 1.02.2021]; APPiła, *Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka*, sygn. 896 (całość): [https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/zespoldp\\_p\\_id=Zespoldp\\_p\\_lifecycle=1&p\\_p\\_state=normal&p\\_p\\_mode=view&\\_Zespoldp\\_javax.portlet.action=zmienWidok&\\_Zespoldp\\_nameofjsp=jednostki&\\_Zespoldp\\_id\\_zespoldp=23720](https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/zespoldp_p_id=Zespoldp_p_lifecycle=1&p_p_state=normal&p_p_mode=view&_Zespoldp_javax.portlet.action=zmienWidok&_Zespoldp_nameofjsp=jednostki&_Zespoldp_id_zespoldp=23720) [dostęp 1.02.2021].

## HISTORIA

Zgony	1830	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/2
	1831	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/3
	1832	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/4
	1833	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/5
	1834	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/6
	1835	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/7
	1836	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/8
	1837	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/9
	1838	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/10
	1839	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/11
	1840	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/12
	1841	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/13
	1842	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/14
	1843	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/15
	1844	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/16
	1845	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/17
	1846	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/18
	1847	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/19
	1848	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/20
	1849	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/21
1850	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/22	
Zgony	1851–1861	APP, Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego, sygn. 3266/49
Chrzty Małżeństwa	1851	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/23

Zgony	1852	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/24
	1853	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/25
	1854	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/26
	1855	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/27
	1856	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/28
	1857	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/29
	1858	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/30
Chrzty Małżeństwa Zgony	1858	APP, Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego, sygn. 3266/45
Chrzty Małżeństwa Zgony	1859	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/31
	1860	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/32
	1861	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/33
	1862	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/34
	1863	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/35
	1864	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/36
Zgony	1864	APP, Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego, sygn. 3266/53
Chrzty Małżeństwa Zgony	1865	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/37
	1866	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/38
	1867	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/39
	1868	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/40
Zgony	1868	APP, Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego, sygn. 3266/57
Chrzty Małżeństwa Zgony	1869	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/41
	1870	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/42

	1871	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/43
	1872	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/44
Zgony	1872–1874	APP, Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego, sygn. 3266/63
Chrzty Małżeństwa	1873	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/45
Zgony	1874	APPiła, Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka, sygn. 896/46

Źródło: APP, *Inwentarz zespołu Starostwo Powiatowe w Czarnkowie* (sygn. 1027); APPiła, *Inwentarz zespołu Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka* (sygn. 896).

### Zakończenie

Parafia ewangelicka funkcjonowała w Trzciance w latach 1773–1945, choć luteranie mieszkali w tej miejscowości najprawdopodobniej już od XVI wieku. Jej księgi metrykalne zachowały się tylko częściowo, w dużej mierze w formie duplikatów. Wiele z nich uległo rozproszeniu inne zniszczeniu w wyniku pożarów i działań wojennych. Niektóre znajdują się w miejscach, w których trudno się spodziewać ich obecności, np. jedna z najstarszych ksiąg ewangelickich z końca XVIII i początku XIX wieku znajduje się w regionalnym muzeum, a najmłodsza księga zgonów parafii ewangelickiej z lat 1941–1945 w archiwum parafii katolickiej.

Niniejszy artykuł nie wyczerpuje w całości tematu badań nad historią parafii luterskiej w Trzciance i jej księgami metrykalnymi. Kilka zagadnień nadal pozostaje w formie postulatów badawczych:

1. W przechowywanej w Muzeum Ziemi Nadnoteckiej w Trzciance ewangelickiej księdze chrztów i małżeństw z lat 1780–1814 (MZN, sygn. MTH 15) odnotowano, że 14 czerwca 1944 r. została ona zmikrofilmowana przez Centralne Archiwum Ewangelickie we Wrocławiu (*Evangelisches Zentralarchiv in Breslau*). Szacuje się, że ok. 90% zasobu tegoż archiwum uległo zniszczeniu podczas działań wojennych. Jego fragment trafił do EZA w Berlinie, gdzie nie ma jednak ksiąg z Trzcianki. Część zasobu uległa rozproszeniu. Prowadząc badania nad trzcianeckimi metrykaliami, należałoby ustalić dalszy los rozproszonych ksiąg z zasobu dawnego CAE we Wrocławiu pod kątem ksiąg metrykalnych parafii ewangelickiej w Trzciance.
2. Wskazane jest również opracowanie rzetelnej monografii trzcianeckiej parafii ewangelickiej, uwzględniającej aktualny stan wiedzy na jej temat.

## Bibliografia

### Źródła

#### Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (AAP)

1. *Konsystorz Generalny w Poznaniu*:  
- *Acta causarum*, sygn. AC 186, AC 188.  
- *Acta visitationum*, sygn. AV 07, AV 10.

#### Archiwum Państwowe w Poznaniu (APP)

2. *Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelickiej Biała (pow. czarnkowski)*, sygn. 3766/0.
3. *Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelickiej Radolin (pow. trzcianecki)*, sygn. 3842/1, 3842/2, 3842/3.
4. *Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Czarnków i parafii różnych wyznań pow. czarnkowskiego*, sygn. 3266/2, 3266/45, 3266/49, 3266/53, 3266/57, 3266/63.
5. *Konsystorz Ewangelicki w Poznaniu*, sygn. 893/971.
6. *Starostwo Powiatowe w Czarnkowie*, sygn. 1027/1271.

#### Archiwum Państwowe w Poznaniu Oddział w Pile (APPiła)

7. *Akta miasta Trzcianki*, sygn. 15/269.
8. *Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Trzcianka*, sygn. 896.
9. *Urząd Stanu Cywilnego Trzcianka – obwód miejski*, sygn. 576.
10. *Urząd Stanu Cywilnego Trzcianka – obwód wiejski*, sygn. 577.

#### Archiwum Parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Trzciance (APTJCh)

11. *Kronika kościoła filialnego pw. św. Piotra i Pawła w Nowej Wsi 1947–1981*, bez sygnatury.
12. *Księga zgonów parafii ewangelickiej w Trzciance 1941–1945*, bez sygnatury.
13. *Spis zdawczo-odbiorczy materiałów archiwalnych z parafii w Trzciance przekazanych do Archiwum Diecezjalnego w Koszalinie z 4 października 2004 r.*, bez sygnatury.

#### Kreisarchiv Nordfriesland (Niemcy, KN)

14. Bartel W., *Tut mir auf die schöne Pforte*, [Berlin 1947], maszynopis, sygn. N-B53.

#### Muzeum Ziemi Nadnoteckiej im. Wiktora Stachowiaka w Trzciance (MZN)

15. *Bauakten Ev. Kirchengemeinde Markt*, bez sygnatury.
16. Froese H., *Geschichte der Stadt Schönlanke*, Schönlanke 1929, maszynopis, bez sygnatury.
17. *Dział historyczny – księga inwentarzowa*.
18. *Księga chrztów i małżeństw parafii ewangelickiej w Trzciance 1779–1786*, sygn. MTH-15.

### Źródła drukowane

19. *Allgemeines Landesrecht für die Preußischen Staaten*, t. 4, Berlin 1794.
20. Bleich E., *Der erste Vereinigte Landtag in Berlin 1847*, t. 1, Berlin 1847.
21. *Kronika poznańskich Karmelitów Bosych*, opr. P. F. Neumann, Poznań 2001.
22. *Protokoły rewizyjne dóbr trzcianeckich z 1793 r.*, opr. i tłum. Ł. Nowak, Trzcianka 2018.
23. Schulz C., *Die Herrschaft Schönlanke im Jahre 1793*, Schönlanke und Kreuz 1932.
24. *Trzcianka w przeszłości i obecnie. Rękopisy z 1912 r.*, opr. i tłum. Ł. Nowak, Trzcianka 2019.

**Opracowania**

25. Bartel W., *Die evangelische Kirchgemeinde*, [w:] *Schönlanke an der Ostbahn*, bearb. E. Froese, Berlin 1930, s. 20–23.
26. Bąk L., *Ziemia Walecka w dobie reformacji i kontrreformacji w XVI–XVIII w.*, Piła 1999.
27. Bendick C., Kurschat A., Schultze H., *Ihr Ende schaut an. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2008.
28. Birecki P., *Z dziejów XIX-wiecznych kościołów Trzcianki i jej najbliższej okolicy*, „Kronika Ziemi Trzcianeckiej” 2017, nr 7, s. 21–32.
29. Chojecki D., *Obraz statystyczno-administracyjny Trzcianki w 1873 roku, część I*, „Kronika Ziemi Trzcianeckiej” 2014, nr 4, s. 43–64.
30. Cornberg v. H., *Die Kirchenbücher der evangelischen Kirchen der Provinz Grenzmark Posen-Westpreußen*, Schönlanke und Kreuz 1934.
31. Demian I., *Handbuch der neuen Geographie des Preußischen Staats*, Berlin 1818.
32. *Deutsches Städtebuch. Handbuch städtischer Geschichte*, hrsg. E. Keyser, Bd. 1, *Nordostdeutschland*, Stuttgart 1939.
33. Dolata J., Gajda E., Rogacki H., *Trzcianka. Zarys dziejów*, t. 1 i 2, Poznań 1994.
34. Hlebionek M., *Studia z dziejów Trzcianki i Ziemi Trzcianeckiej*, Trzcianka 2005.
35. Just F., *Dreihundert Jahre Posener Schulzendorf. Geschichte des Dorfes Neudorf bei Schönlanke (Kr. Czarnikau)*, Bromberg 1918.
36. Kędelski M., *Ludność północno-zachodniej Wielkopolski w XVIII w.*, „Studia i materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza” 1991, nr 36, s. 27–56.
37. Kriegseisen W., *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej, 1696–1763. Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996.
38. *Księgi metrykalne i stanu cywilnego w archiwach państwowych w Polsce*, opr. A. Laszuk, Warszawa 2003.
39. Kupras J., *Początki ksiąg metrykalnych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1961, t. 2, z. 1–2, s. 5–42.
40. Kwiatkowska W., *Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817–1920 i pozostałe po niej akta*, Toruń 2006.
41. Liczbińska G., *Księgi parafialne jako źródło informacji o populacjach historycznych*, „Przegląd Historyczny” 2011, nr 102/2, s. 267–282.
42. Mertinat F., *Die Glocken der evangl. Kirchen in der Grenzmark*, „Grenzmärkische Heimatblätter”, XVIII Jg., Heft 1–2, 1942, s. 99–184.
43. Nowicki T., *Ministri ecclesiae. Służba kościelna i witrycy w diecezji włocławskiej w XVIII wieku*, Lublin 2011.
44. Poniatowski A., *Powojenna historia trzcianeckiego kościoła ewangelickiego*, „Kronika Ziemi Trzcianeckiej” 2015, nr 5, s. 81–87.
45. Prinke R., *Poradnik genealoga amatora*, Warszawa 1992.
46. Schulz C., *Merktafeln zur Geschichte des Netzekreises und der Stadt Schönlanke*, Schönlanke–Kreuz 1930.
47. Schulz C., *Quellen und Urkunden zur Geschichte des Netzekreises*, t. 3, Schönlanke–Kreuz 1937.
48. Schulz W., *Quellenband zur Geschichte der zweiten deutschen Ostsiedlung im westlichen Netzegau*, Leipzig 1938.
49. Spude E., *Geschichte der Stadt Schönlanke und Umgegend*, Deutsch Krone 1885.

50. Werner A., Steffani J., *Geschichte der evangelischen Parochien in der Provinz Posen*, Posen 1898.
51. Wyczawski H., *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kraków–Kalwaria Zebrzydowska 2013.
52. Zachaś E., *Osadnictwo i procesy społeczne związane z osadnictwem po wyzwoleniu*, [w:] *Powiat trzycaniecki wczoraj i dziś*, red. S. Zajchowska, Poznań 1961, s. 113–153.

#### **Netografia**

53. *Szukaj w archiwach* (kopie cyfrowe akt metrykalnych): <https://www.szukajwarchiwach.gov.pl> [dostęp: 1.02.2021].

**Ks. Łukasz Piotr Nowak MS** – dyrektor Archiwum Prowincjalnego Misjonarzy Salejczyków w Krakowie. Magisterium z teologii uzyskał w Theologische Hochschule Chur (Szwajcaria), następnie kształcił się w EB Zürich (Szwajcaria) w zakresie formacji osób dorosłych. W 2020 roku ukończył studia podyplomowe w zakresie archiwistyki i zarządzania dokumentacją na Wydziale Nauk Historycznych UMK w Toruniu. Zainteresowania badawcze: teoria i metodologia archiwistyki, źródłoznawstwo, historia Kościoła, regionalistyka, germanistyka.

**Grzegorz Michalak**

ORCID 0000-0003-2497-0792

## **„Szlakiem Reformacji” – czasopismo Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (Jednoty Wileńskiej)**

**Streszczenie:** Przedmiotem niniejszego artykułu jest omówienie wybranej tematyki czasopisma konfesyjnego „Szlakiem Reformacji”, które wydawane było w latach 1936–1939 jako oficjalny organ prasowy Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (Jednoty Wileńskiej), będąc zarazem odpowiedzią na analogiczne czasopismo „Jednota”, którego wydawcą był Konsystorz reformowany w Warszawie. „Szlakiem Reformacji” pozwalało promować działalność Jednoty Wileńskiej w okresie międzywojennym – nie tylko pracę duszpasterską, ale również społeczną oraz kulturotwórczą. Wiele miejsca poświęcono także historii przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, przy czym zawsze starano się przedstawić dzieje i zasługi Jednoty Litewskiej oraz jej przedstawicieli.

**Słowa kluczowe:** Kościół Ewangelicko-Reformowany, kalwinizm, Jednota Wileńska, czasopisma protestanckie

**Summary:** „Trail of Reformation” – the journal of the Evangelical-Reformed Church of Vilnius (Vilnius Brethren)

The subject of this article is to describe selected themes of the confessional periodical „Szlakiem Reformacji” („Trail of Reformation”), which was published in 1936–1939 as an official press organ of the Evangelical-Reformed Church of Vilnius (Vilnius Brethren, Jednota Wileńska), and at the same time was an answer to an analogous magazine „Jednota” („Brethren”), whose publisher was the Evangelical Reformed Church in the Republic of Poland (Warsaw Brethren, Jednota Warszawska, Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP). „Szlakiem Reformacji” allowed promoting the activity of Vilnius Brethren in the interwar period – not only pastoral work, but also social and cultural activities. Much space was also devoted to the history of the pre-partition Polish-Lithuanian Commonwealth, while always trying to present the history and merits of the Lithuanian Brethren (Jednota Litewska) and its representatives.

**Keywords:** Evangelical-Reformed Church, Calvinism, Vilnius Brethren, Protestant periodicals



## Jednota Wileńska i jej funkcjonowanie

Działający na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany był spadkobiercą funkcjonującej od XVI w. Jednoty Litewskiej. Protestantyzm reformowany (kalwinizm) pojawił się w Wielkim Księstwie Litewskim już w czasach Reformacji. Ustrój kościelny tego wyznania był synodalny, a źródło prawa stanowiły kanony synodów oraz „Agenda Wielka” z 1636 r.<sup>1</sup> W XIX w. większość wiernych stanowili Polacy, przez co język polski dominował w liturgii. Parafie na Żmudzi składały się natomiast z Litwinów, którzy stopniowo popularyzowali swoją mowę i zwyczaje.

Położenie wyznania ewangelicko-reformowanego zmienił koniec I wojny światowej i nowa sytuacja polityczna. Już samo odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 r. było początkiem nieporozumień pomiędzy Jednotą Wileńską a Konsystorzem w Warszawie o prymat nad wyznaniem ewangelicko-reformowanym. Obie wspólnoty przedstawiały swoje racje – dla Warszawy sytuacja była oczywista z uwagi na sytuację polityczną (stoleczność), a za Wilnem przemawiała wspomniana już historyczna ciągłość od czasów Reformacji<sup>2</sup>.

Konsystorz w Wilnie osłabiony został również na skutek nowych granic państwowych. Pod jego kuratelą nie znalazły się wszystkie parafie, które przed 1915 r. składały się na historyczną Jednotę Litewską. Pierwszym wydarzeniem, za sprawą którego to nastąpiło, było powstanie państwa litewskiego. W jego granicach znalazła się całość Żmudzi, dwie trzecie dawnego województwa trockiego i jedna trzecia wileńskiego. Obszar pracy duszpasterskiej dawnej Jednoty Litewskiej podzielony został również pomiędzy Polskę a Rosję Sowiecką na skutek postanowień traktatu ryskiego z 1921 r.<sup>3</sup>

Tym samym poza granicami polskimi – oraz wpływem Wilna – znalazło się wiele historycznych zborów (Kiejdany, Birże, Kielmy, Popiel, Szwabiszki

---

<sup>1</sup> W 1927 r. opracowany został *Statut ustroju wewnętrznego Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (dawniej Jednoty Litewskiej)*. Zob. M. Hintz, M. Hucal, *Wielowymiarowość ewangelickiego prawa kościelnego. Analiza porównawcza i teologiczno-prawna*, Warszawa 2018, s. 76.

<sup>2</sup> Szerzej m.in. E. Cherner, *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Jednota Litewska i Jednota Wileńska 1815–1939*, Warszawa 2018, s. 146–147; M. Kosman, *Kalwini wileńscy w okresie międzywojennym*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1987, nr 1, s. 74–77.

<sup>3</sup> Można z całą pewnością stwierdzić, że międzywojenna Jednota Wileńska oraz Kościół Ewangelicko-Reformowany na Litwie Kowieńskiej były organizmami charakteryzującymi się nieprzerwaną ciągłością organizacyjną, prawną i kulturową od czasów Reformacji. Co na ziemiach polskich było ewenementem.

i Radziwiliszki) oraz ważny ośrodek reformowany – Sluck. Konsystorz wileński zyskał dzięki temu jednolite polskie oblicze<sup>4</sup>. Z drugiej strony, po przyłączeniu do Polski Litwy Środkowej w 1922 r., odzyskano zbór w Izabelinie oraz pozyskano parafie na Wołyniu: Michałówkę, Kupiczów i Boratyn Czeski<sup>5</sup>.

Podział terytorium dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego sprawił, że kalwinizm na Kresach Wschodnich był poważnie osłabiony i w dwudziestoleciu międzywojennym podejmowano próby jego wzmocnienia. Korzystając z możliwości przyłączenia parafii neofickich, anglikańskich oraz polskokatolickich, zwiększono zakres terytorialny Jednoty. Poważnym echem odbiła się również kwestia konwersji celem łatwiejszego uzyskania rozvodu, czemu szczególnie sprzyjała polityka wileńskiego superintendenta, ks. Michała Jastrzębskiego<sup>6</sup>. Doprowadziła ona do rozłamu wśród wiernych wileńskich, *de facto* stanu wojny z Konsystorzem w Warszawie (czego wyrazem było utworzenie w Wilnie i w Warszawie filiałów konkurujących z miejscowymi parafiami)<sup>7</sup>, trudną do ustalenia liczbą wyznawców oraz spadkiem zaufania do tej instytucji<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Liczebność ewangelików reformowanych w Republice Litewskiej wynosiła w latach 1918/1919 15–16 tys., głównie Litwinów. K. Kurnatowski, *Kościół Ewangelicki na Litwie*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 5, s. 11–12. Por. E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelickie na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999, s. 188; M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana od połowy XVII wieku do 1939 roku*, Opole 1986, s. 78; M. Kosman, *Kalwini wileńscy...*, art. cyt., s. 70–71, 80–81.

<sup>5</sup> E. Cherner, *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych*, dz. cyt., s. 26–27. Szerzej na temat Jednoty Wileńskiej w trakcie tworzenia się państwowości polskiej oraz pod jurysdykcją Litwy Środkowej: G. Michalak, *Jednota ewangelicko-reformowana w Wilnie na tle wydarzeń przedwojnia niepodległości polskiej. 1915–1922*, [w:] E. Józwiak, M. Karski (red.), *Ewangelicy w Niepodległej*, Warszawa 2018, s. 69–79.

<sup>6</sup> Jednota Wileńska korzystała w okresie międzywojennym z luki prawnej umożliwiającej unieważnianie/rozwiązywanie związków małżeńskich, które zawarte zostały w innych wyznaniach i powtórne udzielenie ślubu, jeśli jeden z narzeczonych był jej wiernym. Było to możliwe dzięki porozbiorowej spuściźnie prawnej, w tym przypadku przepisach dawnego Cesarstwa Rosyjskiego oraz braku możliwości uchwalenia jednolitego prawa małżeńskiego. Motywowało to wiele osób spoza Wilna do, w wielu wypadkach, fikcyjnej zmiany wyznania na ewangelicko-reformowane.

<sup>7</sup> Szerzej o powstaniu parafii filialnych w Wilnie i w Warszawie: G. Michalak, *Warszawska Parafia Filialna Ewangelicko-Reformowana Synodu Wileńskiego (Jednoty Wileńskiej) w latach 1933–1939*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2020, t. XIV, s. 83–108.

<sup>8</sup> Szerzej: E. Cherner, *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych*, dz. cyt., s. 31–32, 149–152; M. Kosman, *Kalwini wileńscy...*, art. cyt., s. 78–79.

Pomimo powyższych problemów praca duszpasterska i charytatywna Jednoty Wileńskiej budziła podziw, a jej popularyzacji z pewnością przysłużyło się własne wydawnictwo prasowe oraz obecność na łamach innych czasopism ewangelickich i codziennych oraz szeroka działalność naukowa i wydawnicza.

### **Powstanie wydawnictwa „Szlakiem Reformacji”**

Czasopisma konfesyjne wyznania ewangelicko-reformowanego nie miały tak długiej historii, jak ich odpowiedniki konfesji ewangelicko-augsburskiej lub ewangelicko-unijnej, które wydawano jeszcze w okresie rozbiorów. Jednota Warszawska korzystać musiała wielokrotnie z „gościnności szpalt pism luterskich”, jak na przykład „Zwiastuna Ewangelicznego”, który na bieżąco drukował m.in. terminarz nabożeństw i ogłoszenia urzędowe stołecznej parafii reformowanej<sup>9</sup>.

W 1924 r. pojawiła się w Warszawie „Żagiew Chrystusowa”, którą wydawali warszawscy parafianie początkowo jako miesięcznik, a od 1927 r. już jako dwutygodnik<sup>10</sup>.

Na pierwsze pismo konfesyjne tradycji ewangelicko-reformowanej o szerokim zasięgu, na „Jednotę”, trzeba było czekać do 1926 r. Wileńskie środowisko periodyk traktowało jako zagrożenie dla pozycji własnej wspólnoty oraz element nacisku ze strony Konsystorza w Warszawie. Wspominano o tym wielokrotnie, na przykład w trakcie dyskusji podczas odczytywania sprawozdania z ówczesnych obrad synodalnych<sup>11</sup> oraz postanowiono przeznaczyć odpowiednią sumę pieniędzy na własne wydawnictwo. Wolą Synodu Jednoty Wileńskiej było nadanie mu charakteru ściśle konfesyjnego. Nie podjęto jednak wiążących decyzji odnośnie do zarówno jego kształtu, jak i częstotliwości ukazywania się<sup>12</sup>. Zdaniem Jarosława Kłaczkowa, powstaniu czasopisma przeszkodzić mógł brak dziennikarzy wywodzących się ze środowiska wileńskich ewangelików, którym można było powierzyć pisanie artykułów. Pośrednią

---

<sup>9</sup> W. Gastpary, *Polskie czasopisma ewangelickie aż do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny” 1975, nr 1, s. 107–108. Zob. również: G. Michalak, *Nabożeństwo ewangelicko-reformowane w parafii warszawskiej w XIX wieku*, „Rocznik Teologiczny” 2019, nr 1, s. 83–84.

<sup>10</sup> E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2004, s. 205.

<sup>11</sup> Obrady synodalne trwały od 9 do 13 lipca 1926 r.

<sup>12</sup> J. Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2003, s. 173–174; tenże, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Toruń 2008, s. 106.

przyczyną była również mała liczebność grupy docelowej czasopisma, czyli wiernych Jednoty Wileńskiej<sup>13</sup>.

Czasopismo wileńskie powstało dopiero w kwietniu 1936 r. na mocy stosownej uchwały synodalnej. Zatytułowano je „Szlakiem Reformacji”. W pierwszym jego numerze, w rubryce „Słowo dla czytelników”, potrzebę jego istnienia umotywowano chęcią podążania za szlakiem reformatorów, w tym Jana Kalwina i Jana Łaskiego Młodszeo. Pismo miało być „symbolem i znakiem naszego życia w Wolnej i odrodzonej Ojczyźnie naszej”<sup>14</sup>. Zdaniem Marcelgo Kosmana, już sam tytuł periodyku dowodził, że „jego twórcom przyświecał inny cel niż redaktorom warszawskiej «Jednoty», w której nacisk położono na sprawy współczesne”<sup>15</sup>.

Pierwszy numer periodyku ukazał się w kwietniu 1936 r. i był podwójnym wydawnictwem za okres styczeń–kwiecień. Od początku roku 1937 zaczęły wychodzić pojedyncze numery, już bez adnotacji miesięcznej. Ostatni ukazał się w maju 1939 r., jako piąty z planowanych prawdopodobnie sześciu<sup>16</sup>. Przyczyną zaprzestania wydawania czasopisma, a także działalności kościelnej parafii wileńskiej było zajęcie Wilna przez armię sowiecką w 1939 r., a następnie włączenie miasta i całej Wileńszczyzny w granice Litwy<sup>17</sup>.

Redakcja czasopisma mieściła się w budynkach parafialno-konsystorskich przy ulicy Zawalnej 11/4. Jako redaktor czasopisma widniał ks. superintendent M. Jastrzębski, a od 1938 r. ks. Aleksander Piasecki<sup>18</sup>. Wydawcą był początkowo kontrowersyjny działacz kościelny Bronisław Iżycki-Herman, ale w maju

---

<sup>13</sup> Najbardziej znany reformowany publicysta – Paweł Hulka-Laskowski – związany był z warszawską „Jednotą”. Zob. J. Kłaczko, *Czasopiśmiennictwo protestanckie...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>14</sup> Tenże, *Protestanckie wydawnictwa prasowe...*, dz. cyt., s. 106, 359.

<sup>15</sup> M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana...*, dz. cyt., s. 92–93.

<sup>16</sup> Łącznie ukazały się 23 numery czasopisma, tyle że w 14 egzemplarzach, ponieważ kilka wydań było podwójnych.

<sup>17</sup> J. Kłaczko, *Czasopiśmiennictwo protestanckie...*, dz. cyt., s. 378; tenże, *Protestanckie wydawnictwa prasowe...*, dz. cyt., s. 110. Por. M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana...*, dz. cyt., s. 138–139. Na skutek decyzji okupantów wszystkie polskie organizacje społeczne oraz kościelne musiały przestać funkcjonować. Wówczas też Jednota Wileńska została wchłonięta przez litewską. Zob. E. Cherner, *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych*, dz. cyt., s. 32–34.

<sup>18</sup> Jeszcze za życia ks. Michała Jastrzębskiego faktycznie obowiązki redaktora naczelnego pełnił ks. Piasecki, ale podawany był jako redaktor prowadzący. Po śmierci ks. Jastrzębskiego w 1938 r. charakter jego pracy na rzecz wydawnictwa był już bezdyskusyjny.

1936 r. jego obowiązki przejął Synod. Wszystkie numery czasopisma wydrukowano w drukarni „Świt”, mającej siedzibę w Wilnie przy ulicy Wielkiej 40<sup>19</sup>.

Kierownictwo Jednoty Wileńskiej zdołało zaprosić do współpracy czołowych publicystów ewangelickich oraz działaczy kościelnych okresu międzywojennego, do których zaliczyć można było Wojciecha Wrzosa, ks. Pawła Dilisa, B. Iżyckiego-Hermana, ks. Aleksandra Piaseckiego, Wacława Gizberta Studnickiego, ks. Michała Jastrzębskiego, Włodzimierza Sakowicza, Pawła Hulkę-Laskowskiego, Jana Niedzielskiego, ks. Jana Pospiszyla, Wacława Jadźwińskiego, Czesława Lechickiego, ks. Emila Jelinka, ks. Piotra Gorodiszczka, ks. Konstantego Kurnatowskiego, Stanisława Szostakiewicza i Zygmunta Witkowskiego<sup>20</sup>.

Jarosław Kłaczek, powołując się na listę 597 prenumeratorów z lat 1938–1939, wskazuje, że pismo rozprowadzane było głównie wśród wiernych z terenu parafii wileńskiej, którzy wpłacali często kwoty wyższe niż wymagana opłata roczna, czyli 1 zł w skali roku, przy czym pojedynczy numer kosztował 30 groszy. Część prenumeratorów, jak na przykład duchowni (m.in. ks. Kurnatowski), wpłacała większą kwotę od należnej. Pozwoliło to wysłać pismo czytelnikom pozostającym w trudniejszej sytuacji materialnej<sup>21</sup>. „Szlakiem Reformacji” dystrybuowano również w Warszawie przez kancelarię parafii filialnej, z siedzibą przy ulicy Grójeckiej 27 m. 3. Informuje o tym specjalna notatka na okładce części numerów w zbiorach Biblioteki Narodowej<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Por. J. Kłaczek, *Czasopiśmiennictwo protestanckie...*, dz. cyt., s. 174; tenże, *Protestanckie wydawnictwa prasowe...*, dz. cyt., s. 106–107. Zob. M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana...*, dz. cyt., s. 92–93.

<sup>20</sup> Szostakiewicz i Witkowski byli członkami Rady Kościelnej Filiału Jednoty Wileńskiej w Warszawie. Zob. Z. Witkowski, S. Szostakiewicz, *Do ogółu P. T. Parafian [warszawskiego filiału ewangelicko-reformowanego]*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2–3, s. 34–35. Por. J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa prasowe...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>21</sup> J. Kłaczek, *Czasopiśmiennictwo protestanckie...*, dz. cyt., s. 174–175, 379; J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa prasowe...*, dz. cyt., s. 110, 359–360. Za: Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne [Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas, LVIA], F606-9. [*Rada Kościelna. Varia do 1940*], k. 204–207, 210–212. Warto zaznaczyć, że egzemplarze w zbiorach Biblioteki Narodowej zawierają adnotację informującą prawdopodobnie o czytelnikach danego numeru, za sprawą których zasiłyły one następnie zbiory biblioteczne. Wśród nich wymienić można redakcję „Jugendsieg” (ulica Marszałka Piłsudskiego 14, Więcborg), Władysława Wielhorskiego (ulica Zakrętowa 16-2, Wilno), Bronisława Krzyżanowskiego (ulica Jasińskiego 6-4, Wilno), Ministerstwo Skarbu (ulica Rymarska 3/5, Warszawa) oraz Stanisława Pieńkowskiego (Urząd Wojewódzki w Poznaniu).

<sup>22</sup> Kancelaria filiału warszawskiego wymieniona jest na odwrocie numerów 3–4 i 5–6 z 1937 r.

Pojawienie się czasopisma przyjęte zostało dobrze przez społeczność protestancką, co jeden z redaktorów „Zwiastuna Ewangelicznego” wyraził następującymi słowami, zaznaczając precyzyjnie jego misję: „nowego kolegę życzliwie witamy w naszym gronie. Szczęść Boże! Ponieważ Jednota Wileńska leży na uboczu od ewangelickiego gościńca w Polsce przeto nowe pismo informuje ogół jakim szlakiem Kościół Wileński szedł, idzie i iść zamierza. Te autentyczne i autorytatywne wiadomości wielu powita z radością”<sup>23</sup>.

### Kształt czasopisma

Każdy numer „Szlakiem Reformacji” dzielił się na stałe rubryki oraz artykuły poza nimi. Trzeba zaznaczyć, że w przypadku tych rubryk, szczególnie przedstawiających bieżące wydarzenia, ich autorzy pozostawali znacznie częściej nieznanymi lub podpisani byli zaledwie inicjałami – w przeciwieństwie do felietonów oraz dłuższych tekstów.

Ważną rolę odgrywała „Kronika”, która komentowała bieżące wydarzenia z kraju, szczególnie związane z protestantyzmem oraz ruchem ekumenicznym. Dużo miejsca poświęcono także Kościołom protestanckim w innych krajach<sup>24</sup>. Rubryka „Z prasy” prezentowała natomiast ważniejsze, zdaniem redaktorów, przekazy prasowe oraz często z nimi polemizowała.

Z punktu widzenia dorobku naukowego i kulturalnego wileńskiego środowiska konieczne stało się wyodrębnienie stosownej części numeru do prezentacji najnowszych wydawnictw książkowych, których tematyka dotyczyła historii polskiego protestantyzmu lub jego bieżących spraw<sup>25</sup>. W tym celu w „Bibliografii” wśród wielu przykładów znalazło się m.in. krytyczne omówienie publikacji rzymskokatolickiego duchownego Stefana Grelewskiego pt. *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*<sup>26</sup>. Ks. Aleksander Piasecki, polemizując z jej

<sup>23</sup> Cyt. za: *Nadestane książki i pisma*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1936, nr 22, s. 213.

<sup>24</sup> Niekiedy zdarzały się artykuły poświęcone protestantyzmowi za granicą, których tematem była współpraca ekumeniczna, możliwości jednoczenia się Kościołów różnych tradycji oraz status ewangelicyzmu we Francji. Przykładem tego jest numer 4. z 1939 r.: *Francja ewangelicka*, s. 7–13; J. Szeruda, *O jedność chrześcijan*, s. 3–6; tenże, *O jedność chrześcijan (ciąg dalszy)*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 5, s. 12–14.

<sup>25</sup> Od tej reguły stosowano nieraz wyjątki, czego przykładem omówienie dzieła *Szlachta kalwińska w Polsce* autorstwa Szymona Konarskiego, który przedstawił w nim genealogię kilkuset rodów, wśród których przeważały te pochodzenia litewsko-ruskiego. Datą zamykającą badania był rok 1825. Zob. *Nowe cenne wydawnictwo*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 48–49.

<sup>26</sup> Zob. S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.

autorem, przekonany o złym stanie polskiego protestantyzmu, a zwłaszcza wyznania reformowanego, przytoczył jego własne publikacje prasowe, w których kapłan wypowiadał się życzliwie o kalwinizmie w czasach przedrozbiorowych, wskazując również na ważny aspekt tożsamościowy<sup>27</sup>. Rubryka ta zawierała także krótki opis zawartości bieżących wydawnictw Wileńskiego Synodu Ewangelicko-Reformowanego<sup>28</sup>.

W latach 1938–1939 ze „Szlakiem Reformacji” powiązany był „Głos Młodzieży”, redagowany kolegiąlnie przez członków Koła Młodzieży Ewangelicko-Reformowanej im. Mikołaja Reja w Wilnie<sup>29</sup>.

### Wyznania ewangelickie na łamach czasopisma

Omówienia pracy duszpasterskiej ukazały się na łamach czasopisma na przykładzie pojedynczych artykułów: *Praca duszpasterska w Wileńskim Kościele Ewangelicko-Reformowanym*<sup>30</sup>, *Synod Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w 1936 r.*<sup>31</sup>, *Rzut oka na pracę kościelno-społeczną Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w roku synodalnym 1936-37*<sup>32</sup>, bądź też w stałej rubryce, jak na przykład „Z życia naszego Kościoła” (później „Ze spraw naszego Kościoła”) – kronice bieżących wydarzeń z życia kościelnego w Polsce i na świecie, ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń w ramach protestantyzmu oraz raportów z bieżących działań (na przykład sprawozdania Rady Kościelnej w Wilnie, ważne przemówienia<sup>33</sup>, relacje

---

<sup>27</sup> A. Piasecki, [„Bibliografia”], „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 55–62. Zob. Bojan, *Zamęt u kalwinów (dokończenie)*, „Gazeta Kościelna” 1938, nr 34, s. 535–537.

<sup>28</sup> Zob. m.in. W. Sakowicz, [„Bibliografia”], „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3–4, s. 39–42.

<sup>29</sup> A. Uljasz, *Czasopisma wyznaniowe na straży polskości. Z przeszłości prasy luteranckiej i kalwińskiej do 1939 roku*, „Rocznik Bibliologiczno-Prasoznawczy” 2010, nr 2, s. 76.

<sup>30</sup> M. Jastrzębski, *Praca duszpasterska w Wileńskim Kościele Ewangelicko-Reformowanym*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 34–37.

<sup>31</sup> P. Dilis, *Synod Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w 1936 r.*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3–4, s. 19–23.

<sup>32</sup> Ks. Paweł Dilis scharakteryzował działalność Jednoty Wileńskiej w następujących obszarach: posługa duszpasterska, praca misyjna, wychowanie młodzieży, działalność charytatywna i społeczna, działalność wydawnicza, prowadzenie bibliotek i archiwum oraz działalność organizacji, w tym Towarzystwa im. Jana Łaskiego. P. Dilis, *Rzut oka na pracę kościelno-społeczną Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w roku synodalnym 1936–37*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 17–20.

<sup>33</sup> *Przemówienie inauguracyjne ks. prof. dra Konstantego Kurnatowskiego, Superintendenta Generalnego Kościoła Wileńskiego Ew. Reform. w kościele wileńskim dn. 18 września 1938*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 1–3.

z obrad synodalnych<sup>34</sup>, ordynacji duchownych<sup>35</sup>, świąt<sup>36</sup>, uroczystości poświęceń kościołów<sup>37</sup>, działalności poszczególnych parafii, filiałów<sup>38</sup> i placówek misyjnych<sup>39</sup>, wizyt gości zagranicznych – jak delegacji anglikańskiej<sup>40</sup>, czy opinii prawnej na temat rozwodów w Kościele wileńskim<sup>41</sup> lub sprawozdań z kolonii letnich dla dzieci<sup>42</sup>), znaczenia aktywności kościelnych<sup>43</sup>, przeglądu prasy czy tekstów polemicznych. Trzeba również nadmienić o wielu artykułach źródłowych, na przykład na temat regulaminu Rad Kościelnych Jednoty Wileńskiej z 1937 r.<sup>44</sup> czy działalności Kościołów protestanckich w Polsce oraz za granicą (sprawozdania z międzynarodowych konferencji, w których uczestniczyli duchowni wileńscy)<sup>45</sup>.

Z uwagi na trudne relacje Jednoty Wileńskiej z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym w RP, ma łamach czasopisma ważne miejsce zajęło prowadzenie polemik i odpowiedzi na kontrowersyjne publikacje w prasie codziennej oraz

<sup>34</sup> *Synod Nadzwyczajny Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w dn. 17–18 września 1938 r.*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 27–30.

<sup>35</sup> *Uroczystości ordynacyjne w Wileńskim Kościele Ewangelicko-Reformowanym*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 30–31.

<sup>36</sup> *Święto Matki w Zborze Wileńskim*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2–3, s. 35–37.

<sup>37</sup> [*Uroczystość poświęcenia Misyjnego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Białymstoku*], „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 12–13.

<sup>38</sup> Z. Witkowski, S. Szostkiewicz, *Do ogółu P. T. Parafian [warszawskiego filiału ewangelicko-reformowanego]...*, s. 34–35.

<sup>39</sup> P. Dilis, *Mój pobyt na Wołyniu*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 1, s. 24–25.

<sup>40</sup> [*Goście z Anglii wśród nas*], „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 13.

<sup>41</sup> Mecenasz Leon Kulikowski wyjaśnił także, na podstawie prawa wewnętrznego Jednoty Wileńskiej, jej stosunek do prawa krajowego w zakresie małżeństw, szczególnie w odniesieniu do odziedziczonych po zaborcach rozwiązań o zasięgu dzielnicowym. Zob. L. Kulikowski, *Rozwody w Kościele wileńskim*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 5–6, s. 11–23.

<sup>42</sup> *Kolonie letnie w Omelanach 1938 r.*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 31–32.

<sup>43</sup> *Wartość szkoły niedzielnej*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 11; [*Z działalności Koła Pań przy Parafii Ewang.-Ref. w Wilnie*], „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 14–15. Warto zauważyć także artykuł warszawskiego duchownego reformowanego, ks. Emila Jelinka, poświęcony szkołom niedzielnym. Duchowny był znany z życzliwego stosunku do Jednoty Wileńskiej oraz współpracował z nią na wielu płaszczyznach. Przyjaźnił się również z ks. Pawłem Dilisem. Zob. E. Jelinek, *Szkoły niedzielne w Polsce*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 5–6, s. 31–33.

<sup>44</sup> Zob. *Regulamin Rad Kościelnych działających na terenie jurysdykcji Synodu Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 31–34. Por. J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa prasowe...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>45</sup> Zob. P. Gorodiszcz, *Refleksje i plon Wszechświatowego Kongresu Kościołów w Anglii w roku ubiegłym*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2–3, s. 23–27; *Pokojowa konferencja w Larviku w dniach 23–30 sierpnia 1938 roku*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 23–25.



konfesyjnej innych wyznań<sup>46</sup>. Jednota Wileńska broniła się przed zarzutami o nadużywanie swoich kompetencji celem udzielania masowych rozwodów<sup>47</sup>. Jak zauważył J. Kłaczek, polemiki z „Jednotą” były obecne na łamach pisma już od pierwszego jego numeru<sup>48</sup>. Na prowadzenie polemik z przeciwnikami ideologicznymi oraz publicystami, którzy nie wykazywali „dostatecznej orientacji w przeszłości i terażniejszości kalwinizmu”, zwrócił uwagę również M. Kosman<sup>49</sup>

Przykładem tego, że Jednota Wileńska wyrażała otwartość na współpracę z Jednotą Warszawską, jest opublikowanie, w pierwszym numerze z 1936 r., protokołu ze spotkania przedstawicieli władz obu Kościołów. Stronę warszawską reprezentowali m.in. ks. superintendent Stefan Skierski i ks. Ludwik Zaunar, a wileńską m.in. ks. superintendent Michał Jastrzębski i ks. Jan Kurnatowski<sup>50</sup>. Na dalszych stronach znalazła się polemika ze sprawozdaniem z tego wydarzenia, opublikowanym w marcowej „Jednocie”, które – zdaniem przedstawicieli wileńskich – w niedokładny sposób przedstawiło wygłoszone opinie ks. Zau-nara. Autor tekstu, którym prawdopodobnie był ks. Piasecki, wskazał, że postulowane często i od wielu lat połączenie obu Kościołów jest nierealne z uwagi na duże różnice między nimi<sup>51</sup>.

W numerze trzecim z 1937 r. opublikowano szereg tekstów poświęconych dalszej dyskusji z Konsystorzem w Warszawie. Numer otwierało *Wyjaśnienie* Kolegium Kuratorów odnoszące się do notki z wileńskiego czasopisma

---

<sup>46</sup> Zaznaczyć trzeba również, że zarówno „Jednota”, jak i „Szlakiem Reformacji” wykorzystywane były przez władze swoich Kościołów jako narzędzia prowadzenia wzajemnych dyskusji.

<sup>47</sup> Zob. L. Kulikowski, *Rozwody w Kościele wileńskim*, art. cyt., s. 11–23.

<sup>48</sup> J. Kłaczek, *Czasopiśmiennictwo protestanckie...*, dz. cyt., s. 175, 379.

<sup>49</sup> M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana...*, dz. cyt., s. 93. Autor wskazał na opublikowaną w numerze 5–6 z 1938 r. polemikę z Melchiorem Wańkowiczem, który kwestionował wyniki pracy misyjnej ewangelików reformowanych wśród ludności wiejskiej. Tamże, s. 139. Zob. M. Wańkowicz, *Prawosławni kalwini*, „Kurjer Poranny” 1938, nr 246, s. 3–4.

<sup>50</sup> A. Piasecki, M. Jastrzębski, *Protokół posiedzenia konferencji przedstawicieli Jednot Ewangelicko-Reformowanych Warszawskiej i Wileńskiej, które odbyło się 26 stycznia 1936 r. w sali Konsystorza Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie przy ulicy Zawalnej Nr. 11*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 31–33.

<sup>51</sup> Jednota Wileńska widziała w możliwości połączenia z Jednotą Warszawską zagrożenie dla swojej tożsamości i często odżegnywała się od tych propozycji. Szczególnie w korespondencji z władzami państwowymi przywoływano przykłady różnic organizacyjnych i tradycji religijnej. *Odgłosy konferencji wileńskiej*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 33–34.

„Słowo”, w którym przedstawiono, inspirowaną przez warszawskie środowisko, krytykę poczynań wileńskich reformowanych<sup>52</sup>. Praktyka udzielania rozwodów przez Jednotę Wileńską opisana została na następnych stronach przez anonimowego publicystę w odpowiedzi na teksty prasowe publikowane zarówno w prasie codziennej, jak i „Jednocie”<sup>53</sup>. W numerze 5-6, poza tekstem P. Hulki-Laskowskiego, który polemizował z szeregiem wydawnictw<sup>54</sup>, zamieszczono polemikę z przekazem Katolickiej Agencji Prasowej, jakoby działania Jednoty potępione zostały przez środowisko warszawskie. Autor wyjaśnił organizacyjną niezależność od władz innych Kościołów<sup>55</sup>.

W 1938 r. na łamach pisma opublikowano w całości list Aleksandry-Janiny Witkowskiej, która była członkinią filiału warszawskiego. Witkowska, krytykując trudne relacje między Konsystorzami oraz ataki na łamach prasy, inspirowane, jej zdaniem, przez władze Jednoty Warszawskiej, zapowiedziała również zaprzestanie uczęszczania na nabożeństwa do stołecznej parafii na Lesznie<sup>56</sup>.

Na łamach „Szlakiem Reformacji” dużo miejsca poświęcono również współpracy Jednoty Wileńskiej ze swoim odpowiednikiem z Republiki Litewskiej, którą nawiązano w 1938 r. Dążono wówczas do odbudowy więzi między obiema wspólnotami, a szczególnie wyraźnie podkreślono fakt normalizacji relacji na linii Polska–Litwa. Wyrazem zbliżenia było nie tylko wzajemne respektowanie własnych tradycji poprzez zaznaczenie, że oba Kościoły są tak naprawdę jednym, ale podzielonym granicą państwową. Relacje z Konsystorzem w Birżach były widoczne na łamach „Szlakiem Reformacji” także na przykładzie tekstu wygłoszonego na pogrzebie ks. Jastrzębskiego przez generalnego superintendenta z Litwy ks. Pawła Jakubenasa<sup>57</sup> oraz zamieszczonego w maju

<sup>52</sup> B. Iżycki-Herman, *Wyjaśnienie Kolegium Kuratorów Kościoła Wileńskiego Ewang.-Reform.*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 1–2. Zob. *Enuncjacja Konsystorza Ewangelicko-Reformowanego w RZPL Polskiej*, „Słowo” 1937, nr 182, s. 4.

<sup>53</sup> *Warszawa – Wilno*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 3–7.

<sup>54</sup> P. Hulka-Laskowski, „*Pro domo mea*”, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 5–6, s. 23–28.

<sup>55</sup> *Szlakiem oszczerstw*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 5–6, s. 28–29.

<sup>56</sup> A.-J. Witkowska, *List do redakcji*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 1, s. 26–27.

<sup>57</sup> Uroczystości żałobne ks. Jastrzębskiego odbyły się 18 czerwca 1938 r. w Wilnie. Duchowny został pochowany na miejscowym cmentarzu reformowanym. J. Kłaczko, *Protestanckie wydawnictwa prasowe...*, dz. cyt., s. 108–109. Zob. P. Jakubenas, *Przemówienie żałobne Ks. Dr-a P. Jakubenasa Superintendenta Generalnego Kościoła Ewang.-Reform. na Litwie*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 4, s. 6–9; *Pogrzeb ś.p. Superintendenta Generalnego Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Ks. Michała Jastrzębskiego*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 4, s. 14–15.

1939 r. obszernego sprawozdania z działalności tejże Jednoty, które sporządzone zostało przez ks. Konstantego Kurnatowskiego<sup>58</sup>.

Do artykułu ks. Kurnatowskiego poświęconego ewangelicyzmowi reformowanemu na Litwie Kowieńskiej nawiązał po latach M. Kosman, zwracając uwagę na to, że jego autor „z całkowitą sympatią wypowiadając się o bratniej Jednocie, której z resztą do niedawna sam był członkiem, zanim przeszedł na stanowisko superintendenta w Wilnie, zakonkludował: «Kościół reformowany na Litwie nie jest obcym ciałem, ale [...] Kościołem o najlepszym sensie narodowym»<sup>59</sup>.

Zdaniem Elżbiety Alabrudzińskiej o współpracy z Jednotą na Litwie „wyrażano się z dużą życzliwością – podkreślano przy tym litewski charakter narodowościowy, znaczny udział w życiu kościelnym polityków litewskich, w tym członków rządu, jak również litewskiej inteligencji i wojskowych. Zwracano ponadto uwagę na duży udział kobiet w pracach Kościoła – przede wszystkim na niepraktykowane w Polsce obejmowanie funkcji kuratorów<sup>60</sup>.

Superintendent Jakubenas uczestniczył także w nadzwyczajnym synodzie, który w połowie 1938 r. wybrał ks. K. Kurnatowskiego na urząd generalnego superintendenta wileńskiego, co przez badaczy określone zostało jako „akt najdalej posuniętej współpracy między obu Kościołami”<sup>61</sup>. Wyrazem sympatii do tej osoby był również artykuł poświęcony litewskiemu duchownemu z okazji 40-lecia jubileuszu jego posługi, który wypadł w roku 1939<sup>62</sup>.

Na łamach czasopisma ważne miejsce zajęły relacje z wydarzeń upamiętniających Reformację, jak na przykład z uroczystości upamiętniających jej rocznicę w Genewie<sup>63</sup>. Publikowano także wspomnienia o zmarłych osobach,

---

<sup>58</sup> K. Kurnatowski, *Kościół Ewangelicki na Litwie...*, art. cyt., s. 8–12.

<sup>59</sup> Cyt. za: M. Kosman, *Kalwini wileńscy w okresie międzywojennym...*, s. 80–81. Zob. również: tenże, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>60</sup> Cyt. za: E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelickie...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>61</sup> Cyt. za: tamże, s. 206. Zob. również: J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa prasowe...*, dz. cyt., s. 108. Zob. *Synod Nadzwyczajny Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w dn. 17–18 września 1938 r.*, s. 28.

<sup>62</sup> W. Sakowicz, *40-lecie duszpasterstwa Ks. Dra Pawła Jakubenas superintendenta generalnego Litwy*, „*Szlakiem Reformacji*” 1939, nr 1–3, s. 16–17. Por. E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelickie...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>63</sup> *400-lecie Reformacji Genewskiej*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 1–2, s. 37–38; P. Dilis, *400-lecie Reformacji w Genewie*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 3–4, s. 16–18.

na przykład Wacławie Mackiewiczu<sup>64</sup> czy luterańskim duchownym ks. Aleksandrze Schoeneichu (1861-1938)<sup>65</sup>. Redaktorzy nie zapomnieli także o publikacji kazań okolicznościowych, by wspomnieć kazanie synodalne z 1937 r. wygłoszone przez ks. J. Pospiszyla<sup>66</sup>.

Praktykowano również poświęcanie całych numerów czasopisma konkretnym osobom. W 1938 r. postanowiono tak na przykładzie zmarłego ks. superintendenta Jastrzębskiego. W numerze czwartym opublikowano jego życiorys, zapis nutowy *Requiem*, które zostało mu poświęcone, tekst przemówień żałobnych ks. P. Dilisa i ks. superintendenta P. Jakubenasa, ks. A. Piaseckiego i innych oraz wykaz opublikowanych artykułów autorstwa zmarłego.

Zasłużony badacz polskiego protestantyzmu ks. Woldemar Gastpary zauważył, że zarówno „Jednota”, jak i „Szlakiem Reformacji” informowały nie tylko o własnym wyznaniu, ale też o sprawach wewnętrznych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Co więcej, „Jednotę” zakwalifikował jako pismo dla inteligencji, które pod względem poziomu nie ustępowało wydawnictwom luterańskim. „Szlakiem Reformacji” „usiłowało być pismem o wyższym poziomie intelektualnym, co mu się zresztą nie zawsze udawało”<sup>67</sup>.

### Tematyka społeczno-polityczna

Omówienie życia społecznego i spraw publicznych bardzo często gościło na łamach „Szlakiem Reformacji”. Warto zaznaczyć, że pierwotnie, w myśl ustawy regulującej stosunki państwa z wyznaniem reformowanym, nad którą pracowano w drugiej połowie lat 30. XX w., wydawnictwo miało być pismem urzędowym wileńskiego Konsystorza. Na jego łamach planowano publikować m.in. rozporządzenia władz kościelnych i świeckich.

Wspomnianej ustawie poświęconych zostało wiele kart na łamach czasopisma, jak na przykład tekst Wacława Zadźwińskiego, który również scharak-

<sup>64</sup> Wacław Mackiewicz urodził się w 1880 r. w Warszawie. Zmarł tamże 17 listopada 1938 r., a jego pogrzeb odbył się w Wilnie na cmentarzu ewangelickim przy Małej Pohulance. Zob. Ś. P. Wacław Mackiewicz. Kurator Synodu i Członek Konsystorza, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 33.

<sup>65</sup> Ś. p. Ks. Dr Aleksander Schoeneich, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 5, s. 15.

<sup>66</sup> Zob. J. Pospiszyl, Kazanie synodalne wygłoszone przez ks. J. Pospiszyla w kościele wileńskim ewangelicko-reformowanym dnia 30 maja 1937 roku, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 8–11.

<sup>67</sup> W. Gastpary, *Polskie czasopisma ewangelickie aż do drugiej wojny światowej*, art. cyt., s. 108.

teryzował wprowadzone w życie nowe zapisy prawa odnoszące się do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego<sup>68</sup>. W podobnym tonie opublikowane zostały teksty Czesława Lechickiego, który wspominając o przygotowaniu nowych przepisów prawa wyznaniowego, wskazał na m.in. szereg zaniedbań wydawniczych, które jego zdaniem sprawiły, iż o wyznaniach protestanckich Polacy mieli małe pojęcie, czego skutkiem była również ich pozycja prawno-polityczna<sup>69</sup>.

Elżbieta Alabrudzińska wskazuje na to, że duchowni i działacze kościelni Jednoty Wileńskiej starali się oddziaływać na swoich wiernych w duchu patriotycznym oraz pielęgnowali postawy lojalne wobec państwa<sup>70</sup>. W roku 1939 na łamach „*Szlakiem Reformacji*” widoczna była szczególnie mocno tematyka krajowa, na przykład w numerze 1–3 przedrukowano list do wojewody wileńskiego, w którym podkreślono gotowość wiernych Jednoty Wileńskiej do służby Matce Ojczyźnie. Władze kościelne wspomniały również o przekazaniu złota na rzecz Funduszu Obrony Narodowej i Pożyczki Obrony Przeciwlotniczej i zaapelowały o ofiarność na ten cel<sup>71</sup>. 13 marca 1939 r. wygłoszone zostało przez ks. Piaseckiego kazanie celem upamiętnienia Józefa Piłsudskiego, w którym przedstawiono niektóre epizody z życia marszałka oraz jego walki o niepodległość Polski<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> W. Zadzwiński, *Z powodu nowej ustawy wyznaniowej w Polsce*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 1, s. 13–16. Zob. M. Hintz, M. Hucal, dz. cyt., s. 74–75.

<sup>69</sup> Zob. C. Lechicki, *Zawstydzające zaniedbanie*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 1, s. 20–24; tenże, *Najpilniejszy postulat*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 2, s. 9–14.

<sup>70</sup> E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki...*, dz. cyt., s. 215. Warto w tym miejscu zauważyć, że nawet w tekstach o tematyce religijnej najważniejsi politycy państwowi byli wspominani przychylnie, jak na przykład prezydent Ignacy Mościcki na okoliczność dziesiątej rocznicy swojego powołania na urząd. Zob. M. Jastrzębski, *Oblicze duchowe w 1936 roku*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 5–6, s. 4. W tym samym czasie zapowiedziano uroczystości państwowe z okazji pierwszej rocznicy śmierci Józefa Piłsudskiego, które odbyły się w Wilnie z udziałem najwyższych władz państwowych – zob. *Wiadomości ze Świata i Kościoła*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 1–2, s. 39.

<sup>71</sup> E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki...*, dz. cyt., s. 215. Stosowne wezwanie, wraz z listem do wojewody, opublikowano na dodatkowej okładce otwierającej numer 1–3 z 1939 r. Było ono podpisane przez ks. superintendenta Kurnatowskiego i B. Iżyckiego-Hermana.

<sup>72</sup> A. Piasecki, *Duch Wielkiego Marszałka czuwa. Kazanie wygłoszone w dniu 19.III.1939 r. w wileńskim kościele ewang.-reformowanym*, „*Szlakiem Reformacji*” 1939, nr 1–3, s. 3–5.

Adrian Uljasz zauważa, że na łamach „Szlakiem Reformacji” opowiadano się za poglądami sanacyjnymi, czego przykładami są przyjęcie w 1937 r. deklaracji założycielskiej Obozu Zjednoczenia Narodowego plk. Adama Koca oraz popieranie idei Funduszu Odbudowy Narodowej<sup>73</sup>. Z powyższymi opiniami trudno polemizować, ale należy mieć na uwadze również to, że wyznania protestanckie są z reguły przychylnie władzom kraju, w których funkcjonują, i ich polityce.

Wśród wyróżniających się tematów o sprawach zagranicznych znajduje się krytyka bolszewizmu oraz wskazywanie, jakim był on niebezpieczeństwem również dla integralności państwa polskiego. Na przykład Jan Niedzielski określił go mianem „nowej religii antychrysta, szukającej celu i przyczyn w zaświatach”. Bolszewizm miał również zatruwać społeczeństwo i szerzyć w nim nienawiść, na przykład obiecując szczęście, a w praktyce nie spełniając obietnic ekonomicznych i socjalnych<sup>74</sup>.

Także P. Hulka-Laskowski wspominał o sytuacji w Rosji Sowieckiej, krytykując poglądy i działalność wolnomyślicieli. Warto przytoczenia są jego słowa charakteryzujące tę ideologię: „bolszewizm zbudował podobno niejedno, ale zniszczył nieskończenie więcej. Zmechanizował człowieka, odebrał mu dostojność wolnego indywiduum, wtłoczył go w stado, okłamał, że to jest właśnie urzeczywistnieniem wolności robotnika”<sup>75</sup>. Autor, krytykując totalitaryzmy, wziął również pod uwagę ustroje polityczne Niemiec i Włoch. W tekście pt. *Europa dzisiejsza*, napisanym pod pseudonimem T. Gruda, skupił się na podkreśleniu skutków przenikania się prądów kulturowych i politycznych w Europie<sup>76</sup>.

### Tematyka kulturalna i historyczna

Wydawnictwo wileńskie, publikując teksty popularyzujące historię, kładło duży nacisk na dzieje Jednoty Litewskiej, przedrozbiorowej Rzeczypospolitej

<sup>73</sup> P. Hulka-Laskowski, *Nasz akces*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1, s. 2–4. Por. A. Uljasz, *Czasopisma wyznaniowe na straży polskości*, art. cyt., s. 76.

<sup>74</sup> J. Niedzielski, *Czy bolszewizm jest religią?*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 9–11. Por. J. Kłaczko, *Protestanckie wydawnictwa prasowe...*, dz. cyt., s. 109–110.

<sup>75</sup> P. Hulka-Laskowski, *Bezbożnictwo*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 1–2, s. 7–12.

<sup>76</sup> T. Gruda, *Europa dzisiejsza*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1, s. 10–12; T. Gruda, *Europa dzisiejsza (dokończenie)*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 2, s. 15–17.

Obojga Narodów, w tym szczególnie dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Co jest zrozumiałe, na łamach czasopisma działacze kościelni mieli możliwość krytyki współczesnych im decyzji politycznych.

Historia Rzeczypospolitej ukazana została między innymi przez W. Gizberta-Studnickiego w artykule pt. *Stosunek Państwa do Jednoty Litewskiej za czasów dawnej Rzplitej Polskiej*, w którym autor przywołał przykłady tolerancji religijnej za panowania Zygmunta Augusta, a potem jej respektowanie za m.in. Władysława IV Wazy, który w 1633 r. zabezpieczył prawa Kościoła wileńskiego specjalnym przywilejem. Publicysta nie mógł jednak pominąć przykładów braku tolerancji, na przykład prawnego faworyzowania Kościoła rzymskokatolickiego za czasów Wettinów, wspominając jednakże obronę praw innowierców w 1737 r. przed biskupem wileńskim. Na koniec scharakteryzował pod tym względem czasy stanisławowskie oraz stosunek Sejmu Wielkiego do kwestii dysydentów, na przykład chwalać memorial z 13 kwietnia 1790 r., którego postulatem było prawne podkreślenie znaczenia wszystkich wyznań poprzez uchwalenie odpowiednich ustaw regulujących stosunek państwa do danej grupy wyznaniowej<sup>77</sup>. Zauważono również wzajemne związki między kulturą dawnej Rzeczypospolitej a Reformacją, o czym pisał duchowny wileński ks. A. Piasecki, wskazując, że „złoty wiek w literaturze polskiej jest zasługą Reformacji”<sup>78</sup>.

Dzieje społeczności ewangelickiej na ziemiach polskich zaprezentowane zostały już w pierwszym numerze czasopisma. Do tej spuścizny odnoszono się, wskazując zarówno na lata chwały, jak i czasy trudne, których skutki wówczas obserwowano. Starano się podkreślać pracę ewangelików, aby odwrócić niekorzystne koleje losu. Przykładem jest artykuł *Nasze czwartki*, który poświęcono czasom I wojny światowej. Jak podkreśla jego autor, niepokoje podczas okupacji niemieckiej i postępujący zanik życia religijnego w parafii wileńskiej zrekompensovano zainicjowaniem dobrze przyjętych spotkań popularyzujących historię Jednoty<sup>79</sup>. Historia Jednoty Litewskiej ukazana została również

---

<sup>77</sup> W. Gizbert-Studnicki, *Stosunek Państwa do Jednoty Litewskiej za czasów dawnej Rzplitej Polskiej*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 27–31.

<sup>78</sup> A. Piasecki, *Wpływ reformacji na kulturę. Odczyt wygłoszony na akademii reformacyjnej w dniu 1 listopada 1936 roku*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 6–8.

<sup>79</sup> Spośród wielu wygłoszonych wówczas referatów znalazły się nie tylko omówienia biografii i działalności reformatorów na Litwie, ale również wystąpienia poświęcone nowożytnemu arianizmowi, a nawet poglądom religijnym Juliusza Słowackiego. Zob. S. C., *Nasze Czwartki*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 19–22.

na przykładzie przebiegu i procedur wyboru superintendentów przed rozbiorami, które opracował „magister praw” Edward Hłasko<sup>80</sup>.

Licznych odniesień do bogatej historii i kultury dostarczają również teksty publicystyczne poświęcone dziejom bieżącym. Najbardziej klarownym przykładem jest krytyka postanowień traktatu ryskiego z 1921 r., której dokonał prezydent wileńskiego Konsystorza, Bronisław Iżycki-Herman. Wyraził on swój negatywny stosunek do wielu jego postanowień, a zwłaszcza do biegu granicy polsko-sowieckiej i niepotrzebnej, jego zdaniem, rezygnacji przez II Rzeczpospolitą z terytoriów wschodnich dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, które zamieszkiwali Polacy<sup>81</sup>.

Odnosząc się do kwestii swojego wyznania, Iżycki-Herman przedstawił dobra kościelne oraz przykład rozproszenia wielu współwyznawców. Wskazując na ważne dla Jednoty placówki, opisał m.in. Śluczkę z utworzonym w 1617 r. gimnazjum, kościołem w stylu gotyckim oraz folwarkiem Obuchowce, a także pobliskim Kopylem, wraz z kościołem i majątkiem. W jego ocenie największym złem była utrata Śluczki i gimnazjum, które pomimo prowadzonej przez carat rusyfikacji „niosło daleko na wschód nauki i promieniowało kulturą polską”<sup>82</sup>.

W znacznie ostrzejszym tonie jest napisany kolejny felieton B. Iżyckiego-Hermana, pt. *Bądźmy gotowi!*, w którym nie tylko ponownie skrytykował postanowienia traktatu ryskiego, nazywając go „zbrodnią”, która – w jego ocenie – zamknąć miała Polsce drogę do mocarstwowości oraz dobrobytu. Skrytykował także sposób prowadzenia negocjacji pokojowych z Rosją Sowiecką na zasadzie równy z równym, a nie zwycięzca – pokonany, oraz ponownie zaznaczył, iż bolszewicy gotowi byli oddać Polsce znaczne obszary na wschodzie<sup>83</sup>. Bardzo ciekawe są również przytoczone w tym tekście poglądy na bieżącą sytuację w Związku Sowieckim. Autor był zdania, że bolszewizm jest kolosem na glinianych nogach i zapowiadał jego szybki upadek<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> E. Hłasko, *Wybór superintendentów w rozwoju historycznym Jednoty Litewskiej*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1, s. 24–26.

<sup>81</sup> Autor wskazał również na fakt, iż w chwili zakończenia wojny, wojsko polskie okupowało tereny daleko na wschodzie, z których później musiało się wycofać.

<sup>82</sup> B. Iżycki-Herman, *Pamiętajmy o kresach zakordonowych*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 16–19.

<sup>83</sup> W przypisie załączono pełną treść otwartego listu autorstwa Floriana Świdry, dożywotniego członka Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie, skierowanego do Stanisława Grabskiego z 16 grudnia 1936 r., który wspominał o zamiarach bolszewików. B. Iżycki-Herman, *Bądźmy gotowi!*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1, s. 17–18.

<sup>84</sup> Tamże, s. 18–19.



Specjalne teksty poświęcone zostały biografistyce, jak na przykład osobie Erazma z Rotterdamu, którego przypomniał Szymon Czarnocki<sup>85</sup>, oraz Elizie Orzeszkowej, o której napisał P. Hulka-Laskowski<sup>86</sup>. Odnosząc się do czasów staropolskich, na łamach czasopisma zrelacjonowano, zapewne piórem ks. Pia-seckiego, obchody 300-lecia śmierci Piotra Skargi. W jego osobie widziano przyczynę traktowania ewangelików jako obywateli drugiej kategorii. Krytyce poddano również m.in. Unię Brzeską, ponieważ poróżnić miała katolików i prawosławnych<sup>87</sup>. Inną, negatywnie przedstawioną postacią z czasów przed-rozbiorowych był kardynał Stanisław Hozjusz, któremu zarzucano „ciasnotę konfesyjną” i przyczynienie się do późniejszego upadku Polski<sup>88</sup>.

Na łamach czasopisma prezentowano także sylwetki wybitnych działaczy kościelnych, na których losy ogromny wpływ miały wydarzenia krajowe. Jednym z nich jest ks. Szymon Zacius (1509-1591), który wiele lat życia poświęcił na „budowaniu fundamentów pod Kościół Ew.-Reformowany w W. X. Litewskim i Małopolsce”. Władysław Sakowicz wskazał na jego relacje z Radziwillem Czarnym<sup>89</sup>. Przypomniano także Mariannę Grużewską, żyjącą w XVII w. działaczkę kalwińską, która związana była ze zborem w Kielmach. Zasłynęła ona m.in. twarde upominaniem się o prawa współwyznawców w sporach z duchownymi katolickimi<sup>90</sup>. Swoje miejsce na łamach wydawnictwa otrzymał również ks. Aleksander Kawelmacher, żyjący w latach 1820-1888 autor licznych katechizmów Jednoty Litewskiej<sup>91</sup>. Wreszcie, sam biogram ks. K. Kurnatowskiego przedstawiono na okoliczność jubileuszu jego posługi duchownej oraz urodzin, które przypadły 9 kwietnia 1938 r.<sup>92</sup>

---

<sup>85</sup> S. Czarnocki, *Erazm z Rotterdamu. (1467–1536)*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3–4, s. 4–6.

<sup>86</sup> P. Hulka-Laskowski, *Powrót Orzeszkowej*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 2, s. 5–8.

<sup>87</sup> *Uroczystości Skargi w Wilnie w 300-letnią rocznicę zgonu*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 27–29.

<sup>88</sup> Felietonista przytacza popularny w kręgach ewangelickich przełomu XIX i XX w. pogląd, iż odejście od tolerancji religijnej było jednym z elementów, który przyczynić się miał do późniejszego upadku Rzeczypospolitej. Zob. C. Lechicki, *Kto to był Hozjusz?*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1, s. 10–16.

<sup>89</sup> W. Sakowicz, *Ks. Szymon Zacius. Pierwszy Superintendent Wileński*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3–4, s. 7–10.

<sup>90</sup> Tenże, *Rola Marianny Grużewskiej w dziejach Kościoła Ew.-Ref. na Żmudzi w wieku XVII*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 21–26.

<sup>91</sup> K. Kurnatowski, *Ks. Aleksander Kawelmacher*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2–3, s. 28–32.

<sup>92</sup> *Jubileusz ks. prof. Konstantego Kurnatowskiego*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2–3, s. 32–34.

Okazją do podkreślenia zasług ewangelików reformowanych dla Polski stała się setna rocznica śmierci Szymona Konarskiego. Zorganizowane w lutym 1939 r. ogólnopolskie obchody, do których przygotowywano się jeszcze w 1938 r., połączono z popularyzacją jego sylwetki m.in. na łamach „Szlakiem Reformacji”, w publikacjach okolicznościowych<sup>93</sup> oraz w audycjach radiowych<sup>94</sup>.

Co trzeba zauważyć, przyczyną odniesienia się na łamach czasopisma do historii i dziedzictwa Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz zasłużonego miejsca Jednoty Litewskiej mogła być zarówno radość dla odzyskanej dopiero co niepodległości, jak i chęć podkreślenia znaczenia Jednoty Wileńskiej w okresie dwudziestolecia międzywojennego.

Warto pamiętać, że na kształt czasopisma „Szlakiem Reformacji” wpływ miały także bogate tradycje wydawnicze Jednoty Wileńskiej za sprawą powołanego w 1916 r. Towarzystwa Miłośników Historii Reformacji Polskiej im. Jana Łaskiego. W latach międzywojennych wydało ono szereg publikacji, m.in. *Monumenta Reformationis Poloniae et Lithuaniae* i *Album zabytków ewangelickich w Wilnie*<sup>95</sup>. A znane osobistości Jednoty, jak na przykład Adam Łysakowski czy W. Gizbert-Studnicki, miały swój wkład również w pracę funkcjonujących przy synodzie komisji: archiwalnej, wydawniczej, bibliotecznej oraz opieki nad zabytkami kościelnymi i historycznymi<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Zob. W. Kwiatkowski, *Szymon Konarski na tle swej epoki 1839–1939*, Wilno 1939.

<sup>94</sup> E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki...*, dz. cyt., s. 215; M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana...*, dz. cyt., s. 93–94. Kazanie wygłoszone 26 lutego 1939 r., które zostało wygłoszone przez ks. Kurnatowskiego, wydrukowało również „Szlakiem Reformacji”. Zob. K. Kurnatowski, *W 100-letnią rocznicę bohaterskiej śmierci Szymona Konarskiego. Kazanie wygłoszone w dniu 26.II.1939 r. w kościele wileńskim ewang.-reformowanym*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 1–3, s. 6–9. Zob. również: *Uczcijmy bohatera narodowego*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 22; *Uczczenie 100-letniej rocznicy bohaterskiej śmierci Szymona Konarskiego*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 1–3, s. 18–19.

<sup>95</sup> E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce...*, dz. cyt., s. 207. Szerzej: M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana...*, dz. cyt., s. 139–140. Zob. S. C., *Nasze Czwartki...*, art. cyt., s. 21.

<sup>96</sup> E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce...*, dz. cyt., s. 207–208; M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana...*, dz. cyt., s. 91–92. O funkcjonowaniu komisji synodalnych, m.in. wydawniczej, szerzej w: P. Dilis, *Synod Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w 1936 r.*, art. cyt., s. 22–23; P. Dilis, *Rzut oka na pracę kościelnospołeczną Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego...*, art. cyt., s. 19–20.

Pomimo podejmowania tematyki konfesyjnej, osoby publikujące na łamach „*Szlakiem Reformacji*” nie poświęciły wiele uwagi zagadnieniom wyjaśniającym teologię ewangelicką. W każdym z numerów pojawiły się pojedyncze teksty, objaśniające czytelnikom na przykład problem predestynacji czy znaczenia śpiewu kościelnego<sup>97</sup>.

### **Podsumowanie**

Międzywojenne wydawnictwa prasowe tradycji ewangelicko-reformowanej, w tym „*Szlakiem Reformacji*”, uważano za całkiem udane inicjatywy. W ich redakcjach brakowało wprawdzie zawodowych dziennikarzy, ale braki te nadrabiane były przez dobrych publicystów.

Czasopismo „*Szlakiem Reformacji*” ukazywało Jednotę Wileńską jako prężną organizację zainteresowaną swoim rozwojem, opartym na wielowiekowych fundamentach, ale również niedocenioną w tamtych czasach. W ramach polskiego protestantyzmu bardziej skupiano się na kontrowersjach podnoszonych przez Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP oraz Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany, wzajemnych oskarżeniach (często słusznych) oraz nieustannym poczuciu zagrożenia. Działo się to w trudnym okresie tworzenia się na nowo państwa polskiego i odbudowy wyzwolonego spod zaborców społeczeństwa.

„*Szlakiem Reformacji*” pomimo krótkiego okresu, w którym się ukazywało, spełniło swoją rolę jako nie tylko dobre czasopismo konfesyjne, ale również propagator polskiej historii i kultury na obszarze dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Polski protestantyzm nadal może odwoływać się do tej historii i czerpać z niej garściami.

### **Bibliografia**

1. *400-lecie Reformacji Genewskiej*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 1–2, s. 37–38.
2. Alabrudzińska E., *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2004.
3. Alabrudzińska E., *Kościół ewangelickie na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999.
4. Bojan, *Zamęt u kalwinów (dokończenie)*, „*Gazeta Kościelna*” 1938, nr 34, s. 535–537.
5. Cherner E., *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Jednota Litewska i Jednota Wileńska 1815–1939*, Warszawa 2018.

---

<sup>97</sup> Zob. J. Tomesz, *Znaczenie pieśni kościelnej*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 2, s. 17–18; W. Wrzos, *Predestynacja a Pismo Św.*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 1–2, s. 3–9.

6. Czarnocki S., *Erazm z Rotterdamu. (1467–1536)*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3–4, s. 4–6.
7. Dilis P., *Mój pobyt na Wołyniu*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 1, s. 24–25.
8. Dilis P., *Rzut oka na pracę kościelno-społeczną Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w roku synodalnym 1936–37*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 17–20.
9. Dilis P., *Synod Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w 1936 r.*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3–4, s. 19–23.
10. Dilis P., *400-lecie Reformacji w Genewie*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3–4, s. 16–18.
11. *Enuncjacja Konsystorza Ewangelicko-Reformowanego w RZPL Polskiej*, „Słowo” 1937, nr 182, s. 4.
12. *Francja ewangelicka*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 4, 7–13.
13. Gastpary W., *Polskie czasopisma ewangelickie aż do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny” 1975, z. 1, s. 87–117.
14. Gizbert-Studnicki W., *Stosunek Państwa do Jednoty Litewskiej za czasów dawnej Rzplitej Polskiej*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 27–31.
15. Gorodiszcz P., *Refleksje i plon Wszechświatowego Kongresu Kościołów w Anglii w roku ubiegłym*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2–3, s. 23–27.
16. [Goście z Anglii wśród nas], „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 13.
17. Grelewski S., *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.
18. Gruda T., *Europa dzisiejsza*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1, s. 10–12.
19. Gruda T., *Europa dzisiejsza (dokończenie)*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 2, s. 15–17.
20. Hintz M., Hucal M., *Wielowymiarowość ewangelickiego prawa kościelnego. Analiza porównawcza i teologiczno-prawna*, Warszawa 2018.
21. Hłasko E., *Wybór superintendentów w rozwoju historycznym Jednoty Litewskiej*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1, s. 24–26.
22. Hulka-Laskowski P., *Bezbożnictwo*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 1–2, s. 7–12.
23. Hulka-Laskowski P., *„Pro domo mea”*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 5–6, s. 23–28.
24. Hulka-Laskowski P., *Nasz akces*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1, s. 2–4.
25. Hulka-Laskowski P., *Powrót Orzeszkowej*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 2, s. 5–8.
26. Iżycki-Herman B., *Wyjaśnienie Kolegium Kuratorów Kościoła Wileńskiego Ewang.-Reform.*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 1–2.
27. Iżycki-Herman B., *Bądźmy gotowi!*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1, s. 17–19.
28. Iżycki-Herman B., *Pamiętajmy o kresach zakordonowych*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 16–19.
29. Jakubenas P., *Przemówienie żałobne Ks. Dr-a P. Jakubenasa Superintendenta Generalnego Kościoła Ewang.-Reform. na Litwie*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 4, s. 6–9.
30. Jastrzębski M., *Praca duszpasterska w Wileńskim Kościele Ewangelicko-Reformowanym*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 34–37.
31. Jastrzębski M., *Oblicze duchowe w 1936 roku*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 4–5.
32. Jelinek E., *Szkoły niedzielne w Polsce*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 5–6, s. 31–33.
33. *Jubileusz ks. prof. Konstantego Kurnatowskiego*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2–3, s. 32–34.

34. Kłaczkow J., *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Toruń 2008.
35. Kłaczkow J., *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2003.
36. *Kolonie letnie w Omelanach 1938 r.*, „*Szlakiem Reformacji*” 1938, nr 5–6, s. 31–32.
37. Kosman M., *Kalwini wileńscy w okresie międzywojennym*, „*Euhemer – Przegląd Religioznawczy*” 1987, nr 1, s. 69–93.
38. Kosman M., *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana od połowy XVII wieku do 1939 roku*, Opole 1986.
39. Kulikowski L., *Rozwody w Kościele wileńskim*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 5–6, s. 11–23.
40. Kurnatowski K., *Kościół Ewangelicki na Litwie*, „*Szlakiem Reformacji*” 1939, nr 5, s. 8–12.
41. Kurnatowski K., *W 100-letnią rocznicę bohaterskiej śmierci Szymona Konarskiego. Kazanie wygłoszone w dniu 26.II.1939 r. w kościele wileńskim ewang.-reformowanym*, „*Szlakiem Reformacji*” 1939, nr 1–3, s. 6–9.
42. Kurnatowski K., *Ks. Aleksander Kawelmacher*, „*Szlakiem Reformacji*” 1938, nr 2–3, s. 28–32.
43. Kwiatkowski W., *Szymon Konarski na tle swej epoki 1839–1939*, Wilno 1939.
44. Lechicki C., *Zawstydzające zaniedbanie*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 1, s. 20–24.
45. Lechicki C., *Najpilniejszy postulat*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 2, s. 9–14.
46. Lechicki C., *Kto to był Hozjusz?*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 1, s. 10–16.
47. Michalak G., *Warszawska Parafia Filialna Ewangelicko-Reformowana Synodu Wileńskiego (Jednoty Wileńskiej) w latach 1933–1939*, „*Gdański Rocznik Ewangelicki*” 2020, t. XIV, s. 83–108.
48. Michalak G., *Nabożeństwo ewangelicko-reformowane w parafii warszawskiej w XIX wieku*, „*Rocznik Teologiczny*” 2019, nr 1, s. 81–98.
49. Michalak G., *Jednota ewangelicko-reformowana w Wilnie na tle wydarzeń przedwojnia niepodległości polskiej. 1915–1922*, [w:] *Ewangelicy w Niepodległej*, red. E. Józwiak, M. Karski, Warszawa 2018, s. 69–79.
50. *Nadesłane książki i pisma*, „*Zwiastun Ewangeliczny*” 1936, nr 22, s. 213.
51. Niedzielski J., *Czy bolszewizm jest religią?*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 5–6, s. 9–111.
52. *Nowe cenne wydawnictwo*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 1–2, s. 48–49.
53. *Odgłosy konferencji wileńskiej*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 1–2, s. 33–34.
54. Piasecki A., *Duch Wielkiego Marszałka czuwa. Kazanie wygłoszone w dniu 19.III.1939 r. w wileńskim kościele ewang.-reformowanym*, „*Szlakiem Reformacji*” 1939, nr 1–3, s. 3–5
55. Piasecki A., [„*Bibliografia*”], „*Szlakiem Reformacji*” 1938, nr 5–6, s. 55–62.
56. Piasecki A., *Wpływ reformacji na kulturę. Odczyt wygłoszony na akademii reformacyjnej w dniu 1 listopada 1936 roku*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 5–6, s. 6–8.
57. Piasecki A., Jastrzębski M., *Protokół posiedzenia konferencji przedstawicieli Jednot Ewangelicko-Reformowanych Warszawskiej i Wileńskiej, które odbyło się 26 stycznia 1936 r. w sali Konsystorza Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie przy ulicy Zawalnej Nr. 11*, „*Szlakiem Reformacji*” nr 1936, 1–2, s. 31–33.

58. *Pogrzeb ś.p. Superintendenta Generalnego Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Ks. Michała Jastrzębskiego*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 4, s. 14–15.
59. *Pokojowa konferencja w Larviku w dniach 23–30 sierpnia 1938 roku*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 23–25.
60. Pospiszyl J., *Kazanie synodalne wygłoszone przez ks. J. Pospiszyla w kościele wileńskim ewangelicko-reformowanym dnia 30 maja 1937 roku*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 8–11.
61. *Przemówienie inauguracyjne ks. prof. dra Konstantego Kurnatowskiego, Superintendenta Generalnego Kościoła Wileńskiego Ew. Reform. w kościele wileńskim dn. 18 września 1938*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 1–3.
62. Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne [Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas, LVIA], F606-9. [*Rada Kościelna. Varia do 1940*].
63. *Regulamin Rad Kościelnych działających na terenie jurysdykcji Synodu Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 31–34.
64. S. C., *Nasze Czwartki*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1–2, s. 19–22.
65. Sakowicz W., *40-lecie duszpasterstwa Ks. Dra Pawła Jakubenasa superintendenta generalnego Litwy*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 1–3, s. 16–17.
66. Sakowicz W., *Rola Marianny Grużewskiej w dziejach Kościoła Ew.-Ref. na Żmudzi w wieku XVII*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 3–4, s. 21–26.
67. Sakowicz W., [„Bibliografia”], „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3–4, s. 39–42.
68. Sakowicz W., *Ks. Szymon Zacius. Pierwszy Superintendent Wileński*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3–4, s. 7–10.
69. *Synod Nadzwyczajny Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w dn. 17–18 września 1938 r.*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 27–30.
70. Szeruda J., *O jedność chrześcijan*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 4, s. 3–6.
71. Szeruda J., *O jedność chrześcijan (ciąg dalszy)*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 5, s. 12–14.
72. *Szlakiem oszczerstw*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 5–6, s. 28–29.
73. *Ś.p. Ks. Dr Aleksander Schoeneich*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 5, s. 15.
74. *Ś.P. Wacław Mackiewicz. Kurator Synodu i Członek Konsystorza*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 33.
75. *Święto Matki w Zborze Wileńskim*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 2–3, s. 35–37.
76. Tomesz J., *Znaczenie pieśni kościelnej*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 2, s. 17–18.
77. *Uczcijmy bohatera narodowego*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 22.
78. *Uczenie 100-letniej rocznicy bohaterskiej śmierci Szymona Konarskiego*, „Szlakiem Reformacji” 1939, nr 1–3, s. 18–19.
79. Uljasz A., *Czasopisma wyznaniowe na straży polskości. Z przeszłości prasy luteranckiej i kalwińskiej do 1939 roku*, „Rocznik Bibliologiczno-Prasoznawczy” 2010, nr 2, s. 63–78.
80. *Uroczystości ordynacyjne w Wileńskim Kościele Ewangelicko-Reformowanym*, „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5–6, s. 30–31.
81. *Uroczystości Skargi w Wilnie w 300-letnią rocznicę zgonu*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 27–29.
82. [*Uroczystość poświęcenia Misyjnego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Białymstoku*], „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5–6, s. 12–13.
83. Wańkowicz M., *Prawosławni kalwini*, „Kurjer Poranny” 1938, nr 246, s. 3–4.

84. *Warszawa – Wilno*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 3–4, s. 3–7.
85. *Wartość szkółki niedzielnej*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 5–6, s. 11.
86. *Wiadomości ze Świata i Kościoła*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 1–2, s. 39.
87. Witkowska A-J., *List do redakcji*, „*Szlakiem Reformacji*” 1938, nr 1, s. 26–27.
88. Witkowski Z., Szostkiewicz S., *Do ogółu P.T. Parafian [warszawskiego filiału ewangelicko-reformowanego]*, „*Szlakiem Reformacji*” 1938, nr 2–3, s. 34–35.
89. Wrzos W., *Predestynacja a Pismo Św.*, „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 1–2, s. 3–9.
90. [Z działalności Koła Pań przy Parafii Ewang.-Ref. w Wilnie], „*Szlakiem Reformacji*” 1936, nr 5–6, s. 14–15.
91. Zadźwiński W., *Z powodu nowej ustawy wyznaniowej w Polsce*, „*Szlakiem Reformacji*” 1937, nr 1, s. 13–16.

**Dr Grzegorz Michalak** – historyk, autor licznych publikacji i wystąpień konferencyjnych, których tematyką jest szeroko pojęta historia Warszawy w okresie XIX i XX w. ze szczególnym uwzględnieniem spraw społecznych, przestrzeni miejskiej, działalności pruskich władz w okresie 1796–1806; dzieje Żydów w miastach mazowieckich – począwszy od osadnictwa, poprzez relacje polsko-żydowskie, a skończywszy na ich zagładzie w czasach okupacji niemieckiej – oraz historia polskiego protestantyzmu, w tym ewangelickiej społeczności Wilna i Warszawy.

**Krzysztof Kłodawski**

ORCID: 0000-0001-6975-0553

## Niemiecka ludność ewangelicka powiatu plockiego w pierwszych latach po II wojnie światowej

**Streszczenie:** Koniec II wojny światowej dla mniejszości niemieckiej, w zdecydowanej mierze wyznania ewangelickiego, utożsamiającej się z niemiecką narodowością i językiem, stanowił punkt zwrotny w pokojowej koegzystencji z polskim narodem na obszarze państwa polskiego. Często spotykana nielojalność tej ludności jako obywateli polskich wobec państwa polskiego w okresie międzywojennym oraz współpraca z okupantem niemieckim w latach 1939-1945 skutkowałą podjęciem wrogiej polityki powojennych władz w Polsce, uderzającej w materialne podstawy społeczności niemieckiej. Wśród działań po 1945 r. skierowanych wobec niej należy wskazać wysiedlenia, czy też próby ograniczania praw szczególnie dla tej części, która legitymowała się przynależnością do niemieckiej listy narodowościowej (volkslisty). Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania złożoności tego zjawiska w pierwszych latach po zakończeniu wojny na terenie Polski i przybliżenia go na poziomie lokalnym.

**Słowa kluczowe:** powiat plocki, II wojna światowa, Niemcy, ewangelicy, volksdeutsch, volkslista

**Summary:** German Evangelical population of the Plock district during the first years after the Second World War

The end of World War II for the German minority, to a large extent Evangelical religion, identifying with the German nationality and language, was a turning point in a peaceful coexistence with the Polish nation in the territory of the Polish state. Often encountered disloyalty of this population as Polish citizens to the Polish state in the interwar period and the cooperation with the German occupier during 1939-1945 resulted in the adoption of a hostile policy of the post-war authorities in Poland, hitting the material foundations of the German community. Among the actions after 1945 aimed at the German population, the expulsions or attempts to limit the rights, especially for the part that claimed to belong to the German nationality list (volkslist) should be mentioned. The aim of this article is to try to show the complexity of this phenomenon during the first years after the end of the war in Poland and introducing it closer at the local level.

**Keywords:** Plock district, World War II, German, Protestants, Volksdeutsche, Volkslist

Sytuacja osób narodowości niemieckiej na ziemiach polskich po 1945 r., kojarzonej z reguły z wyznaniem ewangelickim, stanowiła konsekwencję rozstrzygnięć II wojny światowej. Wraz z wycofującymi się wojskami niemieckimi,



a przed nadchodzącymi wojskami sowieckimi, ludność niemiecka masowo opuszczała ziemie polskie. Proces ten objął również Płock oraz tereny wokół miasta, stanowiące silne skupiska ewangelików należących do płockiej oraz wyszogrodzkiej parafii ewangelicko-augsburskiej.

Niemiecka ludność wyznania ewangelickiego osiedliła się w wyniku zorganizowanej imigracji w drugiej połowie XVIII oraz w XIX w., a potomkowie osadników byli również pełnoprawnymi obywatelami odrodzonej w roku 1918 Rzeczypospolitej Polskiej. Jeszcze w okresie zaborów obszar omawiany w niniejszym artykule stanowił dość istotny element osadnictwa ewangelickiego. Wedle zachowanych danych źródłowych pochodzących z połowy XIX w., płocka parafia ewangelicko-augsburska liczyła około 2.500 wiernych<sup>1</sup>, natomiast parafia z siedzibą w Wyszogrodzie – ok. 1.500 zborowników<sup>2</sup>. W tym czasie na terenie ówczesnego powiatu płockiego mieszkało niewiele ponad 7.500 ewangelików, natomiast w okresie tuż przed wybuchem I wojny światowej społeczność ewangelicka powiatu płockiego wynosiła 7.180 osób, co stanowiło 7,5% ludności powiatu<sup>3</sup>.

Po zakończeniu I wojny światowej z przeprowadzonego w 1921 r. pierwszego spisu wynikało, iż na terenie powiatu płockiego, w skład którego wchodziły miasta: Płock oraz Wyszogród, a także gminy: Bielino, Brudzeń, Brwilno, Drobin, Kleniewo, Lelice, Łubki, Majki, Mąkolin, Ramutówko, Rębowo, Rogozino, Staroźreby, Święcice, Żagoty, zamieszkiwało 4451 osób wyznania ewangelickiego oraz 3291 podających narodowość niemiecką. Największy odsetek osób wyznania ewangelickiego oraz deklarujących narodowość niemiecką odnotowano w gminie Brwilno (około 19,5% ewangelików oraz 18,14% osób narodowości niemieckiej) w stosunku do ogółu mieszkańców

---

<sup>1</sup> K. Kłodawski, *Ewangelicy płoccy w latach 1793-1918, Dzieje Płocka, tom II. Dzieje miasta w latach 1793-1945*, red. M. Krajewski, Płock 2006, s. 373-374; K. Kłodawski, *Imigracja luteran w okolice Płocka i jej wpływa na powstanie i rozwój terytorialny parafii ewangelicko-augsburskiej w Płocku*, „Notatki Płockie” 2001, 3/188, s. 12.

<sup>2</sup> K. Kłodawski, *Początki i rozwój parafii ewangelicko – augsburskiej w Wyszogrodzie w XIX i początkach XX w.*, „Notatki Płockie” 2009, 1/218, s. 18-20.

<sup>3</sup> K. Kłodawski, *Ewangelicy na terenie województwa / guberni płockiej w latach 1915-1914*, Płock 2021, s. 52 (ewangelikami oprócz Niemców byli również Polacy, a także osoby innych narodowości); *Obzor Płockoj Gubernii za 1912 god*, Płock 1913, s.10. W skład ówczesnego powiatu płockiego wchodziły poza Płockiem również miasteczka: Bodzanów, Bielsk, Wyszogród, Zakroczym, Drobin, Płońsk, Sochocin, Czerwińsk. Zarówno obszar powiatu, jak i jego liczebność, nie wyłączając liczby społeczności ewangelickiej, ulegał pewnym fluktuacjom.

gminy, a także w odniesieniu do ludności powiatu. Były również gminy, w których nie odnotowano osób wyznania ewangelickiego i narodowości niemieckiej (Lelice, Staroźreby). Oznaczało to, iż ewangelicy stanowili około 4,1%, natomiast osoby deklarujące niemiecką przynależność narodową – niespełna 3% (2,99) ludności powiatu. Z kolei w ośrodkach miejskich powiatu ewangelicy stanowili nieco ponad 2% (2,02) natomiast osoby narodowości niemieckiej – niespełna pół procenta (0,4%). Znacznie większy odsetek zarówno społeczności ewangelickiej, jak i osób przynależących do mniejszości niemieckiej odnotowano w gminach wiejskich powiatu, odpowiednio 4,82% w przypadku ewangelików oraz 3,97% ludności niemieckiej w odniesieniu do mieszkańców obszarów wiejskich powiatu<sup>4</sup>.

Ludność wyznania ewangelickiego często łączyła wyznawaną religię z poczuciem odrębności narodowościowej i identyfikowała się w dużej części z narodem niemieckim, kultywując przy tym język i obyczaje, nie tylko w okresie rozbiorowym ale również w II Rzeczypospolitej, co potwierdza chociażby pismo Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego Warszawskiego ze stycznia 1926 r., będące odpowiedzią na pismo wystosowane uprzednio przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Z pisma tego wynika, iż na obszarze, do którego odnosi się również niniejszy artykuł, nabożeństwa wyłącznie w języku niemieckim wśród kilkunastu innych parafii w całym kraju odprawiane były również w parafii wyszogrodzkiej, natomiast w plockiej oraz sierpeckiej – zarówno w języku polskim, jak i niemieckim<sup>5</sup>. W korespondencji z tegoż roku, pochodzącej tym razem z kręgów Kościoła katolickiego, stanowiącej odpowiedź Kurii Diecezjalnej Płockiej dla Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, wskazano, iż na terenie plockiej diecezji w parafiach rzymskokatolickich nie było wiernych, jak i księży, narodowości niemieckiej oraz posiadających obywatelstwo niemieckie<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej, M. St. Warszawa Województwo Warszawskie, opracowany na podstawie wyników pierwszego powszechnego spisu ludności z dn. 30 września 1921 r. i innych źródeł urzędowych*, Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej, t. 1, Warszawa 1925 (tablica wojewódzka). (<http://mbc.cyfrowemazowsze.pl/dlibra/docmetadata?id=14615&from=publication>) – [dostęp 19.11.2021].

<sup>5</sup> Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, *Statystyka i wykazy – statystyka życia religijnego mniejszości niemieckiej w Polsce sporządzona dla Ministerstwa Spraw Zagranicznych*, sygn.2/14/0/5/377, k. 10,34.

<sup>6</sup> AAN, MWRiOPwW, sygn.2/14/0/5/377, k. 44v.

Z danych powszechnego spisu ludności przeprowadzonego w 1931 r. wynika, iż na terenie powiatu plockiego ludność wyznania ewangelickiego stanowiła poniżej 5 % mieszkańców powiatu (przy średniej dla całego państwa wynoszącej 2,6%)<sup>7</sup>. Według danych pochodzących ze szczegółowych zestawień statystycznych, powiat plocki w roku 1931 zamieszkiwało 128 144 osób, w tym 3979 osób wyznania ewangelickiego (luterńskiego, kalwińskiego, unijnego), co stanowiło 3,1% ogółu ludności powiatu plockiego. W ośrodkach miejskich (Plock, Wyszogród) w łącznej liczbie 37 570 osób znajdowało się 531 ewangelików (luteranów oraz kalwinistów), czyli 1,4% mieszkańców miejskich, a w samym Plocku ewangelicy stanowili (1,2%). Natomiast w wiejskiej części powiatu w łącznej liczbie ludności 90 574 znajdowało się 3 448 ewangelików, co stanowiło 3,8 %, czyli nieco powyżej udziału ludności ewangelickiej w skali gmin powiatu. W odniesieniu do ludności, która w spisie wskazała na język niemiecki jako ojczysty, w skali całego powiatu wyniki te pokrywały się, natomiast liczba osób wyznania ewangelickiego różniła się w stosunku do osób deklarujących język niemiecki jako ojczysty, również w przypadku miast, gdzie udział osób identyfikujących się z tym językiem stanowił około pół procenta (0,53%). Oznacza to, iż wyznanie ewangelickie nie było tożsame z deklarowaniem języka niemieckiego jako ojczystego, co można łączyć ze stopniem spolonizowania środowisk ewangelickich zamieszkujących miasta. Z kolei na terenach wiejskich odsetek ludności deklarującej język niemiecki jako ojczysty był nieco wyższy – 4,1%, w tym 3,8% wyznania ewangelickiego, co pozwala wnioskować iż język niemiecki był językiem ojczystym dla osób deklarujących inne niż ewangelickie wyznanie<sup>8</sup>.

Na podstawie „Dekretu Führera i Kanclerza Rzeszy Niemieckiej” z 8 października 1939 r. część ziem polskich została wcielona bezpośrednio w granice Niemiec. Postanowienia dekretu objęły również część województwa warszawskiego, z której utworzono rejencję ciechanowską, a w jej granicach, obok

---

<sup>7</sup> A. Gawryszewski, *Ludność Polski w XX wieku*, Polska Akademia Nauk Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyckiego, Monografie, 5, Warszawa 2005, s. 250 ([http://rcin.org.pl/Content/2425/WA51\\_13508\\_r2005-nr5\\_Monografie.pdf](http://rcin.org.pl/Content/2425/WA51_13508_r2005-nr5_Monografie.pdf)) [dostęp 17.11.2021].

<sup>8</sup> *Drugi Powszechny spis Ludności z DN. 9.XII 1931 R. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo Warszawskie*, Główny Urząd Statystyczny, Statystyka Polski, Seria C, z. 57, Warszawa 1937, s. 35-36, 39-40 (<http://mbc.cyfrowemazowsze.pl/dlibra/docmetadata?id=14179&from=publication>) [dostęp 19.11.2021].

m.in. powiatów płońskiego, mławskiego, sierpeckiego, znalazł się również powiat plocki<sup>9</sup>. Tuż po rozpoczęciu II wojny światowej zbrojną agresją III Rzeszy na Rzeczpospolitą Polską, rozpoczął się czas gehenny narodu polskiego oraz mniejszości narodowych zamieszkujących obszar przedwojennej Polski. W praktyce włączone ziemie zostały objęte polityką germanizacyjną i wdrażaniem hasła przestrzeni życiowej dla narodu niemieckiego. Do głównych celów sprecyzowanych przez szefa Głównego Urzędu Policji i Bezpieczeństwa R. Heydricha zaliczono eliminację szeroko rozumianej polskiej warstwy kierowniczej (inteligencji, duchowieństwa, arystokracji), a także ludności żydowskiej. W rzeczywistości działania te wyrażały się m.in. poprzez eksterminację poszczególnych grup społeczno-zawodowych (nauczycieli, duchowieństwa rzymskokatolickiego, sędziów, artystów), wywożenie do pracy przymusowej, germanizację życia publicznego w postaci niemczenia polskich nazw, wydawanie prasy hitlerowskiej, czy też niszczenie i grabież dóbr kultury. Równoległe z brutalnymi działaniami okupanta niemieckiego podjęto proces napływu ludności niemieckiej do polskich miast oraz wsi, przy jednoczesnym przesiedlaniu i wysiedlaniu z nich ludności polskiej i żydowskiej do Generalnej Guberni. Przede wszystkim z terenów wiejskich wysiedlano polskich najzamożniejszych rolników, posiadających dobrze utrzymane gospodarstwa. Podobnie czyniono w przypadku mieszkańców miast, których w ramach przesiedleń wyrzucano z mieszkań o większym metrażu i lepszym wyposażeniu do lokali o niższym standardzie, położonych np. na terenie getta żydowskiego. W odniesieniu do Płocka i powiatu plockiego w pierwszej kolejności osiedlano „volksdeutschen” z okolicznych wsi i powiatów, jak miało to miejsce w Płocku, który najpierw zasiedlali koloniści wpisani na listę narodową niemiecką z powiatów plockiego oraz gostyńńskiego<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> W. Kozyra, *Okupacyjna administracja niemiecka na ziemiach Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1939-1945*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia” 2013, vol. LX,1, Sectio G, s. 50]; M. Krajewski, *Płock w okresie wojny i okupacji*, [w:] *Dzieje Płocka, tom II, Dzieje miasta w latach 1793-1945*, red. M. Krajewski, Płock 2006, s. 719.

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat: M. Krajewski, *Płock w okresie okupacji 1939 – 1945*, Płock-Włocławek 2001, s. 145-174; M. Milewska, *Sytuacja ludności niemieckiej* [w:] *Dzieje Mazowsza lata 1939-1945*, t. V, red. A. Koseski, Pułtusk 2018, s. 251-152; P. Weingertner, *Niemiecka i sowiecka okupacja ziem Drugiej Rzeczypospolitej (1939-1941). Refleksje na marginesie dyskusji dotyczących prób porównania polityki okupantów*, „Studia Rossica Gedanensia” 2020, nr 7, s. 188-190. Wysiedlenia w pierwszej kolejności objęły tereny Pomorza Gdańskiego oraz Wielkopolski.

Zarówno miejscowi „volksdeutsche”, jak i koloniści osiedleni podczas okupacji, kierowali się w życiu codziennym niechęcią wobec Polaków i wobec wszystkiego, co było związane z polskością, m.in. ze świątyniami katolickimi. Potwierdzają to w swych sprawozdaniach niektórzy proboszczowie bądź wierni poszczególnych parafii, np. w opisie z parafii Blichowo (dekanat wyszogrodzki): „[...] Ogół Niemców w parafii w stosunku do ludności miejscowej odnosił się prawie jak do sąsiadów, chociaż poddanych. Było jednak wielu takich, którzy uważali się za panów, a Polaków mieli za służbę, którą można było bić i krzywdzić. Jeśli coś spodobało się takiemu Niemcowi w gospodarstwie, meldował policji i ta jego życzenie spełniała [...]”<sup>11</sup>. Niemieccy koloniści z reguły wykazywali się nadgorliwością i donosili do władz niemieckich, np., że księży na terenie parafii Bodzanów „[...] prowadzili organizacje katolickie i urządzali różne imprezy [...]”, którymi w mniemaniu kolonistów były pogrzeby<sup>12</sup>. Zdarzały się przypadki, kiedy koloniści (w parafii Bulkowo) na zajętych przez nich polskich gospodarstwach „[...] nie pozwalali chodzić do kościoła, lecz zmuszali do pracy w niedzielę i święta [...]”<sup>13</sup>. Zupelnym barbarzyństwem koloniści wykazali się w kościele wyszogrodzkim, w którym „[...] Splądrowali oni kościół po wywiezieniu proboszcza, połamali drzewce sztandarów i chorągwi, zabrali bieliznę kościelną, ornaty, kapy wzięli na pokrycie foteli[...]”<sup>14</sup>.

Gdy Armia Czerwona wkraczała na ziemie polskie, niemieccy osadnicy wraz z volksdeutscheami opuszczali tereny kolonizowane przez nich od momentu wybuchu wojny. Już na przełomie lat 1944 i 1945 rozpoczęli przygotowania do wyjazdu, czekając na wycofujące się niemieckie wojska. Starali się zabrać jak najwięcej wartościowych rzeczy<sup>15</sup>. Status pozostawianej własności regulowało prawo wydane przez rząd lubelski w postaci dekretu, zatwierdzonego przez Prezydium Krajowej Rady Narodowej, z marca 1945 r., o majątku porzuconym oraz ustawa o tak samo brzmiącym tytule, z maja tego samego roku, w której jeden z artykułów nawiązywał bezpośrednio do własności niemieckiej: „Wszelki majątek ruchomy bądź nieruchomy, który był własnością lub w posiadaniu państwa niemieckiego, a w chwili wejścia w życie niniejszego

---

<sup>11</sup> ks. M.M. Grzybowski, *Materiały do dziejów diecezji płockiej z lat okupacji 1939-1945*, Płock 2005, s. 345.

<sup>12</sup> Tamże. s. 350.

<sup>13</sup> Tamże, s. 356.

<sup>14</sup> Tamże, s. 360.

<sup>15</sup> T. Cybulski, *Parafia ewangelicko-augsburska w Płocku od 1804 roku do 1956*, Toruń 2012, s. 108.

dekretu nie został jeszcze przyjęty przez organa państwowe lub samorządowe, majątek obywateli niemieckich lub osób, które zbiegły do nieprzyjaciela, jest majątkiem porzuconym w rozumieniu niniejszego dekretu”<sup>16</sup>. Należy przy tym mieć na uwadze fakt, iż sprawa własności należącej do Niemców – „obywateli Rzeszy Niemieckiej, nie-Polaków i obywateli polskich narodowości niemieckiej” pojawiła się już wcześniej, mianowicie w dekreście o reformie rolnej, wydanym przez Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego, z września 1944 r. W myśl zapisu w nim zawartego, własność należąca do tychże osób miała zostać przeznaczona na cele reformy rolnej<sup>17</sup>.

Stworzenie przez okupanta nazistowskiego niemieckiej listy narodowościowej – „Deutsche volkslist” – miało w zamyśle zwiększenie liczby ludności niemieckiej. Od końca października 1939 r. do początku marca 1941 r. obejmowała ona pięć grup. Do grupy A zaliczono aktywnych Niemców, do B – pasywnych, do C – osoby narodowości niemieckiej, które mogły stać się „dobrymi Niemcami”, do D – spolonizowane osoby pochodzenia niemieckiego, które nie występowały przeciwko III Rzeszy, a do E – osoby spolonizowane pochodzenia niemieckiego, które przejawiały wrogość do III Rzeszy. Skala ta uległa zmianie od początku marca 1941 r., kiedy to w miejsce dotychczasowej pięciostopniowej wprowadzono czterostopniową, w myśl której do I grupy zaliczono aktywnych działaczy pochodzenia niemieckiego, do II – osoby nieaktywne pochodzenia niemieckiego, do III – osoby pochodzenia częściowo spolonizowane, a do IV – osoby pochodzenia niemieckiego całkowicie spolonizowane. Czas oczekiwania na obywatelstwo niemieckie uzależniony był od kategorii. Po zakończeniu wojny za zgodą aliantów rozpoczął się proces wysiedlania Niemców, ale pod warunkiem, iż nie byli obywatelami polskimi pochodzenia niemieckiego<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Dekret z dnia 2 marca 1945 r. o majątkach porzuconych i opuszczonych*, Dziennik Ustaw 1945, nr 9, poz. 47; *Ustawa z dnia 6 maja 1945 r. o majątkach porzuconych i opuszczonych*, Dziennik Ustaw 1945, nr 17, poz. 97. W §2 art. 2 rozszerzono definicję majątku porzuconego o sytuacje, gdy znajdował się on w posiadaniu lub zarządzie osób trzecich (<https://www.prawo.pl/akty/dz-u-1945-9-45,16778602.html>) [dostęp 19.11.2021].

<sup>17</sup> *Dekret Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z dnia 6 czerwca 1944 r. o przeprowadzeniu reformy rolnej*, Dziennik Ustaw 1944, art. 2 (<https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzudziennik-ustaw/przeprowadzenie-reformy-rolnej-16778475>) [dostęp 21.11.2021].

<sup>18</sup> J. Piruta, *Zarys dziejów mniejszości niemieckiej w Polsce. Przegląd działalności politycznej, społecznej i kulturalnej*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 2021, t. XIX, z. 2, s. 53 ([https://repozytorium.uwb.edu.pl/jsui/bitstream/11320/10634/1/MHI\\_19\\_2\\_2020-J\\_Piruta\\_Zarys\\_dziejow\\_mniejszosci\\_niemieckiej\\_w\\_Polsce.pdf](https://repozytorium.uwb.edu.pl/jsui/bitstream/11320/10634/1/MHI_19_2_2020-J_Piruta_Zarys_dziejow_mniejszosci_niemieckiej_w_Polsce.pdf)) [dostęp 04.11.2021].

Władze miały na uwadze złożoność sytuacji ludności niemieckiej. Obok obywateli niemieckich narodowości niemieckiej, mieszkający jeszcze od czasu II Rzeczypospolitej osoby narodowości niemieckiej, posiadające polskie obywatelstwo, a także polskiego pochodzenia, ale posiadające niemieckie obywatelstwo. Za Niemców uważano obywateli Rzeszy Niemieckiej (Reichsdeutsch) narodowości niemieckiej; osoby narodowości niemieckiej bez względu na przynależność państwową, oprócz posiadających III i IV grupę niemieckiej listy narodowej, a także obywateli polskich mieszkających w Wolnym Mieście Gdańsk i na ziemiach wcielonych do Rzeszy wpisanych do I i II grupy volkslisty oraz tych z III grupy, którym władze okupacyjne nie odwołały ich niemieckiej przynależności państwowej, a także obywateli polskich, którzy w Generalnej Guberni i województwie białostockim zadeklarowali przynależność do narodu niemieckiego lub niemieckiego pochodzenia<sup>19</sup>.

Od zakończenia II wojny światowej, a ściślej od przelomu lat 1944 i 1945 wobec ludności niemieckiej prowadzono określoną politykę o charakterze represyjnym, czego nie ukrywał rząd lubelski<sup>20</sup>. Podejmowane decyzje wtapiały się niejako w odczucia Polaków związane z chęcią wyrównania krzywd. Dotyczyło to zarówno Niemców, jak i „volksdeutschów”. Dekrety wydawane przez władze odegrały fundamentalną rolę w działaniach skierowanych przeciwko

---

<sup>19</sup> S. Jankowiak, *Wysiedlenia Niemców z Polski po II wojnie światowej*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2004, 3/2 (6), s. 143 (<https://polska1918-89.pl/pdf/wysiedlenia-niemcow-z-polski-po-ii-wojnie-swiatowej,4167.pdf>) [dostęp 04.11.2021].

<sup>20</sup> Dziennik Ustaw 1946, nr 41, poz.237, *Dekret z dnia 28 czerwca 1946 r. o odpowiedzialności karnej za odstępowanie od narodowości w czasie wojny 1939-1945 r.*, Art.1§ 1 przewidywał karę pozbawienia wolności do lat 10 dla każdego, kto zgłosił przynależność do narodowości niemieckiej, łącznie z utratą części lub całości majątku oraz pozbawieniem praw publicznych. Jednocześnie art. 2 § 1 postanawiał, iż karze nie podlegały te osoby, które zgłosiły ww. przynależność w celu uniknięcia prześladowań oraz pomimo przyjęcia brały udział w walkach wyzwolńczych ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/akty\\_pdf/DZU/1946/41/237.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/DZU/1946/41/237.pdf#zoom=90)). Sprawy tej dotyczyły również dekrety z wprowadzonymi zmianami: *Dekret z dnia 27 marca 1947 r. o zmianie dekretu z dnia 28 czerwca 1946 r. o odpowiedzialności karnej za odstępowanie od narodowości w czasie wojny 1939-1945 r.*, Dziennik Ustaw 1946, nr 31, poz. 130 i 131 ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/akty\\_pdf/DZU/1947/31/131.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/DZU/1947/31/131.pdf#zoom=90)); *Dekret z dnia 22 października 1947 r. o zmianie dekretu z dnia 28 czerwca 1946 r. o odpowiedzialności karnej za odstępowanie od narodowości w czasie wojny 1939-1945 r.*, Dziennik Ustaw 1947, nr 65, poz. 376 i 377, s. 1090 ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/akty\\_pdf/DZU/1947/65/376.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/DZU/1947/65/376.pdf#zoom=90)); *Dekret z dnia 22 października 1947 r. o przepadku majątku*, Dziennik Ustaw, nr 65, Poz. 398, s. 1103 ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/akty\\_pdf/DZU/1947/65/390.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/DZU/1947/65/390.pdf#zoom=90)) - dostęp 19.11.2021.

tej ludności. Niemców traktowano jako darmową lub tanią siłę roboczą. Wyszędlenia odbywały się dwutorowo, poprzez zorganizowane akcje oraz tworzenie okoliczności sprzyjających do opuszczenia kraju<sup>21</sup>.

Jak podaje Tomasz Cybulski, chociaż straty wśród osadników były znaczne, to trudno jednoznacznie określić szczegółowe dane. Według próbnego spisu z maja 1945 r., w Płocku mieszkało 62 Niemców – członków płockiej parafii ewangelicko-augsburskiej<sup>22</sup>. Tuż po opuszczeniu miasta przez wojska niemieckie również Miejska Rada Narodowa zajęła się rozstrzygnięciem kwestii rozdysponowania własności Niemców, którzy opuścili Płock oraz tych, którzy pozostali w mieście. Już w marcu 1945 r. wpłynął wniosek „w sprawie znaków rozpoznawczych dla Niemców”. Miejska Rada Narodowa uchwaliła, iż „Niemcy obojga płci, bez względu na wiek, obowiązani są do noszenia znaków rozpoznawczych na plecach i piersiach, a mianowicie czarnej swastyki na białym tle koła o średnicy 10 cm”<sup>23</sup>. Uchwała ta jednak nie weszła w życie z powodu uchylenia jej przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego<sup>24</sup>.

Spór o tytuł własności kościoła poddominikańskiego rozpoczął się tuż po wycofaniu się wojsk niemieckich i zajęciu miasta przez Armię Czerwoną. W piśmie do Zarządu Miasta Płocka z końca stycznia 1941 r. ówczesny administrator apostolski diecezji płockiej ks. dr Stanisław Figielski wskazał na brak możliwości korzystania z kościołów katedralnego oraz poreformackiego, znajdującego się przy Seminarium Duchownym, dla potrzeb prowadzenia duszpasterstwa szkolnego, w związku z czym zwrócił się z prośbą o przekazanie na realizację wskazanych celów „[...] kościoła pod wezwaniem św. Dominika przy ul. Dominikańskiej, który od XIII w. był kościołem katolickim. W ostatnich zaś czasach był w użytkowaniu ewangelików”. Prośba niniejsza została zatwierdzona przez Komendanta wojennego m. Płocka (odpowiednia adnotacja sporządzona odręcznie w języku rosyjskim)<sup>25</sup>.

Pismo skierowane do Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, uzasadniające decyzję Komendanta wojennego m. Płocka, wystosował

<sup>21</sup> P. Kacprzak, *Polityka władz polskich wobec ludności niemieckiej w okresie funkcjonowania Ministerstwa Ziem Odzyskanych*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2010, t. LXII, z. 2, s. 217 (<https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/2029/1/Kacprzak.pdf>) [dostęp 05.11.2021].

<sup>22</sup> T. Cybulski, dz. cyt., s. 108-109.

<sup>23</sup> *Księga Protokołów Miejskiej Rady Narodowej m. Płocka 1945-1947, Tom I*, Archiwum Państwowe w Płocku, Akta Miasta Płocka, sygn. 28810, Protokół 4 z 12.03.1945 r., k. 8.

<sup>24</sup> APP, AMP, sygn. 28810, Protokół nr 8 z 28.05.1945r., k. 35v.

<sup>25</sup> AAN, Ud/sW, Sprawa zwrotu Kościoła w Płocku sygn. 19/151, s. 2.



Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego. Przytoczono w nim okoliczności przejścia kościoła poddominikańskiego w 1805 r. przez władze pruskie i przekazania go na potrzeby parafii ewangelicko-augsburskiej. W dalszej części podano argumenty, które przesądziły – uwzględniając społeczno-polityczne uwarunkowania – o zasadności podjętej decyzji, gdyż „[...] stanowi własność katolicką gwałtem zabraną. W czasie okupacji niemieckiej wszyscy prawie ewangelicy miejscowi przyjęli volksdeutschostwo. Nieliczne wyjątki nie zadeklarowały się i wróciły w czasie wyjścia Niemców do kościoła katolickiego, tak że obecnie parafia ewangelicka w Płocku i powiecie byłaby bez wierznych”. W dalszej części wskazano argumenty, z którymi trudno było polemizować Konsystorzowi Ewangelicko-Augsburskiemu, biorąc pod uwagę rzeczywistość pookupacyjną: „[...]kościół ewangelicki w Płocku był miejscem germanizacji [...] Cały czas, kiedy gestapo prześladowało Polaków w Płocku i okolicy, na kościele ewangelickim powiewała flaga hitlerowska ze swastyką [...] a ostatni pastor okazał się hitlerowcem i pracował na usługach gestapo. Jeszcze przed 1 września miał kontakt z partią hitlerowską [...]”<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Archiwum Główne Akta Dawnych, Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych, *Departament Płocki Miasta Płocka, Płocka*, sygn. 4505, s. 245; AAN, Ud/sW, sygn. 19/151, s. różne, s. 3-4. Dołączone zostały oświadczenia księdza (wówczas doktora) Mieczysława Żywczyńskiego oraz Rektora Kościoła Dominikanów ks. R. Franczaka, którzy dokumentowali próby przejścia rzeczonyj świątyni przez władze Kościoła katolickiego. Wedle przedstawionych przez nich informacji, jako pierwszy starania o odzyskanie kościoła podjął się w roku 1830 ówczesny biskup płocki Franciszek Pawłowski, jednak „[...] wybuch powstania listopadowego uniemożliwił przeprowadzenie sprawy do pozytywnego końca [...] i wynikał z przyjęcia przez władze carskie ostrego antypolskiego kursu zaborcy [...] gdyż carowie traktowali osiedleńców niemieckich i ich sprawy przychylniej niż Polaków i ich potrzeby [...]”. Po raz drugi stosowne starania rozpoczął w latach 1901-1904 biskup Szembek, lecz - jak ujął to autor oświadczenia – [...] niemieccy osiedleńcy, którzy normalnie przez cały czas użytkowania kościoła sami stanowili prawie wyłącznie całą gminę wyznaniową ewangelicką, uciekli się do łaski carskiej, trafiając do Mikołaja II przez carycę, z pochodzenia Niemkę [...]”. Również arcybiskup A. J. Nowowiejski podjął się po 1919 r. kolejnej próby odzyskania kościoła, a także w okresie rządów sanacyjnych, ale z uwagi „[...] na obecny stosunek przyjaźni z rządem niemieckim nie mogła by ani dopuścić do akcji rewindykacyjnej, ani też patrzeć się na nią obojętnie[...]”. Warto w tym miejscu przypomnieć postać pastora płockiej parafii ewangelicko-augsburskiej Adolfa Schendla (proboszcza tejże parafii w latach 1935-1939). Za prowadzenie działalności skierowanej przeciwko państwu polskiemu został relegowany przez Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie z funkcji pastora w Płocku i administratora filiału w Dobrzyniu n. Wisłą. Już podczas okupacji okazało się, że był w randze kapitana wojsk niemieckich. Zob. E. Kneifel, *Die evangelisch – augsburgischen Gemeinden in Polen 1555-1939*, München 1971, s. 65; A.J. Papierowski, J. Stefański, *Płocczanie znani i nieznan. Słownik biograficzny*, Płock 2002, s. 532.

Sprawa zwrotu kościoła i innych zabudowań kościelnych toczyła się również w następnych latach, o czym świadczy pismo Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego RP z września 1952 r., skierowane do Urzędu ds. Wyznań. Wskazano w nim na trudności w normalnym funkcjonowaniu parafii z powodu braku lokalu przeznaczonego na zebrania parafialne, biuro parafii, lekcje religii, mieszkanie dla duchownego i przede wszystkim na odprawianie nabożeństw, odbywających się tylko raz w miesiącu, dzięki życzliwości mariawitów, którzy udostępniali swój kościół na nabożeństwa dla około 120-osobowej grupy wiernych. Natomiast pozytywnym rozstrzygnięciem potwierdzonym wyrokiem sądu zakończyła się kwestia własności cmentarza, placu i domu grabarza, o czym informował Referat do Spraw Wyznań Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Płocku, w piśmie do Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej<sup>27</sup>.

Opierając się na wynikach spisu z 1946 r., wedle ostrożnych szacunków można przyjąć, że terytorium Polski zamieszkiwało ponad 2 000 000 Niemców, spośród których część nie posiadała statusu mniejszości narodowej, traktowano ich jako bezpaństwowców. Spośród tej grupy rekrutowano osoby narodowości niemieckiej, pracujące jako tania siła robocza za wikt. Obok tej kategorii ludności niemieckiej istniały także osoby (ponad 200 000), które wpisano pod przymusem na niemiecką listę narodowościową (volksliste), a tym samym czekały one na rehabilitację. W tym czasie wprowadzono wiele drakańskich praw skierowanych przeciwko ludności narodowości niemieckiej, tak jak w przypadku dekretu z września 1946 r. o wyłączeniu ze społeczeństwa polskiego osób narodowości niemieckiej (z późniejszymi zmianami z października 1947 r.), w myśl którego Niemcy będący obywatelami II Rzeczypospolitej zostali pozbawieni polskiego obywatelstwa, a ich mienie zostało przejęte przez państwo<sup>28</sup>. Sytuacja uległa zmianie dopiero po powstaniu Niemieckiej Republiki Demokratycznej w 1949 r. i uchwaleniu w lipcu 1950 r. ustawy znoszącej sankcje oraz ograniczenia wobec obywateli, którzy określili swoją przynależność narodową niemiecką, co zawierał pkt 1 tej ustawy: „Nie wszczyyna się postępowania, a wszczęte umarza się, przeciwko obywatelom polskim, którzy

<sup>27</sup> AAN, Ud/sW, sygn.19/151, s. różne, s. 8. AAN, Urząd d/s. Wyznań, sygn. 14/509, s. 135-136. Szerzej na ten temat: T. Cybulski, dz. cyt., s. 110-115. W latach 50. liczba ta nieznacznie wzrosła do niespełna 200 parafian.

<sup>28</sup> D. Matelski, *Mniejszość niemiecka w Polsce w latach 1945-2015*, dz. cyt., s.53-54 (<https://skgd.pl/wp-content/uploads/2019/01/Dariusz-Matelski-Mniejszo%C5%9B%C4%87-niemiecka-w-Polsce-w-latach-1945-2015.pdf>) [dostęp 05.11.2021].

w czasie wojny pomiędzy 1 września 1939 r. a 9 maja 1945 r. zgłosili przynależność do narodowości niemieckiej lub uprzywilejowanej przez okupanta bądź też zgłosili pochodzenie niemieckie”<sup>29</sup>.

Po zakończeniu działań wojennych rozpoczęła również działalność administracja lokalna w postaci władz gminnych i powiatowych, których granice nie zawsze pokrywały się z podziałem administracyjnym w II Rzeczypospolitej. Według stanu z 1945 r., w skład powiatu wchodziły miasta Płock oraz Wyszogród, a także gminy wiejskie: Biała, Bielino, Bielsk (od 1948 r.), Bodzanów (od 1946 r.)<sup>30</sup>, Brudzeń Duży, Drobin, Kleniewo, Świącice (do 1948 r.)<sup>31</sup>, Lelice, Łubki, Majki, Mała Wieś (do 1948 r.), Mąkolin (do 1946 r.), Miszewo Murowane, Rębowo, Rogozino, Staroźreby, Zagoty. W wyniku reformy administracyjnej wsi, w roku 1954 wprowadzono w miejsce wsi i gmin gromady i gromadzkie rady narodowe<sup>32</sup>.

Czy po opuszczeniu ziem polskich przez Wehrmacht i formalnym zakończeniu wojny na ziemiach polskich i szczególnie nas interesującym obszarze powiatu plockiego były obecne osoby narodowości niemieckiej? Odpowiedzią

<sup>29</sup> Ustawa z dnia 20 lipca 1950 r. o zniesieniu sankcji oraz ograniczeń w stosunku do obywateli, którzy zgłosili swą przynależność do narodowości niemieckiej, *Dziennik Ustaw* 1950, nr 29, poz. 270, s. 1/1 ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/akty\\_pdf/DZU/1950/29/-270.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/DZU/1950/29/-270.pdf#zoom=90)) [dostęp 14.11.2021].

<sup>30</sup> Rozporządzenie Ministra Administracji Publicznej z dnia 24 lipca 1946 r. o zniesieniu gminy wiejskiej Mąkolin w powiecie plockim w województwie warszawskim i o utworzeniu gminy wiejskiej Bodzanów w tymże powiecie i województwie, *Dziennik Ustaw* 1946, nr 39, poz. 233, 234 i 235, s. 440: §1 „Znosi się gminę wiejską Mąkolin w powiecie plockim w województwie warszawskim, a z obszaru tejże gminy tworzy się nową gminę wiejską Bodzanów z siedzibą zarządu gminnego w Bodzanowie w tymże powiecie i województwie (<http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19460390234/O/D1946-0234.pdf>) [dostęp 14.11.2021].

<sup>31</sup> Rozporządzenie Ministra Administracji Publicznej z dnia 12 lipca 1948 r. o zniesieniu gmin wiejskich Kleniewo i Świącice i utworzeniu gmin wiejskich Bielsk i Mała Wieś w powiecie plockim, województwie warszawskim, *Dziennik Ustaw* 1948, nr 37, poz. 270 i 271, s. 648: §1 „Znosi się gminy wiejskie Kleniewo i Świącice w powiecie plockim, województwie warszawskim”. § 2 „Z obszaru zniesionej gminy Kleniewo tworzy się nową gminę wiejską Bielsk z siedzibą zarządu gminnego w Bielsku, a z obszaru zniesionej gminy Świącice tworzy się nową gminę wiejską Mała Wieś z siedzibą zarządu gminnego w Małej wsi w tymże powiecie i województwie” (<http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19480370270/O/D19480270.pdf>) [dostęp 14.11.2021].

<sup>32</sup> Ustawa z dnia 25 września 1954 r. o reformie podziału administracyjnego wsi i powołaniu gromadzkich rad narodowych, *Dziennik Ustaw* 1954, nr 43, poz. 191, s. 191: Art.1., Art.2. ([http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19540430\\_191/O/D19540191.pdf](http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19540430_191/O/D19540191.pdf)) [dostęp 15.11.2021].

może być korespondencja urzędowa z pierwszych lat powojennych. W piśmie okólnym skierowanym do wszystkich wojewodów, a także prezydentów Łodzi i Warszawy, z marca 1946 r., Ministerstwo Administracji Publicznej zwróciło się z poleceniem dokonania rejestracji wszystkich cudzoziemców przebywających na obszarze państwa polskiego. Z kolei Urząd Wojewódzki Warszawski z siedzibą w Pruszkowie skierował pismo (13 czerwca 1946 r.) o podobnej treści do wszystkich starostów, celem przesłania list Niemców (cudzoziemców) przebywających w poszczególnych powiatach, w związku z planowanym wysiedleniem ich z kraju. Co istotne, miały one zawierać wyłącznie „reichsdeutschów”<sup>33</sup>. Wedle wykazów przygotowanych za ww. rok przez wójtów gmin, cudzoziemcy narodowości niemieckiej nieposiadający polskiego obywatelstwa zamieszkiwali na terenie gmin: Łubki – 59 osób<sup>34</sup>, Staroźreby – 11<sup>35</sup>, Bodzanów – 123<sup>36</sup>, a w gminie Mąkolin wskazano na 131 Niemców („volksdeutschów”) oraz taką samą liczbę ewangelików co oznaczałoby, iż wskazani Niemcy byli protestantami<sup>37</sup>. Zachowane zostały w dokumentacji urzędowej dane z tych dwóch gmin, natomiast Starostwo Powiatowe Płockie, posiadające dokładne dane na podstawie zebranych zestawień, w piśmie z sierpnia 1946 r. skierowanym do Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego Warszawskiego podało liczbę 1825 osób narodowości niemieckiej nieposiadających polskiego obywatelstwa, które podlegały, wedle dokumentów urzędowych, wysiedleniu z Polski<sup>38</sup>.

Obok Niemców-cudzoziemców kolejną kategorią ludności „kłopotliwej”, którą chciano wykorzystać jako siłę roboczą były osoby nierehabilitowane, do których zaliczano „volksdeutschów”. Do uregulowania tej kwestii miał przyczynić się Okręgowy Zarząd Pracy Więźniów dla centralnych województw

<sup>33</sup> *Cudzoziemcy [rejestracja cudzoziemców, wykazy]1946*, Archiwum Państwowe w Płocku, Starostwo Powiatowe w Płocku, sygn.97, k.260.

<sup>34</sup> APP, SPWP, sygn. 97, s.52-55 v. (dane z czerwca 1946 r.).

<sup>35</sup> APP, SPWP, sygn. 97 (b.p).

<sup>36</sup> *Ewidencja i kontrola ruchu ludności [wykazy cudzoziemców zamieszkałych na terenie poszczególnych gmin]1946*, APP, SPWP, sygn. 102, k. 58. Nie odnotowano „reichsdeutschów”, a liczba „volksdeutschów” w 1946 r. zmniejszyła się o 10 osób w porównaniu z rokiem 1945. Spośród innych narodowości wykazano 12 Żydów i 3 Ukraińców.

<sup>37</sup> *Ewidencja i kontrola ruchu ludności [wykazy cudzoziemców zamieszkałych na terenie poszczególnych gmin]1946*, APP, SPWP, sygn. 102, s. różne, k. 21-24, 27. Oprócz ewangelików w wykazie uwzględniono jeszcze osoby wyznania prawosławnego (2), taką samą liczbę Ukraińców określonych jako „inni”, mojżeszowych (11) oraz ludność wyznania rzymskokatolickiego (6530).

<sup>38</sup> APP, SPWP, sygn. 97, k. 243.

Rzeczypospolitej Polskiej, z siedzibą w Łodzi, funkcjonujący w ramach Departamentu Więziennictwa i Obozów Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, który obejmował również województwo warszawskie. Spis tej ludności, obok celów statystycznych, miał również służyć – jak to ujęto – „dla właściwego rozprawdzenia niemieckiej siły roboczej pomiędzy instytucje państwowe, samorządowe i inne o charakterze społecznym i pracujące dla państwa [...]”<sup>39</sup>. Wedle wykazu sporządzonego przez władze starostwa plockiego, do polskich rolników zostały przydzielone 862 osoby zarówno mężczyźni, jak i kobiety, widniejące jako „volksdeutsche”, zatrudnione w: Plocku, Wyszogrodzie, gminach: Bielino, Drobin, Kleniewo, Łubki, Majki, Miszewo Murowane (w tym również w istniejącym ośrodku w tej miejscowości), Rogozino, Staroźreby, Świącice, Zagoty, Lelice<sup>40</sup>.

Cudzoziemcy legitymujący się obywatelstwem niemieckim jako miejsce urodzenia wskazywali bardzo często sąsiednie gminy, tak jak w przypadku wykazu sporządzonego przez władze gminy Łubki, gdzie wśród przebywających w tym czasie Niemców wielu pochodziło z powiatu płońskiego (gminy: Nowy Dwór Mazowiecki, Głusk, Sarnowo); powiatu sochaczewskiego (gminy: Ilów, Łasy); powiatu ostrowieckiego (gmina Długosiodło); powiatu warszawskiego (gmin Góra); powiatu pultuskiego (gmina Obryte); powiatu sierpeckiego (gmina Gradzanowo); powiatu brodnickiego. W wykazie, oprócz dzieci urodzonych w czasie wojny, wśród obywateli niemieckich były osoby urodzone w okresie międzywojennym oraz przed I wojną światową (tylko w przypadku czterech osób, na ogólną liczbę 59, jako miejsce urodzenia wskazano terytorium Niemiec, konkretnie Berlin – kobieta z trojgiem dzieci), co wskazuje, iż byli to obywatele polscy, którzy po 1 września 1939 r. stali się obywatelami III Rzeszy i z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że byli w zdecydowanej większości wyznania ewangelickiego.

Oprócz miejsca pochodzenia warto odnotować, co prawda częściowo, wykonywany zawód bądź źródło utrzymania. W zachowanych informacjach sporządzonych przez Zarząd Gminy Staroźreby obok robotników (względnie robotnic) jako źródło zarobkowania podano kowalstwo oraz wodniactwo<sup>41</sup>. Podobny wykaz sporządzono dla wspomnianej wcześniej gminy Mąkolin, z którego wynika, iż wśród „cudzoziemców, którzy mają obywatelstwo Pol-

---

<sup>39</sup> Tamże, k. 272 v.

<sup>40</sup> Tamże, k. 339-354.

<sup>41</sup> APP, SPWP, sygn. 97, k. 52-55v.

skie, i którzy nie mają obywatelstwa”, jako miejsce urodzenia wskazano miejscowości z teje gminy bądź z okolicznych miejscowości, co oznaczało, iż urodzili się oni na obszarze przedwojennej Rzeczypospolitej, przy czym w rubryce „zawód” podano określenia: „robotnik” względnie „robotnica”<sup>42</sup>.

Na podstawie spisów z terenu kilku gmin można również przedstawić decyzje dotyczące tymczasowej sytuacji ludności niemieckiej nierehabilitowanej, związane z kierowaniem do pracy w gospodarstwach rolnych u miejscowych gospodarzy, które podejmowano na poszczególnych szczeblach urzędniczych. Zgodnie z zaleceniami zawartymi w piśmie z dnia 7 maja 1946 r. Okręgowego Zarządu Pracy Więźniów dla centralnych województw RP mieszczącym się w Łodzi, podlegającego Departamentowi Więziennictwa i Obozów Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego oraz w kolejnym z 27 maja tegoż roku, starostowie mieli pozyskać informacje bezpośrednio od wójtów gmin i wydawać im zarządzenia dotyczące dokonania spisów osób narodowości niemieckiej (nierehabilitowanej) zatrudnionych w gospodarstwach rolnych, warzywnych, majątkach państwowych, szkołach rolnych, fabrykach oraz wszelkich przedsiębiorstwach znajdujących się na terenie powiatu. Powyższe zarządzenie odnosiło się również do osiedli, miasteczek oraz miast. Wśród celów tych działań wskazano na aspekt statystyczny oraz logistyczny, związany z rozdysponowaniem niemieckiej siły roboczej pomiędzy instytucje państwowe, samorządowe oraz rolników<sup>43</sup>.

Stosując się do powyższego zarządzenia, władze poszczególnych gmin sporządziły odpowiednie wykazy zawierające niekiedy dodatkowe informacje. Na ich podstawie można stwierdzić np., iż na terenie gminy Rębowo 180 Niemców zostało przydzielonych do pracy w gospodarstwach miejscowych polskich rolników. Przydziału poszczególnych osób dokonała Gminna Rada Narodowa, z reguły kierując pojedyncze osoby do poszczególnych gospodarstw, ale zdarzały się sytuacje, gdy kierowano do jednego gospodarstwa

---

<sup>42</sup> APP, SPWP, sygn.102 (b.p). Podobne wnioski nasuwają się przy analizie wykazu (za 1950 r.) Niemców zatrudnionych w Państwowych Gospodarstwach Rolnych na terenie gminy Łęg, gdzie na 26 osób wymienionych zaledwie 3 pochodziły spoza terytorium przedwojennej Polski (2 osoby z Gdańska, 1 z Berlina), zdecydowana większość jako miejsce urodzenia (odnośnie do osób dorosłych) były wpisane sąsiednie gminy – *Zmiany zamieszkania Niemców [wykazy Niemców zamieszkałych w poszczególnych gminach] 1949*, APP, SPWP, sygn. 135, (b.p).

<sup>43</sup> APP, SPWP, sygn. 97, k. 272v.

kilka osób<sup>44</sup>. W przypadku gminy Biała osoby narodowości niemieckiej do pracy w tychże gospodarstwach przydzielała lokalna Milicja Obywatelska lub Urząd Bezpieczeństwa Publicznego, Rada oraz Zarząd Gminy. Wskazani Niemcy legitymowali się przynależnością w czasie okupacji do volkslisty II bądź też III kategorii (grupy), przy czym „volksdeutsche” należący do II kategorii stanowili niespełna 70% zatrudnionych, natomiast do III – około 27%, a do I kategorii – około 3%<sup>45</sup>. Wśród 127 osób narodowości niemieckiej zatrudnionych na terenie gminy Brudzeń Duży odnotowano pewną grupę z określoną przynależnością do volkslisty II bądź III kategorii. Przydziału dokonał wójt i zarząd gminy, a także Urząd Bezpieczeństwa Publicznego z Brudzenia i Płocka oraz Milicja Obywatelska<sup>46</sup>. Rozdysponowania niemieckich robotników na terenie gminy Lelice pomiędzy polskich rolników dokonał Urząd Bezpieczeństwa Publicznego oraz Polska Partia Robotnicza. Wśród 41 osób wskazano na 12 posiadających II kategorię volkslisty (niespełna 30%), pozostali nie zostali określani jako „volksdeutsche”<sup>47</sup>. Gmina Bodzanów była kolejną, w której „volksdeutsche” byli zatrudnieni w liczbie 111 osób w okolicznych gospodarstwach rolnych. W tej grupie jedynie 6 osób złożyło wnioski o rehabilitację, której jednak nie uzyskało. Jednocześnie żadna z nich nie miała wytoczonej sprawy karnej, jak informował Zarząd Gminy w piśmie do Starostwa Powiatowego w Płocku (listopad 1946), dodając iż ci, którzy obawiali się o swoją przyszłość w związku z postawą podczas okupacji, opuścili teren gminy wraz z wycofującym się wojskiem niemieckim. Ludność niemiecka z te-

---

<sup>44</sup> APP, SPWP, sygn. 97, k. 292-300. Były to miejscowości: Rakowo, Wilczkowo, Rębowo, Brody, Balino, Wiązówka, Drwały.

<sup>45</sup> APP, SPWP, sygn. 97, k. 365-369v. Były to miejscowości: Biała Stara, Biała Nowa, Biskupice, Brwilno, Cierszewo, Chelpowo, Draganie, Dziarnowo, Kamionki, Karwosieki, Kowalewko, Kobierniki, Kruszczewo, Mańkowo, Maszewo, Maszewo Duże, Maszewo Małe, Parzeń, Proboszczewice, Robertowo, Biała, Sikórz, Srebrna, Suchodół, Trzepowo, Ułaszewo, Włoczewo, Żerniki, Ludwikowo. Instytucjami kierującymi były: Rada Gminy, Milicja Obywatelska, Urząd Bezpieczeństwa, Urząd Bezpieczeństwa Publicznego.

<sup>46</sup> Na terenie gminy Brudzeń Duży były to miejscowości: Uniejewo, Lasotki, Radotki, Siecień, Bądkowo Jeziorne, Patrze, Brudzeń Mały, Rembielin, Sobowo, Strupczewo, Izabelin, Janoszyce, Murzynowo, Gorzechowo, Łukoszyn, Grodnia, Brudzeń Duży, Bądkowo Rumunki, Bądkowo Kościelne, Karwosieki, Turza Wielka, Wincentowo, Więclawice, Turza Mała, Myślaborzyce, Krzyżanowo, Rokicie.

<sup>47</sup> APP, SPWP, sygn. 97, k. 357v. Zostali przydzieleni do gospodarstw rolniczych w miejscowościach: Cetlino, Bonisław, Bomballice, Lelice, Zbójno Budy, Zbójno, Rogieniczki, Rzczewo, Gnaty, Kuskowo.

renu gminy Mąkolin w całej swej liczbie nie legitymowała się polskim obywatelstwem<sup>48</sup>. Do Płocka oddelegowano do pracy cztery osoby<sup>49</sup>, natomiast wśród 22-osobowej grupy robotników na terenie gminy Wyszogród tylko dwie osoby przebywały poza Wyszogrodem w Kępie Wyszogrodzkiej i podobnie jak w przypadku pozostałych jednostek administracyjnych za przydział odpowiadały: Milicja Obywatelska oraz Urząd Bezpieczeństwa Publicznego<sup>50</sup>. Spośród 12 miejscowości, w których rozmieszczono ludność niemiecką („volksdeutsche”) na terenie gminy Bielino przeważali posiadacze II kategorii volkslisty (85%)<sup>51</sup>. Największą liczbę – 5 osób z przynależnością do I kategorii odnotowano na terenie gminy Drobin, co stanowiło 25% zatrudnionych w gospodarstwach, przy czym zdecydowana większość (75%) widniała w wykazach jako „volksdeutsche” bez konkretnej kategorii<sup>52</sup>. Jako posiadający niemiecką listę narodowościową w niemalże całej swej liczbie skierowani zostali przez Urząd Bezpieczeństwa na teren gminy Kleniewo<sup>53</sup>. Bardzo wysoki (80%) odsetek Niemców posiadających II kategorię volkslisty rozmieszczono w różnych miejscowościach gminy Miszewo Murowane oraz na terenie ośrodka w tejże miejscowości<sup>54</sup>, natomiast około 24% „volksdeutsche” spośród wszystkich robotników niemieckich rozlokowano na obszarze gminy Świącice<sup>55</sup>.

<sup>48</sup> APP, SPWP, sygn.102, k. 21-24, b.p, k. 38-39, 58, 63.

<sup>49</sup> APP, SWPW, sygn. 97, k. 331 – przebywali na ul. Dobrzyńskiej i Warszawskiej.

<sup>50</sup> Tamże, k. 331.

<sup>51</sup> Tamże, k. 339-341. Najliczniejsza grupa robotników przebywała na terenie Słupna i Rydzyna, pozostałe miejscowości to: Bielino, Borowiczki, Cekanowo, Gulczewo, Liszyno, Mirosław, Miszewko, Ośnica, Wykowo.

<sup>52</sup> Tamże, k. 343v. Pracowali w gospodarstwach znajdujących się w miejscowościach: Drobin, Borowo, Cieśle, Dłużniewo Duże, Dłużniewo Małe, Chabowo Świniary, Chabowo Stare, Kuchary, Nagórki Olszyny, Warszewka, Rogotwórk.

<sup>53</sup> Tamże, k. 345v-346. Miejscowości: Bielsk, Leszczyno-Ks., Kuchary, Chudzyno N., Ciachcin N., Sedek, Jaroszewo, Smardzewo, Kleniewo, Goślice, Smolino, Aleksandrowo, Rudowo, Konary, Gilino.

<sup>54</sup> APP, SPWP, sygn. 97, k. 346-347v. Były to miejscowości: Barcikowo, Białostrzegi, Chylin, Cieśle, Szeligi, Garwack, Kanikowo, Kępa Polska, Małoszewo, Myjakowo, Miszewko, Miszewo, Niesłuchowo, Peplowo, Samborz, Stanowo, Zakrzewo, Krawieczyk.

<sup>55</sup> Były to miejscowości: Grodkowo, Archutowo, Gałki, Nakwasin, Nizdzin, Pruszczyn, Perki, Rostkowice, Świącice Stare, Świącice Nowe, Orszymowo, Ciuczkowo.



Tabela 1. Liczba osób narodowości niemieckiej przebywającej na terenie gmin powiatu płockiego (wykaz za 1946 r.).

Miasto/Gmina	Liczba Niemców	Kategoria volkslisty			Bez przyporządkowania
		I	II	III	
Miasto Płock	4	–	2	2	–
Miasto Wyszogród	22	–	4	4	14
Gmina Bielino	117	–	100	1	16
Gmina Drobin	32	8	–	–	10
Gmina Kleniewo	36	–	1	1	–
Gmina Łubki	49	–	–	–	–
Gmina Majki	18	–	–	–	–
Gmina Miszewo Murowane	115	–	92	23	–
Ośrodek Miszewo Murowane	17	–	13	4	–
Gmina Rogozino	283	–	–	–	–
Gmina Staroźreby	11	–	–	–	–
Gmina Świącice	50	?	12	?	?
Gmina Zagoty	83	?	?	?	?
Gmina Mąkolin	131	?	?	?	?
Gmina Bodzanów	113 (123)*	?	?	?	?
Gmina Lelice	41	?	13	?	?
Gmina Biała	371	6	140	90	236
Gmina Rębowo	180	?	?	?	?
Łącznie	1673	14	377	125	276

Źródło: APP, SPwP, sygn. 97, k. 302-308; 331-355; 357v; 364-369v.; APP, SPwP, sygn. 102, k. 21-24; 27.

\*liczba „volksdeutschów” bezpośrednio po wyzwoleniu kraju

Ogółem wśród ujętych w niekompletnych spisach osób z określoną kategorią posiadanej volkslisty największy odsetek stanowili Niemcy posiadający II kategorię volkslisty. Oczywiście, nie są to precyzyjne dane i mają charakter co najwyżej szacunkowy. Należy mieć również na uwadze fakt, iż nie należy w sposób całościowy łączyć zagadnienia Niemców „volksdeutschów” z ludnością ewangelicką zamieszkującą teren powiatu płockiego przed, w trakcie

oraz tuż po zakończeniu wojny (o czym wspomniano we wcześniejszej części tekstu).

Każde z zestawień sporządzanych przez władze powiatu plockiego dotyczące statusu oraz stanu liczebnego ludności narodowości niemieckiej, legitymującej się posiadaniem określonej kategorii volkslisty, zawiera różne dodatkowe informacje, które ujawniają bardziej komplementarny obraz tej społeczności. Z wykazu datowanego na 1949 r. wiadomo, że najliczniejsza grupa zatrudniona była w gospodarstwach rolników na terenie gminy Biała – 50 osób; w gminie Brudzeń było 38 osób, a Wyszogród-Rębowo – 34 osoby, natomiast na przeciwnym biegunie: w gminie Staroźreby – 3, w gminie Drobin – 8 osób. Łącznie we wszystkich wymienionych gminach zatrudnione były 282 osoby<sup>56</sup>.

Z bardziej szczegółowych zestawień przekazanych przez władze wybranych gmin odsłaniają się fragmentarycznie informacje dotyczące charakteru zatrudnienia, a nawet wysokości zarobków. Spis takowy przedłożyły władze gminy Rogozino, gdzie wskazano, iż przedstawiciele narodowości niemieckiej zatrudniani byli w gospodarstwach indywidualnych o powierzchni od 5 do 13 ha, część spośród nich otrzymywała wynagrodzenie kształtujące się od 3000 do 5000 zł., pewna ich liczba pracowała, jak określono, w charakterze „dniówkowym”, inni zaś sezonowo, a także „przymusowo” lub „dobrowolnie”, natomiast zatrudnieni w Państwowych Gospodarstwach Rolnych byli wynagradzani „według stawki” lub umów zbiorowych<sup>57</sup>.

W kolejnych latach kwestia obecności ludności narodowości niemieckiej na terenie plockiego powiatu była istotną dla władz szczebla ministerialnego, o czym świadczy pismo wystosowane w styczniu 1948 r. do Starostów Powiatowych przez Wydział Społeczno-Polityczny Urzędu Wojewódzkiego Warszawskiego (z siedzibą w Pruszkowie), z adnotacją „jako b. pilna”, dotyczące przekazania wykazu Niemców znajdujących się na terenie powiatu, według ustalonego schematu, celem przedłożenia Ministerstwu Ziem Odzyskanych<sup>58</sup>. W piśmie wystosowanym do Starostów Powiatowych wskazano, jakie informacje związane z ludnością niemiecką należy przesłać w kwestionariuszu, a mianowicie: „[...]1. Ogólną ilość Niemców przebywających na terenie po-

<sup>56</sup> APP, SPWP, sygn. 135, k. 5-10v.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> APP, SPWP, *Cudzoziemcy – ewidencja [wykazy Niemców przebywających na terenie poszczególnych gmin] 1948*, sygn. 120, k. 23.

szczególnych gmin. 2. Ilość dzieci samotnych, które nie posiadają w Polsce rodzin względnie najbliższych krewnych. 3. Ilość starców, kalek i chorych, którzy nie nadają się do normalnego transportu i zgodnie z instrukcjami mogą być repatriowani pociągami sanitarnymi. 4. Ilość członków rodzin w odniesieniu do starców, kalek i chorych, których nie należy rozłączać 5. Ogółem ilość Niemców kwalifikujących się do normalnego transportu z wyłączeniem wymienionych w punktach 2,3,4 [...]”. Tak więc celem przygotowania ww. wykazów miało być uzyskanie precyzyjnych danych, które miały stanowić podstawę do podjęcia działań logistyczno-organizacyjnych związanych z repatriacją do Niemiec<sup>59</sup>. Jednocześnie pismem ze stycznia tegoż roku Wydział Społeczno-Polityczny UWW, w oparciu o zarządzenia Ministerstwa Administracji Publicznej oraz Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, w porozumieniu z Ministerstwami: Spraw Zagranicznych oraz Ziem Odzyskanych z grudnia 1947 r., zobowiązano starostów do przekazania wszelkich raportów, rejestrów i innej dokumentacji właściwym terytorialnie Komendom Milicji Obywatelskiej (Miejskim względnie Powiatowym), natomiast protokoły zdawczo-odbiorcze tych wykazów należało przesłać Wydziałowi Społeczno-Politycznemu UWW<sup>60</sup>.

Tab. 2. Liczba osób narodowości niemieckiej przebywającej na terenie gmin powiatu płockiego (wykaz za 1948 r.)

Nazwa gminy	Ogólna liczba Niemców przebywających na terenie gminy	Liczba dzieci samotnych, które nie posiadają w Polsce rodzin względnie najbliższych krewnych dorosłych	Liczba starców, kalek i chorych, którzy nie nadają się do normalnego transportu i zgodnie z instrukcjami mogą być repatriowani pociągami sanitarnymi	Liczba członków rodzin w odniesieniu do starców, kalek i chorych, których nie należy rozłączać	Ogólna liczba Niemców kwalifikujących się do normalnego transportu wyłączeniem wymienionych w kolumnach 3,4 i 5
Biała	338	2	3	7	326
Bielino	133	–	–	–	133
Bodzanów	105	2	–	–	103 (105)
Brudzeń	52	4	3	1	44

<sup>59</sup> Tamże, k. 23.

<sup>60</sup> Tamże, k. 43.

## HISTORIA

Drobin	32	–	1	–	31
Kleniewo	15	1	–	–	14
Lelice	26	3	–	–	23
Łubki	45	–	–	–	45
Mąjki	22 (26)	–	–	–	22 (23)
Miszewo Murowane	65	–	–	–	65
Rębowo	61	–	–	–	61
Rogozino	25	–	–	–	25
Staroźreby	3	1	–	–	2
Święcice	20	–	–	–	20
Zągoty	54	–	–	–	54
Miasto Wyszogród	23	–	2	2	19
Razem	1019	13	9	10	987

Źródło: APP, SPWP, sygn.120, s. różne, k.1, 28-31, 33-40.

W porównaniu z zestawieniem za 1946 r. zauważalny jest spadek liczby ludności niemieckiej o około 40%, co było niewątpliwie efektem wyjazdu wskazanej w wykazach pewnej części osób zakwalifikowanych do opuszczenia Polski. Natomiast z ogólnej liczby 1019 osób narodowości niemieckiej zamieszkujących na terenie poszczególnych gmin powiatu plockiego niemalże 97% zostało zakwalifikowanych do wyjazdu z terenu powiatu i opuszczenia Polski. Tych, którzy mieli być przewiezieni specjalnym transportem bądź wobec których miano odstąpić od tej procedury, było zaledwie około 3%.

O zmianie polityki władz wobec ludności narodowości niemieckiej – w zdecydowanej większości wyznania ewangelickiego – w pierwszych latach po zakończeniu wojny świadczą chociażby wytyczne zawarte w korespondencji skierowanej do Starostów Powiatowych przez Wydział Społeczno-Polityczny Urzędu Wojewódzkiego Warszawskiego, z kwietnia 1948 r., zawierającej szczegółowe wyjaśnienie w odniesieniu do zarządzeń sygnowanych przez Ministerstwo Administracji Publicznej z marca tegoż roku, w której polecono zaprzestania sprzeciwu wobec wydawania orzeczeń w trybie ustawy z marca 1946 r. o pozbawieniu obywatelstwa polskiego osób narodowości niemieckiej. W związku z powyższym w ww. piśmie polecono starostom wykorzystanie informacji znajdujących się w posiadaniu Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa

Publicznego. Miało to związek z obawami władz odnośnie przeszkód natury politycznej lub karnej w stosunku do osób objętych procedurą wysiedlania z terytorium Polski. Osoby te miały być „prześwietlone” pod kątem posiadanego wcześniej obywatelstwa, a mianowicie: III Rzeszy, Wolnego Miasta Gdańsk, państw bałtyckich, Rumunii lub ZSRR. Analizie miano poddać także fakt ewentualnego posiadania przez daną osobę lub rodzinę obywatelstwa polskiego oraz miejsca zamieszkania, a także przynależności do niemieckiej mniejszości narodowej przed 1 września 1939 r. oraz, mające już bardziej subiektywny charakter, podkreślenie swojej przynależności narodowej. Kolejną kwestią – obok badania okoliczności przybycia do Polski – wymaganą przy sporządzaniu dokumentacji było ustalenie „[...] czy osoba ta lub rodzina pochodzi z czysto niemieckiej rodziny, czy też z rodziny mieszanej; o ile z rodziny mieszanej, to kiedy wpisała się na „Volksliste” i gdzie”. Wśród niezbędnych informacji pojawiły się kwestie etyczne, czyli „[...] jak osoba lub rodzina odnosiła się i zachowywała wobec ludności miejscowej polskiej w okresie okupacji i czy z winy tej osoby lub rodziny nie było denuncjacji, aresztowań, wywożenia do obozów koncentracyjnych lub na przymusowe roboty do Niemiec, lub innych krajów okupowanych przez Niemców [...]”. W kręgu zainteresowań odpowiednich urzędów pojawiła się również kwestia ewentualnego piastowania przez te osoby różnych stanowisk. Przy ocenianiu wniosków kolejnym kryterium był również fakt składania wniosków o rehabilitację, w przypadku posiadania polskiego obywatelstwa, przy zaistnieniu tego faktu, należało podać ewentualny wyrok sądu w sprawie rehabilitacji. Z powyższymi łączono również deklarację woli opuszczenia czy też pozostania w kraju<sup>61</sup>.

Zasadniczym przełomem w kwestii położenia prawnego i związanego z nim procesu repatriacji Niemców był rok 1950, kiedy po nawiązaniu porozumienia pomiędzy Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Tymczasowym Niemieckiej Republiki Demokratycznej uprawniono i w konsekwencji przyspieszono przesiedlanie do bylej Radzieckiej Strefy Okupacyjnej pozostałej jeszcze ludności niemieckiej. Pierwszym etapem miało być łączenie rodzin, natomiast w drugiej kolejności repatriacja miała objąć pozostałych Niemców. Proces przesiedlania obwarowany był wieloma zastrzeżeniami dotyczącymi chociażby specjalistów zatrudnionych w państwowych zakładach pracy, posiadających zielone karty reklamacyjne – mogli oni uzyskać pozwolenie na wyjazd

---

<sup>61</sup> *Przesiedlenia i wysiedlenia [Wysiedlenie Idy Nowackiej] (Nowak) 1948, APP, SPWP, sygn. 123, k. 12v.*

za zgodą kierownictwa zakładu w ścisłym porozumieniu z właściwym ministerstwem. W zaleceniach zawartych w piśmie Ministerstwa Administracji Publicznej skierowanym do wojewodów uwzględniono również Niemców zatrudnionych w zakładach pracy na zwykłych stanowiskach, gdzie wskazano na konieczność wypłacenia należności pieniężnych i innych świadczeń oraz terminowego zwolnienia z pracy. Repatriacji miały podlegać też osoby posiadające obywatelstwo niemieckie, jak i osoby narodowości niemieckiej, które zostały pozbawione obywatelstwa polskiego, przy czym w drugim przypadku tzw. „bezpieństwowcy” powinni doręczyć odpowiednim władzom otrzymanie decyzji o pozbawieniu obywatelstwa polskiego kilka dni przed planowanym wyjazdem. Oprócz obowiązku zabrania ze sobą wszelkich dokumentów osobistych, dotyczących kwalifikacji zawodowych, świadczeń rentowych, czy też pamiątek rodzinnych, repatriantom przysługiwało „prawo zabrania ze sobą przedmiotów osobistego użytku i rzeczy niezbędnych do urzędzenia się w miejscu osiedlenia, w ramach możliwości transportowych, z zastrzeżeniem przestrzegania przepisów polskich o ochronie dzieł sztuki i.t.p.”. Za „niezbędne rzeczy do urzędzenia” uznano „odzież, pościel, podstawowe naczynia kuchenne i niektóre podstawowe części umeblowania, jak łóżko, stół, 2-4 krzesel”. Uwzględniono również w wykazie „szafę, możliwie składaną, łatwą do transportu”. Zwrócono też uwagę na zabezpieczenie dla osób najbardziej potrzebujących odzieży, obuwia, czym miały się zająć: Państwowy Urząd Repatriacyjny oraz Polski Czerwony Krzyż. Ministerstwo Administracji Publicznej w cytowanym piśmie, o poufnym charakterze, podjęło również kwestię stosunku polskiej ludności do przesiedlanych Niemców, mianowicie położono nacisk na ewentualne wymuszenie postaw humanitarnych i jak najbardziej poprawnych. Najwidoczniej władze obawiały się – co raczej nie może dziwić, wzięwszy pod uwagę wojenną gehennę Polaków – incydentów skierowanych przeciwko Niemcom. Wszelka niesubordynacja miała być surowo karana. Transport do granic powiatu miały zapewnić władze poprzez dostarczenie „odpowiedniej ilości furmanek tytułem szarwarku”. Natomiast od granic powiatu do wojewódzkiego punktu zborczego, następnie do „specjalnego Punktu Przyjęcia w Głubczycach, Wrocławiu (Psie Pole) w Grabówku”, transport miał zapewnić Państwowy Urząd Repatriacyjny. Warto dodać, iż wszelkie mienie wywożone przez repatriantów nie podlegało ocleniu<sup>62</sup>. W szczegółowych

<sup>62</sup> [Wyciąg z wykazu repatriantów niemieckich, którzy uzyskali zezwolenie na wyjazd do Radzieckiej Strefy Okupacyjnej Niemiec.] 1950 r..., APP, Państwowy Urząd Repatriacyjny. Oddział w Płocku, sygn.12, k. 1-3v.

zaleceniach wydanych przez Wydział Społeczno-Polityczny Urzędu Wojewódzkiego Warszawskiego wskazano na konieczność kontroli i weryfikacji faktu, czy wszyscy repatrianci niemieccy byli pozbawieni obywatelstwa polskiego, czy też są obywatelami niemieckimi. Było to o tyle istotne, iż w myśl zaleceń Ministerstwa Administracji Publicznej „volksdeutschów”, którzy jeszcze posiadali polskie obywatelstwo należało go pozbawić. Jednocześnie z repatriacji wyłączono „zweryfikowanych autochtonów”, natomiast dzieci osierocone (o czym w dalszej części tekstu) postanowiono przekazać Państwowej Komisji Weryfikacyjnej<sup>63</sup>.

Z dołączonych wyciągów ze spisów osób repatriowanych wynika, że do byłej sowieckiej strefy okupacyjnej wysłanych zostało 150 osób, natomiast do stref: amerykańskiej, brytyjskiej oraz francuskiej – 164 (w obydwu przypadkach dorośli oraz dzieci), co łącznie wskazuje na 310 osób przesiedlonych z terenu powiatu plockiego poza granice Polski<sup>64</sup>.

Interesującym aspektem sytuacji ludności niemieckiej w czasie bezpośrednio po zakończeniu wojny była kwestia dzieci narodowości niemieckiej czy „poniemieckich”, jak określa się je w korespondencji urzędowej, sierot. Władze powojennej Polski traktowały niniejszą kwestię jako istotną, o czym świadczy pismo, z czerwca 1948 r., Głównego Delegata do Spraw Repatriacji Ministerstwa Ziem Odzyskanych, skierowane do wszystkich Wojewodów, zawierające wytyczne dotyczące repatriacji dzieci pochodzenia niemieckiego. W myśl instrukcji, wspomniane dzieci miały być przewiezione do Wojewódzkiego Punktu Zborczego Państwowego Urzędu Repatriacyjnego, gdzie „z kolei po ostatecznym przeglądzie przez wojew. komisję odwoławczą [...] [należało je] odtransportować do głównego punktu zborczego znajdującego się w Głubczycach (woj. katowickie) celem repatriacji do Niemiec”. Instrukcja zawierała również szczegółowe dane, które dzieci miały zostać przewiezione do punktu zborczego, w szczególności: „[...] dzieci niemieckie nie objęte wykazem, nie posiadające rodzin w żadnej ze stref okupac., sieroty jak również dzieci samotne, znajdujące się w domach dziecka, lub po wsiach, posiadające rodziny w Strefie Brytyjskiej należy również skierować do Głubczyc [...]”, przy czym

---

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże, s. różne, k. 4-15, 18-19, 22, 26; [Wyciąg z wykazu repatriantów niemieckich, którzy otrzymali zezwolenie na wjazd do Amer. Bryt i Franc. strefy okupacyjnej Niemiec] 1950 r., tamże, sygn. 13, s. różne, k. 7-9, 11, 14 -16, 21, 25. Warto nadmienić, iż Państwowy Urząd Repatriacyjny zaprzestał swojej działalności w 1951 r. – A. Gawryszewski, dz. cyt., s. 466.

miały być one repatriowane do tej strefy w kolejnej fazie. Jednocześnie wskazano, ażeby „[...]Nie wysyłać dzieci samotnych lub z bliskimi krewnymi, których część znajduje się w Strefie Radzieckiej”. Dzieci i matki miały zostać przewiezione do strefy radzieckiej drogą repatriacji. Zalecono również dokonanie kontroli w domach dziecka, przytulkach, uwzględniając w szczególności – jak to ujęto – „dzieci zhitleryzowane” oraz „błąkające się w terenie dzieci niemieckie, nie ujęte w ewidencji”. Zwrócono również uwagę na uzupełnienie w brakach odzieży, za co miał odpowiadać Państwowy Urząd Repatriacyjny wraz z Polskim Czerwonym Krzyżem. Dodatkowo PUR i PCK miały obowiązek przygotowania transportu oraz opieki sanitarnej nad dziećmi<sup>65</sup>.

Ze szczegółowych raportach przesyłanych do Starostwa Powiatowego przez zarządy poszczególnych gmin wynika, iż dzieci te odnotowano na terenie następujących gmin: Zagoty – 9; Bodzanów – 2; Łęg – 2; Kleniewo – 1; Lelice – 6; Brudzeń – 12; Staroźreby – 1; Łąck – 27 czyli łącznie 60 dzieci<sup>66</sup>, natomiast w 1948 r. liczba ta uległa znacznemu zmniejszeniu i wyniosła 13 osób<sup>67</sup>. Z informacji nadesłanych przez władze gminne do Starosty Powiatowego, w odpowiedzi na zalecenie zawarte w piśmie dotyczącym wykazu dzieci narodowości niemieckiej, które pozostały bez własnych rodzin, wynika, iż przebywały one z reguły u polskich opiekunów w poszczególnych gminach: 1 dziecko – Kleniewo; 2 dzieci – Miszewo Murowane; 2 dzieci – Zagoty; 3 dzieci – Biała; 4 dzieci – Lelice; 3 dzieci – Brudzeń; 5 dzieci – Drobin; 3 dzieci – Bielino; po 1 dziecku – Majki oraz Staroźreby; łącznie było 25 dzieci<sup>68</sup>.

Na przedstawione powyżej zjawiska społeczne, naznaczone konsekwencjami II wojny światowej oraz powojenną linią polityczną władz PRL, nakładały się z jednej wysiedlenia ludności niemieckiej, będące konsekwencją wojny, oraz przesiedlenia na Ziemię Odzyskane i repatriacje ludności polskiej, przede wszystkim z Kresów Wschodnich, na obszar nie tylko zachodniej ale również centralnej Polski, w tym powiatu plockiego. Aspekt niniejszy należy łączyć z procesem przejmowania poniemieckich gospodarstw oraz majątków i zasie-

<sup>65</sup> *Mniejszości narodowe - repatriacja dzieci niemieckich [wykazy dzieci niemieckich nie posiadających rodziców na terenie poszczególnych gmin] 1949*, APP, SPWP, sygn. 122, k. 2. Pismo podobnej treści otrzymali Starostowie Powiatowi – k. 1.

<sup>66</sup> *Cudzoziemcy: ewidencja, sprawy wyjazdu i pobytu, azylanci [wykazy cudzoziemców przebywających na terenie poszczególnych gmin] 1947*, APP, SPWP, sygn. 105, s. różne, k. 16,18-20,22,26,30,34,36,38.

<sup>67</sup> APP, SPWP, sygn. 120, k. 1.

<sup>68</sup> APP, SPWP, sygn.122, s. 10, 14, 16, 19, 22, 25- 26, 29-34.



dlaniem ich przez ludność polską. Jednym z pierwszych dokumentów wskazujących na proces osadzania ludności polskiej na poniemieckich gospodarstwach jest pochodzący z 1945 r. spis, zawierający informacje dotyczące lokalizacji, arealu oraz przyczyn osiedlenia na danym gospodarstwie. Z dostępnego spisu wynika, iż w roku 1945 zostało osiedlonych na gospodarstwach poniemieckich 690 osób w gminach: Mąkolin, Bielino, Świecice, Biała, Brudzeń, Miszewo, Zagoty, Rogozino, a także w Wyszogrodzie oraz Płocku<sup>69</sup>. Areal przejętych gospodarstw wynosił od około 1 do nawet 24 ha. Osoby występujące jako beneficjenci to „bezrolni” lub „małorolni”. Wśród osób wchodzących w posiadanie wiele legitymowało się wyuczonym rzemiosłem (szewc, kowal)<sup>70</sup>. Pomimo rozpoczęcia procesu zasiedlania wciąż do rozdysponowania pozostawało wiele gospodarstw poniemieckich, o czym świadczą comiesięczne sprawozdania z działalności Naczelnika Powiatowego Oddziału Państwowego Urzędu Repatriacyjnego w Płocku za 1946 rok, gdzie wśród poszczególnych punktów kwestionariusza pojawiały się pytania dotyczące liczby nadanych repatriantom obiektów poniemieckich i gospodarstw rolnych poniemieckich znajdujących się na terenie powiatu. Według stanu za rok 1946, znajdowały się 824 poniemieckie gospodarstwa rolne oraz 42 obiekty stanowiące wcześniej własność niemiecką. Jednocześnie we wskazanym czasie nadano 47 gospodarstw repatriantom<sup>71</sup>. W sprawozdaniu kierowanym do Wojewódzkiego Oddziału PUR z siedzibą w Warszawie wskazano, w wyniku sukcesywnie przeprowadzanej inwentaryzacji, na – jak to określono – „zapas ziemi poniemieckiej”, w ramach której odnotowano gospodarstwa o areale do 50 ha, liczące łącznie 6.353.37 ha, z czego 47 wspomnianych repatriantów obsadziło gospodarstwa o łącznej powierzchni 526.99 ha (nieco powyżej 8%). Zdecydowana większość tej ziemi znalazła się w rękach miejscowych powierników (777 gospodarstw o łącznej powierzchni 5826 99 ha). Według stanu na ww. rok, jak stwierdzono, „[...]wolnych gospodarstw poniemieckich nie ma. Nieruchomości miejskich poniemieckich<sup>36</sup>”. Jednocześnie odnotowano 16 repatriantów z wnioskami „o przydzielenie w użytkowanie nieruchomości poniemieckich<sup>72</sup>”.

---

<sup>69</sup> Archiwum Państwowe w Płocku, Powiatowy Urząd Ziemi, *Spisy gospodarstw - rejestr osób, które otrzymały gospodarstwa poniemieckie dla poszczególnych gmin 1945*, sygn. 327, k. 1-49.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Archiwum Państwowe w Płocku, Państwowy Urząd Repatriacyjny. Oddział w Płocku, *Sprawozdania miesięczne z działalności Powiatowego Oddziału PUR [1946] 1947*, sygn. 11, s. różne, k. 2-5,8.

<sup>72</sup> Tamże, k. 6.

Proces osiedlania repatriantów na gospodarstwach kontynuowany był w kolejnych latach. W sprawozdaniach sporządzonych na początku 1949 r., tym razem łącznie z powiatem sierpeckim, podano ogólną liczbę 2442 gospodarstw ponemieckich, z czego na potrzeby Powiatowego Urzędu Repatriacyjnego przydzielono 112 takich gospodarstw, w tym jedno miejskie ogrodnicze i osiedlono na nich 63 rodziny repatriantów. Natomiast spośród 49 obiektów nierolniczych znajdujących się na terenie miast Płocka oraz Sierpca przyznano w administrację polskim repatriantom 27 obiektów<sup>73</sup>.

Przedstawione w niniejszym tekście różne aspekty powojennych procesów migracyjnych czy też ogólnie rozumianej sytuacji ludności narodowości niemieckiej na obszarze powiatu płockiego przyczyniły się nie tylko do zmiany struktury narodowościowej tego obszaru, ale również wyznaniowej, gdyż należy pamiętać, że dominującą grupą wyznaniową wśród tej ludności byli ewangelicy, w szczególności luteranie. Po 1945 r. nastąpił gwałtowny spadek grupy narodowościowej i wyznaniowej liczącej w okresie międzywojennym kilka procent ogółu mieszkańców – zarówno mniejszość niemiecka, jak i społeczność ewangelicka stały się znikomą, wręcz niezauważalną grupą społeczną<sup>74</sup> w skali powiatu (o powierzchni 1459,6 km<sup>2</sup>, w skład którego wchodziło 15 gmin wiejskich – 832 miejscowości, jedna miejska oraz wydzielone miasto Płock), liczącego w połowie lat 50. XX w. 121 537 mieszkańców<sup>75</sup>, co miało wpływ na regres w funkcjonowaniu znaczących ośrodków ewangelickich, do jakich zaliczały się parafie w Płocku oraz Wyszogrodzie.

Podsumowując, należy podkreślić, iż podjęta w tym artykule próba przybliżenia sytuacji prawno-materialnej ludności narodowości niemieckiej, której zdecydowaną większość stanowili ewangelicy, stanowić może asumpt do dalszych pogłębionych analiz i wielowątkowego ukazania, w szerszym spektrum, sytuacji narodowościowej w Polsce w pierwszych latach po zakończeniu

<sup>73</sup> APP, PUR OWP, *Sprawozdania miesięczne z działalności Powiatowego Oddziału P.U.R w Płocku [1948] 1949 r.*, sygn. 3, s. różne, k. 5v, 9, 13,15. W kolejnych miesiącach dane zbiorcze obejmowały poza powiatami: płockim oraz sierpeckim również gostyński. Łącznie na terenie trzech ww. powiatów znajdowało się 3028 rolniczych gospodarstw ponemieckich, spośród których 164 gospodarstwa zostały przydzielone do dyspozycji Powiatowego Urzędu Repatriacyjnego, jednocześnie osiedlono 115 rodzin repatriantów. Natomiast spośród 70. obiektów nierolniczych rozdysponowano repatriantom w administrację 42 obiekty – tamże, s. różne, k. 18, 20, 24, 26v.

<sup>74</sup> AAN, Urząd d/s. Wyznań, sygn. 14/509, s. 135-136. Według danych statystycznych (stan na 1 stycznia 1953 r.) liczba członków zboru (płacących składki) wynosiła 108 osób.

<sup>75</sup> *Statystyka [opis powiatu płockiego z uwzględnieniem danych statystycznych] 1948*, APP, SPWP, , sygn. 48, k. 14.

II wojny światowej. Tym bardziej, iż następne lata naznaczone były kolejnymi etapami sukcesywnego wysiedlania poszczególnych grup ludności niemieckiej z terytorium Polski, a nasilenie bądź osłabienie tego procesu stanowiło funkcję aktualnej sytuacji politycznej w Polsce i otoczenia międzynarodowego.

### **Bibliografia**

1. Cybulski T., *Parafia ewangelicko-augsburska w Płocku od 1804 roku do 1956*, Toruń 2012.
2. *Drugi Powszechny spis Ludności z DN. 9.XII 1931 R. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo Warszawskie*, Statystyka Polski, Seria C, Zeszyt 57, Warszawa 1937.
3. Gawryszewski A., *Ludność Polski w XX wieku*, Warszawa 2005.
4. Grzybowski M.M., *Materiały do dziejów diecezji płockiej z lat okupacji 1939-1945*, Płock 2005.
5. Jankowiak S., *Wysiedlenia Niemców z Polski po II wojnie światowej*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2004, 3/2 (6), s. 139-160.
6. Kacprzak P., *Polityka władz polskich wobec ludności niemieckiej w okresie funkcjonowania Ministerstwa Ziem Odzyskanych*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2010, t. LXII, z. 2. S. 215-135.
7. Kłodawski K., *Ewangelicy na terenie województwa / guberni płockiej w latach 1915-1914*, Płock 2021.
8. Kłodawski K., *Ewangelicy płocki w latach 1793-1918*, [w:] *Dzieje Płocka, tom II. Dzieje miasta w latach 1793-1945*, red. M. Krajewski, Płock 2006, s.373-374.
9. Kłodawski K., *Imigracja luteran w okolicy Płocka i jej wpływa na powstanie i rozwój terytorialny parafii ewangelicko – augsburskiej w Płocku*, „Notatki Płockie” 2001, 3/188, s. 10-17.
10. Kłodawski K., *Początki i rozwój parafii ewangelicko – augsburskiej w Wyszogrodzie w XIX i początkach XX w.*, „Notatki Płockie” 2009, 1/218, s. 11-24.
11. Kneifel E., *Die evangelisch – augsburgischen Gemeinden in Polen 1555-1939*, München 1971.
12. Kozyra W., *Okupacyjna administracja niemiecka na ziemiach Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1939-1945*, „Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska Lublin-Polonia”, 2013, LX, 1, Sectio G, s.50.
13. Krajewski M., *Płock w okresie okupacji 1939 – 1945*, Płock-Włocławek 2001, s.173.
14. Krajewski M., *Płock w okresie wojny i okupacji\** [w:] *Dzieje Płocka, tom II, Dzieje miasta w latach 1793-1945*, red. M. Krajewski, Płock 2006, s.719- 769.
15. Matelski D., *Mniejszość niemiecka w Polsce w latach 1945-2015* (<https://skgd.pl/wp-content/uploads/2019/01/Dariusz-Mastelski-Mniejszo%C5%9B%C4%87-niemiecka-w-Polsce-w-latach-1945-2015.pdf>) [dostęp 05.11.2021].
16. Milewska M., *Sytuacja ludności niemieckiej* [w:] *Dzieje Mazowska lata 1939-1945*, t. V, red. A. Koseski, Pułtusk 2018, s.251-152.
17. *Obzor Płockoj Gubernii za 1912 god.* Płock 1913.
18. Papierowski A.J., Stefański J., *Płocczanie znani i nieznan, słownik biograficzny*, Płock 2002.

19. Piruta J., *Zarys dziejów mniejszości niemieckiej w Polsce. Przegląd działalności politycznej, społecznej i kulturalnej*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 2020, t. XIX, z. 2,
20. Weingertner P., *Niemiecka i sowiecka okupacja ziem Drugiej Rzeczypospolitej (1939-1941). Refleksje*
21. *na marginesie dyskusji dotyczących prób porównania polityki okupantów*, „Studia Rossica Gedanensia” 2020, 7, s. 188-190.
22. *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej, M. St. Warszawa Województwo Warszawskie, opracowany na podstawie wyników pierwszego powszechnego spisu ludności z dn. 30 września 1921 r. i innych źródeł urzędowych*, t. I, Warszawa 1925.

#### **Źródła archiwalne i rękopiśmienne**

1. Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, sygn.2/ 14/ 0/5/377, k.34; Urząd ds. Wyznań, sygn. 14/509, 19/151.
2. Archiwum Główne Akt Dawnych, Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych, sygn.4505.
3. Archiwum Państwowe w Płocku: Akta Miasta Płocka, sygn. 28810; Państwowy Urząd Repatriacyjny. Oddział w Płocku, sygn. 3, 11, 12, 13; Powiatowy Urząd Ziemski, sygn. 327; Starostwo Powiatowe w Płocku, sygn. 48, 97, 102, 105, 120, 122, 123, 135.

#### **Netografia**

1. Dziennik Ustaw 1946, nr 41, poz. 237 ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/akty\\_pdf/-DZU/1946/41/237.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/-DZU/1946/41/237.pdf#zoom=90)) [dostęp 19.11.2021].
2. Dziennik Ustaw, 1944 r. ([https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/ prze-prowadzenie-reformy-rolnej-16778475](https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/prze-prowadzenie-reformy-rolnej-16778475)) [dostęp 21.11.2021].
3. Dziennik Ustaw z 1945, nr 9, poz. 47(<https://www.prawo.pl/akty/dz-u-1945-9-45,16778602.html>) [dostęp - 19.11.2021].
4. Dziennik Ustaw 1946, nr 39, ooz.233, 234 i 235 (<http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19460390234/O/D19460234.pdf>) [dostęp 14.11.2021].
5. Dziennik Ustaw 1946, nr 31, poz. 130 i 131 ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/-akty\\_pdf/DZU/1947/31/131.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/-akty_pdf/DZU/1947/31/131.pdf#zoom=90)) [dostęp 19.11.2021].
6. Dziennik Ustaw 1947, nr 65 poz. 376 i 377 ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/akty\\_pdf/DZU/1947/65/376.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/DZU/1947/65/376.pdf#zoom=90)) [dostęp 19.11.2021].
7. Dziennik Ustaw 1947, nr 65, poz. 398 ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/akty\\_pdf/DZU/1947/65/390.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/DZU/1947/65/390.pdf#zoom=90)) [dostęp 19.11.2021].
8. Dziennik Ustaw 1948, nr 37, poz. 270 i 271 (<http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19480370270/O/D19480270.pdf>) [dostęp 14.11.2021].
9. Dziennik Ustaw 1950, nr 29 poz. 270 ([http://g.ekspert.infor.pl/p/\\_dane/akty\\_pdf/DZU/1950/29/270.pdf#zoom=90](http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/DZU/1950/29/270.pdf#zoom=90)) [dostęp 14.11.2021].
10. Dziennik Ustaw 1954, nr 43, poz. 191 (<http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19540430191/O/D19540191.pdf>) [dostęp 15.11.2021].

**Krzysztof Kłodawski** – dr nauk humanistycznych z zakresu historii Uniwersytetu Gdańskiego (2015); absolwent Wydziału Nauk Historycznych (UMK, 1999); wykładowca studiów podyplomowych w Szkole Wyższej im. Pawła Włodkowica w Płocku, a także nauczyciel historii i wiedzy o społeczeństwie. Jest autorem monografii *Ewangelicy na terenie województwa / guberni płockiej w latach 1815/1914* (2021), współautorem publikacji *Dzieje Płocka*, t. 2 (2006), *Swoi*

*i obcy na Mazowszu Północnym w minionym tysiącleciu* (2016), *Tutejsi „obcy”*. *Rozważania o mniejszościach narodowych, etnicznych i religijnych na północnym Mazowszu i ziemi dobrzyńskiej od początku XIX wieku po czasy współczesne* (2019), *Dzieje Płocka*, t. 3 (2020); ponadto jest autorem opracowań w czasopismach: „*Studia Mazowieckie*”, „*Notatki Płockie*”, „*Płockie Zeszyty Archiwalne*”, „*Płocki Rocznik Historyczno - Archiwalny*”, „*Dzieje Dobrzyńskie*”, „*Z Dziejów Ziemi Dobrzyńskiej*”, „*Nasze Korzenie*”. Był prelegentem i uczestnikiem sesji oraz konferencji naukowych zorganizowanych przez Archiwum Państwowe w Płocku, Muzeum Mazowieckie w Płocku, Stowarzyszenie Gmin Ziemi Dobrzyńskiej, Towarzystwo Naukowe Płockie oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Płocku.



**ks. Adam Malina**

ORCID: 0000-0002-5286-1270

## **Pieśń *Brońże, Panie, nas na wieki* w kontekście specyfiki metodologii badań hymnologicznych**

**Streszczenie:** Pieśń kościelna *Brońże, Panie, nas na wieki* jest jednym z najlepiej znanych utworów hymnodycznych w Kościele luterzańskim w Polsce. Według dotychczasowych ustaleń zawartych w *Śpiewniku ewangelickim*, pochodzi ona z *Kancjonału wschowskiego* z 1742 r., a autorem melodii z 1648 r. jest niemiecki kompozytor Johann Crüger. W artykule przedstawiono analizę dostępnych materiałów źródłowych, która pozwoliła ustalić bardziej precyzyjne zapisy referencyjne pieśni. Przy zastosowaniu odpowiedniej metodologii badań hymnologicznych możliwe było zarówno wcześniejsze datowanie tekstu tej staropolskiej pieśni, jak i sprecyzowanie oryginalnego źródła melodii. Umożliwi to w przyszłości opublikowanie dokładniejszych danych o jej pochodzeniu w śpiewnikach i innych materiałach hymnologicznych.

**Słowa kluczowe:** pieśń kościelna, hymnologia, kancjonał, pieśń staropolska, chorał luterński

**Summary:** The Church Hymn *Brońże, Panie, nas na wieki* in the Context of the Specificity of the Methodology of Hymnological Research

The church hymn *Brońże, Panie, nas na wieki* is one of the best-known hymnodic pieces in the Lutheran Church in Poland. According to the previous findings contained in the *Śpiewnik ewangelicki*, it comes from the 1742 hymnbook *Kancjonał wschowski*, and the author of the melody from 1648 is the German composer Johann Crüger. The article presents an analysis of the available source materials, which allowed to establish more precise reference records for the hymn. Using an appropriate methodology of hymnological research, made it possible to both date the text of this Old Polish hymn earlier and to specify the original source of the melody. This will enable the publication of more accurate data on its origin in the future in hymnbooks and other hymnological materials.

**Keywords:** church hymn, hymnology, cantional, old Polish song, Lutheran hymn

Jednym z najbardziej rozpoznawalnych luterzańskich utworów hymnodycznych w Polsce jest pieśń *Brońże, Panie, nas na wieki*. Z racji swojej treści

pierwotnie zaliczana była do pieśni o Kościele. Jednak, od połowy XX w., od czasu wprowadzenia kategorii pieśni przeznaczonych na początek lub koniec nabożeństwa, będąc krótkim i jednozwotkowym utworem, znalazła swoje trwale miejsce w tym dziale śpiewnikowym. Tytułowa pieśń była w połowie XX w. tak charakterystyczna, że znalazła się w oficjalnej agendzie kościelnej<sup>1</sup> jako stały element każdego nabożeństwa luterańskiego. Miała być śpiewana na zakończenie każdego nabożeństwa, po błogosławieństwie duchownego, a przed preludium organowym. Choć obecne uregulowania takiego rozwiązania nie przewidują, to jej popularność nie zmalała.

Jednym z podstawowych celów badań hymnologicznych nad zasobem pieśniarskim polskiego ewangelicyzmu jest ustalenie precyzyjnych danych referencyjnych pieśni kościelnych. Ten problem badawczy był podejmowany przy każdorazowej publikacji śpiewników kościelnych i w późniejszych opracowaniach, odnoszących się do materiału hymnodycznego. Prowadzone badania miały doprowadzić, przede wszystkim, do ustalenia pochodzenia (autora lub tytułu pierwotnej publikacji) tekstu pieśni i jej melodii, co w miarę rozwoju badań udawało się coraz precyzyjniej ustalać.

Celem niniejszej pracy jest próba dokładniejszego ustalenia pochodzenia pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki* poprzez zastosowanie specyficznej metodologii badań hymnologicznych. Polega ona na analizie zapisów referencyjnych pieśni, publikowanej w kolejnych wydaniach śpiewników oraz przeprowadzenie analizy otrzymanych wyników z uwzględnieniem szerokiego kontekstu kultury muzycznej Kościoła ewangelickiego. Mniejsze znaczenie w przypadku tej pieśni może mieć analiza językowa jej treści z racji bardzo krótkiego tekstu. Dlatego wspomniana analiza ograniczona została do omówienia podstawowego motywu „obrony”, który stanowi główną myśl pieśni i jest dosyć typowy dla dawnej twórczości pieśniarskiej oraz do porównania różnych wariantów tekstu w poszukiwaniu jego wersji pierwotnej.

## **1. Motyw „obrony” w zasobie hymnodycznym polskiego ewangelicyzmu**

Pieśń zawiera klasyczny zestaw pojęć. Podstawowym motywem treści pieśni jest pojęcie obrony, której chrześcijanin doświadcza od Boga. O tę obronę

---

<sup>1</sup> *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego czyli Ewangelicko-Luterańskiego*, Warszawa 1955, s. 41.



prosi Boga w imieniu własnym lub całego Kościoła, a po jej otrzymaniu, dziękuje za jej udzielenie. Motyw ten należy do klasycznych sformułowań i wielokrotnie występuje w wielu odmianach, w historycznym i aktualnym zasobie hymnodycznym polskiego luteranizmu. Szczególnie charakterystyczna jest jego obecność w pieśniach dawniejszych, które wykorzystują retorykę militarną, typową dla czasu powstania tych pieśni. Motywy tego rodzaju znajdziemy między innymi w następujących pieśniach<sup>2</sup>:

266,2 – *Zachowaj nas przy Słowie Snym*

O Jezu Chryste, moc swą wskaż, boś Pan nad pany, Królu nasz. Kościoła **broń** od wszelkich trwóg, by Cię na wieki chwalić mógł.

391,2 – *Zachowaj nas przy Słowie snym*

O Pasterzu, **broń** swej trzody od wszelakich zgub i szkody; daj szafarzy nam gorliwych, najemników oddal chciwych!

533,4.8 – *O Panie, z nami bądź w ten czas*

Zachowaj nas przy Słowie swym, **broń** przeciw mocom piekła złym; niech Kościołowi łaska Twa wytrwanie, pokój, jedność da.

Twe Słowo to serc naszych **broń**, nim Kościół swój od szkody chroń; by nikt nas nie zwiódl w żaden czas – zachowaj, Panie, przy nim nas!

544,1 – *Chryste, obrońco Kościoła swojego*

Chryste, **obrońco** Kościoła swojego, śpiesz na ratunek ludu znękanego. Zniszcz zbuntowanych nieprzyjaciół jady, ich krwawe rady, ich krwawe rady!

551,2 – *Mocny grunt stoi*

Tyś ich otoczył murem swej **obrony**, nad wszystkie gromy Kościół Twój wzniesiony, bo sam go strzeżesz mocą swej prawicy jak swej żrenicy.

645,5 – *Pozostań z łaską swoją*

Pozostań, Bohaterze, z **obroną** przy nas swą; dopomóż zmóc we wierze potęgę świata złą.

678,7 – *Jezu, zwycięstwo daj*

Jezu, zwycięstwo daj, poszczęść bojowi! Wieniec zwycięstwa daj z ręki swej wziąć; tam dziękczynienia swe jako Królowi, będę Ci, Jezu, wciąż śpiewał ze czcią. O, wtedy będzie Twe imię sławione, za Twą Mocarzu, potężną obronę.

---

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty z: *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2019 (wyd. III), cytowany dalej jako SE. W dalszym ciągu artykułu w przypadku cytowania pieśni przyjęto powszechnie stosowaną w hymnologii metodę skrótowej prezentacji danych bibliograficznych, gdzie zapis SE 292,4 należy rozumieć jako pieśń nr 292, zwrotka 4, opublikowana w *Śpiewniku ewangelickim* (SE) w jego ostatnim wydaniu (2019).

Kwintesencją użycia modlitewnego motywu obrony Kościoła przez Boga jest pieśń *Brońże, Panie, nas na wieki*, gdzie podmiot występuje w liczbie mnogiej i reprezentuje cały Kościół, który zwraca się z prośbą o Boże prowadzenie.

Pieśń ta w ostatnim czasie uzyskiwała dodatkową „popularność”, wykraczając poza mury kościołów. W 2009 r. ukazała się jej wersja jazzowa na płycie *Warownym grodem*, wydanej przez wydawnictwo Warto, gdzie utwór wykonuje Jagodziński TRIO & Agnieszka Wilczyńska<sup>3</sup>. Spopularyzowana została też w czasie obchodów jubileuszowych 500-lecia Reformacji w 2017 r. Była wykonana w nowoczesnej aranżacji Mateusza Walacha na zakończenie nabożeństwa w hali „Pod Dębowcem” w Bielsku-Białej w czasie Ewangelickich Dni Kościoła 2017<sup>4</sup>. Znajduje się również na płycie *Dźwięki Reformacji*, wydanej przez wydawnictwo Ars Sonora w 2016 roku<sup>5</sup>.

## 2. Zapisy referencyjne pieśni w *Śpiewniku ewangelickim*

Podstawowe dane o autorstwie pieśni podawane są w nagłówku lub stopce każdej pieśni, publikowanej w śpiewnikach kościelnych. Redakcja najnowszego śpiewnika, gromadzącego repertuar hymnodyczny polskiego luteranizmu, przyjęła zasadę umieszczenia danych o konkretnej pieśni po jej prezentacji na kartach śpiewnika. Biorąc pod uwagę użytkowy charakter dzieła, ale też dużą potrzebę ujednoczenia kwestii muzykologicznych i hymnologicznych, podjęto szereg formalnych decyzji, porządkujących rozmaite zagadnienia formalne<sup>6</sup>. W tym kontekście najważniejsze ustalenia hymnologiczne w zapisach referencyjnych są następujące:

<sup>3</sup> <https://www.warto.com.pl/produkt/warownym-grodem/>, [dostęp: 27.10.2021].

<sup>4</sup> Pieśń zboru: *Brońże, Panie, nas na wieki* (SE 290) – opracowanie Mateusz Walach, solo: Maciej „Allen” Pastucha; zob.: *Nabożeństwo główne Ewangelickich Dni Kościoła*, 17 czerwca 2017 r., Bielsko-Biała, s. 12.

<sup>5</sup> W broszurze dołączonej do dwóch płyt CD, które składają się na album, zamieszczono informację o wykonawcach: Paweł Seligman – organy, Andrzej Sikora i Michał Szarzec – trąbki, Jean-Claude Hauptmann i Tomasz Mendroch – puzony, Jerzy Pustelnik – kotły, Wyższobramski Chór Kameralny pod dyrekcją Piotra Sikory oraz podano, iż utwór został na potrzeby nagrania opracowany przez kompozytorkę z Poznania, Katarzynę Danel; por. Z. Mojżysz, *Dźwięki Reformacji*, Cieszyn 2016, s. 6, 26.

<sup>6</sup> SE, s. 11–14. Pierwsze wydanie tego śpiewnika ukazało się w 2002 r., drugie w 2008. Podstawową przesłanką dla kolejnych edycji śpiewnika było wyczerpanie nakładu poprzedniego wydania. Jednak każdorazowo przy nowym wydaniu dokonywano koniecznych korekt i uzupełnień w zakresie danych o pieśniach i w zapisie liturgii. Największe zmiany

„Pod każdą pieśnią umieszczono podstawowe informacje o niej, według schematu: tekst, melodia, przekład. Starano się podać imię i nazwisko autora tekstu oraz obok datę opublikowania pieśni [...]. Gdy autor pieśni nie jest znany, może być umieszczona informacja np. o mieście czy kraju, w którym pieśń powstała lub też nazwa śpiewnika (zbioru pieśni), gdzie pieśń została po raz pierwszy opublikowana. Przy braku tych informacji podane jest źródło, z którego zaczerpnięto daną pieśń. [...] Podobnie przygotowano informacje o autorach melodii”<sup>7</sup>.

Biorąc pod uwagę powyższe kryteria, w przypadku pieśni *Bronźe, Panie, nas na wieki*, w *Śpiewniku ewangelickim* opublikowano jej następujące dane referencyjne:

Tekst: *Kancjonał wschowski* 1782.

Melodia: Johann Crüger 1648.

Poprawny ich odczyt prowadzi do określenia źródła hymnologicznego, z którego zaczerpnięto tekst danej pieśni oraz do wskazania autora melodii pieśni. W przypadku pieśni *Bronźe, Panie, nas na wieki* zapis powyższy oznacza, że została ona opublikowana pierwszy raz w *Kancjonał wschowski*<sup>8</sup> w 1782 r., a autorem melodii pieśni, powstałej w 1648 r., jest Johann Crüger.

Międzykościelna Komisja Śpiewnikowa od początku działania była świadoma swych ograniczeń w zakresie przeprowadzenia dokładnych badań muzykologicznych i hymnologicznych. Jak podano we wstępie do śpiewnika często były one „poza możliwościami Międzykościelnej Komisji Śpiewnikowej”<sup>9</sup>. Dlatego kierowano się, przede wszystkim, praktycznym przeznaczeniem śpiewnika oraz ustaleniem jasnych zasad upraszczania informacji o pieśniach.

Materiałem źródłowym dla zasobu hymnodycznego śpiewnika były poprzednie publikacje śpiewnikowe polskiego ewangelicyzmu. W zakresie informacji bibliograficznych o pieśni oznacza to, że korzystano z zapisów informacyjnych publikowanych we wcześniejszych wydaniach. Podstawowe informa-

---

pojawiły się w trzecim wydaniu, które zawiera, między innym, nowe zestawy tekstów kazalnych i liturgicznych nabożeństw, przyjętych przez Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w 2018 r. – por. SE, s. 1357.

<sup>7</sup> SE, s. 14.

<sup>8</sup> W zamieszczonym pod koniec śpiewnika wykazie ważniejszych skrótów materiałów źródłowych *Śpiewnika ewangelickiego* podana jest rozszerzona nazwa *Kancjonał wschowski* – *Kancjonał to jest Księgi Psalmów y Pieśni duchownych.*, Wschowa 1782 – por. SE, s. 1662.

<sup>9</sup> SE, s. 11–12.

cje o pieśniach tradycyjnego nurtu czerpano z następujących publikacji: *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*, Warszawa 1956 oraz wydanie z 1965 r.; *Harfa. Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL dla misji wewnętrznej*, Warszawa 1971; *Śpiewnik kościelny dla zborów mazurskich Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce*, Lund 1951; *Nowy Śpiewnik Ewangelicki czyli Kancjonał dla zborów Unijnego Ewangelickiego Kościoła*, Katowice 1931; *Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim*, Warszawa 1899; *Kancjonał czyli Śpiewnik dla chrześcijan ewangelickich*, Cieszyn 1865<sup>10</sup>. W koniecznych przypadkach sięgano również do starszych śpiewników, próbując odtworzyć drogę powstania danej pieśni.

Zgromadzony materiał poddano krytycznej analizie, starając się wyeliminować informacje nieścisłe lub błędne. Podczas pracy skoncentrowano się na uzyskaniu informacji o pieśniach, które we wcześniejszych publikacjach takich zapisów referencyjnych nie posiadały w ogóle, lub miały je bardzo okrojone. Jeśli informacje o pieśniach były możliwe do weryfikacji we wskazanych wyżej materiałach źródłowych i innych posiadanych zbiorach hymnodycznych, dokonywano takiej procedury i w przypadku braku zastrzeżeń decydowano się na publikację tak zweryfikowanych informacji, a ewentualne dalsze poszukiwania pozostawiono do następnych wydań śpiewnika.

W czasie pracy nad zapisami referencyjnymi, w przypadku korzystania ze źródeł dawnych, dużym problemem był brak dostępu do szeregu z nich. Dziś jest to problem mniejszy, ponieważ biblioteki w ramach różnych projektów cyfryzacji upubliczniły wiele materiałów, w tym też cyfrowe wersje śpiewników ewangelickich. Jednak nie wszystkie śpiewniki są dostępne w sieci, a w niektórych przypadkach możemy spotkać się też z egzemplarzami wybra-kowanymi, co powoduje, iż jesteśmy zmuszeni do korzystania ze standardowych materiałów źródłowych, które w czasach pandemii bywają niedostępne.

W kolejnych wydaniach *Śpiewnika ewangelickiego* znajdziemy przykłady kontynuacji ciągłej pracy hymnologicznej oraz jej efekty, wzbogacające wiedzę o źródłach i tożsamości hymnodycznej luteranizmu.

### 3. Metodologia pracy nad zapisami referencyjnymi

Analiza zapisów informacyjnych o pieśni, umieszczonych w *Śpiewniku ewangelickim*, skłoniła do postawienia następujących zagadnień badawczych:

<sup>10</sup> SE, s. 1662–1663.

- weryfikacja informacji o pierwotnej publikacji pieśni w *Kancjonale wschowskim*,
- analiza zmian tekstowych pieśni i jej danych informacyjnych,
- melodia pieśni i problem jej autorstwa.

### **3.1. *Kancjonał wschowski z 1782 r. jako źródło pieśni Bronźe, Panie, nas na wieki***

W 1782 r. w Wschowie, na pograniczu Wielkopolski i Śląska, w drukarni Jana Bogumiła Hebolda opublikowano śpiewnik, nazwany później *Kancjonałem wschowskim* (KW), który miał dosyć duży wpływ na powstawanie zasobu hymnodycznego polskiego ewangelicyzmu. Wschowa była ważnym ośrodkiem wielkopolskiego ewangelicyzmu, jednak prawdopodobnie zasadnicze znaczenie w wyborze tego miasta, jako miejsca wydania przekrojowego śpiewnika z repertuarem dla całej Rzeczypospolitej, miały wschowskie tradycje drukarskie. W tym dziele, pod pełnym tytułem *Kancjonał to iest Księgi psalmow i pieśni duchownych, na chwałę Boga w Trojcy Świątey – Iedynego, Oycy, Syna i Ducha Świątego, za zgodą wszystkich zborów ewangelickich Koronnych, W. X. Litewskiego y panstw do nich należących, z dawniejszych kancjonałów, psalterzow y katechizmow zebrane*<sup>11</sup>, y k'woli iednostaynemu używaniu wydane pod numerem CLXXX (180), w dziale „O Kościele Bożym” znajduje się następująca pieśń:

*Bronźe nas Panie na wieki,  
y Kościoła swojego.  
Nie wypuszczay z twej opieki,  
zemszad opuszczonego,  
W te wielkie niepokoie,  
Na pieczy sługi swoje,  
Miey teraz, miey y do końca,  
Niezwyciężony Obrońca. Amen!*<sup>12</sup>

*Kancjonał wschowski* nie zawiera wprowadzenia, które wyjaśniałoby metodę publikacji danych o pieśniach i ich melodii. Nie zawiera też danych o autorach lub źródłach pieśni. Jednak z uproszczonego zapisu referencyjnego można wyciągnąć szereg wniosków, które pozwalają ustalić, czy pieśń posiada oryginalną

---

<sup>11</sup> Tytułowy zapis o pieśniach zebranych „z dawniejszych kancjonałów, psalterzow y katechizmow” świadczy jednoznacznie o charakterze tego śpiewnika, wskazując na inny materiał źródłowy, z którego czerpano zasób hymnodyczny; zob. J. Szczepankiewicz-Battek, M. Małkus, *Tradycje muzyczne wschowskiej reformacji*, [w:] *Ziemia wschowska w czasach starosty Hieronima Radomickiego*, red. P. Klint, M. Małkus, K. Szymańska, Wschowa–Leszno 2009, s. 203–207.

<sup>12</sup> KW, s. 606.

melodię lub jest śpiewana na melodię zapożyczoną. Można również ustalić, czy pieśń jest oryginalnym utworem napisanym w języku polskim, czy też jest to tłumaczenie pieśni niemieckojęzycznej<sup>13</sup>.

Brak jakiegokolwiek dodatkowej informacji w *Kancjonał wschowski* obok numeru pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki* oznacza, że zgodnie ze stwierdzoną prawidłowością jest to oryginalna pieśń powstała w języku polskim, a jej linia melodyczna jest niezweryfikowaną melodią oryginalną. Powyższa teza wydaje się być uprawniona, choć nie można też wykluczyć pewnych nieścisłości w prezentacji danych o pieśni, które mogłyby zweryfikować to założenie. W związku z powyższym należy przeprowadzić dalszą analizę porównawczą tekstu pieśni i zweryfikować informacje o niej, zamieszczone w innych zbiorach hymnodycznych.

### 3.2. Warianty tekstowe i dane referencyjne pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki*

Oficjalnie obowiązująca wersja tekstowa pieśni z najnowszego śpiewnika (*Śpiewnik ewangelicki* 2019) przedstawia się następująco:

*Brońże, Panie nas na wieki  
I Kościoła swego strzeż,  
Nie wypuszczaj z swej opieki,  
Na ratunek w trwodze śpiesz,  
Tak jak w dawne niepokoje  
Miej na pieczy sługi swoje,  
W jasne dni i grozy czas  
Ratuj, broń i prowadź nas!*

Wcześniejszy zbiór, czyli *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej* (Warszawa 1965) zawiera identyczną wersję tekstu (nr 6), podobnie jak jego wcześniejsza wersja z 1956 r. (nr 348)<sup>14</sup>. Różnica pojawia się jednak przy opisie pieśni. W SK 1965 znajdziemy jako źródło *Kancjonał wschowski*<sup>15</sup>, natomiast SK 1956 posługuje się szerszym sformułowaniem „Staropolska”.

<sup>13</sup> Zob. Pieśń CLXXIV *Notą pieśni CLI*, Pieśń CLXXV *Notą własną, albo Pieśni CXC – Kancjonał wschowski (KW)*, s. 597–598; Pieśń CLXX *Warum betrübst du ich mein Herz*, KW, s. 593.

<sup>14</sup> Widoczną różnicą jest też inna forma zapisu tekstu. We wcześniejszych opracowaniach (SK 1965 i 1956) poszczególne frazy (linijki) oddzielano poprzez rozpoczęcie kolejnej frazy z wielkiej litery. W najnowszym śpiewniku zastosowano dzielenie fraz za pomocą ukośnika, a zapis pierwszej zwrotki dostosowano do zapisu nutowego.

<sup>15</sup> *Kancjonał Wschowski – pisownia oryginalna*.

Ważne dla ustalenia tekstu źródłowego pieśni jest również odniesienie do jej melodii. W tym zakresie SK 1965 wskazuje, iż jest nią „Mel. własna”, zapisana w Chor. 25. Wcześniejsze wydanie podaje jako źródło melodii trzy śpiewniki, w których występuje „Nuta: Bronże, Panie, nas na wieki” – W. 161 [*Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim*, Warszawa 1899, dalej SW], C. 268 [*Kancjonał czyli Śpiewnik dla chrześcijan ewangelickich*, Cieszyn 1865, dalej: Heczko], G. 453 [*Nowy Śpiewnik Ewangelicki, czyli Kancjonał dla zborów Unijnego Ewangelickiego Kościoła*, Katowice 1931, dalej: *Kancjonał górnośląski* lub KG]. Powyższy zapis pozwala na stwierdzenie, iż na przelomie XIX i XX w., na Śląsku austriackim (cieszyńskim) pieśń śpiewano na melodię „O pręcudnie piękny” (*O přebidná světská*), na Śląsku pruskim (później w polskiej części Górnego Śląska) na melodię „Každy człowiek”, a w Królestwie Polskim na „nutę” „Tysiąckrotnie pozdrowiony”. Taka różnorodność melodyczna, bez wnikania w szczegóły, pozwala na stwierdzenie, iż pieśń *Bronże, Panie, nas na wieki* była prawdopodobnie wykonywana na różne melodie, z których żadna z nich nie była „własna”, czyli oryginalna. Takie stwierdzenie pod znakiem zapytania stawia zapis z SE, z którego wynika, iż Johann Crüger był autorem oryginalnej melodii do pieśni, której pierwowzór musiałby powstać w języku niemieckim. To z kolei stałoby w sprzeczności z założeniem wziętym z analizy *Kancjonału wschomskiego* o oryginalności pieśni w języku polskim. Owe sprzeczności powodują, iż badania hymnologiczne należy kontynuować, analizując dalsze wpisy referencyjne i sięgając do starszych zasobów hymnodycznych.

Pewne rozjaśnienie wątpliwości przynoszą zapisy referencyjne tekstu, umieszczone w śpiewnikach przelomu XIX i XX w. Choć najstarszy z nich (Heczko 1865) zawiera wpis o staropolskim źródle (Staropolska)<sup>16</sup>, to dwa pozostałe konsekwentnie podają, iż mamy do czynienia z utworem o kategorii

---

<sup>16</sup> Ks. Jerzy Heczko w przedmowie do śpiewnika wyjaśnia, iż dotychczas na polskich nabożeństwach śpiewano pieśni w języku czeskim, natomiast dla wszystkich „jasna to rzecz, iż nasz śpiew nabożny powinien być polski, aby nas tem lepiej zbudować mógł”. Taki śpiewnik ewangelicy księża postanowili wydać na zgromadzeniu w 1860 r. Wówczas on sam podjął się tej pracy, „otrzymawszy do używania jak od pana Milikowskiego ze Lwowa już dawniej przesłane, tak i od innych życzliwych rodaków udzielone Kancjonały polskie”. Dodaje też, że „na oryginały polskie brano szczególną uwagę”. W swojej pracy ks. J. Heczko w przypadku czerpania z zasobu hymnodycznego polskiego ewangelicyzmu czasów I Rzeczypospolitej ograniczył się do podania ogólnej formuły „staropolska”, odsyłającej do wczesnych polskich śpiewników lub zapisu (Or.), wskazującej na „nowsze oryginały”, choć w owym rozróżnieniu nie zawsze był konsekwentny ze względu na szczupłość materiału źródłowego; por. Heczko, s. II, VIII.

(Or.)<sup>17</sup> lub *Oryginal*<sup>18</sup> z wieku XVII. Taki wpis przenosi zaś datę powstania pieśni o cały wiek wcześniej<sup>19</sup>.

Ciekawe spostrzeżenia można również wysnuć z samej treści pieśni.

Heczko 268 przynosi takie jej brzmienie:

*Bronźcie nas, Panie, na wieki  
I Kościoła swojego!  
Nie wypuszczaj z tej opieki  
U świata niestawnego;  
Tak jak w dawne niepokoje,  
Miej na pieczy sługi swoje,  
Miej teraz aż do końca,  
Niezmierzony obrońca.*

*Śpiewnik warszawski* (SW 169) zawiera następujący wariant tekstowy:

*Bronźcie, Panie, nas na wieki  
I kościoła Swego broń,  
Nie wypuszczaj z swej opieki,  
Ale wspieraj go i chroń.  
W ten tak niespokojny czas  
Miej w opiece wszystkich nas  
Teraz już i aż do końca,  
Boś potężny jest obrońca.*

*Kancjonał górnośląski* (KG 132) z kolei dostarcza dosyć zmodyfikowany tekst pieśni:

*Bronźcie, Panie, nas na wieki!  
My Twe stadko, kościół Twój;  
nie upuszczaj nas z opieki,  
lecz nad wiarą naszą czuj.  
Miej na pieczy sługi Twoje  
w te tak ciężkie niepokoje,  
by wśród nas po wieczny czas  
ogień wiary już nie zgasł.*

<sup>17</sup> SW 160.

<sup>18</sup> KG 132.

<sup>19</sup> Podobnie powstanie pieśni widzi SM [(*Śpiewnik mazurski* 1953) – (Or.) z XVII w.]



Ponieważ *Kancjonał górnośląski* stosował raczej radykalne metody poprawy tekstów, tłumacząc na nowo pieśni lub dokonując ich poprawy językowej według własnych kryteriów (niestety, nie zawsze z dobrym efektem językowym), warto sięgnąć do starszej wersji kancjonału ze Śląska pruskiego. *Jest to Kancjonał zawierający w sobie pieśni chrześcijańskie, stare i nowe z przydatkiem modlitew, także z summaryuszem katechizmy i rejestrami potrzebnymi*, wydany w Brzegu w 1859 r., czyli tzw. *Kancjonał brzeski* (KB 308), który zawiera tradycyjną wersję tekstu:

*Bronźe nas, Panie, na wieki  
i kościoła swojego,  
Nie opuszczaj z twej opieki  
zemszad opuszczonego,  
w te tak wielkie niepokoje  
miej na pieczy służi swoje  
miej teraz, i aż do końca  
niezwyciężony Obrońca!*

Analizując tekst kolejnych wydań można stwierdzić, iż autorzy poszczególnych opracowań dokonywali ingerencji w tekst pieśni, których celem było lepsze oddanie pod względem językowym myśli zawartych we wcześniejszych opracowaniach. Może to również oznaczać, że te wcześniejsze wersje były zdaniem redaktorów późniejszych śpiewników zbyt archaiczne i niezrozumiałe dla nowych pokoleń śpiewających. Oznaczałoby to też, że źródłowy tekst mógł być tekstem zdecydowanie starszym i faktycznie mógł pochodzić z XVII w. Jednak zapisy referencyjne w śpiewnikach XIX- i XX-wiecznych nie są jednoznaczne i wymagają rozszerzenia pola poszukiwań do opracowań hymnodycznych innych niż śpiewniki w przeróżnych wydaniach.

Nieocenioną pomoc w ustaleniach źródeł pieśni i szukaniu ich kontekstu przynosi podstawowe dzieło staropolskiej hymnologii protestanckiej autorstwa Efraima Oloffa, stworzone w języku niemieckim i zatytułowane *Polnische Liedergeschichte von Polnischen Kirchen- Gesängen und dererselben Dichtern und Ubersetzern, nebst einigen Anmerckungen aus der Polnischen Kirchen- und Gelabrten- Geschichte*<sup>20</sup>. E. Oloff (1685–1735) był luterańskim duchownym i uczyonym, zwią-

---

<sup>20</sup> E. Oloff, *Polnische Liedergeschichte von Polnischen Kirchen- Gesängen und dererselben*

zanym z Elblągiem i Toruniem, gdzie był proboszczem oraz kaznodzieją polskim i niemieckim przy kościele Świętej Trójcy na Nowym Mieście. Jego podstawowa praca, zawierająca historię polskich pieśni ewangelickich, ich autorów i tłumaczy została wydana już po śmierci autora w 1744 r. w Gdańsku<sup>21</sup>.

W poszukiwaniach pochodzenia źródeł pieśni największe znaczenie w tym dziele stanowi rozdział trzeci, zawierający historię polskich pieśni kościelnych z różnymi komentarzami autora na temat ich pochodzenia i przeróbek. Materiał hymnodyczny Oloff podzielił na sześć rozdziałów. Pierwszy rozdział poświęcił tłumaczeniom niemieckich pieśni na język polski. Drugi rozdział dotyczy dziedzictwa braci czeskich w polskiej hymnodii, a trzeci poświęcony jest pieśniom Kościoła luterańskiego, które używane były też w Kościele kalwińskim i rzymskokatolickim. W czwartym rozdziale autor omówił pieśni pochodzenia rzymskokatolickiego, które były używane w Kościołach ewangelickich. Przedostatni rozdział odnosi się do błędów w śpiewnikach, a szósty traktuje o różnych wariantach tekstowych pieśni<sup>22</sup>.

W rozdziale trzecim E. Oloff zawarł wykaz pieśni Kościoła luterańskiego, które używane były w Kościele reformowanym oraz rzymskokatolickim (rzadziej)<sup>23</sup>.

Pieśń *Bronźę, Panie, nas na wieki* znajdziemy w wykazie Oloffa w dziale trzecim, bez wskazywania na dodatkowy, niepolski oryginał. Pełny zapis referencyjny u Oloffa jest następujący:

*Bronźę na(s) Panie na wieki. 12. Ref. Luth. C.T. 1649.*

Zapis ten zgodnie z przyjętymi założeniami Oloffa należy rozumieć następująco:

12. – pieśń pojawiła się w wówczas najnowszym i poszerzonym wydaniu Kancjonału w Gdańsku w 1706 r.

*Ref. Luth.* – Kościół reformowany używa tej pieśni razem z Kościołem luterańskim.

---

*Dichtern und Uebersetzern, nebst einigen Anmerkungen aus der Polnischen Kirchen- und Gelahrten- Geschichte, Dantzig 1744.*

<sup>21</sup> Zob.: S. Salmonowicz, *Efraim Oloff (1685–1735) badacz literatury polskiej, erudyta toruński czasów saskich*, „Ruch Literacki” 1972, nr 13, z. 5, s. 299–305.

<sup>22</sup> E. Oloff, *Polnische Liedergeschichte von Polnischen Kirchen*, dz. cyt., s. 480.

<sup>23</sup> Tamże, s. 489–511.

C.T. 1649 – *Kancjonał toruński* z 1648<sup>24</sup> r. opublikowany pod pełną nazwą: *Cantional, To jest Pieśni Krześciańskie ku chwale Boga w Trojcy S. Jedynego [...]: Porządkiem słusznym, z pilnością wielką, nad pierwszą Edycie nie bez Correktury znaczney, wydane : Z przydatkiem Psalmow y Piosneczek teraz nowo zebranych y z Niemieckiego przetłumaczonych, Wiece y Katechizmu y niemało Modlitew [...]*, Toruń 1648.

Brak zapisu niepolskiego tytułu przy opisie pieśni oznacza dodatkowe potwierdzenie faktu oryginalności polskiego tekstu.

Wskazówki E. Oloff'a pozwalają nam odnaleźć w *Kancjonale toruńskim* z 1648 r. najstarszą znaną wersję pieśni *Bronźe, Panie, nas na wieki* (CT 465). Ponieważ śpiewnik ten, wydany w Toruniu przez Michaela Karnalla, z założenia był śpiewnikiem o szerokim polu oddziaływania, z możliwymi protektorami, którym był dedykowany – „Ich mościom Panom P. Burmistrzom y Senatorem, a Radnym Panom, y P. Sądowym Królewskiego Miasta Gdańska” – wywarł duży wpływ na repertuar hymnodyczny Kościoła ewangelickiego w Polsce. Śpiewnik ten zawiera następującą wersję tytułowej pieśni:

*Bronźe nas Panie na wieki  
y kościoła swojego:  
Nieopuszczaj z twej opieki  
ze wsząd opuszczonego:  
W te tak wielkie niepokoje  
miej na pieczy służi swoje  
Miej teraz aż y do końca  
niezwyciężony obrońca. Amen.*

Ponieważ najważniejsze opracowanie historii pieśni staropolskich (Oloff) nie zawiera szerszej informacji o autorze tekstu pieśni, wydaje się, że w przyszłości nie będzie możliwe dotarcie do takich ustaleń.

Prawidłowość zapisu *Kancjonału toruńskiego*<sup>25</sup> jako źródła dla tytułowej pieśni potwierdzają też zapisy innych śpiewników XVII w. Pieśni *Bronźe, Panie,*

---

<sup>24</sup> Prawdopodobnie u Oloff'a znajduje się błędna data wydania *Kancjonału toruńskiego*, ponieważ strona tytułowa tego dzieła posiada wyraźnie wydrukowaną datę 1648 i w późniejszych zapisach pojawia się zawsze rok 1648.

<sup>25</sup> Do podobnego wniosku doszedł również w 1864 r. komitet pod kierunkiem ks. Leopolda Otto, który na zlecenie Kolegium kościelnego warszawskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej przygotował śpiewnik w języku polskim. Wyszedł on w druku w roku 1865 jako *Zbiór Pieśni duchownych Ewangelickich i Modlitw*, Warszawa 1865. Tytułowa pieśń znajduje się

*nas na wieki* nie znajdziemy na przykład we wcześniejszym śpiewniku z Torunia (C.T. z 1620), a jest już ona obecna na przykład w późniejszym *Kancjonale brzeskim* z 1673 r. (s. 364, nr CCXXVIII). Pieśni tej nie znajdziemy natomiast w śpiewnikach wydawanych w Królewcu (na przykład w „Nowo wydany Kancjonale Pruski, zawierającym w sobie Wybór Pieśni starych i nowych...” z roku 1741.

### 3.3. Melodia pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki*

Współczesny zapis referencyjny ze *Śpiewnika ewangelickiego* o „najważniejszym melodyście Kościoła ewangelickiego<sup>26</sup>” – Johannie Crügerze wraz z datą 1648 wskazuje na tego berlińskiego muzyka, kantora i twórcę śpiewników oraz pieśni luterzańskich jako autora melodii pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki*. Data „1648” w kontekście ustaleń Międzykościelnej Komisji Śpiewnikowej jest datą publikacji takiego opracowania, a brak tytułu może świadczyć, iż w trakcie prac przy powstaniu śpiewnika nie udało się jednoznacznie go zidentyfikować.

---

pod numerem 41 (s. 82) jako *Brońże nas Panie na wieki* i posiada następujący zapis referencyjny: *Kan. toruński z r. 1648*. Ks. L. Otto w przedmowie pisał: „O ile Kancjonały dawne, znajdujące się w publicznej Bibliotece Rządowej dały się użytkować, Komitet starał się z nich korzystać, zamieszczając w Zbiorze niniejszym pieśni niektóre, przez kościół nasz śpiewane w języku polskim już od początku XVI w.” (s. IV). Tekst ze zbioru ks. Otto zawierał zmodyfikowany tekst pieśni (2 linijka – *I kościoła swego broń*, 4 linijka – *Ale wspieraj go i chroń*) zgodnie z zasadą: „W dawnych pieśniach nie czyniliśmy zmian, bo zmianą nazwać nie można przekładu wyrazów stosownie do wymagań muzycznych, lub zastąpienia innemi wyrazów, któreby dziś nie mogły być zrozumiane” (s. 5). Z nieznanymi powodów w największym dziele hymnodycznym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim (w zaborze rosyjskim), czyli w *Śpiewniku warszawskim* z 1899 r. (SW) zrezygnowano z dokładniejszych zapisów źródeł staropolskich, umieszczając w zapisie referencyjnym wyłącznie słowa: „z XVII w.” (SW 161), mimo deklaracji w przedmowie: „Pragnąc zachować związek historyczny z dawnym kościołem kraju naszego, wybraliśmy z kancjonałów XVI i XVII w. i nowszych śpiewników [...] wszystko, co tylko przydać się mogło” – SW, s. IV. W efekcie tego zabiegu nie powrócono już później do podawania informacji o *Kancjonale toruńskim* z 1648 r. (poprawna data publikacji – 1649).

<sup>26</sup> Opinia Christopa Albrechta o J. Crügerze: „der bedeutendste Melodist der evangelischen Kirche”, zob.: Ch. Albrecht, *Die Vertonung der Lieder Paul Gerhardt, insbesondere Johann Georg Ebeling* (1637–1676), [w:] *Paul Gerhardt. Dichter – Theologe – Seelsolger 1607–1676. Beiträge der Wittenberger Paul-Gerhardt-Tage 1976 mit Bibliographie und Bildtafel*, Berlin 1978, s. 84.

Z analizy i zastrzeżeń, które pojawiły się przy badaniu warstwy tekstowej utworu, wynika iż pieśń była śpiewana na różne melodie, ale że żadna nie była linią melodyczną oryginalnie napisaną do pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki*<sup>27</sup>.

Już najwcześniejszy zapis pieśni, pochodzący z *Kancjonału toruńskiego* z 1648 r., zawiera informację o zapożyczonej melodii, na którą pieśń wówczas śpiewano. Jest to utwór Lazarusa Spenglera z 1524 r., zatytułowany „Durch Adam’s Fall ist gantz verderbt” (w CT 1648 numer 253). Melodia tej pieśni pochodzi z Wittenbergi z roku 1525, a w użyciu kościelnym pojawiła się w 1529 roku<sup>28</sup>. Pieśń była również znana w Polsce jako „Adam świat cały zaraził”, lecz w XX w. wyszła z użycia kościelnego i nie występuje obecnie w ewangelickim zasobie hymnodycznym<sup>29</sup>.

Oprócz powyższej melodii z informacji zgromadzonych w zapisach referencyjnych wynika, że w historii śpiewów Kościoła ewangelickiego w Polsce

---

<sup>27</sup> Pewne wątpliwości może budzić niemieckie (oraz czeskie) tłumaczenie pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki*, umieszczone pod pieśnią w *Śpiewniku ewangelickim* (Herr, mit deinem Schutz begleite). Redakcja śpiewnika postanowiła, iż „przy niektórych najpopularniejszych pieśniach znajduj[uj]ą się też pierwsze zwrotki w tłumaczeniach na inne języki”, SE, s. 14. W prawie wszystkich takich przypadkach chodziło o pieśni obcojęzyczne, które zostały przetłumaczone na polski i inne języki. Natomiast przypadek *Brońże, Panie, nas na wieki* jest wyjątkiem, ponieważ jest to utwór polski, który został przetłumaczony m.in. na język niemiecki. Autorem tłumaczenia na ten język jest Tadeusz Sikora, który przygotował je na *Spotkanie Trzech Narodów*, które odbyło się w 1991 r. w Zgorzelcu. Pieśń ta została następnie opublikowana w austriackiej wersji *Evangelisches Gesangbuch* pod numerem 592; zob.: *Lieder aus anderen Ländern und Sprachen. Werkbuch zum Evangelischen Gesangbuch*, red. Reinhold Morath, Dorothea Monninger, Wolfgang Fischer, *Lieferung. 6*, Goettingen 2000, s. 45; *Śpiewnik ewangelicki w pytaniach i odpowiedziach*, online: <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=941>, [dostęp: 28.10.2021]. Oprócz tego szczególnego przypadku pieśń nie była i nie jest znana poza Polską.

<sup>28</sup> Obecnie pieśń „Durch Adam’s Fall ist gantz verderbt” nie znajduje się już w podstawowym kanonie śpiewnikowym w Niemczech (*Evangelisches Gesangbuch*). Ostatni raz w Kościołach EKD pojawiła się we wcześniejszym śpiewniku *Evangelisches Kirchengesangbuch* z 1969 r. (numer 243) – por.: *Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für Landeskirchen Rheinland, Westfalen und Lippe*, Gütersloh, Bielefeld, Neukirchen-Vluyn 1969.

<sup>29</sup> Śląski śpiewnik z Brzegu zawiera takie tłumaczenie pieśni „Durch Adam’s Fall ist gantz verderbt”: Adam świat cały zaraził, z niego grzech dziedziczymy, on naturę naszą skaził, w nim umarli leżymy. Gruntownego, prócz Boskiego ratunku to nie znajdujem; sprawiedliwy, popędliwy gniew przeciw sobie czujem – por.: *Kancyonal zawierający w sobie Pieśni Chrześcijańskie stare i nowe, z przydatkiem Modlitew, także z Summaryuszem Katechizmowym i rejestrami potrzebnymi*, Brzeg 1880, nr 329. Co ciekawe już wówczas znajdującej się w tym śpiewniku pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki* (nr 308) nie śpiewano na melodię „Durch Adam’s Fall ist gantz verderbt”.

pieśń *Brońże, Panie, nas na wieki* śpiewano jeszcze na co najmniej trzy zapożyczone melodie.

Najwcześniejsze wydanie, pierwszego po II wojnie światowej wspólnego śpiewnika dla wszystkich luteran, jako źródło melodii podaje trzy śpiewniki, w których ta pieśń występuje. Z zapisu referencyjnego „Nuta: Brońże, Panie nas na wieki” – W. 161<sup>30</sup>, C. 268<sup>31</sup>, G. 453<sup>32</sup>”, wynika iż na przełomie XIX i XX w. na Śląsku austriackim (cieszyńskim) pieśń śpiewano na melodię „O prucednie piękny” (*O přebidná světská*), na Śląsku pruskim (później w polskiej części Górnego Śląska) na melodię „Každy człowiek”, a w Królestwie Polskim na „nutę” „Tysiąckrotnie pozdrowiony”. Taka różnorodność melodyczna bez wnikania w szczegóły pozwala na stwierdzenie, iż pieśń *Brońże, Panie, nas na wieki* nie posiadała nigdy własnej melodii, lecz mogła być śpiewana na kilka niezależnych melodii, które charakteryzowały się odpowiednią liczbą sylab w poszczególnych frazach.

W celu ostatecznego ustalenia melodii, która jest obecnie wykorzystana w pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki*, konieczne jest dokonanie redukcji wyżej wymienionych melodii do tych kompozycji, których autorem jest Johann Crüger i wybranie z nich melodii odpowiadającej dzisiejszemu zapisowi linii melodycznej.

Pełna liczba melodii pieśni kościelnych, które stworzył Johann Crüger nie jest możliwa do ustalenia. Oprócz oryginalnej twórczości, w jego dorobku znajdziemy również kreatywne przeróbki wcześniejszych linii melodycznych lub proste zapożyczenia sekwencji do własnego, kompozytorskiego użytku. Uważa się, że J. Crüger jest autorem ok. 70 oryginalnych melodii oraz około 30 przeróbek wcześniejszych utworów muzycznych, które wykorzystał twórczo we własnych utworach. Wśród jego kompozycji do historii muzyki i śpiewu zborowego weszły takie utwory jak *Herzlibster Jesu, was hast du verbrochen* (twórcza przeróbka z 1640 r. do słów Johanna Heermanna), *Jesu, meine Freude* (z 1653 r. do słów Johanna Francka), *Nun danket alle Gott* (z 1647 r. do pieśni Martina Rinckarta), *Wie soll ich dich empfangen* (P. Gerhardta z 1653) czy utwór *Du, o schönest Weltgebäude* z 1649 r. do pieśni Johanna Francka<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> SK 161.

<sup>31</sup> Heczko 268.

<sup>32</sup> KG 453.

<sup>33</sup> Ch. Bunnars, *Johann Crüger (1598–1662) – Berliner Musiker und Kantor, lutherischer Lied- und Gesangbuchschöpfer*, Berlin 2012, s. 40; zob. również J Stalman, *Crüger Johann, [w:] Wer ist wer im Gesangbuch?*, red. W. Herbst, Göttingen 2001, s. 66.

Najważniejszym dziełem J. Crügera jako twórcy zbioru pieśni był jego autorski śpiewnik *Praxis pietatis melica*, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1647 r. W tym śpiewniku publikowano po raz pierwszy hymny P. Gerhardta (w 1. wyd. było ich 18, a w 5. wyd. z 1653 r. już 82). Śpiewnik Crügera uważa się za najważniejszy śpiewnik luterński XVII w., wielokrotnie wznawiany za czasów samego autora i w czasach późniejszych<sup>34</sup>.

Choć Crüger wiele podróżował i był związany czasowo z różnymi regionami – na przykład Górne Łużyce, Śląsk, Morawy, Czechy, Austria, Węgry, Słowacja, do tego różne regiony Niemiec i kontakty ze środowiskiem włoskim<sup>35</sup> – to jednak w literaturze nie znajduje się żadne potwierdzenie dla kontaktów z polskim środowiskiem pieśni kościelnej. Taka sytuacja powoduje, że można z całą pewnością stwierdzić, iż Johann Crüger nie mógł stworzyć melodii do pieśni kościelnej, której oryginał został napisany w języku polskim<sup>36</sup>.

W celu rozwiązania problemu należy sprawdzić linie melodyczne oraz zapisy referencyjne pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki*.

*Śpiewnik warszawski* jako źródło pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki* wskazuje melodię „Tysiąckrotnie pozdrowiony”. Zapis referencyjny w najnowszym śpiewniku (SE 165) precyzuje, iż jest to oryginalna melodia z 1640 r. autorstwa Johanna Crügera. Pierwotnie nie była przeznaczona do powstałej w 1653 r. pieśni ks. Paula Gerhardta *Sei mir tausendmal gegrüßet*, lecz do pieśni *Zion klagt mit Angst und Schmerzen* Johanna Hermanna z 1636 r.<sup>37</sup> Linia melodyczna tej pieśni nie odpowiada obecnej melodii pieśni *Brońże, Panie, nas na wieki*, więc choć jest autorstwa J. Crügera, to jednak nie jest dla niej aktualnym źródłem.

Inną melodią, na którą wykonywano omawianą pieśń, była linia melodyczna „Každy człowiek [umrzeć musi]”<sup>38</sup>, w oryginale *Alle Menschen müssen sterben*, opublikowana pierwszy raz w 1678 r. w kolejnym wydaniu *Praxis Pietatis Melica*, przygotowanym przez Jakoba Hintze. Autorstwo tekstu z 1652 r. przypisuje się Johannowi Georgowi Albinusowi<sup>39</sup>. Choć kolejny raz stwierdzamy,

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 36–37.

<sup>35</sup> Tamże, s. 16–19.

<sup>36</sup> Zdanie opublikowane w artykule J. Szczepankiewicz-Battek, M. Małkus, *Tradycje muzyczne*, art. cyt. s. 206: „Melodię do niego [to jest chorału *Brońże, Panie, nas na wieki*] napisał w 1648 roku Johann Crüger” jest efektem niepełnego zrozumienia systemu zapisów referencyjnych w SE i kontekstu twórczości Johanna Crügera.

<sup>37</sup> Por. *Zion klagt mit Angst und Schmerzen*, Schlesisches Provinzial Gesangbuch, Breslau 1919, Nr 180.

<sup>38</sup> *Śpiewnik górnośląski*, Nr 453.

<sup>39</sup> *Alle Menschen müssen sterben*, Schlesisches Provinzial Gesangbuch, Breslau 1919, Nr 484.

że istnieje pośredni związek tej melodii z J. Crügerem (J. Hintze był po śmierci Crügera wydawcą jego najważniejszego śpiewnika), to i w tym przypadku zauważymy odmiennność melodii od szukanego melodycznego źródła omawianej pieśni.

Ostatnią znaną melodią, na którą śpiewano pieśń *Brońże, Panie, nas na wieki*, jest umieszczona w śpiewniku ks. Jerzego Heczki melodia „O przecudnie piękny”<sup>40</sup>. Sam utwór jest pieśnią o przygotowaniu na śmierć i jest tłumaczeniem niemieckiego oryginału *Du, o schönest Weltgebäude* autorstwa Johanna Francka.

Pieśń ta ostatni raz w oficjalnym śpiewniku znalazła się w kolejnych wydaniach kancjonału ks. Jerzego Heczki (od 1865). Twórca tego kancjonału, a zarazem tłumacz większości tam opublikowanych niemieckich i czeskich pieśni, podał autora oryginalnego tekstu niemieckiego („Jan Franck”), ale przy melodii umieścił dopisek „nuta własna”, uzupełniając go odesłaniem do śpiewnika *Cithara Sanctorum (O přebidná světská)*, gdzie pieśń ta się znajdowała (*Cithara Sanctorum* 825). Poza Śląskiem Cieszyńskim pieśń się jednak nie przyjęła i nie pojawiła się też w żadnym śpiewniku wydanym później (SW, KG, SM, SK), nie ma jej też w najnowszym śpiewniku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Opublikowana została jeszcze w zbiorze pieśni pogrzebowych na dwa lub trzy głosy z 1898 r.<sup>41</sup>, a także w ewangelikalnym (pietystycznym) *Śpiewniku Pielgrzymia* (404)<sup>42</sup> oraz w oficjalnym, luterańskim *Śpiewniku pogrzebowym* z 1956 r. i w jego następnych wydaniach (nr 17)<sup>43</sup>. Jednak już w najnowszym ewangelickim śpiewniku pogrzebowym z 2015 r. jej nie ma, ponieważ jej pierwotna funkcja i przeznaczenie (pieśni o przygotowaniu na śmierć) i brak poza cieszyńskiej recepcji doprowadziły do decyzji o jej niepublikowaniu.

Analiza linii melodycznej „O przecudnie piękny” pozwala na jednoznaczne przypisanie jej jako oryginalnego brzmienia pieśni *Brońże, Panie, nas na*

<sup>40</sup> O przecudnie piękny świecie,

Podobaj się komu chcesz.

Ja ci serca nie dam przecie,

Choć je marnościami rwiesz.

Co o niebo nic nie dbają,

Niechże w tobie się kochają;

Ja się śpieszę do ciebie,

Mój drogi Jezu w niebie! (Heczko 694,1).

<sup>41</sup> A. Hławiczka, *50 melodij pogrzebowych na dwa i trzy głosy*, Cieszyn 1898.

<sup>42</sup> *Śpiewnik Pielgrzymia z nutami*, Dolny Żuków 1959 (nr 404).

<sup>43</sup> *Śpiewnik Pogrzebowy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*, Warszawa 1983 (nr 17).



*wieki*. Pierwszy raz melodia *Du, o schönest Weltgebäude* została opublikowana wraz z pierwszą zwrotką pieśni J. Francka w Lipsku, w zbiorze Johanna Crügera, zatytułowanym *Geistliche Kirchen-Melodien* w 1649 r. (oryginalny tytuł pieśni brzmiał wówczas *Du geballtes Weltgebäude*). Wszystkie zwrotki pieśni zostały opublikowane w śpiewniku *Praxis Pietatis Melica* w Berlinie w 1653 r.<sup>44</sup>

Jako uzupełnienie śpiewnika ks. Jerzego Heczki z 1865 r. został wydany przez cieszyńskiego nauczyciela i organistę Jerzego Klusa zbiór melodii zatytułowany *Melodyje pieśni kościelnych używanych w zborach ewangelickich na Szląsku*. Stamtąd pochodzi współczesna wersja linii melodycznej *Bronże, Panie, nas na wieki*<sup>45</sup>.

Obecnie stosowana melodia powyższej pieśni została opublikowana pierwszy raz w 1865 r. w śpiewniku ks. Jerzego Heczki. Przyjęła się na Śląsku Cieszyńskim i w momencie ujednolicania melodii kościelnych i repertuaru muzycznego w połowie lat 60. XX w. została jej przypisana jako melodia własna, ponieważ źródłowa pieśń z oryginalną melodią nie znalazła się w nowym zasobie śpiewnikowym.

### Podsumowanie

Znana i ceniona w praktyce wykonawczej i repertuarze kościelnym pieśń *Bronże, Panie, nas na wieki* przez stulecia towarzyszyła polskim luteranom w ich życiu liturgicznym. Jej duża popularność spowodowała, że jej autorstwo i pochodzenie nie musiały być dodatkowym argumentem dla jej umieszczenia w kolejnych wydaniach śpiewników kościelnych. Broniła się samą treścią i dynamiczną melodią, wystarczającą dla wszystkich twórców śpiewników do jej umieszczenia w zasobie hymnodycznym. Jednocześnie zanik pewnych pieśni w życiu liturgicznym spowodował, że zapomnieniu uległy też źródła muzyczne dla tytułowej pieśni i nie do końca precyzyjnie identyfikowano przy następnych wydaniach jej źródło pochodzenia. Badania hymnologiczne, których

---

<sup>44</sup> Ch. S. Terry, *Bach's Chorals, Part 2, The Hymns and Hymn Melodies of the Cantatas and Motets*, Cambridge 1917, s. 245–246; J. Zahn, *Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder, aus den Quellen geschöpft und mitgeteilt*, t. 4, Gütersloh 1891, s. 175.

<sup>45</sup> J. Klus, *Melodyje pieśni kościelnych używanych w zborach ewangelickich na Szląsku*, Cieszyn 1886, s. 32 (nr 103). Wersje melodyczne różnią się wyłącznie wartościami rytmicznymi początkowych nut w każdej frazie (w oryginale występowały zamiast dwóch ćwierćnut dwie półnuty – zauważa to już J. Zahn, *Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder*, dz. cyt, s. 175) oraz wprowadzeniem drobnych melizmatów na zakończeniu fraz drugiej części utworu, wynikające z różnej liczby sylab w języku polskim i niemieckim.

przebieg przedstawiono w niniejszym artykule, pozwoliły na dokładniejsze sprecyzowanie podstawowych danych referencyjnych pieśni.

Z przedstawionych analiz wynika, iż źródłowym dziełem, z którego czerpano znajomość pieśni *Bronże, Panie, nas na wieki* nie był *Kancjonał wschowski* z 1782 r., ale był nim *Kancjonał toruński* z 1648 r. opublikowany pod nazwą: *Cantional, To jest Pieśni Krześciańskie ku chwale Boga w Trojcy S. Jedynego [...]: Porządkiem słusznym, zpilnością wielką, nad pierwsze Edicje nie bez Correktury znaczney, wydane: Zprzydatkiem Psalmow y Piosneczek teraz nowo zebranych y z Niemieckiego przetłumaczonych, Więc y Katechizmu y niemało Modlitew*, dzieło z założenia o szerokim polu oddziaływania. Badania wskazują, że przez cytowanie tytułowej pieśni w późniejszych wydaniach polskich śpiewników w tym zakresie cel publikacji *Śpiewnika toruńskiego* wypełnił się wzorcowo.

Pieśń *Bronże, Panie, nas na wieki* nie posiada oryginalnej melodii. Na przestrzeni stuleci w repertuarze hymnodycznym funkcjonowała z różnymi zapożyczonymi melodiami. Pierwsza z nich, dołączona w *Śpiewniku toruńskim* (*Adam świat cały zarazził*) została zastąpiona szybko przez kilka innych, popularnych w różnych regionach dzisiejszej Polski. Ostatecznie, gdy w połowie lat 60. XX w. dokonano unifikacji melodycznej w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce, tytułową pieśń połączono z melodią pieśni *O przęcutnie piękny* autorstwa J. Crügera, z którą była związana w tradycji śpiewaczej Śląska Cieszyńskiego.

Podsumowując przeprowadzone badania można stwierdzić, iż poprawne dane referencyjne pieśni *Bronże, Panie, nas na wieki* powinny brzmieć następująco:

Tekst: *Kancjonał toruński* 1648.

Melodia: Johann Crüger 1649<sup>46</sup> – *Du, o schönest Weltgebäude* [*O przęcutnie piękny*].

Przesuwają one datę jej powstania o ponad 130 lat wstecz, wskazują na *Kancjonał toruński* jako źródłową publikację i ustalają tytuł oryginalnej melodii Johanna Crügera, precyzując też dokładną datę jej publikacji i polski tytuł.

Końcowy efekt badań może też stanowić materiał do dalszych prac redakcyjnych przy kolejnych wydaniach *Śpiewnika ewangelickiego* lub dla nowych opracowań śpiewników.

<sup>46</sup> Prawie identyczna data publikacji tekstu tytułowej pieśni w *Kancjonale toruńskim* i data publikacji jej obecnej melodii w lipskim śpiewniku Johanna Crügera są niezależne od siebie.

## Bibliografia

### Źródła

1. *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego czyli Ewangelicko-Luterańskiego*, Warszawa 1955.
2. *Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für Landeskirchen Rheinland, Westfalen und Lippe*, Gütersloh, Bielefeld, Neukirchen-Vluyn 1969.
3. *Harfa. Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL dla misji wewnętrznej*, Warszawa 1971.
4. Hławiczka A., *50 melodyj pogrzebowych na dwa i trzy głosy*, Cieszyn 1898.
5. *Kancjonał czyli Śpiewnik dla chrześcijan ewangelickich*, red. J. Heczko, Cieszyn 1865.
6. *Kancyonał zawierający w sobie Pieśni Chrześcijańskie stare i nowe, z przydatkiem Modlitew, także z Summaryuszem Katechizmowym i rejestrami potrzebnymi*, Brzeg 1880.
7. Klus J., *Melodyje pieśni kościelnych używanych w zborach ewangelickich na Szląsku*, Cieszyn 1886.
8. *Nowy Śpiewnik Ewangelicki czyli Kancjonał dla zborów Unijnego Ewangelickiego Kościoła*, Katowice 1931.
9. *Schlesisches Provinzial Gesangbuch*, Breslau 1919.
10. *Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim*, Warszawa 1899.
11. *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2019 (wyd. III).
12. *Śpiewnik kościelny dla zborów mazurskich Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce*, Lund 1951.
13. *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*, Warszawa 1956.
14. *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*, Warszawa 1965.
15. *Śpiewnik Pielgrzyma z nutami*, Dolny Żuków 1959 (nr 404).
16. *Śpiewnik pogrzebowy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*, Warszawa 1983.
17. *Zbiór Pieśni duchownych Ewangelickich i Modlitw*, Warszawa 1865.

### Artykuły, opracowania

1. Albrecht Ch., *Die Vertonung der Lieder Paul Gerhardt, insbesondere Johann Georg Ebeling (1637–1676)*, [w:] *Paul Gerhardt. Dichter–Theologe–Seelsolger 1607–1676. Beitrage der Wittenberger Paul-Gerhardt-Tage 1976 mit Bibliographie und Bildtail*, Berlin 1978.
2. Albrecht Ch., *Einführung in die Hymnologie*, Göttingen 1995.
3. Bunnars Ch., *Johann Crüger (1598–1662) – Berliner Musiker und Kantor, lutherischer Lied- und Gesangbuchschöpfer*, Berlin 2012.
4. *Lieder aus anderen Ländern und Sprachen. Werkbuch zum Evangelischen Gesangbuch*, red. Reinhold Morath, Dorothea Monninger, Wolfgang Fischer, *Lieferung. 6*, Goetingen 2000.
5. *Liturgik. Lehrbuch Praktische Theologie Bd 5*, red. A. Deeg, D. Plüss, Gütersloh 2021.
6. Mojżysz Z., *Dźwięki Reformacji*, Cieszyn 2016 [broszura do płyty CD].

7. *Nabożeństwo główne Ewangelickich Dni Kościoła*, 17 czerwca 2017 r., Bielsko-Biała.
8. Oloff E., *Polnische Liedergeschichte von Polnischen Kirchen- Gesängen und derselben Dichtern und Übersetzern, nebst einigen Anmerckungen aus der Polnischen Kirchen- und Gelahrten- Geschichte*, Dantzig 1744.
9. Salmonowicz S., *Efraim Oloff (1685–1735) badacz literatury polskiej, erudyta toruński czasów saskich*, „Ruch Literacki” 1972, nr 13, z. 5.
10. Stalman J., *Crüger Johann*, [w:] *Wer ist wer im Gesangbuch?*, red. W. Herbst, Göttingen 2001.
11. Szczepankiewicz-Battek J., Małkus M., *Tradycje muzyczne wschowskiej reformacji*, [w:] *Ziemia wschowska w czasach starosty Hieronima Radomickiego*, red. P. Klint, M. Małkus, K. Szymańska, Wschowa–Leszno 2009
12. *Śpiewnik ewangelicki w pytaniach i odpowiedziach*, online: <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=941>.
13. Terry Ch. S., *Bach's Chorals, Part 2, The Hymns and Hymn Melodies of the Cantatas and Motetts*, Cambridge 1917.
14. *Warownym grodem*, online: <https://www.warto.com.pl/produkt/warownym-grodem/>.
15. Zahn J., *Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder, aus den Quellen geschöpft und mitgeteilt*, t. 4, Gütersloh 1891.

**ks. dr Adam Malina** – wykładowca Akademii Muzycznej im. G i K. Bacewiczów w Łodzi, duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Katowicach-Szopienicach, Prezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, sekretarz Polskiej Rady Ekumenicznej, przewodniczący Synodalnej Komisji ds. Liturgii i Muzyki Kościelnej, autor lub współautor publikacji książkowych z zakresu teologii, historii Kościoła i hymnologii.

**Józef Majewski**

ORCID 0000-0001-9617-6454

## *Calov-Bibel* Jana Sebastiana Bacha

**Streszczenie:** W latach trzydziestych XX wieku w USA odnaleziono, należący do Jana Sebastiana Bacha, trzytomowy komentarz biblijny pod redakcją Abrahama Calova (zm. 1686), wybitnego teologa luterańskiego XVII wieku. Jest to jedyna zachowana praca z biblioteki teologicznej Bacha. *Calov-Bibel* „ma ogromne znaczenie dla studiów nad Bachem, ponieważ zawiera jego komentarze na marginesach przy konkretnych fragmentach Pisma Świętego oraz podkreślenia i inne oznakowania. Ujawniają one coś z najgłębszych poglądów tego wielkiego kompozytora i rzucają światło na jego teologiczne i religijne podejście do własnej sztuki” (Robin A. Leaver). Trudno przecenić wagę *Calov-Bibel* dla badań twórczości i życia Bacha, tymczasem w polskiej literaturze przedmiotu ze świecą szukać studiów o tym dziele. Niniejszy artykuł, pierwsze – jak się zdaje – tego rodzaju opracowanie w języku polskim, zamierza częściowo wypełnić tę lukę.

**Słowa kluczowe:** Biblia, komentarz biblijny, służba Boża, muzyka kościelna, muzyka pobożna, bachologia

**Summary:** Johann Sebastian Bach’s *Calov-Bibel*

A three-volume Biblical commentary edited by Abraham Calov (d. 1686, an eminent 17th-century Lutheran theologian), belonging to Johann Sebastian Bach, was discovered in the USA in the 1930s. It is the only surviving work from Bach’s theological library. *Calov Bible* is of immense importance to Bach studies since it contains the composer’s marginal comments alongside particular Biblical passages, as well as understandings and other markings. They reveal something of the innermost thinking of the great composer and illuminate his theological and devotional approach to his art (Robin A. Leaver). Although it would be difficult to overestimate the significance of the *Calov Bible* for research into Bach’s life and work, studies devoted to this work are few and far between in relevant Polish literature. This paper, the first such analysis – or so it seems – in the Polish language, seeks to partially fill in this gap.

**Keywords:** Bible, biblical commentary, service of God, church music, devotional music, Bachology

Robin A. Leaver w 1985 roku pisał: „Komentarz do Biblii, ongiś będący w posiadaniu kompozytora Jana Sebastiana Bacha, obecnie znajduje się w Ludwig Fuerbringer Library w Concordia Seminary (St. Louis) [należącego do Kościoła Luterańskiego Synodu Missouri, Lutheran Church – Missouri Synod

w USA]. Chodzi o *Die deutsche Bibel*, zredagowaną w sporej części z wypowiedzi Marcina Lutra przez teologa Abrahama Calova w trzech dużych rozmiarów tomach, wydaną w Wittenberdze w latach 1681–1682. Edycja ta ma ogromne znaczenie dla studiów nad Bachem, ponieważ zawiera jego komentarze na marginesach przy konkretnych fragmentach Pisma Świętego oraz podkreślenia i inne oznakowania. Ujawniają one coś z najgłębszych poglądów tego wielkiego kompozytora i rzucają światło na jego teologiczne i religijne podejście do własnej sztuki<sup>1</sup>. Doprawdy, trudno przecenić wagę *Die deutsche Bibel...*, dzisiaj zwykle zwaną *Calov-Bibel* – *Biblią Calova*, dzieła niezwykłego, ale też wciąż mało poznanego i wykorzystanego w obszarze badań życia i twórczości lipskiego kantora (1685–1750). Tymczasem w polskiej literaturze przedmiotu – jak do tej pory – ze świecą szukać studiów o tym dziele<sup>2</sup>.

### ***Die heilige Bibel... na amerykańskiej ziemi***

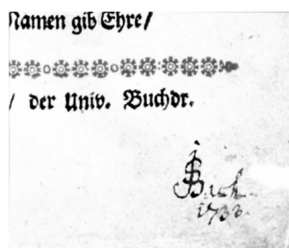
Jak do tej pory *Biblia Calova* jest jedyną odnalezioną – i dostępną dzisiaj – pozycją z listy zasobów prywatnej teologicznej biblioteki Bacha, listy powstałej szybko po jego śmierci<sup>3</sup>. Dzieło to zajmuje na niej pierwsze miejsce, pod zapisem: *Calovii Schriften. 3. Bände*, a przypadło w spadku w udziale żonie Jana Sebastiana – Annie Magdalenie (1701–1760), której los tak się potoczył, że do końca swoich dni pozostawała w wielkiej biedzie i zapewne z życiowej konieczności dzieło to sprzedała. Potem słuch po nim zaginął. Dopiero w pierwszej połowie XX wieku niespodziewanie dało o sobie znać... na amerykańskiej ziemi, w stanie Missouri, w regionie, gdzie w przeszłości osiedliło się wielu emigrantów z Niemiec.

<sup>1</sup> J. S. Bach and Scripture. Glosses from the Calov Bible Commentary, wstęp, komentarze i redakcja R. A. Leaver, St. Louis 1985, s. 11 (opracowanie to dostępne jest w Internet Archive – pod adresem <<https://archive.org/details/jsbachscriptureg0000unse/page/n5/mode/2up>>; [dostęp: 9.08.2021]).

<sup>2</sup> O *Biblii Calova* pisze Sz. Paczkowski, [w]: *Styl polski w muzyce Johanna Sebastiana Bacha*, Lublin 2011, s. 178–183. Kilka uwag na temat tego dzieła można znaleźć w: Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach. Muzyk i uczony*, tłum. B. Świdorska, Warszawa 2011, s. 392–393, 399.

<sup>3</sup> Zob. R. A. Leaver, *Bachs theologische Bibliothek / Bach's Theological Library. Eine kritische Bibliografie / A Critical Bibliography. Mit einen Beitrag von Christoph Trautmann / With an Essay by Christoph Trautmann*, Stuttgart 1983; tenże, *Bach und die Lutherschriften seiner Bibliothek*, „Bach-Jahrbuch” 1975, nr 61, s. 124–132.

W 1934 roku w niewielkiej miejscowości Frankenmuth pod Michigan odbywało się spotkanie przedstawicieli Kościoła Luterńskiego Synodu Missoury<sup>4</sup>. Jeden z nich – pastor Christian Riedel, miłośnik muzyki Bacha – zatrzymał się w domu miejscowego farmera Leonarda Reichla, swego krewnego. Przy tej okazji gospodarz pokazał mu egzemplarz jednego z trzech tomów starożytnego komentarza do Biblii, który jego ojciec miał kupić w antykwariacie w Filadelfii sto lat wcześniej. Wraz ze śmiercią rodzica w 1879 roku potężne tomy dostały się synowi. Uwagę pastora przykuł fantazyjny podpis (inicjały dwóch imion spletały się z pierwszą literą nazwiska), znajdujący się w prawym dolnym rogu pierwszej strony księgi, pod którym widnieje data 1733. Zdumiony, rozpoznał w nim charakterystyczny podpis samego Bacha, dochodząc do wniosku, że trzyma w rękach księgę, która kiedyś do niego należała:



Kilka miesięcy później odnalazły się także pozostałe dwa tomy. Z kolei autentyczność podpisu potwierdził niemiecki badacz życia i twórczości Bacha – Hans Preuss (zm. 1951) z Universität Erlangen w Niemczech, który zajmował się m.in. eksploracją zawartości biblioteki kompozytora i do którego – z tej racji – wysłano kopię podpisu.

Do ojczyzny Jana Sebastiana *Biblia Calova* trafiła, wypożyczona, dopiero w roku 1968, z okazji międzynarodowej wystawy *Ex Libris Bachianis – Eine Kantate Johann Sebastian Bachs im Spiegel seiner Bibliothek*. To wtedy dziełu temu bliżej przyjrzał się Christoph Trautmann, berliński bacholog, rok później publikując o nim studium na łamach „Musik und Kirche”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Historię *Biblia Calova* prezentuję z pomocą różnych prac, o których informuję w przypisach do niniejszego tekstu. Poza tym zob.: G. Herz, *Towards a new image of Bach*, „Bach” 1970, nr 4, s. 9–27 (cz. 1) i 1971, nr 1, s. 7–28 (cz. 2); C. Trautmann, *Bach's Bible*, „American Choral Review” 1972, nr 4, s. 3–11; R. A. Leaver, *The Calov Bible from Bach's Library*, „Bach” 1976, nr 4, s. 16–22; H. H. Cox, „*The Scholarly Detective. Investigating Bach's Personal Bible*”, „Bach” 1994, nr 1, s. 28–45.

<sup>5</sup> Ch. Trautmann, *Calovii Schriften. 3. Bände aus Johann Sebastian Bachs Nachlaß und ihre Bedeutung für das Bild des lutherischen Kantors Bach*, „Musik und Kirche” 1969, nr 39, s. 145–160 – angielskie tłumaczenie: *J. S. Bach: New Light on His Faith*, „Concordia Theological Monthly” 1971, nr 42, s. 88–99.

Na przelomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku systematycznymi literackimi, technicznymi i technologicznymi badaniami Bachowej autentyczności ingerencji i wpisów w *Calov-Bibel* kierował Howard H. Cox, bibliista z Moravian Theological Seminary w Bethlehem (Pensylwania). Ostatecznie *Biblią Calova* zajęło się Crocker Nuclear Laboratory z University of California w Davis. W efekcie w 1985 roku wydano fundamentalne studium *The Calov Bible of J. S. Bach*, zawierające raport z badań oraz faksymile i opis ingerencji i wpisów Jana Sebastiana, z wyjaśnieniami<sup>6</sup>.

### Święta Biblia według Calova

Bach *Calov-Bibel* darzył wielkim poważaniem, o czym świadczy choćby uwaga, jaką zanotował na kwicie aukcyjnym potwierdzającym zakup przez niego altenburskiej edycji dzieł zebranych Marcina Lutra w 1742 roku (dodana uwaga Jana Sebastiana w nawiasach okrągłych): „Niniejsze *Teütsche und herrliche Schrifften des seeligen Dr. M. Luther* [...] (pochodzące z biblioteki wybitnego wittenberskiego generalnego superintendenta i teologa, doktora Abrahama Calova, których [pism – J. M.] ponoć użył do opracowania swojej wielkiej Biblii Niemieckiej; po jego śmierci przeszły one w posiadanie równie wybitnego teologa dr. J. F. Mayera) kupilem na aukcji za 10 rthl., anno 1742, w miesiącu wrześniu”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *The Calov Bible of J. S. Bach*, red. H. H. Cox, Ann Arbor 1985: *Authentication of the Hand-Penned Material in Bach's „Calov Bible”* – s. 3–12; *A Literary Analysis of the Intelligible Entries from the Total Sample* – s. 13–30; B. Kusko, *Proton Milliprobe Analysis the Hand-Penned Annotations in Bach's „Calov Bible” Commentary. Appendix: Additional Entries* – s. 31–106; *Facsimiles* – s. 107–394; *The Translations*, tłum. E. Finger – s. 395–456. Wypada dodać, że cztery lata temu w niderlandzkiej oficynie Uitgeverij van Wijnen, specjalizującej się w wydawaniu faksymile, ukazał się, wydrukowany w drukarni polskiego wydawnictwa Bernardinum, reprint *Biblii Calova: M. Luther, A. Calov, J. S. Bach, Die Heilige Bibel*, Franeker 2017. *The Calov Bible of J. S. Bach* jest dostępne na stronie Internet Archive, pod adresem: <<https://archive.org/details/jsbachscriptureg0000unse/page/n5/mode/2up>>; [dostęp: 9.08.2021]. Zob. Chafe E., *Review of „The Calov Bible of J. S. Bach” by Howard H. Cox*; „*J. S. Bach and Scripture: Glosses from the Calov Bible Commentary*” by Robin A. Leaver; „*Bach among the Theologians*” by Jaroslav Pelikan, „*Journal of the American Musicological Society*” 1987, nr 2, s. 343–352.

<sup>7</sup> Cyt. za: Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach*, dz. cyt., s. 393. Zob. *The New Bach Reader: A Life of Johann Sebastian Bach in Letters and Documents*, red. H. T. David, A. Mendel, Ch. Wolff, New York–London 1998, nr 228, s. 218.



Calov rzeczywiście był jednym z najwybitniejszych teologów luterzańskich swoich dni<sup>8</sup>. Urodził się w Morągu 16 kwietnia 1612 roku, a zmarł 25 lutego 1686 roku w Wittenberdze. Studiował filozofię na uniwersytecie w Królewcu, następnie zaś *sacra scientia* w Rostoku. Doktorat z teologii uzyskał w 1637 roku. Wykładał na uniwersytecie w Królewcu, by w roku 1643 zostać rektorem Gimnazjum Akademickiego w Gdańsku i pastorem przy kościele Świętej Trójcy. Siedemnaście lat później objął stanowisko profesora teologii na uniwersytecie w Wittenberdze i duchownego w tamtejszym kościele, po dwóch zaś latach został superintendentem. Calov był „najwspanialszym i najbardziej wpływowym teologiem srebrnego wieku ortodoksji luterńskiej”<sup>9</sup>, jak też „jednym z głównych i nieprzejednanych reprezentantów ortodoksji luterskiej, z tej perspektywy pisał traktaty polemiczne”<sup>10</sup>. Jego *Systema locorum theologicorum...*, obok pomnikowych dzieł Johanna Gerharda (1582–1637) *Loci theologici...* i Johanna Andreasa Quenstedta (1617–1688) *Theologia didactico-polemica...*, należało do najważniejszych dogmatyk nurtu ortodoksyjnego w luteranizmie tamtych czasów. Biblii poświęcił dwa dzieła: *Biblia illustrata* (cztery tomy) i *Die deutsche Bibel*, czyli *Calov-Bibel*, której tytuł w niemieckim oryginale i przekładzie na język polski ma postać:

J. N. J.\*

DIE HEILIGE  
BIBEL

nach S. Herrn D. Martini Lutheri  
Deutscher Dolmetschung, und Erklärung  
vermöge des Heil. Geistes  
im Grund-Text  
Richtiger Anleitung der Cohaerentz,

J. N. J.

ŚWIĘTA  
BIBLIA

według dr. Marcina Lutra  
niemieckiego przekładu i komentarza  
z pomocą Ducha Świętego  
w tekście zasadniczym  
we właściwym zachowaniu spójności,

---

<sup>8</sup> Sylwetka Abrahama Calova – na podstawie: B. Milerski, *Calov Abraham*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002 (wersja elektroniczna); H. Paprocki, *Calov, Calovius, Abraham*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 2182–2283; R. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, t. 1, Concordia Publishing House, St. Louis 1970, s. 59–60; T. R. Schmeling, *Strenuus Christi Athleta Abraham Calov*, „Lutheran Synod Quarterly” 2004, nr 4, s. 357–399.

<sup>9</sup> R. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, dz. cyt., s. 59.

<sup>10</sup> B. Milerski, *Calov Abraham*, dz. cyt.

\* W czasach baroku często na początku wydawanych dzieł, szczególnie teologicznych, stawiano trzy litery: J. N. J. – będące skrótem słów łacińskich *In Nomine Jesu* albo niemieckich *In Name Jesu* – „W imię Jezusa”. Zob. R. A. Leaver, *J. S. Bach and Scripture. Glosses from the Calov Bible Commentary*, St. Louis 1985, s. 52.

und der gantzen Handlung eines jeglichen Texts  
 Auch Vergleichung der gleichlautenden Sprüche  
 enthaltenen  
 eigenen Sinn und Meinung  
 Nechst ordentlicher Eintheilung eines jeden Bu-  
 ches und Capittels  
 und Erwehung der nachdrücklichen Wort, und  
 Redens-Ark  
 in der Heil. Sprache  
 sonderlich aber  
 Der Evangelischen allein seligmachenden War-  
 heit,  
 gründ- und deutlich erörtert  
 und mit Anführung  
 Herrn Lutheri deutschen, und verdeutschten  
 Schrifften,  
 also abgefasset,  
 dass der eigentliche Buchstäbliche Verstand,  
 und gutes Theils auch  
 der heilsame Gebrauch der Heil. Schrift  
 fürgestellt ist,  
 Mit grossem Fleiss,  
 und Kosten ausgearbeit,  
 und verfasset,  
 von  
 D. Abraham Calovio,  
 Im Jahr Christi MDCXXCI. welches ist das  
 5681ste Jahr, von Erschaffung der Welt.  
 zu Wittenberg  
 Nicht uns, HERR, nicht uns, sondern deinem  
 Namen gib Ehre  
 umb deine Gnade und Wahrheit!

Gedruckt in Wittenberg  
 bey Christian Schrödtern der Univ. Buchdr.

i odpowiednim potraktowaniu każdego tekstu  
 Takoz porównanie podobnych sformulowań  
 zawiera się tu  
 w ich własnym znaczeniu i sensie  
 wraz z uporządkowanym podziałem każdej  
 księgi  
 i rozdziału  
 oraz rozważaniem szczególnego rodzaju słow-  
 nictwa i mowy  
 w świętym języku  
 a szczególnie  
 Ewangelicznej jedynie błogosławionej Prawdy,  
 omówionej dogłębnie i jasno  
 a także z przytoczeniem  
 Lutra niemieckich i przetłumaczonych  
 pism  
 w ten sposób ujętych,  
 że prawdziwe literalne rozumienie  
 i w znacznej mierze  
 zbawienne wykorzystanie Pisma Świętego  
 się prezentuje,  
 z wielką starannością  
 i niemalymi kosztami wypracowane  
 i wydane  
 przez  
 dr. Abrahama Caloviusa,  
 W roku Chrystusowym MDCXXCI, który jest  
 5681 rokiem po stworzeniu świata.  
 W Wittenberdze  
 Nie nam, Panie! nie nam, ale imieniowi twemu  
 daj chwałę  
 dla miłosierdzia twego, i dla prawdy twojej!<sup>11</sup>

Wydrukowano w Wittenberdze  
 u Christiana Schrödterna w Wydaw. Uniw.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Pierwszy werset psalmu 115. Cytat za: *Biblia gdańska*, 1632, Internet Archive, <<https://archive.org/details/1632ThePolishBibliaGdaska/page/n1/mode/2up>>; [dostęp: 15.04.2021]. Pismo Święte cytuje się za tym wydaniem.

<sup>12</sup> Niniejszym wyrażam wielką wdzięczność ks. dr. Eligiuszowi Piotrowskiemu za pomoc w przetłumaczeniu tego tytułu.

## Wpisy i inne ingerencje Bacha

*Die heilige Bibel nach S. Herrn D. Martini Lutheri...*, licząca łącznie 4355 stron z 8709 kolumnami, Abraham Calov zamyślił w taki sposób, że najpierw cytował albo streszczał wybrany fragment Pisma Świętego, do którego następnie dołączał komentarz Lutera. Jeśli w dziełach ojca Reformacji nie znajdował odpowiednich tekstów, wtedy dodawał własne komentarze. Różnorodne ingerencje Bacha pojawiają się na 250 stronach. Jan Sebastian zatem: 1. poprawiał błędy typograficzne; 2. podkreślał słowa i frazy Biblii i komentarzy; 3. uzupełniał brakujące teksty Pisma Świętego; 4. wybrane fragmenty oznakowywał w ten sposób, że na marginesach, wzdłuż tych fragmentów, w kolumnach stawiał dwie kreski; 5. na marginesach notował dwie litery: „NB.” – łac. „nota bene” (dosłownie: „zauważ dobrze”); 6. także na marginesach zapisywał własne uwagi i komentarze<sup>13</sup>.

Bach dokonywał korekty błędów typograficznych m.in. z pomocą erraty znajdującej się na końcu ostatniego tomu *Calov-Bibel*. Oto kilka przykładów (t. I, cz. 1):

– kolumny 161–162 – w odniesieniu do Rdz 22,13 Bach przekreślił imię „Jakub”, obok zapisując „Izaak”;

– kolumny 727–728 – w wypadku Kpł 23,11 z pomocą tradycyjnego znaku korektorskiego słowo „Speise” na marginesie uzupełnił o „meister”, uzyskując słowo „Speisemeister”;

– kolumna 732 – w kontekście Kpł 23,39 w wyrazie „worden” przekreślił literę „o”, pod nią zapisując „e” („werden”)<sup>14</sup>.

Niekiedy Bach uzupełniał brakujące wyrazy/fragmenty, a czynił to na dwa sposoby: raz z pomocą erraty, innym razem bez niej. Przykład pierwszej metody: kolumny 1639–1640 – na marginesie uzupełnił werset 2 Sm 22,44 słowami (dodany fragment w nawiasach): „Tyś mię od sporu ludu mego wyrwał; (zachowałeś mię, abym był głową narodów; lud, którego nie znał, służy mi)”<sup>15</sup>. Przykład metody bez pomocy erraty: kolumny 425–426 – w wersecie Wj 5,23, dopisał słowa: „mit ihm zu reden in deinen Nahmen” – które uznał

---

<sup>13</sup> C. Trautmann, *J. S. Bach: New Light on His Faith*, art. cyt., s. 2.

<sup>14</sup> Kolejne przykłady za: R. A. Levaer, *Facsimiles with Notes and Commentary*, dz. cyt., s. 62 (przykład pierwszy) i 82 (drugi i trzeci). Zob. H. H. Cox, *The Translation*, dz. cyt., s. 399 i 409 (drugi, trzeciego brak).

<sup>15</sup> R. A. Levaer, tamże, s. 85 i 91; H. H. Cox, tamże, s. 412 i 416–417.

za konieczne dla zrozumienia biblijnej wypowiedzi: „Bo od onego czasu, jakom [ja, Mojżesz] wszedł do Faraona, (abym mówił imieniem twojem), gorzej się obchodzi z ludem tym; a przecież nie wybawił ludu twego”<sup>16</sup>.

Część Bachowych uzupełnień, ale też podkreśleń czy innych oznakowań dotyczy biblijnych liczb i ich symboliki. Przykłady:

- Kolumny 485–486 – lipski kantor zaznaczył fragment: „I przyszedli do Elim, gdzie było dwanaście źródeł wód, i siedmdziesiąt palm; i położyli się tam obozem nad wodami” (15,27). Calov w swoim komentarzu przywołał znaczące paralele przykłady tych symbolicznych liczb Starego i Nowego Testamentu – dwanaście pokoleń Izraela i siedemdziesięciu starszych oraz dwunastu apostołów i siedemdziesięciu uczniów.
- Kolumny 557–558, Bach nie tylko oznaczył na marginesie cały komentarz do Rdz 28,20, gdzie mowa o dwunastu drogocennych kamieniach, ale także każdy z tych kamieni ponumerował: „(1) sardyjusz... (2) topazyjusz... (3) szmaragd... (4) karbunkul... (5) szafir... (6) diament... (7) linkuryjusz... (8) achates... (9) ametyst... (10) chryzolit... (11) onychin... (12) jaspis”. Calov poszczególne klejnoty zinterpretował chrystologicznie<sup>17</sup>.

Bach blisko 30 razy na marginesach umieścił skrót „NB.”, który pojawia się raz osobno, innym razem towarzyszą mu podkreślenia czy zakreślenia, jeszcze innym razem uzupełnienia, a niekiedy własne komentarze kompozytora. Wśród tych ostatnich cztery dotyczą bezpośrednio muzyki i śpiewu w służbie Bożej, czyli w liturgii odprawianej w świątyni. Lipski kantor odniósł się do „śpiewno-muzycznych” fragmentów Księgi Wyjścia oraz Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik.

W Księdze Wyjścia adnotacja Bacha pojawia się w rozdziale 15, gdzie Izraelici wyśpiewują pieśni wdzięczności Bogu po przejściu suchą stopą przez Morze Czerwone, w którym pogrążyły się goniące ich wojska egipskie. Najpierw śpiewa Mojżesz z mężczyznami, następnie jego siostra Miriam/Maryja z kobietami – i właśnie na wysokości tego fragmentu Jan Sebastian umieścił swoje słowa<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> R. A. Levaer, tamże, s. 61 i 70; H. H. Cox, tamże, s. 398 i 404.

<sup>17</sup> R. A. Levaer, tamże, s. 67, 73 i 75; H. H. Cox, tamże, s. 403, 404 i 405.

<sup>18</sup> Kolejne komentarze Bacha za: R. A. Leaver, *Facsimiles with Notes and Commentary*, s. 71 (komentarz do Wj 15,20), 93 (1 Krn 25), 95 (1 Krn 28,21), 97 (2 Krn 5,13). Por. H. H. Cox, *The Translation*, s. 404 Wj 15,20), 418 (1 Krn 25 i 28,21) i 418–419 (2 Krn 5,13).

Tom I,1, kolumny 483–484

**Księga Wyjścia**

„Tedy Maryja, prorokini, siostra Aaronowa, wzięła bęben w rękę swoją, a wyszły wszystkie niewiasty za nią z bębnami i muzyką. I mówiła do nich Maryja: Śpiewajcie Panu, albowiem możnie wywyższon jest; konia i jezdnego jego wrzucił do morza” (15,20–21).

**NB.**

Erstes Vorspiel, auf 2 *Chören* zur Ehre Gottes zu musiciren.

Pierwsza prefigura zagrania muzyki na chwałę Boga przez dwa chóry<sup>19</sup>.

Dwa komentarze występują w Pierwszej Księdze Kronik. Jeden dotyczy całego rozdziału 25, w którym dowiadujemy się, że Dawid tworzy zestawy śpiewaków-muzyków do służby Bożej, drugi – wersetu 28,21, gdzie mowa o pocztach/zmianach kapłanów i Lewitów do tejsze służby:

Tom I,1, kolumny 2047–2048

**Pierwsza Księga Kronik**

„I odłączył Dawid i hetmani wojska na posługiwanie synów Asafowych i Hemanowych, i Jedytunowych, którzy prorokowali przy cytrach, i przy harfach, i przy cymbalach. [...] Ci wszyscy byli pod sprawą ojca swego przy śpiewaniu w domu Pańskim na cymbalach, na lutniach, i na cytrach ku służbie w domu Bożym, jako rozkazał król, i Asaf, Jedytun, i Heman. A był poczet ich z braci ich, którzy byli ćwiczonymi w pieśniach Pańskich, wszystkich mistrzów dwieście osmdziesiąt i osm. [...]” (25,1–31).

**NB.**

Dieses Capitel ist das wahre Fundament aller gottgefälliger Kirchen Music, usw.

Ten rozdział jest prawdziwym fundamentem wszelkiej muzyki kościelnej na chwałę Boga, *etc.*

---

<sup>19</sup> W przekładzie marginalnej uwagi Bacha idę za sugestią Michaela Marissena, że *Vorspiel* w czasach lipskiego kantora i wcześniej miało znaczenie nie muzyczne (preludium), ale teologiczno-biblijne, będąc synonimem takich pojęć jak „figura” czy „typ” – *The Biographical Significance of Bach's Handwritten Entries in his Calov Bible*, „Lutheran Quarterly” 2020, nr 4, s. 379–382. „Typ (gr. «wzór»), termin z zakresu bibliistyki, oznaczający wydarzenia albo osoby w Starym Testamencie, które uznaje się za prawzory czy antycypacje obrazów («typoi») późniejszych wydarzeń czy osób w Nowym Testamencie, i to w tym sensie, że to, co wcześniejsze, może być w pełni zrozumiane dopiero w świetle tego, co późniejsze. [...] Przykłady biblijne: 1 Kor 5,7 (baranek paschalny – Jezus), 1 Kor 10,1–13 (manna i woda – Eucharystia i chrzest) [...]” (H. Vorgrimler, *Typ*, [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, wstęp do wydania polskiego ks. prof. A. J. Skowronek, konsultacja naukowa o. prof. J. Salij OP, Warszawa 2005, s. 399).

Tom I,1, kolumny 2063–2064

**Pierwsza Księga Konik**

„[To wszystko, rzekł Dawid {do Salomona}, opisane z ręki Pańskiej mię doszło, abym zrozumiał wszystko [...]. A oto poczty kapłanów i Lewitów do każdej posługi w domu Bożym bądą z tobą w każdej pracy; każdy ochotny i roztropny przy wszelkiej posłudze, także książęta, i wszystkie lud staną na każde rozkazywanie twoje” (28,19–21).

**NB.**

<p>Ein herrlicher Beweiss, dass neben anderen Anstalten des Gottesdienstes, besonders auch die Musica vom Gottes Geist durch David mit angeordnet worden.</p>	<p>Wspaniały dowód na to, że obok innych elementów składowych kultu, za pośrednictwem Dawida Duch Boży ustanowił również muzykę.</p>
---	--

Natomiast w Drugiej Księdze Kronik Bach odniósł się do wersetów 5,11–13, gdzie mowa o „śpiewno-muzycznej” liturgii w świątyni, którą wypełniła chwała Boża pod postacią obłoku. Calov do fragmentu tego odniósł tytuł: *Jak chwała Pana ukazała się poprzez piękną muzykę* – a Jan Sebastian podkreślił w nim słowa „piękną muzykę”.

Tom I,1, kolumny 2087–2088

**Druga Księga Kronik**

Stali [w świątyni] Lewitowie śpiewacy, i wszyscy, którzy byli przy Asafie, Hemmanie, i Jedytunie, i synowie ich, i bracia ich, obleczeni będąc w szaty bisiorowe, z cymbalami i z harfami i z cytrami, stali mówię na wschodniej stronie ołtarza, a przy nich kapłanów sto i dwadzieścia trąbiących w trąby. I stało się, gdy jednostajnie trąbili, i śpiewali [...], i chwalili Pana, że dobry, że na wieki miłosierdzie jego, tedy dom on napelniony jest obłokiem, to jest dom Pański” (5,11–14).

**NB.**

<p>Bey einer andächtigen Musig [sic!] ist allezeit Gott mit seiner Gnaden-Gegenwart<sup>20</sup>.</p>	<p>Gdzie jest pobożna muzyka, tam zawsze obecny jest Bóg ze swoją łaską.</p>
---	--

Charakterystyczne, że po większej części komentarze Bacha dotyczą natury muzyki świątynnej, jako tej, która służy zbawieniu dzięki łasce Bożej oraz zadaniom urzędowych muzyków świątynnych. Najwyraźniej Jan Sebastian

<sup>20</sup> O tym, jak Bach mógł rozumieć, czym jest pobożność, zob.: R. A. Leaver, *J. S. Bach's Parodies of Vocal Music: Conservation or Intensification?*, [w:] *Compositional Choices and Meaning in the Vocal Music of J. S. Bach*, red. M. A. Peters, R. L. Sanders, Lanham–New York–London 2018, s. 187–192; F. Presseisen, *Muzyka wyrazem duchowości – kilka refleksji na temat korelacji słowa i muzyki w Bachowskim chorale bożonarodzeniowym Lobt Gott, ihr Christen, allzugleich BWV 732*, „Pro Musica Sacra” 2020, nr 18, s. 47–48.

obie Księgi Kronik odczytał zarówno kościelnie, jak i osobiście: jako natchnione i objawione świadectwo, z jednej strony, wagi i niezbędności śpiewu i muzyki instrumentalnej (!) w liturgii Kościoła, a – z drugiej strony – Bożego źródła własnego powołania, pojmowanego jako coś w rodzaju ordynacji na urząd kościelny, który pojmował – w duchu samego Lutera – jako autentyczne głoszenie Słowa Bożego<sup>21</sup>.

### **Teologiczny muzyk i muzyczny teolog**

W ostatniej części niniejszych rozważań skupię się na zaledwie trzech podstawowych ogólnych wnioskach, jakie można wyciągnąć ze „zmartwychwstania” *Biblii Calova* w XX wieku i jej wykorzystania w niektórych dotychczasowych badaniach nad życiem i twórczością Bacha<sup>22</sup>.

1. *Die heilige Bibel...* właściwie kładzie kres długiemu sporowi o życie duchowo-religijne Jana Sebastiana w kontekście jego zawodowej kariery w Kościele, sporowi zapoczątkowanemu przez Friedricha Blume’a (zm. 1975). Ten niemiecki bacholog w 1962 roku obwieścił: „Czy Bach miał szczególne upodobanie do kościelnej pracy? Czy była to dla niego duchowa konieczność? Nie wydaje się. W każdym razie nie ma na to żadnego dowodu. Bach jako najdoskonalszy kantor, twórczy sługa Słowa Bożego, zagorzały luteranin – to legenda. Rzeczy te trzeba pogrzebać razem z wszystkimi innymi tradycyjnymi i ukochanymi romantycznymi iluzjami”<sup>23</sup>. Blume zasugerował, że wiara Jana

---

<sup>21</sup> Por. Ch. Trautmann, *J. S. Bach: New Light on His Faith*, art. cyt., s. 94.

<sup>22</sup> Zob. np.: H. Kluge-Kahn, *Johann Sebastian Bach. Die verschlüsselten theologischen Aussagen in seinem Spätwerk*, Wolfenbüttel 1985; E. Chafe, *Tonal Allegory in the Vocal Music of J. S. Bach*, Berkeley–Los Angeles 1991; M. D. Greer, *From the House of Aaron to the House of Johann Sebastian. Old Testament Roots for the Bach Family Tree*, [w:] *About Bach*, red. G. G. Butler, G. B. Stauffer, M. D. Greer, Urbana–Chicago 2008, s. 15–32; Sz. Paczkowski, *Styl polski w muzyce Johanna Sebastiana Bacha*, dz. cyt, s. 178–183; A. Loewe, *Johann Sebastian Bach’s „St John Passion” (BWV 245): A Theological Commentary. With a New Study Translation by Katherine Firth and a Foreword by N. T. Wright*, Leiden–Boston 2014; M. Marissen, *The Biographical Significance of Bach’s Handwritten Entries in his Calov Bible*, art. cyt.

<sup>23</sup> F. Blume, *Outlines of a New Picture of Bach*, „Music and Letters” 1963, nr 3, s. 218 (niemiecki pierwodruk: *Umriss eines neuen Bach-Bilds: Vortrag für das Bachfest der internationalen Bach-Gesellschaft in Mainz, 1. Juni 1962; Vorabdruck*, „Musica” 1962, nr 16, s. 16–176). A. Dürr, *Zu Wandel des Bach-Bilds: zu Friedrich Blumes Mainzer Vortrag*, „Musik und Kirche” 1962, t. 32, s. 153–152 (w tym samam tomie, na s. 153–156, ukazała się odpowiedź Blume’a: *Antwort von Friedrich Blume*); tenże, *New Light on Bach*, „The Musical Times”

Sebastiana mocno osłabła już w 1726/1727 roku, trzy lata po osiedleniu się w Lipsku, co – zdaniem tego bachologa – podpowiada fakt, że właśnie wtedy zarzucił komponowanie kantat, a jeśli pisał nowe, to okazjonalnie i pod niejakim przymusem<sup>24</sup>. Tymczasem *Calov-Bibel* – wbrew Blume’owi – świadczy o osobistym zaangażowaniu lipskiego kantora w wiarę chrześcijańską również w tym „niekantatowym” okresie, czego wyrazem była jego muzyczno-kościelna praca, traktowana jako powołanie czy wręcz urząd kościelny<sup>25</sup>. „Stosunek Bacha do swojej zawodowej służby jako organisty i kantora prawdziwie był stosunkiem serca. Przeciwnie do Blume’a, wolno powiedzieć, że nie ma żadnego rozdziału między Bachem człowiekiem a Bachem muzykiem kościelnym”<sup>26</sup>. Sposób, w jaki lipski kantor czytał ten trzypiętomowy komentarz biblijny: metodycznie, konsekwentnie, skrupulatnie, teologicznie, symbolicznie, krytycznie, egzystencjalnie, traktując jego teksty osobiście, odnosząc je do własnego życia i pracy zawodowej, w tym odnajdując biblijne podstawy dla kościelno-muzycznego powołania muzyka, kantora i organisty – świadczy o tym, że jego kościelna praca niewątpliwie była dla niego duchową koniecznością i że miał w niej szczególne upodobanie.

2. *Biblia Calova* ma także coś ważnego do powiedzenia w debacie wokół pytania, czy można Bacha uważać za twórcę „piszącego” autentyczną teologię z pomocą muzyki, w tym muzyki czysto instrumentalnej<sup>27</sup>. Otóż ten biblijny

1966, nr 1480, s. 484–485 i 487–488; F. Smend, *Was bleibt? Zu Friedrich Blumes Bach-Bild*, „Der Kirchenmusiker” 1962, nr 13, s. 178–88; Ch. Trautmann, *Calovii Schriften*. 3. Bände, art. cyt.; G. Herz, *Toward a New Image of Bach*, art. cyt. (dwie części) (przedruk w: *Essays on J. S. Bach*, Ann Arbor 1985, s. 149–184). O sporze zob.: R. A. Leaver, *Introduction*, [w:] *The Routledge Research Companion to Johann Sebastian Bach*, red. R. A. Leaver, London–New York 2017, *passim*; Ch. Wolff, *Images of Bach in the Perspective of Basic Research and Interpretative Scholarship*, „Journal of Musicology” 2005, nr 4, s. 505–507.

<sup>24</sup> Blume powołał się na nowo ustaloną w końcu lat pięćdziesiątych chronologię powstania liturgicznych utworów Bacha, pióra Alfreda Dürra (*Zur Chronologie der Leipziger Vokalwerke J. S. Bachs*, „Bach-Jahrbuch” 1957, nr 44, s. 5–162) i Georga von Dadelsena (*Beiträge zur Chronologie der Werke Johann Sebastian Bachs*, Trossingen 1958).

<sup>25</sup> R. A. Leaver, *Introduction*, [w:] *Bach and Scripture*, dz. cyt., s. 11.

<sup>26</sup> G. Herz, *Towards a new image of Bach* (cz. 1), art. cyt., s. 26–27.

<sup>27</sup> Kilka przykładów krytyki teologicznej wykładni muzyki instrumentalnej Bacha: D. Schulenberg, „*Musical Allegory*” *Reconsidered: Representation and Imagination in the Baroque*, „Journal of Musicology” 1995, nr 12, s. 203–239; P. Kivy, *Philosophies of Arts: An Essay in Differences*, New York 1997, s. 184–194; M. Boyd, *Bach*, Oxford 2000, s. 228–245; J. L. Irwin, *Neither Voice nor Heart Alone: German Lutheran Theology of Music in the Age of the Baroque*, New York 1993, s. 141–152; R. Lloyd, *Bach: Luther's Musical Prophet?*, „Current



komentarz jest wyraźnym świadectwem teologicznych zainteresowań Jana Sebastiana w związku z jego działalnością jako kompozytora muzyki kościelnej. Tym samym można – jak sądzę – widzieć w nich ważny argument za teologiczną wykładnią muzyki lipskiego kantora jako „teologicznego muzyka i muzycznego teologa”<sup>28</sup>. A argument ten nabiera mocy, gdy uwzględni się także inne teologiczne prace z biblioteki Jana Sebastiana, które ten – jak można przypuszczać – mógł czytać w podobny sposób jak *Biblię Calova* (np.): dwa różne wydania dzieł zebranych Marcina Lutra, *Opera* oraz *Examen decretorum Concilii Tridentini* Martina Chemnitza (1522–1586), jednego z najwybitniejszych teologów Reformacji XVI stulecia, wielotomowy komentarz do Pisma Świętego *Biblischer Erklärung* oraz *Hauptschlüssel* Johanna Oleariusa (1611–1684), *Tisch des Herrn* i *Lehre von der Heiligen Tauffe* Erdmanna Neumeistera (1671–1756) czy *Apostolische Christen-Schucke* Augusta Pfeiffera (1640–1698).

3. *Calov-Bibel*, w której ważną rolę odgrywa – jakże charakterystyczna dla czasów Bacha – refleksja na temat symboliki liczb w Piśmie Świętym i teologii, rzuca także pewne światło na wciąż odgrzewany spór o symbolikę liczbową w muzyce Bacha. W tym kontekście do myślenia daje, że lipski kantor w swoich wpisach i innych ingerencjach w *Calov-Bibel* wykazuje wyraźne zainteresowanie liczbami i ich wymową symboliczną. Trudno nie przyjąć, że i z tej racji – w duchu muzyki barokowej w ogóle – zainteresowanie to mogło znaleźć odzwierciedlenie również w jego muzyce nie tylko wokalne, ale także instrumentalnej.

\*

Wiele przemawia za tym – i niech to będzie ostatni tu wniosek w związku ze „wskreszeniem” *Biblii Calova* – że gdyby nawet Jan Sebastian nie zasługiwał na miano „muzycznego teologa” czy „teologicznego muzyka”, to trudno nie przyjąć, że jednym z kluczy do interpretacji jego muzyki, tak wokalne, jak instrumentalnej, jest (przynajmniej) niemiecka teologia luterańska XVI–XVIII wieku, autorstwa chociażby tych autorów, których prace znalazły się na liście zasobów biblioteki Bacha, przede wszystkim zaś *Calov-Bibel*.

---

Musicology” 2007, t. 83, s. 5–32. Zob. J. Majewski, *Kanony śmierci. Słowo o chrystologii „Wariacji goldbergowskich” Jana Sebastiana Bacha* (współpraca M. Borowiec), Gdańsk 2019, s. 28–36.

<sup>28</sup> Zob. R. A. Leaver, *Johann Sebastian Bach: Theological Musician and Musical Theologian*, „Bach” 2000, nr 1, s. 17–33.

## Bibliografia

1. Blume F., *Antwort von Friedrich Blume*, „Musik und Kirche” 1962, t. 32, s. 153–156 (przedruk [w:] *Bach*, red. Yo Tomita, Routledge, London–New York 2016, s. 135–138).
2. Blume F., *Outlines of a New Picture of Bach*, „Music and Letters” 1963, nr 3, s. 214–227.
3. Blume F., *Umrisse eines neuen Bach-Bilds: Vortrag für das Bachfest der internationalen Bach-Gesellschaft in Mainz, 1. Juni 1962; Vorabdruck*, „Musica” 1962, nr 16, s. 16–176.
4. Boyd M., *Bach*, Oxford University Press, Oxford 2000.
5. Chafe E., recenzja prac: H. H. Cox, *The Calov Bible of J. S. Bach*; R. A. Leaver, *J. S. Bach and Scripture: Glosses from the Calov Bible Commentary*; J. Pelikan, *Bach among the Theologians*”, „Journal of the American Musicological Society” 1987, nr 2, s. 343–352.
6. Chafe E., *Tonal Allegory in the Vocal Music of J. S. Bach*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1991.
7. *Compositional Choices and Meaning in the Vocal Music of J. S. Bach*, red. M. A. Peters, R. L. Sanders, Lexington Books, Lanham–New York–London 2018.
8. Cox H. H., *The Scholarly Detective. Investigating Bach's Personal Bible*, „Bach” 1994, nr 1, s. 28–45.
9. Dadelsen G. von, *Beiträge zur Chronologie der Werke Johann Sebastian Bachs*, Hohner-Verlag, Trossingen 1958.
10. Dürr A., *New Light on Bach*, „The Musical Times” 1966, nr 1480, s. 484–485 i 487–488.
11. Dürr A., *Zu Wandel des Bach-Bilds: zu Friedrich Blumes Mainzer Vortrag*, „Musik und Kirche” 1962, t. 32, s. 153–152 (przedruk [w:] *Bach*, red. Yo Tomita, Routledge, London–New York 2016, s. 127–134).
12. Dürr A., *Zur Chronologie der Leipziger Vokalwerke J. S. Bachs*, „Bach-Jahrbuch” 1957, nr 44, s. 5–162.
13. Greer M. D., *From the House of Aaron to the House of Johann Sebastian. Old Testament Roots for the Bach Family Tree*, [w:] *About Bach*, red. G. G. Butler, G. B. Stauffer, M. D. Greer, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 2008, s. 15–32.
14. Herz G., *Towards a New Image of Bach*, „Bach” 1970, nr 4, s. 9–27 (cz. 1) i 1971, nr 1, s. 7–28 (cz. 2).
15. Irwin J.L., *Neither Voice nor Heart Alone: German Lutheran Theology of Music in the Age of the Baroque*, New York 1993, s. 141–152.
16. *J. S. Bach and Scripture. Glosses from the Calov Bible Commentary*, wstęp, komentarze i redakcja R. A. Leaver, Concordia Publishing House, St. Louis 1985.
17. Kivy P., *Philosophies of Arts: An Essay in Differences*, Cambridge University Press, New York 1997.
18. Kluge-Kahn H., *Johann Sebastian Bach. Die verschlüsselten theologischen Aussagen in seinem Spätwerk*, Mösel, Wolfenbüttel 1985.
19. Leaver R. A., *J. S. Bach's Parodies of Vocal Music: Conservation or Intensification?*, [w:] *Compositional Choices and Meaning in the Vocal Music of J. S. Bach*, red. M. A. Peters, R. L. Sanders, Lexington Books, Lanham–New York–London 2018.
20. Leaver R. A., *The Calov Bible from Bach's Library*, „Bach” 1976, nr 4, s. 16–22.
21. Lloyd R., *Bach: Luther's Musical Prophet?*, „Current Musicology” 2007, t. 83, s. 5–32.

22. Loewe A., *Johann Sebastian Bach's „St John Passion” (BWV 245): A Theological Commentary*, with a New Study Translation by Katherine Firth and a Foreword by N. T. Wright, Brill, Leiden–Boston 2014.
23. Majewski J., *Kanony śmierci. Słowo o chrystologii „Wariacji goldbergowskich” Jana Sebastiana Bacha* (współpraca M. Borowiec), Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2019.
24. Marissen M., *The Biographical Significance of Bach's Handwritten Entries in his Calov Bible*, „Lutheran Quarterly” 2020, nr 4, s. 373–389.
25. Milerski B., *Calov Abraham*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002 (wersja elektroniczna).
26. Paczkowski Sz., *Styl polski w muzyce Johanna Sebastiana Bacha*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2011.
27. Paprocki H., *Calov, Calovius, Abraham*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 2182–2183.
28. Presseisen F., *Muzyka wyrazem duchowości – kilka refleksji na temat korelacji słowa i muzyki w Bachowskim chorale bożonarodzeniowym Lobt Gott, ihr Christen, allzugleich BWV 732*, „Pro Musica Sacra” 2020, nr 18, s. 47–64.
29. Preus R., *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, t. 1, Concordia Publishing House, St. Louis 1970.
30. Schulenberg D., „*Musical Allegory*” *Reconsidered: Representation and Imagination in the Baroque*, „Journal of Musicology” 1995, nr 12, s. 203–239.
31. Stiller G., *Johann Sebastian Bach and Liturgical Life in Leipzig*, Concordia Pub House, St. Louis, 1984.
32. *The Calov Bible of J. S. Bach*, red. H. H. Cox, UMI Research Press, Ann Arbor 1985.
33. *The New Bach Reader. A Life of Johann Sebastian Bach in Letters and Documents*, red. H. T. David, A. Mendel, Ch. Wolff, W. W. Norton & Company, New York–London 1998.
34. Trautmann Ch., *Bach's Bible*, „American Choral Review” 1972, nr 4, s. 3–11
35. Trautmann Ch., *Calocii Schrifften. 3 Bände aus Johann Sebastian Bachs Nachlaß und ihre Bedeutung für das Bild des luterischen Kantors Bach*, „Music und Kirche” 1969, nr 39, s. 145–160.
36. Trautmann Ch., *J. S. Bach: New Light on His Faith*, „Concordia Theological Monthly” 1971, nr 42, s. 88–99 (przedruk [w:] *Bach*, red. Yo Tomita, Roudledge, London–New York 2016, s. 103–114).
37. Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, wstęp do wydania polskiego ks. prof. A. J. Skowronek, konsultacja naukowa o. prof. J. Salij OP, Warszawa 2005.
38. Wolff Ch., *Images of Bach in the Perspective of Basic Research and Interpretative Scholarship*, „Journal of Musicology” 2005, nr 4, s. 503–520.
39. Wolff Ch., *Johann Sebastian Bach. Muzyk i uczoney*, przekł. B. Świdarska, Lokomobile, Warszawa 2011.

**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 redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”, 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.*; *Religia – media – mitologia; Fuga przemijania. Słowo o eschatologii Jarostawa Iwaszkiewicza; Kanony śmierci. Słowo o chrystologii „Wariacji goldbergowskich” Jana Sebastiana Bacha* (współpraca M. Borowiec), *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”, „Theological Research”, „Twórczość”, „W drodze”, „Znak”, „Życie Duchowe”.

**Marcin Hintz**

ORCID 0000-0001-7663-1085

## 10 przykazań czasu pandemii – czy epoka koronawirusa wymaga formułowania nowych zasad w etyce ewangelickiej?

**Streszczenie:** Okres rozprzestrzeniania się po całym świecie choroby wywołanej koronawirusem SARS-CoV-2 stał się także w kręgach kościelnych impulsem do bardzo ożywionej dyskusji na temat postaw i etyki w czasie pandemii. W różnych grupach pobożnościowych protestantyzmu reakcje na pandemię były często krańcowo różne, od teorii spiskowych i denializmu, aż po najdalej posunięte interpretacje wskazujące na apokaliptyczny wymiar pandemii. Jedną z propozycji reakcji teologicznej na to zjawisko była próba sformułowania specjalnych przykazań na czas pandemii. Artykuł wskazuje na aktualność Dekalogu zapisanego na kartach Starego Testamentu i ukazuje szerokie spectrum zagadnień, które zawarte są w teologicznych interpretacjach Dziesięciu Przykazań. Ukazana zostaje treść dokumentu WKEE *Być razem Kościołem w czasie pandemii – Refleksje z perspektywy ewangelickiej*.

**Słowa kluczowe:** Dekalog, przykazanie, pandemia, koronawirus, COVID-19, WKEE – Wspólnota Kościołów Ewangelickich Europy, protestantyzm

**Abstract:** 10 Commandments of the pandemic time - Does the Coronavirus-era require the formulation of new principles in evangelical ethics?

The time of the spread of the disease caused by the SARS-CoV-2 coronavirus around the World has also sparked a wide, very lively discussion in churches' circles about ethics during the pandemic. Within the various devotional groups of Protestantism, responses to the pandemic have often been extremely different, from conspiracy theories and denialism to the most extreme interpretations of the apocalyptic dimension of the pandemic. One of the proposals for a theological response to this phenomenon was an attempt to formulate special *10 Commandments for Responsible Pastoral Reactions to the Corona Crisis*.

The article shows the actuality of the Decalogue written in the Old Testament and shows a wide spectrum of issues that are contained in the theological interpretations of the Ten Commandments. The article presents the content of the CPCE study document *Being church together in a pandemic – Reflections from a Protestant Perspective* published 2021.

**Keywords:** The Decalogue, Commandment, Pandemic, Coronavirus, COVID-19, CPCE – *Communion of Protestant Churches in Europe*, Protestantism

## Wprowadzenie

Każde pokolenie czy generacja wskazuje na określone wydarzenia w swoich życiorysach, które mają fundamentalne znaczenie dla kształtowania tożsamości. Czasami jakieś wydarzenie ma taką siłę rażenia, taki *impact*, że posiada znaczenie ponadgeneracyjne i wręcz ogólnoludzkie.

Taką metanarracją drugiej połowy XX wieku w Europie była II wojna światowa, która oznaczała *de facto* koniec dawnego ładu, wizji, nadziei, radykalny podział na Wschód i Zachód, długofalowe leczenie bólów i traum, wychodzenie z nienawiści wobec innych nacji. Sięgamy tu do pojęcia metanarracji<sup>1</sup> wprowadzonego przez Jean-François Lyotarda (1924-1998), zwanego papieżem postmodernizmu. Ten francuski myśliciel, w roku 1979 w książce *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, ogłosił zmierzch „wielkich metanarracji oświeceniowych”, do których zaliczył wolność racjonalnego podmiotu oraz pojmowanie historii jako rozumnego postępu. Według Lyotarda, wielkie narracje racjonalności i postępu całkowicie się wyczerpały i dryfują w sprzeczności do pluralizmu, który wyraża świat budowany czy odbudowywany z powojennych gruzów.

To II wojna światowa dla francuskiego postmodernisty jest tym dziejowym punktem odniesienia zmiany paradygmatu. W dużej mierze doświadczenia, zebrane przez sześć długich, potwornych lat, pomiędzy 1939 a 1945 rokiem, określały później ramy aksjologiczne wieloletniej dyskusji.

W roku 2021 środowisko ewangelickie w Polsce obchodziło setną rocznicę urodzin ks. prof. Witolda Benedyktowicza (1921-1997), głównego ewangelickiego systematyka epoki powojennej, przedstawiciela pokolenia Kolumbów, zwanego w amerykańskiej socjologii wielkim pokoleniem (*Greatest Generation, G.I. Generation*), czyli ludzi urodzonych w latach 1901-1927, głównych uczestników II wojny światowej, osób dla których to wydarzenie miało fundamentalne znaczenie tożsamościowe<sup>2</sup>.

Benedyktowicz, autor epokowego podręcznika etyki ewangelickiej, zatytułowanego *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, próbując ustalić punkt odniesienia swoich refleksji teologicznych i ogólnoludzkich, napisał:

<sup>1</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* (1979), tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

<sup>2</sup> T. Brokaw, *The Greatest Generation*, Vintage Books, London 1998; K. Rose, *Myth and the Greatest Generation: A Social History of Americans in World War II*, Francis & Taylor, New York 2008.

„I ja sam należę do pokolenia, które przeżyło upadek swego świata. Dla mnie takim apokaliptycznym rokiem był rok 1939. (...) Z lat 1939-1945 przeszliśmy w nowy okres czasu, a także weszliśmy w inny świat”<sup>3</sup>.

To doświadczenie doprowadziło polskiego teologa do zaangażowania w dzieło pojednania i sformułowania koncepcji irenologii, czyli chrześcijańskiej nauki o pokoju<sup>4</sup>. W książce habilitacyjnej z 1965 roku ten ewangelicko-metodystyczny duchowny, długoletni prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, przedstawił aksjomatykę irenologiczną, czyli „Przykazania pokoju”, przekaz powojennego pokolenia wypracowany przez Chrześcijańską Konferencję Pokojową w Pradze – kontrowersyjny, ewangelicki ruch kościelny, sterowany przez władze krajów obozu socjalistycznego, w którego szczerze intencje Benedyktowicz głęboko wierzył. Na kartach swojej pracy wykuł on owych przykazań nie 10, ale aż 15. Warto je przywołać jako świadectwo epoki sprzed ponad 50 lat, swoistych poszukiwań Dekalogu powojennego pokolenia. Ich drogą, ich Wzgórzem Synaj, była cała II wojna światowa i w tym kontekście wykuwali swoje kamienne tablice. Owe 15 reguł zostało określone mianem aksjomatyki irenologicznej, a pierwsze z nich brzmi: „1. Wojna jest grzechem”, ostatnie zaś „15. Czynienie pokoju jest sprawą decyzji wiary”<sup>5</sup>.

Powojenny, podzielony świat, to realność, która politycznie i społecznie na Wschodzie Europy odeszła do przeszłości w roku 1989. Ostatnie 30 lat w życiu wspólnot, w tym eklezjalnych, we wschodniej części Starego Kontynentu charakteryzowało się usilnym poszukiwaniem nowej tożsamości. Poszukiwano więc zawzięcie inspiracji, nowości, nowych idoli, oryginalnych, nietuzinkowych guru, inspirujących teorii, aż nastąpił lockdown. Nastal czas pandemii koronawirusa, dla którego podjęto próby stworzenia specjalnych reguł, a nawet dedykowanych przykazań czy Dekalogu. Przykładem takiej, szeroko obecnej w przestrzeni Internetu wizji, jest tekst niemieckiego teologa ewangelickiego Wernera Dietricha: *10 Commandments for Responsible Pastoral Responses to the Corona Crisis*<sup>6</sup>. Podobną

---

<sup>3</sup> W. Benedyktowicz, *Ekumenia, pokój, pojednanie*, Warszawa 1988, s. 109.

<sup>4</sup> W. Benedyktowicz, *Próba irenologii chrześcijańskiej. Doświadczenia praskie*, Warszawa 1965.

<sup>5</sup> Tamże, s. 25.

<sup>6</sup> W. Dietrich, *10 Commandments for Responsible Pastoral Responses to the Corona Crisis*, <https://actalliance.org/es/10-commandments-for-responsible-pastoral-responses-to-the-corona-crisis-en-2/>. Ten sam tekst zamieszczony w innych miejscach np. [https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/mediapool/2\\_Downloads/en/20\\_About\\_Us/Coro-Reli/Selected\\_List\\_of\\_Resources\\_on\\_COVID-19.pdf](https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/mediapool/2_Downloads/en/20_About_Us/Coro-Reli/Selected_List_of_Resources_on_COVID-19.pdf). (dostęp 2021-09-20).

próbę znajdujemy na stronie internetowej amerykańskiego pastora baptystycznego i influencera Ricka Warrena: *10 Commandments For Emotional Health During Covid-19*<sup>7</sup>.

Wskazać również należy kolejną formułę Dekalogu na czas pandemii z kontekstu amerykańskiego, a mianowicie *The Ten Commandments for Coronavirus (COVID-19) Prevention in Faith Communities* autorstwa pastora Kevina Murriela, zamieszczone i autoryzowane na oficjalnej stronie *Eastern Pennsylvania Conference* w marcu 2020 roku<sup>8</sup>. Można również wskazać na pocovidową propozycję Ewangelickiego Kościoła Niemiec: *Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels*<sup>9</sup>.

Przywołane propozycje mają podobną strukturę: są zbiorem sugestii, propozycjami postaw na czas pandemii, pod każdym przykazaniem znajdują się odpowiednie cytaty biblijne.

Próbowano też, na przykład, w popularnej analizie nigeryjskiego teologa katolickiego Obiora Ike, wskazać na styczne w doświadczeniu pokolenia II wojny światowej do tych, które są udziałem ludzi żyjących w czasie pandemii, zrównując je rangą<sup>10</sup>.

Jak wielkie znaczenie w tej debacie miał głos liderów religijnych, świadczy specjalna podstrona Organizacji Narodów Zjednoczonych (*United Nations*) dedykowana aktywności wspólnot religijnych w walce z pandemią: *Faith in the*

<sup>7</sup> R. Warren, *10 Commandments For Emotional Health During Covid-19*, <https://pastorrick.com/download-10-commandments-for-emotional-health-during-covid-19/> (dostęp 2021-09-20).

<sup>8</sup> K. Murriel, *The Ten Commandments for Coronavirus Prevention in Faith Communities*, (first published 2020-03-09), <https://www.epaumc.org/news/the-ten-commandments-for-coronavirus-prevention-in-faith-communities/>. (dostęp 2021-09-20).

<sup>9</sup> *Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Leipzig 2021.

<sup>10</sup> O. Ike, *After the Corona Virus Hopes and Lessons from the Ashes of World War II*, [https://www.globethics.net/en/blogs/-/asset\\_publisher/alhw/content/after-the-corona-virus-hopes-and-lessons-from-the-ashes-of-world-war-ii?\\_com\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw\\_assetEntryId=26886927&\\_com\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw\\_redirect=https%3A%2F%2Fwww.globethics.net%2Fen%2Fblogs%3Fp\\_p\\_id%3Dcom\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw%26p\\_p\\_lifecycle%3D0%26p\\_p\\_state%3Dnormal%26p\\_p\\_mode%3Dview%26\\_com\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw\\_cur%3D0%26p\\_r\\_p\\_resetCur%3Dfalse%26\\_com\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw\\_assetEntryId%3D26886927](https://www.globethics.net/en/blogs/-/asset_publisher/alhw/content/after-the-corona-virus-hopes-and-lessons-from-the-ashes-of-world-war-ii?_com_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw_assetEntryId=26886927&_com_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw_redirect=https%3A%2F%2Fwww.globethics.net%2Fen%2Fblogs%3Fp_p_id%3Dcom_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26_com_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw_cur%3D0%26p_r_p_resetCur%3Dfalse%26_com_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw_assetEntryId%3D26886927). (dostęp 2021-09-20).



*Frontline with COVID-19 – Interfaith Response to COVID-19*<sup>11</sup>. Na stronie tej znajduje się również link do przywołanej reinterpretacji Dekalogu autorstwa W. Dietricha.

### **Kontekst**

Życie kościelne, tak jak społeczne i polityczne w Polsce *Anno Domini* 2020, zaczęło się normalnie, bez większych fajerwerków, można by nawet napisać nudno. Wszystko toczyło się normalnym rytmem parafialnego i diecezjalnego życia, aż do początku drugiej dekady marca, gdy zaskoczył wszystkich komunikat, głoszący iż w związku z epidemią koronawirusa, zwanego wówczas obco, a wręcz dziwacznie, COVID-19 i w odpowiedzi na rekomendacje Ministra Zdrowia oraz zalecenie Biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, wszystkie spotkania parafialne, w tym niedzielne nabożeństwa, tygodniowe nabożeństwa pasyjne, próby chórów, godziny biblijne, spotkania dla zainteresowanych ewangelicyzmem, wykłady, spotkania koła pań seniorek, lekcje religii, spotkania młodzieżowe oraz szkółki niedzielne, etc., zostają zawieszane do odwołania. Dosłownie w ostatniej chwili, w przeddzień, został także odwołany Synod Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, zaplanowany na 12-13 marca 2020 w Toruniu. Niedzielne nabożeństwa w dniu 15 marca nie odbyły się, a proboszczowie przez kilka kolejnych niedziel czekali w kościele na parafian, do których mogła nie dotrzeć wiadomość o lockdownie, by móc im oznajmić o decyzjach naczelnych władz Kościoła i pomodlić się w pustym kościele. Doświadczenie zamkniętego w niedzielę kościoła dla wielu starszych wyznawców było przywołaniem czasu II wojny światowej, gdy takie sytuacje też miały miejsce.

Nastąpił nowy etap w życiu ewangelickich Kościołów w wielu krajach Europy, w tym także w Polsce: egzystencja kościelna w czasie pandemii koronawirusa. Jednostkowy opis takiego życia, na przykładzie Parafii w Gdańsku-Sopocie, możemy znaleźć w Kronice zamieszczonej w numerze „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” za rok 2020<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> <https://www.unep.org/faith-frontline-covid19>. (dostęp 2021-09-20).

<sup>12</sup> I. Hintz, *Rok życia Parafii w cieniu pandemii, czyli Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2020*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” Vol. XIV (2020), s. 437-455.

SARS-CoV-2, wywołujący chorobę COVID-19 – ta niewidoczna realność spowodowała, że Polska dosłownie zamarała, nastąpił wiosenny lockdown, nazwany 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, miliony ludzi zostało niemal dosłownie zamkniętych, wręcz uwięzionych w swoich mieszkaniach i domach. Jako społeczeństwo 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, kościoła, czy zakładu pracy. Jednocześnie pracownicy służby zdrowia zostali niemal zmilitaryzowani, pozbawieni możliwości przebywania w swych domach, zostali uwięzieni w szpitalach, przychodniach, domach opieki, a ratownicy w karetkach pogotowia. Po pierwszym szoku wszyscy, lepiej lub gorzej, próbowali odnajdywać się w nowej rzeczywistości. Dużo mogliśmy się wówczas o sobie nawzajem dowiedzieć. Te miesiące zamknięcia, izolacji, strachu spowodowały głębokie traumy u wielu osób w różnym wieku<sup>13</sup>. Pandemia koronawirusa zbliżyła pokolenia i jednocześnie wykazała, jak głębokie są pomiędzy nimi różnice.

### **Cyfrowa egzystencja czasu pandemii**

Jak zauważono na początku niniejszej analizy, każde pokolenie jest przekonane o swojej wyjątkowości, wskazuje na pewne wydarzenia, doświadczenia i sposoby reagowania na świat, które są ich wyłącznym udziałem. W socjologii, czy szerzej naukach społecznych, wypracowano w ostatnich latach bardzo przejrzysty podział na powojenne generacje<sup>14</sup>. Pierwszą generację powojenną określa się mianem *baby boomers* – to osoby urodzone w latach 1946-1964, czyli pokolenie wyżu demograficznego, wychowane po obu stronach żelaznej kurtyny.

Kolejne pokolenie zostało nazwane „X” – to dzieci owych *baby boomers*, czyli obecni dojrzały dorośli, którzy przyszli na świat mniej więcej między 1965 a 1979 rokiem, osoby w czasie pandemii w wieku 40 do 55 lat, w szczycie swojej zawodowej i społecznej aktywności.

<sup>13</sup> A. Długosz, *Trauma pandemii COVID-19 w polskim społeczeństwie*, Warszawa 2021.

<sup>14</sup> G. Rosa, *Formy komunikacji Polaków na podstawie badań pokoleń Y, X i baby boomers*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 751. Problemy Zarządzania, Finansów I Marketingu” 29 (2013), s. 138.

Kolejnej generacji przypisano następną literę alfabetu, czyli „Y”. Są to osoby, które przyszły na świat w okresie 1980-2000, czyli w ostatnich 20 latach XX wieku.

Pokolenie „Z” – to obecne dzieci oraz młodzi dorośli, wszyscy urodzeni już w nowym millennium. W literaturze pojawiła się, szczególnie w amerykańskim kontekście, nowa subkategoria wyróżniająca kolejne pokolenie demograficzne, jaką ma być pokolenie „Alfa” – *Generation Alpha*, podzbiór w generacji „Z”<sup>15</sup>. Według młodej amerykańskiej dziennikarki N’dea’i Yancey-Bragg, to właśnie doświadczenie pandemii miało stać się punktem definiującym tę nową generację, która powoli konstytuuje swą tożsamość<sup>16</sup>.

Ostatnio coraz częściej stosowane jest w literaturze i w obiegowej dyskusji, w odniesieniu do najmłodszej generacji, pojęcie pokolenia „płatków śniegu”. Ta poetycka nazwa została wzięta z kultowej książki Chucka Palahniuka *Podziemny Krąg* (oryg. *Fight Club*), wydanej w roku 1996, która stała się kanwą filmu pod tym samym tytułem w reżyserii Davida Finchera z roku 1999. W powieści Palahniuka pojawiły się słowa o unikalnych, wyjątkowych, a nade wszystko delikatnych płatkach śniegu, z którymi identyfikuje się wielu przedstawicieli tego pokolenia<sup>17</sup>. Generacja „płatków śniegu” określana bywa również, obok przyjętej nazwy pokolenie „Z”, także jako *Yummies* (*Young Urban Men*), czyli dzieci wydające pieniądze swoich rodziców.

Odnieść się również możemy do międzygeneracyjnej kategorii jaką stanowią *Henry’ies*, po polsku zwani też *Henrykami* (HENRY – *High Earner Not Rich Yet* – dużo zarabiający, ale jeszcze nie bogaci), czyli generacja, która ceni sobie wystawne życie i by wyznaczone cele móc realizować, żyje ponad stan, na kredyt, a w wielu przypadkach często za pieniądze zarobione przez dziadków czy rodziców<sup>18</sup>. Dla uzależnionych od konsumpcji „Henryków” pandemia, izolacja i lockdown stanowiły zupełnie nową rzeczywistość.

---

<sup>15</sup> A. Williams, *Meet Alpha: The Next ‘Next Generation’*, “New York Times” 2015.09.19, <https://www.nytimes.com/2015/09/19/fashion/meet-alpha-the-next-next-generation.html> (dostęp 2021-09-15).

<sup>16</sup> N. Yancey-Bragg, *Coronavirus will define the next generation: What experts are predicting about ‘Generation C’*, USA TODAY May 3, 2020, <https://eu.usatoday.com/story/news/nation/2020/05/01/gen-c-coronavirus-covid-19-may-define-next-generation/3046809001/>. (dostęp 2021- 09-23).

<sup>17</sup> C. Palahniuk, *Fight Club. Podziemny krąg*, tłum. L. Jęczmyk, Wyd. Niebieska Studnia, Warszawa 2006.

<sup>18</sup> Ł. Piechowiak, *Henrykowie - konsumenci 3.0?*, (Opublikowano 6 lutego 2018, 13:58), <https://fintek.pl/henrykowie-konsumenci-3-0/> (dostęp 2021- 10- 30).

Szczególnym udziałem pokolenia „Z” i subkategorii „Alfa” było w okresie pandemii nauczanie zdalne. W okresie budowania relacji rówieśniczych młodzież została uwięziona w domach, próbując budować w wirtualnej rzeczywistości świat relacji. Dla wielu dzieci to trudne społecznie i psychologicznie doświadczenie będzie miało długofalowe skutki<sup>19</sup>.

Te określenia i nazwy generacji, które pojawiły się w świecie północnoatlantyckim po II wojnie światowej, najczęściej odnosi się w naukach społecznych do rynku pracy i postaw konsumenckich<sup>20</sup>, ale w dużej mierze można je odnieść również do katalogu postaw i wartości, swoistych aksjologii wyznawanych przez dane generacje. Urodzonych w podobnym czasie łączy jakieś doświadczenie, np. polskie pokolenie „X” pamięta życie i młodość w rzeczywistości realnego socjalizmu PRL. Z kolei, pokolenie „Y” urodzone w Czechosłowacji czy NRD, Jugosławii, czyli *de facto* nieistniejących już od 30 lat tworach państwowych i wspólnotowych, mają odniesienia i doświadczenia formacyjne nieznanne zupełnie generacji „Z”, urodzonej już w nowym europejskim ładzie potransformacyjnym.

Ze wszystkimi wyzwaniem izolacji czasu pandemii musiały się więc zmierzyć cztery całkiem różne generacje, które wypracowały, lub nie, rozmaite strategie przetrwania, specyficzne i znane sobie środki na czas kryzysu. W okresie pandemii koronawirusa szczególne znaczenie miał dostęp do środków komunikacji na odległość. Tym samym, w interpretacji rzeczywistości społecznej, idealnie wpisała się kategoria wprowadzona do debaty publicznej przez Marca Prensky’ego (ur. 1961). Relacja do środków cyfrowej komunikacji w sposób bardzo precyzyjny ukazała nowe linie podziałów i barier komunikacyjnych czasu pandemii. Prensky już dwie dekady temu wprowadził do obiegu dychozomię: cyfrowy tubylec (*digital native*) i cyfrowy imigrant (*digital immigrant*)<sup>21</sup>. Amerykański medioznawca tym drugim terminem określił tych wszystkich, którzy nie urodzili się ze smartfonem czy tabletem w ręku, czyli wszystkich przypisanych do pokoleń *baby boomers* oraz „X”, w pewnej mierze również zapóźnioną część Ygreków.

W roku 2020 wszyscy – chcąc nie chcąc – przechodzili przyspieszony kurs funkcjonowania w tej nienatywnej rzeczywistości. Cyfrowi imigranci, według

<sup>19</sup> M. Łukawska, A.M. Bosak, *Zdrowotne i społeczne skutki pracy zdalnej wynikające z izolacji epidemicznej w odniesieniu do dzieci i młodzieży szkolnej*, „Eunomia” 1(100)/2021, s. 94-101.

<sup>20</sup> B. Hysa, *Zarządzanie różnorodnością pokoleniową*, Gliwice 2016, s. 385nn.

<sup>21</sup> M. Prensky, *Digital Natives, Digital Immigrants*, „On the Horizon” 2001, Vol. 9 No. 5.

analizy Prensky'ego, wciąż preferują tekst, a nie obraz, jako podstawową formę przekazu treści. Wciąż zapis słów – książka, artykuł – jest istotniejszy od dźwięku połączonego z obrazem, czyli prezentacji video, klipu, filmiku na YouTube, czy TikToku.

W przeciwieństwie do cyfrowych imigrantów, „Pokolenie Ctrl+C, Ctrl+V”, jak zauważa Prensky, zwane też: N[et]-gen lub D[igital]-gen, ma być z definicji niecierpliwie i szybko się nudzić. Osoby urodzone po roku 2000, czyli przynależne do pokolenia „Z”, określa się w związku z używaniem określonych narzędzi również jako #*nation* albo pokolenie *selfie*. Urodzeni już w nowym millennium, wyemancypowani mężczyźni i wyemancypowane kobiety, nazywane są również pokoleniem „C” – *connected*, czyli podłączeni do Netu, do sieci, ale też „C”, od *communicate* oraz *change* – komunikacja i gotowość do zmian. To ich cechą jest mobilność i elastyczność, co miało być wyjątkowo korzystne dla tej grupy w czasie izolowanej egzystencji czasu koronawirusa. Motto życiowe tego pokolenia ma być diametralnie odmienne od tego, co reprezentują poprzednie generacje. Brzmi ono: „praca ma mi pozwolić fajnie żyć”<sup>22</sup>. *Fun* – to kategoria naczelna, swoiste motto życia, które w tymże okresie zostało poddane daleko idącym odgórnym ograniczeniom. Ewangelicki etos pracy – swoisty stan świadomości<sup>23</sup>, to zupełnie obca kategoria dla tego pokolenia.

Czas lockdownu w dużej mierze zatarł dawne, wydawało się niemożliwe do pokonania, przyzwyczajenia. Wirtualny świat stał się normalnym światem wszystkich niewykluczonych cyfrowo. Wprowadził starsze pokolenia w rzeczywistość wykładów, konferencji i spotkań, a nawet egzaminów, odbywanych od wiosny 2020, na dotąd nieznanym im zupełnie platformach ZOOM, Webex, Google Meet, a w sferze szkolnej i akademickiej realizację lekcji, wykładów, ćwiczeń i seminariów zwłaszcza poprzez narzędzie MS Teams.

Przekaz słowny został w dużej mierze zastąpiony poprzez prezentację multimedialną. Jak ważną kwestią w kościelnym kontekście stały się regulacje dotyczące całości cyfrowego życia pokazuje oficjalne najnowsze memorandum EKD *Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels*, będące próbą

---

<sup>22</sup> A. Opalińska, *W poszukiwaniu komunikacji między pracownikami, a pracodawcami: analiza porównawcza pokoleń funkcjonujących na współczesnym rynku pracy*, „Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze” 9 (2018), s. 143.

<sup>23</sup> B. Milerski, *Etos pracy jako postać świadomości protestanckiej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” Vol. III, 2009, s. 55-67.

odpowiedzi teologicznej na wyzwania cyfrowego świata, który zawładnął ludzkością w epoce pandemii koronawirusa. Autorzy dokumentu - *Kammer der EKD für soziale Ordnung* formułują w przywołanym dokumencie kolejny Dekalog – tym razem dotyczący postaw w cyfrowym świecie<sup>24</sup>.

W czasie pandemii wielką karierę w polskich kręgach akademickich zrobiło pojęcie *homo separatus* – człowiek wyalienowany, odosobniony, świadomie odgraniczający się od innych.

To nowa kategoria człowieka, której oczekiwano około roku 2030. Jak zauważa Rafał Ohme, „Wyniki inteligentnych testów COVID-19 Fever wskazują, że na naszych oczach rodzi się *Homo separatus* – człowiek cyfrowej rzeczywistości. Pracuje zdalnie, robi zakupy online, utrzymuje fizyczny dystans, ale chętnie wchodzi w interakcje z przyjaciółmi i sąsiadami... przez Internet. Znak rozpoznawczy – nosi maseczkę ochronną. Tak miało być, ale dopiero w 2030 roku”<sup>25</sup>.

W wynikach badań psychologicznych, prowadzonych przez Joannę Heidtman, dowiadujemy się, że „*Homo separatus* – nowy człowiek, postcovidowy – dowiedział się o sobie wielu rzeczy, także pozytywnych – że jest w stanie przeorganizować swoje życie, dom, pracę szybciej i sprawniej, niż mu się wydawało. Że jest w stanie nauczyć się różnych nowych rzeczy, jeśli chodzi np. o pracę zdalną, ale także np. o wzajemną pomoc”<sup>26</sup>.

To w wielkim skrócie kontekst ogólny, choć uszczegółowiony do jednego z krajów Unii Europejskiej, czyli Polski. Zawężmy ten kontekst do kolejnego kręgu, czyli chrześcijaństwa, a jeszcze głębiej do polskiego luteranizmu lat 2020-21.

Począwszy od 22 marca 2020, duchowni Kościoła luterńskiego w Polsce, tak jak i wielu innych wspólnot eklezjalnych na świecie, rozpoczęli nową formę przekazu Słowa Bożego. W słowniku kościelnym pojawiło się nowe, magiczne słowo „ZOOM”, czyli program webowy do wideokonferencji online – to chyba największe odkrycie czasu pandemii w polskim luteranizmie. W parafiach rozpoczęto nagrywanie nabożeństw i publikowanie ich na parafialnych kanałach YouTube lub Facebook. Zamknięty w niedzielę kościół – to chyba

<sup>24</sup> *Freiheit digital Die Zehn Gebote in Zeitendes digitalen Wandels*, dz. cyt., s. 39nn.

<sup>25</sup> R. Ohme, *Pandemia przyspieszyła nową normalność o dekadę*, „Forbes” 28.05.2020, <https://www.forbes.pl/opinie/nowa-normalnosc-przyspieszyla-przez-koronawirusa-felieton-rafala-ohme/y3bp9w5> (dostęp: 2021-10-07).

<sup>26</sup> M. Jędrzyk, *Psycholog o epidemii: dlaczego nas zradycyzowała i kim jest homo separatus?*, (czerwiec 2020) <https://oko.press/psycholog-o-epidemii/> (dostęp: 2021-10-07).

najgłębsze eklezjalne doświadczenie czasu pandemii przemienione w formułę: „Kościół w sieci”.

Jako przykład przemiany *modus operandi* można przywołać wydarzenie, jakim była 31 marca 2020 pierwsza diecezjalna wideokonferencja duchownych wspólnie z Radą Diecezjalną DPW w niewyobrażalnej dotąd formule. Radcy diecezji oraz duchowni po raz pierwszy obradowali w wirtualnej formie, za pośrednictwem programu ZOOM. Konferencja poświęcona była przede wszystkim sytuacji w Kościele i diecezji w związku z rozprzestrzenianiem się koronawirusa. Jednogłośnie podjęto wówczas decyzję o przełożeniu zaplanowanego Diecezjalnego Zjazdu Chórów we Włocławku na przyszły rok, który to zjazd, również w roku 2021, nie mógł się odbyć. W przestrzeni ogólnokościelnej powołano do życia 13-osobowy sztab kryzysowy, w którego skład weszli przedstawiciele różnych gremiów kierowniczych Kościoła: Synodu, Konsystorza i Konferencji Biskupów. Komisja opracowała tymczasowe regulacje dotyczące funkcjonowania Kościoła i życia religijnego w czasie pandemii. Rezultatem prac powołanej komisji były wytyczne, które stały się kanwą listu Biskupa Kościoła, ks. Jerzego Samca oraz Prezesa Synodu Kościoła, ks. Adama Maliny, zatytułowanego „Duszpasterskie wskazania na czas Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy – list Biskupa Kościoła i Prezesa Synodu”. Tam, jeśli ktoś by bardzo chciał, można szukać swoistego Preprintu czy Draftu, pandemicznego Dekalogu polskiego luteranizmu. Czytamy tam: „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”<sup>27</sup>. To było ważne: wykorzystać czas, by lepiej zrozumieć za czym tęsknimy – czy tak rzeczywiście się stało? W kontekście Wielkiego Tygodnia 2020, podjęto dyskusję na temat możliwości wirtualnego błogosławieństwa darów komunijnych podczas domowego sprawowania Wieczery Pańskiej.

Począwszy od maja 2020 nastąpił stopniowy powrót do kościołów: w mniejszej, bardzo ograniczonej liczbie i w maseczkach, z dystansem społecznym i kompulsywną wręcz dezynfekcją rąk, początkowo wciąż bez Sakramentu Ołtarza. Uczestnicy nabożeństw przestrzegali wszystkich reguł, czyli *de*

---

<sup>27</sup> *Duszpasterskie wskazania na czas Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy*, <https://www.luteranie.pl/duszpasterskie-wskazania/> (30 marca 2020) (dostęp 2021-09-30).

*facto* narzuconych im przykazań czasu pandemii, które stosowano z zadziwiająco wprost gorliwością, której nigdy chyba nie okazywano zapisom z *Exodus* 20 i *Deuteronomium* 5.

Po powolnym powrocie do „stacjonarnej” rzeczywistości były w miarę normalne wakacje, a potem kolejna fala pandemii i kolejne z niej stopniowe wychodzenie, aż w końcu przyszło kolejne nowe przykazanie: „Będziesz się szczepił dwukrotnie szczepionką Astry-Zeneki, Moderny lub Pfizera, abyś w ten sposób chronił swoich bliźnich i abyś długo żył na ziemi”. Niestety, w Polsce to przykazanie akurat nie zostało zaakceptowane przez większość, przez lud stojący u stóp Wielkiej Góry.

### Tekst

Chrześcijanie tradycji ewangelickiej wciąż podkreślają tak bardzo znaczenie zasady *sola scriptura*. Bardzo ważną rolę w tym względzie pełni dokument studyjny Światowej Federacji Luterńskiej *Na początku było Słowo (J 1,1). Biblia w życiu luterńskiej wspólnoty*, który niedawno, na jubileusz 500-lecia Reformacji, został przetłumaczony na język polski<sup>28</sup>. W tym studium hermeneutycznym wskazano, że od Reformacji, aż do czasów współczesnych, Kościoły luterńskie koncentrują swoje życie wokół Pisma Świętego, to ono znajduje się w centrum ich życia. Reformacja przetłumaczyła Biblię na języki narodowe, spowodowała, że stała się powszechnie dostępna, by szerokim kręgom ludzi dać możliwość samodzielnego czytania i interpretowania Słowa Bożego<sup>29</sup>. Jak czytamy tam: „Dla luterńskiej tożsamości kluczowe jest to, że wiara jest oparta o świadectwo Pisma Świętego. Przykładem takiego kluczowego znaczenia Pisma Świętego dla praktyki chrześcijańskiej mogą być pierwsza i druga z 95 *tez* Lutra z roku 1517”; jak również dalej zapisano tam: „*sola Scriptura*... Pismo Święte pełni niezależną i krytyczną rolę w życiu Kościoła i kościelnym procesie podejmowania decyzji”<sup>30</sup>. Dokument ŚFL przypomina trzy kluczowe zasady Lutrowej hermeneutyki: 1. Samouwierzytelnienie 2. Samointerpretacja i 3. Jasność Pisma.

<sup>28</sup> *Na początku było Słowo (J 1,1). Biblia w życiu luterńskiej wspólnoty. Dokument studyjny luterńskiej hermeneutyki*, [w:] *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterńska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, tłum. M. Mendroch, Dzięgielów 2017.

<sup>29</sup> *Wprowadzenie*, tamże, s. 71.

<sup>30</sup> Tamże, s. 72.



Jako luteranie nie chcemy więc tworzyć nowych tekstów świętych, nowych przykazań, czy dezyderatów, lecz istniejący tekst Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu odnosić do kontekstu czasów, w tym doświadczeń pokoleniowych, w których żyjemy i interpretować to w duchu reformacyjnego wykładu nauki o usprawiedliwieniu.

Teologia ewangelicka stwierdza, że podobnie było w czasach Jezusa. Mistrzowi z Nazaretu zadano wszak, tak aktualne w dzisiejszym, pandemicznym kontekście, pytanie: Które przykazanie jest największe? Według relacji Mateusza Jezus odpowiedział tak: 37. *ὁ δὲ εἶρη αὐτῷ· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου· 38 αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή.* (Mt 22,37-38: tłum. 37. *A On mu powiedział: Będziesz miłował Pana, Boga swego, z całego serca swego i z całej duszy swojej, i z całej myśli swojej. 38. To jest największe i pierwsze przykazanie*)<sup>31</sup>.

Oczywiście, odpowiedzieć nie padła w języku greckim. W wersji Markowej Jezus zacytował wprost początek tożsamościowej modlitwy żydowskiej *Szema Israel*, odwołującej się do Deteronomium 6,4) i dalej część poświęconą przykazaniu:

:הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה יְחַדְּשׁ יִשְׂרָאֵל אֱמוּנָה יִשְׂרָאֵל, *κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν*, (Mk 12,29b). Drugi z ewangelistów dodaje jeszcze do zapisu Mateusza, że umiłowanie Boga przez człowieka powinno także odbywać się całą siłą swoją (*ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου*), zgodnie właśnie z zapisem 5 Mż 6,5, gdzie jest mowa o przykazaniu miłości Boga sercem, duszą i siłą (intensywnością) (הַיְהוָה – נַפְשְׁךָ – לְבַבְךָ). W przykazaniu dotyczącym relacji względem drugiego człowieka ewangeliści są zgodni, co do treści mowy Jezusa: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν* (Mk 12,31: *Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego - BW*). Jezus podsumowuje: „Na tych dwóch przykazaniach opiera się cały zakon i prorocy” (Mt 22,40), albo zamiast Jezusa podsumowania dokonuje uczony w Piśmie: „to znaczą więcej niż wszystkie całopalenia i ofiary” (Mk 12,32-33); bądź też w innej formie Jezus, według relacji Łukasza: „czyń to, a będziesz żył” (Łk 10,28). Łukasz zresztą skraca to nauczanie i umieszcza w kontekście rozmowy wprowadzającej do Przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, która stanowi dobro własne trzeciej ewangelii. Przekaz nauczania jest ten sam: Tora streszcza się w przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Cały problem polega na tym, by

<sup>31</sup> Tłumaczenie: Biblia Warszawska (BW): *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1975.

umieć sobie odpowiedzieć na wprowadzające pytanie do Przypowieści o Samarytaninie: „*A kto jest bliźnim moim?*” Καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον (Łk 12,29), nie tylko w kontekście etyki czasu pandemii. Na pewno μου πλησίον to jest również *homo postcovidus*. Ale czy z tego powodu mamy formułować *lex specialis*, nowe przykazania czasu pandemii?

Sięgając do pierwotnych tekstów tożsamościowych Reformacji, należy wskazać, że najbardziej pierwotny wykład luterskiej etyki stanowi analiza Dekalogu autorstwa Marcina Lutra z roku 1520. W *Sermon von guten Werken* z maja tegoż roku, Reformator stwierdza autorytatywnie: „kto chce znać i spełniać dobre uczynki, nie potrzebuje niczego innego, prócz znajomości Bożych przykazań”<sup>32</sup>. Lutrowy wykład etyki to analiza każdego z dziesięciu *ἐπιτολή*, *preceptum*, *Gebot*, *przykazań*. Luter podąża, jak wiemy, za augustiańskim podziałem Decalogos, który przyjmuje istotową różnicę pomiędzy pożądaniem cielesnym kobiety bliźniego *ἡδονή* a pożądaniem dóbr drugiego człowieka *ἡμετέριον* w Dtn 5,21. W interpretacji Lutra dziesiąte przykazanie dotyczy jednak pożądania domu bliźniego, a dziesiąte pozostałych rodzajów pożądania, a więc inaczej niż u św. Augustyna. W *Sermon* z wiosny 1520 pisze zresztą, że dwa ostatnie przykazania, „które zakazują złych pożądliwości ciała i doczesnych dóbr, są same przez się zrozumiałe (selbst klar)”<sup>33</sup>. Z dzisiejszej perspektywy, nie tylko pandemicznej, jakże trudno zgodzić się nam z Reformatorem, że są one zrozumiałe same przez się.

Luter jednak w *Małym Katechizmie*, jak też w *Dużym Katechizmie*, dokonał wykładu treści dwóch ostatnich przykazań. Wykład etyki reformacyjnej w obu katechizmach ma wymiar głęboko pastoralny. Jak twierdzi Oswald Bayer, Reformator, w kwestiach moralnych, szczególnie w późnych pismach, widział siebie przede wszystkim jako duszpasterza i rozumiał zapisy swoich pism oraz indywidualnych pouczeń jako dawanie dobrej rady, jako służbę pastoralną<sup>34</sup>. Stąd zdaniem Bayera, w przypadku myśli moralnej ojca Reformacji, powinniśmy właściwie pisać o etyce duszpasterskiej (*seelsorgerliche Ethik*), a nie o jakimś systemie, jak próbował to ukazać w swym wykładzie Paul Althaus<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> M. Luter, *O dobrych uczynkach*, [w:] M. Luter, *Pisma etyczne*, red. M. Hintz, tłum. D. Chwastek, s. 54, Bielsko-Biała 2009, s. 54. ( M. Luther, *Von den guten Werken*, WA 6, 204, 15-16.)

<sup>33</sup> Tamże, s. 137 = WA 6,276,11.

<sup>34</sup> O. Bayer, *Nachfolge in der Welt. Luthers seelsorgerliche Ethik*, [w:] *Zwei Kirchen-eine Moral?* hg. von O. Bayer u. andere, Regensburg 1986, s. 54.

<sup>35</sup> P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965.

Najnowsze opracowanie etyki Lutra, autorstwa Traugotta Jähnichena i Wolfganga Maasera, interpretuje moralne wypowiedzi Lutra jako chrześcijańskie poradnictwo, jako służbę na rzecz bliźniego. Tym samym etyka Lutra, oparta na zapisach Pisma Świętego, jest zarazem konstruowana w kontekście życia społecznego<sup>36</sup>. Etyka Lutra nie może być rozumiana, według tych autorów, jako religia przykazania, jako bezwzględny nakaz, lecz jest realizacją chrześcijańskiej wolności<sup>37</sup>.

To ważne spostrzeżenie w kontekście prób formułowania wskazań etycznych czasu pandemii: pozostać na biblijnym gruncie i nie traktować Pisma w kategoriach źródła cytatów do poparcia własnej tezy, lecz kształtować życie w duchu daru wolności – o czym przypomina cytowany powyżej dokument ŚFL.

### **Aplikacja**

Ukazaliśmy powyżej kontekst czasu, w którym przyszło obecnie żyć europejskiemu, w tym i polskiemu, społeczeństwu: przeżyć fundamentalne doświadczenie, jakie stanowi pandemia koronawirusa. Nawiązaliśmy do Tekstu, który stanowi dla teologii ewangelickiej trwały element tożsamości, czyli do Biblii oraz reformacyjnej tradycji interpretacji Słowa Bożego.

Nie jest konieczne ani potrzebne pisanie nowych przykazań, nowego Dekalogu czasu pandemii, lecz wypełnianie tych, które zostały ustanowione.

Takie podejście można znaleźć w wieloautorskim Dokumentie wypracowanym w Komisji ds. Kwestii Etycznych przy Wspólnocie Kościołów Ewangelickich w Europie (WKEE), zatytułowanym *Być razem Kościołem w czasie pandemii – Refleksje z perspektywy ewangelickiej*. Autorzy Przewodnika postawili sobie za cel ukazać mocne i słabe strony Kościołów ewangelickich, które uwidoczniły się w czasie pandemii i pomóc w orientacji w tym trudnym czasie<sup>38</sup>.

Grupa robocza WKEE dokonała analizy misji Kościoła w czasie pandemii na 4 płaszczyznach:

*Liturgia* – zaufanie zamiast strachu

*Martyria* – wolność i odpowiedzialność w solidarności

---

<sup>36</sup> T. Jähnichen/W. Maaser, *Die Ethik Martin Luthers*, Bielefeld 2017, s. 12.

<sup>37</sup> Tamże, s. 13

<sup>38</sup> „Być razem Kościołem w czasie pandemii” – *Refleksje z perspektywy ewangelickiej*. Zebrane przez Grupę Roboczą WKEE ds. Kwestii Etycznych przy Wspólnocie Kościołów Ewangelickich w Europie, tłum. E. Sojka, „Focus” 29 (2021), Wiedeń 2021, s. 4.

*Diakonia* – sprawiedliwość i troska

*Koinonia* – życie w jednym świecie

Dokument przywołuje świadectwo myśli Dietricha Bonhoeffera, który głosił, że Kościoły są powołane do „modlitwy i czynienia sprawiedliwości wśród ludzi”. Oznacza to, że „nasze publiczne świadectwo skupia się na tych, którzy są najbardziej narażeni na cierpienie w wyniku pandemii, a mianowicie na ubogich, starszych i niepełnosprawnych, zarówno na poziomie jednostkowym, jak i zbiorowym”<sup>39</sup>.

*Liturgia* to nie tylko nabożeństwo, ale w czasie pandemii, w sposób szczególny, duszpasterstwo, towarzyszenie w chorobie, umieraniu, na pogrzebach.

*Martyria* to publiczne świadectwo w czasach kryzysu, w okresie ograniczenia demokracji i swobód, to troska o prawa człowieka, w razie potrzeby reagowanie na ograniczenia indywidualnych swobód w czasie pandemii. To także edukacja, która odnosi się do całego człowieka<sup>40</sup>.

*Diakonia* czasu pandemii nie może zawężać się jedynie do członków wspólnoty eklezjalnej, powinna przekraczać granice. W ramach diakonijnej posługi Kościoły nie mogą zapominać o zrównoważonym rozwoju społecznym, zrównoważonym rozwoju ekologicznym oraz gospodarczym. Kościoły powinny zabiegać o prawo jednostki do opieki zdrowotnej, a zasadę solidarności należy odnieść do decyzji o przyjmowaniu szczepień. W perspektywie zapaści systemu opieki zdrowotnej czasu pandemii należy pochylić się nad zrozumieniem sytuacji triażu, czyli sytuacji wyboru konkretnego pacjenta do poddania go opiece w sytuacji ograniczonych zasobów ludzkich personelu medycznego.

Dokument zauważa, że są granice etyki i radzenia sobie z obciążającymi decyzjami. „Etyka chrześcijańska zna granice etyki, omylność ludzką, winę, ale także przebaczenie. Etyczne postępowanie w szpitalach i domach opieki, prowadzonych przez Kościół lub chrześcijańskie organizacje charytatywne, należy kształtować biorąc pod uwagę nie tylko tę wiedzę, ale też Ducha mocy, miłości i rozsądku”<sup>41</sup>.

*Koinonia* – to życie w jednym świecie. Pandemia pokazała umowność granic oraz fakt, że żadne społeczeństwo nie może istnieć w izolacji. Obszarem budowania wspólnoty powinny być objęte przez Kościół, w sposób szczególny, kobiety i rodziny. Sytuacja pandemiczna spowodowała bowiem wzrost

<sup>39</sup> Tamże, s. 5.

<sup>40</sup> Tamże, s. 16.

<sup>41</sup> Tamże, s. 23.

przemocy domowej, nad czym Kościoły nie mogą przejść do porządku dziennego. WKEE podkreśla potrzebę zjednoczenia i europejskiej solidarności w czasach COVID-19.

Omówiony powyżej Dokument WKEE *Być razem Kościołem w czasie pandemii* wypełnia wszystkie znamiona Dekalogu czasu pandemii, a dokładniej aplikacji Dekalogu na czas pandemii, nie próbując jednocześnie formułować nowych przykazań, lecz kontekstualizując zapisy Ex 20 do czasu zagrożenia ludzkości chorobą COVID-19.

### Zakończenie

Pokolenie powojenne, w tym chrześcijanie żyjący po wschodniej stronie żelaznej kurtyny, próbowali stworzyć poprzez Chrześcijańską Konferencję Pokojową nową aksjomatykę irenologiczną, nowy Dekalog pokoju. Nikt tego dzisiaj nie pamięta, a jeśli już, to wątpliwe uwikłania autorów w relacje z władzami totalitarnych krajów.

Piotr Długosz w badaniach empirycznych dotyczących traumy w polskim społeczeństwie czasie pandemii COVID-19 wykazał, że oprócz wielu negatywnych skutków tego okresu można wskazać również na dezintegrację pozytywną w obszarze zmiany wartości życiowych<sup>42</sup>.

Wydaje się, że tym, co może pozostać po trudnej egzystencji czasu pandemii, to postawa, nasza relacja do Dekalogu, świadectwo, jakie złożyliśmy naszym życiem, umiejętność podporządkowania się zasadom współżycia społecznego, posłuszeństwo normom, które mogą ratować zdrowie, a nawet życie. *Martyria* pojmowana jako wolność i odpowiedzialność w solidarności, o której tak dobitnie pisze dokument Wspólnoty Kościołów Ewangelickich Europy *Być razem Kościołem w czasie pandemii*<sup>43</sup>.

Właśnie RAZEM, TOGETHER, GEMEINSAM – to pojęcie, zwane ἐκκλησία, powinno być dla wspólnoty ludzkiej tym słowem kluczem czasu pandemii. Przykazaniem aktualnej doby ma być trwanie RAZEM, by przetrwać RAZEM w złowrogim czasie kryzysu, który wciąż wymaga zrozumienia. To doświadczenie *koinonii* i *martyrii*, które powinno nas duchowo łączyć z pierwszymi pokoleniami chrześcijan, którzy tego doświadczali wbrew zewnętrznym warunkom.

---

<sup>42</sup> P. Długosz, *Trauma pandemii COVID-19...*, dz. cyt., s. 159 nn.

<sup>43</sup> „*Być razem Kościołem w czasie pandemii*” ..., s. 14 nn.

## Bibliografia

1. Althaus P., *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965.
2. Bayer O., *Nachfolge in der Welt. Luthers seelsorgerliche Ethik*, [w:] *Zwei Kirchen-eine Moral?* hg. von O. Bayer u. andere, Regensburg 1986.
3. Benedyktowicz W., *Ekumenia, pokój, pojednanie*, Warszawa 1988.
4. Benedyktowicz W., *Próba irenologii chrześcijańskiej. Doświadczenia praskie*, Warszawa 1965.
5. Brokaw T., *The Greatest Generation*, Vintage Books, London 1998.
6. *Być razem Kościołem w czasie pandemii – Refleksje z perspektywy ewangelickiej*. Zebrane przez Grupę Roboczą WKEE ds. Kwestii Etycznych przy Wspólnocie Kościołów Ewangelickich w Europie, tłum. E. Sojka, „Focus” 29 (2021), Wiedeń 2021.
7. Dietrich W., *10 Commandments for Responsible Pastoral Responses to the Corona Crisis*, <https://actalliance.org/es/10-commandments-for-responsible-pastoral-responses-to-the-corona-crisis-en-2/>. Ten sam tekst zamieszczony w innych miejscach np. [https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/mediapool/2\\_Downloads/en/20\\_About\\_Us/Coro-Reli/Selected\\_List\\_of\\_Resources\\_on\\_COVID-19.pdf](https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/mediapool/2_Downloads/en/20_About_Us/Coro-Reli/Selected_List_of_Resources_on_COVID-19.pdf). (dostęp 2021-09-20).
8. Długosz P., *Trauma pandemii COVID-19 w polskim społeczeństwie*, Warszawa 2021.
9. *Duszpasterskie wskazania na czas Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy*, <https://www.luteranie.pl/duszpasterskie-wskazania/> (30 marca 2020). (dostęp 2021-09-30).
10. *Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Leipzig 2021.
11. Hintz I., *Rok życia Parafii w cieniu pandemii, czyli Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2020*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” Vol. XIV (2020), s. 437-455.
12. Hysa B., *Zarządzanie różnorodnością pokoleniową*, Gliwice 2016.
13. Ike O., *After the Corona Virus Hopes and Lessons from the Ashes of World War II*, [https://www.globethics.net/en/blogs/-/asset\\_publisher/alhw/content/after-the-corona-virus-hopes-and-lessons-from-the-ashes-of-world-war-ii?\\_com\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw\\_assetEntryId=268886927&\\_com\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw\\_redirect=https%3A%2F%2Fwww.globethics.net%2Fen%2Fblogs%3Fp\\_p\\_id%3Dcom\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw%26p\\_p\\_lifecycle%3D0%26p\\_p\\_state%3Dnormal%26p\\_p\\_mode%3Dview%26\\_com\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw\\_cur%3D0%26p\\_r\\_p\\_resetCur%3Dfalse%26\\_com\\_liferay\\_asset\\_publisher\\_web\\_portlet\\_AssetPublisherPortlet\\_INSTANCE\\_alhw\\_assetEntryId%3D268886927](https://www.globethics.net/en/blogs/-/asset_publisher/alhw/content/after-the-corona-virus-hopes-and-lessons-from-the-ashes-of-world-war-ii?_com_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw_assetEntryId=268886927&_com_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw_redirect=https%3A%2F%2Fwww.globethics.net%2Fen%2Fblogs%3Fp_p_id%3Dcom_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26_com_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw_cur%3D0%26p_r_p_resetCur%3Dfalse%26_com_liferay_asset_publisher_web_portlet_AssetPublisherPortlet_INSTANCE_alhw_assetEntryId%3D268886927). (dostęp 2021-09-20).
14. Jähnichen T. Maaser W., *Die Ethik Martin Luthers*, Bielefeld 2017.
15. Jędrzyk M., *Psycholog o epidemii: dlaczego nas zradykalizowała i kim jest homo separatus?*, (czerwiec 2020), <https://oko.press/psycholog-o-epidemii/> (dostęp: 2021-10-07).
16. Luter M., *O dobrych uczynkach*, [w:] M. Luter, *Pisma etyczne*, red. M. Hintz, tłum. D. Chwastek, s. 54, Bielsko-Biała 2009, s. 54-138. = *Von den guten Werken*, WA 6, 202-276.

17. Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* (1979), tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997 = *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.
18. Łukawska M., Bosak A. M., *Zdrowotne i społeczne skutki pracy zdalnej wynikające z izolacji epidemicznej w odniesieniu do dzieci i młodzieży szkolnej*, „Eunomia” 1 (100)/2021, s. 94-101.
19. Milerski B., *Etos pracy jako postać świadomości protestanckiej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” Vol. III, 2009, s. 55-67.
20. Murriel K., *The Ten Commandments for Coronavirus Prevention in Faith Communities*, (first published 2020-03-09), <https://www.epaumc.org/news/the-ten-commandments-for-coronavirus-prevention-in-faith-communities/>. (dostęp 2021-09-20).
21. *Na początku było Słowo (J 1, 1). Biblia w życiu luteranckiej wspólnoty. Dokument studyjny luteranckiej hermeneutyki*, [w:] *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterancka wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, tłum. M. Mendroch, Dzięgielów 2017.
22. Ohme R., *Pandemia przyspieszyła nową normalność o dekadę*, „Forbes” 28.05.2020, <https://www.forbes.pl/opinie/nowa-normalnosc-przyspieszyla-przez-koronawirusa-felieton-rafala-ohme/y3bp9w5> (dostęp: 2021-10-07).
23. Opalińska A., *W poszukiwaniu komunikacji między pracownikami, a pracodawcami: analiza porównawcza pokoleń funkcjonujących na współczesnym rynku pracy*, „Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze” 9 (2018), s. 139-152.
24. Palahniuk C., *Fight Club. Podziemny krąg*, tłum. L. Jęczmyk, Wyd. Niebieska Studnia, Warszawa 2006.
25. Piechowiak Ł., *Henrykowie - konsumenci 3.0?*, (Opublikowano 6 lutego 2018, 13:58), <https://fintek.pl/henrykowie-konsumenci-3-0/> (dostęp 2021-10-30).
26. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1975 (BW – Biblia Warszawska).
27. Prensky M., *Digital Natives, Digital Immigrants*, „On the Horizon” 2001, Vol. 9 No. 5.
28. Rosa G., *Formy komunikacji Polaków na podstawie badań pokoleń Y, X i baby boomers*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 751. Problemy Zarządzania, Finansów I Marketingu” 29 (2013), s. 135-145.
29. Rose K., *Myth and the Greatest Generation: A Social History of Americans in World War II*, Francis & Taylor, New York 2008.
30. UNEP, *Faith in the Frontline with COVID19 – Interfaith Response to COVID-19*, <https://www.unep.org/faith-frontline-covid19>. (dostęp 2021-09-20).
31. Warren R., *10 Commandments For Emotional Health During Covid-19*, <https://pastorrick.com/download-10-commandments-for-emotional-health-during-covid-19/> (dostęp 2021-09-20).
32. Williams A., *Meet Alpha: The Next 'Next Generation'*, “New York Times” 2015.09.19, <https://www.nytimes.com/2015/09/19/fashion/meet-alpha-the-next-next-generation.html> (dostęp 2021-09-15).

33. Yancey-Bragg N., *Coronavirus will define the next generation: What experts are predicting about 'Generation C'*, USA TODAY May 3, 2020, <https://eu.usatoday.com/story/news/nation/2020/05/01/gen-c-coronavirus-covid-19-may-define-next-generation/3046809001/>. (dostęp 2021- 09-23).

**ks. bp Marcin Hintz** – (ur. 1968), duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterańskiego), biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, dr hab. teologii ewangelickiej, kierownik katedry teologii systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Członek Synodu Kościoła, przewodniczący Komisji ds. teologii i konfesji. Członek Komisji Ewaluacji Nauki MEiN oraz Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Autor ponad 100 artykułów naukowych i popularnych, redaktor, autor książek: *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006. Redaktor naczelny GRE.



**Henning Theißen**

ORCID 0000-0002-7456-7208

## **Heiliger und Herrscher Schlaglichter auf König David in der reformationszeitlichen Bekenntnisbildung**

**Summary:** Saint and Ruler. Spotlight on King David in the Reformation-era creeds

This article offers a reassessment of the three major versions of Melanchthon's treatment of the issue of invocation of the saints (*de cultu sanctorum*) in the main confessional writings of the Wittenberg Reformation, viz. CA 21 (1530), Apol. 21 (1531), and CA var. 21 (1540). It is argued that the theological profiles of these versions can only be valued in the broader context of the historical and political situation of the texts which is mirrored in the biblical examples they contain: King David in 1530 and 1540, and Peter in 1531. The article focuses on King David whose reappearance in CA var. 21 sheds some light on the situation of the Smalcald League and its political leader, Philipp of Hesse. The author offers a theological explanation of the situation and gives evidence from the vast amount of source material contained in Melanchthon's letters.

**Keywords:** David (biblical figure), Melanchthon, Philipp of Hesse, invocation of the saints, confessional writings (Lutheran)

### **1. Problemstellung**

Glaubensvorbilder vergangener Jahrhunderte bestimmten das Leben der spätmittelalterlichen Menschen in erheblichem Maße mit. Dennoch waren die Heiligen keines der ganz großen Themen der Reformation. Für die Anhänger eines Luther – dessen Geburtstag wir nur kennen, weil er bei seiner Taufe einen Tag später ganz selbstverständlich den Namen des Tagesheiligen Martin von Tours erhielt – wäre es Aberglaube gewesen, bei Feuersnot den Heiligen Florian um Hilfe anzurufen oder den Heiligen Sebastian bei Seuchengefahr,<sup>1</sup> wo doch Jesus Christus der einzige ist, der den Menschen Gottes Heil und

---

<sup>1</sup> Das Beispiel der Anrufung Sebastians begegnet im 21. Artikel der Apologie der Augsburgerischen Konfession (Apol. XXI,143), vgl. Rudolf Mau (Hg.), *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Bd. 1, Bielefeld 1997, 250.

Hilfe vermittelt. In dogmatischer Hinsicht ist die Abgrenzung der Reformatoren von der altgläubigen Auffassung an dieser Stelle begrifflich sehr klar. Heilig sind nach reformatorischer Lehre nicht die Menschen oder ihre Handlungen, sondern heilig ist Gottes Beziehung, die er in seinem Mensch gewordenen Wort zu Menschen eingeht.<sup>2</sup>

Die dogmatische Klärung erfasst jedoch das Problem der Heiligenverehrung nur unscharf. Denn was genau an den Heiligen die Menschen der Zeit in ihrem Glauben angesprochen hat, wird nicht im Begriff, sondern erst am geschichtlichen Beispiel anschaulich. Das zeigt die klassische bekennnismäßige Äußerung der Wittenberger Reformation zur Heiligenverehrung: Die Umarbeitungen, die Melanchthon im Laufe gut eines Jahrzehnts am 21. Artikel der Augsburgischen Konfession vorgenommen hat, schärfen nämlich nicht nur die begriffliche Präzision, sondern gehen insbesondere mit einem Austausch der jeweils angeführten Beispiele einher. In ihnen erst spiegeln sich die historischen Umstände, die deutlich machen, was jeweils als Exempel christlicher Heiligkeit in Betracht kommt und was nicht. Dem will ich im Folgenden nachgehen. Werfen wir dafür zuerst einen Blick auf die maßgeblichen Quellentexte: CA 21 (1530), Apol. 21 (1531), CA var. 21 (1540).

In den drei Texten tauchen deutlich unterschiedene Beispiele für das evangelische Verständnis eines Heiligen auf:

1530 in der CA wird König David angeführt wegen seiner kriegerischen Taten, die den Habsburgerkaiser Karl V. als unmittelbaren Adressaten der CA im Jahr 1 nach der osmanischen Belagerung Wiens (1529) ausdrücklich in seinem militärischen Engagement für die sog. Türkenkriege bestärken sollen.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Am deutlichsten wird der Unterschied bei der sich kirchentrennend auswirkenden Beurteilung der Heiligkeit oder Sündigkeit der Kirche selbst (nicht nur der Einzelnen in ihr), vgl. in vorbildhafter Konzinnität Rolf Schäfer, *Art. Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche*, in: „Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage“, Bd. 3, 2000, 1569.

<sup>3</sup> CA 21: „Vom heiligen dienst wirt von den unsern also geleret, das man der heiligen gedencen sol, auff das wir unsern glauben stercken, so wir sehen, wie ihnen gnad widerfahren, auch wie ihnen durch glauben geholffen ist, dazu, das man Exempel neme von ihren guten wercken, ein jeder nach seinem beruff, gleich wie Kei. Mai. Seliglich und Göttlich dem exempel David folgen mag, kriege widder den Türken zu füren, denn beide sind inn Königlichem ampt, welchs schutz und schirm ihrer unterthan foddert. [...]“ (Irene Dingel [Hg. im Auftrag der EKD], *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, Göttingen 2014 [= BSELK], 128,3–9). Art. 21 wurde nach heutigem Stand der Einleitungswissenschaft erst *nach dem 16. Juni 1530*, also keine neun Tage

1531 ersetzt Melanchthon in der Apologie der CA das Beispiel des David durch Petrus und hebt dabei auf die Verleugnung Christi ab, die Petrus verziehen wird.<sup>4</sup> Die Heiligkeit des Petrus ist hier also in betont reformatorischem Sinn Gottes Werk an ihm.

In der 1540 veränderten Fassung der CA (CA variata = CA var.) taucht David wieder auf, doch ist der Grund seiner Heiligkeit jetzt nicht mehr sein kriegerisches Tun, sondern derselbe, der Petrus 1531 Heiligkeit attestierte: David erscheint als der reuige Sünder, der nach seinem Ehebruch mit Batseba und Mord an deren Mann Uria Vergebung empfängt.<sup>5</sup>

In der Architektur der Confessio Augustana steht Artikel 21 („Von der Heiligenverehrung“, *De cultu sanctorum*) an einer Schaltstelle. Er beendet den ersten

---

vor Übergabe der CA an den Kaiser, Teil des Ganzen (vgl. Volker Leppin, *Die Confessio Augustana. Einleitung*, in: BSELK, 65–83, hier 68), auch wenn in den sog. Torgauer Artikeln – mutmaßlich „eine Anzahl unterschiedlicher Stellungnahmen zu einzelnen Sachproblemen“ ab Ende März 1530 (a.a.O., 66) – inhaltlich ähnliche Überlegungen „De invocatione [sic!; nicht: „cultu“] sanctorum“ schon begegnen, doch ohne das biblische Beispiel Davids (vgl. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession 1930 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Nachdr. Göttingen 1992 [= BSLK], 83b).

<sup>4</sup> Apol. XXI: „Confessio nostra probat honores sanctorum. Nam hic triplex honos probandus est. Primus est gratiarum actio. [...] Secundus cultus est confirmatio fidei nostrae, cum videmus Petro condonari negationem, erigimur et nos, ut magis credamus, quod vere gratia exuberet supra peccatum. Tertius honos est imitatio, primum fidei, deinde ceterarum virtutum, quas imitari pro sua quisque vocatione debet. [...]“ (BSELK 563,3–12). Abgesehen von der vorangestellten Dankbarkeit gegenüber den Heiligen folgt der Aufbau dieser Darlegung mit der zweimaligen Vorordnung des Glaubens vor die Werke exakt CA 21, ersetzt aber das biblische Beispiel.

<sup>5</sup> CA var. 21: „Invocatio est honos, qui tantum Deo omnipotenti praestandus est videlicet patri aeterno et filio eius ac servatori nostro Iesu Christo et spiritui sancto. [...] Sed illud prodest recitare veras historias piorum, quia exempla utiliter docent, si recte proponantur. Cum audimus Davidi condonatum esse lapsum, confirmatur fides in nobis quoque constantia martyrum veterum nunc quoque confirmat animas piorum“ (Irene Dingel [Hg. im Auftrag der EKD], *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Bd. 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers*, Göttingen 2014 [= BSELK.QuM 1], 138,16–34). Gegenüber CA und Apol. rückt hier bei Melanchthon das kritische Interesse an der historischen Wahrheit der Heiligenüberlieferung in den Vordergrund. Der Wortlaut von CA var. 21 ist in der zitierten Edition von 2104 erstmals im Rahmen der „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“ zugänglich (wenn auch nur im Ergänzungsband). Die Vorgängeredition, die sog. Jubiläumsausgabe von 1930, begnügte sich bei Art. 21 mit einem zusammenfassenden Hinweis auf die 1540 erfolgte Neuarbeitung.

Teil, der die Lehrdarlegungen enthält, ehe ab Artikel 22 die Missbräuche behandelt werden, die von den protestantischen Theologen abgestellt wurden. Hierin, also z.B. der Einführung des Laienkelchs (CA 22) oder der Abschaffung des Messopfers (CA 24), sieht die *Confessio Augustana* das eigentlich reformerische Element der protestantischen Bewegung. Die theologische Lehre im ersten Teil der CA hingegen befindet sich ihrem Selbstverständnis nach auf demselben Boden mit den Altgläubigen. Mit dieser Zweiteilung hoffte Melanchthon als hauptverantwortlicher Theologe hinter der CA auf dem Augsburger Reichstag 1530 die Lösung der Religionsfrage, ja möglichst eine Einigung zu erreichen.<sup>6</sup>

Folgt man dieser Logik, so steht der Protestantismus in Sachen Heiligenverehrung an der Seite Roms, und das, obwohl die Anrufung der Heiligen in der Praxis eines der größten Hindernisse für die evangelische Rechtfertigungslehre gewesen sein dürfte, dass allein Jesus Christus den Menschen Gottes Heil vermittelt. Die Beurteilung von CA 21 (und den späteren Umarbeitungen) ist deshalb in der evangelischen Theologie schwankend gewesen. Lange Zeit schien die Auffassung vorzuherrschen, dass CA 21 wegen der inneren Verbindung mit der Rechtfertigungslehre zur evangelischen Kampfparole taugte, als das Scheitern des Augsburger Reichstages erst einmal offenkundig war.<sup>7</sup>

Seit den Reformationjubiläen des späten 20. Jahrhunderts, konkret dem Augustana-Jubiläum 1980, gewinnt jedoch die gegenteilige Interpretation Aufwind, die der ursprünglichen Abzweckung der CA folgt und die gemeinsame evangelisch-katholische Basis in der Frage der Heiligenverehrung betont.<sup>8</sup> So

<sup>6</sup> Vgl hierzu Leppin, *Einleitung*, 66.

<sup>7</sup> So besonders in der maßgeblichen historischen Untersuchung durch Wilhelm Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 2, Gütersloh 1978, 138, der zum Bibelgebrauch in CA 21 bemerkt: „Im Rückgriff auf Luthers Bekenntnis von 1528 wird dem Heiligenkult die biblische Grundlage entzogen [...]. Mit einer Reihe von Schriftstellen wird dagegen das Rechtfertigungsmotiv biblisch begründet: Christus ist der alleinige Mittler. *Der endgültige Charakter von CA 21 ist damit geprägt*“ (Hervorhebung H.T.).

<sup>8</sup> Eindringlich ist das Schicksal der folgenden gründlichen Abhandlung vom großen Augustana-Symposium, das der katholische Lutherforscher Iserloh 1980 aus Anlass des Jubiläums veranstaltete. Laut Peter Manns, *Die Heiligenverehrung nach CA 21*, in: Erwin Iserloh (Hg.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 118), Münster 21980, 596–640, hier 614 fand Melanchthon erst bei der Arbeit an der CA var. zu seiner wahren Position in Sachen Heiligenverehrung: In CA var. 21 „befreit sich Melanchthon endlich aus der Zwangsjacke seines widersprüchlichen Beweisvorhabens: Er pfeift auf die dogmatische Übereinkunft im Sinne von CA 21 und zählt den Confutatoren [sc. ihre

besonders deutlich bei Gunther Wenz,<sup>9</sup> und das Interesse an ökumenischen Heiligen wie eben Martin von Tours oder Nikolaus von Myra, deren Gedenktage sich auch in der evangelischen Kirche großer Beliebtheit erfreuen und z.B. ins jüngst überarbeitete Evangelische Gottesdienstbuch aufgenommen wurden,<sup>10</sup> scheint solchen Überlegungen recht zu geben.

Das Problem dürfte sein, dass die Frage, ob man der ursprünglich versöhnlichen Ausrichtung der CA gegenüber Rom folgen soll oder der konfessionellen Zuspitzung, die sie nach dem Scheitern des Augsburger Reichstages gefunden hat, eine falsche Alternative aufmacht. Diese Alternative wird vom *literarischen Genus der Bekenntnisschrift* bestimmt, die einer religiösen Konfession theologisch nach innen Einigkeit und nach außen Profil geben soll. Doch darin erschöpft sich die Bedeutung der CA keineswegs, die vielmehr zugleich ein *Dokument der religionspolitischen Geschichte der Wittenberger Reformation*

---

schroffe Ablehnung der CA] mit gleicher Münze heim. Den Abschluß von CA Variata 21 bilden schließlich die wahrlich nicht mehr stattlichen Reste einer evangelischen Heiligenverehrung. [...] Geblieden ist [...] David, aber eben doch nur ein David in Sack und Asche, nicht mehr das mächtige Vorbild für den Kaiser bei der Bekämpfung der Türken als Feinde Gottes.“ Manns‘ (in der Nähe Maurers, s.o. die vorige Anm., denkbare) Position wurde auf dem Symposium in der Diskussion ausgerechnet von seinem kirchengeschichtlich übermächtigen „Freunde“ (a.a.O., 649) Georg Kretschmar zerlegt, der einwandte, dass die glaubensstärkende Achtung vor den Heiligen „unzureichend“ sein möge, aber doch „ein Stück respektabler Theologie“ (a.a.O., 641) darstelle. Mit der Anerkennung dieser Kritik als „Pezzo grosso“ (a.a.O., 644) der in der Diskussion vorgebrachten Argumente räumte Manns nach seinem durchaus geräuschvollen Vortrag ziemlich lautlos das Feld zugunsten eines bis heute nachwirkenden ökumenischen Einklangs in der Heiligenfrage. Damit fiel auch über König David als Heiligen und Herrscher, den Manns in seine Überlegungen immerhin, wenn auch rein dogmatisch, einbezogen hatte (s.o.), der Vorhang.

<sup>9</sup> Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Bd. 2, Berlin 1998, 280 schreibt in gewohnt gewundener Form: „Hält man sich an die schließlich verbindlich gewordene Endgestalt des Augsburger Bekenntnisses, dann wird man – trotz aller Reserven und Schwankungen, von denen die Vorgeschichte gerade des Heiligenartikels zeugt – die mit der auffälligen und unerwarteten Einordnung von CA XXI verbundene These, daß in der Heiligenverehrung eine gemeinsame und tragfähige ökumenische Sachbasis besteht [...], auch heute noch dogmatisch ernst zu nehmen haben.“

<sup>10</sup> Vgl. *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (UEK) und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD). Nach der „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder“ (2018) überarbeitete Fassung*, hg. von den Amtsbereichen der UEK und der VELKD im Kirchenamt der EKD, Leipzig und Bielefeld 2020, 559–561 (Martinstag) bzw. 565f. (Nikolaustag). Beide waren im Evangelischen Gottesdienstbuch von 1999 noch nicht enthalten.

ist. Konkret heißt das: Mit reinen Bekenntnisargumenten lässt sich nicht erklären, warum in der veränderten Fassung der CA von 1540 Heiligkeit zwar weiterhin den Empfang göttlicher Vergebung meint, aber Petrus als Empfänger der Vergebung wieder durch David ersetzt wird,<sup>11</sup> der schon 1530 als beispielhafter Heiliger erschien, doch damals wegen seiner Kriegsführung.<sup>12</sup> Das erneute, aber andere Auftreten Davids ist nur begreiflich, wenn David hier nicht nur als Heiliger, sondern auch als Herrscher im Blick ist. Erst in diesem größeren Rahmen lassen sich auch beide Kategorien sinnvoll aufeinander beziehen. Das aber heißt, die politische Geschichte hinter Melanchthons neuerlicher Veränderung des Artikels von der Heiligenverehrung in die Betrachtung einzubeziehen.<sup>13</sup>

## 2. Geschichtliche Entwicklung

Melanchthon hat viele seiner Texte zeitlebens umgearbeitet und an ihnen gefeilt. Auch die CA macht von dieser Regel keine Ausnahme. Allerdings entstand die veränderte Fassung, die als CA *variata* 1540 das Licht der theologischen Welt erblickte, im Vorgriff auf einen konkreten Anlass, nämlich die vom Kaiser für den Regensburger Reichstag 1541 in Aussicht gestellten Religionsgespräche mit den Altgläubigen, für die 1540 Vorverhandlungen anstanden. Sie wurden im Juni/Juli 1540 im elsässischen Hagenau (weil im eigentlich anvisierten Speyer die Pest wütete) und im Oktober/November desselben Jahres in Worms geführt. In Worms wurde CA *var.* am 28.

---

<sup>11</sup> Wenn Hansjörg Sick, *Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, Bd. 2), Tübingen 1959, 53 mit Anm. 46 Davids Ehebruch bei Melanchthon zugespitzt theologisch, nämlich auf den dogmatischen Locus der Buße gedeutet sieht, dann steht diese, meiner im Folgenden vorgeschlagenen Rekonstruktion entgegenstehende Interpretation unter der Beschränkung, dass die Belege, die Sick dafür beibringt, auf Äußerungen Melanchthons vor 1540 zurückgreifen.

<sup>12</sup> Hier sehe ich auch die Grenze der 1980 (s.o. Anm. 8) eingeschlagenen ökumenischen Annäherung in der Heiligenfrage.

<sup>13</sup> Im engeren theologischen Sinne darf durch mehrere Äußerungen Melanchthons als gesichert gelten, dass er bei der Vorbereitung auf die Religionsgespräche 1540/41 die Zweiteilung der CA in Lehrartikel und Missbräuche zu einer Dreiteilung erweitert hatte, die zwischen akzeptablen (adiaphoristischen) Riten und solchen, die abgestellt werden müssen, unterschied. Die Heiligenverehrung wird regelmäßig im Kontext letzterer genannt, so z.B. in einem Brief an Fürst Georg von Anhalt vom 5. September 1540 (MBW 2490 in unmittelbarer Nähe zur vermuteten Umarbeitung der CA zur CA *var.*) anlässlich des geplanten Wechsels eines anhaltinischen Pfarrers (Johannes Kaulitz) in die Kurmark nach Spandau.

November 1540 ausgehändigt; entstanden war sie nach Wilhelm Maurers begründeter Vermutung im September 1540.<sup>14</sup>

Die altgläubige Seite wollte in Hagenau 1540 bei den für sie günstigen *Verhandlungen* anknüpfen, die zehn Jahre zuvor im Kontext des Augsburger Reichstags über die CA geführt worden waren, während die Protestanten den *Text* des Bekenntnisses als Ausgangspunkt betrachteten. Allerdings bedurfte dieser Text einiger Modifikationen aus Rücksicht auf den Schmalkaldischen Bund, der 1531 nach dem Scheitern des Augsburger Reichstages als politisches und militärisches Bündnis protestantischer Reichsstände gegründet worden war. Einige seiner Bündnispartner entstammten nämlich dem oberdeutschen Raum und konnten die Wittenberger Abendmahlslehre der CA nicht mitvollziehen, so dass Melanchthon bestrebt war, die sakramentstheologische Einigung, die er 1536 mit dem Straßburger Reformator Bucer im Vorgriff auf das letztlich nicht zustande gekommene Konzil von Mantua ausgehandelt hatte (sog. Wittenberger Konkordie), in die CA zu implementieren.<sup>15</sup>

Zum politischen Kontext der CA var. gehört aber auch das Folgende. Melanchthon war die erste Jahreshälfte 1540 hindurch und bis in den Herbst hinein immer wieder durch eine seelische und psychosomatische Krise in seiner Tatkraft eingeschränkt. Die Reise nach Hagenau musste er schon in Weimar entkräftet abbrechen und wäre nach eigenem Bekunden dort

---

<sup>14</sup> Vgl. zu den Datierungen Wolf-Dieter Hauschild, *Die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protestantismus zwischen 1530 und 1980 (aus lutherischer Sicht)*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Bd. 104, Jg. 2007, Heft 2, 172–206, hier 188 mit Anm. 58 bzw. Wilhelm Maurer, *Confessio Augustana Variata* [1962], in: Wilhelm Maurer, *Luther und das evangelische Bekenntnis* (Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1), hg. von Ernst-Wilhelm Kohls/Gerhard Müller, Göttingen 1970, 213–266, hier 253 („im Laufe des September“). A.a.O., 265 nennt Maurer CA var. „ein offizielles Dokument des Schmalkaldischen Bundes“. Diese lange Zeit unangefochtene These – z.B. noch V. Leppin (als Herausgeber der CA var. in BSELK) nennt Maurers Studie die „nach wie vor“ „einzige gründliche Untersuchung“ zur CA var. (BSELK.QuM 1, 119 Anm. 1) – wurde von Hauschild, *Geltung der Confessio Augustana*, hier 188–191 stark in Zweifel gezogen u.a. mit dem wichtigen Argument, dass in einem politischen, also zwischen theologischen Laien abgeschlossenen Vertragswerk die deutsche Sprache maßgeblich war, CA var. aber nur als lateinische Überarbeitung entstand (190f.). Substantielle Kritik an Maurer äußert zudem für die Abendmahlslehre Gottfried Seebaß, *Der Abendmahlsartikel in Confessio Augustana Variata von 1540*, in: Johanna Loehr (Hg.), *Dona Melanchthoniana* (Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag), Stuttgart 2001, 411–424.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu Maurer, *Confessio Augustana Variata*, 226–229.

gestorben, wenn Luther ihn nicht besucht und aufgerichtet hätte.<sup>16</sup> Der Grund für sein schlechtes Befinden: Die beiden Wittenberger hatten Ende 1539<sup>17</sup> (wie ähnlich zuvor schon Bucer in Straßburg)<sup>18</sup> in einem Geheimgutachten die geplante Doppellehe des Landgrafen Philipp von Hessen gebilligt mit dem Argument, dass Ehescheidung oder Unzucht (d.h. eine fortgesetzte außereheliche Beziehung) die größere Sünde sei im Vergleich zur Polygamie, die Gott im Alten Testament Abraham oder König David als Zugeständnis an die Schwäche der menschlichen Natur gestattet habe. Dem Charakter des Gutachtens entsprechend, das als persönlicher Beichttrat gehalten war, ging vor allem Melanchthon von strikter Geheimhaltung der Doppellehe aus.<sup>19</sup> Doch schon als er und Bucer am 4. März 1540 sogar zu Trauzeugen der Heirat des Landgrafen mit der 17-jährigen Margarete von der Sale bestellt wurden, musste es Melanchthon dämmern, dass die unmittelbar Betroffenen, allen voran Margaretes Mutter, die volle Anerkennung der Verbindung wünschten und sich nicht mit einem Konkubinat, wie es spätestens seit dem Renaissancefürstentum gesellschaftlich vollauf akzeptiert war, zufrieden geben würden. In etlichen Briefen, vor allem an seine Freunde Veit Dietrich und Joachim Camerarius, klagte Melanchthon wiederholt über die mangelnde Klugheit des Landgrafen, der mit der Doppellehe auch seine Stellung als

---

<sup>16</sup> Vgl. die Darstellung von William W. Rockwell, *Die Doppellehe des Landgrafen Philipp von Hessen*, Marburg 1904, 190–193 mit Bezug u.a. auf einen Brief Melanchthons an Joachim Camerarius vom 01.09.1540 (MBW 2484). Während Melanchthon ihm in diesem Brief versichert, inzwischen wieder Zuversicht gefasst zu haben, gesteht er in einem Brief vom selben Tag (!) an seinen Freund Veit Dietrich seinen Lebensüberdruß (MBW 2485). (Die Regesten [= MBW.R] zu dem im Verlag Frommann Holzboog edierten Melanchthon-Briefwechsel sind online recherchierbar: <https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/melanchthon-briefwechsel-mbw/mbw-regest?rn=1> [09.04.2021].)

<sup>17</sup> WA.B 8, 639–643.

<sup>18</sup> Das für Bucer charakteristische Argument zugunsten der Doppellehe lautet, dass, was Gott in der Geschichte seines Volkes einmal gestattet hat, nicht grundsätzlich illegitim sein kann, sondern unter analogen Umständen auch später erlaubt sein muss; vgl. die Herausgeberdarstellung in: Martin Bucer, *Schriften zu Ehe und Eherecht*, bearbeitet von Stephen E. Buckwalter = *Bucer Deutsche Schriften* [= BDS], Bd. 10, Gütersloh 2001, hier 490. Zu Bucer und der hessischen Doppellehenproblematik vgl. Hastings Eells, *The Attitude of Martin Bucer Toward the Bigamy of Philip of Hesse* (Yale Historical Publications, Bd. III/12), New Haven CT 1924.

<sup>19</sup> So besonders nachdrücklich in einem Brief vom 17. September 1540 (MBW 2500), der in den mutmaßlichen Zeitraum der Erarbeitung der CA variata fällt.



politischer Kopf des Schmalkaldischen Bundes gefährdete.<sup>20</sup> Denn auf Bigamie stand im Habsburgerreich die Todesstrafe, und mit absehbarem Bekanntwerden der Doppelehe musste Philipp von Hessen kaiserliche Gnade erbitten, bis tatsächlich am 13. Juni 1541 ein Geheimvertrag geschlossen wurde, in dem ihm der Kaiser Straffreiheit im Gegenzug für militärisches Stillhalten im Schmalkaldischen Bund zusicherte.<sup>21</sup> Als die Religionspolitik des Kaisers fünfeinhalb Jahre später (nämlich im Zuge der Verlegung des Trienter Konzils nach Bologna auf das Territorium des Kirchenstaates)<sup>22</sup> endgültig vom Papst abgekoppelt war, erwies sich Philipps militärische Impotenz im Krieg gegen die kaiserlichen Truppen als einer der entscheidenden Sargnägel für den Schmalkaldischen Bund – neben der Tatsache, dass Philipps Schwiegersohn, der Wettinerherzog Moritz von Sachsen, sich auf die kaiserliche Seite schlug, um dem verfeindeten Zweig des eigenen Adelsgeschlechts die Kurfürstenwürde abzujagen.

Ein hessischer Landgraf, der mit zwei Frauen verheiratet ist, und ein sächsischer Herzog, der zwei Herren dient: Diese Loyalitätskonflikte in den beiden führenden Herrscherhäusern des Schmalkaldischen Bundes haben das kulturelle Gedächtnis in den Kernlanden der Reformation von jeher stark mitbestimmt. Die einhergehende theologische Entwicklung der Jahre 1540 bis 1547/48 ist nach den Forschungen von Beate Kobler einer der Gründe für das negative Melanchthonbild in weiten Teilen des Luthertums.<sup>23</sup> Denn der Praeceptor Germaniae, als der Melanchthon allenthalben in Ansehen stand, zeichnete theologisch verantwortlich sowohl für die CA variata (1540), die den lutherischen Sakramentsrealismus dem reformierten Symbolismus annäherte, als auch für das Leipziger Interim (1548), mit dem speziell in Kursachsen nach dem Schmalkaldischen Krieg allmählich der römische Glaube bis auf eine reine Kathederreformation vollständig wiederhergestellt worden wäre, wenn nicht Moritz von Sachsen als neuer Kurfürst eine abermalige Kehrtwende vollzogen

---

<sup>20</sup> Die Regesten des Melanchthon-Briefwechsels weisen für den Zeitraum vom 1. Januar 1540 bis 31. Oktober 1540, also die Monate bis zum Einstieg ins Wormser Religionsgespräch, 16 Briefe Melanchthons sowie drei gutachtliche Texte und zwei gemeinschaftliche Schreiben aus, die die Doppelehe thematisieren, darunter allein vier Briefe an den Freund Camerarius.

<sup>21</sup> Zu diesen politischen Kontexten vgl. die Darstellung von Rockwell, *Doppelehe*, 92–101.

<sup>22</sup> Vg. hierzu Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 2/3, Freiburg 1957/70.###

<sup>23</sup> Vgl. Beate Kobler, *Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes. Protestantische Melanchthonkritik bis 1560* (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 171), Tübingen 2014, hier 314–373.

und sich – aus Enttäuschung über die Behandlung, die seinem Schwiegervater Philipp von Hessen durch den siegreichen Kaiser widerfuhr – ab 1551 militärisch gegen Karl V. gewandt hätte.

Die Meinung, Melanchthon habe den Ausverkauf der lutherischen Reformation betrieben, ist zwar durch die neuere Forschung, die seinen weit gespannten theologischen und politischen Horizont offengelegt hat,<sup>24</sup> revidiert worden, doch ist z.B. die CA *variata* als wichtigstes Bekenntnisdokument dieser Phase der Reformation bis heute eher ein Stiefkind der Forschung. Man sieht in ihr die reichsrechtliche Urkunde, die 1648 nach dem Dreißigjährigen Krieg auch den Reformierten als sog. Konfessionsverwandten der Lutheraner Zugang zum Religionsfrieden gewährte,<sup>25</sup> doch wird sie selten im Zusammenhang ihrer theologischen *und* ihrer politisch-rechtlichen Aspekte gesehen. Dabei könnte gerade die Wiedereinführung von König David in CA var. 21 in dem Maße Indizien für den Zusammenhang beider Aspekte liefern, wie David hier als Heiliger *und* Herrscher erscheint.

### 3. Thematische Erörterung

Laut CA 21 (1530) soll das Beispiel der Heiligen den einzelnen Gläubigen dazu anspornen, „jeder nach seinem beruf“ gute Werke zu tun. Der Begriff des *Berufs*, den Luther 1520/21 in bewusster Desakralisierung der religiösen Idee der *Berufung* (nämlich zum Mönch oder Priester) neu geschaffen hatte,<sup>26</sup> signalisiert dabei deutlich, dass die als Beispiel angeführte Heiligkeit Davids paradoxerweise auf seinem durchaus profanen Kriegshandwerk beruht. Es empfängt auch dann keine religiösen Weihen, wenn es sich (wie 1529 in Wien) gegen Feinde des Christentums richtet. M.a.W. ist David in CA 21 gerade *als Herrscher* Heiliger.

Zehn Jahre später (1540) zeigt CA var. 21 die spiegelbildliche Konstellation. Davids Heiligkeit ist nun von dezidiert religiöser, oder besser: theologischer Qualität, weil sie darin besteht, dass er als überführter und reuiger Sünder Vergebung empfängt. Ganz ähnlich hatte Melanchthon schon

---

<sup>24</sup> Vgl. hierzu überblicksartig Günter Frank (Hg. unter Mitarbeit von Axel Lange), *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlin 2017, Teil C.III: Philosophie.

<sup>25</sup> Vgl. Hauschild, *Geltung der Confessio Augustana*, 173–180.

<sup>26</sup> So vor allem in seinem (ablehnenden) Gutachten über die Mönchsgelübde *De votis monasticis* (1521); schon der *Sermon von den guten Werken* (1520) bot die dem entsprechende Ethik.

in Apol. 21 Petrus, dem die Verleugnung Jesu vergeben wird, als exemplarischen Heiligen hingestellt. Wenn nun aber David an diese Stelle tritt, passt Melanchthon sich der Tradition europäischer Fürstenspiegel an.<sup>27</sup> Seit karolingischer Zeit verkörperte gerade David als reuiger Sünder die Idee eines (wie wohl erstmals bei den Westgoten üblich)<sup>28</sup> gesalbten Königs; er ist gewissermaßen *als Heiliger Herrscher*. Die fragliche Vorstellung geht, wie Hubert Herkommer ausführt, auf Ambrosius von Mailand zurück, der mit seiner Schrift *Apologia David* im Jahre 390 den oströmischen Kaiser Theodosius zur öffentlichen Buße für ein von ihm herbeigeführtes Massaker drängte, indem er ihm das Beispiel Davids vor Augen stellte.<sup>29</sup> Allerdings ist bei Melanchthon 1540 nicht nur der Kaiser<sup>30</sup> politischer Adressat (wie noch in der CA), sondern als ideelle Grundlage des Schmalkaldischen Bundes wendet sich CA var. zugleich an dessen politische Repräsentanten besonders in Kursachsen und Hessen. Die Annahme scheint also nicht ganz abwegig, dass Melanchthon in CA var. 21 mit der Nennung Davids, der den Ehebruch mit Batseba bereut, indirekt dem hessischen Landgrafen, der durch die Doppelhehe mit Margarete von der Sale seine Führungsrolle im Schmalkaldischen Bund kompromittiert, den (Fürsten-)Spiegel vorhält.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. Andreas Kosuch, *Art. David IV.B*, „Encyclopedia of the Bible and Its Reception“, Bd. 6, 2013, 210–212, hier 211.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu überblicksartig Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 1, Gütersloh 1995, 485.

<sup>29</sup> Vgl. Hubert Herkommer, *Typus Christi – Typus Regis. König David als politische Legitimationsfigur*, in: Walter Dietrich/Hubert Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. (19. Kolloquium [2000] der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften), Fribourg und Stuttgart 2003, 383–436, hier 393f. mit Verweis auf Ambrosius.

<sup>30</sup> Dass Melanchthon (im Unterschied zu Luther) im Vorfeld des Regensburger Religionsgesprächs 1541 neben der Ausrichtung auf den Schmalkaldischen Bund *auch* die Strategie verfolgte, den Kaiser als Ausgleichsinstanz zu beanspruchen, arbeitet Maurer, *Confessio Augustana Variata*, 256f. (zusammenfassend) heraus.

<sup>31</sup> Melanchthon vertraute dem Nürnberger Freund Veit Dietrich am 9. März 1541 brieflich an, dass ihn die Geheimdiplomatie des hessischen Landgrafen mit dem Kaiser noch mehr als die Doppelhehe schmerze (MBW 2638). Zu diesem Zeitpunkt lag der entsprechende Vertrag noch drei Monate in der Zukunft; die diplomatischen Vorbereitungen liefen aber seit dem 26. September 1540 (vgl. Rockwell, *Doppelhehe*, 95) und damit im mutmaßlichen Abfassungszeitraum von CA var. 21. Wann genau Melanchthon Kenntnis erhielt, lässt sich nicht ermitteln. Zu nennen ist in diesem Kontext eine Aufzeichnung Melanchthons aus dem unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang der Nennung Davids in CA var. 21, nämlich eine

Man kann gegen diese Vermutung einwenden, dass der politische Denker Melanchthon beim Thema Fürstenspiegel in allen Phasen seines Wirkens pagane Autoren wie Homer oder Xenophon der Bibel vorgezogen hat,<sup>32</sup> doch existieren auch Belege dafür, dass Melanchthon die biblische Davidsgestalt durchaus als Typus eines evangelischen Landesherrn lesen konnte. Als Moritz von Sachsen im Schmalkaldischen Krieg die evangelische Sache hinter seine persönlichen Ambitionen auf die Kurwürde zurückstufte, verglich Melanchthon in einem Brief vom 5. Februar 1547 an Moritz' Kontrahenten, den Noch-Kurfürsten Johann Friedrich, die Situation des Schmalkaldischen Bundes mit derjenigen Davids vor Goliath, nur dass Gott diesmal keinen Sieg gewähren werde.<sup>33</sup> Diese Äußerungen stehen im Zusammenhang des Themas Widerstandsrecht; Melanchthon überarbeitete seinerzeit eine einschlägige Abhandlung seines einstigen Studenten, des thüringischen Reformators Justus Menius, um angesichts der bevorstehenden Kriegsniederlage die evangelische Position gegen den Kaiser, den er lange als Ausgleichsinstanz in der Religionsfrage gesehen hatte, zu stärken. In seinen Ausführungen verwies Melanchthon auf die zweimalige Verschonung König Sauls durch David, der ein natürliches Recht gehabt hätte, Saul zu töten, aber auch auf Uria, der hätte er zugunsten Batsabas eingreifen können, ein Widerstandsrecht gegen David gehabt hätte.

Trotz der biblischen Rekurse zieht Melanchthon mit dieser Widerstandstheorie nach Einschätzung von Hans-Dieter Metzger aus dem Schmalkaldischen Krieg eine Lehre, die auf das Naturrecht der Neuzeit und seinen aus den Trümmern und Gräueln des Dreißigjährigen Krieges hervorgehenden Aufschwung vorausweist.<sup>34</sup> Tatsächlich bilden nach dem

---

auf November/Dezember 1540 zu datierende, also beim Wormser Religionsgespräch entstandene Aufzeichnung, die David und Saul als Belege für die Sündigkeit auch der Heiligen anführt (MBW 2567).

<sup>32</sup> Ich folge Thomas Fuchs, Art. *Antike Literatur*, in: Günter Frank (Hg. unter Mitarbeit von Axel Lange), *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlin 2017, 591–608, hier 597 zum Thema „Fürstenspiegel“ (Hinweis auf Homer). Vgl. auch Melanchthons Briefe an Guillaume de Beray (vor 4. Januar 1540 = MBW 2341) sowie an Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg (25. September 1547 = MBW 4909), die empfehlend auf Xenophon bzw. Agapetos, den Verfasser des Fürstenspiegels für Kaiser Justinian I., hinweisen.

<sup>33</sup> Brief Melanchthons an Johann Friedrich von Sachsen, ca. 5. Februar 1547 = MBW 4582.

<sup>34</sup> Vgl. Hans-Dieter Metzger, *David und Saul in Staats- und Widerstandslehren der Frühen*

Urteil von Christoph Strohm biblische und naturrechtliche Denkmuster für Melanchthons Rechtsverständnis keinen Gegensatz, weil er mehr und mehr dazu überging, natürliche Gesetzmäßigkeiten als eingeborene Erkenntnisse des Menschen aufzufassen, in denen sich die Gottebenbildlichkeit konkretisierte.<sup>35</sup> Für die Staatslehre hat dies zur Folge, dass Melanchthon, wie Günter Frank hervorhebt, Sinn und Aufgabe menschlicher Gemeinschaft entgegen der antiken (aristotelischen) Tradition nicht als Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*, *felicitas*) bestimmt, sondern zum bloßen Gemeinnutzen (*utilitas*) depotenziert.<sup>36</sup> So kann die naturrechtliche Herrschaftsvorstellung nicht mit biblischen oder theologischen Vorstellungen von Heiligkeit kollidieren. Zwar spielt das Thema Heiligkeit bei der Verschonung Sauls durch David gar keine ausdrückliche Rolle, dennoch setzt Melanchthon damit die Linie seiner früheren Äußerungen zur Heiligenverehrung fort. Ich fasse damit meine Überlegungen zusammen.

#### 4. Ergebnisse

Die Depotenziierung der überkommenen Vorstellungen von Heiligkeit und Herrschaft erscheint als durchgehendes Merkmal von Melanchthons Äußerungen zur Sache. In CA 21 (1530) wird Davids Heiligkeit mit der Profanität des Kriegshandwerks gleichgesetzt, das sein Beruf als König ist. Apol. 21 (1531) erklärt dieselbe Heiligkeit mit Verweis auf Petrus in kaum übersehbarer Entmachtung der altgläubigen Vorstellung vom Petrusamt als den Empfang der Sündenvergebung, und die motivische Rückkehr zu David in CA var. 21 (1540) wendet dies wiederum auf die Herrschervorstellung an: Gerade der reuige Sünder in ihm empfiehlt David zum König. Die Rekurse auf David, die Melanchthon schließlich 1547 in Erwartung der protestantischen Niederlage im Schmalkaldischen Krieg vorbringt, reden gar nicht mehr von Heiligkeit, ist doch gerade der aller Heiligkeit entkleidete

---

*Neuzeit*, in: Walter Dietrich/Hubert Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt* (19. Kolloquium [2000] der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften), Fribourg und Stuttgart 2003, 437–484, hier 453 bzw. 454 mit Zitat aus Melanchthons Überarbeitung des Menius'schen Buches.

<sup>35</sup> Vgl. Christoph Strohm, *Jurisprudenz*, in: Günter Frank (Hg. unter Mitarbeit von Axel Lange), *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlin 2017, 495–506, hier 499.

<sup>36</sup> Vgl. Günter Frank, *Praktische Philosophie*, in: Günter Frank (Hg. unter Mitarbeit von Axel Lange), *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlin 2017, 457–467, hier 462.

König der gute Herrscher, denn nur ein solcher ist vor der Selbstüberhebung gefeit, die aus Herrschaft Tyrannie macht. Melanchthons naturrechtliche Staatslehre berührt sich hier mit einer Tradition des babylonischen Talmud, die besagt:

„R. Jehuda sagte im Namen Schemuels: Weshalb hatte das Saul'sche Königshaus keine lange Dauer? – weil dieses ganz ohne Makel war, denn R. Johanan sagte im Namen des R. Schimon b. Jehozadaq, dass man nur denjenigen zum Verwalter über die Öffentlichkeit einsetzt, der einen Korb mit Kriechtieren hinter sich herzieht, damit man, wenn er hochmütig wird, zu ihm sagen kann: Tritt zurück.“<sup>37</sup>

Da Melanchthons hebraistischer und judaistischer Mentor Johannes Reuchlin den Talmud nach eigenem Bekunden nicht gekannt hat,<sup>38</sup> ist es unwahrscheinlich, dass Melanchthon diese Talmudstelle vertraut war. Die Beschreibung des rechten Königtums, die hier gegeben wird, entspricht aber sowohl dem Bild von Heiligkeit als auch der naturrechtlichen Staatslehre Melanchthons, die er beide entwickelte, als er das Los des Schmalkaldischen Bundes unter der Führung eines in Doppellehe lebenden Fürsten aus nächster Nähe mitverfolgen musste. Gerade ohne literarische Abhängigkeit kann die inhaltliche Übereinstimmung vielleicht Hinweis auf eine die religiösen Traditionen übergreifende, wengleich vermutungsweise Antwort auf unsere Ausgangsfrage sein: Was spricht Menschen an religiösen Persönlichkeiten an, die im Christentum traditionell als Heilige, im Judentum eher als Gerechte bezeichnet werden? Gläubige Menschen zur Zeit der frühen lutherischen Reformation, denen das Ringen um Überwindung der Sünde so vertraut

<sup>37</sup> Johannes Klein, *Streben nach Sündlosigkeit als Mangel – Sündenverstricktheit als Vorzug eines Herrschers. Gedanken zur Talmudstelle bJoma 22b*, in: Walter Dietrich/Hubert Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt* (19. Kolloquium [2000] der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften), Fribourg und Stuttgart 2003, 229–238, Zitat 232 (zit. ist bJoma 22b).

<sup>38</sup> Vgl. Heinz Scheible, *Reuchlins Bedeutung für den Toleranzgedanken*, in: Heinz Scheible, *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. von Gerhard May/Rolf Decot (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 41), Mainz 1996, 65–74, hier 70 (die Unbekanntheit des Talmud war für Reuchlin übrigens ein Argument gegen die Konfiskation jüdischer Schriften!); Heinz Scheible, *Reuchlins Einfluß auf Melanchthon*, in: a.a.O., 71–97, hier 84 stellt unterstützend fest, dass Melanchthon den Talmud recht generalisierend als Verfälschung des Alten Testaments eingeschätzt zu haben scheint.

gewesen sein muss, könnte es fasziniert haben, dass auch und gerade den Heiligen nichts Menschliches fremd war.

### **Bibliographie:**

1. Dingel, I. (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 3 Teilbände: *Vollständige Neuedition 2014; Quellen und Materialien*, Bd. 1–2, Göttingen 2014.
2. Eells, H., *The Attitude of Martin Bucer Toward the Bigamy of Philipp of Hesse* (Yale Historical Publications, Bd. III/12), New Haven CT 1924.
3. Frank, G. (Hg. unter Mitarbeit von Axel Lange), *Philipp Melancthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlin 2017.
4. Hauschild, W.-D., *Die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protestantismus zwischen 1530 und 1980 (aus lutherischer Sicht)*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Bd. 104, Jg. 2007, Heft 2, 172–206.
5. Herkommer, H., *Typus Christi – Typus Regis. König David als politische Legitimationsfigur*, in: W. Dietrich, H. Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt* (19. Kolloquium [2000] der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften), Fribourg, Stuttgart 2003, 383–436.
6. Klein, J., *Streben nach Sündlosigkeit als Mangel – Sündenverstricktheit als Vorzug eines Herrschers. Gedanken zur Talmudstelle bJoma 22b*, in: W. Dietrich, H. Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt* (19. Kolloquium [2000] der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften), Fribourg, Stuttgart 2003, 229–238.
7. Kobler, B., *Die Entstehung des negativen Melancthonbildes. Protestantische Melancthonkritik bis 1560* (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 117), Tübingen 2014.
8. Manns, P., *Die Heiligenverehrung nach CA 21*, in: E. Iserloh (Hg.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche* (Reformationsgeschichtliche Texte und Studien, Bd. 118), Münster 1980, 596–640.
9. Mau, R. (Hg.), *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Bd. 1–2, Bielefeld 1997.
10. Maurer, W., *Confessio Augustana Variata* [1962], in: W. Maurer, *Luther und das evangelische Bekenntnis* (Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1), hg. von E.-W. Kohls, G. Müller, Göttingen 1970, 213–266.
11. —, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 1–2, Gütersloh 1976/78.
12. Metzger, H.-D., *David und Saul in Staats- und Widerstandslehren der Frühen Neuzeit*, in: W. Dietrich, H. Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt* (19. Kolloquium [2000] der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften), Fribourg, Stuttgart 2003, 437–484.
13. Rockwell, W.W., *Die Doppelhele des Landgrafen Philipp von Hessen*, Marburg 1904.
14. Scheible, H., *Reuchlins Bedeutung für den Toleranzgedanken*, in: H. Scheible, *Melancthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. von G. May, R. Decot

- (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 41), Mainz 1996, 65–74.
15. —, Reuchlins Einfluß auf Melanchthon, in: H. Scheible, *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. von G. May, R. Decot (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 41), Mainz 1996, 71–97.
  16. Seebaß, G., *Der Abendmahlsartikel in Confessio Augustana Variata von 1540*, in: J. Loehr (Hg.), *Dona Melanchthoniana* (Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag), Stuttgart 2001, 411–424.
  17. Sick, H., *Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, Bd. 2), Tübingen 1959.
  18. Wenz, G., *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Bd. 1–2, Berlin 1996/98.

**Prof. Dr. theol. habil. Henning Theißen** – geb. 1974, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Tübingen und Bonn. Er ist Heisenbergstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und nach fünfjährigem kirchlichen Dienst und langjähriger Tätigkeit im universitären Mittelbau derzeit als Verwaltungsdirektor für Systematische Theologie an der Leuphana Universität Lüneburg tätig. Forschungsschwerpunkte: Unierte Theologie, Nachlass von Hans-Georg Geyer, Adoptionsethik, Flüchtlingskonversionen.



ks. Grzegorz Olek

ORCID: 0000-0003-3505-6648

## Niewolnik czy sługa? Protestancka tradycja przekładu słowa *doúlos* w listach więziennych w *Corpus Paulinum*

**Streszczenie:** Artykuł poświęcono analizie sposobu przekładu greckiego słowa *doúlos* na język polski na przykładzie tłumaczeń protestanckich Biblii, powstałych od drugiej połowy XX-wieku. Bazę stanowią listy więzienne, w których słowo to jest w wyraźny sposób powiązane z realiami Cesarstwa Rzymskiego I w. n.e. Do porównania wykorzystano rewizje Biblii gdańskiej z XXI-wieku, tłumaczenia ekumeniczne oraz rzymskokatolickie. Przekłady protestanckie preferują wyraźnie tłumaczenie przez „sługę”, nawet tam, gdzie *doúlos* dotyczy relacji pomiędzy panami i niewolnikami, a przekłady ekumeniczne oraz rzymskokatolickie, powstałe w podobnym czasie, oddają je przez „niewolnika”. Wydaje się, iż przyczyną istnienia tej wyraźnej różnicy jest stały wpływ języka Biblii gdańskiej na protestanckie tłumaczenia oraz konserwatywizm języka religijnego, charakterystyczny dla mniejszości wyznaniowych.

**Słowa kluczowe:** Biblia gdańska, *doúlos*, niewolnik, sługa, protestantyzm, Biblia, listy więzienne, Apostoł Paweł, polskie przekłady Biblii

**Summary:** Slave or Servant? Protestant Tradition of Translation of the Word *doúlos* in Prison Letters from *Corpus Paulinum*

The Article analyses the way in which Polish protestant Bible translations translate the Greek word *doúlos*. Under analysis are translations, that have been done from the second part of the 20th century. Prison letters from *Corpus Paulinum* are basis for the comparison – in these letters the word *doúlos* is directly connected with the realities of the Roman Empire of the 1st Century A.D. In the comparison were also included the revisions of the Gdansk Bible from 21st Century, ecumenical and roman-catholic translations of the Bible. Protestant translations are clearly preferring to translate *doúlos* as „servant”, even there, where *doúlos* is strictly connected with the master – servant relationship. At the same time in these occurrences the ecumenical and roman-catholic translations do translate by using the word “slave”. It is probable that this is due to the fact of steady and lasting impact of the Gdansk Bible on protestant translations and conservatism of the religious language, characteristic for denominational minorities.

**Keywords:** Gdansk Bible, *doúlos*, slave, servant, Protestantism, Bible, prison letters, Apostle Paul, Polish Bible translations

*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* w haśle omawiającym greckie słowo *doúlos* (niewolnik) zwraca uwagę na kontrast pomiędzy znaczeniem tego słowa w świecie grecko-rzymskim, a jego adaptacją znaczeniową w Nowym Testamencie<sup>1</sup>. W świecie grecko-rzymskim był on zasadniczo uosobieniem zaprzeczenia idei niezależności, wolności i samostanowienia o swoim losie<sup>2</sup>, w kontekście chrześcijańskim natomiast stał się m.in. ważną metaforą zupełnego poświęcenia sprawie Chrystusa<sup>3</sup> czy też stanem i rolą społeczną, które można wykonywać z motywacją wiary chrześcijańskiej (zwłaszcza części parenetyczne Ef i Kol, szerzej o tym w dalszej części artykułu).

Tłumacze Nowego Testamentu na język polski oddają to słowo albo przez „sługę” albo „niewolnika”<sup>4</sup>, przy czym decydujący każdorazowo powinien być bezpośredni kontekst pisma i jego specyfika. Szczególnie interesującą w tej kwestii jest grupa listów z *Corpus Paulinum*, tzw. listów więziennych – Flp, Flm, Kol, Ef, które w swojej treści nawiązują do sytuacji uwięzienia

<sup>1</sup> A. Weiser, *δοῦλος*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, szp. 845–848, wyd. 3 przejrzane i poprawione, Stuttgart 2011 (dalej jako EWNT); por. z uaktualnionym angielskim wydaniem *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament: New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (dalej jako NIDNTT), red. M. Silva, t. 1, wyd. 2, Grand Rapids, Mi 2014, s. 767–768.

<sup>2</sup> Nieprzypadkowo to właśnie *pistis/fides* niewolnika ceniono najwyżej i oczekiwano jej nawet po wyzwoleniu, już w roli klienta względem patrona, wcześniejszego właściciela. Zob. dla realiów rzymskich: F. Dupont, *Daily Life in Ancient Rome*, trans. by Ch. W. Cambridge, Ma 1993, s. 62–69.

<sup>3</sup> Zob. monografia: H. Murray, *Slave of Christ. A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ*, NSBT, t. 8, Downers Grove, Il. 1999.

<sup>4</sup> Wydaje się, że słowniki teologiczne częściej niż inne podają pierwsze tłumaczenie, nie uzasadniając wystarczająco tego sposobu przekładu. Węclewski podkreśla znaczenie przenośne i specyficzne dla NT, podając łacińskie odpowiedniki *servus* i *serva*: *Słownik grecko-polski*, opr. Z. Węclewski, Warszawa 1905, s. 187; w słowniku Abramowiczówny nie podaje się możliwości tłumaczenia przez „sługa”: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 599; w słowniku Jurewicza zmieniona jest kolejność względem Węclewskiego – „sługa” jest trzecim z kolei możliwym tłumaczeniem greckiego *doúlos*: *Słownik grecko-polski*, oprac. O. Jurewicz, t. 1, Warszawa 2000, s. 230; por. *Wielki Słownik grecko-polski*, oprac. R. Popowski, wyd. 4 poprawione, Warszawa 2006, s. 144.

i są skierowane do kościołów w przeważającej mierze lub całkowicie poga-nochrześcijańskich<sup>5</sup>. *Doúlos* jest w nich użyte zarówno dosłownie, jak i prze-nośnie, w odniesieniu do członków wspólnoty, nadawców listu, jak i Chry-stusa<sup>6</sup>. Tym samym stanowią interesujący korpus tekstów do porównania pol-skich tłumaczeń, aby sprawdzić stosowność, odpowiedniość i powiązanie z kontekstem. Pomimo tego, że tylko Flp i Flm są protopawłowe, a Kol i Ef raczej deuteropawłowe, nie stanowi to większej przeszkody dla niniejszej pracy. Niewolnictwo należało do niekwestionowanych elementów starożyt-nego świata, a w świecie rzymskim instytucja ta przybrała najbardziej złożoną i rozbudowaną postać instytucjonalną, stanowiąc ważny element porządku społeczno-ekonomicznego<sup>7</sup>. W piśmiennictwie chrześcijańskim *doúlos* zy-skuje dodatkowe znaczenia, zaczerpnięte z tradycji Septuaginty, gdzie hebraj-ski *ewed* może odnosić się zarówno do egipskiej niewoli, statusu poddanych w Królestwie Judy i Izraela, jak i wyrażać szczególną relację zależności od Boga Izraela<sup>8</sup>. Przy tłumaczeniu każdego pisma NT należy wziąć pod uwagę obie wielkości i dokonać odpowiedniego przekładu. Wydaje się jednak, iż tłumacze z jakichś powodów unikają tłumaczenia *doúlos* przez „niewolnik”, preferując „sługę” nawet tam, gdzie stoi to w jawnej sprzeczności z kontekstem starożytnym (zwl. formuły parenetyczne, względnie „tablice domowe”, skierowane do niewolników w Ef i Kol). Instytucja służby jest równie obca

---

<sup>5</sup> W ostatnich dziesięcioleciach można zauważyć coraz rzadsze traktowanie tych listów jako grupy niejako homogenicznej, ze względu na kontekst, kwestię autorstwa Ef i Kol oraz datację, co uwidacznia się w wydawanych komentarzach – oczywiście niejako komentowanie łącznie Flm, Kol i Ef staje się coraz rzadszą praktyką, a jeśli już tak się dzieje, wymaga to uzasadnienia – jak np. w komentarzu Hansa Hübnera, który traktuje omówienie ich zbiorczo jako analizę przejścia od myśli protopawłowej (Flm) do deuteropawłowej (Kol, Ef). Patrz także różnice pomiędzy perspektywą Dąbrowskiego, Rakociego i Gnilki, z których pierwszy uznaje Pawłowe autorstwo wszystkich trzech listów, drugi tylko Flm i Kol, a trzeci wyłącznie Flm. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, wyd. 3 uzupełnione i poprawione, s. 621–626; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 446–447; W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, s. 285–328; H. Hübner, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*, HNT, t. 12, Tübingen 1997, s. 9–12.

<sup>6</sup> A. Weiser, *δοῦλος*, [w:] EWNT, dz. cyt., szp. 851–852.

<sup>7</sup> Zob. podsumowanie analiz instytucji starożytnego niewolnictwa w L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum. B. Mroziewicz, Poznań 2005, s. 285–292.

<sup>8</sup> Szerzej te wystąpienia, razem z okresem drugiej świątyni, omawia hasło z NIDNTT, t. 1, s. 768–770.

odbiorcom tłumaczeń NT na język polski<sup>9</sup>, co instytucja niewolnictwa, a doszukiwanie się w większości wystąpień słowa *doúlos* nawiązań do formuły posłannictwa i szczególnej więzi z Bogiem Izraela, znanych z Septuaginty, wydaje się nieuzasadnione<sup>10</sup>.

Celem niniejszej pracy jest studium sposobu przekładu terminu *doúlos* na język polski na przykładzie jego wystąpień w listach więziennych.

Szczególnie interesujące wydała się analiza tłumaczeń protestanckich<sup>11</sup>, które od XVI wieku cechowała specyficzna tradycja przekładu kluczowych pojęć reformacyjnej nauki<sup>12</sup>, a które utrwalił sukces przekładu Biblii gdańskiej w środowisku ewangelików wyznania augsburskiego i reformowanego<sup>13</sup>. Ten przekład i jego późniejsze rewizje kształtowały język życia duchowego ewangelików w Polsce przez ponad trzy wieki<sup>14</sup>. Kościoły protestanckie stanowią nieliczną mniejszość wyznaniową na terenie Rzeczypospolitej Polskiej – wg danych GUS na rok 2018 istniało 87 wyznań protestanckich i o tradycji

<sup>9</sup> I to już od ponad 50 lat – patrz *Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego, który podaje dla słowa „sługa” znaczenie pierwotne jako przestarzałe, funkcjonalne (sługa miejski) jako dawne, a typowo kościelne (sługa Boży) jako frazeologizm. *Słownik języka polskiego*, pod red. W. Doroszewskiego, online: [www.sjp.pwn.pl/doroszewski](http://www.sjp.pwn.pl/doroszewski) [dostęp: 31.05.2021].

<sup>10</sup> Weiser przekonująco argumentuje za tłumaczeniem m.in. Flp 2,7 przez „Sklave”, wskazując na kontekst i logikę hymnu oraz na różnicę pomiędzy *pais Theóu* a *doúlos* w Septuagincie. Por. A. Weiser, *δοῦλος*, [w:] EWNT, dz. cyt., szp. 852.

<sup>11</sup> Rozumiejąc protestantyzm w szerokim tego słowa znaczeniu. Zob. Z. Pasek, *protestantyzm* (hasło), [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, Warszawa 2003, s. 275–279 (dalej jako RelEnc); M. Noll stara się wykazać, iż protestantyzm jednoczy przypisywanie wysokiej rangi Pismu Świętemu Starego i Nowego Testamentu, pomimo i wbrew znaczącym różnicom. Zob. M. A. Noll, *Protestantyzm. Krótkie wprowadzenie*, tłum. M. Potz, Łódź 2021, s. 9–17.

<sup>12</sup> I. Winiarska-Górska zwraca uwagę na kluczowe pojęcia teologiczne dla reformacyjnej nauki, jak np. „upamiętanie” i lutrową próbę połączenia wierności brzmienia tekstu greckiego, komunikatywności i zgodności z pryncypiami teologicznymi. Zob. I. Winiarska-Górska, *Język, styl i kulturowa rola szesnastowiecznych protestanckich przekładów Nowego Testamentu na język polski: między nowatorstwem a tradycją*, [w:] *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, red. S. Koziara i W. Przyczyna, Teolingwistyka 6, t. 1, Tarnów 2009, s. 279–312.

<sup>13</sup> Zob. M. Wojciechowski, *Biblie polskie*, [w:] RelEnc, t. 2, s. 88–89.

<sup>14</sup> Szczegółowo o powstaniu, roli i znaczeniu Biblii gdańskiej zob. *Z problemów reformacji*, red. M. Uglorz, t. 5, Warszawa 1985.

protestanckiej, które liczyły łącznie 147,9 tys. członków<sup>15</sup>. Z tego najwięcej liczył Kościół Ewangelicko-Augsburski (61.217), Kościół Zielonoświątkowy (25.152) i Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (9.726)<sup>16</sup>. Szczególną uwagę zwrócono na przekłady, które można traktować jako oficjalne, przeznaczone do użytku liturgicznego<sup>17</sup> albo przy których powstaniu wyznania te brały udział<sup>18</sup>. Nasuwa się pytanie, na ile wspomniane wcześniej wyznaniowe tradycje przekładu są nadal obecne w translacjach powstałych po drugiej wojnie światowej, i czy można dopatrzeć się ich w sposobie tłumaczenia greckiego słowa *doúlos*. Z tego powodu dokonano analizy ważniejszych polskich tłumaczeń protestanckich (dokonanych przez instytucje i tłumacze identyfikujących się jednoznacznie z szeroko rozumianym protestantyzmem), wydanych po drugiej wojnie światowej, które bazują na tekście greckim NT według wydań krytycznych tekstu greckiego. Aby zweryfikować istnienie *differentia specifica* tłumaczeń protestanckich, próbę kontrolną stanowią tłumaczenia ekumeniczne, najnowsze rewizje Biblii gdańskiej oraz wybrane, ważniejsze tłumaczenia rzymskokatolickie. Przekłady te reprezentują całą paletę metodologii – od ekwiwalencji formalnej do dynamicznej.

Dla dokonania porównania przyjęto następujące przekłady (w nawiasie podano skrót użyty w tabeli):

---

<sup>15</sup> Patrz *Wyznania religijne w Polsce w latach 2015–2018*, opr. zespół, GUS, Warszawa 2019, s. 28–29 online: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/wyznania-religijne-w-polsce-20152018,5,2.html> [dostęp: 27.05.2021].

<sup>16</sup> Tamże, s. 124, 141, 145.

<sup>17</sup> W przypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jest to Biblia gdańska, Biblia warszawska i Biblia ekumeniczna.

<sup>18</sup> Takie znaczenie mają naturalnie przekłady wydane przez *Towarzystwo Biblijne w Polsce*, gdyż wszystkie trzy Kościoły mają swoich przedstawicieli w Komitecie Krajowym Towarzystwa, nie dotyczy to jednak Biblii ekumenicznej, która choć dopuszczona jest w Kościele Ewangelicko-Augsburskim do użytku liturgicznego, to jej przekład został dokonany przez międzywyznaniową komisję. Zob.: <https://tb.org.pl/about-2/komitet-krajowy/> [dostęp: 27.05.2021].

**Tłumaczenia protestanckie:**

Biblia gdańska (rewizja królewiecka 1738<sup>19</sup> – BGK)<sup>20</sup>

Biblia Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego (BW)<sup>21</sup>

Nowy Testament Przekład Współczesny (NTW)<sup>22</sup>

Nowe Przymierze przekład literacki (NPL)<sup>23</sup>

Nowe Przymierze przekład dosłowny (NPD)<sup>24</sup>

**Rewizje Biblii gdańskiej w XXI-wieku:**

Uwspółcześniona Biblia gdańska (UBG)<sup>25</sup>

Nowa Biblia gdańska (NBG)<sup>26</sup>

Dzisiejsza Biblia gdańska (DBG)<sup>27</sup>

<sup>19</sup> J. Szeruda w artykule z 1932 r. podaje to poprawione wydanie F. A. Schultza z Królewca z 1738 r. jako podstawę wszystkich późniejszych edycji Biblii gdańskiej do lat 30. XX-wieku. Tekst Biblii gdańskiej z 1958 r. (przypis poniżej), który będzie porównywany w artykule, jest identyczny z rewizją Królewiecką 1738. Por. J. Szeruda, *Geneza i charakter Biblii gdańskiej*, [w:] *Z problemów Reformacji*, red. M. Uglorz, Bielecko-Biała 1985, s. 16; por. edycję z 1958 r. z dostępnym elektronicznie wydaniem z roku 1854 ze wstępem F. A. Schultza, online: <https://polona.pl/item/biblia-to-iest-wszystko-pismo-swiete-starego-i-nowego-przymierza-podlug-edycji,ODM2MjUwNzY/4/#info:metadata> [dostęp: 7.06.2021].

<sup>20</sup> *Biblia Święta to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczona*, Warszawa 1958.

<sup>21</sup> *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, wyd. 8, Warszawa 1990.

<sup>22</sup> *Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski*, wyd. 1, Warszawa 1991.

<sup>23</sup> *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego*, wyd. 1, Poznań–Tarnobrzeg 2017.

<sup>24</sup> *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego*, wyd. 2, Poznań–Tarnobrzeg 2020.

<sup>25</sup> *Pismo Święte – Stary i Nowy Testament. Pilnie i wiernie przetłumaczone w 1632 roku z języka greckiego i hebrajskiego na język polski, z uwspółcześnioną gramatyką i aktualnym słownictwem*, Toruń 2017.

<sup>26</sup> *Biblia, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza (Testamentu)*, Katowice 2012.

<sup>27</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Mszczonów 2019.

### **Przekłady ekumeniczne:**

Ekumeniczny Przekład Przyjaciół (EPP)<sup>28</sup>

Biblia Ekumeniczna (BE)<sup>29</sup>

### **Przekłady rzymskokatolickie i powstałe w kręgach rzymskokatolickich (w dalszej części artykułu nazywane łącznie „rzymskokatoliczki”):**

Biblia Tysiąclecia<sup>30</sup> wyd. II<sup>31</sup>, III<sup>32</sup> i V<sup>33</sup> (BT2, BT3, BT5)

Biblia poznańska (BP)<sup>34</sup>

Biblia warszawsko-praska (BWP)<sup>35</sup>

Biblia Edycji Świętego Pawła (BEP)<sup>36</sup>

Nowy Testament. Nowy Przekład Dynamiczny (NPD)<sup>3738</sup>

---

<sup>28</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu. Ekumeniczny przekład przyjaciół*, wyd. 2 poprawione, Kraków 2016.

<sup>29</sup> *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, wyd.1, Warszawa 2017.

<sup>30</sup> Od wydania drugiego BT została wprowadzona do liturgii, a więc zyskała oficjalny status, a wydanie czwarte jest dodrukiem wydania trzeciego, stąd ograniczono się do wydania drugiego, trzeciego i piątego. Szczegółowe różnice pomiędzy wydaniem omawia w swojej dysertacji Pietkiewicz – R. Pietkiewicz, *Biblia Tysiąclecia w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, Wrocław 2004, online: <https://digital.fides.org.pl/dlibra/docmetadata?id=730> [dostęp: 30.05.2021].

<sup>31</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 2 zmienione, Poznań–Warszawa 1971.

<sup>32</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 3 poprawione, Poznań–Warszawa 1980.

<sup>33</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5 Poznań–Warszawa 1980

<sup>34</sup> *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 1 dodruk, Poznań 2020.

<sup>35</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk*, wyd. 3, Kraków 2015.

<sup>36</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2011.

<sup>37</sup> *DOBRA WIADOMOŚĆ o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi*, Warszawa 2021.

<sup>38</sup> NPD nie jest przekładem rzymskokatolickim *sensu stricto*, tylko *sensu lato*, gdyż nie ma imprimatur, a opublikowane jest przez wydawnictwo NPD. Ta firma wydawnicza należy do

Biblia Pierwszego Kościoła (BPK)<sup>39</sup>

W listach więziennych rzeczownik *doúlos* występuje 11 razy (Flm 1,16 [dwukrotnie]; Flp 1,1; 2,7; Kol 3,11.22; 4,1.12; Ef 6,5.6.8), a w Kol 1,7 i 4,7 z przyimkiem *syn* („z, wspól”), co daje łącznie 13 wystąpień. Cztery z nich są określeniem posłannictwa oraz misyjnej roli Pawła i jego współpracowników (Flp 1,1; Kol 1,7; 4,7.12), jeden odnosi się do uniżenia Chrystusa (Flp 2,7), pozostałe natomiast odnoszą się wyraźnie do realiów antycznego niewolnictwa i perspektywy wiary chrześcijańskiej na tę rzeczywistość, głównie w ramach części parenetycznej Kol i Ef (Kol 3,11.22; 4,1.12; Ef 6,5.6.8). Tak różnorodna grupa fragmentów pozwala zauważyć, czy tłumacz danego wydania różnicuje w sposób zrozumiały swój przekład, czy też zauważa się trudne do wyjaśnienia niekonsekwencje. Wszystkie wystąpienia słowa są jednoznacznie poświadczane w tradycji przekazu tekstu greckiego, stąd przyczyną różnic nie może być, pomimo dużej rozpiętości czasu powstania porównywanych tłumaczeń, korzystanie z odmiennej wersji greckiej NT. W polskiej literaturze istnieje cały szereg opracowań na temat instytucji starożytnego niewolnictwa, które powstały w okresie po drugiej wojnie światowej – rozbudowana bibliografia polskich prac do roku 2005 jest dodatkiem do tłumaczenia cytowanej już książki Leonharda Schumachera<sup>40</sup>.

---

właściciela oficyny Vocatio, która ma w ofercie publikacje z imprimatur (np. tomy Prymasowskiej Serii Biblijnej) i bywa postrzegana jako katolicka (zob. np. artykuł w „Gościu Niedzielnym”: A. Grajewski, *Uwaga cenzura!*, online: <https://www.gosc.pl/doc/1161069.Uwaga-cenzura> [dostęp: 05.06.2021]. Pozycje z imprimatur raczej z zasady nie mają w swojej ofercie wydawnictwa protestanckie. Redaktorem naczelnym projektu NPD jest właściciel wydawnictwa Vocatio, a zespół redakcyjny w znaczącej mierze opierał się na słownikach, leksykonach i in. pomocach wydanych w ramach Prymasowskiej Serii Biblijnej, jak i na wydaniu Biblii Wujka, rzeczy nietypowej dla tłumaczeń protestanckich (DOBRA WIADOMOŚĆ, s. 16–17). NPD wydaje się charakterystyczny dla rzymskokatolickich kręgów ewangelikalnych, kładących nacisk na misję, konwertyzm i podkreślających priorytet chrystologii, nawet kosztem mariologii i znaczenia sukcesji urzędu. Por. T. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013; A. Siemieniowski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997; T. Terlikowski, *Triumf ewangelikalnego katolicyzmu*, online: <https://www.ekumenizm.pl/koscioly/katolickie/triumf-ewangelikalnego-katolicyzmu> [dostęp: 1.06.2021].

<sup>39</sup> *Biblia pierwszego Kościoła. Przełożył oraz przypisami opatrzył ks. Remigiusz Popowski SDB*, Warszawa 2021.

<sup>40</sup> L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum B. Mroziewicz, Poznań 2005, s. 330–334.



Tabela 1. Zestawienie sposobów przekładu *doúilos* na język polski w Flm, Flp, Kol i Ef

	protestanckie				rewizje BG			ekumeniczne		rzymskokatolickie							
	BGK	BW	NTW	NPD	UBG	NBG	DBG	EPP	BE	BT2	BT3	BT5	BWP	BP	BEP	NPD	BPK
Flm 1,16 I <sup>a</sup>	S	S	N	S	S	S	S	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
Flm 1,16 II	S	S	N	S	S	S	S	N	N	N	N	N	-	N	N	-	N
Flp 1,1	S	S	-	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	Ɔ	S
Flp 2,7	N	S	N	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	Ɔ	S
Kol 1,7	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	P	Ɔ	S
Kol 3,11	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	Ɔ	N
Kol 3,22	S	S	N	S	S	S	S	N	N	N	N	N	N	N	N	Pd	N
Kol 4,1	S	S	N	S	S	S	S	N	N	N	N	N	N	N	N	Pd	N
Kol 4,7	S	S	S	S	S	S	S	S	N	P	P	P	T	P	P	f	N
Kol 4,12	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	S	Ɔ	S
Ef 6,5	S	S	S	S	S	S	S	N	N	N	N	N	N	N	N	Pd	N
Ef 6,6	S	S	S	S	S	S	S	S	N	N	N	N	N	N	N	S <sup>h</sup>	N
Ef 6,8	N	N	N	S	N	S	N	N	N	N	N	N	N	N	N	-	N

<sup>a</sup> Cyframi rzymskimi zaznaczone są dwa wystąpienia *doúilos* w tym samym wersecie Flm 1,16.

<sup>b</sup> W tłumaczeniu NPD wstawiono tautologiczne wyrażenie: „całkowicie i bez reszty oddany Chrystusowi”, interpretując *doúilos* metaforycznie i w przypisie myląc status niewolnika z wyzwoleniem, co wynika z zastosowania tekstów ST nt. niewolnictwa do kontekstu Cesarstwa Rzymskiego I w. n.e., gdzie status Klienta wobec patrona nie był tożsamy ze statusem niewolnika wobec swojego właściciela. Zob. NPD, s. 754, przypis nr 1 oraz NPD, s. 1255–1256.

<sup>c</sup> *Morfe doúilou labon* oddano przez „przyjmując postać człowieka”.

<sup>d</sup> Podobnie jak w Flp 1,1.

<sup>e</sup> *Doúilos* zawarty jest w parafrazie: „[...] ani jak wysoko czy nisko jest postawiony w społecznej hierarchii!”.

<sup>f</sup> *Doúilos* jest tu przetłumaczony jako okolicznik sposobu: „z pełnym oddaniem”.

<sup>g</sup> *Syndoulos* oddane przez „całkowicie oddany”.

<sup>h</sup> *Hos doúiloi Christoi* jest przetłumaczone „jakbyście służyli samemu Chrystusowi”.

Legenda do tabeli: sigła biblijne umieszczone w pierwszej kolumnie tabeli po lewej stronie danego wiersza odnoszą się wyraźnie do instytucji niewolnictwa, na środku są określeniami Pawła i jego współpracowników, a wysunięte do prawej strony wiersza odnoszą się do Chrystusa. W poszczególnych wierszach kolejnych kolumn tabeli kursywą zaznaczono drugie z nich, a trzecie wytłuszczeniem.

W tabeli następujące litery oznaczają: N – niewolnik, S – sługa, P – pracownik, Pd – podwładny, T – towarzysz, I – inne, „-” – słowo pominięto w tłumaczeniu.

W przypadku Kol 1,7 i 4,7 abstrahuję od przyimka *syn*, zaznaczając tylko sposób przekładu samego rzeczownika (np. współ-pracownik w BT2 to „P”).

W tabeli zaznaczono kolorem ciemnoszarym wiersze, wskazujące na wspólną tradycję przekładu protestanckich tłumaczeń i najnowszych rewizji tekstu Biblii gdańskiej, które w widoczny sposób różnią się od przekładów rzymskokatolickich oraz ekumenicznych. Kolorem jasnoszarym zaznaczono istotne różnice wśród tłumaczeń protestanckich.

### **Interpretacja:**

W świetle zebranych danych zaskakujące są wyraźne różnice pomiędzy przedstawionymi tłumaczeniami protestanckimi a ekumenicznymi i rzymskokatolickimi. W wydaniach protestanckich tłumaczenie *doúlos* przez „sługę” występuje w większości z 13 wystąpień, oprócz Kol 3,11 i Ef 6,8. Najwyraźniej różnicę w przekładzie widać w wystąpieniach słowa w liście do Efezjan, Kolosan i Filemona, które wyraźnie odnoszą się do instytucji starożytnego niewolnictwa.

Sprawa jest o tyle interesująca, że te różnice pokrywają się z nowszymi rewizjami Biblii gdańskiej, które nie są tłumaczeniami z języka greckiego. Wydaje się to wskazywać na istnienie protestanckiej tradycji, bądź preferencji przekładania *doúlos* przez „sługę”. Sugerowany w słowniku do wydania NPD wpływ przekładu Wulgaty na taką praktykę translatorską<sup>41</sup> nie jest przekonujący w przypadku tłumaczeń protestanckich, gdzie imperatyw przekładu na języki narodowe od XVI wieku i tłumaczenia opartego na tekście greckim, uniezależnił stopniowo praktykę translatorską od tekstu Wulgaty. Wydaje się, że wpływu należałoby raczej szukać w rozwoju i specyfice instytucji służby

<sup>41</sup> Podobnie błędnie zakłada się, że *doúlos* był w starożytności słowem w mniejszym stopniu odpychającym i problematycznym dla przeciętnego odbiorcy niż współcześnie. NPD, s. 1255–1256.

w Rzeczypospolitej w XV–XVII w. czy też innych form zależności, które mogłyby swoim znaczeniem obejmować, a których utożsamienie z niewolnictwem i językowe utrwalenie w tradycji protestanckiej nastąpiło wraz z popularnością Biblii gdańskiej<sup>42</sup>. Możliwy wpływ praktyki translatorskiej w Biblii Lutra na przekład Biblii gdańskiej wymagałby odrębnych badań, gdyż podobieństwa mogą wynikać z wykorzystania tej samej analogii do instytucji służby, znanej także w kontekście niemieckim. Wykracza to jednak poza ramy niniejszego artykułu.

Tłumaczenie NTW różni się w tym względzie od pozostałych protestanckich przekładów – Flm 1,16 tłumaczy przez „niewolnika”, choć wydaje się niekonsekwentne – Kol 3,22 i 4,1 („niewolnik”) przekłada inaczej niż Ef 6,5.6 („sługa”). Z kolei NPD różni się znacząco od tłumaczeń rzymskokatolickich, zaskakując niekonwencjonalnym i niestety niespójnym sposobem przekładu, co może wynikać z wspomnianych już błędnych interpretacji reáliów grecko-rzymskich I w. n.e.

Oddanie greckiego *doúlos* w liście do Filemona przez „sługę” w przekładach powstałych od drugiej połowy XX-wieku jest niezrozumiałe, gdyż termin ten w tym wypadku jednoznacznie wskazuje na instytucję starożytnego niewolnictwa, a określenie „sługa”, jak już wcześniej wspomniano, już w okresie po drugiej wojnie światowej było traktowane słownikowo jako dawne i przestarzałe w użyciu dosłownym.

Poza BGK i NTW żadne inne z analizowanych polskich tłumaczeń nie przekłada *doúlos* w liście do Filipian przez „niewolnika”, choć byłoby to wskazane, ze względu na kontekst starożytnego miasta Filipi – kolonii rzymskiej – i treści listu, w którym podkreślony jest kontrast wobec rzymskiego pojęcia honoru, wzorcowego *cursus honorum*<sup>43</sup> i wartości, jaką przykładano do obywatelstwa (*politeuma* [państwo, ojczyzna, wspólnota, obywatelstwo] w Flp 3,20). W komentarzu z serii NKB.NT z 2011 roku Jan Flis tłumaczy oba

---

<sup>42</sup> Patrz m.in. publikacje K. Pobłockiego o przemocy w relacjach pan – włościanin, gdzie pojawiają się również różne formy służebności, jak i A. Leszczyńskiego, który podejmuje się analizy specyficznie polskiej dialektyki panowania i niewoli. A. Leszczyński, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, wyd.1, Warszawa 2020; K. Pobłocki, *Chamstwo*, wyd.1, Wołowiec 2021.

<sup>43</sup> Patrz propozycja Hellemana odczytania hymnu z Flp jako *cursus pudorum*: J. H. Helleman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, Society for New Testament Studies Monograph, t. 132, Cambridge 2005, s. 136nn.

wystąpienia *doúlos* w Flp 1,1 i 2,7 przez „niewolnik”, przekonywająco argumentując za taką translacją<sup>44</sup>. Pomimo to nawet nowsze przekłady protestanckie i katolickie, bazujące na tekście oryginalnym jak NPL i NPD, czy BEP i BPK, nie tłumaczą Flp 1,1 i 2,7 poprawnie. Możliwe, że wyjaśnieniem jest po prostu błędna identyfikacja tego pojęcia z *pais Theou* z Iz w wersji Septuaginty<sup>45</sup>. Inną możliwością jest poczucie niestosowności tego terminu w odniesieniu do Chrystusa czy Apostoła Pawła – tak lakonicznie swoją translację Flp 1,1 tłumaczy Augustyn Jankowski w komentarzu z lat 60. ubiegłego wieku<sup>46</sup>.

Podobnie we wszystkich analizowanych przekładach w zasadzie nie zdarza się przełożenie określenia *syn-doulos* przez niewolnika w Kol 1,7 i 4,7 – wyjątek stanowi BE i BPK w Kol 4,7. Ta kwestia wydaje się z kolei zagadkowa zwłaszcza w przypadku tłumaczeń rzymskokatolickich, które Kol 3,11.22; 4,1 jednoznacznie i trafnie wiążą z instytucją starożytnego niewolnictwa, natomiast Kol 1,7; 4,7.12 przekładają co najmniej niekonsekwentnie. Podobnie jak w przypadku Flp komentarz z 2006 roku z serii NKB.NT B. Adamczewskiego w Kol, 1,7 i 4,7.12 widzi jednoznaczne odniesienie do instytucji niewolnictwa w sensie metaforycznym – zupełnego oddania sprawie Chrystusa – i oddaje przez „niewolnika” i „wspólniewolnika”<sup>47</sup>. Trudno więc wyjaśnić, dlaczego, mając nawet w języku polskim przekonywająco uargumentowane tłumaczenie *doúlos* przez „niewolnika”, tłumacze także nowszych przekładów nie decydują

<sup>44</sup> Flis zwraca uwagę na zawarty w określeniu w Flp 1,1 kontrast chrześcijańskiej i grecko-rzymskiej koncepcji wolności – wolnego jako niewolnika Chrystusa, jak i pozytywny wydźwięk słowa w kontekście sytuacji uwięzienia – Apostoł byłby całkowicie pod władzą Chrystusa, nawet w sytuacji uwięzienia. Flis w ekskursie poświęconym tej szczególnej intytlacji przytacza bibliografię polskich i zagranicznych prac poświęconych tematu. W Flp 2,7 natomiast tylko osadzenie tłumaczenia w metaforze relacji pan-niewolnik pozwala w pełni oddać zamierzony w hymnie i szokujący wymiar kenozy Chrystusa. *List do Filipian*, oprac. J. Flis, NKB.NT Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, t. 11, Częstochowa 2011, s. 73–79, 85–92, 212, 235–249 (dalej jako NKB.NB).

<sup>45</sup> J. Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*, dz. cyt., s. 136.

<sup>46</sup> *Listy więzienne. Wstęp, przekład, komentarz*, opr. A. Jankowski, Poznań 1962 s. 69–70.

<sup>47</sup> W przypadku Kol 1,7 Adamczewski zwraca uwagę na nieznaną z protopawłowej literatury określenie *syndoulos* („wspólniewolnik”) odniesione w tym wypadku do Epafrasa, które podkreśla w ten sposób łączność z teologicznym i misyjnym dziedzictwem Apostoła Pawła i jego paradoksalną metaforą wolności chrześcijańskiej (*doúlos Christou*). Adamczewski wyłącznie *diákonos* oddaje przez „sługę”. W Kol 4,7 widzi natomiast zależność od charakterystyki Epafrasa z Kol 1,7, którego uznaje za cieszącego się autorytetem wśród adresatów. *List do Filemona. List do Kolosan*, oprac. B. Adamczewski, NKB.NT, t. 12, Częstochowa 2006, s. 160–170, i 346–351.

się na rezygnację z tradycyjnego „sługi”. Niekonsekwencja ta jest szczególnie widoczna w przekładach rzymskokatolickich Kol.

W przekładach protestanckich najtrudniej wyjaśnić z kolei tłumaczenie pouczeń skierowanych do niewolników i ich panów z listów do Kolosan i Efezjan – Kol 3,22; 4,1; Ef 6,5.6.8. W tych fragmentach wyraźnie jest zaadresowana instytucja niewolnictwa i próba ułożenia wzajemnych stosunków pomiędzy *kyrioi* (panami) i *doúloi* (niewolnikami), którzy bywali członkami tych samych Kościołów lokalnych. Analizując sposoby translacji, można odnieść wrażenie, że tłumacze z jakichś powodów obawiali się użycia słowa „niewolnik” w znaczeniu innym niż metaforycznym lub w wypowiedziach takich jak Kol 3,11, gdzie instytucja niewolnictwa z perspektywy chrystologicznej jest zrelatywizowana w społeczności wiary. Szczególnie w przypadku NPD i NPL wydaje się to zastanawiające, gdyż są najnowszymi przekładami protestanckimi z języków oryginalnych. Możliwym wyjaśnieniem może być konserwatyzm językowy – przyzwyczajenie do brzmienia poprzednich przekładów, które pod tym względem sięgały języka Biblii gdańskiej, a więc czasów, w których instytucja służby stanowiła element codziennego życia i mogła stanowić czytelną dla odbiorców tamtych czasów translację greckiego słowa *doúlos*. Tym bardziej wydaje się to prawdopodobne, gdy mowa o wyznaniach mniejszościowych, które kształtują swoją tożsamość w odniesieniu do, a najczęściej w kontraście, względem wyznania większościowego – w tym wypadku rzymskokatolickiego.

Tym samym okazuje się, że na przykładzie tłumaczenia greckiego słowa *doúlos* w listach więziennych z *Corpus Paulinum* w analizowanych tłumaczeniach protestanckich można dopatrzeć się wyraźnej różnicy względem tłumaczeń rzymskokatolickich oraz ekumenicznych. Zbieżność sposobu przekładu z trzema nowszymi rewizjami Biblii gdańskiej, może wskazywać, że wpływ przekładu wielokrotnie rewidowanego, a powstałego w 1632 r., ma w dalszym ciągu wpływ na kształt językowy tłumaczeń protestanckich. Wydaje się, iż przytoczone na początku obserwacje Alfonsa Weisera na temat słowa *doúlos* w świecie grecko-rzymskim, w znacznym stopniu odnoszą się do protestanckich, a w pewnym sensie do większości polskich tłumaczeń, które unikają wiązania tego słowa ze starożytną instytucją niewolnictwa nawet tam, gdzie wydaje się to oczywiste i zamierzone przez autorów listów.

## Bibliografia

### I. Polskie przekłady Biblii

1. *Biblia, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza (Testamentu)*, Śląskie Towarzystwo Biblijne, Katowice 2012.
2. *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, wyd. 1, Warszawa 2017.
3. *Biblia pierwszego Kościoła. Przełożył oraz przypisami opatrzył ks. Remigiusz Popowski SDB*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2021.
4. *Biblia Święta to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłómaczona*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1958.
5. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego*, wyd. 1, Ewangeliczny Instytut Biblijny, Poznań–Tarnobrzeg 2017.
6. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego*, wyd. 2, Ewangeliczny Instytut Biblijny, Poznań–Tarnobrzeg 2020.
7. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, wyd. 8, Warszawa 1990.
8. *DOBRA WIADOMOŚĆ o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi*, Wydawnictwo NPD, Warszawa 2021.
9. *Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, wyd. 1, Warszawa 1991.
10. *Pismo Święte – Stary i Nowy Testament. Pilnie i wiernie przetłumaczone w 1632 roku z języka greckiego i hebrajskiego na język polski, z uwspółcześnioną gramatyką i aktualnym słownictwem*, Fundacja Wrota Nadziei, Toruń 2017.
11. *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk*, wyd. 3, Kraków 2015.
12. *Pismo Święte Nowego Testamentu. Ekumeniczny przekład przyjaciół*, Wydawnictwo M, wyd. 2 poprawione, Kraków 2016.
13. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 2 zmienione, Wydawnictwo Pallottinum Poznań–Warszawa 1971.
14. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 3 poprawione, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1980.
15. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1980.
16. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Fundacja Źródła Życia, Mszczonów 2019.
17. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011.
18. *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo Święty Wojciech, wyd. 1 dodruk, Poznań 2020.

## II. Opracowania, leksykony, słowniki, monografie

1. Dąbrowski E., *Dzieje Pawła z Tarsu*, wyd. 3 uzupełnione i poprawione, Teologia Polityczna, Warszawa 2013.
2. Dupont F., *Daily Life in Ancient Rome*, trans. Ch. Woodal, Blackwell Publishers, Oxford–Cambridge, Ma 1993.
3. Gnilka J., *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2001.
4. Hellerman J. H., *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, SNTSMS, t. 132, Cambridge 2005.
5. Hübner H., *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*, HNT, t. 12, Mohr Siebeck, Tübingen 1997.
6. Leszczyński A., *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, Wydawnictwo Abc, wyd. 1, Warszawa 2020.
7. *List do Filemona. List do Kolosan*, oprac. B. Adamczewski, NKB.NT, t. 12, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2006.
8. *List do Filipian*, oprac. J. Flis, Edycja Świętego Pawła, NKB.NT, t. 11, Częstochowa 2011.
9. *Listy więzienne. Wstęp, przekład, komentarz*, oprac. A. Jankowski, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1962.
10. Murray H., *Slave of Christ. A New Testament metaphor for total devotion to Christ*, NSBT, t. 8, Downers Grove, Il. 1999.
11. *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, red. M. Silva, t. 1, wyd. 2, Grand Rapids, Mi 2014.
12. Noll M. A., *Protestantyzm. Krótkie wprowadzenie*, tłum. M. Potz, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021.
13. Pasek Z., *protestantyzm* (hasło), [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2003, s. 275–279.
14. Pobłocki K., *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne, wyd. 1, Wołowiec 2021.
15. Pietkiewicz R., *Biblia Tysiąclecia w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2004: <https://digital.fides.org.pl/dlibra/docmetadata?id=730>.
16. Rakocy W., *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2003.
17. Schumacher L., *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum. B. Mroziewicz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005.
18. Siemieniewski A., *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1997.
19. *Słownik grecko-polski*, oprac. Z. Węclewski, E. Wende i S-ka, Warszawa 1905.
20. *Słownik grecko-polski*, oprac. O. Jurewicz, t. 1, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2000.
21. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
22. *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski: [www.sjp.pwn.pl/doroszewski](http://www.sjp.pwn.pl/doroszewski).
23. Weiser A., *δουλος*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, szp. 845–848, wyd. 3 przejrzone i poprawione, Stuttgart 2011.
24. *Wielki Słownik Grecko-polski*, oprac. R. Popowski, wyd. 4 poprawione, Oficyna Wydawnicza VOCATIO, Warszawa 2006.

25. Winiarska-Górska I., *Język, styl i kulturowa rola szesnastowiecznych protestanckich przekładów Nowego Testamentu na język polski: między nowatorstwem a tradycją* [w:] *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, red. S. Koziara i W. Przychyła, *Teolingwistyka* 6, t. 1, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2009, s. 279–312.
26. Wojciechowski M., *Biblie polskie*, [w:] *Religia Encyklopedia PWN*, t. 2, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2003, s. 88–89.
27. *Z problemów reformacji*, red. M. Uglorz, t. 5, Wydawnictwo „Zwiastun”, Warszawa 1985.
28. Zieliński T., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2013.

### III. Artykuły, opracowania publikowane w wersji internetowej

1. *Wyznania religijne w Polsce w latach 2015–2018*, oprac. zespół, GUS, Warszawa 2019, s. 28–29: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/wyznania-religijne-w-polsce-20152018,5,2.html>.
2. Terlikowski T., *Triumf ewangelikalnego katolicyzmu*: <https://www.ekumenizm.pl/koscioly/katolickie/triumf-ewangelikalnego-katolicyzmu>.
3. Grajewski A., *Uwaga cenzura!*: <https://www.gosc.pl/doc/1161069.Uwaga-cenzura>.

**ks. Grzegorz Olek** – (ur. 1987), absolwent Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterańskiego), dr teologii ewangelickiej w zakresie biblistyki Nowego Testamentu, członek redakcji portalu BibleNote+. Zainteresowania badawcze to *Corpus Paulinum*, narratologia i analiza retoryczna, pierwotne chrześcijaństwo w realiach Cesarstwa Rzymskiego I w. n.e.



**Artur Aleksiejuk**

ORCID 0000-0002-5827-6048

**Miroslav Župina**

ORCID 0000-0003-3620-4446

## Ekologia chrześcijańska według Włodzimierza S. Sołowjowa (1853-1900)

**Streszczenie:** Włodzimierz Solowjow (1853-1900) to jeden z najwybitniejszych rosyjskich myślicieli końca XIX wieku. Jego dorobek twórczy, w szczególności w zakresie refleksji filozoficznej, religijnej i teologicznej, jest imponujący i wciąż stanowi przedmiot badań oraz źródło inspiracji. Przenikliwość i wieloaspektowość myśli rosyjskiego filozofa, której ideą przewodnią jest zagadnienie wszechjedności (ros. всеединство), to świadectwo geniuszu jej twórcy. W swoim systemie filozoficzno-religijnym zawarł on bowiem intuicje daleko wykraczające poza zakres obu dziedzin i odnosił się do problemów, które przez jemu współczesnych nie były jeszcze dostrzegane. Istotnym walorem Solowjowskiego konceptu „jedności wielości” było również to, że nie tylko dopuszczał, ale wręcz wymuszał konieczność prowadzenie rozważań zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej. W rezultacie jego filozofia wszechjedności aspiruje do tego, aby być filozofią życia, czyli objąć swoim oddziaływaniem całe spektrum ludzkiego doświadczenia. Jednym z jej ważnych i mało zbadanych wątków jest zagadnienie stosunku człowieka do stworzonego świata materialnego, który został mu powierzony przez Boga-Stwórcę po to, aby człowiek jako jego ukoronowanie urzeczywistniał w nim odwieczny Boży zamysł „bycia wszystkim we wszystkich” (1 Kor. 15: 28). W tym sensie Solowjowska idea wszechjedności, której fundamentem jest biblijna prawda o stworzeniu oraz dogmat o Wcieleniu i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, nie tylko jest apologią materii, ale pozwala na sformułowanie postulatu jej uduchowienia jako naczelnego moralnego imperatywu kategorycznego ludzkich działań. W ten sposób myśl rosyjskiego filozofa wydaje się wyjątkowo cenna w kontekście chrześcijańskiej refleksji ekologicznej, a jego rozważania na ten temat mogą okazać się bardzo pomocne w poszukiwaniu odpowiedzi na wiele pytań związanych z troską i ochroną środowiska naturalnego.

**Słowa kluczowe:** Włodzimierz Solowjow, ekologia chrześcijańska, ochrona środowiska, etyka ochrony środowiska, rosyjska filozofia religijna XIX w., teologia prawosławna

**Abstract:** The Christian Ecology according to Vladimir S. Solov'ev (1853-1900)

Vladimir Solovyov (1853-1900) is one of the most prominent Russian thinkers of the late 19<sup>th</sup> century. His creative output, particularly in terms of philosophical, religious and theological reflection, is impressive and continues to be an object of research and a source of inspiration. The insightfulness and multi-facetedness of the thought of the Russian philosopher, whose main idea is the issue of all-unity (Rus. ВСЕДИНСТВО), is a testimony of its author's genius. In his philosophical-religious system, he incorporated intuitions far beyond the scope of both disciplines and referred to problems that his contemporaries did not yet see. An important advantage of Solovyov's concept of „unity of multiplicity” also lies in the fact that it not only allowed, but even compelled one to reflect on both theoretical and practical levels. As a result, his vision of universality is not theoretical, but rather practical and clearly aspires to be a philosophy of life, i.e. to encompass the whole spectrum of human experience. One of its important and unexplored themes is the issue of man's attitude to the created, material world, which had been entrusted to him by God-Creator in order to make man, as his crowning achievement, implement God's eternal idea of „being all in all” (1 Corinthians 15: 28). In this sense, Solovyov's idea of all-unity, based on the biblical truth about the creation and the dogma of the Incarnation and Resurrection of Jesus Christ, not only serves as justification for the defense (apology) of matter, but also makes it possible to claim its spiritual nature as the supreme categorical moral imperative of human action. In this way, the thought of the Russian philosopher seems extremely valuable in the context of Christian ecological reflection, and his observations on this subject may prove to be very helpful in finding answers to many questions relating to care and protection of the natural environment.

**Keywords:** Vladimir Solov'ev, Christian ecology, environmental protection, ethics of environmental protection, Russian religious philosophy of the 19<sup>th</sup> century, Orthodox theology

**Zusammenfassung:** Die christliche Ökologie nach Vladimir S. Solov'ev (1853-1900)

Wladimir Solowjow (1853-1900) gehört zu den meist herausragenden russischen Denkern des späten 19. Jahrhunderts. Sein geistiges Schaffen, insbesondere im Bereich der philosophischen, religiösen und theologischen Reflexion, ist beeindruckend und bleibt weiterhin Gegenstand der Forschung und Quelle der Inspiration. Die Scharfsinnigkeit und Vielschichtigkeit des Denkens des russischen Philosophen, dessen Leitidee das Konzept der All-Einheit (Russ. ВСЕДИНСТВО) ist, zeugt von seiner Genialität. In sein philosophisch-religiöses System schloss er Intuitionen ein, die weit über den Rahmen beider Disziplinen hinausgingen, und verwies auf die seinen Zeitgenossen noch nicht erkannten Probleme. Ein wichtiger Vorteil des Solowjowschen Konzepts der „Einheit der Vielfalt” war auch die Tatsache, dass es Überlegungen sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene nicht nur erlaubte, sondern sogar forderte. Demzufolge ist seine Vision der All-Einheit nicht theoretisch, sondern höchst praktisch und strebt eindeutig danach, eine Lebensphilosophie zu sein, d.h. das gesamte Spektrum der menschlichen Erfahrung abzudecken. Eines ihrer wichtigen und wenig erforschten Themen ist die Frage nach der Beziehung des Menschen zur geschaffenen, materiellen Welt, die ihm vom Gott-Schöpfer anvertraut wurde, damit der Mensch als ihre Krönung in der Welt die ewige Absicht Gottes „alles in allen zu sein” (1. Korinther 15: 28) verwirklichen kann. In diesem Sinne liefert die Solowjowsche Idee der All-Einheit, die sich auf die biblische Wahrheit über die Schöpfung und das Dogma der Menschwerdung und Auferstehung Jesu Christi stützt, nicht nur eine Begründung für die Apologie der Materie, sondern erlaubt auch die Formulierung des Postulats ihrer Spiritualität als obersten moralischen kategorischen Imperativs

menschlicher Handlungen. Auf diese Weise scheint der Gedanke des russischen Philosophen im Kontext der christlich-ökologischen Reflexion äußerst wertvoll zu sein, und seine Überlegungen zu diesem Thema können sich als sehr hilfreich erweisen, um Antworten auf viele Fragen im Zusammenhang mit der Sorge um und dem Schutz der Umwelt zu finden.

**Schlüsselwörter:** Vladimir Solov'ev, christliche Ökologie, Umweltschutz, Umweltethik, die russische Philosophie des 19. Jahrhunderts, orthodoxe Theologie

## Einleitung

In den letzten Jahren ist die Problematik des Umweltschutzes, zu einem der aktuellsten und meist diskutierten Themen in der Theologie geworden. Es zeichnet sich in der Theologie sogar die Herausbildung eines neuen Wissenschaftsfeldes, d.h. der christlichen Ökologie ab. Es scheint, dass sich die Theologen noch vor ein paar Jahrzehnten überhaupt nicht mit diesem Problemfeld beschäftigten. Obwohl die Ökologie selbst eine ziemlich neue Disziplin ist, reichen ihre Ursprünge bis zur Wende des 19. Jahrhunderts zurück. Die Konzeption der christlichen Ökologie begann sich im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts zu bilden auf der Schnittebene der orthodoxen Anthropologie und der religiös-philosophischen Doktrin über die All-Einheit. Die Konzeption der christlichen Ökologie wurde in den Werken des großen russischen religiösen Denkers Vladimir Solov'ev (1853-1900) begründet. Das konzeptionelle Herangehen dieses Philosophen an die Problematik der erforderlichen neuen Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und der Natur greift den Intentionen der gegenwärtigen ökologischen Denkweise um ein Jahrhundert voraus. Das Ziel des Artikels besteht darin, die Ansichten Solov'evs zum Thema Umweltschutz bzw. Umweltethik darzustellen. Einzelaussagen darüber und Gedanken Vladimir Solov'evs wurden in manchen seiner Werke verstreut gefunden. Das wichtigste von ihnen ist *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*<sup>1</sup>. In diesem, wie Ludolf Müller im Nachwort zur deutschen Übersetzung dieses Buches bemerkt, finden wir „[...] die Ausführungen über die Pflichten des Menschen gegenüber der Erde“<sup>2</sup>. Mit diesem Hinweis wird auf die öko-ethischen Anschauungen Solov'evs angespielt. Dahinter verbirgt sich eine bestimmte Auffassung der materiellen

---

<sup>1</sup> V.S. Solov'ev., *Smysl ljubvi*, [In:] *Sobranie sočinenij Vladimira Sereeviča Solov'eva*, Red. S. M. Solov'ev, Ė. L. Radlov, Band 7, S.-Peterburg 1897, S. 3-60.

<sup>2</sup> L. Müller, *Nachwort*, [In:] W. Solowjew, *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*, München 1976, S. 850.

Natur. Viele interessante Überlegungen können wir auch in Solov'evs Artikel *Das Judentum und die christliche Frage* finden<sup>3</sup>.

### Solov'evs Verständnis der Materie

Solov'evs Sicht der Materie versteht sich vor dem Hintergrund seiner Konzeption der positiven All-Einheit<sup>4</sup>. Der russische Philosoph war ein entschiedener Gegner jedes prinzipiellen Materialismus. Er argumentierte, dass All-Einheit im positiven Sinn die Synthese aller existierenden Wesen bezeichnet, wobei sich die größte Einheit des Totums in der größtmöglichen Selbständigkeit der Teilelemente realisiert: In ihnen, durch sie und für sie. Nach Solov'evs Vorstellung der gegenseitigen Zuordnung innerhalb der Wirklichkeit erscheint die materielle Natur – prinzipiell ein nachrangiger Bestandteil des Gesamtgefüges – dem Totum so positiv einverleibt, dass sie im und vom Ganzen weder erdrückt noch absorbiert noch auf andere Weise verneint wird. Dies wäre das Kennzeichen negativer Einheit. Demgegenüber ist Materie so in das Wirklichkeitsganze eingebunden und ihm auf solche Weise dienstbar, die die Eigenqualität der Materie zur Geltung kommen und gerade durch ihren Eigenwert das Gesamt bereichern lässt<sup>5</sup>. Solche Zusammenschau, die den einzelnen Dingen ihre Eigenwertigkeit zugesteht, verbietet kollektivierenden nivellierenden Monismus ebenso wie jeden Dualismus, wie auch die Übergewichtung eines Elements auf Kosten eines anderen, z.B. des Geistigen zum Nachteil der materiellen Natur oder umgekehrt. Entsprechend umfassend werden von Solov'ev Umwelt und Sittlichkeit gesehen:

„Die wirkliche Sittlichkeit ist die pflichtgemäße Wechselwirkung zwischen der Einzelperson und ihrer gegebenen Umwelt (im weitesten Sinne des Wortes, das alle Bereiche des Seins abdeckt, höher und niedriger, mit denen der Mensch in Beziehung steht)“<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> W. Sołowjow, *Żydzi i problem chrześcijaństwa*, [In:] *Tajemnica Syjonu*, Red. T. P. Terlikowski, Warszawa 2007, S. 15-90.

<sup>4</sup> A. Ostrowski, *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*, Lublin 2007; J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2019; S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986.

<sup>5</sup> V. S. Solov'ev., *Smysl ljubvi...*, a.a.O., S. 55; V.V. Zen'kovskij, *Idea vseidinstva v filozofii Vladimira Solov'eva*, [In:] *Sobranie sočinenij*, T. 1, Moskva 2008.

<sup>6</sup> V.S. Solov'ev, *Opravadanie dobra. Nравstvennaâ filozofiâ*, [In:] *Sobranie sočinenij Vladimira Sereeviča Solov'eva*, Red. S. M. Solov'ev, È. L. Radlov, Band 8, S.-Peterburg 1914, S. 233; W. Solowjew, *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*, München 1976, S. 306.

Man kann jedoch die Frage stellen, ob Solov'ev denn nicht zum Pantheismus neigt? Eine solche Schlussfolgerung wäre jedoch falsch. Zum Verständnis der All-Einheit von Gott – Menschheit – Kosmos ist Solov'evs Sicht der Schöpfung mit in Betracht zu ziehen. Vom kreativen Charakter der Welt überzeugt, fasst er Schöpfung nicht einfach als *creatio ex nihilo sui et subiecti* auf. Die ganze Weltwirklichkeit ist für ihn vielmehr das Werk des göttlichen Logos, der alles, auch die Materie, aus sich heraus, nicht *ex nihilo* erschafft, trägt und durchwirkt. Die gesamte Welt ist von der Weisheit Gottes „imprägniert“. Nach dieser Grundvorstellung ist Gott durch den Logos und die Sophia der Welt stärker immanent, als es die kirchliche Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts ausdrückt<sup>7</sup>. Die All-Einheits- und Schöpfungskonzeption Solov'evs verrät eine gewisse Nähe zum Panpsychismus, jedoch nicht im Sinne des naturalistischen Pantheismus<sup>8</sup>. Von der All-Einheits-Theorie und der Schöpfungsauffassung her lässt sich sagen, dass für Solov'ev die Materie eine religiöse oder mystische Tiefendimension besitzt. Es handelt sich um ein Eigensein, das den bloßen Nutzwert der Dinge übersteigt und transzendiert, das zwar schwer erfassbar, weil dem cartesianischen und mechanistischen Denken und dem quantitativ-naturwissenschaftlichen Experiment nicht zugänglich, aber vom Menschen gleichwohl zu beachten und von ethischer Relevanz ist. Solov'ev bewegt sich, was theologisch ins Gewicht fällt, mit seiner Sicht der Materie sehr nahe an den alttestamentlichen Aussagen zu Schöpfung, Weisheit und Natur (Spr 8; Ijob 28; Sir 24).

Solov'evs Sicht der Materie ist theologisch vertieft. Er spricht sogar vom „religiösen Materialismus“ des Judentums und vertritt, auf der Grundlage der christlichen Glaubenslehre, selber eine Art des inkarnationischen Materialismus. In seinem Aufsatz *Das Judentum und die christliche Frage* äußerte sich Solov'ev begeistert über die charakteristisch-jüdische Synthese des Religiösen, des Humanen und des Materiellen<sup>9</sup>. Diese etwas unpräzise als religiös bezeichnete Spielart von Materialismus meint, dass der Jude nur insoweit an den Geist glaubt, wie dieser „alles Materielle durchdringt“, der Geist also nicht von seiner materiellen Seite getrennt wird. Ohne „Anbeter der Materie“ zu sein, konnten die Juden andererseits doch nicht einem „abstrakten Spiritualismus“ huldigen und im Unterschied zum östlichen Dualismus der

---

<sup>7</sup> J. Šafin; *Sofiologické hľadania alebo neučiniš si modlu. Z dejín ruskej religióznej filozofie*, Prešov 2005, S. 35-36.

<sup>8</sup> A.F. Losev, *Vladimir Solov'ev i ego vremâ*, Moskva 1990, S. 399.

<sup>9</sup> W. Sołowjow, *Żydzi i problem chrześcijaństwa*, S. 35.

---

Materie gegenüber nicht gleichgültig oder gar feindlich eingestellt sein. Im Judentum richtet man vielmehr größte Aufmerksamkeit auf die materielle Natur, „um in ihr und durch sie dem höchsten Gott zu dienen“<sup>10</sup>. Solov’ev meinte, dass das jüdische Volk seinem Gott „nicht nur heilige Seelen, sondern auch heilige Körper“<sup>11</sup> als Milieu für die Verkörperung des Göttlichen bereiten wollte, weshalb die „Idee der heiligen Leiblichkeit“ in der Geschichte Israels eine enorme Rolle spielte<sup>12</sup>. Diesen religiösen Materialismus der Juden erklärt Solov’ev somit nicht aus Unglauben, vielmehr aus deren überbordendem Glauben, „nicht aus der Schwäche, sondern aus der Kraft des menschlichen Geistes und der Energie, die keine Angst haben, sich mit der Materie zu beflecken, sondern sie reinigen und benutzen“<sup>13</sup>. Der russische Philosoph sieht die Kluft zwischen Gott und Welt, Geist und Materie, in der Person des Gott-Menschen Jesus Christus überbrückt. Das Inkarnationsdogma, die Glaubenslehre von der Auferstehung und dem ewigen Leben auch „der Leiber“ sowie der Glaube an den neuen Himmel und der neuen Erde, also an die „Wiedergeburt und Wiederherstellung“ der Erde „als des materiellen Milieus des Reiches Gottes“, bedeuten in Solov’evs Optik eine Aufwertung der Materie schlechthin<sup>14</sup>. Um das Reich Gottes zu verwirklichen, muss man eine spirituelle Idee in der materiellen Welt verwirklichen. Dafür ist es notwendig, das natürliche Leben zu einem Werkzeug und einem Mittel eines höheren spirituellen Lebens zu machen. Solov’ev zufolge „[...] ist das höchste Ziel für das Christentum nicht der asketische Verzicht auf das natürliche Leben, sondern die Reinigung und Heiligung dieses Lebens [...] und die Erhebung zu Gott, der auf die Erde herabsteigt“<sup>15</sup>. Daraus ergeben sich bestimmte Verpflichtungen für den Menschen, weil der Mensch, als eine „große Welt im kleinen“<sup>16</sup>, die ganze Schöpfung in seiner natürlichen Konsistenz umfasst. Gleichzeitig ist er berufen, als ein Geschöpf „nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes“ (Gen. 1: 26), die ganze Schöpfung durch sich

---

<sup>10</sup> Ebd., S. 36.

<sup>11</sup> Ebd., S. 37.

<sup>12</sup> Ebd., S. 36.

<sup>13</sup> Ebd., S. 37-38.

<sup>14</sup> Ebd., S. 48-49.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Gregor Palamas., PG 151, 332 CD.

selbst dem Schöpfer darzubringen<sup>17</sup>. Er ist berufen, das Geschaffene mit dem Ungeschaffenen zu verbinden<sup>18</sup>.

**Ökologisch-ethische Verpflichtungen** 1897 erschien in dem Buch von Jules Hurets *Enquête sur la question sociale ed Europe* ein kurzer Text von Solov'ev<sup>19</sup>. Er erhielt keinen bestimmten Titel, wurde aber bald als *Brief über soziale Fragen* bekannt<sup>20</sup>. In diesem auf Französisch geschriebenen Artikel äußerte der Autor seine eigene Interpretation des von Immanuel Kant anthropozentrisch gemeinten „kategorischen Imperativs“. Solov'ev Meinung nach ist die in Kants Imperativs aufscheinende Engführung, so als wäre der Mensch nur dem Menschen verpflichtet, unzureichend<sup>21</sup>. Im *Brief über soziale Fragen* schrieb er über die erforderliche Korrespondenz zwischen Rechten und Pflichten des Menschen:

„Doch verkennt man gemeinhin zu Unrecht, dass der Mensch Pflichten nicht nur gegenüber seinesgleichen, sondern auch gegenüber der niedrigen Welt hat, gegenüber der Erde und allem, was sie bewohnt. Wenn er das Recht hat, die materielle Natur zu seinem und zum Nutzen seiner Nächsten auszubeuten, so hat er auch die Pflicht, diese Natur zu pflegen und zu vervollkommen zum Wohle der niederen Wesen selber, die er folglich nicht als einfaches Mittel, sondern auch als ein Ziel betrachten muss“<sup>22</sup>.

Also hat der Mensch gegenüber der Erde seine Pflichten im Zusammenhang mit ihrem Eigenwert und Eigenrecht im all-einheitlichen Organismus des Seins. In seiner Arbeit *Rechtfertigung des Guten* behauptete Solov'ev zuerst:

„Die Sphäre der materiellen Beziehungen (vor allem der wirtschaftlichen) ist dazu bestimmt, ein Gegenstand der moralischen Aktion des Menschen zu werden, das Recht auf

---

<sup>17</sup> M. Župina, *Ekologická kríza ako globálny problém*. „Pravoslávny teologický zborník“, 2002, Nr. 25 (10), S. 144.

<sup>18</sup> Maximos der Bekenner, *De Ambiguis*. PG 91, 130 B.

<sup>19</sup> V. Soloviev, [ohne Titel], [In:] J. Huret, *Enquête sur la question sociale en Europe*, Paris 1897.

<sup>20</sup> V. S. Solov'ev, *Pis'mo V. S. Solov'eva o social'nom voprose*, [In:] *Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. Pis'ma i proloženie*, , Bruxelles 1970.

<sup>21</sup> P. Guyer, *Kant o obowiązkach dotyczących przyrody*, „Folia Philosophica“ 1993, Nr. 10, S. 93.

<sup>22</sup> V. Soloviev, [ohne Titel], a.a.O., S. 312; Ders., *Pis'mo V. S. Solov'eva o social'nom voprose*, a.a.O., S. 278.

---

die Verwirklichung oder die Verkörperung des höchsten geistigen Prinzips in ihr zu haben, die Materie hat das Recht auf ihre Vergeistigung<sup>23</sup>.

Zweitens stellte er fest:

„Das materielle Leben der Menschheit ist nicht nur eine besondere Aktions- oder Anwendungssphäre für moralische Prinzipien, sondern es hat wie im Menschen so auch für ihn sein eigenes, vollkommen selbständiges vollberechtigtes materielles Prinzip – das des Instinktes oder der Begierde, dem der totale Spielraum werden sein soll und zwar so, dass damit die normale öffentliche Ordnung aus gegenseitiger Ergänzung und Vermischung der persönlichen Begierden und Interessen naturgemäß folgt<sup>24</sup>.

Natürlich, schrieb Solov'ev, der zweite Sinn der Rechte der Materie determiniert notwendigerweise nicht, dass „die «normale» Ordnung eine moralische Ordnung ist<sup>25</sup>. Damit die Verhältnisse zwischen den Menschen und ihrer natürlichen Umgebung moralischen Wert haben können, sollen drei Bedingungen erfüllt werden. Erstens der Bereich der wirtschaftlichen Tätigkeit soll sich nicht absondern und sich als ein eigenwertiges und selbständiges Gebiet bestätigen. „Diese Forderung – schrieb Solov'ev – hat religiösen Charakter: nicht den Mammon an den Platz Gottes zu stellen und nicht den materiellen Reichtum als selbständiges Wohl und endgültiges Ziel der menschlichen Tätigkeit anzuerkennen<sup>26</sup>. Zweitens, der Mensch soll nicht nur Werkzeug der Wirtschaft sein. Jeder soll materielle Mittel für eine würdige Existenz und Entwicklung besitzen. Das ist „die Forderung nach Menschenliebe“ gegenüber den Arbeitenden<sup>27</sup>. Drittens, „der Mensch als eine Wirtschaftsschaffende Person hat Pflichten gegenüber der materiellen Natur, die zu kultivieren er berufen ist<sup>28</sup>. Es ist erwähnenswert, dass die dritte Bedingung die Umweltbewusstseinsbedingung ist. Auf sie, wie Solov'ev mit Recht anmerkt, wandte zuvor niemand ernste Aufmerksamkeit. Auf diese Pflicht wird im biblischen Gebot der Arbeit verwiesen: die Erde zu bebauen (Gen. 2: 15; Gen. 3: 23). Die hebräischen Wörter „laobod ef goadama“ bedeuten: „damit der Erde zu dienen“. Unter dem „dienen“ (hebr. *obod*) versteht man sowohl die Verehrung innerhalb eines religiösen Systems, als

---

<sup>23</sup> V. S. Solov'ev, *Opravdanie dobra*, a.a.O., S. 368-369.

<sup>24</sup> Ebd., S. 369.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., S. 383.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd.



auch den Dienst zum Zweck der Bewahrung und der Entwicklung. Die Kultivierung der Natur bedeutet nach Solov'ev nicht Missbrauch, Erschöpfung und Zerstörung, sondern ihre Erhebung in eine größere Kraft und Fülle des Seins.

Solov'ev Überlegungen führen zum Schluss, dass die Erde und ihre Güter in einem analogen Sinn als Selbstwert zu schätzen und zu behandeln sind; die Nächsten und die Natur kein Werkzeug für die wirtschaftliche Produktion sind, weil Materie mehr darstellt als ein bloßes Materiallager, als eine nur instrumentale Größe. Alle Geschöpfe, zusammen mit dem Menschen, sind Werke des göttlichen Willens. Jedoch ist der Mensch das einzige Geschöpf, das den Willen Gottes zu übertreten vermag und sich unabhängig von Ihm bewegen kann. Gott fordert den Menschen auf, dass der Mensch „sich Gott frei aneignet“, und die materielle Natur fordert den Menschen auf, dass er sie „auffülle“ und fördere. Er soll sich um sie kümmern und sie kultivieren, dadurch realisiert sich das Gebot Christi von der Nächstenliebe. Als Nächster ist dabei nicht nur der Mensch zu verstehen, sondern auch die ganze Schöpfung Gottes insgesamt, das heißt, es verwirklicht sich das christliche moralische Prinzip der Liebe zum Schöpfer durch Seine Schöpfung. Nach Vladimir Solov'ev ist der Mensch – solange er die materielle Natur in sich selbst und außerhalb seiner Selbst nicht als sein eigenes anerkennt, solange er ihr nicht nähertritt und sie nicht liebgewinnt – von ihr nicht frei, denn sie lastet auf ihm als etwas Fremdes, Unbekanntes und Erzwungenes. Daraus folgt, dass die Rechte der materiellen Natur sich nicht darin erschöpfen, als Werkzeug und Rohstoff zu fungieren und dann wie eine leere Hülse als Müll weggeworfen zu werden. In diesem Sinn lautet die entsprechende ethische Norm oder die angemessene sittliche Haltung: „Liebe zur Natur um ihrer selbst willen“<sup>29</sup>. Die Natur ist kein Ziel der menschlichen Tätigkeit, aber sie wird als ein besonderes selbständiges Glied von diesem Ziel impliziert. Die Natur hat das Recht auf menschliche (humane) Hilfe für ihre harmonisierende Umwandlung und ihren Aufstieg. „Ohne Liebe zur Natur um ihrer selbst willen kann man die moralische Organisation des materiellen Lebens nicht verwirklichen“<sup>30</sup>. Wenn Dinge keine Rechte haben, dann ist die Natur nicht nur das Ding, sie ist das verdinglichte Wesen, das wir in seiner Vergeistigung fördern können und deshalb auch fördern sollen. Der Zweck der Arbeit

---

<sup>29</sup> Ebd., S. 384.

<sup>30</sup> Ebd..

gegenüber der Natur ist dann die Vervollkommnung der Natur, mit Solov'evs Wörtern: „Vergeistigung des Materiellen“. Menschliche Tätigkeitsweisen stellen die Aufgabe der Kunst (griech. *téchne*) zusammen.

Der Mensch steht in der universalen ontischen und folglich in sittlicher Solidarität in und mit der Natur. Auf Grund dieser ethisch bedeutsamen Relation zu der ihn umgebenden materiellen Umwelt verbieten sich ihm despotisches Gehabe und selbstherrliches Auftreten gegenüber der Natur. Nicht zum „Herrn über die Erde“ ist der Mensch eingesetzt, sondern als „Herr auf der so ausgestatteten Erde“, wie der Schweizer Theologe Karl Barth es einmal glänzend ausdrückte<sup>31</sup>. Es bedeutet, dass der Mensch, der selber ein Teil der Erde ist, koexistiert im Kreise von Mitgeschöpfen, die ihn kraft der gegenseitigen Bezogenheit auch ethisch in die Verantwortung nehmen<sup>32</sup>. Deshalb plädierte Solov'ev für die universale sittliche Solidarität, d.h. die Ausweitung der zwischenmenschlichen, interpersonalen Solidarität auf Tiere, Pflanzen und die Erde, für den Übergang von der Mitmenschlichkeit zur Mitgeschöpflichkeit, zu einer „universalen Brüderlichkeit“<sup>33</sup>. Dabei ist diese sittliche Solidarität wiederum getragen und unterfangen von der ontischen Solidarität oder der All-Einheit sämtlicher Geschöpfe<sup>34</sup>. Am Ende des Artikels *Das Judentum und die christliche Frage* schilderte Vladimir Solov'ev sogar die Perspektive einer universalen, theokratischen, umweltfreundlichen Zivilisation. Er erklärte, dass:

„[...] in der Theokratie ist das Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit die Humanisierung des materiellen Lebens und der Natur, ihre Gestaltung durch die menschliche Vernunft, ihre Beseelung durch menschlichen Sinn. Auf solche Weise treten diese Natur, die Erde und das, was auf ihr ist – Tiere und Pflanzen – in das Ziel der menschlichen Tätigkeit ein, und sie werden nicht als nur menschliche Werkzeuge gebraucht: solcher Gebrauch ist ein Missbrauch. (...) Die Natur wird sich mit der Liebe dem Menschen untertan machen, und der Mensch wird sich mit der Liebe um die Natur kümmern“<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Band III/4, Zürich 1969, S. 399.

<sup>32</sup> A. Aleksiejuk, *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego: problemy bioetyki i ekologii*, „Elpis” 2020, Nr. 22, S. 95-105.

<sup>33</sup> J. Šafin; M. Kormošova, *Volodimir Solov'ev i pošuk vičnosti*, Gorlice 2013, s. 67.

<sup>34</sup> V. Soloviev, [ohne Titel], a.a.O., S. 310.

<sup>35</sup> W. Sołowjow, *Żydzi i problem chrześcijaństwa*, a.a.O., S. 89-90.

### **Konsequenzen der Solov'evschen Anschauungen von Ökologie**

Die Analyse von Solov'evs Ansichten über die christliche Ökologie zeigt exemplarisch, dass es in der Christenheit Stimmen gab, die, ihrer Zeit voraus, auf Gefährdungen der materiellen Natur durch menschliches Fehlverhalten, m.a.W. durch ökologische Sünden hinwiesen. In positiver Hinsicht bot er beachtenswerte Denkansätze und Anstöße zu einer christlichen Umweltethik. Es handelt sich um Aussagen, die im Kontext der gegenwärtigen verschärften ökologischen Problemlage wiederentdeckt und diskutiert werden: Um den relativen Eigenwert und die Rechte der Materie, den auf den Kosmos ausgeweiteten kategorischen Imperativ und die Forderung nach einer die Natur miteinbeziehenden sittlichen Solidarität.

Solov'ev legte besonderen Wert auf zwei heute sehr aktuelle Wahrheiten. Erstens, dass die wirkliche menschliche Sittlichkeit die Realisierung der Menschenliebe darstellt und daher das Gebiet des *materiellen Lebens* umgreifen muss. Zweitens, dass die Norm des materiellen Lebens eine Absage des Menschen an ungehemmte Bedürfnissteigerung und dadurch die Konsumskese bedeutet. Es geht dem russischen Religionsphilosophen, so sehr er den Menschen selbst als sittliches Subjekt von der Materie her herausgefordert sieht, gerade nicht um eine einseitige, wiederum anthropozentrisch begründete und fixierte Überlebensethik. Die Ethik des *menschlichen Überlebens* zielt in Solov'evs Gesamtperspektive auf menschliches Überleben in Einheit mit der materiellen Natur, ist insofern *Teil* einer Ethik des *Lebens* überhaupt. Die ganzheitliche Optik und, darin impliziert, die Natur-Ethik Solov'evs könnten uns den Engpass nur menschlicher Selbstverwirklichung und selbst den der puren Mitmenschlichkeit vermeiden bzw. überwinden helfen. Der universale Zug seines theoretischen Entwurfs gerät dem russischen Denker, wie am Konzept der positiven, d.h. gegliederten und gefüllten All-Einheit aufweisbar, nicht zur Floskel oder Leerformel, was dem derzeit strapazierten Terminus *Ganzheitlichkeit* mitunter nachgesagt wird.

Die Solov'evsche Anschauungen einer christlichen Ökologie kann man in folgenden Punkten zusammenfassen<sup>36</sup>:

Das natürlich Materielle und das Spirituelle sind von Grund auf unterschiedlich, aber sie existieren und entwickeln sich in organischer Einheit. Die Natur, die Schöpfung sind in den göttlichen Prozess der Transfiguration, der Auferstehung und des Aufstiegs eingebaut. Die Menschheit zusammen mit

---

<sup>36</sup> A. Danilov, *Ökologisches Verständnis der Schöpfung bei Vladimir Solov'ev*, [https://www.oki-regensburg.de/solov\\_11.htm](https://www.oki-regensburg.de/solov_11.htm), (Zugriff 2020.10.28).

der geschöpften Natur „seufzt bis zum heutigen Tag und liegt in Geburtswehen“ (Röm. 8: 22-23).

Die Unterwerfung und die Eroberung der Natur sind die zwei vergangenen Entwicklungsstufen der Beziehungen des Menschen zur Natur. Die jetzige Einstellung bezüglich der Konsumierung und der Ausnutzung der natürlichen Umwelt, ihrer Zerstörung im Namen der künstlich gestalteten Zwecke soll zugunsten des Überlebens und der Entwicklung des Menschen überwunden werden. Man muss die echten Rechte der materiellen Natur wiederherstellen. Die Menschen sollen Ehrfurcht vor der Natur gewinnen, und auch die subhumane Welt soll in die moralische Solidarität eingeschlossen sein.

Die Natur hat nicht nur das instrumentalisierende Niveau oder die funktionale Bedeutung (Nützlichkeit), sondern auch den Eigenwert und das Recht der Materie. Sie ist kein Mittel für die Erreichung des Zweckes, sondern ein besonderes selbständiges Glied des Ziels der menschlichen Existenz. Die materielle Natur ist ein wichtiger Bestandteil der menschlichen Person.

Die materielle Natur hat das Recht auf ihre Vergeistigung.

Der Mensch hat die Pflicht gegenüber der Natur im Zusammenhang mit ihrem Eigenwert, er soll sich um sie kümmern und sie zu ihrem Wohle kultivieren. Die Natur bedarf des Menschen für ihre Vervollkommnung, Humanisierung und Vergeistigung.

Die Liebe zum Schöpfer verwirklicht sich durch Seine Schöpfung (die Natur). Nicht nur der Mensch ist dem anderen Menschen der Nächste, sondern auch die Umwelt, die Natur.

Die Katholizität der Kirche spiegelt die All-Einheit des Seins wider, in die auch die materielle Natur eingebaut ist. Das Wachstum des Menschen in der Spiritualität und der Kirchlichkeit setzt auch die Vergeistigung der Natur voraus. Als eines der Beispiele erscheint das Sakrament der Eucharistie, wenn Brot und Wein – die Früchte der Synergie des Menschen und der Natur – vom Heiligen Geist erfüllt und in die göttlichen eucharistischen Gaben verwandelt werden.

Die Kirche soll die Menschen die Solidarität mit der Natur, die Ehrfurcht vor der Schöpfung lehren. Sie soll an der Ausformung einer neuen, ökologischen Lebensweise aktiv teilnehmen. Die Schöpfungsverantwortung ist die Maxime des christlichen Lebens.

Der Dienst an der materiellen Natur steht für Vladimir Solov'ev im Dienst an der Ganzheit der Wirklichkeit Gott – Mensch – Kosmos. Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis auch seiner öko-ethisch relevanten Ansätze.

Nur wer die religiös-transzendente Komponente der Synthese Solov'evs akzeptiert und mitbedenkt, wird dessen umweltethische Auffassung verstehen und nachvollziehen können.

## Literatur

### Primärliteratur

1. Gregor Palamas., PG 151, 332 CD.
2. Maximos der Bekenner., *De Ambiguis*. PG 91, 130 B.
3. Solov'ev V. S., *Opravdanie dobra. Nравstvennaâ filosofîâ*, [In:] *Sobranie sočinenij Vladimira Sereeviča Solov'eva*, Red. S. M. Solov'ev, È. L. Radlov, Band 8, S.-Peterburg 1914.
4. Solov'ev V. S., *Smysl ljubvi*, [In:] *Sobranie sočinenij Vladimira Sereeviča Solov'eva*, Red. S.M. Solov'ev, È. L. Radlov, Band 7, S.-Peterburg 1897
5. Solowjew, W., *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*, München 1976.
6. Sołowjow, S. M., *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986 Sołowjow W., *Żydzi i problem chrześcijaństwa*, [In:] *Tajemnica Syjonu*, Red. T. P. Terlikowski, Warszawa 2007.
7. Soloviev V., [ohne Titel]. [In:] J. Huret, *Enquête sur la question sociale en Europe*, Paris 1897.
8. Solov'ev V. S., *Pis'mo V. S. Solov'eva o social'nom voprose*, [In:] *Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. Pis'ma i proloženie*, Bruxelles 1970.

### Sekundärliteratur:

1. Aleksiejuk A. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego: problemy bioetyki i ekologii*, „Elpis” 2020, Nr. 22, S. 95-105.
2. Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, Band III/4, Zürich 1969.
3. Danilov A., *Ökologisches Verständnis der Schöpfung bei Vladimir Solov'ev*. [https://www.oki-regensburg.de/solov\\_11.htm](https://www.oki-regensburg.de/solov_11.htm). (Zugriff 2021.10.28.)
4. Dobieszewski J., *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2019. Guyer P., *Kant o obowiązkach dotyczących przyrody*, „Folia Philosophica” 1993, Nr. 10, S. 89-114. Losev A. F., *Vladimir Solov'ev i ego vremâ*, Moskva 1990.
5. Müller L., *Nachwort*, [In:] W. Solowjew, *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*, München 1976, S. 849-856.
6. Ostrowski, A., *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*, Lublin 2007. Šafin J., *Sofitologické hľadania alebo neučiniš si modlu. Z dejín ruskej religióznej filozofie*, Prešov 2005.
7. Šafin J., Kormošova, M., *Volodimir Solov'ev i pošuk vičnosti*, Gorlice 2013. Zen'kovskij V. V., „Idea vseidinstva v filozofii Vladimira Solov'eva”, [In:] *Sobranie sočinenij*, T. 1, Moskva 2008, S. 228-245.
8. Župina M., *Ekologická kríza ako globálny problém*. „Pravoslávny teologický zborník”, 2002, Nr. 25 (10), S. 121-144.

**Artur Aleksiejuk** – promovierter Theologe, Assistenzprofessor an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Christlich-Theologischen Akademie in Warschau, Mitglied des Hauptausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Polnischen Bioethischen Gesellschaft, ein orthodoxer Priester.

**Miroslav Župina** – Dozent, promovierter Theologe, Vizedekan für Ausbildung und Assoziierter Professor an der Orthodoxen Theologischen Fakultät an der Universität Prešov, Leiter des Lehrstuhls für Praktische und Systemische Theologie, ein orthodoxer Priester.

**Weronika Machowicz-Musiał**

ORCID: 0000-0002-3044-6367

## **Anioły chrzcielne – zapomniane skarby kościołów ewangelickich. Na przykładzie rzeźby z Jerutek**

**Streszczenie:** Na początku XVII wieku na obszarze Saksonii, Brandenburgii, Danii, Szwecji, Prus i Pomorza wykształciła się wyjątkowa forma rzeźbiarska, unikalna dla kościoła Ewangelicko-Augsburskiego – anioł chrzcielny. Zmiany ideowe będące konsekwencją ruchu reformacyjnego zapoczątkowanego przez Marcina Lutra na nowo określiły rolę sztuki w służbie Słowa Bożego. Na skutek przekształceń wyposażenia świątyń pozostałego z czasów katolickich oraz rosnącej potrzeby ekonomicznego wykorzystania przestrzeni w małych, drewnianych kościołach w krajach luteranckich zaczynają pojawiać się chrzcielnice w formie stojących, klęczących lub ulatujących spod sklepienia aniołów.

**Słowa kluczowe:** anioły chrzcielne, sztuka protestancka, Joachim Kapitzki, sztuka luterancka

**Summary:** Baptismal angels - forgotten treasures of Lutheran churches. On the example of the sculpture from Jerutki

In the early 17<sup>th</sup> century, in the area of Saxony, Brandenburg, Denmark, Sweden, Prussia and Pomerania, emerged a sculptural form unique for the Evangelical Church of the Augsburg Confession – a baptismal angel. Ideological changes resulting from the Reformation movement initiated by Martin Luther redefined the role of art in the service of the God's Word. As a result of transformations of temple equipment remaining from the Catholic times and the growing need to economically use the space in small, wooden churches in Lutheran lands, baptismal fonts in the form of standing, kneeling or flying angels begin to appear.

**Key words:** baptismal angels, Protestant art, Joachim Kapitzki, Lutheran art

### **Wstęp**

Od najdawniejszych czasów sztuka służyła ludziom do wyrażania emocji, komunikacji, przekazywania treści i opowiadania historii. Najpełniej wyraziła się jednak w przekazywaniu/rozpowszechnianiu treści religijnych. Przez niemalże cały czas trwania chrześcijaństwa towarzyszy ludziom, pomagając im zrozumieć Słowo Boże. U schyłku średniowiecza, na skutek przemian społecznych i religijnych narodziły się w chrześcijaństwie nowe nurty, które wraz z teologią Reformacji na nowo określiły rolę sztuki. W 1517 roku Marcin Luter

przybijając na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze 95 tez, zapożyczkował wydarzenia, które doprowadziły do narodzenia się nowego wyznania ewangelicko-augsburskiego<sup>1</sup>. Dla Reformacji Słowo Boże okazało się ważniejsze od obrazu, czego rezultatem były znaczące zmiany w wystroju świątyń ewangelickich<sup>2</sup>. W Kościele luterańskim nie zostały ustanowione żadne oficjalne normy wyznaczające prawidłowy wystrój wnętrz sakralnych, jednak znane są dokumenty, w których można znaleźć wzmianki Lutra i innych przedstawicieli konfesji na temat obecności sztuki w świątyniach<sup>3</sup>. Luter, potępiając kupowanie odpustów poprzez fundację dzieł sztuki oraz nadmierny przepych kościołów, nie negował zupełnie obecności sztuki, traktując ją jako narzędzie dydaktyczne, pozwalające wiernym na obcowanie z treściami Ewangelii<sup>4</sup>. Zdawał on sobie sprawę z istniejącej wśród wiernych potrzeby „kościola widzialnego”<sup>5</sup>. Początkowo zresztą nie budowano nowych kościołów, ale użytkowano istniejące już budowle, stopniowo wprowadzając nowe wyposażenie o formie i treściach ideowych zgodnych z nauczaniem ewangelickim.

### Wyposażenie świątyń ewangelickich

Kościół luterański opiera się na trzech najważniejszych filarach: Sakramencie Chrztu, Zwiastowaniu Słowa i Sakramencie Ołtarza, czego rezultatem jest istnienie trzech najważniejszych elementów wyposażenia świątyni ewangelickiej: chrzcielnicy, ambony i ołtarza<sup>6</sup>. Luteranie, w przeciwieństwie do kalwinistów, adaptując na swoje potrzeby istniejące już świątynie średniowieczne, zostawiali w nich wszystko to, co nie było jaskrawo sprzeczne z teologią Lutra, z czasem dopiero wymieniając wyposażenie na nowe. Znaczącą zmianą była

---

<sup>1</sup> Niemczyk B., *Słowo i obraz – sztuka w świecie protestanckim*, „ARTykuły”, 2009, nr 1, s. 25.

<sup>2</sup> Woźniński A., *Następstwa protestantyzmu we wczesnonowożytnej sztuce w Gdańsku i ich europejski kontekst*, „Karto-Teka Gdańska”, 2017, nr 1, s. 43.

<sup>3</sup> Niemczyk B., dz. cyt., s. 25.

<sup>4</sup> Birecki P., *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej: od drugiej połowy XVI do pierwszej ćwierci XVIII wieku*, Warszawa 2007.

<sup>5</sup> Niemczyk B., dz. cyt., s. 25.

<sup>6</sup> Arszyńska J. M., *Wyposażenie kościołów luterańskich; geneza, wartość artystyczna, funkcja, powojenne losy*, [w:] *Reformacja i ewangelicyzm nad Bałtykiem*, red. nauk. J. Borzyszkowski, red. Bronisława Dejny, Gdańsk, 2018, s. 141-167, Arszyńska J. M. *Zachowane nowożytne wyposażenie ewangelickich kościołów Diecezji Mazurskiej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, T. 9, 2015, s. 63, 64.



rezygnacja z ołtarzy bocznych<sup>7</sup>, redukcja liczby ołtarzy do jednego ołtarza umieszczonego w głównej części świątyni<sup>8</sup>. Z czasem niektóre z nich przybierały charakterystyczną dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego formę ołtarza ambonowego<sup>9</sup>. Konfesja luterkańska uznała dwa fundamentalne sakramenty ustanowione przez Chrystusa – Sakrament Chrztu Świętego i Sakrament Ołtarza<sup>10</sup>. Z tego względu w świątyni ewangelickiej uwaga skupiona jest na dwóch najważniejszych elementach – ołtarzu i chrzcielnicy, które z uwagi na swoje znaczenie powinny być do siebie zbliżone. Miejsce chrzcielnicy znalazło się zatem bezpośrednio obok ołtarza<sup>11</sup> i ambony stanowiąc teologiczne świadectwo Ducha, krwi i wody<sup>12</sup>. Co więcej, było to zgodne z luterkańskim rozumieniem obrzędu chrztu odbywającego się jawnie, przyjmowanego w obliczu zebranego zgromadzenia, w miejscu dobrze widocznym dla wiernych<sup>13</sup>. Niekiedy w świątyniach pozostawiano stare, kamienne chrzcielnice, które przypominać miały wiernym o początkach chrześcijaństwa<sup>14</sup> i czasie sprzed nadużyć papieskich<sup>15</sup>. Z upływem lat zaczęły pojawiać się nowo fundowane chrzcielnice drewniane w formie kielicha z misą na wodę chrzcielną wewnątrz oraz pokrywą, umieszczane często w drewnianych „zagrodach chrzcielnych” *Taufkammer* – specjalnie wydzielonych w kościele przestrzeniach<sup>16</sup>. W XVII wieku pojawia się nowa, wyjątkowa dla kościoła luterkańskiego forma chrzcielnicy – anioł chrzcielny.

---

<sup>7</sup> Michalski S., *Protestanci a sztuka: spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989, s. 76.

<sup>8</sup> Tamże, s. 145, Altar (B. In der protestantischen Kirche) [w:] *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, [https://www.rdklabor.de/wiki/Altar\\_\(B.\\_In\\_der\\_protestantischen\\_Kirche\)](https://www.rdklabor.de/wiki/Altar_(B._In_der_protestantischen_Kirche)) (dostęp: 30.10.2021).

<sup>9</sup> Arszyńska J. M., *Wyposażenie kościołów luterkańskich...*, s. 152.

<sup>10</sup> Niemczyk B., dz. cyt., s. 25.

<sup>11</sup> Wzorek J., *Chrzcielnica*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Cenzor – Dobszewicz, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1989, s. 352.

<sup>12</sup> Wisłocki M., *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535-1684*, Szczecin 2005, s. 120.

<sup>13</sup> Chodkowska W., *Anioł chrzcielny z Sankt Lorenz*, „Zeszyty Naukowe Muzeum Budownictwa Ludowego – Park Etnograficzny w Olsztynku”, 2011, Z. 2, s. 11.

<sup>14</sup> Arszyńska J. M., *Wyposażenie kościołów luterkańskich...*, s. 152, Jagla J., *Anioł chrzcielny (Taufengel) jako forma artystyczna*, [w:] *Anioły chrzcielne...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>15</sup> Wisłocki M., dz. cyt., s. 121, 122.

<sup>16</sup> Arszyńska J. M., *Wyposażenie kościołów luterkańskich...*, dz. cyt., s. 153, Wisłocki M., dz. cyt., s. 120.



1. *Chrzest*, 1860, Ludwig August Most. Źródło: [https://www.1stdibs.com/art/paintings/figurative-paintings/ludwig-august-most-baptism-ludwig-august-most-1860-oil-on-canvas-framed-gold-wood-frame/id-a\\_5669522/](https://www.1stdibs.com/art/paintings/figurative-paintings/ludwig-august-most-baptism-ludwig-august-most-1860-oil-on-canvas-framed-gold-wood-frame/id-a_5669522/) (dostęp: 05.11.2021)

### Anioły chrzcielne w liturgii chrztu

Jako pierwszy o obecności aniołów podczas sakramentu chrztu mówi łaciński teolog Tertulian (160-230 n.e.) w traktacie „O chrzcie”: „Nie tylko Duch Święty zstępuje do nas we wodzie, ale także dzięki działaniu anioła, woda nas oczyszcza. Tak jak św. Jan przygotowywał ścieżkę dla Jezusa, tak anioł – pośrednik chrztu, przygotowuje drogę dla Ducha Świętego”<sup>17</sup>. Wizerunki przedstawiające obecność aniołów zesłanych od Boga podczas sakramentu chrztu zaobserwować można w sztuce katolickiej, prawosławnej i protestanckiej<sup>18</sup>. Bardzo wczesnie pojawiają się również wizerunki aniołów, którzy uczestniczą w chrzcie Chrystusa jako liturgiści, przykładem jest cylindryczna chrzcielnica z kościoła św. Bonifacego w Freckenhorst z 1129 r. przedstawiająca Jana Chrzciciela udzielającego chrztu Jezusowi w asyście anioła.

<sup>17</sup> Ernest E., *Tertulian's homily on baptism*, Eugene, Oregon 2016, s. 15.

<sup>18</sup> Jagła J., dz. cyt., s. 50.



2. Chrzcielnica z Freckenhorst przedstawiająca Jana Chrzciciela udzielającego chrztu Chrystusowi w asyście anioła, 1129 r., Kościół św. Bonifacego w Freckenhorst. Źródło: <https://www.gastefuehrer-warendorf.de/fuehrungen/stiftskirche-freckenhorst/index.html> (dostęp: 05.11.2021)

W kolejnych latach związek aniołów z sakramentem chrztu przybierał wiele form. Pod koniec XVII w. pojawiają się aniołowie trzymający chrzcielnicę stojąc, klęcząc lub unosząc ją ponad głową. Anioły chrzcielne były postaciami, które działały poprzez sakrament chrztu, nie były tylko praktycznym narzędziem. Greckie słowo „angelos” oznacza „posłaniec”, w szczególności posłaniec Boga. Rzeźby te były symbolicznymi posłańcami wykonanymi w sposób obrazowy i dosłowny, ich wyciągnięte ręce oznaczały niesienie nowej wiadomości, były pośrednikami w otrzymaniu łaski sakramentalnej<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> P. Gajda, J. Kuczyńska, J. Wzorek, [hasło:] *Chrzcielnica* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Cenzor – Dobszewicz, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1989, s. 352.

### Narodziny motywu i formy anioła

Anioły chrzcielne zaczynają pojawiać się na początku XVII w. jako uskrzydłone postacie ubrane w antykizowane zbroje, stojące lub klęczące, trzymające w rękach misę na wodę chrzcielną<sup>20</sup>. Na terenie Prus, Pomorza, Saksonii, Brandenburskiej, Dani i Szwecji pod koniec XVII w. powszechny stał się motyw anioła w locie<sup>21</sup>. Na skutek Wojny Trzydziestoletniej (1618-1648), Wojny Szwedzko-Brandenburskiej (1674-1679) i III Wojny Północnej w latach 1700-1721 wiele kościołów zostało splądrowanych, zniszczonych i wykorzystanych jako magazyny<sup>22</sup>. Po roku 1720 wiele świątyń zostało ponownie odbudowanych, zaczęło też przybywać nowo wybudowanych świątyń, które wymagały opracowania kompleksowego wyposażenia zgodnego z duchem luterańskim. Długie, dwugodzinne nabożeństwa oraz zatłoczone kościoły stały się przyczyną, dla której wierni zaczęli domagać się wprowadzenia ław a ciężkie, kamienne chrzcielnice zostały zamienione na podwieszane, unoszące się pod sklepieniem anioły chrzcielne. Takie działanie pozwalało uzyskać więcej przestrzeni dla wiernych<sup>23</sup>. Stąd anioły chrzcielne w wyniku rosnącego niedoboru przestrzeni dużo częściej pojawiają się w skromnych, małych, wiejskich kościółkach. Nie tylko brak miejsca w świątyniach był powodem powstania nowej formy chrzcielnicy. Prawdopodobnie w obliczu panującej wojny, zarazy i klęsk żywiołowych przyczyniło się do tego szerzenie się różnych przesądów na pograniczu wiary. Dżuma dymienicza, czerwonka i tyfus szalały w czasach wojny a tysiące ludzi ginęło na wsiach i w miastach, które były zdewastowane a ziemie uprawne leżały odłogiem. Ludność była biedna i głodna. Wojna, epidemie i wczesne zgony dzieci uważano za karę od Boga<sup>24</sup>. W tych czasach pojawia się nowa forma, anioł chrzcielny, ulatujący spod sklepienia z charakterystycznym dla baroku teatralnym efektem. Potrzebny był symbol pokoju, ochrony i pocieszenia co w połączeniu z przesłankami praktycznymi daje pełne wytłumaczenie dla powstania jedyne w swoim rodzaju fenomenu chrzcielnicy ewangelickiej.

---

<sup>20</sup> Jagła J., dz. cyt., s. 46.

<sup>21</sup> Tamże, s. 47.

<sup>22</sup> Becker-Carus B., „Taufengel“ – Eine kunstgeschichtliche Sonderform aus der Frömmigkeitsgeschichte des Protestantismus., <http://evangelischer-kirchenbauverein.de> (dostęp: 25.01.2020).

<sup>23</sup> Tamże, s. 9.

<sup>24</sup> Tamże, s. 12.

Mówi się, że anioły zostały zesłane od Boga, żeby chronić ludzi na ziemi. Chrzcielnica w formie anioła chrzcielnego to bardzo wyjątkowy sposób ukazania Jego niebiańskiego działania. Rzeźby wykonywane z drewna, złożone i pokrywane barwną polichromią osiągały niekiedy wielkości do półtora metra. Ich wykonanie, finansowane przez indywidualnych fundatorów bądź ich skromne grupy, zlecane było zazwyczaj miejscowym, prowincjonalnym artystom, przez co często charakteryzują się one sztywną, niezdarną formą aspirującą niejednokrotnie najwyżej do poziomu sztuki ludowej. Zdarzają się jednak anioły wykonane na bardzo wysokim poziomie artystycznym, precyzyjnie wyrzeźbione jak na przykład anioł chrzcielny z Nowego Warpna<sup>25</sup> (il. 3), z kościoła pw. Niepokalanego Serca Marii w Barcianach (il. 4) lub z ewangelicko-augsburskiego kościoła w Sorkwicach (il. 5). Anioły przedstawiane są jako postacie posiadające cechy wyglądu zarówno męskie, jak i kobiece, cechują się androgenicznością oraz młodzieńczym wiekiem<sup>26</sup>. Luterańskie anioły chrzcielne występują w trzech formach: stojące, klęczące lub w locie, uskrzydłone, często ubrane w antykizujące zbroje postacie, które w wyciągniętych rękach trzymały przed lub nad sobą misę na wodę chrzcielną, wieniec lub muszlę. Muszla była symbolem pełni Łask Bożych spływających na człowieka a wieniec laurowy oznaczał zwycięstwo nad śmiercią<sup>27</sup>. Ze względu na swoje znaczenie często otrzymywały liczne atrybuty takie jak lilia oznaczająca czystość, gałązka palmowa jako symbol zwycięstwa nad śmiercią oraz znak obwieszczenia – trąbę<sup>28</sup>. Znane są również anioły, które w jednej ręce trzymały misę na wodę chrzcielną w drugiej zaś banderolę, na której znajdowały się cytaty biblijne na przykład u aniołów z kościoła w Zellerfeld<sup>29</sup> i kościoła w Sack<sup>30</sup>, na szarfach których widnieje cytat „...*Pozwólcie działkom przychodzić do mnie i nie za-*

---

<sup>25</sup> Wykaz niemieckich nazw miejscowości znajduje się na końcu artykułu w *Polsko-niemieckim indeksie nazw miejscowości*.

<sup>26</sup> Jagla J., dz. cyt., s. 55.

<sup>27</sup> Rozmowa Doreen Gilemann z Brigitte Becker-Carus, autorką książki *Taufengel in Pommern*, badaczką tematu aniołów chrzcielnych, 27 marca 2014, dostępna online pod adresem <https://www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/mein-lieblingsengel-kommt-aus-gross-mohrdorf> (dostęp: 05.11.2021).

<sup>28</sup> Jagla J., dz. cyt., s. 59.

<sup>29</sup> [https://de.wikipedia.org/wiki/St.-Salvatoris-Kirche\\_\(Zellerfeld\)](https://de.wikipedia.org/wiki/St.-Salvatoris-Kirche_(Zellerfeld)) (dostęp: 02.12.2021), Becker Carus B, dz. cyt., s. 17.

<sup>30</sup> <https://www.sack-online.net/index.php?id=246&L=1Stellv> (dostęp: 03.12.2021).



*braniajcie im, albowiem takich jest Królestwo Boże.” (Mk 10,14 BW). Znane są również przypadki, w których po epoce oświecenia na skutek zmiany gustów estetycznych, powszechnego krytykowania aniołów i usuwania ich z kościołów została nadana im nowa funkcja<sup>31</sup>. Anioł w Klinga<sup>32</sup> pierwotnie trzymający misę na wodę chrzcielną otrzymał do rąk wstęgę, na której znajdował się *cytat* „Kto uwierzy i ochrzczony zostanie, będzie zbawiony, ...” (Mk 16,16 BW).*



3. Anioł chrzcielny, XVIII w., „Kościół pw. Wniebowzięcia NMP w Nowym Warpnie. Źródło: <https://www.facebook.com/Anio%C5%82y-chrzcielne-167244413486459/photos/167254840152083> (dostęp: 05.11.2021)



4. Anioł chrzcielny, XVIII w. Kościół pw. Niepokalanego Serca Marii, Barciany. Źródło: <https://frombork.art.pl/pl/fides-ratio-ars/> (dostęp: 05.11.2021)

Rzeźby zawieszane były na żelaznych, kutyh i ozdobnie kręconych prętach umocowanych tak, aby anioł posiadał odpowiednie odchylenie. Nad aniołem często umieszczana była rzeźba Gołębicy Ducha Świętego, złotych promieni glorii czy obłoku. Aby uzyskać odpowiedni, teatralny efekt ulatywania anioła spod stropu świątyni konieczne były specjalne systemy instalowane na poddaszu kościoła pozwalające na opuszczenie anioła za pomocą dźwigni dwustronnej (belki) z cięgnami i przeciwwagą lub liny na bloczku z przeciwwagą. Z reguły na pasie anioła lub w innym odpowiednim miejscu przymocowany był żelazny pierścień, o który kościelny mógł zaczepić zakrzywioną laskę

<sup>31</sup> <https://www.lvz.de/Region/Grimma/Klingaer-Taufengel-halb-Frau-und-halb-Mann> (dostęp: 03.12.21).

<sup>32</sup> Tamże.

i w ten sposób powoli ściągać anioła na odpowiednią wysokość na początku ceremonii chrztu. Pojawiają się również informacje o korbach znajdujących się za ołtarzem pozwalających na opuszczenie rzeźby<sup>33</sup>, co może sugerować występowanie alternatywnego zawieszenia anioła na linie z kołowrotem. Według Brigitte Becker-Carus starzy mieszkańcy wsi Groß Mohrdorf, którzy pamiętają jeszcze obrzędy chrztu z udziałem aniołów chrzcielnych, mówią, że przy wejściu do kościoła znajdował się dzwonek, który, uderzony na początku chrztu, dawał znak kościelnemu, aby obniżyć anioła<sup>34</sup>. Niestety dostępne ustawy i agendy kościelne nie zawierają informacji na temat tego, w jaki sposób funkcjonowały anioły chrzcielne<sup>35</sup>.



5. Anioł chrzcielny, 1701 r., Izaak Riga, kościół ewangelicko-augsburski w Sorkwicach. Źródło: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82\\_ewangelicki\\_w\\_Sorkwicach\\_-\\_anio%C5%82\\_1.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_ewangelicki_w_Sorkwicach_-_anio%C5%82_1.jpg) (dostęp: 22.11.21)

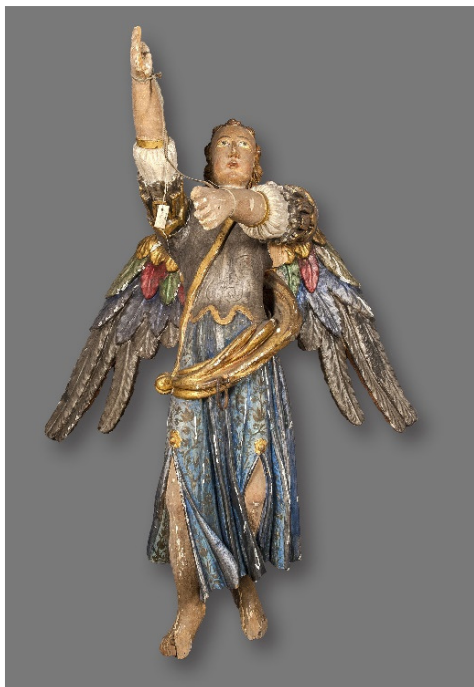
---

<sup>33</sup> Becker-Carus B., „Taufengel“ – *Eine kunstgeschichtliche Sonderform aus der Frömmigkeitsgeschichte des Protestantismus*, <http://evangelischer-kirchenbauverein.de> (dostęp: 25 stycznia 2020).

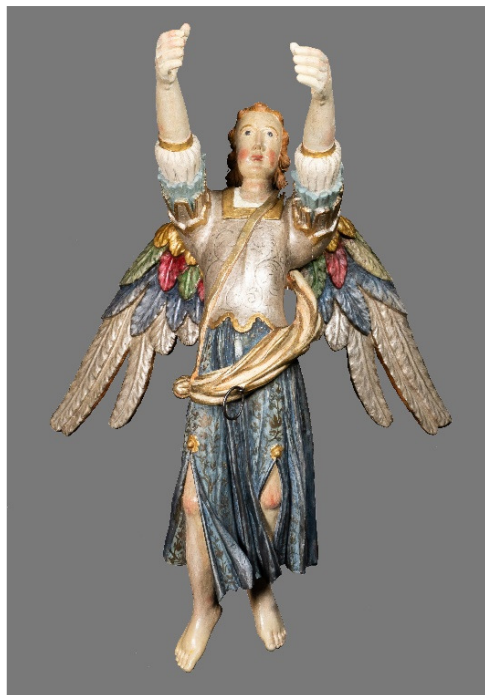
<sup>34</sup> Tamże, s. 3.

<sup>35</sup> Nowak W. (red.), *Życie liturgiczne ewangelików Prus Wschodnich w świetle ustaw i agend kościelnych: (1525-1945)*, Olsztyn 2000, passim.

**Ogólna charakterystyka przedstawień w typie aniołów chrzcielnych na przykładzie rzeźby z Jerutek.**



6. Anioł chrzcielny, 1737, Joachim Kapitzki z Wielbarka, Jerutki, obecnie siedziba parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Ostródzie. Rzeźba przed konserwacją (fot. A. Adamski)



7. Anioł chrzcielny, 1737, Joachim Kapitzki z Wielbarka, Jerutki, obecnie siedziba parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Ostródzie. Rzeźba po konserwacji (fot. A. Adamski)

Przyczynkiem powstania artykułu była – przeprowadzona w ramach pracy dyplomowej<sup>36</sup> – konserwacja i restauracja rzeźby anioła chrzcielnego z ewangelicko-augsburskiego kościoła w Jerutkach (obecnie kościół rzymskokatolicki pw. św. Maksymiliana Kolbe)<sup>37</sup>. Autorstwo rzeźby, datowanej wraz

<sup>36</sup> *Konserwacja i restauracja rzeźby Anioła Chrzcielnego z Jerutek*, Weronika Machowicz-Musiał pod kierunkiem dr Joanny M. Arszyńskiej, Katedra Konserwacji i Restauracji Malarstwa i Rzeźby Polichromowanej, Wydział Sztuk Pięknych UMK, Toruń 2020; zagadnienia historyczne opracowane zostały w ramach pracy seminaryjnej: *Anioł Chrzcielny z Jerutek jako przykład działalności warsztatu snycerskiego mistrza Joachima Kapitzkiego z Wielbarka*, Weronika Machowicz-Musiał, pod kierunkiem dr hab. Piotra Bireckiego, prof. UMK, Katedra Zabytkoznawstwa i Muzealnictwa UMK.

<sup>37</sup> W tym miejscu warto wspomnieć o trwającej w tym samym czasie konserwacji rzeźby anioła chrzcielnego autorstwa Izaaka Rigi z kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Piszcu. Informacje na ten temat znajdują się w artykule autorstwa Jowity Jagli pt. „Anioł chrzcielny z kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Piszcu – bezcenny zabytek sztuki ewangelickiej z terenu dawnych Prus Wschodnich”, „Znad Pisy” 2020, Nr 26, s. 114-131.

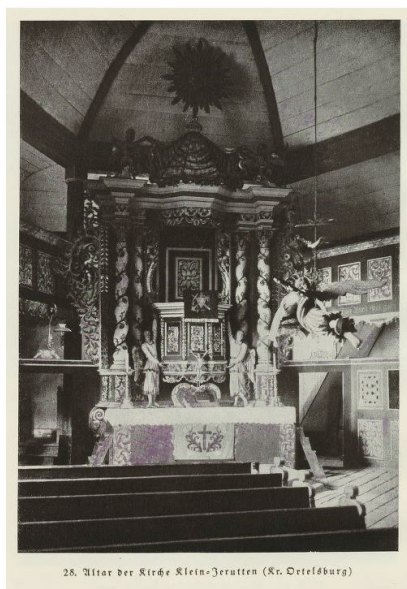


z ołtarzem na rok 1737 przypisywane jest Joachimowi Kapitzkiemu, snycerzowi z Wielbarka<sup>38</sup>.

Anioł przedstawiony jest jako uskrzydłony młody mężczyzna – w locie, z lekko ugiętymi w kolanach nogami i szeroko rozpostartymi skrzydłami. Jego głowa skierowana jest na wprost wyciągniętych rąk, które pierwotnie prawdopodobnie trzymały wieniec laurowy a w nim misę chrzcielną. Strój postaci nawiązuje do przedstawień Michała Archaniola, z elementami stylizowanej, antykizującej zbroi. Anioł odziany jest w sięgające do kostek błękitne szaty, rozwiane na wietrze, odsłaniające prawe kolano oraz stopy. Ruch postaci sugerują szaty falujące wokół bioder – bardzo charakterystyczne dla tego typu przedstawień ukazanie jego lotu. Tułów osłania srebrna zbroja ozdobiona rytowanym ornamentem, spod której widoczne jest sfaldowane białe giezło. Rzeźby były zazwyczaj polichromowane a obszycie odzieży i ich skrzydła często pozłacane lub posrebrzane jako odbicie niebiańskiego światła. Powyżej figury anioła z Jerutek zamontowana była pierwotnie gołębica Ducha Świętego i gloria.



8. Zdjęcie archiwalne anioła chrzcielnego w Jerutkach Źródło: <http://szczytno.luteranie.pl/-pl/unia.html#jerutki> (dostęp: 03.11.2021)



9. Zdjęcie archiwalne wnętrza kościoła ewangelicko-augsburskiego w Jerutkach. Źródło: Magnus-Unzer F, *Das malerische Ostpreußen*, 3. Bd. *Innenansichten aus Kirchen, Burgen, Schlössern und alten Häusern*, 1929 r.

<sup>38</sup> Ulbrich A., *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen*, Königsberg 1926–1929, s. 830.

Warunki, w jakich była przechowywana rzeźba od 1737 r. do lat 80. XX w., wpłynęły na stan zachowania obiektu. Zdrowe drewno, brak śladów żerowania owadów lub porażenia mikrobiologicznego wskazują, że obiekt przez ten czas przebywał w bardzo dobrych, stabilnych warunkach mikroklimatycznych. Do najbardziej widocznych i rażących uszkodzeń należała wylamana lewa ręka anioła (il. 6), prawdopodobnie skutek upadku rzeźby z wysokości. Przyczyną upadku było zapewne rozerwanie/złamanie żelaznego pręta, na którym figura była zawieszona. Brakuje jednak dokładnych informacji o tym, co działo się dokładnie z rzeźbą. Opublikowana w książce Hugo Kruger'a *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg*<sup>39</sup>, fotografia z lat 70. XX w. pokazuje anioła z wylamaną już lewą ręką, prowizorycznie ustabilizowaną za pomocą tasiemki (il. 8). Do uszkodzeń powstałych na skutek eksploataowania rzeźby i/lub wandalizmu zaliczyć należy także brak palców obu rąk i stóp, a także liczne otarcia i obtłuczenia frontu rzeźby. Na uwagę zasługuje wytarcie polichromii w miejscu najczęściej dotykanym przy obniżaniu rzeźby przed ceremonią chrztu. Jest to fragment szarfy za plecami anioła, za który łatwo można było przyciągnąć rzeźbę. Mocno zniszczona jest również okolica żelaznego kółka, które używane było do przyciągania rzeźby. Na całej rzeźbie widoczne były uszkodzenia warstwy malarskiej razem z zaprawą, spowodowane pracą drewna oraz powstałymi na jej skutek pęknięciami na przykład na skrzydłach anioła oraz grubością nawarstwień przemalowań, które osłabiły adhezję warstwy oryginału do zaprawy. Pręty mocujące rzeźbę na łańcuchu pod sufitem były w bardzo złym stanie. Na skutek powstałych naprężeń oraz prawdopodobnie przez wady technologiczne – zbyt dużą i nieregularną zawartość węgla w stopie żelaza – pręty pękły i nie były w stanie pełnić już swojej pierwotnej funkcji. Metalowe druty oraz sznury w miejscu mocowania wskazują na próby ponownego zawieszenia anioła. Do zniszczeń rzeźby przyczynić mogły się akty wandalizmu pod koniec II wojny światowej, m.in. fakt, że rzeźba została postrzelona. Podczas prac konserwatorskich natrafiono na niewielki, głęboki otwór w okolicy skroni anioła. Po wykonaniu zdjęć w promieniowaniu rentgenowskim okazało się, że jest to otwór wlotowy pocisku, który utkwiał w drewnie (il. 10,11).

<sup>39</sup> Kruger H., *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg*, Leer 1989.



10. Fotografia rentgenowska ukazująca po-  
cisk tkwiący w głowie rzeźby. (fot. Akade-  
micka Przychodnia Lekarska w Toruniu)



11. Fotografia rentgenowska ukazująca po-  
cisk tkwiący w głowie rzeźby. (fot. Akade-  
micka Przychodnia Lekarska w Toruniu)

Znaczący dla stanu zachowania rzeźby był również jej demontaż w latach 70. XX w., jak i wielokrotne przewożenie i składowanie (zwłaszcza w ostatnim czasie) w dość prowizorycznych warunkach.

Przeprowadzone prace konserwatorskie miały na celu powstrzymanie procesów destrukcji, wzmocnienie struktury technicznej oraz wyeksponowanie wartości estetycznej i artystycznej, w stopniu umożliwiającym powtórna ekspozycję rzeźby w kontekście zbliżonym do pierwotnego. Podczas kwerendy źródłowej oraz na bazie analizy porównawczej stylu poszczególnych rzeźb udało się powiększyć grono aniołów przypisywanych warsztatowi Joachima Kapitzkiego z Wielbarka. Na podstawie analizy informacji zawartych w *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen* Antona Ulbricha oraz fotografii archiwalnych dostępnych w Bildarchiv Ostpreussen<sup>40</sup>, zdjęć ze zbiorów Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk<sup>41</sup> oraz Archiwum Państwowego w Olsztynie<sup>42</sup> można zaryzykować tezę, że – oprócz anioła chrzcielnego z Jerutek –

<sup>40</sup> <https://www.bildarchiv-ostpreussen.de/index.html.po> (dostęp: 22.11.21).

<sup>41</sup> *Prusy Wschodnie – dokumentacja historycznej prowincji. Zbiory fotograficzne dawnego Urzędu Konserwatora Zabytków w Królewcu*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 2006, CD-ROM.

<sup>42</sup> Tamże.

warsztat Joachima Kapitzkiego wykonał rzeźby aniołów chrzcielnych w Wielbarku, Waplewie, anioła chrzcielny i trzech rzeźb – jednej większej i dwóch mniejszych – aniołów w Rychnowie, ponadto anioła chrzcielny oraz ołtarz główny w Dąbrównie <sup>43</sup> i ołtarz główny w Jerutkach. Wielokrotnie powtarzana, prawie identyczna postać anioła, jego wielkość, kształt i ułożenie pozwalają na przypisanie wymienionych aniołów chrzcielnych do warsztatu Joachima Kapitzkiego. Pucolowate rysy twarzy, charakterystyczne pukle włosów w formie różyczek anioła z Dąbrówna i z Jerutek świadczą o tym, że wykonane zostały przez tego samego twórcę. Anioł chrzcielny wraz z małymi rzeźbami aniołów z ołtarza z Rychnowa posiadają bardzo specyficzne dla Kapitzkiego opracowanie szat sfaldowanych poprzecznie, co również pojawia się u anioła z Jerutek. Śledząc działalność warsztatu snycerskiego Joachima Kapitzkiego z Wielbarka pod względem geograficznym, zarysowuje nam się bardzo wyraźnie, że działał on głównie w mniejszych miejscowościach na pograniczu Warmii i Mazur. W niektórych przypadkach jego dzieła są bardzo rozbudowane, o skomplikowanych formach, jednak nadal w szczegółach anatomicznych rzeźb Kapitzki zdradza prowincjonalny charakter swojej działalności. Swoje rzeźby wykonywał prawdopodobnie według pewnego schematu, być może do pewnego momentu to czeladnicy wykonywali główne elementy rzeźb a sam mistrz dopracowywał najtrudniejsze detale i szczegóły postaci. Rzeźby z Jerutek i Wielbarka jednoznacznie pokazują, że wielokrotnie wykonywał ten sam projekt w różnych realizacjach.

### **Zachowane anioły chrzcielne**

Na przestrzeni lat na terenie Prus Wschodnich powstało bardzo wiele rzeźb przedstawiających anioły chrzcielne, a ich formy były zależne od czasów, w których powstały i poziomu artystycznego warsztatów. Tworzyły bardzo bogaty zbiór. Na liczebność zachowanego dziś zasobu wpływ miały wydarzenia u kresu II wojny światowej. 22 czerwca 1944 roku północna granica Prus Wschodnich stała się linią frontu ofensywy radzieckiej. Miejscowa ludność

---

<sup>43</sup> W publikowanym katalogu *Anioły chrzcielne. Zachowane...*, autorstwo anioła chrzcielny z Dąbrówna przypisywane jest warsztatowi Christiana Klodsseys'a, aczkolwiek rysy i pucolowatość twarzy anioła, charakterystyczne pukle włosów w formie różyczek, forma oraz kształt skrzydeł jak i niemalże identyczna do obecnej przy aniele chrzcielny z Jerutek Gołębica Ducha Świętego z glorią pozwalają przypisać obie rzeźby do warsztatu Joachima Kapitzkiego.

zmuszona była do ucieczki i ewakuacji. W wyniku ustaleń powojennych traktatów pokojowych część dawnej prowincji Prusy Wschodnie przyłączona została do Polski. Ludność niemiecka, w większości wyznania protestanckiego została wysiedlona a na ich miejsce masowo napłynęła ludność z Polski centralnej i wysiedleni z ziem wschodnich<sup>44</sup>, proporcje wyznaniowe katolików do protestantów odwróciły się. Zmieniła się też przynależność większości ewangelickich kościołów, przejętych na użytek dominującego teraz wyznania rzymskokatolickiego. Niestety, te zawirowania historii spowodowały, że do naszych czasów z tej nietypowej formy rzeźbiarskiej przetrwało niewiele przykładów. Większość z nich udokumentowana została na przedwojennych i powojennych fotografiach, dzięki czemu dziś posiadamy wiedzę o poszczególnych warsztatach i artystach. W 2020 roku ukazała się publikacja zawierająca katalog zachowanych aniołów chrzcielnych<sup>45</sup>, powstała jako pokłosie dwóch zorganizowanych przez Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku wystaw – „*Cóż jest świat... szachownica*”. *Angelusy i demony w sztuce chrześcijańskiej* (2016-2018)<sup>46</sup> oraz *Zwiastowanie dla oczu. Sztuka ewangelicka w ikonosferze kościołów na Warmii i Mazurach* (2018-2019)<sup>47</sup>. Prowadzone poszukiwania niezbędne do przygotowania wystawy pozwoliły na skatalogowanie 31 aniołów chrzcielnych będących obecnie własnością parafii ewangelicko-augsburskich, rzymskokatolickich, ewangelicko-metodystycznych i muzeów.

Kościół w Jerutkach w latach 70. XX w. opustoszał<sup>48</sup> i przestał pełnić swoją funkcję a Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie zabezpieczyło wyposa-

---

<sup>44</sup> Arszyńska J. M., *Wyposażenie kościołów...*, dz. cyt., s. 165, 166.

<sup>45</sup> *Anioły chrzcielne. Zachowan...*, red. M. Jonakowski, Frombork 2020.

<sup>46</sup> <https://frombork.art.pl/pl/coz-jest-swiat-szachownica-angelusy-demony-w-sztuce-chrzescijanskiej/>

<sup>47</sup> <https://frombork.art.pl/pl/zwiastowanie-dla-oczu-sztuka-ewangelicka-w-ikonosferze-kosciolow-na-warmii-mazurach/>

<sup>48</sup> Po II wojnie światowej opieka i administracja nad parafią w Jerutkach była sprawowana przez licznych duchownych. Od 1962 roku młodzież ewangelicka z całej Polski przyjeżdżała do Jerutek na spotkania i obozy aż do 1974 roku. Niestety na skutek nieustannie zmniejszającej się liczby wiernych oraz z powodu braku stałego opiekuna, zniszczone już budynki popadły w ruinę. Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie zabezpieczyło liczne elementy wyposażenia kościoła w Jerutkach, który miał zostać przeniesiony do Muzeum Budownictwa Ludowego w Olsztynku. Ostatecznie jednak do przeniesienia nie doszło a kościół darowany w 1979 roku Skarbowi Państwa w kolejnych latach został przejęty przez katolików. Szczegółowy opis losów kościoła i związanej z nim społeczności znajduje się w

żenie świątyni w swoich magazynach jako depozyt. Kościół obecnie funkcjonuje pod wezwaniem św. Maksymiliana Kolbe i znajduje się pod opieką rzymskokatolickiej parafii w Świątajnie<sup>49</sup>. W roku 2017 elementy oryginalnego wyposażenia kościoła Muzeum przekazało Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Ostródzie<sup>50</sup>.

## POLSKO-NIEMIECKI INDEKS NAZW MIEJSCOWOŚCI

Barciany	Barten/ Barthen
Dąbrówno	Gilgenburg
Jerutki	Klein Jerutten
Nowe Warpno	Neuwarp
Rychnowo	Reichenau
Sorkwity	Sorquitten
Waplewo	Waplitz
Wielbark	Willenberg

### Bibliografia

1. Arszyńska J. M., *Wyposażenie kościołów luteranckich; geneza, wartość artystyczna, funkcja, powojenne losy*, [w:] *Reformacja i ewangelicyzm nad Bałtykiem*, red. nauk. J. Borzyszkowski, red. B. Dejna, Gdańsk 2018, s. 141-167.
2. Arszyńska J. M., *Zachowane nowożytnie wyposażenie ewangelickich kościołów Diecezji Mazurskiej*, Gdański Rocznik Ewangelicki, vol. 9, 2015, s. 63,64.
3. Bażanowski R., *Kościół i parafie Diecezji Mazurskiej. Przeszłość i teraźniejszość. Historia kościołów i parafii ewangelickich w zarysie ze szczególnym uwzględnieniem ich losów po 1945 roku*, t. 1-2, Olsztyn 2019
4. Becker-Carus B., „Taufengel“ – *Eine kunstgeschichtliche Sonderform aus der Frömmigkeitsgeschichte des Protestantismus*, <http://evangelischer-kirchenbauverein.de> (dostęp: 25 stycznia 2020)
5. Birecki P., *Sztuka luterancka na ziemi chełmińskiej: od drugiej połowy XVI do pierwszej ćwierci XVIII wieku*, Warszawa 2007

---

opracowaniu Rudolfa Bażanowskiego, *Kościół i parafie Diecezji Mazurskiej. Przeszłość i teraźniejszość. Historia kościołów i parafii ewangelickich w zarysie ze szczególnym uwzględnieniem ich losów po 1945 roku*, Olsztyn 2019, t. 1, s. 202 – 207, passim.

<sup>49</sup> Wojtkowski J. M., *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, Olsztyn 2002, passim.

<sup>50</sup> Parafia Ewangelicko-Augsburska w Ostródzie nie podjęła jeszcze decyzji na temat sposobu funkcjonowania anioła po konserwacji. Rozważana jest adaptacja anioła do kaplicy urządzonej we wnętrzu dawnego budynku sądu w Ostródzie, który jest obecnie siedzibą parafii lub umieszczenie go w filialnym kościele w Łęgutach.

6. Chodkowska W., *Anioł chrzcielny z Sankt Lorenz*, „Zeszyty Naukowe Muzeum Budownictwa Ludowego – Park Etnograficzny w Olsztynku”, 2011, z. 2, s. 11.
7. Wzorek J., [hasło:] *Chrzcielnica*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Cenzor – Dobszewicz, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1989, s. 352.
8. Ernest E., *Tertulian's homily on baptism*, Eugene, Oregon 2016, s. 15.
9. Jagła J., *Anioł chrzcielny (Taufengel) jako forma artystyczna*, [w:] *Anioły chrzcielne. Zachowane dziedzictwo sztuki ewangelickiej*, red. M. Jonakowski, Frombork 2020, s. 46, 50, 59.
10. Jagła J., *Anioł chrzcielny z kościoła pw. św. Jana Chrzyciela w Piszcu – bezcenny zabytek sztuki ewangelickiej z terenu dawnych Prus wschodnich*, „Znad Pisy” 2020, Nr 26, s. 114-131
11. Kruger H., *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg*, Leer 1989
12. Niemczyk B., *Słowo i obraz – sztuka w świecie protestanckim*, „ARTykuły”, 2009, nr 1, s. 25.
13. Nowak W. (red.), *Życie liturgiczne ewangelików Prus Wschodnich w świetle ustaw i agend kościelnych: (1525-1945)*, Olsztyn 2000, passim.
14. Ulbrich A., *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen*, t. 1-2, Königsberg 1926–1929, s. 830.
15. Wojtkowski J. M., *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, Olsztyn 2002.
16. Woźniński A., *Następstwa protestantyzmu we wczesnonowożytnej sztuce w Gdańsku i ich europejski kontekst*, „Karto-Teka Gdańska”, 2017, nr 1, s. 43.
17. Michalski S., *Protestanci a sztuka: spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989, s. 76.
18. Wisłocki M., *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535-1684*, Szczecin 2005.

**Weronika Machowicz-Musiał** – konserwator dzieł sztuki, absolwentka Wydziału Sztuk Pięknych UMK, kierunku konserwacji i restauracji malarstwa i rzeźby polichromowanej. Obecnie kontynuuje naukę w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych, Teologicznych i Artystycznych *Academia Artium Humaniorum*. Zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień konserwacji malarstwa sztalugowego oraz rzeźby polichromowanej.

**Daria Agnieszka Maciąg**

ORCID: 0000-0002-9371-6408

## **Nagrobek pastora Georga Stoscha. Przyczynek do badań nad sztuką funeralną Drawna i okolic przełomu XIX i XX wieku**

**Streszczenie:** Odnalezienie w Drawnie płyty nagrobnej miejscowego pastora, stało się punktem wyjścia do zasygnalizowania potrzeby dalszych badań nad sztuką funeralną Drawna i okolicznych miejscowości. Na podstawie niewielkiej ilości zachowanych źródeł opisano pokrótce sylwetkę pastora oraz dzieje parafii protestanckiej. Wstępnie opracowano bazę cmentarzy oraz wymieniono formy sepulkralne występujące na omawianym terenie z wyszczególnieniem nagrobków w formie ściętych pni drzew.

**Słowa kluczowe:** Nowa Marchia, Drawno, płyty nagrobne, sztuka funeralna

**Summary:** Tombstone of Rev. Georg Stoch. A contribution to studies on funeral art of Drawno and the region in late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries.

Finding of the tombstone of the local pastor in Drawno, became the starting point for signalling the need for further research on the funeral art of Drawno and the surrounding towns. On the basis of a small number of preserved sources, the figure of the pastor and the history of the Protestant parish are briefly described. The database of cemeteries was initially prepared and the sepulchral forms occurring in the area were listed, especially the tombstones in the form of cut tree trunks.

**Keywords:** Neumark, Neuwedell, tombstones, funeral art

### **Wstęp**

Zgodnie z definicją nagrobek jest *trwałą strukturą upamiętnienia miejsca pochówku zrealizowaną w formie architektoniczno-plastycznej*<sup>1</sup>. Wydawać by się mogło, że stosowanie definicji wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, powinno eliminować wszelkie błędy natury logicznej. I jest tak zapewne w kwestii dowodzenia prawdy. Niestety pośród innych składowych ludzkiej świadomości, a mam tu na myśli wyobraźnię, reguła ta nie zawsze jest pewna. Zwłaszcza w przypadku

---

<sup>1</sup> A.S. Czyż, B. Gutowski, *Podręcznik do inwentaryzacji polskich cmentarzy i nagrobków poza granicami kraju*, Warszawa 2020, s. 23.



wyobraźni ludzi, którzy słowa *trwała struktura* potraktowali bardzo dosłownie wykorzystując nagrobki lub ich fragmenty jako płyty chodnikowe.

Zjawisko to jest dobrze znane od lat 50. XX wieku, kiedy to coraz głośniejsze doniesienia na temat kolejnych odkryć sposobu wykorzystania nagrobków katolickich, ewangelickich, czy macew żydowskich, polaryzowały opinię publiczną. W latach 90. na ekranach kin obejrzyć można było *Listę Schindlera*. Temat stał się na nowo aktualny za sprawą filmowej scenografii, jaką pozostawiono na stałe w krakowskim kamieniołomie Liban. Do dziś zdarza się, że nagłówki artykułów prasowych czy artykułów dostępnych w sieci, informują o odnalezionych nagrobkach, wtórnie wykorzystanych w niegodny sposób. Tak jest choćby w przypadku głośnej sprawy z Głogowa, gdzie chodnik ułożono z nagrobków dziecięcych<sup>2</sup>, przykładu z Wierzbnej<sup>3</sup> lub z warszawskiego Targówka<sup>4</sup>. O wykorzystaniu kamiennych tablic epitafijnych do utwardzenia drogi łączącej dwie wioski wspomina Bogumiła J. Rouba w książce *Pielęgnacja świątyni i innych zabytków. Książka nie tylko dla księży*. Przypadek przytaczany przez profesora Roubę wyróżnia od jemu podobnych dwukrotny zamach na kamienne tablice. Po raz pierwszy zostały one zbezczeszczone na rozkaz niemieckiego okupanta w czasach II wojny światowej. Następnie, zaraz po jej zakończeniu, ci sami Polacy, którzy przymusowo używali płyt jako budulca, wyjmowali je z drogi, aby złożyć na cmentarzu parafialnym. Niestety po kilkudziesięciu latach tablice ponownie zostały wykorzystane jako utwardzacz fundamentu nowopowstającego muru cmentarnego, przez co liczba nagrobków zmniejszyła się o połowę! Uratowane przed zalaniem betonem tablice ułożone zostały w przyklasztornym lapidarium<sup>5</sup>. Często niezgodne z etyką użycie fragmentów lub całych nagrobków podyktowane było decyzjami władz administracyjnych, niekiedy i kościelnych. Na Pomorzu od lat 40. do lat 70. XX wieku masowo likwidowano nagrobki dawnych mieszkańców regionu, wyko-

---

<sup>2</sup> Źródło: <https://historykon.pl/chodnik-ulozony-z-dziecięcych-nagrobkow/> (dostęp: 10.11.2021)

<sup>3</sup> Źródło: <https://www.labiryntarium.pl/gmina-zarow/wierzbna/788-nagrobkiskarpa.html> (dostęp: 10.11.2021)

<sup>4</sup> Źródło: <https://zaciszewarszawa.wordpress.com/2016/11/10/nagrobki-i-glaz-walaja-sie-przy-ulicy-na-targowku/> (dostęp: 10.11.2021)

<sup>5</sup> B.J. Rouba, *Pielęgnacja świątyni i innych zabytków. Książka nie tylko dla księży*, Toruń 2014, s. 177-178.

rzystując je w różny sposób, nie zawsze tak wspaniałomyślny jak przemianowanie ich na materiał budowlany dla wznoszenia przykościelnych lub przy-cmentarnych kapliczek<sup>6</sup>.

Pomimo powszechności opisanego problemu, odkrycie płyty nagrobnej podczas realizacji miejskiego projektu budowy ciągu pieszo-rowerowego nad jeziorem Grażyna w miejscowości Drawno, było dużym zaskoczeniem. Nagrobek użyto jako płytę chodnikową poprzez ułożenie go stroną pokrytą inskrypcjami do dołu. Odkrycia dokonał w dniu 23.06.2019 r. Adam Hołownia, członek Drawieńskiego Stowarzyszenia Historyczno-Eksploracyjnego<sup>7</sup>, który wypatrzył nietypowy kamień na stercie gruzu przygotowanego do powtórnego utwardzania powierzchni. Gdyby nie interwencja Stowarzyszenia, które podjęło trud przetransportowania fragmentu nagrobka, niechybnie ten kawał lokalnej historii stałby się ponownie anonimowym elementem nawierzchni.



Płyta nagrobna pozyskana w trakcie przebudowy promenady miejskiej

### **Płyta nagrobna**

Po oczyszczeniu powierzchni nagrobka czytelna stała się jego forma plastyczna oraz inskrypcje. Płyta ma kształt wydłużonego, wertykalnego prostokąta o zaokrąglonym szczycie. Przestrzeń kamiennej płaskorzeźby budują trzy plany. Na pierwszym planie widoczna jest prostokątna tablica z inskrypcjami,

<sup>6</sup> C. Nowakowski, *Spoleczne uwarunkowania funkcjonowania kościołów na Pomorzu Zachodnim po 1945 roku*, [w:] *Kościół ryglowe Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej – problemy konserwatorskie. Codziennosc sakralnego dziedzictwa*, Szczecin 2014, s. 13.

<sup>7</sup> Drawieńskie Stowarzyszenie Historyczno-Eksploracyjne to powstała w 2016 r. organizacja non profit, działająca na rzecz ochrony lokalnego dziedzictwa kulturowego oraz rozpowszechniania wiedzy o historii regionu. Prezesem Stowarzyszenia jest Tomasz Maciąg. Dane kontaktowe: ul. Szkolna 19, 73-220 Drawno, adres e-mail: [geronimoja@wp.pl](mailto:geronimoja@wp.pl)

którą wieńczy krzyż łaciński o rozszerzającej się podstawie. Krzyż spoczywa na bazie o wypukłym profilu. Drugi plan stanowi nieco cofnięta zasadnicza



Inskrypcja uwydatniona w świetle bocznym

nieszlifowanej oraz wygładzonej powierzchni kamienia, na której wryto inskrypcje. Stylistycznie płyta wpisuje się w nurt zapoczątkowanej w XIX, a kontynuowanej w XX wieku unifikacji nagrobków oraz mnożenia się na cmentarzach prostych form<sup>9</sup>.

### **Nagrobek pastora Georga Stoscha**

Inskrypcja o treści: *Psalm 17,15 Hier ruhet in Gott wartend der Auferstehung Oberpfarrer Lic. Georg Stosch geb. 2.9.1851 gest. 24.12.1920*, wskazuje, że płyta nagrobna jest upamiętnieniem pochówku zmarłego Georga Stoscha, starszego pastora pochowanego w 1920 roku w Drawnie.

<sup>8</sup> O skromnych secesyjnych formach charakterystycznych dla realizacji seryjnych pisze B. Gutowski. Autor zaznacza, że nagrobki *stricte* secesyjne są niezwykle rzadkością na cmentarzach wiejskich i prowincjonalnych, stąd wysoka wartość odkrycia, [w:] B. Gutowski, *Secesja na cmentarzach*, [w:] Pod redakcją: A. S. Czyż, B. Gutowskiego, *Sztuka cmentarzy w XIX i XX wieku*, Warszawa 2010, s. 103.

<sup>9</sup> Pod redakcją: A. S. Czyż, B. Gutowskiego, *Sztuka cmentarzy...*, op. cit., s. 21.

O pastorze pisał w *Kawalerze*, wkladce do lokalnego czasopisma *Ziemia Drawieńska*, Andrzej Szutowicz. Przetłumaczył on artykuł Stephana Holthausa *Markenzeichen Bibeltrou: Die Geschichte des Bibelbundes (1894-1994)*, opisujący historycznych członków i działaczy stowarzyszenia *Der Bibelbund*, z okazji setnego jubileuszu jego powstania<sup>10</sup>. Stowarzyszenie założono w 1894 roku, w celu ochrony przed postępującą liberalizacją teologii biblijnej<sup>11</sup>. W artykule czytamy, że Georg Stosch urodził się w Budziszynie na Łużycach. Był pisarzem (autorem około 23 tytułów), doktorem teologii, cenionym kaznodzieją, członkiem Federacji Biblijnej. Posługiwał się biegle językiem greckim i hebrajskim, dzięki czemu sprawnie komentował Stary i Nowy Testament, pisząc opracowania i studia nad tekstami Pisma Świętego. Jego publikacje pisane w ramach *Der Bibelbund*, podkreślały nieomyślność Pisma Świętego, co wskazuje na wierne oddanie teorii północnoniemieckiego neoluteranizmu.



Georg Stosch, pastor luterański, teolog, pisarz, mieszkaniec Drawna w latach 1906-1920

W latach 1871-1874 odbył studia teologiczne w Lipsku i studia w Erlangen pod kierunkiem profesora Johanna Christiana Konrada von Hofmanna. Studiując, pełnił funkcję wikariusza w parafii Siloah w Ispringen (kościół ewangelicko-luterański w Baden). Po ukończeniu studiów w latach 1880-1888 był proboszczem parafii Marienberg koło Helmstedt. Od 1888 roku Georg Stosch był członkiem misji skierowanej z Lipska do południowych Indii. Po

<sup>10</sup> Źródło: <https://bibelbund.de/2016/01/100-jahre-bibelbund/> (dostęp: 23.11.2021)

<sup>11</sup> Źródło: <https://bibelbund.de/der-bibelbund/geschichte/> (dostęp: 11.11.2021)

rezygnacji z misji, od 1892 roku miejscem jego pracy był *Elisabeth-Diakonissenkrankenhaus* w Berlinie, gdzie pozostał do 1906 roku. Od 1902 roku równolegle wykładał misjologię na berlińskim uniwersytecie. W 1906 roku objął urząd starszego pastora parafii w Drawnie i posługiwał tam aż do śmierci. O życiu prywatnym pastora wiemy, że jego żoną była Helena Richter (para pobrała się 18.10.1877 roku), z którą duchowny miał trzech synów: Richarda Andreasa, Johannes a Stoscha, Otto Georga Heinricha Stoscha oraz Karla Martina Stoscha, także pastora. Helena Richter była córką pastora i magistra Richarda Richtera (w 1924 roku zamieszkuje w Drawnie<sup>12</sup>).

Georg Stosch został pochowany w Drawnie. Nie jest znana pierwotna lokalizacja odnalezionego nagrobka. Pochówek pastora mógł mieć miejsce na cmentarzu wokół kościoła parafialnego. Równie prawdopodobne, że nagrobek pochodzi ze starego cmentarza ewangelickiego.

### **Parafia ewangelicka w Drawnie<sup>13</sup>**

Drawno (Neuwedell<sup>14</sup>) to miejscowość leżąca na terenie powstającej od XIII wieku historycznej prowincji Marchii Brandenburskiej. Nowa Marchia obejmowała terytorialnie fragmenty trzech dzisiejszych województw – lubuskiego, zachodniopomorskiego i wielkopolskiego. Drawno znajduje się w powiecie choszczeńskim, będąc obok Choszczna i Recza jednym z trzech największych miast powiatu.

Parafia luterańska w Drawnie powstała w 1536 roku, co wiązało się z wprowadzeniem wyznania ewangelickiego na tereny Nowej Marchii. Aktu dokonał margrabia Jan, znany jako Jan z Kostrzyna (rządził w latach: 1535-1571), syn elektora brandenburskiego Joachima I, który po śmierci ojca władał jedną z części Brandenburgii. Drugą częścią władał jego starszy brat Joachim II. Margrabia Jan szybko przeszedł na protestantyzm i mimo za-

---

<sup>12</sup> Źródło: [http://woldenberg-neumark.eu/Docs/Nwd\\_Adressbuch\\_Umg\\_1924.pdf](http://woldenberg-neumark.eu/Docs/Nwd_Adressbuch_Umg_1924.pdf) (dostęp: 11.11.2021)

<sup>13</sup> Akapit napisano na podstawie fragmentu części teoretyczno-badawczej pracy dyplomowej magisterskiej, D. A. Maciąg pod kierunkiem J. M. Arsyńskiej, *Projekt konserwatorski dla kościoła pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Drawnie wraz z dokumentacją badań, Katedra Konserwacji-Restauracji Malarstwa i Rzeźby Polichromowanej UMK, Toruń 2021.*

<sup>14</sup> Wykaz niemieckojęzycznych nazw miejscowości znajduje się na końcu artykułu w *Polsko-niemieckim indeksie nazw miejscowości.*



kazów brata, upowszechniał to wyznanie na terenach przez siebie zarządzanych. Władca ograniczał swobody religijne duchowieństwa katolickiego i przeprowadzał sekularyzację dóbr klasztornych i kościelnych. W zmianie wyznania margrabia upatrywał lepszych perspektywy rozwoju peryferyjnego terenu oraz szansę na wzbogacenie się. Jak podaje Grzegorz J. Brzustowicz<sup>15</sup>, stolica powiatu jaką było Choszczno, stała się jednym z miast Nowej Marchii, w którym najszybciej wprowadzono reformację. Już po roku urzędowania margrabiego, sprowadzony został do Choszczna Jerzy Buchholtzer, absolwent uniwersytetu w Wittenberdze, który miał upowszechnić reformację w Choszcznie i okolicy, także w Drawnie. Ów teolog luterński znany jest jako pierwszy w historii duchowny protestancki, który wygłosił ewangelickie kazanie w Berlinie. Począwszy od klasztoru franciszkanów w Choszcznie, który rozwiązano w 1536 roku, masowo likwidowano parafie katolickie. Zlikwidowano także kaplicę pielgrzymkową pod Choszcznem. Jerzy Buchholtzer jako pierwszy wykładał religię luterzańską również w szkołach.



Na pocztówce widać w lewym górnym rogu kościół parafialny, obok i poniżej budynki pastórki w Drawnie.

<sup>15</sup> G. J. Brzustowicz, *Choszczno jakiego nie znacie, tom II. Reformacja i wojny, historia miasta w latach 1536-1815*, Choszczno 2006, s. 44-45.

Drawieńska parafia, wchodziła w skład superintendencji w Choszcznie, łącznie z miejscowościami: Borowiec i Chomętowo<sup>16</sup>. W odnalezionych źródłach dotyczących parafii czytamy o nazwiskach pastorów żyjących w XVI wieku: Severiusa Führera, Mikołaja Lindenbergera, Samuela Doege, Thomasa Schultelusa, Daniela Krügera oraz Johannesa Heine, z zachowanej relacji którego znamy przebieg pożaru miasta z 20.05.1690 roku<sup>17</sup>, oraz żyjącego w XX wieku Juliusa Rohra (posługa w latach: 1932–1941). Do 1945 roku udokumentowano działalność siedemnastu pastorów i osiemnastu diakonów.

W 2 poł. XIX wieku powstały wokół kościoła dwa budynki parafialne. Oba obiekty zachowały się do czasów współczesnych. Reprezentacyjny budynek o neogotyckiej formie pełni nieprzerwanie funkcję plebanii parafialnej, drugi budynek został zamieszkały przez osoby świeckie.

W drawieńskim kościele z czasów protestanckich do dziś zachował się ołtarz (dawniej ambonowy), chrzcielnica, dwie tablice komemoracyjne: upamiętniająca członków gminy luteranckiej poległych w wojnie francusko-pruskiej 1870-1871 oraz upamiętniająca członków gminy walczących podczas I wojny światowej 1914-1918.

### **Protestancka sztuka sepulkralna Drawna i okolic w XIX i XX wieku<sup>18</sup>**

Sztuką sepulkralną zgodnie z definicją zaczerpniętą ze *Słownika terminologicznego sztuk pięknych* nazywamy *różne gałęzie sztuki związane z budownictwem i dekoracją cmentarzy i grobów*. Typową formą sepulkralną jest nagrobek będący *trwałym upamiętnieniem w formie pomnika osoby zmarłej lub miejsca jej pochowania (...), termin określa różnorodny typy pomników architektoniczno-rzeźbiarskich tak pod względem formy jak i rozmiaru*. Wśród nagrobków wyróżniamy: naturalny głaz, sztucznie usypane wzgórze (kopiec), najstarsze chrześcijańskie nagrobki w postaci krzyży lub kamieni ustawianych na grobie, kolumnę, obelisk, budowlę, grobowiec,

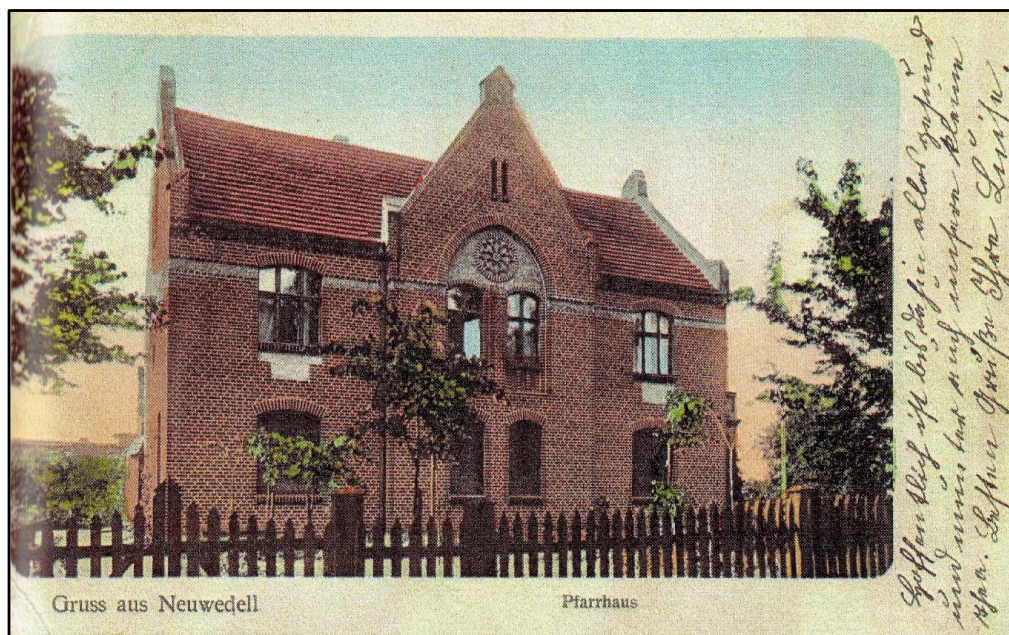
---

<sup>16</sup> A. Szutowicz, *Kawaliera. Wydanie specjalne. 60 lat Parafii PW Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Drawnie*, II/2005, nn.

<sup>17</sup> Tłumaczenie M. Gładel za: A. Lothert, *Feuerbruenste in Neuwedell*, [w:] *Heimatgruss Rundbrief*, zeszyt nr 148, nn. Dzięki relacji wiemy, że prowadzone były księgi parafialne, które splonęły w 1690 r.

<sup>18</sup> Wstępne badania terenowe przedstawiono w formie referatu *Ścięte drzewo ludzkiego życia* na Ogólnopolskiej konferencji studencko-doktoranckiej *Natura Artis Magistra, czyli o faunie i florze w dziejach sztuk pięknych*, organizowanej przez Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Adama Mickiewicza oraz Koło Naukowe Studentów Historii Sztuki UAM, w dniach: 19-20.03.2021 r.

epitafia, płyty nagrobne, tablice z inskrypcjami, stele nagrobne, tumby z umieszczonym na wierzchu przedstawieniem zmarłego, pomniki nagrobne<sup>19</sup>.



*Dom pastora*, ok. 1910 r. Zdjęcie uwiecznione na pocztówce

Wiele popularnych wcześniej form straciło na znaczeniu wraz z nadejściem XIX wieku, kiedy to zwyczaj upamiętnienia osoby zmarłej we wnętrzu kościelnym stał się mniej powszechny, a miejscem eksponowania form funeralnych stały się niemal wyłącznie cmentarze grzebalne<sup>20</sup>. Płyta nagrobna pastora Georga Stoscha jest wyróżniającym się przykładem na tle zachowanych obiektów funeralnych na terenie gminy. Choć nieznane jest jej pierwotne umiejscowienie, jest jedynym nagrobkiem mogącym dać obraz cmentarza ewangelickiego w Drawnie w XX wieku. Tę wiedzę mogłoby uzupełnić opracowanie form nagrobków odnalezionych podczas najnowszych prac eksploracyjnych na terenie dawnego cmentarza<sup>21</sup>. Od czasów nowożytnych miejscem pochówku dla okolicznych możnowładców i ich rodzin, duchownych czy bo-

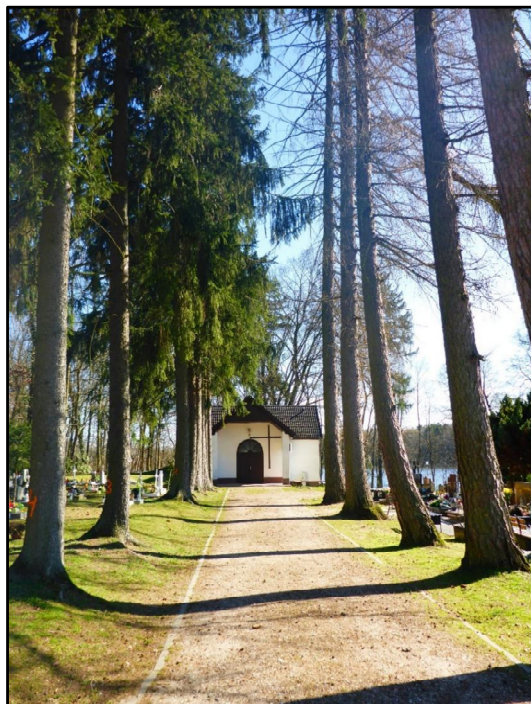
<sup>19</sup> Pod red. K. Kubalskiej-Sulkiewicz (koordynator), M. Bielskiej-Łach, A. Manteuffel-Szaroty, hasło: *nagrobek*, [w:] *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, Warszawa 2015, s. 274.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 274.

<sup>21</sup> M. Peterlejtner, *Sprawozdanie z prac archeologicznych we wnętrzu i przy kościele pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w m. Drawno*, Pyrzyce 2020.



gatyh mieszkańców był drawieński kościół parafialny. Nie jest pewne czy zachowana pod prezbiterium kościoła krypta, powstała podczas rozległej przebudowy świątyni po pożarze w 1592 roku, czy w czasie późniejszym. Moż-



Cmentarz w Drawnie, szpaler starodrzewia prowadzi do współczesnej kaplicy cmentarnej

liwe, że do jej wybudowania użyto zastanych relikwów gotyckich pochodzących z pierwszego kościoła<sup>22</sup>. Podczas prac archeologicznych odkryto pod posadzką kościelnej nawy także pochówki trumienne, a na obwodzie działki przylegającej do murów świątyni liczne pochówki grzebalne wskazujące na obecność historycznego cmentarza<sup>23</sup>.

Zgodnie z *Gminnym programem opieki nad zabytkami na lata 2011-2014 dla gminy Drawno*<sup>24</sup>, na terenie gminy Drawno znajduje się 31 cmentarzy. Najwięcej z nich powstało w 2 poł. XIX wieku. Jedynie kilka historycznych cmentarzy ewangelickich pozostało przekształconych na cmentarze komu-

nalne, które są czynne do dnia dzisiejszego (Drawno, Dominikowo, Barnimie, Brzeziny, Zatom).

Cmentarze zakładano chętnie w lasach (Borowiec, Drawnik, Gack, Karpin, Rościn), w niewielkim oddaleniu od miejscowości, co mogło być inspirowane działaniem typowym dla powstawania cmentarzy cholerycznych. Często były to także cmentarze rodowe zakładane w parkach dworskich (Brzeziny, Chomętowo, Kielpino, Konotop, Niemieńsko, Podegrodzie, Rościn).

---

<sup>22</sup> Część teoretyczno-badawcza pracy dyplomowej magisterskiej, D.A. Maciąg pod kierunkiem J.M. Arszyńskiej, *Projekt konserwatorski...*, op. cit., s. 45-46, 79.

<sup>23</sup> M. Peterlejtner, *dz. cyt.*

<sup>24</sup> E. Wolender, M. Dębowski, *Gminny program opieki nad zabytkami na lata 2011-2014 dla gminy Drawno*, b.d.w, s. 21-22.

W samym Drawnie zachowany jest „nowy” cmentarz ewangelicki przy ulicy Choszczeńskiej użytkowany do dnia dzisiejszego jako miejska nekropolia komunalna, „stary” cmentarz ewangelicki<sup>25</sup> połączony terytorialnie z „nowym” cmentarzem, gdzie stworzono rodzaj lapidarium, umieszczając w nim centralnie kamień z tabliczką upamiętniającą poległych dawnych mieszkańców. Wokół kamienia usytuowano żeliwne krzyże. Można także odnaleźć relikty cmentarza żydowskiego przy obecnej ul. Łąkowej.

Paradoksalnie znacznie kompletniej zachowane zostały cmentarze wiejskie, zwłaszcza te w opuszczonych osadach leśnych. Wśród tutajszych form funeralnych wyróżniają się wyjątkowo częste na terenach XIX-wiecznej Nowej Marchii, nagrobki imitujące ścięte pnie drzew, mające symbolizować ścięte drzewo ludzkiego życia, masowo występujące na terenach dawnych osad leśnych (współcześnie w granicach Drawieńskiego Parku Narodowego). Stanowiły one oparcie dla tablic z inskrypcjami zawierającymi nazwiska zmarłych, daty ich śmierci a czasem także stosowne wersety biblijne lub inne treści. Wiek XIX przyniósł



Kapliczka rodziny von Pentz znajdująca się nieopodal parku dworskiego w miejscowości Podegrodzie

<sup>25</sup> Drawieńskie Stowarzyszenie Historyczno-Eksploracyjne wykonało w 2021 r. badania eksploracyjne na terenie „starego” cmentarza w celu uratowania zachowanych pozostałości cmentarnych przed planowaną inwestycją miejską. Pozyskane dzięki tej akcji artefakty powinny zostać opisane w odrębnym artykule. Zaskakująca jest decyzja władz miejskich co do przeprowadzania prac związanych z wykopami oraz wyrównywaniem terenu przez maszyny ciężkie na terenie dawnego cmentarza, bez uprzednich badań archeologicznych i prac ekshumacyjnych.

umasowienie produkcji cmentarnej oraz wielokrotne powtarzanie wypracowanych motywów<sup>26</sup>. Ten typ nagrobka w XIX i XX wieku stał się modną i masowo produkowaną formą upamiętnienia miejsc pochówku zmarłych<sup>27</sup>. Szczególnie duża ilość nagrobków – ściętych pni drzew, zachowała się na terenie dzisiejszego Pomorza. Najczęściej są to przykłady pojedynczych nagrobków, rzadko spotkać można tak dobrze zachowane zespoły cmentarne, jak te znajdujące się w osadach leśnych Puszczy Drawskiej. Choć literatura dotycząca samej sztuki sepulkralnej wzrasta w ostatnim czasie lawinowo, szczególnie dzięki nowym badaniom archeologicznym oraz inicjatywom podejmowanym przez tworzące się fundacje i działające wokół nich grupy zrzeszonych eksploratorów, trudno jest odnaleźć choćby rozdział dotyczący opisywanej formy nagrobków, tym bardziej szerszego opracowania tematu, zwłaszcza skupiającego się na jego wymiarze artystycznym, a nie historycznym. Najczęściej nagrobki te wzmiankują przewodniki turystyczne lub strony internetowe poświęcone szeroko pojętej turystyce<sup>28</sup>.



Fragment zachowanego nagrobka pochodzącego z terenu przyległego do kapliczki rodziny von

<sup>26</sup> *Sztuka cmentarzy...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>27</sup> O monumentach stylizowanych na pień drzewa wspomina J. Skłodowski, *Zabytkowe cmentarze na Żmudzi*, [w:] *Sztuka cmentarzy...*, op. cit., s. 197; oraz A. Trzciniński, *Cmentarze żydowskie w XIX i XX w. (do Holokaustu) w Europie Środkowo-Wschodniej jako tekst kultury*, ibidem, s. 267.

<sup>28</sup> Przykłady nagrobków – ściętych pni drzew na terenach współczesnej i dawnej Polski, odnajdziemy na stronach: <https://www.writeandtravel.pl/cmentarz-zydowski-na-woli/> (dostęp: 30.11.2021), <https://przegladbaltycki.pl/1769,stary-cmentarz-w-szawlach-na-zmudzi.html> (dostęp: 30.11.2021), <http://photokrzysztof.blogspot.com/2013/08/debowaw-gora-zapomniany-cmentarz.html>, <https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcRIeC8rTZhKDIYaAi9iqRt34Kswgr4RPPyasw&usqp=CAU>



Najlepiej zachowanym cmentarzem, na którym występuje forma ściętego pnia drzewa, jest jeden z kilkunastu istniejących w Puszczy Drawskiej i jeden z pięciu na terenie DPN, ewangelicki cmentarz w osadzie Springe. Osada występuje na historycznych mapach również pod nazwą Dąbrowa.

Trzy pozostałe cmentarze znajdują się przy osadach nieistniejących: Sitno, Podszkle, dawna leśniczówka k. Sitnicy i jeden, w – nadal zamieszkałej – osadzie Ostrowite. Najstarszy nagrobek w Dąbrowie pochodzi z 1801 roku, najmłodszy z 1931 roku<sup>29</sup>. Większość pomników jest wykonanych z betonu. Są to proste formy płytowe z krzyżami, płyty nagrobne z inskrypcjami lub z dekoracją ornamentalną, najczęściej w formie wici roślinnych.



Las ściętych pni drzew czy ewangelicki cmentarz w Dąbrowie...?

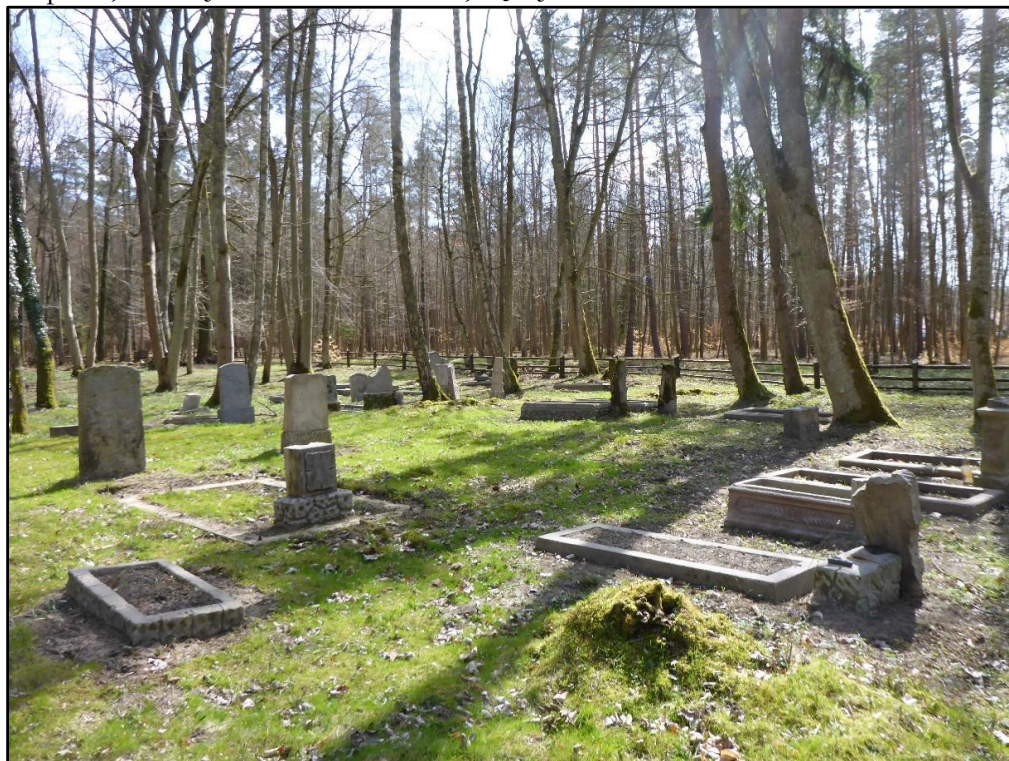
Drzewo jest jednym z najbardziej uniwersalnych symboli, znanych od czasów pierwotnych. Jego ogólne znaczenie w symbolice, zawsze określa ład wszechświata (łączniki między niebem a ziemią, którego korzenie tkwią w

(dostęp: 30.11.2021), <http://cmentarznarossie.uksw.edu.pl/obiekty.php?id=11984> (dostęp: 30.11.2021), <http://www.wilnoteka.lt/artukul/album-wilczynskiego-najslynniejszy-dokument-artystyczny-prezentujacy-wilno> (dostęp: 30.11.2021),

<https://dormitorium.lublin.pl/22/111/symbole-nagrobne-%2834%29.html> (dostęp: 30.11.2021), <http://dommodlitwy-chr.blogspot.com/2016/12/symbole-na-cmentarzu-sw-leonarda-krzyz.html> (dostęp: 30.11.2021), <http://zbaszynprzedmiescie.blogspot.com/2014/07/cmentarz-ewangelicki-w-strzyzewie.html> (dostęp: 30.11.2021), <http://przezwi-kiikraje.blogspot.com/2018/02/lubuskie-czesc-8-osno-lubuskie.html> (dostęp: 30.11.2021)

<sup>29</sup> Źródło: <https://drawno.pl/strona/dawne-cmentarze-na-terenie-dpn> (dostęp: 12.11.2021)

ziemi, ale korona wznosi się ku górze czyli tzw. oś kosmiczną) lub personifikację człowieka<sup>30</sup>. Odmiany niezrzucające liści na zimę miały symbolizować wieczne trwanie, natomiast zrzucające – rytm życia – wzrastanie, kwitnienie, owocowanie, obumieranie. Drzewo jako symbol nagrobny jest obecny w sztuce od Starożytności, najczęściej w motywie drzewa życia, przedstawianego jako sykomora, dąb, drzewo oliwne lub laurowe czy palma, oraz towarzyszące im ptaki, skubiące ich liście i owoce, będące uosobieniem dusz ludzkich.



Ewangelicki cmentarz w osadzie Ostrowite.

W sztuce chrześcijańskiej drzewo symbolizuje także drzewo Krzyża Świętego czyli Zbawienie<sup>31</sup>. W sztuce średniowiecznej oraz nowożytnej pojawił się motyw złamanego konaru, uschniętej gałęzi lub ...ściętego pnia. Pismo Święte, będące dla ewangelików zgodnie z zasadą *Sola Scriptura* najwyższą normą życia duchowego, drzewo ukazuje jako alegorię ludzkiego życia oraz nadzieję na Zmartwychwstanie. W Księdze Hioba czytamy o ściętym pniu, z którego wyrastają młode gałęzie, co miało być alegorią człowieka, który dopiero przed

<sup>30</sup> M. Marczevska, *Drzewa w języku i literaturze*, Kielce 2002, s. 49.

<sup>31</sup> Źródło: [http://cmentarium.sowa.website.pl/Sztuka/symbole\\_leksykon\\_d3.html](http://cmentarium.sowa.website.pl/Sztuka/symbole_leksykon_d3.html), (dostęp: 12.11.2021)



śmiercią zostanie obudzony do życia. W symbolice XIX-wiecznej, ścięte drzewo w sztuce sepulkralnej symbolizowało niespodziewaną śmierć młodego człowieka.

Betonowe ścięte pnie Puszczy Drawskiej są doskonałą kopią form naturalnych, mimo ich przemysłowego wytwórstwa. Nie jest pewne, czy były wytworem warsztatu lokalnego czy zostały sprowadzone. Dzięki patynie czasu, nawet z niewielkiej odległości są niemal nieodróżnialne od prawdziwych pni. Szczegółowo oddana kora drzewna oraz kształt pnia, może zmylić nawet wprawne oko. Zauważyć można, że wszystkie nagrobki to ścięte pnie dębowe. Wybór ten nie jest przypadkowy, ponieważ



Połączenie nagrobka w typie kamiennej trumny z nagrobkiem o formie ściętego pnia.

działalność drzewa kosmicznego, które utrwaliło się w micie kosmogonicznym. Marzena Marczevska w książce *Drzewa w języku i literaturze* przytacza, że dęby były drzewami, w których przebywały dusze. Nadawano im funkcję magiczną, przez co musiały być przeproszane przed ścięciem. Powszechne było wierzenie, że człowiek zamienia się po śmierci w drzewo<sup>32</sup>.

Warto wspomnieć o istniejących na omawianym terenie przykładach nagrobków silnie zindywidualizowanych, takich jak nagrobek z insygniami kowalskimi w Ostrowitem, nagrobek z sylwetką anioła śmierci w Podszklu, czy nagrobek w postaci otwartej księgi w Dąbrowie.

<sup>32</sup> M. Marczevska, dz. cyt., s. 136.



Nagrobek indywidualizowany, osada Ostrowite.



Nagrobek indywidualizowany, osada Dąbrowa.



## Zakończenie

Wspomniane w artykule odnalezienie płyty nagrobnej pastora Georga Stoscha jest komunikatem, będącym przyczynkiem do podjęcia w przyszłości tematyki XIX i XX-wiecznych form funeralnych z terenu historycznej Nowej Marchii. Brak naukowych opracowań dotyczących tematu budzi potrzebę uzupełnienia tej luki. Wiąże się to z wykorzystaniem niestety nielicznych materiałów źródłowych, weryfikowanych ze stanem faktycznym zachowanych obiektów ruchomych i układów cmentarnych. Cmentarze są często zdewastowane, ogolone z metalowych elementów, porasta je roślinność całkowicie pochłaniająca kamień. Biorąc pod uwagę ich zły stan zachowania, z podjęciem badań nad sztuką funeralną terenu nie należy zwlekać. Miałyby one wysoką wartość dokumentacyjną i inwentaryzacyjną.

Istnieje podejrzenie, że w okolicy miejsca, w którym odzyskano płytę nagrobną Georga Stoscha, tj. na terenie parkingu oraz działki wokół budynków mieszkalnych, znajdować się może więcej niechlubnie użytych nagrobków, których uwidocznienie się w gruncie zbagatelizowano podczas już ukończonych prac budowlanych.

Można nabrać przekonania, że działanie lokalnych władz opiera się na ignorancji w stosunku do obiektów dziedzictwa kulturowego. W *Gminnym programie opieki nad zabytkami na lata 2011-2014 dla gminy Drawno* czytamy: *Teren dawnych cmentarzy, mimo że wiele z nich utraciło walory zabytkowe, a niektóre uległy całkowitemu zatarciu, powinien być traktowany z należytą godnością i podlegać ochronie polegającej na zachowaniu pamięci miejsca. Niedopuszczalne jest zagospodarowanie terenu kolidujące z dawną funkcją i powodujące degradacje terenu. Należy przy tym pamiętać o możliwości zachowania się pod ziemią szczątków ludzkich*<sup>33</sup>. Przedstawiony w artykule przykład udowadnia, że program ten stał się najwyraźniej dosłownie nieaktualny...

Nagrobek pastora przejęło Drawieńskie Stowarzyszenie Historyczno-Eksploracyjne, które w porozumieniu z proboszczem katolickiej parafii pw. MBNP w Drawnie, użytkującej obecnie dawny kościół luterński, ks. Dariuszem Doburzyńskim i Radą Parafialną, przekazało ją w depozyt Parafii, w celu umiejscowienia jej w godnym miejscu – na ścianie kościoła lub w – mającym powstać – przykościelnym lapidarium. Ostateczna decyzja co do dokładnej lokalizacji obiektu zostanie podjęta przez Zachodniopomorskiego Konserwatora Zabytków.

<sup>33</sup> E. Wolender, M. Dębowski, *Gminny program opieki...*, *op. cit.*, s. 22.



### **Polsko-niemiecki indeks nazw miejscowości**

Barnimie – Fürstenau  
Borowiec – Grünberg  
Brzeziny – Berkenbrügge  
Chomętowo – Großgut  
Choszczno – Arnswalde  
Dąbrowa – Springe  
Dominikowo – Mienken  
Drawnik – Dragemühle  
Drawno – Neuwedell  
Nowa Marchia – Neumark  
Gack – Kolonie Berkenbrügge  
Karpin – Mürbenfelde  
Kielpino – Kölpin  
Konotop – Friedenau  
Leśniczówka koło Sitnicy – Lüdertswalde bei Mariental  
Niemieńsko – Nemischhof  
Podegrodzie – Schloßgut  
Podszkle – Steinbuscher Glashütte  
Recz – Reetz  
Rościn – Rostenberg  
Sitno – Zietenfier  
Święciechów – Silberberg  
Zatom – Zatten

### **Bibliografia**

#### **Źródła**

1. Część teoretyczno-badawcza pracy dyplomowej magisterskiej, Maciąg Daria Agnieszka pod kierunkiem Arszyńskiej Joanny Marii, *Projekt konserwatorski dla kościoła pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Drawnie wraz z dokumentacją badań*, Katedra Konserwacji-Restauracji Malarstwa i Rzeźby Polichromowanej UMK, Toruń 2021.
2. *Heimatgruss Rundbrief*, zeszyt nr 148 (dostęp: Muzeum Ziemi Choszczeńskiej, Zespół Szkół nr 1 im. Bolesława Krzywoustego w Choszczynie).
3. Peterlejtner Marcin, *Sprawozdanie z prac archeologicznych we wnętrzu i przy kościele pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w m. Drawno*, Pырzyce 2020 (dostęp: Archiwum Parafii pw. MBNP w Drawnie).
4. Wolender Elwira, Dębowski Michał, *Gminny program opieki nad zabytkami na lata 2011-2014 dla gminy Drawno*, bdw.

#### **Literatura przedmiotu**

1. Brzustowicz Grzegorz Jacek, *Choszczno jakiego nie znacie*, tom 2. *Reformacja i wojny, historia miasta w latach 1536- 1815*, Choszczno 2005.
2. Czyż Anna Sylwia, Gutowski Bartłomiej, *Podręcznik do inwentaryzacji polskich cmentarzy i nagrobków poza granicami kraju*, Warszawa 2020.

3. Gutowski Bartłomiej, *Secesja na cmentarzach*, [w:] Pod redakcją: Czyż Anny Sylwii, Gutowskiego Bartłomieja, *Sztuka cmentarzy w XIX i XX wieku*, Warszawa 2010, s. 99-118.
4. Lothar Albrecht, *Feuerbruenste in Neuwedell*, [w:] *Heimatgruss Rundbrief*, z. 148.
5. Marczevska Marzena, *Drzewa w języku i literaturze*, Kielce 2002.
6. Nowakowski Cezary, *Spoleczne uwarunkowania funkcjonowania kościołów na Pomorzu Zachodnim po 1945 roku*, [w:] *Kościoty ryglowe Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej - problemy konserwatorskie. Codziennosc sakralnego dziedzictwa*, Szczecin 2014, s. 8-13.
7. *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, pod red. Kubalskiej-Sulkiewicz Krystyny (koordynator), Bielskiej-Łach Moniki, Manteuffel-Szaroty Anny, Warszawa 2015.
8. Rouba Bogumiła Jadwiga, *Pielęgnacja świątyni i innych zabytków. Książka nie tylko dla księży*, Toruń 2014.
9. Skłodowski Jan, *Zabytkowe cmentarze na Żmudzi*, [w:] *Sztuka cmentarzy w XIX i XX wieku*, pod red. Czyż Anny Sylwii, Gutowskiego Bartłomieja, Warszawa 2010, s. 195-208.
10. Szutowicz Andrzej, *Kawaliera. Wydanie specjalne. 60 lat Parafii pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Drawnie*, nr 2, 2005.
11. Trzeciński Andrzej, *Cmentarze żydowskie w XIX i XX w. (do Holokaustu) w Europie Środkowo-Wschodniej jako tekst kultury*, [w:] *Sztuka cmentarzy w XIX i XX wieku*, pod red: Czyż Anny Sylwii, Gutowskiego Bartłomieja, Warszawa 2010, s. 265-282.
12. Wnuk-Gławdel Ewa, *Drawieński Park Narodowy – na szlaku*, Drawno 2020.

**Netografia:**

1. <https://www.leipziger-missionswerk.de/ueber-uns/unsere-mitarbeitenden/detail-mitarbeiter.html>
2. <https://historykon.pl/chodnik-ulozony-z-dzieciwych-nagrobkow>
3. <https://www.labyrintharium.pl/gmina-zarow/wierzbna/788-nagrobkiskarpa.html>
4. <https://zaciszewarszawa.wordpress.com/2016/11/10/nagrobki-i-glaz-walaja-sie-przy-ulicy-na-targowku/>
5. <https://bibelbund.de/der-bibelbund/>
6. [http://woldenberg-neumark.eu/Docs/Nwd\\_Adressbuch\\_Umg\\_1924.pdf](http://woldenberg-neumark.eu/Docs/Nwd_Adressbuch_Umg_1924.pdf)
7. <https://drawno.pl/strona/dawne-cmentarze-na-terenie-dpn>
8. [http://cmentarium.sowa.website.pl/Sztuka/symbole\\_leksykon\\_d3.html](http://cmentarium.sowa.website.pl/Sztuka/symbole_leksykon_d3.html)
9. <https://www.writeandtravel.pl/cmentarz-zydowski-na-woli/>
10. <https://przegladbaltycki.pl/1769,stary-cmentarz-w-szawlach-na-zmudzi.html>
11. <http://photokrzysztof.blogspot.com/2013/08/debowa-gora-zapomniany-cmentarz.-html>,
12. <https://encryptedtbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcRIeC8rTZhKDIYaAi9iq-Rt34Kswgr4RPyasw&usqp=CAU>
13. <http://cmentarznarossie.uksw.edu.pl/obiekty.php?id=11984>
14. <http://www.wilnoteka.lt/artykul/album-wilczynskiego-najslynniejszy-dokument-artystyczny-prezentujacy-wilno>
15. <https://dormitorium.lublin.pl/22/111/symbole-nagrobne-%2834%29.html>
16. <http://dommodlitwy-chr.blogspot.com/2016/12/symbole-na-cmentarzu-sw-leonarda-krzyz.html>

17. <http://zbaszynprzedmiescie.blogspot.com/2014/07/cmentarz-ewangelicki-w-strzyzewie.html>
18. <http://przezwiakiikraje.blogspot.com/2018/02/lubuskie-czesc-8-osno-lubuskie.html>

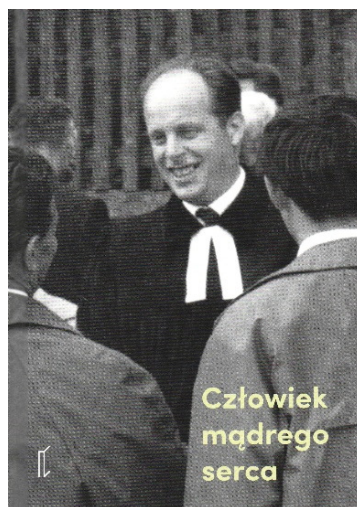
### **Spis fotografii:**

- Fot. 1. Płyta nagrobna pozyskana w trakcie przebudowy promenady miejskiej, fot. Daria A. Maciąg
- Fot. 2. Inskrypcja uwydatniona w świetle bocznym, fot. Daria A. Maciąg
- Fot. 3. Georg Stosch, pastor luterański, teolog, pisarz, mieszkaniec Drawna w latach 1906-1920, reprodukcja za stroną internetową: <https://www.leipzig-er-missionswerk.de/ueber-uns/unsere-mitararbeitenden/detail-mitarbeiter.html>
- Fot. 4. Na pocztówce widać w lewym górnym rogu kościół parafialny, obok i poniżej budynki pastorałki, reprodukcja za stroną internetową: <https://polskaorg.pl/7862734,foto.html>
- Fot. 5. *Dom pastora*, ok. 1910 r. Zdjęcie uwiecznione na pocztówce, fot. archiwalne ze zbiorów prywatnych
- Fot. 6. Cmentarz w Drawnie (Neuwedell), szpaler starodrzewia prowadzi do współczesnej kaplicy cmentarnej, fot. Daria A. Maciąg
- Fot. 7. Kapliczka rodziny von Pentz znajdująca się nieopodal parku dworskiego w miejscowości Podegrodzie, fot. Daria A. Maciąg
- Fot. 8. Fragment zachowanego nagrobka pochodzącego z terenu przyległego do kapliczki rodziny von Pentz, fot. Daria A. Maciąg
- Fot. 9. Las świętych pni drzew czy ewangelicki cmentarz w Dąbrowie...?, reprodukcja za stroną internetową: <https://grupabiwakowa.pl/stary-cmentarz-ewangelicki-w-dawnymspringe/>
- Fot. 10. Ewangelicki cmentarz w osadzie Ostrowite, fot. Daria A. Maciąg
- Fot. 11. Połączenie nagrobka w typie kamiennej trumny z nagrobkiem o formie świętego pnia, fot. Daria A. Maciąg
- Fot. 12. Nagrobek indywidualizowany, osada Ostrowite, fot. Daria A. Maciąg
- Fot. 13. Nagrobek indywidualizowany, osada Dąbrowa, reprodukcja za stroną internetową: <https://krokodomu.blogspot.com>

**Daria Agnieszka Maciąg** – konserwator dzieł sztuki, pracownik naukowo-dydaktyczny Katedry Konserwacji-Restauracji Malarstwa i Rzeźby Polichromowanej, absolwentka Wydziału Sztuk Pięknych UMK w Toruniu. Pasjonatka sztuki i historii Nowej Marchii.



**Człowiek mądrego serca.**  
**Zdzisław Tranda: pastor – biskup –**  
**ekumenista,**  
**pod red. Grzegorza Polaka,**  
**Barbary Stahlowej, Hanny Trandy,**  
 Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa  
 2020, ss. 343.



Jubileuszowe księgi pamiątkowe, autobiografie oraz biografie biskupów ewangelickich mają w naszym kraju długą historię. W przypadku tych pierwszych zwykle zawierają one materiały o charakterze naukowym, dedykowane jubilatom, rzadziej traktujące o nich samych<sup>1</sup>. Druga grupa publikacji budzi nie tylko zainteresowanie kręgów naukowych, lecz również wielu współwy-

<sup>1</sup> Por. *Ewangelia w nauce i życiu. Księga pamiątkowa wydana celem uczczenia 50-lecia pasterstwa Superintendenta Generalnego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce NPW. Ks. Biskupa D. Juliusza Burschego*, komitet wydawniczy J. Ulrych i in., Warszawa 1935; *Księga jubileuszowa z okazji 70-lecia urodzin ks. prof. dr. Jana Szerudy*, aut. O. Bartel i in., Warszawa 1959; *Kościół i teologia. Praca zbiorowa dla uczczenia sześćdziesięciolecia urodzin ks. biskupa dr. A. Wantuły*, red. W. Benedyktowicz, I. Heintze, Warszawa 1965; *Dosyć masz, gdy masz łaskę moją. Księga pamiątkowa. Praca dedykowana ks. bp. Januszowi Narzyńskiemu*, red. i kor. D. A. Plinta, H. Dominik, Bielsko-Biała 1993; *W służbie wcielonemu Słowu. Księga pamiątkowa z okazji 60. rocznicy urodzin ks. bp. Janowi Szarkowi*, red. Z. Siewak-Sojka, D. A. Plinta, M. Uglorz, Bielsko-Biała 1996; *Misja, muzyka, Mazury. Księga pamiątkowa z okazji 60. urodzin Biskupa Kościoła Janusza Jaguckiego*, komitet red. bp P. Anweiler i in., Bielsko-Biała 2007. Nietypowy charakter posiada publikacja *Sługa Słowa Bożego i Jedności chrześcijan. W 25. rocznicę śmierci ks. Zygmunta Michelisa*, red. M. Czajkowski i in., Warszawa 2003, wydana staraniem kręgów katolickich dla uczczenia zasług dla ruchu ekumenicznego.

znawców zaintrygowanych historią kościelną, której nieraz sami byli świadkami<sup>2</sup>. Trzeba też przyznać, że ta tradycja wykształciła się w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, natomiast Kościół Ewangelicko-Reformowany jest wobec swoich duchownych znacznie bardziej powściągliwy<sup>3</sup>. Tym większe zainteresowanie budzi książka zawierająca prace i wspomnienia odnoszące się do postaci Biskupa-Seniora (czyli biskupa emerytowanego) Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej ks. Zdzisława Trandy i jemu dedykowane. Ks. Tranda urodził się w 1925 r. w Poznaniu. Podczas okupacji niemieckiej jego rodzina została wysiedlona i znalazła się w Radomiu, gdzie także należała do polskiej parafii ewangelicko-augsburskiej. Po ukończeniu studiów teologicznych na Uniwersytecie Warszawskim, w 1952 r. ks. Tranda związał się z parafią reformowaną w Zelowie, tymczasowo dojeżdżał również do Łodzi. Będąc w niepewnej sytuacji finansowej, dorabiał prowadzeniem korepetycji z matematyki. Pozostawał w wieloletnim związku małżeńskim z warszawianką Janiną z domu Bolesławska, z którą miał syna i córkę. Już od lat 50. XX w. angażował się w inicjatywy ekumeniczne w wymiarze krajowym i międzynarodowym. W 1978 r. został wybrany biskupem Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, którym pozostał aż do przejścia na emeryturę w 2002 r., w związku z nową funkcją przeniósł się do Warszawy. W okresie pierwszej „Solidarności” i stanu wojennego wraz z Kościołem jednoznacznie opowiedział się za zaangażowaniem społecznym

<sup>2</sup> Przykładowo: W. Gastpary, *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972; T. Wegener, *Juliusz Bursche – biskup w dobie przełomów*, Bielsko-Biała 2003; *Rodzina Burschów. Opowieści o polskich ewangelikach*, pod red. K. Karskiego i A. Łupienki, Bielsko-Biała 2016; J. Krop, *Ks. dr Andrzej Wantuła. W 25. rocznicę śmierci*, Wisła 2001; *Losy wojenne ks. Andrzeja Wantuły*, oprac. red. B. Żyszkowska, Cieszyn 2005; J. Kłaczek, *Ksiądz biskup Andrzej Wantuła (1905–1976). Biografia*, Toruń 2019. Z gatunku autobiografii: bp J. Szarek, *Niosła mnie radość służby. Wspomnienia z czasów przemian*, Bielsko-Biała 2016, najprawdopodobniej, w pewnym sensie, do tej grupy można zaliczyć wydaną w formie wywiadu-rzeki książkę *Biskup, biskupina, безпеka. Z biskupem Januszem Jaguckim i jego żoną Danutą rozmawia Mariusz Piotrowski*, Giżycko [2015]. Książka bpa Karola Kotuli, *Od marzeń do ich spełnienia. Wspomnienia z lat 1884–1951*, Bielsko-Biała 1998, nie obejmuje lat pełnienia służby biskupiej.

<sup>3</sup> Z opracowań z tego stulecia, nie licząc artykułów prasowych, wymienimy B. Tranda, *Postylla*, Warszawa 2006; *Zwykły niezwykły. Pamięci ks. Jerzego Stahla*, red. E. Pokorska, Warszawa 2009. Braki w odniesieniu do czasów dawniejszych znakomicie nadrabia K. Bem, *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Jednoty Warszawskiej 1815–1939*, Warszawa 2015.

po stronie opozycji demokratycznej, co stało się przyczyną szczególnej inwigilacji ze strony służb bezpieczeństwa PRL. W latach 1990–1992 był prezesem Polskiej Rady Ekumenicznej. Duchownymi byli również jego brat ks. Bogdan Tranda i bratanek ks. Lech Tranda.

Mimo zasług Jubilata droga realizacji pomysłu wydawniczego, mającego na celu uhonorowanie osoby ks. Trandy, nie była prosta. W 2014 r., by zdążyć z książką na 90-lecie urodzin, wielkim nakładem pracy przygotowano 40 tekstów, ale całe przedsięwzięcie nie powiodło się. Do sprawy powrócono po pięciu latach w rozszerzonym składzie redakcyjnym wraz z wydawcą o znaczącym dorobku edytorskim w dziedzinie historii i teologii ewangelicko-reformowanej – oficyną naukową Semper. Dzięki dofinansowaniu Parafii Reformowanej w Warszawie, Polskiej Rady Ekumenicznej, Konsystorza i Stowarzyszenia DEOrecordings pomysł został zrealizowany, chociaż bez aktualizacji tekstów, na 95-lecie urodzin Jubilata, o czym informuje *Słowo od Wydawcy*. Za sprawą obfitości materiału zawartego w książce otrzymujemy wielowymiarowy wizerunek Biskupa, mimo że nie jest to klasyczna biografia. Wielowątkowość to jeszcze nie synteza, do wniosków natury ogólnej wnikliwy czytelnik musi dochodzić sam. Autorami są współwyznawcy i współpracownicy kościelni, goście ekumeniczni, rodzina, do głosu (dosłownie!) dochodzi również Jubilat. W książce odnajdziemy teksty króciutkie i dłuższe, od laudacji po wspomnienia, opracowania i rozmyślenia. Przy takiej koncepcji, pewne myśli, fakty i anegdota muszą się powtarzać, chociaż nie są tak samo odbierane. Oczywiście jest, że mają jednoznacznie pozytywny i, z reguły, bardzo osobisty i ciepły wydźwięk, ale powracające motywy przewodnie świadczą o tym, że nie jest to rytualna wymiana okolicznościowych uprzejmości.

O życiu i zasługach Biskupa mówi *Słowo wstępne prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej arcybiskupa Jeremiasza*, ordynariusza prawosławnej diecezji wrocławsko-szczecińskiej, profesora i rektora Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. *Żywot człowieka uczyniwego* przedstawia córka, dr Hanna Tranda, pracownik naukowy ChAT, członkini Prezydium Synodu Kościoła. Przypomina o galicyjskich korzeniach rodziny ojca ks. Trandy i holenderskim pochodzeniu rodziny matki, związanej z podkaliskim Opatówkiem, o związanym z harcerstwem dzieciństwem i wczesnej młodości, o trudnej rzeczywistości okupacyjnej. Także o niełatwych początkach pracy w Zelowie. Tamten czas, to również początek zagranicznych podróży ekumenicznych o zasięgu bliskim i dalekim, stwarzających okazje do nawiązywania trwałych kontaktów i do refleksji. Pozostali au-

torzy tekstów zostali zaprezentowani w kolejności alfabetycznej. *Meldunek pułkownika* Andrzeja W. Bajeńskiego, biskupa naczelnego Kościoła Chrystusowego, to krótkie i niepozabawione humoru wspomnienie z działalności młodzieżowej w niełatwych latach 80. XX w. Tolerancję i pozytywne zaangażowanie, wsparcie dla Stowarzyszenia Pokoju i Pojednania „EFFATHA” podkreśla, katoliczka, Danuta Baszkowska w tekście pod wiele mówiącym tytułem *Mój mistrz, mój biskup*, w podobnym duchu wypowiada się red. Halina Bortnowska. Witold Brodziński, prezes Konsystorza KER podkreśla siłę modlitwy biskupa i troskę o pojedynczych wiernych. Krzysztof Budzisz przypomina współpracę w ramach Stowarzyszenia DEOrecordings w Wiśle, któremu bp Tranda przewodniczył i jego aktywność na falach Radia CCM w Gliwicach. Warszawianka, Alina Burmajster przywołuje gotowość do współpracy ekumenicznej, siostra przełożona Ewa Cieślar przypomina spotkania w Domu Opieki „Tabita”. Pastor Mirosław Danyś opowiada o znajomości z biskupem, szczególnie ciepło wspominając pobyt na zastępstwie w Zelowie i tamtejsze specyficzne obyczaje żywe jeszcze w latach 70. oraz późniejszą współpracę na rzecz pojednania polsko-niemieckiego. Dominikanin o. Tomasz Dostatni relacjonuje o spotkaniach w Pradze, Poznaniu, Warszawie i współpracy w Lublinie, zaś o laudacji s. Lidii Gottschalk z Dziegielowa wszystko mówi tytuł: *Prowadzony Duchem Świętym*. To zresztą myśl przebijająca w szeregu innych wspomnień. Ks. prof. Leonard Górka z KUL-u, zakonnik – werbista, zwraca uwagę na *odwagę i umiejętność stawiania pytań*. Zaskakujące, przecież od duchownych, do tego biskupów, najczęściej oczekujemy gotowych odpowiedzi. Jest to taktyka twórcza, inspirująco oddziałująca na czytelników. Amerykański duchowny ks. Ralph Hamburger zamieścił ciepłe wspomnienie z czasów niesienia duchowej i materialnej pomocy ludności naszego kraju podczas kryzysu stanu wojennego. Ks. Andreas Hess, reformowany pastor ze Szwajcarii, długoletni współpracownik Jubilata na arenie międzynarodowej, dedykuje biskupowi swoje kazanie, oparte o I Kor 13,8-13. Następca w urzędzie, bp Marek Izdebski podkreśla wsparcie, jakiego doznawał od początku swojej pracy duszpasterskiej, oparcie, jakie znajdowała nowopowstała parafia w Belchatowie. Píše o autorytecie, jakim darzony jest Biskup-Senior, podkreśla otwartość na sprawy konkretnych ludzi i ekumeniczną postawę. Podobne myśli przebijają z tekstu ks. Michała Jabłońskiego, proboszcza ewangelicko-reformowanej parafii warszawskiej. Wspomnienia dr Ewy Józwiak, prezes Synodu KER i redaktorki naczelniej „Jednoty”, sięgają domu dziadka, ks. Jerzego Sachsa, proboszcza parafii luterańskiej w Kaliszu,



gdzie ks. Tranda mógł liczyć na wsparcie w początkach pracy. Prof. Karol Kar-ski omawia wspólne doświadczenia na drodze ekumenizmu, wspomina o krytycyzmie Biskupa wobec postępowania władz PRL-u. Umiejętność budowania pomostów pomiędzy Kościołami znalazła wyraz w przyznaniu ks. Trandzie nagrody *Pontifici* przez Klub Inteligencji Katolickiej w Warszawie w 2012 r. Diakon Janina-Kisza Bruell przypomina ciepłe kontakty rodzinne w Cieszynie i wyraża uznanie za rozważania na falach Radia CCM. Pastor Adam Kleszczyński z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego pisze o współpracy w Warszawie, w tym w ośrodku Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, podkreśla takt w kontaktach z ludźmi, skromność, czytelną nawet w urzędowym stroju, wreszcie działalność w wiślańskim Stowarzyszeniu DEOrecordings o profilu medialno-ewangelizacyjnym. Ten ostatni aspekt rozwija inż. Henryk Król, przypominając wsparcie uzyskane w niesprzyjających niezależnym inicjatywom czasach PRL-u, życzliwość, której nie szczędził również w nowej rzeczywistości. Abp Józef Kowalczyk, emerytowany prymas i nuncjusz apostolski, podkreślając taktowne postępowanie, przypomina starania o ekumeniczny przekład Biblii oraz udział w podpisaniu deklaracji siedmiu polskich Kościołów o wzajemnym uznaniu sakramentu Chrztu. Mieczysław Kwiecień, pastor zboru zielonoświątkowego w Warszawie zadedykował Jubilatowi rozważanie nt. I Tym 1,1-17. Współwyznawca, emerytowany duchowny ks. Roman Lipiński sięga pamięcią do parafialnych kolonii letnich sprzed kilkudziesięciu lat i opowiada o trwałym wpływie, jaki wywarło na nim umiejętne postępowanie ich kierownika, ks. Zdzisława Trandy. Niesztampowość Jubilata podkreśla, odwołując się do czasów studiów na ChAT, ks. dr Ireneusz Lukas, natomiast s. diakonisa Irena Morawiec wspomina budującą obecność ks. Trandy i jego rodziny w Ewangelickim Domu Wypoczynkowym w Wapienicy. Wspomnienia z Zelowia sięgające czasów dzieciństwa zapisała Ilona Motylewska. Przebija z nich, znowu, tolerancyjna postawa i życzliwość wobec ludzi, autentyczne zainteresowanie ich losami. Superintendent Kościoła Krajowego Lippe, Gerrit Nolten-smeier przypomina ostrożne początki niemiecko-polskiej współpracy kościelnej i charytatywnej. Rodzinne wspomnienia przywoływane są w opracowaniu Małgorzaty Platajs, wieloletniej dyrektor Towarzystwa Biblijnego w Polsce, wzbogaconym uwagami o dobrym klimacie współpracy. Inicjator powstania tomu, redaktor Grzegorz Polak, katolik, podkreśla odwagę Biskupa, stojącego wobec wyzwań życia politycznego i społecznego schyłkowego okresu PRL-u, wobec konformistycznej postawy niektórych duchownych Kościołów

przynależących do Polskiej Rady Ekumenicznej, oraz otwartość wobec środowisk katolickich. Wiera Pospiszył w relacji o czasach zelowskich podkreśla szacunek dla czeskich tradycji zboru. Przypomina społeczną działalność księdza, między innymi czytanie opowiadań w lokalnym radiowęźle, intensywną pracę z młodzieżą oraz działania integrujące parafian w mało sprzyjających czasach. Służbowe i prywatne wspomnienia łączą się w relacji Biruty Przewłockiej-Pachnik, byłej przewodniczącej Konsystorza i prezes Diakonii KER. Obszerna laudacja ks. superintendenta naczelnego ks. Edwarda Puśleckiego, metodysty, zawierająca wiele cennych spostrzeżeń, przypomina o medalu *Polonia Mater Nostra Est*, nadanym w 2002 r. za wspieranie Polonii zagranicznej. Siostra Maria Krystyna Rottenberg, ze Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, podkreśla galicyjskie wątki biografii braci Trandów, zasługi dla warszawskiej ekumenii i umiejętność dyplomatycznego rozwiązywania problemów. Działalność w ekumenicznej Fundacji „Samaritanus”, dedykowanej problemom ludzi starszych, przybliży Anna Sobocińska. Barbara Stahlowa przywołuje stanowisko Jubilata zajmowane na temat aktualnych kwestii społecznych. Inż. Jarosław Stejskał z Łodzi przypomina czesko-braterskie tradycje, podtrzymywane również przez ks. Trandę, czego symbolicznym uwieńczeniem stało się nadanie mu tytułu honorowego obywatela gminy Żelów w 2007 r. Inż. Jerzy Swoboda wspomina niemal siedemdziesięcioletni okres znajomości z Jubilatą w Żelowie i w czasach warszawskich. Długotrwałość kontaktów na niwie prywatnej i oficjalnej podkreśla też luterański biskup Jan Szarek. Pełne serdeczności impresje z długoletniej znajomości i współpracy w Konsystorzu zapisał prof. Jarosław Świdorski. Bratanek Biskupa, Krzysztof Tranda, architekt, z poczuciem humoru przedstawia migawki ze spotkań w Polsce, we Francji i Szwajcarii. Ten wątek rozwija Hans Treichler z Locarno, działacz szwajcarskiego Błękitnego Krzyża. Laudacja Jana Turnaua z przyznania przez KIK nagrody *Pontifici* przywołuje raz jeszcze postawę Kościoła Reformowanego i jego biskupa wobec totalitarnej władzy. Dając wyraz uznaniu, nazywa ks. Trandę *arcy-biskupem seniorem*. Kuzynka Jubilata, Agnieszka Wende-Wünsche, cofa się myślą do przeżyć okupacyjnych, z którymi wiąże się obecność braci Trandów, powojenne pobyty na kościelnych obozach letnich i kontakty rodzinne, w tym kapitalną charakterystykę babci ze strony matki, Wacławy z Kindlerów Essers. Ekumeniczne kontakty reformowano-baptystyczne wspomina prezbiter Konstanty Wiazowski. Ks. Adam Zelga z rzymskokatolickiej parafii na Ursynowie, wracając pamięcią do pierwszych kontaktów

z bpem Trandą, zwraca uwagę na jego pozytywne cechy charakteru i przywołuje serdeczne kontakty z bratankami Jubilata, ks. Lechem Trandą i architektem Krzysztofem Trandą. Sens wypowiedzi prof. Tadeusza J. Zielińskiego, prorektora ChAT, baptysty, oddaje tytuł: *Biskup bez koloratki*, po raz kolejny podkreślający skromność i brak dystansu. Zwraca uwagę na działalność publicystyczną, w której Biskup-Senior nie stroni od nietatwych tematów. Wreszcie Włodzimierz Zuzga, dyrektor Wydawnictwa Naukowego Semper, przypomina, że wbrew obiegujwej prawdzie również w życiu kościelnym bywają ludzie niezastąpieni, których autorytetu może brakować.

Bardzo interesujące są aneksy do omawianej pozycji. Pierwszy, to wspomnienia braci Edwarda i Zdzisława Trandów z okresu kampanii wrześnieowej 1939 r. Jako małoletni mieli do wypełnienia zadania w ramach harcerskiej służby sanitarnej, przemierzali, pośród wojennego zamętu, drogę z Poznania aż do Łucka i z powrotem. Aneks 2. zawiera relację Biskupa z czasów PRL-u, zatytułowaną wymownie *Moje przeboje z UB i SB*. Już w 1948 r. na dwa tygodnie bp. Tranda znalazł się w lochach radomskiego Urzędu Bezpieczeństwa, jak się okazało przez pomyłkę. Opisuje próby werbunku przez SB podejmowane w Zelowie, a także w związku z wyborem na biskupa. Niekiedy te uciążliwe kontakty nabierały charakteru groteskowego, oczywiście patrząc z dzisiejszego punktu widzenia. Jest to ważne świadectwo epoki, zaczerpnięte z pierwszej ręki, zwłaszcza, że nie każdy znajdował w sobie dość siły, by odmawiać.

Publikację wzbogacają fotografie i dokumenty ze zbiorów urzędowych i prywatnych, ilustrujące okres wczesnego dzieciństwa, spędzonego w Poznaniu, wiek dojrzałości aż do czasu terażniejszego. Fotografie, które znalazły się w książce, dokumentują nie tylko oficjalne uroczystości, w których uczestniczył bp Tranda, ale również sytuacje o charakterze osobistym, wręcz intymnym, m. in. z pobytu w szpitalu. Jak przystało na solidne Wydawnictwo Semper, znalazł się też w książce użyteczny indeks osobowy. Duchowość ks. bpa Zdzisława Trandy można poznać bliżej, niejako z pierwszej ręki, dzięki załączonej płycie CD z obszernym wyborem rozważań biblijnych, wygłoszonych przez niego w Radio CCM w latach 2008–2015. Czego brakuje, to bibliografii prac Jubilata i Jemu poświęconych. Nie wszystkie tematy doczekały się rozwinięcia, ale nie taki był cel publikacji. Z pewnością jednak lektura żywego, wielowątkowego dzieła opracowanego i przygotowanego przez przyjaciół świadczy, że tytuł zaczerpnięty z *Przypowieści Salomona* 10,8 został przywołany trafnie.

Jerzy Domasłowski

**Bernhart Jähnig,  
Preussenland, Kirche und Refor-  
mation. Geplantes Zusammenspiel  
von geistlicher und weltlicher  
Herrschaft,**

[Seria] Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, herausgegeben von Rainer Bendel (Tübingen), Joachim Köhler (Tübingen), Bd. 12, LIT Verlag, Berlin 2019, ss. 209.



Recenzowana książka została przygotowana dla upamiętnienia 500. rocznicy Reformacji. Zawiera ona dziewięć artykułów i studiów, które były już wcześniej przedmiotem odrębnych publikacji. Autor dokonał w nich uzupełnień. Prace – zestawione obecnie według chronologii wydarzeń – uzyskały nową jakość, stając się podstawowym podręcznikiem historii Reformacji w Prusach Książęcych w języku niemieckim uzupełniając i poszerzając ustalenia znane nam z lektury poprzednich syntez: Paula Tschackerta, *Urkundenbuch zur Reformationgeschichte*, (tom pierwszy zawiera opracowanie, a kolejne dwa tomy publikację źródeł), Leipzig 1890 i Walthera Hubatscha, *Geschichte der evangelische Kirche Ostpreussens*, tom I, Göttingen 1968. Polski czytelnik ma również do dyspozycji opracowania syntetyczne historii Reformacji i dziejów Kościoła Luterskiego w obydwu częściach Prus (zob. *W 500-lecie Reformacji (1517-2017). Z dziejów Kościołów Ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, t. I-II, redakcja naukowa Jarosław Kłaczek, Grzegorz Jasiński, Piotr Birecki, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017 oraz Janusz Mallek, *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI-XX w.)*, Opera selecta, vol. IV, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012). Książka Jähniga zawiera rozbudowaną bibliografię i indeksy. Autor książki wyszedł ze szkoły wybitnego mediewisty Hermanna Heimpla. Jego doktoratem była biografia: *Johann von Wallenrode O[rdo] T[heutonicorum], Erzbischof von Riga*, Bonn 1970, ss. 231. Bernhart Jähnig jest wybitnym znawcą dzie-

jów Zakonu Krzyżackiego oraz historii Reformacji w Prusach Książęcych. Zawodowo związany był z b. archiwum królewieckim, które po II wojnie światowej znalazło swoje miejsce najpierw w Getyndze, a obecnie w Berlinie. Był też profesorem honorowym na Freie Universität zu Berlin. Jego 60-lecie uczczono osobną księgą pt. *Preussische Landesgeschichte. Festschrift für Bernhart Jähnig zum 60. Geburtstag*, hrsg. Udo Arnold, Mario Glauert, Jürgen Sarnowsky, N.G. Elvert Verlag, Marburg 2001, ss. 614. Pewną formą podsumowania etapu badań nad dziejami Zakonu Krzyżackiego i Prus była książka Bernharta Jähniga *Vorträge und Forschungen zur Geschichte der Preussenlandes und des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Münster 2011, ss. 490, (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Westpreussens, Bd. 34). Podobnie obecnie recenzowana publikacja sumuje jego dorobek traktujący o historii luteranizmu w Księstwie Pruskim. Motywem publikacji tej książki – jak pisze autor w kilku miejscach swej książki (s. 44, 56, 76, 106) było także niedocnienie ruchu reformacyjnego w Prusach w najnowszych opracowaniach wybitnych znawców tej problematyki – Heinza Schillinga *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*, C. H. Beck, München 2012 (książę Albrecht pruski pojawia się w tej pracy tylko raz, na stronie 488) czy Thomasa Kaufmanna *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Frankfurt am Main-Leipzig 2009, (na stronach 626-628 wspomina jedynie o reformacji w Księstwie Pruskim przy okazji omawiania zagadnienia urzędu biskupiego w luteranizmie). Jähnig podkreśla, że Prusy Książęce były pierwszym krajem europejskim, w którym wprowadzono luteranizm jako religię państwową już w roku 1525, o rok wcześniej niż w Saksonii. Podobnie wizytacje kościelne, wprowadzające nowe wyznanie ewangelickie w Prusach Książęcych, miały miejsce już w roku 1526, wyprzedzając Saksonię elektorską także o cały rok. Przed ukazaniem się drukiem omawianej książki pojawiły się w ostatnich latach dwa artykuły poświęcone stanowi badań nad Reformacją w Prusach. Są to następujące teksty: Sven Tode, *Die Reformation in Preussen. Einheit und Vielfalt reformatorischer Bewegungen*, Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte. Aspekte der Reformation in Ostseeraum, Neue Folge, Band XIII/2000, Nordost-Institut Lüneburg 2005, s. 202-265; oraz Janusz Mallek, *Problematyka dziejowa pruskiej Reformacji*, Odrodzenie i Reformacja w Polsce, t. 50, 2006, s. 273-281; i w wersji niemieckiej *Weitführende Fragen zur Erforschung der preußischen Reformationsgeschichte*", Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History, Jahrgang 99, 2008, s. 85-295.

W świetle tych opracowań można lepiej i dokładniej ukazać co nowego wnosi książka Bernarta Jahniga do badań nad pruską Reformacją. Już na wstępie uwag recenzyjnych należy powiedzieć, iż Autor, z wykształcenia mediewista, swobodnie porusza się zarówno w problematyce dziejowej Kościoła Katolickiego jak i Kościoła Luterńskiego. Ma to szczególne znaczenie przy omawianiu genezy Reformacji w Prusach. Pierwszy artykuł w recenzowanej pracy – *Mission und Landesherrschaft. Entwicklung kirchlicher Strukturen in Preussenland* – jest poświęcony przedstawionej jakby w pigułce historii Kościoła Katolickiego a potem Luterńskiego w Prusach w przedziale czasowym od XIII do XVIII w. Najważniejsze w tym tekście jest zaznajomienie czytelnika z tworzeniem struktur kościelnych w Prusach w czasach katolickich od momentu ustanowienia bullą legata papieskiego Wilhelma z Modeny w roku 1243 biskupstw pruskich (chelmińskiego, warmińskiego, pomezkańskiego i sambijskiego), a następnie już z ich przebudową w Księstwie Pruskim w czasach ewangelickich od roku 1525. Specyfiką tych przemian było pozostawienie urzędu biskupiego (do roku 1587) dla ewangelickich już diecezji: pomezkańskiej i sambijskiej, przy likwidacji kapitul i nadanie ewangelickiego oblicza poszczególnym parafiom. Kolejny artykuł zamieszczony w książce – *Die Pfarrer zwischen Verkündigung und Gelehrsamkeit im spätem Mittelalter und früherer Neuzeit* – napisany jest w podobnej konwencji jak poprzedni tekst. Ukazuje on zarówno kondycję stanu duchownego w państwie Zakonu Krzyżackiego jak i po "powtórnej ewangelizacji" – jak określał lata Reformacji w Prusach Paul Tschackert. Następny, najbardziej obszerny tekst w książce (s. 43-74) – *Die Anfänge der evangelischen Landeskirche in Herzogtum Preussen zur Zeit Herzog Albrecht* – traktuje już szczegółowo o początkach i tworzeniu się Ewangelickiego Kościoła Krajowego w Prusach Książęcych. Może warto byłoby tu podkreślić, iż sekularyzacja i utworzenie lennego Księstwa Pruskiego zgodnie z traktatem krakowskim z 8 kwietnia 1525 r. nie miało nic wspólnego z akceptacją nowej religii. Książę Albrecht, już jako osoba świecka, mógł pozostać wierny starymu Kościołowi. Dlatego bardziej wyeksponowałbym datę ogłoszenia przez niego "Mandatu reformacyjnego" 6 lipca 1525 r. (s. 55), w którym wprowadzano w kraju nowe, ewangelickie wyznanie. Przy omawianiu rewolty chłopskiej na Sambii w roku 1525 nie sięgnął autor do monografii Henryka Zinsa, *Powstanie chłopskie w Prusach Książęcych w 1525 r.*, Warszawa 1953. Może wyraźniej należałoby wskazać na ruchy odśrodkowe w nowym Kościele, na szwenkfeldianizm i osiandryzm. Do omówienia tego pierwszego nie została przez autora wykorzystana obszerna książka Gabrieli

Wąs *Rozmowy chrześcijańskie w nurcie reformacji. Legnicy i pruscy ewangelicy wobec wczesnoreformacyjnych problemów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011. Kolejny artykuł – *Die Bedeutung von Königsberg für Annahme und Ausbreitung der Reformation im östlichen Mitteleuropa* – w którym stolica Księstwa, Królewiec, zajmuje centralne miejsce w rozwoju ruchu reformacyjnego w Prusach, w faktografii nawiązuje z natury rzeczy do poprzedniego tekstu. Choć Autor nie pomija prac publikowanych w języku polskim, to tutaj upomniałbym się przy omawianiu ustawodawstwa kościelnego (s. 79-81) o wykorzystanie egzegezy tych ustaw w opracowaniu ks. Tadeusza Wojaka, *Ustawy Kościelne w Prusach Książęcych w XVI w.*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1993. W artykule *Der Weg zum evangelischen Königsberger Dom* Autor wyeksponował miejsce dawnego kościoła katedralnego w Knipawie-Królewcu, który w czasach ewangelickich stał się miejscem pochówku księcia Albrechta, jego następcy Albrechta Fryderyka, rodziny książęcej i wybitnych pruskich ewangelików, a w wieku XIX Immanuela Kanta. Na uwagę zasługuje rozdział *Samland und Pomesanien als evangelisch-lutherische Bistümer des Herzogtums Preussen (1522-1587)*. Od czasu publikacji A. Nioloviusa, *Die Bischöfliche Würde in Preussens evangelischer Kirche*, Königsberg 1834, brak było takiego syntetycznego opracowania. Z kolei tekst *Kirchensitationen und Kirchenrechnungen als Quelle für die ländliche Gesellschaft der Kirchspiels Schakeen im 16/17 Jahrhundert*, oparty na edycjach opublikowanych przez Jacka Wijaczkę "Wizytacja Biskupstwa Sambijskiego z 1569" *Fontes*, t. 90, Toruń 2001 i "Wizytacja Biskupstwa Sambijskiego z roku 1570", *Fontes*, t. 96, Toruń 2005 oraz na rachunkach z archiwum królewieckiego pokazuje nam na przykładzie parafii w starostwie Szaków na ekonomiczne funkcjonowanie (dziesięcina, podymne, pogłównne) poszczególnych parafii i szkół w Księstwie Pruskim. Ważna jest tu informacja (s. 115) o przygotowywanej edycji pierwszych wizytacji kościelnych przeprowadzonych w latach 1526-1539. Przedostatni tekst w książce nosi tytuł *Die politischen und rechtlichen Außenbeziehungen des Herzogtums Preussen (1525-1660)*. Autor omawia najpierw trudną sytuacją polityczną ewangelickiego księcia Albrechta, który zerwał z Papieżem i stał się banitą Rzeszy a następnie dzieje tego luterańskiego księstwa, w którym w XVII stuleciu władcy byli kalwinistami a poddani luteranami. Upomniałbym się w tym rozdziale o wykorzystanie artykułu E. Ekmana, *Albrecht of Prussia and the Count's War 1533-1536*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, Jhrg 58, 1960, Heft 1, s. 19-36. Ostatni rozdział – *Königsberg als Ort religiöser Erinnerung* – jest próbą bardziej sentymentalnego spojrzenia na religijne dzieje ewangelickiego Królewca, którego dzisiaj nie ma. Podsumowując, nowa

## RECENZJE

---

książka Berharta Jähniga stanowi poważny wkład do badań nad historią Reformacji i luteranizmu w Prusach Książęcych.

Janusz Mallek



**Iwona Hintz**

## **Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2021**

### **Chronicle of Events in the Evangelical-Lutheran Parish in Gdansk (located in Sopot) in the Year 2021**

Ubiegły rok, czyli 2020, został określony w zeszłorocznej Kronice mianem „Roku życia Parafii w cieniu pandemii”. Mieliliśmy nadzieję, że będzie to stan przejściowy, że po wprowadzeniu powszechnych szczepień przeciw koronawirusowi Sars-Cov2 sytuacja zostanie opanowana i będziemy mogli powrócić do normalności znanej nam sprzed pierwszego wiosennego lockdownu. Niestety, po raz kolejny wyjątkowo aktualne stały się słowa apostoła Jakuba z jego Listu, tak często ostatnio przywoływane: „A teraz wy, którzy mówicie: Dziś albo jutro pójdziemy do tego lub owego miasta, zatrzymamy się tam przez jeden rok i będziemy handlowali i ciągnęli zyski, wy, którzy nie wiecie, co jutro będzie. Bo czymże jest życie wasze? Parą jesteście, która ukazuje się na krótko, a potem znika. Zamiast tego, winniście mówić: Jeżeli Pan zechce, będziemy żyli i zrobimy to lub owo” (Jk 4,13-15). Wciąż musimy się uczyć, że to nie do nas należy ostatnie słowo, jeśli chodzi o realizację naszych wizji czy planów. Pandemia ciągle uczy nas pokory.

Rok Pański 2021 przeżywany był w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Rzeczypospolitej Polskiej jako „Rok tożsamości luterańskiej”, a hasło biblijne Roku Pańskiego 2021, które towarzyszyło polskim ewangelikom przez 365 dni tego roku, zostało wyjęte z Ewangelii według św. Łukasza: *Bądźcie mi-*

*łosierni, jak miłosierny jest Ojciec wasz* (Łk 6,36). Wielu planów nie udało się zrealizować, ale w tych tygodniach, gdy oddziaływanie koronawirusa było łżejsze, szereg wydarzeń został przeprowadzony. Wiele oczywistych dotąd spotkań miało wyjątkową wagę. Kształtowanie tożsamości w czasie kryzysu to szczególne doświadczenie, o którym będziemy długo pamiętać.

Nowy Rok rozpoczęliśmy jako społeczność parafialna nabożeństwem w kościele Zbawiciela w dniu 1 stycznia 2021 roku, prosząc łaskawego Boga o Jego błogosławieństwo na cały rozpoczęty rok. Nabożeństwo to, zresztą jak wszystkie inne, było transmitowane online na parafialnym kanale YouTube „Ewangelicy Trójmiasto”.

W środę 20 stycznia w archikatedrze oliwskiej odbyło się główne, a zarazem jedyne w roku 2021, nabożeństwo ekumeniczne w ramach obchodów Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w Trójmieście, co było spowodowane stanem pandemii koronawirusa. Podczas TMOJCh 2021 rozważane były teksty biblijne zaczerpnięte z Ewangelii św. Jana, a hasło biblijne tegorocznego Tygodnia Modlitw brzmiało: *Trwajcie w mojej miłości, a przyniesiecie obfity owoc*. Materiały do ekumenicznych modlitw zostały tym razem przygotowane w żeńskiej wspólnotce zakonnej Grandchamp w Szwajcarii.

Mszy św. w archikatedrze oliwskiej przewodniczył bp Jacek Jezierski – tymczasowy administrator Archidiecezji Gdańskiej Kościoła rzymskokatolickiego, a koncelebrowali ją m.in. biskupi pomocniczy – Wiesław Szlachetka i Zbigniew Zieliński oraz ks. Dariusz Ławik – archidiecezjalny referent ds. ekumenizmu. Spośród duchownych Kościołów chrześcijańskich byli obecni: bp Marcin Hintz z Kościoła ewangelicko-augsburskiego (przewodniczący gdańskiego oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej), który wygłosił kazanie, ks. Dariusz Józwik z Kościoła prawosławnego, ks. Sebastian Niedźwiedziński z Kościoła ewangelicko-metodystycznego, pastor Elizabeth Turek z Kościoła anglikańskiego i pastor Tomasz Ropiejko z Kościoła zielonoświątkowego. W ekumenicznej modlitwie wzięli również udział klerycy, siostry brygidki z Centrum Ekumenicznego w Gdańsku oraz wierni z różnych Kościołów.

W odróżnieniu od poprzednich lat, ze względu na pandemię, nabożeństwo w archikatedrze oliwskiej było jedynym wydarzeniem tygodnia ekumenicznego. Jak zauważył w swoim kazaniu bp Marcin Hintz, Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan można, za redaktorem Janem Turnauem, porównać z ekumenicznym karnawalem. „Znakiem karnawału są maski, jednak w dobie

pandemii maska nie jest znakiem ukrycia własnej osobowości, ale troski o drugiego człowieka. Trzymając dystans, chcemy skupić się na modlitwie formującej jedno ciało Chrystusa w oparciu o wzajemną miłość” – powiedział bp Marcin Hintz.



Plakat Tygodnia Modlitw o Jedność Kościoła

17 lutego rozpoczęliśmy okres pasyjny, czyli czas Wielkiego Postu. Ten szczególny etap w życiu duchowym ewangelików jak zawsze rozpoczyna Dzień Pokuty i Modlitwy, czyli Środa Popielcowa. Czas pasyjny to 40-dniowy okres przygotowujący nas do przeżywania Pamiątki Śmierci Jezusa Chrystusa (Wielki Piątek) oraz Świąt Zmartwychwstania Pańskiego (Wielkanoc). Nazwa tego okresu liturgicznego pochodzi od słowa „pasja”, oznaczającego mękę i cierpienie Jezusa Chrystusa. Czas pasyjny wzywa nas do zadumy nad pasją Chrystusa i zachęca do wewnętrznego wyciszenia, duchowej refleksji, modlitwy, lektury Słowa Bożego i odsunięcia od siebie spraw zewnętrznych. Niestety, w roku 2021, podobnie jak w okresie grudniowego Adwentu AD 2020, decyzją Rady Parafialnej postanowiono, że **tygodniowe nabożeństwa pasyjne nie będą się odbywały** ze względu na trwającą pandemię COVID-19. Z powodu pandemii w każdą niedzielę transmitowane były nabożeństwa ewangeliczne w telewizji publicznej na kanale TVP 3 o godz. 15.50.

Jak co roku, w 1. Niedzielę Pasyjną, rozpoczęła się ekumeniczna akcja charytatywna „Skarbonka Diakonijna”, którą Diakonia Polska prowadzi wspólnie z organizacjami pomocowymi innych Kościołów – Caritas Polska

Kościola Rzymskokatolickiego, Eleos Kościoła Prawosławnego i Diakonią Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. W kampanii zachęcaliśmy wszystkich do ograniczenia codziennych przyjemności w czasie pasywnym i zbierania przeznaczonych na nie funduszy do diakonijnych skarbonek.

Ze względu na obowiązujące epidemiczne obostrzenia i związane z tym ograniczone możliwości stacjonarnego uczestniczenia w nabożeństwach przez wszystkich parafian, w tym roku wraz z tradycyjnymi, małymi skarbonkami, do parafii przesłane zostały także większe pudelka skarbonek. Do nich można było składać swoje ofiary w kościele, bezpośrednio po nabożeństwie. Alternatywnie możliwe było w tym roku wsparcie za pośrednictwem przelewu bankowego, bądź z wykorzystaniem usługi dotpay. Hasło akcji w edycji roku 2021 brzmiało: „Czas miłosierdzia”. Zarówno idea, jak i hasło akcji, mają swoje szczególne znaczenie w sytuacji pandemii. Jest to bowiem czas, w którym musimy zrezygnować z wielu rzeczy, ale jednocześnie na nowo definiujemy to, co jest w życiu ważne i w co warto angażować swoją energię i swoje środki. Możemy ograniczać swoją konsumpcję i wspierać tych, którzy potrzebują pomocy. W ten sposób okazujemy nasze miłosierdzie. Zebrane środki w ramach akcji „Skarbonka Diakonijna” zostały przekazane na realizację projektów na rzecz osób potrzebujących – leczenie i rehabilitację osób starszych i dzieci, zakup leków oraz wszelką pomoc w zależności od potrzeb.

Po nabożeństwie w niedzielę 14 marca w kościele Zbawiciela odbyło się sprawozdawcze Zgromadzenie Parafialne Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku-Gdyni-Sopocie. Zgromadzenie Parafialne zwołuje się przynajmniej raz w roku w celu zatwierdzenia sprawozdania merytorycznego i finansowego za rok poprzedni oraz w celu przyjęcia budżetu parafialnego na rok bieżący. Zgromadzenie Parafialne udziela również Absolutorium Radzie Parafialnej. Zgodnie z prawiem kościelnym, w Zgromadzeniu Parafialnym mogą brać udział wyłącznie pełnoletni członkowie parafii, którzy opłacili składki parafialne za rok ubiegły i zostali w danym roku wpisani na parafialną listę wyborców, którą każdorazowo zatwierdza Rada Parafialna.

W sobotę 20 marca 2021 roku zmarł w wieku 89 lat śp. Tadeusz Abt, wieloletni organista filiału w Tczewie i dyrygent chóru *Gloria Dei*. Śp. Tadeusz Abt niemal całe życie był opiekunem kaplicy oraz cmentarza ewangelickiego w Tczewie, zaangażowany w sprawy filiału naszej parafii, przez lata będąc również członkiem Rady filiału w Tczewie, z wielkim oddaniem, praktycznie do

końca swoich dni, służył społeczności ewangelickiej w Tczewie. Przez wiele lat pełnił również funkcję diecezjalnego dyrygenta połączonych chórów parafialnych Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Śp. Tadeusz Abt, z wykształcenia muzyk, posiadający słuch absolutny, przez wiele lat służył swym talentem również lokalnej społeczności. Od lat 50. XX wieku związany był m.in. z Chórem Męskim „Echo” jako drugi dyrygent i akompaniator. Angażował się w wiele projektów, współpracował z ważnymi dla Tczewa zespołami. Był także pianistą i konsultantem muzycznym teatru dziecięcego Baj oraz Zespołu Pieśni i Tańca Domu Kultury Kolejarsza. Za pracę twórczą dla kraju i społeczności regionu, Tadeusza Abta wyróżniono m.in.: Honorową Odznaką Zasłużony Działacz Kultury (1970), Honorową Odznaką Zasłużony Ziemi Gdańskiej (1972), Złotym Krzyżem Zasługi (1984), Wyróżnieniem Zasłużonym dla Miasta Tczewa (1989), Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (1994), Medalem Pro Domo Trsoviensi (1998), nagrodą „Tczewianin Roku 1999” (2000).

Pożegnanie śp. Tadeusza Abta odbyło się w piątek 26 marca na cmentarzu ewangelickim w Tczewie przy ul. 30-go Stycznia 61.



Śp. Tadeusz Abt

Tegoroczna sprawozdawcza, wiosenna sesja Synodu Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, odbyła się w sobotę 27 marca 2021 roku. Sesja, ze względu na

pandemii COVID-19, była zdalna, a Synodałowie spotkali się za pośrednictwem Internetu poprzez platformę do wideokonferencji ZOOM. Synod DPW już po raz drugi obradował właśnie w takiej formie, czyli online. W ubiegłym roku we wrześniu sesja Synodu obyla się również na ZOOM.

Synodałowie zapoznali się ze sprawozdaniami duszpasterzy środowiskowych z ich działalności za rok 2020. Drogą elektroniczną swoje sprawozdania przesłali: Duszpasterz Młodzieżowy, Duszpasterz Motocyklistów, Kapelani Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego oraz Dyrektor Diakonii DPW.

Również Rada Diecezjalna zdała sprawozdanie ze swojej działalności za rok 2020. Ks. bp Marcin Hintz odczytał sprawozdanie Biskupa z życia Diecezji, a kurator DPW, Izabela Główka-Sokołowska, skierowała słowo do Synodałów i dokonała podsumowania minionego roku, który przebiegał w cieniu pandemii koronawirusa. Ta nowa dla nas rzeczywistość wymogła też nowe formy głoszenia Słowa Bożego, ewangelizacji oraz szeroko pojętej służby na rzecz drugiego człowieka. Większość życia przeniosła się do Internetu i dotyczyło to nie tylko życia społecznego, ale także życia parafii, diecezji, jak i całego Kościoła. We wszystkich sprawozdaniach to właśnie temat funkcjonowania Kościoła w trakcie pandemii COVID-19 dominował.

Po przyjęciu wszystkich sprawozdań Synodałowie zapoznali się ze sprawozdaniem finansowym za rok 2020 oraz protokołem Komisji Rewizyjnej DPW. Synod udzielił absolutorium Radzie Diecezjalnej, a następnie przyjął preliminarz budżetowy na rok 2021.

Kolejną część obrad poprowadził radca świecki DPW, prof. Jarosław Klączkow. Synodałowie dyskutowali i dzielili się swoimi doświadczeniami dot. przeżywania czasu pandemii i funkcjonowania poszczególnych parafii w trudnym okresie. Pomimo ograniczeń, lockdownu i obostrzeń, w roku 2020 udało się zrealizować bardzo wiele i pojawiły się nawet pozytywne aspekty, spowodowane większą aktywnością Kościoła online. Do tych można na pewno zaliczyć transmisje nabożeństw ewangelickich na szeroką skalę – zarówno poprzez media społecznościowe, jak i transmisje w Telewizji Publicznej. Wszyscy jednak zgodnie wyrazili tęsknotę za powrotem do normalności, do kościelnych ławek i spotkań twarzą w twarz.

Na zakończenie omawiano również plany na najbliższe miesiące, a Zwierzchnik DPW przekazał informacje dot. przedłużenia jego kadencji i przeprowadzenia wyborów na urząd biskupa diecezjalnego, które miały odbyć się jesienią ubiegłego roku w trybie stacjonarnym – co uniemożliwiła pan-

demia. Synodalowie zapoznali się również z uchwałą Synodu Kościoła przedłużającą o 12 miesięcy kadencje wszystkich wybieralnych gremiów kościelnych, w tym delegatów do synodów diecezjalnych. Obrady zakończono wspólną modlitwą.

Ze względu na pandemię i ograniczoną ilość miejsc w kościele Zbawiciela oraz nowe obostrzenia, zgodnie z którymi w nabożeństwie może brać udział maksymalnie 27 osób, Rada Parafialna postanowiła, że zwiększy liczbę nabożeństw w Wielkim Tygodniu, a ponadto, w celu uniknięcia przekroczenia limitu osób i w trosce o bezpieczeństwo, na wszystkie nabożeństwa w Wielkim Tygodniu oraz świąteczne obowiązywały zapisy. Jako Parafia zostaliśmy zobowiązani do liczenia osób, które wchodzi do kościoła i przestrzegania ustalonego limitu, który w chwili obecnej wynosi 1 osoba na 20 m<sup>2</sup>. W związku z powyższym członkowie Rady Parafialnej weryfikowali listę osób wchodzących do kościoła. W Niedzielę Palmową odbyły się dwa nabożeństwa, w Wielki Piątek trzy, a w pozostałe dni po jednym nabożeństwie.

Decyzją Rady Parafialnej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku po świątach Wielkanocnych nastąpiła zmiana godzin niedzielnych i świątecznych nabożeństw w kościele Zbawiciela w Sopocie. Do tej pory, od wielu lat, spotykaliśmy się o godz. 9.30. Poczawszy od 1. Niedzieli po Wielkanocy, czyli od 11 kwietnia 2021 roku, nabożeństwa odbywają się o godz. 10.00. Decyzja została spowodowana przekonaniem, że pozwoli to na częstsze uczestnictwo w nabożeństwach osobom, które dojeżdżają do Sopotu z daleka. Zmiana wchodzi na stałe. Dotyczy to również transmisji nabożeństw online na kanale YouTube „Ewangelicy Trójmiasto”.

18 kwietnia 2021 roku, po nabożeństwie, odbyło się kolejne Zgromadzenie Parafialne w kościele Zbawiciela w Sopocie. Zostało ono zwołane w kwestii podjęcia wyłącznie jednej uchwały, dotyczącej rozdysponowania niewielkiego spadku otrzymanego przez naszą parafię. Przyjęcie uchwały, zgodnie z prawem kościelnym, jest niezbędne do podjęcia działań przed notariuszem i dalszego procedowania.

Znakiem czasu pandemii było przeniesienie wielu aktywności do rzeczywistości wirtualnej. Przykładem takiej aktywności była debata „Wychowanie do dialogu” zrealizowana w ramach programu *Ekumeniczny Lublin 2021. Ludzie*



*i formy dialogu. Ku Jerozolimie.* Debata odbyła się 28 kwietnia 2021 r. o godz. 19.00, online. W spotkaniu udział wzięli: dr Małgorzata Łysiak – psycholog KUL, dr Joanna Koleff -Pracka – pedagog ChAT oraz ks. bp prof. ChAT dr hab. Marcin Hintz – teolog ChAT, biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Panel dyskusyjny poprowadził ks. Grzegorz Brudny – proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Lublinie.

W sobotę 15 maja 2021 nasza parafia uczestniczyła w wydarzeniu *Weekend Muzeów* w Trójmieście, którego koordynatorem jest Instytut Kultury Miejskiej w Gdańsku. W ramach tego weekendu zaprosiliśmy wszystkich chętnych do zwiedzania ewangelickiego kościoła Zbawiciela w Sopocie. Nasz program rozpoczął się o każdej pełnej godzinie, począwszy od godz. 18:00 do 22:00. Do kościoła jednorazowo mogło wejść 35 osób. Uczestnicy mogli zwiedzić kościół, odbyć wirtualny spacer „Śladami ewangelików w Sopocie”, spotkać duchownych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP oraz wysłuchać muzyki organowej, bowiem w programie miał miejsce również mini koncert utworów gdańskiego kompozytora Johanna Balthasara Christiana Freisslicha oraz najbardziej znanego luterańskiego kompozytora na świecie Jana Sebastiana Bacha. Otwarte dla zwiedzających były również wystawa poświęcona historii Reformacji oraz wystawa poświęcona ks. Dietrichowi Bonhoefferowi.



Plakat Weekend Muzeów



14 czerwca w Nadbałtyckim Centrum Kultury w Gdańsku odbyło się – przeniesione z jesieni 2020 roku – spotkanie z laureatem Nagrody Naukowej Miasta Gdańska im. Jana Heweliusza, ks. bp. dr hab. prof. ChAT Marcinem Hintzem, prof. Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. 28 stycznia 2020 roku prof. Marcin Hintz, podczas uroczystej gali, otrzymał Nagrodę Naukową Miasta Gdańska im. Jana Heweliusza za rok 2019 w kategorii nauk humanistycznych i społecznych za wkład w zgłębianie myśli społeczno-politycznej protestantyzmu, szczególnie związku pomiędzy eklezjologią a prawem kościelnym.

Podczas zamkniętego dla publiczności, ale transmitowanego spotkania, słowo wprowadzające wygłosili: dyrektor Nadbałtyckiego Centrum Kultury Larry Ugwu, prezydent Gdańska Aleksandra Dulciewicz, prezes Gdańskiego Towarzystwa Naukowego prof. dr hab. inż. Jerzy Błażejowski i prof. dr hab. Bogumił Linde. Biskup prof. Marcin Hintz wygłosił tradycyjny wykład popularno-naukowy, pod tytułem *Ekumenizm jako nota ecclesiae Kościołów luterzańskich XXI wieku*. Rozmowę poprzedzającą wykład poprowadził prof. dr hab. Bogumił Linde, który pełnił rolę gospodarza spotkania.



Spotkanie z laureatem Nagrody im. Jana Heweliusza

W sobotę 19 czerwca w kościele Zbawiciela w Bydgoszczy odbyła się wyborcza sesja Synodu Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Synodalowie wybrali bp. Marcina Hintza na drugą kadencję posługi biskupa diecezjalnego. Część wyborczą prowadził Biskup Kościoła – ks. bp Jerzy Samiec.

Bp Marcin Hintz był jedynym kandydatem zgłoszonym przez konferencję duchownych DPW. Uzyskał 31 głosów na 39 głosujących synodałów. Pierwsza kadencja (10 lat) zwierzchnika tej diecezji kończyła się 19 lutego 2021 roku. Ze względu na pandemię wybory zostały jednak przesunięte.

Biskup Marcin Hintz ma 53 lata. Pochodzi z Warszawy. Ukończył teologię ewangelicką w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej oraz filozofię w Uniwersytecie Warszawskim. W 1995 został ordynowany na duchownego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W latach 1995–1998 pracował jako wikariusz w Żyrardowie, następnie był ewangelickim kapelanem wojskowym i dziekanem Nadwiślańskich Jednostek Wojskowych MSWiA (1998–2001). W latach 2000-2010 był proboszczem parafii w Częstochowie, a od 28 listopada 2010 roku został wybrany proboszczem parafii w Gdańsku z siedzibą w Sopocie.

Od 1991 pracuje w Katedrze Teologii Systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. W 2001 obronił doktorat na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, a w 2008 uzyskał habilitację. W tym samym roku został profesorem nadzwyczajnym i kierownikiem Katedry Teologii Systematycznej. Jest autorem wielu artykułów naukowych z zakresu teologii, etyki ewangelickiej i ekumenizmu.

W dniu 4 grudnia 2010 Synod diecezjalny wybrał ks. Marcina Hintza na urząd Biskupa Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Konsekracja i introdukcja odbyła się 19 lutego 2011 roku w kościele Zbawiciela w Sopocie. Konsekratorem był zwierzchnik Kościoła, ks. bp Jerzy Samiec. W przypadku ponownego wyboru na urząd biskupa, nie obywają się żadne uroczystości z tym związane.

W niedzielę 20 czerwca w naszej parafii przeżywaliśmy nabożeństwo z okazji zakończenia roku szkolnego. W nabożeństwie tradycyjnie czynny udział wzięli uczniowie, którzy przed ołtarza czytali teksty biblijne oraz modlili się. W trakcie nabożeństwa uroczyste rozdane zostały świadectwa nauki lekcyjnej religii wraz z upominkami. Był też wspólny śpiew młodzieżowych pieśni z gitarowym akompaniamentem. Kazanie wygłosił ks. bp Marcin Hintz.

Miniony rok szkolny był bardzo trudny zarówno dla uczniów, jak i nauczycieli. Miesiące izolacji, zdalna nauka, brak możliwości spotkania z kolegami i koleżankami. Doświadczenie pandemii sprawiło, że wszyscy – starsi i młodszy – musieliśmy uczyć się pokory, ale jednocześnie pozwoliło nam to docenić, co mieliśmy do tej pory, mogąc bez przeszkód spotykać się w szkole, w plebanii i w kościele.

Niestety, wszystkie te obostrzenia związane z koronawirusem sprawiły, że po tak długiej przerwie na nowo musimy uczyć się bycia razem. Najważniejsza jest teraz ponowna integracja. Dlatego też, z okazji zakończenia roku szkolnego, po nabożeństwie odbyła się rodzinna wycieczka do gdańskiego ZOO. Dzieci i młodzież, wraz z rodzicami i duchownymi, mimo upalnej pogody, dzielnie przemierzały długie alejki oliwskiego ogrodu zoologicznego, podglądając życie zwierząt. Na szczęście były też lody dla ochłody!



Zakończenie roku szkolnego i wycieczka do ZOO

Począwszy od 27 czerwca parafialna Biblioteka „Etos” wznowiła swoją działalność po przerwie związanej z pandemią. W niedzielę, 4 lipca, po nabożeństwie została otwarta wystawa nowych nabytków. Przygotowany został również informator do pobrania o wybranych nowych nabytkach. Biblioteka „Etos” znajduje się na środkowej emporze kościoła Zbawiciela w Sopocie przy ul. Parkowej 5 i jest czynna w niedziele po nabożeństwie. Kuratorem biblioteki jest p. Maria Drapella.

W sierpniu rozpoczął się kolejny etap remontu ewangelickiego kościoła Zbawiciela w Sopocie. W poprzednim roku zakończył się pierwszy etap, w którym całkowicie odnowiona została elewacja wieży kościelnej. Natomiast w tym roku całkowicie zostanie wymienione poszycie dachowe, co oznacza



remont generalny dachu kościoła. Prace trwały do końca października bieżącego roku. W tym czasie czynne było początkowo wyłącznie tylne wejście do kościoła, czyli od strony zakrystii.



Remont dachu Kościoła Zbawiciela

1 września 2021 roku odbyły się miejskie uroczystości upamiętniające rocznicę wybuchu II Wojny Światowej. W uroczystościach brał udział m.in. ks. bp Marcin Hintz, reprezentujący Kościół Ewangelicko-Augsburski. W 82. rocznicę wybuchu II Wojny Światowej, tradycyjnie już, na placu Obrońców Poczty Polskiej odprawiona została msza św. w intencji poległych pocztowców. Przewodniczył jej metropolita gdański, abp Tadeusz Wojda. Po jej zakończeniu odbyła się modlitwa ekumeniczna, w której wzięli udział duchowni różnych wyznań i religii. Modlitwę w imieniu Kościoła luterańskiego zmówił biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, ks. bp Marcin Hintz.

Następnie miała miejsce świecka część uroczystości, w trakcie której głos zabrała m.in. prezydent Gdańska Aleksandra Dulciewicz, przedstawiciel Koła Rodzin Byłych Pracowników Poczty Polskiej oraz weteran wojenny. Uroczystość pod pomnikiem Obrońców Poczty Polskiej w Gdańsku odbyła się z pełną asystą wojskową, zgodnie z zasadami ceremoniału wojskowego.

Na zakończenie złożono kwiaty pod pomnikiem Obrońców Poczty Polskiej.



Modlitwa ekumeniczna 82. rocznica wybuchu II Wojny Światowej – uroczystości na placu Obrońców Poczty Polskiej w Gdańsku

W niedzielę 5 września w naszej parafii odbyło się uroczyste nabożeństwo z okazji rozpoczęcia nowego roku szkolnego 2021/2022. W nabożeństwie czynny udział wzięli uczniowie, którzy czytali teksty biblijne oraz zmówili modlitwę. Wspólnie zaśpiewano również dwie pieśni ze śpiewnika młodzieżowego z towarzyszeniem gitary. Kazanie do młodzieży, na tekst wyjęty z 1. Listu św. Pawła do Tesaloniczan, wygłosił przed ołtarza ks. bp Marcin Hintz – proboszcz parafii. W trakcie dystrybucji sakramentu komunii świętej rodzice podchodzili do ołtarza wraz z dziećmi, które otrzymywały specjalne błogosławieństwo – co podkreślało rodzinny wymiar nabożeństwa. Rozpoczęcie roku szkolnego poprzedziło piątkowe spotkanie na plebanii dla wszystkich grup katechetycznych. Na spotkaniu wspólnie ustalono plan lekcji religii na nowy rok szkolny.

W dniach 10-11 września gdańskie Technikum Łączności obchodziło jubileusz 70-lecia. W 1951 roku decyzją Ministra Poczt i Telegrafów zostało po-

wołane do życia Technikum Telekomunikacyjne w Gdańsku, aktualnie funkcjonujące pod nazwą Technikum Łączności. Szkoła mieści się przy ulicy Podwale Staromiejskie 51/52, a część laboratoriów technikum ulokowana jest w historycznym budynku Poczty Polskiej, w miejscu obrony Pocztowców 1 września 1939 roku. Placówka znajduje się w czołówce w rankingach polskich szkół technicznych, a od swojego powstania wypuściła prawie 20 tysięcy absolwentów. Obchody zainaugurował szkolny konkurs wiedzy o patronie. W piątek 10 września przy pomniku Obrońców Poczty Polskiej odbyło się uroczyste ślubowanie klas pierwszych oraz modlitwa ekumeniczna, w której wziął udział proboszcz trójmiejskiej parafii – ks. bp Marcin Hintz.

We wtorek 28 września odbyła się diecezjalna konferencja duchownych. Tym razem duchowni spotkali się w Grudziądzu, a konferencja rozpoczęła się od modlitwy i rozważania Słowa Bożego w prawosławnej kaplicy św. Mikołaja, które poprowadził ks. dr Karol Niedoba – proboszcz grudziądzkiej parafii.

Następnie duchowni udali się na plebanie, gdzie miały miejsce obrady. Konferencji przewodniczył zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, ks. bp Marcin Hintz. Duchowni omawiali aktualne sprawy diecezjalne i ogólnokościelne. Poruszono m.in. kwestie wyboru rad parafialnych w poszczególnych parafiach. Biskup DPW przekazał informacje dot. przygotowań do październikowego Synodu Kościoła, a także informacje z Konferencji Biskupów. Omówiono także plany kolejnych spotkań i wydarzeń w diecezji. Podczas konferencji dyrektor diecezjalnej Diakonii, ks. Wojciech Froehlich, przekazał księżom naczynia liturgiczne – *intinctoria* zakupione w głównej mierze ze środków, które Diecezja otrzymała w ramach pomocy pandemicznej od partnerskiego Kościoła ewangelickiego północnych Niemiec – *Nordkirche*.

Dnia 1 października rozpoczął się nowy rok akademicki. Na zaproszenie władz trójmiejskich uczelni w pierwszym tygodniu października ks. bp prof. Marcin Hintz, zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej oraz proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku, uczestniczył w inauguracji roku akademickiego 2021/2022, m.in. w Uniwersytecie Gdańskim oraz w Gdańskiej Szkole Wyższej.

W pierwszą niedzielę po dniu Archaniola Michała, w Kościele luterańskim obchodziliśmy Dziękczynne Święto Żniw, przypadające w tym roku na

dzień 3 października. Święto to, wbrew temu co sugeruje nazwa, jest nie tylko okazją do dziękczynienia Bogu za plony, plody ziemi i żniwa, ale za wszelkie dary potrzebne nam do życia. Jednocześnie jest też wezwaniem do dzielenia się z drugim człowiekiem tym, co mamy. Z tej okazji w Sopocie wspólnie przeżywalismy uroczyste, świąteczne nabożeństwo spowiednio-komunijne. Kościół Zbawiciela w tym dniu miał specjalny wystrój. W centralnym miejscu na ołtarzu leżał chleb ozdobiony kłosami i winogronami, upieczony specjalnie na Święto Żniw. Chleb symbolizuje to, co zwykliśmy nazywać chlebem powszechnym – wszelkie dary, które człowiek z hojnej i laskawej ręki Bożej otrzymuje każdego dnia. Wyjątkową oprawę nabożeństwa nadal śpiew parafialnego chóru *Gloria Dei* pod dyr. Stanisława Ładziaka. Chór zaśpiewał cztery pieśni: *Pieśń dziękczynienia*, *Nim świt obudzi noc*, *Chwała Bogu w niebie* oraz *Oh, happy day*. Ostatnia, gospelowa pieśń, wykonana została z towarzyszeniem gitary, na której akompaniował Dyrygent Chóru. Poza tym w specjalnych koszach, które zdobiły ambonę, chrzcielnicę i ołtarz, przygotowano bochenki chleba, które duchowni, zgodnie z sopocką tradycją, po nabożeństwie rozdali wszystkim zgromadzonym.

W dniach 15-17 października w Centrum Luterzańskim w Warszawie odbyła się 11. sesja XIV kadencji Synodu Kościoła. Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce opowiedział się ZA wprowadzeniem ordynacji kobiet na księży. Za wnioskiem Synodalnej Komisji Kobiet głosowało 45 osób, 13 było przeciw, 1 głos był wstrzymujący. Zgodnie z procedurą, uchwalenie wniosku dotyczącego zmiany Zasadniczego Prawa Wewnętrznego wymaga uzyskania większości 2/3 głosów. Dyskusja na temat ordynacji kobiet w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce toczyła się z przerwami od ponad 70 lat. W 1963 roku umożliwiono absolwentkom teologii wprowadzenie w urząd nauczania kościelnego, dzięki czemu katechetki nauczaly, odprawy nabożeństwa i zajmowały się pracą duszpasterską w parafiach.

W 2008 roku Synodalna Komisja Teologii i Konfesji, której przewodniczył wówczas ks. prof. Marcin Hintz, stwierdziła, że nie istnieją przeszkody natury teologicznej w ordynowaniu kobiet na posługę księdza. Od 1999 r., dzięki zmianom w Pragmatyce Służbowej, kobiety w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce mogły być duchownymi w posłudze diakona. Mogły podejmować pracę charytatywną, ewangelizacyjno-misyjną oraz pomocniczą służbę Słowa Bożego (m.in. prowadzenie nabożeństw, ślubów i pogrzebów, sprawowanie sakramentów, od 2016 r. także sakramentu komunii świętej), nie

miały jednak możliwości samodzielnego prowadzenia parafii. Uchwała, zgodnie z którą kobiety będą mogły w Kościele pełnić posługę prezbitera i biskupa, wchodzi w życie z dniem 1 stycznia 2022 r.

W dniach 19-21 października 2021 r. w Güstrow (Niemcy) odbyło się spotkanie kierownictwa Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Północnych Niemiec (Nordkirche) z przedstawicielami rad diecezjalnych diecezji pomorsko-wielkopolskiej oraz diecezji wrocławskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Obie diecezje już od 22 lat współpracują z Nordkirche w ramach umowy partnerskiej. Z ramienia diecezji pomorsko-wielkopolskiej uczestniczyli: ks. bp Marcin Hintz, ks. radca Janusz Staszczak, ks. Wojciech Froehlich oraz ks. Marcin Rayss. Spotkania w ramach partnerstwa odbywają się cyklicznie co dwa lata, zarówno w Niemczech jak i w Polsce, a ich celem jest przede wszystkim podtrzymywanie bezpośredniego kontaktu, omawianie spraw bieżących, planowanie dalszych działań w ramach współpracy polsko-niemieckiej obu Kościołów oraz wspólna integracja. W ostatnich miesiącach, siłą rzeczy, tematem przewodnim stała się sytuacja związana z pandemią COVID-19 oraz jej konsekwencje – również w wymiarze kościelnym. Gremia kierownicze nie tylko dzieliły się swoimi doświadczeniami w tym zakresie, praktycznymi rozwiązaniami dot. życia religijnego w czasie izolacji, ale również dyskutowały o wyzwaniach, które stoją przed Kościołem czasu pandemii.

Pierwszego wieczoru, po zapoznaniu się uczestników, omawiana była aktualna sytuacja w obu Kościołach. Sprawozdanie z życia diecezji wrocławskiej, w formie filmu, zdał bp. Waldemar Pytel. Następnie ks. radca Janusz Staszczak zaprezentował bieżącą sytuacją diecezji pomorsko-wielkopolskiej. Na zakończenie, w odniesieniu do Ewangelickiego Kościoła Północnych Niemiec, to samo uczyniła bp Kristina Kühnbaum-Schmidt.

Następnego dnia poranne rozważanie poprowadził zwierzchnik DPW, ks. bp Marcin Hintz. Swoje przemyślenia oparł na tekście z 5. Mż 27,15-2,6 gdzie mowa jest o przekleństwach, jakie mają spadać na tych, którzy nie przestrzegają norm zawartych w Bożych przykazaniach.





Fot. Spotkanie kierownictw kościelnych Güstrow

Główny blok tematyczny spotkania brzmiał: 10 przykazań czasu pandemii koronawirusa. Referaty na ten temat wygłosili kolejno ks. prof. dr Dietrich Werner, referent ds. teologii w organizacji *Brot für die Welt* oraz bp prof. Marcin Hintz. Po wysłuchaniu referatów uczestnicy spotkania wymieniali się swoimi przemyśleniami w grupach dyskusyjnych. Wieczorem uczestnicy spotkania zapoznali się ze stanem przygotowań do dwóch ogólnościatowych wydarzeń, które w latach 2022 i 2023 gościć będą Niemcy i Polska. W 2022 roku w Karlsruhe odbędzie się Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, a w 2023 w Krakowie Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterńskiej. Ostatni dzień spotkania rozpoczął się nabożeństwem spowiednio-komunijnym w katedrze, które poprowadzili bp Kristina Kühnbaum-Schmidt, bp Waldemar Pytel oraz ks. Wojciech Froehlich, ks. Christa Hunzinger i Elke König. Kazanie wygłosiła bp Kühnbaum-Schmidt. Całe spotkanie zakończyło się wymianą spostrzeżeń i błogosławieństwem na drogę, którego wspólnie udzielili ks. radca Janusz Staszczak i Tatjana Stein.

W odpowiedzi na Głos Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w sprawie wsparcia dla osób na granicy z Białorusią oraz w odpowiedzi

na Apel Diakonii Kościoła o składanie ofiar na rzecz uchodźców, nasza parafia przeprowadziła zbiórkę pieniędzy, które – za pośrednictwem Diakonii i różnych fundacji – zostały przeznaczone na pomoc najbardziej potrzebującym: rodzinom, często z małymi dziećmi, przebywającym w lasach na polsko-białoruskiej granicy bez dostępu do suchego i ciepłego ubrania, noclegu i posiłku. Diakonia Polska za zebrane środki chce przygotować zestawy pomocowe, w których znajdują się: woda, batony energetyczne, żelowy ogrzewacz do rąk, plastry, folia termiczna i polarowy koc.

Podczas nabożeństwa w niedzielę 24 października przeprowadzono zbiórkę pieniędzy do specjalnie przygotowanych na ten cel puszek. Puszki były również dostępne na plebanii. Wiele osób skorzystało z możliwości przelewu bezpośrednio na konto Diakonii lub parafii z dopiskiem „uchodźcy”. Zbiórka organizowana przez Diakonię Kościoła była prowadzona do 15 listopada.

W dniu 30 października razem z Polskim Towarzystwem Ewangelickim w Gdańsku pomagaliśmy w posprzątaniu dawnego cmentarza ewangelickiego na Ujeścisku, w Gdańsku. Dla naszej parafii była to też okazja do poznania się z Aleksandrą Wieliczko, która z własnej inicjatywy opiekuje się cmentarzem oraz angażuje w różnego rodzaju prace na tej nekropolii.



Fot. Modlitwa na dawnym cmentarzu ewangelickim Gdańsk-Ujeścisko

Cmentarz na Ujeścisku to jedyna, istniejąca nekropolia ewangelicka w Trójmieście. PTEw w Gdańsku zakupiło kwiaty i dokonało nasadzeń we wskazanych miejscach.

31 października w kościele Zbawiciela obchodziliśmy Pamiątkę Reformacji. W trakcie nabożeństwa trzy utwory zaśpiewał chór parafialny *Gloria Dei*. Dzieci podczas szkółki niedzielnej poznały symbolikę Róży Lutra. Kazanie, na tekst z Listu św. Pawła do Galacjan, wygłosił ks. bp Marcin Hintz.

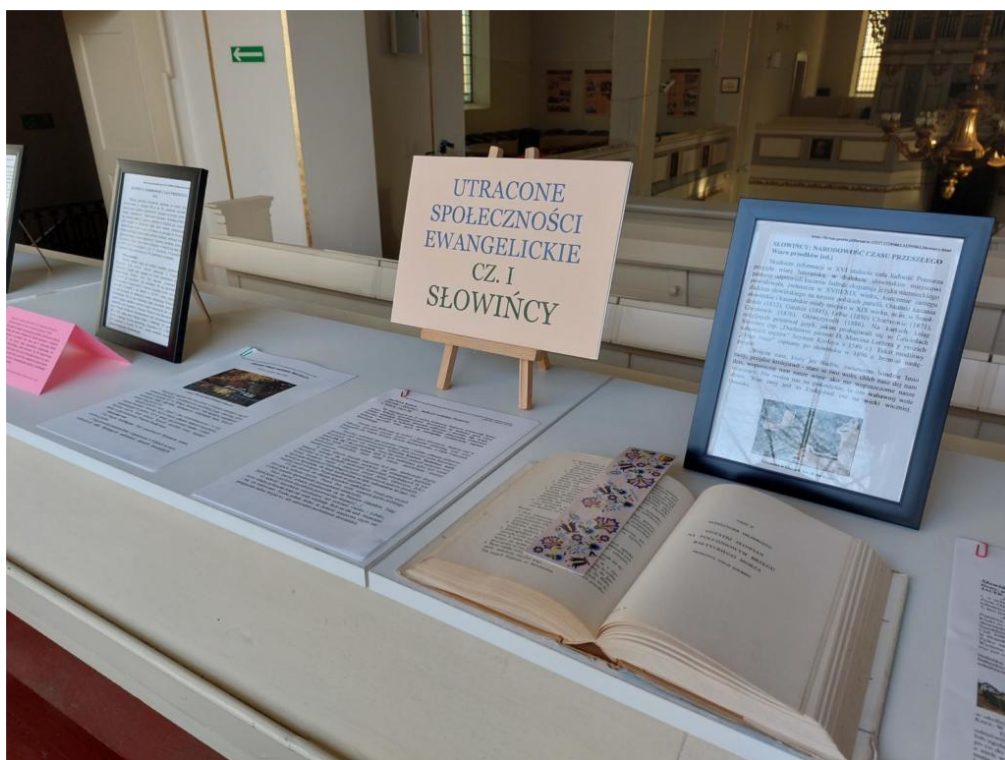
31 października, w Święto Reformacji, w Bibliotece „Etos”, znajdującej się na środkowej emporze kościoła Zbawiciela w Sopocie, została otwarta nowa wystawa zatytułowana *Utracone społeczności ewangelickie – Słowińcy*. Jest to pierwsza wystawa z zaplanowanego cyklu poświęconego tragicznym losom różnych społeczności ewangelickich. Słowińcy to historyczna grupa etniczna będąca odłamem ludności kaszubskiej, zamieszkująca m.in. tereny nad jeziorami Gardno oraz Łebsko. Słowińcy sami siebie nazywali Kaszubami. Posługiwali się oni gwara słowińską, wchodzącą w skład dialektu języka kaszubskiego. Zdecydowana większość spośród Słowińców była wyznania luterańskiego. Dziś niestety mówimy o Słowińcach wyłącznie w czasie przeszłym. Najpierw poddani gwałtownej germanizacji, a po roku 1945, przez władze PRL uznani za Niemców, zostali poddani procesowi, którego żadną miarą nie można nazwać repolonizacją. W wyniku wojny i historycznych zawirowań Słowińcy utracili swoją tożsamość i nie mając wyboru zmuszeni byli opuścić kraj ojców. Materialne ślady ich istnienia (architektura ludowa, wyposażenie wnętrz, sztuka ludowa, itp.) zostały zgromadzone w skansenie Muzeum Wsi Słowińskiej w Klukach, położonym na terenie Słowińskiego Parku Narodowego. Wystawa jest czynna w każdą niedzielę po nabożeństwie. Autorką wystawy i jednocześnie kuratorem Biblioteki Ewangelickiej „Etos” jest Maria Drapella.

W poniedziałek 1 listopada na Cmentarzu Nieistniejących Cmentarzy przy ul. 3 Maja odbyła się modlitwa międzywyznaniowa. Duchowni różnych wyznań i religii, samorządowcy i mieszkańcy, modlili się za minione pokolenia gdańszczyzan, za tych, którzy żyli i spoczęli na gdańskiej ziemi. Cmentarz Nieistniejących Cmentarzy znajduje się przy ul. 3 Maja. Powstał w 2002 roku jako forma hołdu i pamięci o minionych pokoleniach gdańszczyzan, których groby



zniknęły z przestrzeni miasta. Cmentarz jest miejscem symbolicznym – upamiętnia 27 gdańskich nekropolii, które zostały zniszczone po II wojnie światowej.

Cmentarz-symbol został opracowany na planie trójnawowego kościoła. Nawę główną (z osią nakierowaną na pomnik – krzyż Millenium – na Grodzisku) wyznacza aleja drzew od bramy (w kształcie drzewa) ku ekumenicznemu ołtarzowi/katafalkowi z czarnego granitu. Na cokole znajdują się rzeźby wzorowane na autentycznych nagrobkach różnych kultur. Są na nich znaki różnych religii i napisy w wielu językach. Znaleźć na nim można także fragment wiersza „Kadisz” Maszy Kaleko „Tym, co imion nie mają na grobie, a tylko Bóg jedyny wie, jak kto się zowie” – cały wiersz przeczytać można na murze przy wejściu. Nawami bocznymi są kwatery z fragmentami kamieni nagrobnych różnych wyznań, przeniesionymi z dawnych cmentarzy Gdańska. Inicjatorem powstania Cmentarza i dorocznej modlitwy był śp. Paweł Adamowicz.



Wystawa Utracone społeczności ewangelickie – Słowińcy

W ekumenicznej modlitwie Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP reprezentował zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej oraz proboszcz

trójmiejskiej parafii, ks. bp Marcin Hintz. Obecna była m.in. prezydent Gdańska Aleksandra Dulciewicz, europosłanka Magdalena Adamowicz, poseł Piotr Adamowicz.



Gdańsk. Międzywyznaniowa modlitwa w Dniu Wszystkich Świętych

W dniu 20 listopada, po kilkuletniej przerwie, odbyło się nabożeństwo dla ludzi Morza. Ewangelickie Duszpasterstwo Wojskowe zorganizowało obchody Święta Marynarki Wojennej w Sopocie. Z tej okazji w ewangelickim Kościele Zbawiciela w Sopocie odbyło się uroczyste nabożeństwo wojskowe, podczas którego kazanie wygłosił zwierzchnik EDW, ks. bp Marcin Makula. W nabożeństwie wzięli udział księża kapelani EDW oraz goście ekumeniczni, jak też prezydent Sopotu dr Jacek Karnowski i wiceprezydent Gdańska Monika Chabior oraz Konsul Generalna RFN Cornelia Pieper. Słowa przywitania wygłosił bp Marcin Hintz. Po uroczystości w Kościele miało miejsce spotkanie w klubie oficerskim w Gdyni. Nabożeństwo uświetnił występ chóru parafialnego *Gloria Dei*.

5 grudnia, w 2. Niedzielę Adwentu, miała miejsce uroczystość wstąpienia do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Po okresie przygotowań, wielomiesięcznym uczestnictwie w spotkaniach dla zainteresowanych ewangelicyzmem, które w minionym roku prowadzone były w większości w formie online, jak

też po odbyciu egzaminu z wiedzy o Kościele ewangelickim i jego teologii, podczas nabożeństwa niedzielnego w obecności całego zboru oraz świadków odbył się akt wstąpienia i złożenia ślubowania Bogu i Kościołowi ewangelickiemu.

19 grudnia w kościele, podczas adwentowego nabożeństwa, miała miejsce Gwiazdka dla Dzieci w znacznie skromniejszej niż zwykle, spowodowanej sytuacją pandemiczną, oprawie. Dzieci wzięły udział w liturgii zmagając modlitwy oraz czytając Boże Słowo. Na zakończenie uroczystości, już po nabożeństwie, dzieci obdarowane zostały prezentami przygotowanymi przez parafię. Odbyło się również wspólne, rodzinne kolędowanie.

Do osób chorych oraz tych, które z powodu czwartej fali pandemii postanowiły dla swego bezpieczeństwa pozostać w domu, dotarli duchowni z pociechą duszpasterską oraz komunią świętą. Osoby starsze, będące członkami naszej parafii, zostały obdarowane świątecznymi prezentami, a najbardziej potrzebujące otrzymały również wsparcie finansowe. Większość z nas spotkała się jednak na świątecznych nabożeństwach, które mogły normalnie, bez pandemicznych obostrzeń, odbyć się w naszym kościele Zbawiciela.

Dzięki Bogu dane nam było przeżyć kolejny rok, który kończył się pod znakiem czwartej fali pandemii koronawirusa. Bóg dał, że dane nam było przeżyć kolejne dwanaście miesięcy. Chcemy w tym miejscu podziękować naszemu Stwórcy za darowany nam czas, za możliwość pogłębiania naszego duchowego życia mimo tak trudnych doświadczeń. W modlitwie prosimy Go o błogosławieństwo dla naszych rodzin, naszej parafii i całej ziemi. Dziękujemy za to, że w roku tożsamości luterńskiej mogliśmy składać świadectwo naszej przynależności do Jezusa Chrystusa, jak też wyrażać w różnych formach naszą ewangelicką tożsamość. Cieszymy się niezmiernie z nowych wstąpień do naszego luterńskiego Kościoła.

Chcemy dalej, z Bożą pomocą, zrealizować w roku 2022 wyznaczone sobie zadania, choć czyniąc to z dużą dozą pokory. W całym naszym Kościele luterńskim w Polsce rok 2022 będzie przeżywany jako „Rok jedności”. My, ewangelicy trójmiejscy, mieszkańcy Pomorza Gdańskiego, Kaszub i Kociewia, chcemy z wielkim zaangażowaniem, w duchu troski o innych, budować jedność w Chrystusie.

*Opracowano na podstawie materiałów własnych Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie oraz materiałów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.*