

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK
EWANGELICKI
vol. XVI Gdańsk 2022

Parafia Ewangelicko-Augsburska
w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

RADA NAUKOWA

*Heinrich Assel – Uniwersytet w Greifswaldzie, RFN; Piotr Birecki – UMK,
Jerzy Domastowski – UAM; bp Marcin Hintz – ChAT; Jan Iluk – UG;
Jarosław Klaczkow – UMK; Paweł A. Leszczyński – Akademia im. Jakuba z Paradyża;
Bogumił B. J. Linde – UG; Janusz Maltek – UMK; Piotr J. Matysz – Beeson Divinity
School of Samford University, Alabama, USA; Magdalena I. Sacha – UG;
Tadeusz Stegner – UG; Józef Szymeczek – Uniwersytet Ostrawski, Czechy*

REDAKCJA

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

RECENZENCI STALI

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

RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*ks. dr Kazimierz Bem, ks. prof. dr hab. Jacek Bramorski,
ks. prof. dr hab. Józef Budniak, ks. dr hab. Andrzej Draguła,
dr hab. Małgorzata Grzywacz, ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła,
ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko, prof. dr hab. Waldemar Kowalski,
prof. dr hab. Janusz Maltek, prof. dr hab. Andrzej Mężyński,
prof. dr hab. Agata S. Nalborczyk, dr Piotr Paluchowski,
dr Katarzyna Pękacka-Falkowska, dr hab. Dariusz K. Sikorski,
prof. dr hab. Tadeusz Sucharski, dr hab. Tomasz Tomasiak,
ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki*

WYDAWCA

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

SKŁAD

Przemysław Jodłowski, Krzysztof Maria Różański (L^AT_EX)

PROJEKT OKŁADKI

Jerzy Kamrowski

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

DRUK

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

Prawa autorskie zgodne z „Creative Commons – Uznanie autorstwa CC BY 4.0”



Wersją pierwotną czasopisma jest wersja drukowana (wydanie papierowe)

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

ISSN 1898-1127, nakład: 300 egzemplarzy

Spis treści

bp Marcin Hintz, <i>Słowo wprowadzenia</i>	7
--	---

HISTORIA

PIOTR KOCIUMBAS, „ <i>Preußisch evangelischer Lieder=Schatz</i> ”. <i>Gesangbücher als Medien der regionalen Identität im Preußen königlich-polnischen Anteils. Fallbeispiel Danzig</i>	11
RADOSŁAW KUBUS, <i>Wybrane choroby zakaźne w XIX i na początku XX wieku w świetle ksiąg zgonów parafii ewangelickiej w Żuławkach (Fürstenwerder)</i>	42

TEOLOGIA

JERZY SOJKA, „ <i>Książeczka ślubu</i> ” i „ <i>Książeczka Chrztu</i> ” Marcina Lutera	67
ADAM MALINA, <i>Perykopy w użyciu liturgicznym Kościoła luterńskiego. Nowy porządek czytań liturgicznych i tekstów kazalnych z 2018 r.</i>	88

VARIA

HENNING THEISSEN, <i>Christians from Iran seeking asylum in Western European countries. The present state of the debate</i>	103
ADRIAN ULJASZ, <i>Ewangelickie słowo drukowane w sieci. Książka luterńska z XIX–XXI w. w bibliotekach cyfrowych</i>	117
WITOLD MIEDZIAK, <i>Kilka uwag o wpływie XVI-wiecznych konfliktów konfesyjnych na sztukę Wielkopolski i Kujaw</i>	143
ZBIGNIEW DANIELEWICZ, <i>Wszystko, co ważne, to tylko przelotna opowieść. Koncepcja i rola fikcji w twórczości Yuwala Noaha Harariego</i>	159
DARIUSZ KACZOR, <i>W pułapce teologii. Elementy ‘teologia medicinalis’ w antyepidemicznych drukach fizyków miejskich Prus Królewskich i Książęcych z XVI wieku</i>	183
DARIUSZ K. SIKORSKI, <i>W obronie Talmudu, czyli dysputy z „żydoznawcami” w polsko-żydowskiej prasie międzywojennej</i>	207

RECENZJE

- KATARZYNA BARTOSIEWICZ, *Nowożytnie zabytki sztuki protestanckiej na terenie obecnego powiatu słupskiego* (Jerzy Domasłowski) 222
- KRZYSZTOF LEWALSKI, TADEUSZ STEGNER, *Kościoty, wyznania, wspólnoty i związki religijne w Królestwie Polskim (1815–1914)* (Iwona Zaleska) . . . 236
- GRAŻYNA SZELAĞOWSKA, *Kaznodzieje, nauczyciele, politycy. Ruchy przebudzenia religijnego i modernizacja w regionie nordyckim w XIX wieku* (Janusz Malłek) 245
- PAWEŁ MATWIEJCZUK, *Melanchtoniana polonica. Korespondencja Filipa Melanchtona z Polakami* (Janusz Malłek) 253

Table of contents

Rt. Rev. Marcin Hintz, <i>Introduction</i>	7
--	---

HISTORY

PIOTR KOCIUMBAS, “ <i>Preußisch evangelischer Lieder=Schatz</i> ”. <i>Hymnals as Media of Regional Identity in Royal Prussia — Case Study Gdańsk (Danzig)</i> . 11
--

RADOSŁAW KUBUS, <i>Selected infectious diseases in the 19th and early 20th centuries in the light of the death records of the Evangelical parish in Żuławki (Fürstenwerder)</i>	42
---	----

THEOLOGY

JERZY SOJKA, <i>Martin Luther’s “A Marriage Booklet” and “The Baptismal Booklet”</i>	67
--	----

ADAM MALINA, <i>Pericopes in the liturgical use of the Lutheran Church. New order of liturgical readings and sermon texts from 2018</i>	88
---	----

VARIA

HENNING THEISSEN, <i>Christians from Iran seeking asylum in Western European countries. The present state of the debate</i>	103
---	-----

ADRIAN ULJASZ, <i>Evangelical word printed on the Web. The Lutheran Book in digital libraries</i>	117
---	-----

WITOLD MIEDZIAK, <i>Some remarks on the influence of the 16th-century religious conflicts on the art in Wielkopolska and Kujawy</i>	143
--	-----

ZBIGNIEW DANIELEWICZ, <i>Everything that matters is only an elusive story. The concept and role of fiction in Yuval Noah Harari’s works</i>	159
---	-----

DARIUSZ KACZOR, <i>In the trap of theology. Elements of ‘theologia medicinalis’ in the anti-epidemic prints of city physicians of Royal Prussia and Duchy of Prussia from the 16th century</i>	183
---	-----

DARIUSZ K. SIKORSKI, <i>In defense of the Talmud, or disputes with “Jewish-experts” in the interwar Polish–Jewish press</i>	207
---	-----

REVIEWS

- KATARZYNA BARTOSIEWICZ, *Early Modern Protestant Art in the art of the present Słupsk county (Altar retables, pulpits, pulpit-retables, baptismal fonts, epitaphs, paintings, organ cases, private boxes, pews, galleries and others), Słupsk 2021 (Jerzy Domasłowski)* 222
- KRZYSZTOF LEWALSKI, TADEUSZ STEGNER, *Churches, denominations, communities and religious associations in the Kingdom of Poland (1815–1914), Gdańsk 2022 (Ilona Zaleska)* 236
- GRAŻYNA SZELAĞOWSKA, *Preachers, teachers, politicians. Religious awakening movements and modernisation in Nordic region in 19th century, Warszawa 2021 (Janusz Malłek)* 245
- PAWEŁ MATWIEJCZUK, *Melanchtoniana polonica. Correspondence of Philip Melancton with the Poles, Berlin–Warszawa 2022 (Janusz Malłek)* . . . 253

bp Marcin Hintz

ORCID 0000-0001-7663-1085

Słowo wprowadzenia

Szanowni Państwo,

Czcigodni Czytelnicy „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”!

Rok 2022 zapamiętamy na długie lata jako czas agresji sił zbrojnych Federacji Rosyjskiej na terytorium niepodległego państwa, Ukrainy. Wydarzenie to zdominowało publiczną debatę, wywarło również wielki wpływ na działalność Kościołów, w tym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Otwartość ludzkich serc jako odpowiedź na potrzeby sąsiadów, którzy z dnia na dzień stali się uchodźcami, również zostanie zapamiętana na długie lata. Wiele ewangelickich parafii otworło swoje plebanie i mieszkania na potrzeby ludzi, którzy uciekli przed wojną, nagle to działalność charytatywna i diakonijna stały się centrum parafialnego życia. Zbiórki żywności, ubrań, zabawek dla dzieci — te tematy ogniskowały niemal całą społeczność Kościoła.

A w Kościele luterańskim w Polsce rok 2022 miał być obchodzony jako rok jedności. To hasło zostało sformułowane w kontekście przygotowań do Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej, miało przypomnieć o potrzebie budowania jedności kościelnej, a poprzez wyzwania czasu zmieniło się to w budowanie praktycznej jedności międzyludzkiej.

Przekazujemy Państwu kolejny numer „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Jako Rada Naukowa i Redakcja jesteśmy przekonani, że nasz periodyk od lat spełnia wszystkie wymagania merytoryczne i formalne stawiane czasopismom naukowym nie tylko przez Ministerstwo Nauki i Edukacji, ale także przez międzynarodowe platformy naukowe.

Jego oddźwięk w środowisku pozakrajowym jest wciąż niewielki, ale współpracują z nami stale uznani autorzy z niemieckojęzycznej humanistyki i teologii ewangelickiej.

Rada Naukowa i Redakcja niezmiennie przywiązują wielką wagę do szczególnej dbałości o poziom merytoryczny i formalny artykułów. Stąd w tym roku również pewnych tekstów nie mogliśmy ostatecznie włączyć do przedkładanego Państwu Rocznika. W pierwszym kroku w gronie Rady i Redakcji przedłożone do GRE teksty podlegają wstępnej ocenie i selekcji, zwłaszcza pod kątem zgodności z profilem czasopisma oraz spełnienia wymagań formalnych. W kolejnym etapie, potencjalne artykuły poddawane procesowi recenzyjnemu w trybie *double-blind* trafiają do dwóch niezależnych recenzentów. To głównie negatywna ocena ekspercka powoduje wyłączenie danego artykułu z dalszej procedury redakcyjnej.

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

W bieżącym numerze zamieszczono 2 artykuły naukowe w dziale pierwszym, czyli *Historia*. Zamieszczamy tam opracowanie dotyczące ewangelickiej pieśni religijnej w Prusach autorstwa Piotra Kociumbasa oraz tekst Radosława Kubusa pt. *Wybrane choroby zakaźne w XIX i na początku XX wieku w świetle ksiąg zgonów parafii ewangelickiej w Żuławkach*.

W dziale *Teologia* znajdują się 2 artykuły. Jeden, autorstwa Jerzego Sojki omawia treść dwóch książeczek autorstwa Marcina Lutra — ślubnej oraz chrzcielnej, drugi autorstwa ks. Adama Maliny dotyczy rozwoju systemu biblijnych czytań (perykop) liturgicznych w Kościele luterańskim.

Tym razem najwięcej tekstów znalazło się w dziale *Varia*, który zawiera 6 bardzo różniących się przedmiotem badań, jak i metodą artykułów. Tekst autorstwa Henninga Theißen, profesora teologii Uniwersytetu w Greifswaldzie, dotyczy jakże aktualnej w Europie kwestii

migracji i poszukiwania przez ludzi z całego świata, w tym konkretnym przypadku z Iranu, bezpiecznej przystani jednym z europejskich krajów.

W dziale *Recenzje* odnajdą Państwo tym razem cztery omówienia najnowszych publikacji dotyczących szeroko pojętego polskiego protestantyzmu.

Zapraszamy Czytelników i potencjalnych Autorów do odwiedzania naszej strony internetowej: <http://www.gre.luteranie.pl>. W naszym zasobie internetowym zamieszczone są pełne wersje wszystkich artykułów opublikowanych na łamach czasopisma od początku jego istnienia. Zamieszczone są tam wymagania redakcyjne w języku polskim i angielskim adresowane do potencjalnych Autorów, jak też bieżące oraz historyczne informacje związane z naszym Rocznikiem.

Przypominam, że „Gdański Rocznik Ewangelicki” indeksowany jest w wielu międzynarodowych bazach, w tym na platformie ERIH+, prowadzonej przez norweską fundację naukową, jak też na komplementarnej wobec niej stronie NSD – *Norwegian Register for Scientific Journals, Series and Publishers*, <https://kanalregister.hkdir.no/>.

Jako Rada Naukowa i Redakcja czynimy wszystko, by nasz Rocznik, będący jedynym naukowym pismem środowiska luterańskiego w Polsce, spełniał swoją misję, przyczyniając się do podejmowania coraz to nowych badań nad protestantyzmem. Wierzymy, że nasze czasopismo staje się coraz wyraźniej słyszonym głosem w dyskusji akademickiej historyków protestantyzmu, teologów, biblistów, filozofów, jak też dociera do badaczy w zakresie szeroko pojętej humanistyki polskiej.

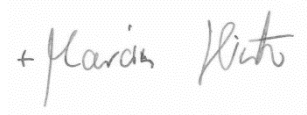
Dziękuję serdecznie wszystkim, którzy przyczynili się do powstania XVI numeru naszego Rocznika. Serdecznie zapraszam do dalszej współpracy. Autorom tekstów dziękuję za współpracę przy tworzeniu ostatecznej wersji tekstu i zaangażowanie w proces adiustacyjny.

Jako redaktor naczelny dziękuję również całemu Zespołowi Redakcyjnemu za wielkie zaangażowanie w niełatwym procesie redakcji nadesłanych do Redakcji tekstów. Od kilku lat pracę Redakcji koordynuje dr Joanna Arszyńska, humanistka, konserwator sztuki, pracownik na-

ukowy Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

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

Czytelnikom życzę interesującej lektury, Autorom satysfakcji z finalnych wersji ich tekstów, a Wszystkim życzę Bożego Błogosławieństwa w kolejnym roku i rychłego zakończenia wojny w Ukrainie, i sprawiedliwego pokoju w Europie!

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

ks. bp Marcin Hintz — redaktor naczelny

Piotr Kociumbas

ORCID 0000-0001-9027-5953

„Preußisch evangelischer Lieder=Schatz”. Gesangbücher als Medien der regionalen Identität im Preußen königlich-polnischen Anteils. Fallbeispiel Danzig.

Streszczenie: „Preußisch evangelischer Lieder=Schatz”. Kancjonały jako media tożsamości regionalnej w Prusach Królewskich — casus Gdańska.

Obok swoich podstawowych funkcji — wspierania publicznej liturgii w kościołach oraz prywatnych form pobożności — kancjonały nierzadko były postrzegane przez ich redaktorów i wydawców jako narzędzia budowania tożsamości. Celem artykułu jest więc ukazanie różnych źródeł o charakterze hymnologicznym (kancjonały, zbiory pieśni) w kontekście niemieckojęzycznych ewangelickich realiów nowożytnego Gdańska doby XVII i XVIII wieku, by wykazać w dalszej kolejności, że ówczesne kancjonały wydawane w nadmotaławskiej metropolii można uznać za media wspierające tożsamość regionalną przede wszystkim w odniesieniu do Prus (Królewskich).

Słowa kluczowe: kancjonał, Prusy Królewskie, Gdańsk, tożsamość regionalna, pieśń kościelna

Summary: “Preußisch evangelischer Lieder=Schatz”. Hymnals as Media of Regional Identity in Royal Prussia — Case Study Gdańsk (Danzig).

In addition to their primary functions of supporting public liturgy in churches and private forms of piety, hymnals were often seen by their editors and publishers as identity-building tools. The aim of this paper, therefore, is to present various sources of a hymnological character (hymnals, collections of religious songs) in the context of the German-speaking Evangelical realities of modern Gdańsk (Danzig)

in the 17th and 18th centuries, to further demonstrate that the hymnals of that time published in the metropolis on the Baltic coast can be regarded as media supporting regional identity primarily in relation to (Royal) Prussia.

Keywords: Hymnal, Royal Prussia, Gdańsk (Danzig), Regional Identity, Hymn

Einführung

Nach der offiziellen Gehorsamkeitsverweigerung gegenüber dem Deutschordenshochmeister und der Stellung der preußischen Landstände unter den Schutz des polnischen Königs (1454) befanden sich Danzig, Thorn und Elbing von 1466 an — nach den Bestimmungen des zweiten Friedens von Thorn — innerhalb der Grenzen des sogenannten Königlichen Preußens (Preußens königlich polnischen Anteils), welches wiederum seit 1569 einen integralen Teil der Rzeczpospolita darstellte. Unter polnischer Herrschaft genossen sie als preußische Großstädte eine beträchtliche Autonomie samt politisch-rechtlich-ökonomischen Privilegien und festigten demzufolge — auch überregional — ihre leitende wirtschaftliche und kulturelle Position. Beeinflusst waren diese Metropolen von der Kultur des deutschen Sprachraums und der in erster Linie deutschsprachigen Bevölkerung, was sich aus ihrer früheren Zugehörigkeit zum deutschen Ordensstaat und dem in der Regel im 13. Jahrhundert erfolgten Zustrom von Kolonisten aus den deutschen Ländern ergab. Auf den ländlichen Territorien des Königlichen Preußens, allen voran im Kulmer Land, überwog hingegen die Bevölkerung polnischer und kaschubischer Abstammung. Die vielfältigen Kontakte zu den Bewohnern des Deutschen Reichs zogen die rasche Implementierung der von Sigismund II. August mit dem Konfessionsprivileg (1558) sanktionierten Ideen der Reformation nach sich, welche u. a. zur Anstellung evangelischer Prediger in den städtischen Kirchen führten. Der Übergang eines großen Teils der königlich-preußischen Bevölkerung in den Einflussbereich der Reformation stärkte abermals die Rolle des deutschen Elements und der deutschen Sprache in jenen Kreisen, die sich überwiegend für den evangelischen Glauben und das Luthertum einsetzten.¹ Das Bewusstsein, zur Krone Polen zu gehören

¹Vgl. Stanisław Salmonowicz, *Die protestantischen akademischen Gymnasien in Thorn, El-*

und die daraus resultierende Verpflichtung, dem polnischen Monarchen gegenüber loyal zu bleiben, waren immer wieder von partikularistisch geprägten Forderungen nach politischer Eigenständigkeit des Landes flankiert, welche sich gegen die Unifikationstendenzen der Rzeczpospolita richteten. Und die Letzteren wurden von den preußischen, in erster Linie bürgerlichen Eliten gestellt.² Das Königliche Preußen, dessen Identität die drei preußischen Großstädte durch das Einsetzen ihres ökonomischen, politischen, kulturellen und intellektuellen Potentials kraftvoll verteidigten,³ bestand über 300 Jahre lang, also bis 1772, als es infolge der im Rahmen der Teilungen Polens vollzogenen Annexion in die Hohenzollernmonarchie einverleibt wurde. Von nun an verlor diese als „Westpreußen“ bezeichnete Provinz nicht nur ihr oben genanntes Potential — dabei ist auch die im Laufe der über drei Jahrhunderte formierte Identität ihrer Einwohner, das Gefühl ihrer Einheit und Eigenart, verloren gegangen.⁴

In der neueren, auch deutschen Geschichtsschreibung (u. a. bei Hans-Jürgen Bömelburg und Karin Friedrich) wird deutlich gezeigt, dass die königlich-preußische Identität durch die Gründungsgeschichte des Landes (Aufstand des Preußischen Bundes gegen die Deutschordensritter von 1454 und daraus folgende Eingliederung des westlichen Teils des Ordensstaats sowie des Bistums Ermlands in die Krone Polen) und durch dessen aus dieser Geschichte folgendes Verhältnis zu Polen bzw. Polen-Litauen einerseits, und zu dem östlichen Teil Preußens anderer-

bing und Danzig und ihre Bedeutung für die regionale Identität im Königlichen Preußen (16.–18. Jahrhundert), „Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte. Neue Folge“ 6 (1997), S. 515f. Vgl. auch Piotr Kociumbas, *Danzig als Zentrum der Orgelpredigt im Preußen Königlichen Anteils*, in: *Katelijne Schültz, Lucinde Braun (Hg.), Orgelpredigten in Europa (1600–1800). Musiktheoretische, theologische und historische Perspektiven*, Regensburg 2022, S. 279.

²Vgl. Katarzyna Chlewicka, *Regionale Identität im Königlichen Preußen in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Versuch einer Rekonstruktion anhand von Pressebeiträgen*, in: Edyta Grotek, Katarzyna Norkowska (Hg.), *Sprache und Identität — philologische Einblicke*, Berlin 2016, S. 98. Hierzu auch Hans-Jürgen Bömelburg, *Das Landesbewußtsein im Preußen königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit*, in: Sabine Beckmann, Klaus Garber (Hg.), *Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der frühen Neuzeit*, Tübingen 2005, S. 56; Jerzy Dygdała, *Życie polityczne Prus Królewskich u schyłku ich związku z Rzeczpospolitą w XVIII wieku: tendencje unifikacyjne a partykularyzm*, Warszawa 1984, S. 237ff.

³Vgl. Stanisław Salmonowicz, *Königliches Preußen und polnisch-litauischer Staat (1466–1772)*, in: Dietmar Willoweit, Hans Lemberg (Hg.), *Reiche und Territorien in Ostmitteleuropa. Historische Beziehungen und politische Herrschaftslegitimation*, München 2006, S. 86.

⁴Vgl. Chlewicka, *Regionale Identität*, S. 97.

seits, formiert worden sei.⁵ Letzterer, 1525 zum Herzogtum Preußen säkularisiert, wurde noch lange nach der 1466 vollzogenen Trennung als „Teil eines Landes, als nahe verwandtes »Doppelland« oder als abgesonderter eigener Körper“ betrachtet.⁶ Symptomatisch dafür war das 1684 erschienene, vom Thorner Historiker Christoph Hartknoch verfasste landesgeschichtliche Arbeit *Alt- und Neues Preußen*, in welcher er beide Landesteile als Einheit behandelt.⁷ Der Prozess des politischen Auseinanderlebens vom Königlichen Preußen und Herzogtum Preußen, welche im 15. und 16. Jahrhundert noch stark institutionell und wirtschaftlich verankert gewesen waren, vollzog sich 1657 mit dem Ende der polnischen Lehnshoheit im Herzogtum Preußen und mit der 1701 in Königsberg erfolgten Krönung von Friedrich III. zum König in Preußen.⁸ Selbstverständlich bedeutete dies aber nicht, dass die — insbesondere im 16. und 17. Jahrhundert in der königlich-preußischen Chronistik und Landesbeschreibung dominierend vertretene — ‚gesamtpreußische‘ Perspektive⁹ sowie hierzulande präesente Wahrnehmung der beiden größtenteils deutschsprachigen, evangelisch-lutherischen Teile Preußens als zusammengehöriger historisch-kultureller Raum abrupt verschwunden war.¹⁰

Beachtenswerte materielle Zeugen dieser mentalen Prozesse scheinen regionale Gesangbücher zu sein. Neben ihren primären Rollen, die

⁵Vgl. hierzu Karin Friedrich, *The Other Prussia. Royal Prussia, Poland and Liberty, 1569–1772*, Cambridge 2000, S. 97ff., 103ff., 195ff.; dies., *Politisches Landesbewußtsein und seine Trägerschichten im Königlichen Preußen*, „Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte. Neue Folge“ 6 (1997), S. 557ff.; Hans-Jürgen Bömelburg, *Zwischen polnischer Ständegesellschaft und preußischem Obrigkeitsstaat: vom Königlichen Preußen zum Westpreußen (1756–1806)*, München 1995, S. 62f., 188ff. Vgl. auch Chlewicka, *Regionale Identität*, S. 97.

⁶Bömelburg, *Das Landesbewußtsein*, S. 46. Vgl. auch ders., *Zwischen polnischer Ständegesellschaft*, S. 189ff.; Chlewicka, *Regionale Identität*, S. 97.

⁷Vgl. Friedrich, *Politisches Landesbewußtsein*, S. 559; Hans-Jürgen Bömelburg, *Das preußische Landesbewußtsein im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Klaus Garber, Manfred Komorowski, Axel E. Walter (Hg.), *Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2001, S. 651.

⁸Vgl. Chlewicka, *Regionale Identität*, S. 98. Vgl. hierzu auch Miloš Rezník, *Politische Identität im Königlichen Preußen im 18. Jahrhundert*, „Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte. Neue Folge“ 6 (1997), S. 595f.

⁹Vgl. Axel E. Walter, *Regionale Identitätskonzepte der ‚ost-‘ und ‚westpreußischen‘ Landeshistoriographie in den gelehrten Zeitschriften der 1720er Jahre*, in: Joanna Kodzik, Włodzimierz Zientara (Hg.), *Hybride Identitäten in den preußisch-polnischen Stadtkulturen der Aufklärung. Studien zur Aufklärungsdiffusion zwischen Stadt und Land, zur Identitätsbildung und zum Kulturaustausch in regionalen und internationalen Kommunikationsnetzwerken*, Bremen 2016, S. 29.

¹⁰Etwa in der seit 1722 von Georg Peter Schulz in Thorn herausgegebenen Zeitschrift „Das Gelehrte Preußen“. Vgl. Walter, *Regionale Identitätskonzepte*, S. 31ff., 48.

öffentliche Liturgie in Kirchen und private Formen der Frömmigkeit erbauend zu unterstützen, verdient noch eine erwähnt zu werden: Sie sind nämlich von Gesangbuchverlegern nicht selten als Instrumente zur Herausbildung und Förderung der regionalen Identität betrachtet worden. Und zuvörderst diesem letzten Aspekt ist der vorliegende Beitrag gewidmet.

Es sei hervorgehoben, dass die regionale Identität im Königlichen Preußen bei Literaturwissenschaftlern in letzter Zeit verstärktes Interesse weckt und u. a. in den Blick der regionalorientierten Presseforschung geraten ist, um nur die neuesten Arbeiten von Axel E. Walter und Katarzyna Chlewicka¹¹ zu nennen. Auf der anderen Seite entstehen hymnologische Publikationen, wie etwa die von Stefan Michel über die Frömmigkeit und Identität im Kontext der reußischen Gesangbücher von 17. bis zum 20. Jahrhundert,¹² welche jene kirchenspezifische Gattung in den Horizont der Regionalforschung rücken. Zwar sind auch in den letzten Jahren zwei Monografien zu Danziger Gesangbüchern veröffentlicht worden, jedoch wurde auf deren Seiten die Problematik der regionalen Identität kaum (in Franz Keßlers Arbeit¹³) oder lediglich am Rande (in der Quellenstudie zu lutherischen Gesangbüchern und dem örtlichen Kirchenliedrepertoire¹⁴) behandelt. Mit dem vorliegenden Beitrag wird nun beabsichtigt, die genannte Lücke zu einem erheblichen Teil zu füllen.

Sein Ziel ist es also, neben der knappen Darstellung des Gesangbuchs in deutschsprachigen evangelischen Realien des Königlichen Preußens, zu beleuchten, dass die auf diesem Territorium vom 17. bis ins 18. Jahrhundert herausgegebenen Gesangbücher als Medien zur Förderung der regionalen Identität angesehen werden können und dass man die Reichweite der Letzteren auf verschiedenen Ebenen betrachten kann. Dies wird versucht durch zahlreiche Beispiele nachzuweisen, welche aus der Analyse der grundsätzlich in deutschen und polnischen Bibliothe-

¹¹Vgl. Walter, *Regionale Identitätskonzepte*, S. 23ff.; Chlewicka, *Regionale Identität*, S. 97ff.

¹²Vgl. Stefan Michel, *Gesangbuchfrömmigkeit und regionale Identität. Ihr Zusammenhang und Wandel in den reußischen Herrschaften vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Leipzig 2007.

¹³Vgl. Franz Keßler, *Danziger Gesangbücher 1586–1793*, Lüneburg 1998.

¹⁴Vgl. Piotr Kociumbas, *Kancjonały luterańskiego Gdańska 1587–1810. Studium nad źródłami lokalnej niemieckiej pieśni kościelnej*, Warszawa 2017, S. 386f.

ken aufbewahrten Exemplare der prinzipiell im Königlichen Preußen erschienenen geistlichen Liedersammlungen und Gesangbücher des 17.–18. Jahrhunderts resultieren. Einen methodologischen Ausgangspunkt macht für diese Betrachtungen die bereits genannte Arbeit Stefan Michels aus, wobei hier auch die von ihm benutzte Definition einer regionalen Identität („das Verhältnis eines Menschen zu seinem umgebenden Lebensraum, genauer das Bewusstsein, in eine bestimmte Region zu gehören und sich dadurch von anderen zu unterscheiden. Dieses Bewusstsein wird durch Interaktionen mit der Umwelt und durch Identifikationsprozesse angeeignet und weitergegeben“¹⁵) gültig bleibt.

Obwohl es im Text auch Verweise auf Thorn und Elbing geben wird, stellt die Hauptachse vorliegender Überlegungen Danzig mit seinen als Hafenmetropole vielfältigen internationalen Kontakten sowie seiner dominierenden Position unter den drei preußischen Großstädten dar, dessen überdurchschnittliches und originelles Schaffen im Bereich der geistlichen Musik — wie sich herausstellen wird — das Liedrepertoire der gesamten Region beeinflusst hat.

Aus den geistlichen Liedersammlungen auf die Gesangbuchseiten

Die Mitte des 17. Jahrhunderts war für das frühneuzeitliche Danzig die fruchtbarste Periode in Bezug auf das originelle geistliche Liedoeuvre, welches sowohl poetische als auch musikalische Komponenten umfasste. In weniger als zehn Jahren wurden den Bürgern vier Sammlungen zur Verfügung gestellt: eine davon wurde vollständig von einer Person geschaffen, während die anderen drei jeweils aus der Feder von dichterisch-musikalischen Duetten stammten, welche an den Kirchen St. Katharinen und St. Trinitatis tätig waren. Es sei darauf hingewiesen, dass die fraglichen Duette einen aus vielen Zentren des damaligen deutschen Reiches bekannten Trend widerspiegeln, um nur Hamburg und die Zusammenarbeit von Johann Rist mit dem Komponisten Johann Schop bei der Sammlung *Himmliche Lieder* (1651) oder Berlin und Paul Gerhardts Kooperation mit Johann Crüger bei der Samm-

¹⁵Vgl. Michel, *Gesangbuchfrömmigkeit*, S. 13, 258.

lung *Praxis Pietatis Melica* (1647) zu erwähnen. Lassen wir uns einen kurzen Blick auf drei von ihnen werfen, die aus hymnologischer Sicht von zentraler Bedeutung für Danzig und die ganze Region sind.

In den Jahren 1648–1649 erschien in Königsberg eine Sammlung von Georg Webers (um 1610 – nach 1653) geistlichen Liedern mit dem Titel *Wohlriechende Lebens=Früchte...*¹⁶ Von 1647 bis 1651 hielt sich Weber mit Unterbrechungen in Danzig auf, bot seine Kompositionen in örtlichen Gotteshäusern dar und war mehrmals als Musiker an St. Marien zu hören.¹⁷ Obwohl das Werk in der Königsberger Offizin Johann Reusners veröffentlicht worden war, konnte es vollständig bei dem an der Mottlau tätigen Verleger und Buchbinder Jacob Andree erworben werden, was augenfällig auf die engen kulturell-ökonomischen Beziehungen zwischen der größten Stadt des Königlichen Preußens und der des Herzogtums Preußen hinweist (vgl. die auf dem Titelblatt des Ganzen vorhandene Anmerkung „Zu Danzig bey Jacob Andreen BuchB. zu finden“ sowie die auf dem des ersten Teils präsenten Ort-Drucker-Angaben „Zu Königsberg drukts Johann Reusner“). Sieben Teile des Werkes, das mit Generalbass-Unterstützung insgesamt 82 ein- bis fünfstimmige Gesänge umfasste, werden durch Figurengedichte eingeleitet,¹⁸ welche deutlich mit der Thematik einzelner Kapitel im Zusammenhang stehen. Die von der Anwesenheit mystischer und meditativer Elemente geprägten Lieder gehören zur Strömung der Erbauungsdichtung, welche dem individuellen Gebet dient, und eigneten sich vortrefflich dazu, Gottesdienste bzw. Andachten musikalisch zu unterstützen.¹⁹

¹⁶Vgl. Georg Weber, *Sieben Theile Wohlriechender Lebens=Früchte eines recht Gott=ergebenen Herzen/ deren Saft und Wachsthum/ auß ihrem ewigen Lebens=Baume JEsu Christo gesogen und entsprossen ist [...]* In niedriger Reim=Ahrt an das Licht getragen/ mit gantz schlechten Melodien bequemet und In 1. 2. 3. 4. 5. Stimmen zu singen; mit etlich beygefügtten Sinfonien zu 2. Violinen und dem Basso Continuo gesetzt, Königsberg: Johann Reusner 1648–1649. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Ee 3033 8°.

¹⁷Vgl. A. Lindsey Kirwan, Lothar Hoffmann-Erbrecht, Art. „Weber, Georg (ii)“, in: Stanley Sadie, John Tyrrell (Hg.), *Grove Music Online*, 2001, DOI: 10.1093/gmo/9781561592630.article.29982 (eingesehen am 19.08.2022); Erdmann Neumeister, *De poetis germanicis (1695)*, hg. von Franz Heiduk, Günter Merwald, Bern–München 1978, S. 236, 486; Hermann Rauschnig, *Geschichte der Musik und Musikpflege in Danzig. Von den Anfängen bis zur Auflösung der Kirchenkapellen*, Danzig 1931, S. 188.

¹⁸Mehr hierzu vgl. Seraina Plotke, *Gereimte Bilder. Visuelle Poesie im 17. Jahrhundert*, München 2009, S. 224ff.

¹⁹Vgl. Kociumbas: *Kancjonaty*, S. 275, 291. Zu den musikalischen praxisbezogenen Anweisungen in Webers Werk vgl. auch ders., *Hymnologische Quellen als Wissensschatz zur Musizierkunst im*

Einige Jahre später, und zwar 1656–1657, wurden in Danzig zwei weitere umfangreiche Liedersammlungen veröffentlicht: *Lobsingende Hertzens=Andacht Vber die Evangelia...*²⁰ sowie *Geistliche Sing= und Bet= Stunde...*²¹ Die dichterische Schicht der Lieder stammte aus der Feder von Johann Maukisch (1617–1669), dem aus Sachsen gebürtigen Rektor des Akademischen Gymnasiums und Pastor an St. Trinitatis in den Jahren 1651–1669.²² Für die Vertonung zeichnete der aus Preussisch Stargard stammende Thomas Strutius (1621–1678), Organist an besagter Gymnasialkirche, verantwortlich.²³ Die zusammengebundenen Sammlungen mit über 100 vor allem vierstimmig angelegten Liedern für Gymnasiasten waren jahrzehntelang die Quelle des musikalischen Repertoires, welches nach dem liturgischen Kalender in Schulgottesdiensten (im Falle der ersten Sammlung) und zu diversen gymnasialen Gelegenheiten (im Falle der zweiten) aufgeführt wurde.²⁴

Im Kontext des genannten Doppelwerks ist die Aufmerksamkeit noch auf einen weiteren Band lokaler geistlicher Dichtung zu richten, auf dessen Seiten zehn mit Melodieangaben herkömmlicher Kirchen-

Danzig des 17. Jahrhunderts, in: Danuta Popinigis, Danut Szlagowska, Jolanta Woźniak (Hg.), *Musica Baltica. Music-making in Baltic Cities Various kinds, places, repertoire, performers, instruments*, Gdańsk 2015, S. 111ff.

²⁰Vgl. Johann Maukisch, Thomas Strutius, *Lobsingende Hertzens=Andacht Vber die Evangelia/ Welche des Sontages/ und an den Haupt=Festen in der Gemeine Gottes erklaret werden. Da aus ieglichen Evangelii die Fürnehmste Haupt=Lehre kurtzlich heraus gezogen/ und mit lauter Schriffts Worten also durchgeföhret wird daß man klare Sprache von allen Glaubens Artickeln haben/ und dieselben der lieben Jugend mit Singen und Spielen in dem Herren beybringen kann wie solches der vorgesezte Nachricht/ und zum Beschluß folgende Einrichtung augenscheinlich zeigt. Mit Consens der Wol Edelen und Hoch weisen Herren SCHOLARCHEN/ auffgerichtet*, Dantzig: David Friedrich Rhete 1656. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. De 2529 8° (1).

²¹Vgl. Johann Maukisch, Thomas Strutius, *Geistliche Sing= und Bet=Stunde/ Morgens und Abends/ Vor Tische und nach Tische/ In Frieden und Kriege/ In Pest- und Hungers-Noth/ In Leben und Sterben zu halten/ Nebenst einem Vnterricht/ wie man die Jugend in Schulen wol aus fragen könne/ daß sie hernachmals desto würdiger zur Beicht und Abendmal gehen möge Auff der Wol=Edelen und Hochweisen Herren SCHOLARCHEN Befehl Im hochlöbl. Gymnasio zu Dantzig angestellet*, Dantzig: David Friedrich Rhete 1657. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. De 2529 8°. Siehe hierzu auch Danuta Popinigis: *In Zusammenarbeit mit dem Rektor — Musik von Thomas Strutius für das Danziger Gymnasium*, in: Ekkehard Ochs, Peter Tenhaef, Walter Werbeck, Lutz Winkler (Hg.), *Universität und Musik im Ostseeraum*, Berlin 2009, S. 53f.

²²Vgl. [Friedrich] Schwarz, Art. „Maukisch Johann“, in: Christian Krollmann, Kurt Forstreuter, Fritz Gause (Hg.), *Altpreußische Biographie*, Bd. 2, Marburg/Lahn 1967, S. 427.

²³Mehr zu Strutius siehe Popinigis, *In Zusammenarbeit*, S. 48ff.

²⁴Mehr zur Konzeption beider Sammlungen und deren Repertoire siehe Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 291ff. Zu den musikalischen praxisbezogenen Anweisungen bei Maukisch und Strutius vgl. auch ders., *Hymnologische Quellen*, S. 114ff.

hymnen versehene Liedertexte vorhanden sind.²⁵ Sie stammen aus der Feder von Johann Peter Titz (1619–1689), welcher zu Maukischs Rekorenzeit als gymnasialer Professor für Poesie und Eloquenz in Danzig amtierte. Zwar ist das Erscheinungsjahr der Sammlung unbekannt, jedoch sollte 1645 als Terminus post quem angesehen werden. Zu entnehmen ist nämlich dem das erste Lied abschließenden Vermerk, dass die Vertonung des Textes in den sechsten Band von Heinrich Alberts Arien (1645)²⁶ aufgenommen wurde („Jst mit seiner Melodey oder Sing=Weise befindlich in Heinr[ich] Alberts Arien/ am Anfange des Sechsten Theils“²⁷). Im Horizont der Kontakte zwischen dem Königlichen Preußen und Herzogtum Preußen sei darauf hingewiesen, dass Titz unter dem Namen Tityrus in der Königsberger Gesellschaft der Sterblichkeit Beflissener wirkte, welche in besonderer Weise das geistliche Lied pflegte und Alberts mehrbändiges Projekt unterstützte.²⁸

Die Lieder aus dem Maukisch-Strutiusschen Doppelwerk und der Publikation von Titz waren u. a. in Zerbst bekannt, einer Residenzstadt im ehemaligen Fürstentum Anhalt-Zerbst, heute Sachsen-Anhalt, fast 700 Kilometer von Danzig entfernt. Ab 1694 war dort ein Mann tätig, der zu einer der verdienstvollsten Persönlichkeiten der Danziger evangelisch-lutherischen Kirche wurde. Geboren 1662 in der Mottlau-Metropole, studierte er am örtlichen Akademischen Gymnasium (von 1672 an)²⁹ und in Wittenberg, wo er 1694 in Theologie promovierte. Ab diesem Jahr war er in Zerbst als Superintendent, Oberhofprediger

²⁵Vgl. Johann Peter Titz, *Zehen geistliche Lieder*, Dantzig: [David Friedrich Rhete? nach 1645]. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Cf 9442 8° (2).

²⁶Vgl. Heinrich Albert: *Sechster Theil der Arien Etlicher theils Geistlicher/ theils Weltlicher/ zur Andacht/ guten Sitten/ keücher Liebe vnd Ehren=Lust dienender Reyme. Zum Singen und Spielen gesetzt/ Vnd Dem Wolwürdigem/ Hoch=Edelgebornen/ Gestrengen vnd Vesten/ Herrn Conrad von Burckstorff/ Churfl. Brandenb. Ober-Cammerherrn/ geheimbten Neumärckischen Regierung= vnd Ampts=CammerRaht/ Obersten vnd Ober=Commendanten der sämptlichen Vestungen in der Chur vnd MarckBrandenburg/ Ober=Hauptmann zu Cüstrin/ Thumb=Probsten zu Brandenburg/ des Johanner Ordens Ritters/ vnd Compturn zu Lagow/ auf Doldtbeck/ Großmagenaw vnd Manschenaw etc. Erbherrn etc. Zu schuldigster Dienst=Bezeugung zugeschrieben*, Königsberg: Pascha Mense 1645, S. 1. Bayerische Staatsbibliothek München, Sign. 2 Mus. pr. 99, Beibd. 5.

²⁷Ibidem, Bl.)(1v.

²⁸Vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 289f.; Hermann Markgraf, Art. „Titz Johann Peter“, in: Rochus von Liliencron (Hg.), *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 38, Leipzig 1894, S. 390.

²⁹Vgl. Zbigniew Nowak, Przemysław Szafran (Hg.), *Księga wpisów uczniów Gimnazjum Gdańskiego 1584–1814*, Warszawa–Poznań 1974, S. 225.

und Pfarrer der Bartholomäikirche tätig. 1704 wurde er zum Senior des Geistlichen Ministeriums und Pastor der Marienkirche in seiner Heimatstadt berufen, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1736 wirkte. Die Rede ist hier von Joachim Weickhmann (gest. 1736),³⁰ zu dessen Amtszeit als Superintendent in Zerbst 1697 ein offizielles Gesangbuch für die Stadt konzipiert und veröffentlicht wurde.³¹ Es ist nicht auszuschließen, dass Weickhmann bei dessen Herausgabe Einfluss auf die Liederauswahl hatte und ein ihm nahestehendes, ‚Danziger‘ Repertoire propagierte. Dazu gehörten Texte von Titz (1), dem Weickhmann noch zu seiner Schulzeit am Danziger Gymnasium begegnet sein musste sowie von Maukisch (32), welche damals von allen Gymnasiasten in Schulgottesdiensten mitgesungen wurden.³² Nicht zu übersehen ist auch die Tatsache, dass zahlreiche Lieder (13) von Weickhmann selbst ins genannte Gesangbuch aufgenommen wurden, was wohl als Ausdruck des ihm entgegengebrachten Respekts und der Anerkennung seiner Verdienste für die lokale Kirche zu verstehen ist.³³

Es war sicherlich kein Zufall, dass 1706, also kurz nach Weickhmanns Amtseinsetzung in Danzig, in der Mottlau-Metropole ein Nachdruck des ursprünglich für Zerbster Lutheraner bestimmten Gesangbuchs erschien.³⁴ Dies fiel zeitlich mit dem vom neuen Senior angeordneten Konvent des Geistlichen Ministeriums zusammen, während dessen der Stadtrat gebeten wurde, seine Zustimmung zur Erarbeitung einer offiziellen Kirchenagende für Danzig zu geben. Die Geistlichen drückten zugleich ihre

³⁰Vgl. Gerd Brausch, Art. „Weickhmann, Joachim“, in: Ernst Bahr, Gerd Brausch (Hg.), *Altpreußische Biographie*, Bd. 4, 2. Lieferung, Marburg 1989, S. 1301; Veronika Albrecht-Birkner (Hg.), *Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen*, Bd. 9, Leipzig 2009, S. 281.

³¹Vgl. *Zerbstisches Gesang=Buch/ In welchem Nebst des Seel. D. Martin Luthers und andern schon bekandten Liedern/ noch etliche neue und niemahls gedruckte zu finden/ Auff HochFürstlich=gnädigsten Befehl zusammen getragen und zum Gebrauch der Evangelisch=Lutherischen Kirchen zu Zerbst ausgefertiget*, Zerbst: Johann Ernst Bezel 1697. Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz, Sign. Slg Wernigerode Hb 4066.

³²Vgl. Rauschning, *Geschichte*, S. 303.

³³Mehr hierzu vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 99f. Vgl. auch Hermann Wiemann, *Geschichte der Hof- und Stifts-Kirche zu St. Bartholomäi*, Zerbst 1907, S. 99.

³⁴Vgl. *Zerbstisches Gesang=Buch/ In welchem Nebst des Seel. D. Martin Luthers und andern schon bekandten Liedern/ noch etliche neue und niemahls gedruckte zu finden/ Auff Hoch=Fürstlich=gnädigsten Befehl zusammen getragen und zum Gebrauch der Evangelisch=Lutherischen Kirchen zu Zerbst ausgefertiget; Auff vielfältiges Begehren in Dantzig nachgedruckt*, Dantzig: Johann Zacharias Stolle 1706. Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Sign. 28.20.4.5836/1. Mehr zu diesem Gesangbuch vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 93ff.

Bereitschaft aus, an der Herausgabe des ersten offiziellen Danziger Gesangbuchs zu arbeiten.³⁵ Das Gesangbuch von 1706, das inhaltlich zu Weickhmanns Amtszeit in Zerbst konzipiert wurde, dürfte für die Danziger Geistlichen bei der Arbeit an einer ähnlichen Aufgabe ein gewisser Bezugspunkt gewesen sein. Dieweil die Sammlung 47 Lieder von Danziger Textdichtern umfasst, was mehr als 11% der Publikation ausmacht, könnte sie auch als offizielles lokales Testgesangbuch angesehen worden sein. Möglicherweise wollte das Geistliche Ministerium damit prüfen, inwieweit eine so strukturierte Veröffentlichung für Danziger Verhältnisse zuverlässig und nützlich sein würde.³⁶

Das erste offizielle Danziger Gesangbuch, das schließlich erst 1719 veröffentlicht wurde,³⁷ enthält 26 Lieder von Maukisch (24) und Titz (2), welche insgesamt mehr als 6% des Repertoires ausmachen. 22 lokale Lieder stehen im Einklang mit der Sammlung von 1706 (interessanterweise sind hier keine Lieder von Weickhmann zu finden), was uns unter Berücksichtigung anderer Aspekte berechtigt, das Zerbstische Gesangbuch im Danziger Nachdruck als Hauptinspiration für die Herausgeber des ersten offiziellen Gesangbuchs an der Mottlau zu betrachten.³⁸ Es ist hervorzuheben, dass Maukischs Lieder nur auf die Textebene reduziert wurden. Die ursprüngliche musikalische Schicht ist durch einen die Melodie eines populären Kirchenliedes angehenden Vermerk ersetzt worden.

Die Erwartungen an diese Sammlung wurden auch von Thorner Geistlichen unter der Leitung des Seniors Ephraim Praetorius (1657–1723) im Vorwort zum ersten offiziellen Thornischen Gesangbuch von 1716 zum Ausdruck gebracht.³⁹ Im Namen der evangelisch-lutherischen

³⁵Vgl. Eduard Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs actenmäßig dargestellt*, Danzig 1683, S. 146.

³⁶Vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 99f.

³⁷*Dantziger Gesang=Buch, Welches/ auff E. Hoch=Edlen Raths daselbst Verordnung/ zur Beförderung der Kirchen= und Hauß=Andacht/ aus Lutheri und anderer bewehrten Auctorum geistreichen Liedern zusammen getragen und eingeführet worden*, Dantzig: „Auf Verlag der Frey=Schulen gedruckt“ [Johann Zacharias Stolle] 1719. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15201 8°. Mehr zu diesem Gesangbuch vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 100 ff.

³⁸Mehr hierzu vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 108.

³⁹Vgl. *Thornisches Gesang=Buch/ Nebst einigen/ Besonders Thornischen Kirchen=Gebeten/ Auff Christliche Verordnung Eines Wol=Edlen Hoch=Weisen RATHS/ Von Einem Ehrwürdingen MINISTERIO Außgefertiget*, Thorn: Johann Ludwig Nicolai 1716. Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Sign. 8 H E RIT I, 13649.

Einwohner des Königlichen Preußens weisen sie auf die offiziellen Gesangbücher Elbings (1703), Marienburgs (1713) und Thorns als Manifestation der Gnade Gottes hin. In diesem Zusammenhang äußerten sie auch ihre Hoffnung auf die schnelle Veröffentlichung eines ähnlichen Werkes in der Mottlau-Metropole wie folgt:

Und besonders auch unser Preiß=würdiges Preussen=Land hat nunmehr sich dessen durch GOTTES Gnade zu erfreuen. Nicht nur ist sichere Hoffnung/ daß das theure DANTZJG mit seinem eigenen und auch *autoritate publica* eingerichteten Gesang=Buch förderlichst hervortreten werde; Sondern/ das werthe ELBJNG/ und das liebe MARJENBURG/ haben schon wircklich/ jedes *a part* und vor sich/ ihr besonderes Gesang=Buch/ den Jhrigen und anderen zum heylsamem Gebrauch/ durch die gute Bemühung sorgfältiger Geistlichen/ vor wenig Jahren rühmlich angeschaffet; Jenes von *Anno* 1703, dieses von *Anno* 1713. Und/ GOTT Lob/ unser geliebtes THORN ist anietzo auch hierinn glücklich.⁴⁰

Die Tatsache, dass es auf den Seiten der Vorrede zum ersten Danziger Gesangbuch solch ein Zusammengehörigkeitsgefühl der regionalen evangelischen Kirche nicht zum Ausdruck gebracht wurde, könnte mit einer von H.-J. Bömelburg gemachten Beobachtung vorsichtig erklärt werden: „Infolge der schwächeren städtischen Entwicklung und der geringeren Distanz zum übrigen Königlichen Preußen war die preußische Komponente des eigenen Selbstverständnisses wohl in Elbing und Thorn ausgeprägter“⁴¹ als in Danzig.

Örtliche Gesangbücher und regionale Identität

Der seit 1695 als offizieller Danziger Rats- und Gymnasialdrucker tätige Johann Zacharias Stolle (gest. 1720) veröffentlichte 1701 ein Gesangbuch,⁴² das weit über die lokalen Gewohnheiten hinausging. Schon

⁴⁰Ibidem, Bl. 6^r.

⁴¹Bömelburg, *Das Landesbewußtsein*, S. 53.

⁴²Vgl. *Vollständiges Preußisches Gesang=Buch/ Darinnen die gewöhnlichen Kirchen=gesänge und Psalmen/ D. Mart. Lutheri, und anderer frommen und Geistreichen Männer zu finden. Sammt vielen außerlesenen neuen Trost=Liedern vermehret/ und in diese bequeme Forme eingerichtet*, Dantzig: Johann Zacharias Stolle 1701. Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Sign. 8 H E RIT I, 12697. Mehr zu diesem Gesangbuch vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 88ff.

den ersten auf dessen Titelblatt präsenten Worten sind ehrgeizige Marketingpläne zu entnehmen, die darauf abzielen, ein vollständiges Gesangbuch zu schaffen, das nicht nur für Danziger Empfänger, sondern — wie es scheint — auch für den preußischen Markt (d. h. Königliches Preußen und Gebiete des Herzogtums Preußen) bestimmt war. Neben dem herkömmlichen Repertoire an Kirchenliedern und Psalmen, die von Luther und „anderen frommen und Geistreichen Männer[n]“ geschrieben und zusammengestellt wurden, sind zahlreiche „auserlesen[e] neue Trostlieder in diese[r] bequeme[n] Forme“ erschienen, wie die Titelpassage besagt. Das Liedrepertoire umfasst, neben der Präsenz der Stammgesänge aus dem Zeitalter der Reformation und der lutherischen Antwort auf die Gegenreformation, vor allem Werke von Autoren aus der Epoche des Dreißigjährigen Krieges. Unter ihnen finden wir Simon Dach (1605–1659) und die um ihn wirkenden Königsberger: Georg Weissel (1590–1635), Georg Werner (1589–1643; geboren in Preußisch Holland bei Elbing), Valentin Thilo Junior (1607–1662), der mit Dach in der Gesellschaft der Sterblichkeit Beflissener tätige Heinrich Albert (1604–1651) und Johann Röling (1634–1680), Dachs Nachfolger als Professor für Dichtkunst an der Albertina. Mit Königsberg waren auch die Kirchenlieddichter aus dem Zeitalter der Gegenreformation verbunden: Sebastian Artomedes (1544–1602), Georg Reimann (1570–1615; Professor für Rhetorik an der dortigen Universität), Dachs Lehrer Peter von Hagen (1569–1620) und dessen Schüler Johann Stobäus (1580–1646), Hofkapellmeister und Mitglied der Gesellschaft der Sterblichkeit Beflissener. Lieder von Danziger Autoren sind hier keine zu finden.⁴³ Nach den 1863 von Eduard Schnaase zitierten, heute verschollenen Akten des Danziger Ministeriums reichte Stolle die Publikation als potenziell erstes offizielles Danziger Gesangbuch beim Stadtrat ein. Im Gegenzug übergab es der Letztere dem Geistlichen Ministerium, dem Zensor der theologischen Schriften, zur Bewertung. Unter den Gutachtern finden wir den bereits erwähnten Ephraim Praetorius, Pastor der Jakobikirche und späteren Senior des Geistlichen Ministeriums zu Thorn. Im

⁴³Vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 92.

Gutachten von 1703 wurde die betreffende Publikation aufs schärfste kritisiert und hervorgehoben, dass es keine Konsultation mit dem Danziger Ministerium bezüglich ihrer Veröffentlichung gegeben habe. Es wurde hinzugefügt, dass die Stadt der üblen Nachrede und dem Verdacht auswärtiger Leute ausgesetzt sei, wenn dort so mangelhafte Gesangbücher gedruckt würden.⁴⁴ Hiermit endete dieser bahnbrechende Versuch von Stolle, aus eigener Kraft das erste offizielle Gesangbuch für Danzig zu veröffentlichen, mit einem Fiasko. Dem Drucker wurde klar gemacht, dass solche Aktivitäten einer umfassenden Beratung bedürfen und in Zusammenarbeit mit dem Ministerium durchgeführt werden müssen. Dennoch machten Stollens Ehrgeiz und Marketingsinn den lokalen Geistlichen bewusst, dass es dringend notwendig war, das erste (oben besprochene) offizielle Gesangbuch für die Danziger evangelisch-lutherische Kirche vorzubereiten und zu veröffentlichen.⁴⁵

Um 1723 wurde *Hell=anstimmende JESUS Lust/ Oder: Vollständiges Preußisches Gesang=Buch...* wahrscheinlich von einem Christoph Andreas Schimmel in der Danziger altstädtischen Offizin veröffentlicht.⁴⁶ Der Titel verweist deutlich auf den des zuvor diskutierten Gesangbuchs und offenbart den Anspruch des Herausgebers, eine marktgängige Sammlung zu schaffen, deren Liedrepertoire aus der Feder Luthers und anderer geistreicher Männer in den weit verstandenen preußischen evangelischen Gemeinden sowohl in Kirchen als auch im privaten Raum gesungen werden sollte. Die Hervorhebung dieser beiden Wirkungsräume erinnert wiederum an den Passus aus dem Titel des ersten offiziellen Danziger Gesangbuchs. Letzterem entspricht im Wesentlichen auch das Repertoireprofil. Der Schwerpunkt lag jedoch auf dem Werk von Autoren, die im Königlichen Preußen und auf den Gebieten des ehemaligen Herzogtums Preußen tätig waren. So finden wir die Namen aus dem

⁴⁴Vgl. Schnaase, *Geschichte*, S. 145f.

⁴⁵Vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 92f.

⁴⁶Vgl. *Hell=anstimmende JESUS Lust/ Oder: Vollständiges Preußisches Gesang=Buch/ darinnen Des seel. Herrn Lutheri und anderer geistreich Männer wohlgesetzte Gesänge, so in denen Evangel. Gemeinen in Preussen sowol in der Kirchen als zu Hause gesungen werden. Nebst einem Gebeth=Buch/ Auf alle Tage in der Wochen, hohen Fest=Tagen, Beicht= Communion= und Sterbe=Gebete. Auf vieler Begehren zum Druck befördert*, Dantzig: Christoph Andreas Schimmel [um 1723]. Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Sign. 28.20.4.5828/1. Mehr zu diesem Gesangbuch vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 111ff.

Gesangbuch von 1701 (u. a. Heinrich Albert, Simon Dach, Peter von Hagen, Georg Reimann, Johann Röling, Johann Stobäus, Valentin Thilo, Georg Werner, Georg Weissel), aber auch ein Lied von Christoph Porsch (1652–1713) aus Elbing, dem Pastor der dortigen Marienkirche, welcher etwa 10 Jahre zuvor verstorben war. Es erschien zum ersten Mal im bereits erwähnten Elbinger Gesangbuch von 1703.⁴⁷ Interessant ist, dass wir in der besprochenen Danziger Sammlung keinerlei örtliche Autoren finden. Die Schlussfolgerungen aus dem Vergleich dieser Publikation mit anderen Danziger Vorgängern erlauben es, sie als eine Fortsetzung der ‚preußischen‘ Linie zu klassifizieren, welche durch das Gesangbuch von 1701 repräsentiert wird. Dies sieht man nicht nur an der Ähnlichkeit der Titel, sondern auch an dem erheblichen Anteil der Repertoireübereinstimmung zwischen den beiden Werken. Andererseits darf man seine Affinität zum modernen ersten offiziellen Danziger Gesangbuch nicht übersehen. Wir haben es also mit einer „[a]uf vieler Begehren zum Druck befordert[en]“ Modernisierung für den Adressaten, der eine Sammlung makroregionalen Charakters suchte sowie mit einem Angebot zu tun, das zahlreiche Leseerwartungen erfüllte.⁴⁸

Die 1724 von Ulrich Kross erworbene altstädtische Druckerei setzte die Gesangbuchlinie für den ‚preußischen‘ Markt fort. Die Zusammenarbeit des neuen Besitzers mit Christoph Andreas Schimmel mündete in eine neue Sammlung mit makroregionalen Ambitionen ein, eine im Vergleich zur vorherigen Ausgabe noch modernere. Sie trägt den Titel *Preußisch=Evangelischer Lieder=Schatz, Oder: Christliches Gesang=Buch...* und wurde 1726 veröffentlicht.⁴⁹ Zum Tragen kommt in diesem Werk eine Kombination der Merkmale des für das erste offizielle Gesangbuch charakteristischen Repertoires mit der Besonderheit der vor

⁴⁷Leonhard Neubaur, *Zwei Elbinger Dichter: Achatius von Domsdorff und Christoph Porsch*, „Altpreußische Monatsschrift“ 51 (1914), H. 4, S. 601.

⁴⁸Vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 116f.

⁴⁹Vgl. *Preußisch=Evangelischer Lieder=Schatz, Oder: Christliches Gesang=Buch, Darinnen So wohl alte als neue der Zeit in den Evangelischen Kirchen übliche Gesänge Herrn D. Martin Luthers und anderer geistreichen Lehrer zu finden; Benebst einem andächtigen Gebeth=Büchlein, Bestehend in Morgen= und Abend= Buß= Beicht= Comunion= und andern Gebethen: Jmgleichen dem Kirchen=Schatz. Auf vieler Liebhaber Verlangen in dieses bequeme Format gebracht*, Dantzig: „Verlegt Christoph Andreas Schimmel, Gedruckt bey Ulrich Krossen“ 1726. Biblioteka Elbląska im. C. Norwida, Sign. Pol.8.II.61. Mehr zu diesem Gesangbuch vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 117ff.

etwa drei Jahren im Druck erschienenen Sammlung aus der ‚preußischen‘ Linie, d. h. mit Liedern von Autoren, die im Königlichen Preußen und auf Gebieten des ehemaligen Herzogtums Preußen tätig waren. Zu dieser Gruppe kamen Balthasar Voidius (1592–1654), Senior des Geistlichen Ministeriums zu Elbing, Theodor Wolder (1628–1672), Rektor der Albertina sowie Arnold Heinrich Sahme (1676–1734), ein zeitgenössischer orthodoxer Geistlicher aus Königsberg hinzu. Darunter finden wir auch Gesänge aus dem Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges von Johann Maukisch und Johann Peter Titz sowie der Spätorthodoxie, vertreten von Joachim Weickmann, Senior des Danziger Geistlichen Ministeriums.⁵⁰

Das älteste heute bekannte Gesangbuch aus der Reihe *Das Sing= und Betende Kind Gottes...*, welches 1726 von Thomas Johann Schreiber (1699–1778) in der Rats- und Gymnasialoffizin veröffentlicht wurde,⁵¹ zeigt im Liedrepertoire die gleichen Namen ‚preußischer‘ Textdichter wie das gleichaltrige Gesangbuch aus der altstädtischen Druckerei. Vielleicht war dieses Verfahren darauf ausgerichtet, einen beträchtlichen Teil der altstädtischen Kundschaft zu übernehmen. Diese universelle, makroregional ausgerichtete, repertoiremäßig aktuellere und typografisch modernere Linie als das erste Danziger Gesangbuch hätte seinen Anfang in Schreibers sehr begrenzten Einnahmen aus der zweiten Auflage der offiziellen Sammlung⁵² nehmen können. Der Erlös aus dem Verkauf der Letzteren ging doch an wohltätige Zwecke.⁵³ Als Reaktion auf die Aktivitäten der Konkurrenz gründete die altstädtische Offizin die Linie *Das mit Singen und Beten zu GOTT ruffende Christen=Hertz...*,

⁵⁰Vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 121f.

⁵¹*Das Sing= und Betende Kind GOTTes/ Oder: Auserlesen=vollständiges Gesang=Buch, Worinn über 600. der besten und Geistreichen Liedern/ Sonderlich des Seel. Doct. Martini Lutheri, und anderer in GOTT erleuchteten Männer, enthalten; Zur Übung in der Gottseeligkeit/ so wol allhier, als anderer Orten in Kirchen und Häusern nützlich zu gebrauchen, Nebst einem Geistreichen Gebeth=Büchlein/ Auf vieler Verlangen in diesem Format ausgefertiget*, Dantzig: Thomas Johann Schreiber 1726. Biblioteka Elbląska im. C. Norwida, Sign. Pol.8.II.136. Mehr zu dieser Gesangbuch-Linie, deren jüngste Auflage (von 12 nachgewiesenen) 1761 publiziert wurde, vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 123ff.

⁵²Vgl. *Dantziger Gesang=Buch, Welches, auf E. Hoch=Edlen Rahts daselbst Verordnung/ zur Beförderung der Kirchen= und Hauß=Andacht, aus Lutheri und anderer bewehrten Autorum geistreichen Liedern zusammen getragen und Anno 1719. eingeführet worden. iDz̄ie andre Auflage*, Dantzig: „Auf Verlag der Freyschulen, Gedruckt, bey Thomas Johann Schreibern“ 1725. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 152012 8*.

⁵³Vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 129.

deren erste nachgewiesene, von Ulrich Kross publizierte Auflage auf das Jahr 1731 zurückgeht.⁵⁴



Abb. 1. *Das mit Singen und Beten zu GOTT ruffende Christenherz...* (Auflage von 1761), Kupfertitel (Ausschnitt).

Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15198 8°, <https://pbc.gda.pl/publication/35429> [19.08.2022]

Interessanterweise war sein Liedgut genauso in Rubriken unterteilt wie in der Sammlung von 1726 aus der Rats- und Gymnasialdruckerei. Es ist zu betonen, dass auch das Repertoire, die Anzahl und Reihenfolge der in den Rubriken vorhandenen Gesänge zu fast 100% wiedergegeben wurden. Aufgrund der auffallenden Ähnlichkeit beider Publikationen kann man den Eindruck gewinnen, dass es sich bei dem 1731 erschienenen Gesangbuch um das Produkt einer Offizin handelt, die verzweifelt darum kämpft, zumindest einen Teil der lutherischen Kundschaft zu gewinnen, die der unter Schreibers Leitung prosperierenden Rats- und Gymnasialdruckerei ein erhebliches Einkommen bescherte. Es bleibt

⁵⁴*Das mit Singen und Beten zu GOTT ruffende Christen=Hertz, Oder: Vollständiges Gesang=Buch, Darinnen 640. der besten und Geistreichsten Lieder, Sonderlich Des Sel. D. Martini Lutheri/ und anderer berühmten Männer befindlich; Zum Gottseligen Gebrauch in Kirchen und Häusern, so wohl allhie als andern Orten, zusammen getragen; Nebst einem wohl=einggerichteten Gebeth=Büchlein. Auf vieler Verlangen in diesem bequemen Format ausgefertiget, Dantzig: Ulrich Kross 1731. Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz, Sign. Slg Wernigerode Hb 2424. Mehr zu dieser Gesangbuch-Linie, deren jüngste Auflage (von vier nachgewiesenen) 1762 publiziert wurde, vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 161ff.*

offen, ob diese konkurrenzmotivierte Situation die Entscheidung von Kross, die altstädtische Offizin zu verkaufen und 1732 Danzig zu verlassen, beeinflusst hat. Es ist anzumerken, dass ab der nächsten nachgewiesenen Auflage dieser Sammlung von 1757 das auf dem Kupfertitel platzierte Wappen Danzigs vorkommt (Abb. 1, hier die Auflage von 1761⁵⁵). Einerseits verweist dieses Wappen auf den Veröffentlichungsort und Zielmarkt, für den das Gesangbuch bestimmt war, andererseits diente es dem Aufbau der lokalen Gemeindeidentität wie der Integration der örtlichen lutherischen Gemeinde.⁵⁶

Die konkurrierenden Linien der Danziger Gesangbücher, die auf private Initiative der altstädtischen Druckerei einerseits sowie der Rats- und Gymnasialoffizin andererseits veröffentlicht wurden, schlugen daraus Kapital, indem sie das Repertoire des ersten offiziellen Gesangbuchs ohne größere Kontrolle allmählich erweiterten. Die Tatsache, dass die Verleger beider Linien fast alle dort vorhandenen Gesänge berücksichtigten, zog die Notwendigkeit in Zweifel, das erste offizielle Gesangbuch weiter aufzulegen. Neben den Liedern der genannten ‚preußischen‘ Textdichter umfasste das erweiterte Repertoire auch weitere Texte von Autoren, die mit Danzig in Verbindung standen. Zu den Gesängen von Maukisch, Titz und Weickhmann kamen die von Ägidius Strauch (1632–1682), dem energischen Nachfolger von Maukisch auf dem Rektorenposten, von Gottlieb Wernsdorf (1711–1774), dem im 18. Jahrhundert tätigen Gymnasialprofessor für Poesie und Beredsamkeit, wie die vom von uns bereits erwähnten Georg Weber hinzu. Die musikalische Schicht von Maukisch- und Weber-Gesängen wurde auf die Vermerke mit Melodien populärer Kirchenlieder reduziert. In den Spitzenjahren 1752–1761 umfasste das Liedgut der mit Danzig verbundenen Textdichter 50 Gesänge, was nur etwa 5% des Gesamtrepertoires beider Linien ausmachte. Wie man sieht, verlor das erste offizielle Gesangbuch im Laufe der Zeit an Bedeutung, was den vor Jahren desintegrativen

⁵⁵Vgl. *Das mit Singen und Beten zu GOTT ruffende Christenherz, vermittelt Darstellung 1032. Alter und Neuer geistreicher Lieder, nebst beygefügtten erbaulichen Gebeten; zur Erweckung heiliger Andacht, in Kirchen und Häusern zu gebrauchen*, Danzig: Gottfried Hartmann 1761. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15198 8°.

⁵⁶Vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 166f.

Zustand wiederherstellte, als sowohl städtische Gemeinden als auch die ländlichen Gebiete Danzigs ihre eigenen Sammlungen bevorzugten. Diese Situation führte zur Zustimmung des Magistrats, ein neues, zweites offizielles Gesangbuch zu erarbeiten und zu veröffentlichen.⁵⁷

Diese 1764 herausgebrachte Sammlung,⁵⁸ welche die öffentliche Liturgie in Kirchen und private Formen der Frömmigkeit unterstützte, ist ein universelles, ausgewogenes Werk, das einerseits die Liederproduktion früherer Generationen schätzt, keine Scheu vor den pietistischen Texten zeigt und andererseits frühauflärerische Merkmale aufweist. Das Werk monopolisierte damit den Danziger Markt evangelischer Gesangbücher in deutscher Sprache für die nächsten Jahrzehnte und verzögerte damit die durchaus aufklärerische Reform des Gesangbuchs, die in den 1780er Jahren im deutschsprachigen Raum eingeleitet wurde. In Elbing kam sie 1782 zustande, als die Stadt, welche bereits seit 10 Jahren unter brandenburgisch-preußischer Herrschaft stand, verpflichtet war, ein evangelisches, auf dem gesamten Gebiet des preußischen Königreichs funktionierendes Reformgesangbuch einzuführen.⁵⁹ Die aufklärerische Gesangbuchreform wurde einige Jahre später in Thorn durchgeführt, wo 1791 die Ergebnisse der Revisionsarbeit veröffentlicht wurden.⁶⁰ In Danzig ist das aufklärerisch konzipierte Gesangbuch erst 19 Jahre später herausgegeben worden.⁶¹

Im zweiten offiziellen Danziger Gesangbuch, das mit seinen nachgewiesenen 11 weiteren Auflagen (1766, 1768, 1770, 1771, 1774, 1778, 1782, 1785, 1793, 1800, 1804) 40 Jahre in Gebrauch gewesen ist, fin-

⁵⁷Vgl. *ibidem*, S. 134, 153, 155, 381, 385.

⁵⁸*Danziger Gesangbuch, welches auf E. Hochedlen Raths Verordnung zum allgemeinen Gebrauch der Kirchen und Haus Andachten von Em. Ehrwürdigen Ministerio der ungeänderten Augsp. Conf. allhier aufs Neue vermehrt und nebst einem Anhang von Gebeten herausgegeben worden ist*, Danzig: Thomas Johann Schreiber 1764. Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Sign. 28.20.4.5802/1. Mehr zu diesem Gesangbuch vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 179ff.

⁵⁹Neumeyer, Heinz: *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen in evangelischer Sicht*, Bd. 1: *Von den Anfängen der christlichen Mission bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Leer 1971, S. 210.

⁶⁰Vgl. *Neues Kirchen=Gesangbuch auf Verordnung E. Hochedl. und Hochw. Raths herausgegeben von E. E. Ministerium U. A. C. in Thorn*, Thorn: Johann Adam Kimmel 1791. Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Sign. 8 H E RIT I, 13653.

⁶¹Vgl. *Christliche Religions=Gesänge, für die öffentliche und häusliche Gottesverehrung; gesammelt von dem geistlichen Ministerio des Danziger Freistaates. Mit Obrigkeitlicher Genehmigung*, Danzig: Carl Heinrich Eduard Müller 1810. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15210 8°. Mehr zu diesem Gesangbuch vgl. Kociumbas, *Kancjonaty*, S. 206ff.

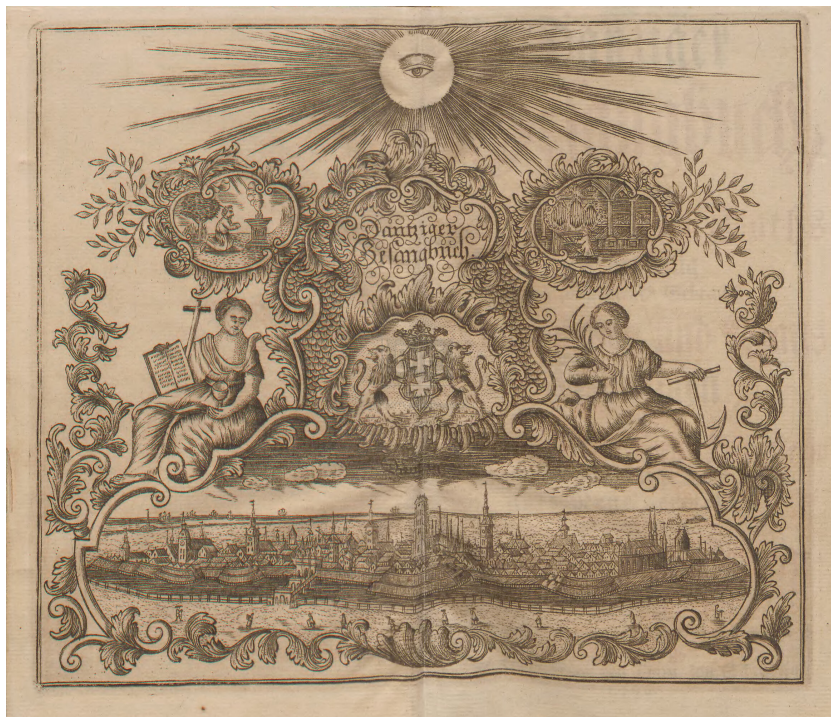


Abb. 2. *Danziger Gesangbuch* von 1764 (Auflage von 1766), Kupfertitel. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15201²/2 8°, <https://pbc.gda.pl/publication/16276> [19.08.2022]

den wir die uns bereits bekannten lokalen Lieder von Maukisch (20), Titz (4), Strauch (1) und Weickmann (15), aber es gibt auch von zeitgenössischen Autoren gedichtete Texte, welche zu populären Kirchenliedmelodien geschrieben wurden, und zwar die von Nathanael Friedrich Kautz (1714–775), seit 1746 Pastor der Johanniskirche (1), von Jonathan Heller (1716–1791), seit 1760 Senior des Danziger Geistlichen Ministeriums (2), und von Georg Friedrich Cosack (1707–1773), seit 1761 Pfarrer der Marienkirche (2). Der Anteil des ‚Danziger‘ Repertoires (45 von 1126 Liedern) beträgt weniger als 4% des ganzen Gesangbuchs. Es ist anzumerken, dass die Sammlung mit einem Kupfertitel versehen wurde (Abb. 2), welches das Danziger Stadtpanorama mit dominanten Kirchtürmen, mit Schiffen, einer Mühle und ländlichen Gebäuden im Hintergrund zeigt. Die idealisierte Ansicht der Stadt als Ort, für den das Gesangbuch bestimmt ist, zeigt im Zentrum die Schlüsselgebäude aus



Abb. 3. *Elbingsches neuvermehrtes Gesangbuch* von 1746, Kupfertitel. Biblioteka Elbląska im. C. Norwida, Sign. Pol.8.II.7-9, <https://dlibra.bibliotekaelblaska.pl/dlibra/publication/1466/edition/1443/content> [19.08.2022]

der Sicht der Macht: die Marienkirche als Sitz des Seniors des Geistlichen Ministeriums und das Rechtstädtische Rathaus, in dem das weltliche Haupt der lokalen evangelisch-lutherischen Kirche, nämlich der Stadtrat, sitzt. Der Stadtname über der Vedute, das Danziger Wappen mit den es stützenden Löwen sowie der Titel der Publikation mit dem Namen der Metropole unterstreichen den Status des Gesangbuchs als Werk im Rang eines offiziellen Dokuments.⁶² Der Kupfertitel mit dem Panorama der Stadt als Gebiet, wo die Sammlung funktioniert, befindet sich auch im Elbinger Gesangbuch von 1746 (Abb. 3).

Hervorzuheben sei, dass es auch im Repertoire der für Andersgläubige bestimmten Danziger Gesangbücher Texte von lokalen lutherischen Autoren gibt. In der offiziellen Sammlung für die evangelisch-reformierte

⁶²Vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 180f.

Kirche von 1744⁶³ finden wir ein Lied von Maukisch, das textlich mit lutherischen Überlieferungen übereinstimmt. Im Gesangbuch für die Danziger mennonitische Gemeinde von 1780,⁶⁴ das innerhalb der Stadtmauern der lutherisch-orthodoxen Mottlau-Metropole nicht gedruckt werden durfte, sind hingegen drei Texte von Weickhmann, zwei von Titz und je einer von Maukisch und Strauch zu finden. Die Voraussetzung, konfessionell fremde Lieder in dieses Gesangbuch aufzunehmen, war die Übereinstimmung deren Inhalts mit den mennonitischen Glaubensgrundsätzen, was im Vorwort zur Sammlung hervorgehoben wurde. Im Falle von Unstimmigkeiten wurden die relevanten Liedfragmente modifiziert oder die Lieder gekürzt, was Aufgabe der mennonitischen Gesangbuchkommission war.⁶⁵ Ausgewählte Lieder von Titz, Maukisch und Weickhmann, diesmal in unveränderter Textfassung, finden sich auch auf den Seiten der evangelisch-lutherischen Thorner Gesangbücher von 1716, 1740⁶⁶ (fünf von Maukisch, zwei von Weickhmann) und 1791 (eins von Weickhmann) sowie der Elbinger Sammlung von 1757 (zwei von Weickhmann und eins von Strauch).⁶⁷

Schlussfolgerungen

Die Tatsache, dass regionale Lieder in Danziger Gesangbücher aufgenommen wurden, musste eine Schlüsselrolle im Konsolidierungsprozess der örtlichen Lutheraner spielen, die sich hauptsächlich um ihre eigenen Gotteshäuser konzentriert hatten. Garantiert werden sollte diese Konsolidierung zum einen durch die bereits erwähnte, 1708 eingeführte gesamtstädtische Agende und zum anderen durch das erste

⁶³Vgl. *KirchenGesang=Buch Der Evangelisch=Reformirten Gemeinde in Dantzic: Worinn, nebst denen CL. Psalmen Davids, in deutsche Reimen gebracht, befindlich CCC. auserlesene, geistreich= und erbauliche Lieder, über allerley, beym öffentlichen GOTTesdienst vorkommende Materien in eine beqveme Ordnung zusammen getragen*, Dantzic: Thomas Johann Schreiber 1744. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Akc. 3872/78 8°.

⁶⁴Vgl. *Geistreiches Gesangbuch, zur öffentlichen und besondern Erbauung der Mennonitischen Gemeine in und vor der Stadt Danzig, Anhang einiger Kirchenlieder zum Gesangbuch der mennonitischen Gemeine*, Marienwerder: Johann Jacob Kanter 1780. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15953 8°.

⁶⁵Vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 352.

⁶⁶Vgl. *Thornisches Kirchen=Gesang=Buch, Nebst einigen/ Besonders Thornischen, Kirchen=Gebeten*, Thorn: Johann Ludwig Nicolai 1740. Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz, Sign. 19 ZZ 10285.

⁶⁷Vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 353.

offizielle Danziger Gesangbuch, das 11 Jahre später eingeführt wurde. Obwohl sein Vorwort von einer Abneigung gegen den Pietismus geprägt ist, kann die Veröffentlichung der Sammlung als Reaktion auf das pietistische Postulat, den Gemeinschaftsgesang wiederzubeleben, interpretiert werden. Diese Wiederbelebung sollte jedoch nicht durch ein inneres Erwachen und Erneuern des Glaubens erreicht werden, sondern durch die Bereitstellung eines einheitlichen, bewährten und lokal markierten orthodoxen Repertoires in Form eines Gesangbuchs. Sein handliches Format und seine Struktur sollten den Bedienkomfort gewährleisten und darüber hinaus die Seelsorge um das Wohl der evangelisch-lutherischen Gemeinschaft zum Ausdruck bringen.⁶⁸ Die (manchmal auch überkonfessionelle) Aufnahme der Texte von in der Mottlau-Metropole allgemein bekannten und geschätzten Autoren sollte den Sinn für städtische Identität und den Stolz auf die Leistungen der Vorfahren stärken. Insbesondere umfasste dieser Stolz zum einen den mit dem Akademischen Gymnasium verbundenen Johann Peter Titz und seine Liedersammlung, und zum anderen Johann Maukisch, dessen von Thomas Strutius vertonte Texte in den folgenden Jahrzehnten im Umfeld des Gymnasiums funktionierten. Die Notwendigkeit, sich mit lokalen, sehr oft persönlich bekannten Textdichtern zu identifizieren, wurde von Verlegern des 18. Jahrhunderts im Marketing genutzt, indem sie die lokal geschaffenen Lieder auf den Seiten der von ihnen veröffentlichten inoffiziellen Gesangbücher berücksichtigten. Das so mehrere Dutzend Jahre lang gesammelte Repertoire wurde teilweise von den Herausgebern des zweiten offiziellen Danziger Gesangbuchs übernommen und dann um Texte anderer zeitgenössischer lokaler Autoren erweitert. Diese Maßnahmen wurden im Hinblick auf die Integration der lokalen Gemeinschaft unterstützt und hoben das städtische Bewusstsein hervor, indem man sowohl das Danziger Wappen als auch die Stadtansicht auf den Kupfertitel setzte, was zusätzlich über die geografisch-administrative Bestimmung des Gesangbuchs in-

⁶⁸Vgl. Anna Mańko-Matysiak, *Schlesische Gesangbücher 1525–1741. Eine hymnologische Quellenstudie*, 2. Auflage, Wrocław 2006, S. 23; dies., *Zur Wirkungsgeschichte des „Freylinghausen“ in Schlesien bis ca. 1740*, in: Wolfgang Miersemann, Gudrun Busch (Hg.), *„Singt dem Herrn nah und fern“. 300 Jahre Freylinghausensches Gesangbuch*, Tübingen 2008, S. 324.

formierte.⁶⁹ Es sei auch festzuhalten, dass die im Königlichen Preußen veröffentlichten deutschsprachigen Gesangbücher als die Medien behandelt werden können, welche die regionale Identität sowohl auf Mikro- als auch auf Makroebene förderten bzw. vergewisserten. Die Mikroebene kann im Kontext der Bewohner einzelner preußischer Großstädte (städtische Identität) betrachtet werden, was man in erster Linie am Beispiel Danzigs zu beweisen suchte. Unterstützt wurde sie durch die Einbeziehung des Repertoires lokaler Autoren, durch die Verwendung toponymischer Adjektive (wie Danziger, Thornisch, Elbingsch) oder durch die Platzierung der Vedute mit bzw. ohne Stadtwappen, wie das bei den offiziellen Gesangbüchern von Danzig und Elbing der Fall ist. Die Makroebene betrifft das gesamte Königliche Preußen und manifestiert sich in der Verwendung des Adjektivs „preußisch“ auf der Titelseite sowie in der gegenseitigen Aufnahme von Texten aus anderen preußischen Großstädten (etwa die Danziger in den Gesangbüchern von Elbing und Thorn oder die Elbinger in den Sammlungen von Danzig). Und mehr noch. Die dieses Adjektiv einsetzenden Verleger verstanden es auch gesamtregional, indem sie im Repertoire der von ihnen herausgegebenen Gesangbücher die Lieder von Königsberger Autoren, also aus der Hauptstadt des einstigen Herzogtums Preußen, mit einbezogen. In diesem Zusammenhang sollten die zu dieser Gruppe gehörigen „preußisch-evangelische[n] Liederschätze“ daher ebenfalls als diejenigen Sammlungen betrachtet werden, welche darauf ausgerichtet waren, die (im historischen und kulturellen Sinne) ‚gesamtpreußische‘ Identität zu unterstützen.

Bibliografie

Quellen

1. Albert, Heinrich: *Sechster Theil der Arien Etlicher theils Geistlicher/ theils Weltlicher/ zur Andacht/ guten Sitten/ keüischer Liebe vnd Ehren=Lust dienender Reyme. Zum Singen und Spielen gesetzt/ Vnd Dem Wolwürdigen/ Hoch=Edelgebornen/ Gestrengen vnd Vesten/ Herrn Conrad von Burckstorff/ Churf. Brandenb. OberCammerherrn/ geheimbten Newmärckischen Regierungs= vnd Ampts=CammerRaht/ Obersten vnd Ober=Commendanten der*

⁶⁹Vgl. Kociumbas, *Kancjonaly*, S. 386f.

- sämtlichen Vestungen in der Chur vnd Marck Brandenburg/ Ober=Hauptmann zu Cüstrin/ Thumb=Probsten zu Brandenburg/ des Johanniter Ordens Ritttern/ vnd Compturn zu Lagow/ auf Doldtbeck/ Großmagenaw vnd Manschenaw etc. Erbherrn etc. Zu schuldigster Dienst=Bezeugung zugeschrieben, Königsberg: Pascha Mense 1645. Bayerische Staatsbibliothek München, Sign. 2 Mus. pr. 99, Beibd. 5.*
2. *Christliche Religions=Gesänge, für die öffentliche und häusliche Gottesverehrung; gesammelt von dem geistlichen Ministerio des Danziger Freistaates. Mit Obrigkeitlicher Genehmigung, Danzig: Carl Heinrich Eduard Müller 1810. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15210 8°*
 3. *Dantziger Gesang=Buch, Welches/ auff E. Hoch=Edlen Raths daselbst Verordnung/ zur Beförderung der Kirchen= und Hauß=Andacht/ aus Lutheri und anderer bewehrten Autorum geistreichen Liedern zusammen getragen und eingeführet worden, Danzig: „Auf Verlag der Frey=Schulen gedruckt“ [Johann Zacharias Stolle] 1719. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15201 8°.*
 4. *Dantziger Gesang=Buch, Welches, auf E. Hoch=Edlen Rahts daselbst Verordnung/ zur Beförderung der Kirchen= und Hauß=Andacht, aus Lutheri und anderer bewehrten Autorum geistreichen Liedern zusammen getragen und Anno 1719. eingeführet worden. ¡Die andre Auflage, Danzig: „Auf Verlag der Freyschulen, Gedruckt, bey Thomas Johann Schreibern“ 1725. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15201² 8°.*
 5. *Danziger Gesangbuch, welches auf E. Hochedlen Raths Verordnung zum allgemeinen Gebrauch der Kirchen und Haus Andachten von Em. Ehrwürdigen Ministerio der ungeänderten Augsp. Conf. allhier aufs Neue vermehrt und nebst einem Anhang von Gebeten herausgegeben worden ist, Danzig: Thomas Johann Schreiber 1764. Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Sign. 28.20.4.5802/1.*
 6. *Das mit Singen und Beten zu GOTT ruffende Christen=Hertz, Oder: Vollständiges Gesang=Buch, Darinnen 640. der besten und Geistreichsten Lieder, Sonderlich Des Sel. D. Martini Lutheri/ und anderer berühmten Männer befindlich; Zum Gottseligen Gebrauch in Kirchen und Häusern, so wohl allhie als andern Orten, zusammen getragen; Nebst einem wohl=eingerichteten Gebeth=Büchlein. Auf vieler Verlangen in diesem bequemen Format ausgefertigt, Danzig: Ulrich Kross 1731. Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz, Sign. Slg Wernigerode Hb 2424.*
 7. *Das Sing= und Betende Kind GOTTes/ Oder: Auserlesen=vollständiges Gesang=Buch, Worinn über 600. der besten und Geistreichsten Lieder/ Sonderlich des Seel. Doct. Martini Lutheri, und anderer in Gott erleuchteten*

- Männer, enthalten; Zur Übung in der Gottseeligkeit/ so wol allhier, als anderer Orten in Kirchen und Häusern nützlich zu gebrauchen, Nebst einem Geistreichen Gebeth=Büchlein/ Auf vieler Verlangen in diesem Format ausgefertigt, Dantzig: Thomas Johann Schreiber 1726. Biblioteka Elbląska im. C. Norwida, Sign. Pol.8.II.136.*
8. *Das mit Singen und Beten zu GOTT ruffende Christenherz, vermittelt Darstellung 1032. Alter und Neuer geistreicher Lieder, nebst beygefügtten erbaulichen Gebeten; zur Erweckung heiliger Andacht, in Kirchen und Häusern zu gebrauchen, Danzig: Gottfried Hartmann 1761. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15198 8°.*
 9. *Elbingsches neuvermehrtes Gesangbuch, so auf E. Hochedl. Raths Verordnung aus Lutheri und anderer geistreichen Autorum Lieder zusammengetragen und in richtige Ordnung gebracht worden, Elbing: Samuel Gottlieb Preuß 1746. Biblioteka Elbląska im. C. Norwida, Sign. Pol.8.II.7-9.*
 10. *Geistreiches Gesangbuch, zur öffentlichen und besondern Erbauung der Mennonitischen Gemeine in und vor der Stadt Danzig, Anhang einiger Kirchenlieder zum Gesangbuch der mennonitischen Gemeine, Marienwerder: Johann Jacob Kanter 1780. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Od 15953 8°.*
 11. *Hell=anstimmende JESUS Lust/ Oder: Vollständiges Preußisches Gesang=Buch/ darinnen Des seel. Herrn Lutheri und anderer geistreich Männer wohlgesetzte Gesänge, so in denen Evangel. Gemeinen in Preussen sowol in der Kirchen als zu Hause gesungen werden. Nebst einem Gebeth=Buch/ Auf alle Tage in der Wochen, hohen Fest=Tagen, Beicht= Communion= und Sterbe=Gebete. Auf vieler Begehren zum Druck befördert, Dantzig: Christoph Andreas Schimmel [um 1723]. Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Signatur 28.20.4.5828/1.*
 12. *KirchenGesang=Buch Der Evangelisch=Reformirten Gemeinde in Dantzig: Worinn, nebst denen CL. Psalmen Davids, in deutsche Reimen gebracht, befindlich CCC. auserlesene, geistreich= und erbauliche Lieder, über allerley, bey dem öffentlichen Gottesdienst vorkommende Materien in eine bequeme Ordnung zusammen getragen, Dantzig: Thomas Johann Schreiber 1744. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. akc. 3872/78 8°.*
 13. *Maukisch, Johann; Strutius, Thomas: Geistliche Sing= und Bet=Stunde/ Morgens und Abends/ Vor Tische und nach Tische/ In Frieden und Kriege/ In Pest- und Hungers-Noth/ In Leben und Sterben zu halten/ Nebenst einem Vnterricht/ wie man die Jugend in Schulen wol aus fragen könne/ daß sie hernachmals desto würdiger zur Beicht und Abendmal gehen möge Auff der Wol=Edelen und Hochweisen Herren SCHOLARCHEN Befehl Im hochlöbl. Gymnasio zu Dantzig angestellet, Dantzig: David Friedrich Rhete 1657. Polska*

- Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. De 2529 8°.
14. Maukisch, Johann; Strutius, Thomas: *Lobsingende Hertzens=Andacht Vber die Evangelia/ Welche des Sontages/ und an den Haupt=Festen in der Gemeine GOTTes erklaret werden. Da aus ieglichen Evangeliiis die Fürnehmste Haupt=Lehre kurtzlich heraus gezogen/ und mit lauter Schriffts Worten also durchgeföhret wird daß man klare Sprache von allen Glaubens Artickeln haben/ und dieselben der lieben Jugend mit Singen und Spielen in dem Herren beybringen kann wie solches der vorgesetzte Nachricht/ und zum Beschluß folgende Einrichtung augenscheinlich zeigt. Mit Consens der Wol Edelen und Hoch weisen Herren SCHOLARCHEN/ auffgerichtet*, Dantzig: David Friedrich Rhete 1656. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. De 2529 8° (1).
 15. *Neues Kirchen=Gesangbuch auf Verordnung E. Hochedl. und Hochw. Raths herausgegeben von E. E. Ministerium U. A. C. in Thorn*, Thorn: Johann Adam Kimmel 1791. Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Sign. 8 H E RIT I, 13653.
 16. Neumeister, Erdmann: *De poetis germanicis (1695)*, hg. von Franz Heiduk, Günter Merwald, Bern–München 1978.
 17. *Preußisch=Evangelischer Lieder=Schatz, Oder: Christliches Gesang=Buch, Darinnen So wohl alte als neue der Zeit in den Evangelischen Kirchen übliche Gesänge Herrn D. Martin Luthers und anderer geistreichen Lehrer zu finden; Benebst einem andächtigen Gebeth=Büchlein, Bestehend in Morgen= und Abend= Buß= Beicht= Comunion= und andern Gebethen: Jmgleichen dem Kirchen=Schatz. Auf vieler Liebhaber Verlangen in dieses bequeme Format gebracht*, Dantzig: „Verlegts Christoph Andreas Schimmel, Gedruckt bey Ulrich Krossen“ 1726. Biblioteka Elbląska im. C. Norwida, Sign. Pol.8.II.61.
 18. *Thornisches Kirchen=Gesang=Buch, Nebst einigen/ Besonders Thornischen, Kirchen=Gebeten*, Thorn: Johann Ludwig Nicolai 1740. Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz, Sign. 19 ZZ 10285.
 19. *Thornisches Gesang=Buch/ Nebst einigen/ Besonders Thornischen Kirchen=Gebeten/ Auff Christliche Verordnung Eines Wol=Edlen Hoch=Weisen RATHS/ Von Einem Ehrwürdingen MINISTERIO Außgefertiget*, Thorn: Johann Ludwig Nicolai 1716. Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Signatur 8 H E RIT I, 13649.
 20. Titz, Johann Peter: *Zehen geistliche Lieder*, Dantzig: [David Friedrich Rhete? nach 1645]. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Cf 9442 8° (2).
 21. *Vollständiges Preußisches Gesang=Buch/ Darinnen die gewöhnlichen Kirchen=gesänge und Psalmen/ D. Mart. Lutheri, und anderer frommen und Geistreichen Männer zu finden. Sammt vielen außerlesenen neuen Trost=*

- Liedern vermehret/ und in diese bequeme Forme eingerichtet*, Dantzig: Johann Zacharias Stolle 1701. Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Sign. 8 H E RIT I, 12697.
22. Weber, Georg: *Sieben Theile Wohlriechender Lebens=Früchte eines recht Gott=ergebenen Herzen/ deren Saftt und Wachsthum/ auß ihrem ewigen Lebens=Baume JEsu Christo gesogen und entsprossen ist [...]* In niedriger Reim=Ahrt an das Licht getragen/ mit gantz schlechten Melodien bequemet und In 1. 2. 3. 4. 5. Stimmen zu singen; mit etlich beygefügtten Sinfonien zu 2. Violinen und dem Basso Continuo gesetzt, Königsberg: Johann Reusner 1648–1649. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, Sign. Ee 3033 8°.
23. *Zerbstisches Gesang=Buch/ Jn welchem Nebst des Seel. D. Martin Luthers und andern schon beandten Liedern/ noch etliche neue und niemahls gedruckte zu finden/ Auff HochFürstlich=gnädigsten Befehl zusammen getragen und zum Gebrauch der Evangelisch=Lutherischen Kirchen zu Zerbst ausgefertiget*, Zerbst: Johann Ernst Bezel 1697. Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz, Sign. Slg Wernigerode Hb 4066.
24. *Zerbstisches Gesang=Buch/ Jn welchem Nebst des Seel. D. Martin Luthers und andern schon beandten Liedern/ noch etliche neue und niemahls gedruckte zu finden/ Auff Hoch=Fürstlich=gnädigsten Befehl zusammen getragen und zum Gebrauch der Evangelisch=Lutherischen Kirchen zu Zerbst ausgefertiget; Auff vielfältiges Begehren in Dantzig nachgedruckt*, Dantzig: Johann Zacharias Stolle 1706. Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Sign. 28.20.4.5836/1.

Literatur

1. Albrecht-Birkner, Veronika (Hg.): *Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen*, Bd. 9, Leipzig 2009.
2. Bömelburg, Hans-Jürgen: *Das Landesbewußtsein im Preußen königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit*, in: Sabine Beckmann, Klaus Garber (Hg.), *Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der frühen Neuzeit*, Tübingen 2005, S. 39–60.
3. Bömelburg, Hans-Jürgen: *Das preußische Landesbewußtsein im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Klaus Garber, Manfred Komorowski, Axel E. Walter (Hg.), *Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2001, S. 639–656.
4. Bömelburg, Hans-Jürgen: *Zwischen polnischer Ständegesellschaft und preußischem Obrigkeitsstaat: vom Königlichen Preußen zum Westpreußen (1756–1806)*, München 1995.
5. Brausch, Gerd: Art. „Weickhmann, Joachim“, in: Ernst Bahr, Gerd Brausch (Hg.), *Altpreussische Biographie*, Bd. 4, 2. Lieferung, Marburg 1989, S. 1301.
6. Chlewicka, Katarzyna: *Regionale Identität im Königlichen Preußen in der*

2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Versuch einer Rekonstruktion anhand von Pressebeiträgen, in: Edyta Grotek, Katarzyna Norkowska (Hg.), *Sprache und Identität — philologische Einblicke*, Berlin 2016, S. 97–105.
7. Dygdała, Jerzy: *Życie polityczne Prus Królewskich u schyłku ich związku z Rzeczpospolitą w XVIII wieku: tendencje unifikacyjne a partykularyzm*, Warszawa 1984.
8. Friedrich, Karin: *Politisches Landesbewußtsein und seine Trägerschichten im Königlichen Preußen*, „Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte. Neue Folge“ 6 (1997), S. 541–564.
9. Friedrich, Karin: *The Other Prussia. Royal Prussia, Poland and Liberty, 1569–1772*, Cambridge 2000.
10. Keßler, Franz: *Danziger Gesangbücher 1586–1793*, Lüneburg 1998.
11. Kirwan, A. Lindsey; Hoffmann-Erbrecht, Lothar: Art. „Weber, Georg (ii)“, in: Stanley Sadie, John Tyrrell (Hg.), *Grove Music Online*, 2001, DOI: 10.1093/gmo/9781561592630.article.29982 (eingesehen am 19.08.2022).
12. Kociumbas, Piotr: *Danzig als Zentrum der Orgelpredigt im Preußen Königlichen Anteils*, in: Katelijne Schiltz, Lucinde Braun (Hg.), *Orgelpredigten in Europa (1600–1800). Musiktheoretische, theologische und historische Perspektiven*, Regensburg 2022, S. 279–301.
13. Kociumbas, Piotr: *Hymnologische Quellen als Wissensschatz zur Musikierung im Danzig des 17. Jahrhunderts*, in: Danuta Popinigis, Danut Szlagowska, Jolanta Woźniak (Hg.), *Musica Baltica. Music-making in Baltic Cities Various kinds, places, repertoire, performers, instruments*, Gdańsk 2015, S. 109–122.
14. Kociumbas, Piotr: *Kancjonały luterńskiego Gdańska 1587–1810. Studium nad źródłami lokalnej niemieckiej pieśni kościelnej*, Warszawa 2017.
15. Mańko-Matysiak, Anna: *Schlesische Gesangbücher 1525–1741. Eine hymnologische Quellenstudie*, 2. Auflage, Wrocław 2006.
16. Mańko-Matysiak, Anna: *Zur Wirkungsgeschichte des „Freylinghausen“ in Schlesien bis ca. 1740*, in: Wolfgang Miersemann, Gudrun Busch (Hg.), *„Singt dem Herrn nah und fern“. 300 Jahre Freylinghausensches Gesangbuch*, Tübingen 2008, S. 321–335.
17. Markgraf, Hermann: Art. „Titz Johann Peter“, in: Rochus von Liliencron (Hg.), *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 38, Leipzig 1894, S. 389f.
18. Michel, Stefan: *Gesangbuchfrömmigkeit und regionale Identität. Ihr Zusammenhang und Wandel in den reußischen Herrschaften vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Leipzig 2007.
19. Neubaur, Leonhard: *Zwei Elbinger Dichter: Achatius von Domsdorff und Christoph Porsch*, „Altpreußische Monatsschrift“ 51 (1914), H. 4, S. 544–606.

20. Nowak, Zbigniew; Szafran, Przemysław (Hg.): *Księga wpisów uczniów Gimnazjum Gdańskiego 1580–1814*, Warszawa–Poznań 1974.
21. Plotke, Seraina: *Gereimte Bilder. Visuelle Poesie im 17. Jahrhundert*, München 2009.
22. Popinigris, Danuta: *In Zusammenarbeit mit dem Rektor — Musik von Thomas Strutius für das Danziger Gymnasium*, in: Ekkehard Ochs, Peter Tenhaef, Walter Werbeck, Lutz Winkler (Hg.), *Universität und Musik im Ostseeraum*, Berlin 2009, S. 47–59.
23. Rauschnig, Hermann: *Geschichte der Musik und Musikpflege in Danzig. Von den Anfängen bis zur Auflösung der Kirchenkapellen*, Danzig 1931.
24. Řezník, Miloš: *Politische Identität im Königlichen Preußen im 18. Jahrhundert*, „Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte. Neue Folge“ 6 (1997), S. 585–605.
25. Salmonowicz, Stanisław: *Die protestantischen akademischen Gymnasien in Thorn, Elbing und Danzig und ihre Bedeutung für die regionale Identität im Königlichen Preußen (16.–18. Jahrhundert)*, „Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte. Neue Folge“ 6 (1997), S. 515–539.
26. Salmonowicz, Stanisław: *Königliches Preußen und polnisch-litauischer Staat (1466–1772)*, in: Dietmar Willoweit, Hans Lemberg (Hg.), *Reiche und Territorien in Ostmitteleuropa. Historische Beziehungen und politische Herrschaftslegitimation*, München 2006, S. 81–91.
27. Schnaase, Eduard: *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs actenmäßig dargestellt*, Danzig 1683.
28. Schwarz, [Friedrich]: Art. „Maukisch Johann“, in: Christian Krollmann, Kurt Forstreuter, Fritz Gause (Hg.), *Altpreußische Biographie*, Bd. 2, Marburg/Lahn 1967, S. 427.
29. Walter, Axel E.: *Regionale Identitätskonzepte der ‚ost-‘ und ‚westpreußischen‘ Landeshistoriographie in den gelehrten Zeitschriften der 1720er Jahre*, in: Joanna Kodzik, Włodzimierz Zientara (Hg.), *Hybride Identitäten in den preußisch-polnischen Stadtkulturen der Aufklärung. Studien zur Aufklärungsdiffusion zwischen Stadt und Land, zur Identitätsbildung und zum Kulturaustausch in regionalen und internationalen Kommunikationsnetzwerken*, Bremen 2016, S. 23–52.
30. Wiemann, Hermann: *Geschichte der Hof- und Stifts-Kirche zu St. Bartholomäi*, Zerbst 1907.

Piotr Kociumbas, dr hab., adiunkt w Instytucie Germanistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Jako historyk literatury i muzyki koncentruje swoje badania na Prusach Królewskich (1466–1772), skupiając się na następujących aspektach: ob-

szary graniczne między literaturą, muzyką, teologią i sztukami plastycznymi; historia pobożności; relacja słowo-dźwięk w muzyce niemieckiego obszaru językowego; edytorstwo; hymnologia niemiecka. Adres e-mail: pkociumbas@uw.edu.pl.

Radosław Kubus

ORCID 0000-0002-3320-9308

Wybrane choroby zakaźne w XIX i na początku XX wieku w świetle ksiąg zgonów parafii ewangelickiej w Żuławkach (*Fürstenwerder*)

Streszczenie: W artykule podjęto próbę przedstawienia wybranych chorób zakaźnych w parafii ewangelickiej w Żuławkach w oparciu o księgi metrykalne. Ich wnikliwa analiza w odniesieniu do zgonów spowodowanych ospą, odrą, cholera oraz grypą, pozwoliła zbadać zapadalność na choroby zakaźne w mikroskali jednej żuławskiej wsi. Odnotowane w księgach zgonów przypadki zachorowań na choroby zakaźne, doskonale wpisują się w ogóle procesy, które zachodziły wówczas na wschodnich obszarach państwa Hohenzollernów. Poza analizą ksiąg metrykalnych w tekście podjęto również próbę przedstawienia aktualnego stanu wiedzy na temat kościoła i cmentarza ewangelickiego w Żuławkach.

Słowa kluczowe: Żuławy, ewangelicy, księgi metrykalne, zgony, choroby zakaźne

Summary: Selected infectious diseases in the 19th and early 20th centuries in the light of the death records of the Evangelical parish in Żuławki (*Fürstenwerder*)

The article attempts to present selected infectious diseases in the Evangelical parish in Żuławki based on the record books. The analysis of deaths caused by smallpox, measles, cholera, and influenza made it possible to study the incidence of infectious diseases in the microscale of one village in Żuławy. The cases of infectious diseases recorded in the death books perfectly fit into the general processes that were taking place at that time in the eastern areas of the Hohenzollern state. In addition to the analysis of record books, the text also attempts to present the current state of knowledge about the Evangelical church and cemetery in Żuławki.

Keywords: Żuławy, Protestants, parish registers, deaths, infectious diseases

Wprowadzenie

Położona w powiecie nowodworskim w gminie Stegna miejscowość Żuławki (*Fürstenwerder*), zlokalizowana około 30 kilometrów od Gdańska, od pewnego czasu cieszy się znacznym zainteresowaniem ze strony historyków¹. Szczególną ciekawość wzbudzają zachowane na terenie miejscowości relikty kompleksu poewangelickiego². Relikty te są świadectwem istnienia we wsi przed II wojną światową znaczącej grupy osób tego wyznania.

Jednym z najważniejszych źródeł, pozwalających badać dzieje żuławskich ewangelików w mikroskali, są księgi metrykalne. Szczególnie cenne z perspektywy badań nad przyczynami zgonów oraz przebiegiem uroczystości pogrzebowych są księgi zgonów. Dla Żuławek dysponujemy tego typu metrykaliaami obejmującymi okres ponad 200 lat (1724–1940). Obecnie są one przechowywane w Centralnym Archiwum Kościoła Ewangelickiego w Berlinie (Evangelisches Zentralarchiv in Berlin)³. Na potrzeby niniejszego tekstu przeanalizowano zapisy w księgach zgonów parafii ewangelickiej w Żuławkach pod kątem występowania w nich czterech wybranych jednostek chorobowych o charakterze zakaźnym (tak wirusowych, jak i bakteryjnych), tj. ospy, odry, cholery i grypy. Głównie sięgnięto po metrykalia z okresu XIX i początku XX wieku, jednak w przypadku ospy odwoływano się również do zapisów wcześniejszych⁴. Wybór wyłącznie czterech jednostek chorobowych wynika z faktu, że dzięki licznie zachowanym archiwaliom oraz cząstkowym

¹Wśród ważniejszych prac warto wskazać na następujące pozycje: W. Zawadzki, *Dzieje Niedźwiedzicy na Żuławach Wielkich do 1945 roku*, Elbląg 2014, s. 108, 114–116; Tenże, *Żuławy Malborskie i Elbląskie 1772–1945. Perspektywa społeczno-religijna*, Pelplin 2021, passim; R. Zacharias, *Evangelische Kirchengeschichte für die Stadt Marienburg und ihre beiden Werdergebiete an Nogat und Weichsel 1526 bis 1945. Entwicklungsstufen einer Glaubenslandschaft*, Münster/Westfalen 2019, s. 471; J. Dąbal, R. Kubus, T. Widerski, *Wpływy ideowe dużych ośrodków miejskich na programy architektoniczne zaożeń sakralnych małych miejscowości*, [w:] *Architektura sakralna XIX i pierwszej połowy XIX wieku (Architektura Miast IV. Materiały po konferencji)*, (red.) A. Wysocka, B. Derkowska-Kostkowska, L. Łbik, Bydgoszcz 2017, s. 61–74; R. Kubus, *Ofiary pożarów i zabójstw, topielcy oraz samobójcy, czyli nietypowe przypadki zgonów w świetle ksiąg metrykalnych z parafii ewangelickiej w Żuławkach (XVIII–XX wiek)*, „Rocznik Elbląski” T. XXX, 2020, 47–61; J. Dąbal, R. Kubus, T. Widerski, *The Lutheran Parish Church in Żuławki. The Forgotten Heritage of Żuławy Wiślane, Northeast Poland*, „Church Archaeology”, 2022, s. 117–126.

²Patrz przyp. 1.

³R. Kubus, *Ofiary pożarów i zabójstw...*, s. 48.

⁴Evangelisches Zentralarchiv in Berlin [dalej EZA] 6604, (*Bestattungen 1724–1775*); EZA 6604 (*Bestattungen 1782–1792*); EZA 6608 (*Bestattungen 1792–1826*); EZA 6609 (*Bestattungen 1826–1940*).

opracowaniom odnośnie owych czterech jednostek chorobowych, rezultaty badań uzyskane w odniesieniu do nich można ukazać w szerszym kontekście, sprawdzając zarazem na ile wyniki uzyskane w mikroskali wpisują się w szerszy kontekst regionalny. Artykuł stanowi zaledwie przyczynek do szerszych studiów nad przedwojenną demografią miejscowości Żuławki i jest wstępem do przygotowywanej przeze mnie wraz z dr J. Dąbał monografii historyczno-archeologicznej poświęconej temu zagadnieniu.

Celem artykułu jest przedstawienie zakresu występowania wybranych chorób zakaźnych w mikroskali obejmującej jedną wieś, jak również ukazanie potencjału tkwiącego w księgach metrykalnych (w tym przypadku dotyczących zgonów), które stanowią nieodzowne źródło w badaniach nad demografią oraz lokalną historią społeczną, jak również mogą być pomocne w badaniach z zakresu historii medycyny. Należy przy tym zaznaczyć, że interpretując zawarte w księgach metrykalnych zapisy, w tym przede wszystkim przyczyny zgonów, należy być niezwykle ostrożnym i krytycznym. Wszystko zależało bowiem od tego kto stwierdzał zgon oraz tego, czy dana jednostka chorobowa była sklasyfikowana przez ówczesną naukę medyczną⁵. Niemniej księgi metrykalne mogą wskazywać na skalę i tempo recepcji nowinek medycznych w zakresie diagnostyki na terenach peryferyjnych względem dużych ośrodków miejskich, w których nauka medyczna stała na znacznie wyższym poziomie. Zanim przejdę do analizy konkretnych przypadków zgonów, warto choćby pokrótce przedstawić dzieje parafii i kościoła ewangelickiego w Żuławkach.

Zarys historii parafii i kościoła ewangelickiego w miejscowości Żuławki

Reformacja dotarła do miejscowości Żuławki najpóźniej w latach 70. XVI wieku⁶. Wówczas bowiem pojawił się we wsi pierwszy kazno-

⁵R. Kubus, *Zgony mieszkańców Nowego Dworu Gdańskiego i okolic miasta na przełomie XIX i XX wieku w świetle księgi metrykalnej miejscowej parafii ewangelickiej*, „Rocznik Elbląski”, t. XXXII, 2022, s. 186.

⁶F. Moeller, *Altpreußische evangelisches Pfarrerbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945*, Bd. 1, Hamburg 1968, S. 174; J. Dąbał, R. Kubus, T. Widerski, *Kaplica w Żuławkach. Wpływy ideowe...*, s. 62; R. Kubus, *Ofiary pożarów i zabójstw...*, s. 47; J. Dąbał, R. Kubus,

dzieja luterkański. W tym samym czasie do wsi przybyli również pierwsi mennonicy⁷. Najprawdopodobniej od tego też czasu, zaadaptowano na potrzeby miejscowych luteran jakiś bliżej nieokreślony budynek. W wizytacji wsi z roku 1647 wskazywano: „Predykant heretycki jest tu już od dawna, jeszcze od czasów przedwojennych, ma swoją synagogę i sprawuje sakramenty. Należy do niego szkoła, gdzie zatrudnia nauczyciela heretyckiego, który uczy dzieci. Mszę odprawia się tu w co drugą niedzielę i w drugi dzień świąt”⁸. Pośrednio na istnienie kościoła w Żuławkach na początku XVIII wieku wskazuje fakt, że w 1716 roku przysięgli wałowy Albinus Hamann podarował na jego rzecz pozytyw⁹. W kronice pobliskiego kościoła w Drewnicy pod rokiem 1778 (20 listopada) odnotowano natomiast informację o pożarze, będącym rezultatem „niedbalstwa” ze strony służącej pastora. W wyniku nieszczęścia spłonęła świeżo wyremontowana pastorówka, zachował się za to położony obok niej kościół¹⁰.

Od początku istnienia parafia ewangelicka w Żuławkach ograniczała się wyłącznie do jednej wsi. Była to zatem jedna z najmniejszych gmin wyznaniowych na obszarze Żuław Malborskich. Przykładowo znajdująca się tuż obok niej parafia ewangelicka w Drewnicy obejmowała kilka miejscowości, tj. Drewnicę, Drewniczkę, Leszkówki, Przemysław, Głowę oraz część wsi Izbiska¹¹. W końcu XVIII (1790 r.) wieku w miejscowości mieszkały 524 osoby¹². Parafia ewangelicka w Żuławkach administracyjnie podlegała (*Eingepfarrt*) pod Nowy Staw. Patronem kościoła była

T. Widerski, *The Lutheran Parish Church in Żuławki...*

⁷E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Gdańsk 1994, s. 43.

⁸M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, T. II, *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2012, s. 327 — por. B. Schmid, *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg*, Bd. 4, Danzig 1919, S. 54.

⁹A. Hartwich, *Geographisch-historische Landesbeschreibung derer dreyen im polnischen Preußen liegenden Werdern...*, Königsberg 1722, s. 174.

¹⁰„Ao: 1778. d. 20. Nov: ging des Abends um 8 Uhr gerade über in Fürstenwerder in des Hrn. Prediger Backe s. Hauße, welches nur den vorigen Sommer gantz renoviret war, aus Vernachlässigung s. Magd ein Feuer auf und brandte fast gantz ab; die gantz neben beystehende Kirche wurde dem Höchsten Gott sey Dank, noch erhalten”. — EZA, 980/5767 (*Sonstige Verzeichnisse 1771–1793*), k. 24.

¹¹V. Zirkwitz, *Die bauliche Entwicklung der Dorfkirche von der Ordenszeit bis zur Gegenwart im Gebiet des ehemaligen Freistaates Danzig unter besonderer Berücksichtigung der Kirchen der Danziger Höhe und Niederung*, Danzig 1940, s. 19.

¹²Archiwum Państwowe w Malborku [dalej APM], 61/6, k. 36.

natomiast lokalna gmina luterańska¹³.

Wydaje się, że jeszcze na początku XVIII wieku miejscowi luteranie nie mieli własnego cmentarza. W jednym z pierwszych wpisów do ksiągi zgonów parafii ewangelickiej w Żuławkach, który dotyczył miejscowego kaznodziei Petera Wolfa (1699–1725) zapisano, że został on po śmierci pochowany na cmentarzu w Drewnicy¹⁴. Z pewnością cmentarz w Żuławkach wyłączany był doraźnie z użytkowania w momencie, w którym następowała powódź. Taka sytuacja miała miejsce choćby na początku stycznia roku 1741, kiedy wyłom w wale doprowadził do kataklizmu, który zniszczył pięć domów oraz plebanie katolicką i ewangelicką¹⁵.

Na początku XIX wieku nastąpił znaczący wzrost liczby mieszkańców we wsi. W sumie w 1818 roku zamieszkiwało w Żuławkach 564 ludzi, z czego zdecydowaną większość stanowili luteranie (323 osoby). Poza wyznawcami doktryny Marcina Lutra miejscowość zamieszkiwała również znaczna liczba katolików (189 osób) oraz stosunkowo duża grupa menonitów (52 osoby)¹⁶. Z pewnością gospodarze wyznania ewangelickiego i menonickiego byli osobami znacznie lepiej sytuowanymi aniżeli katolicy, którzy bardzo często stanowili dla dwóch pierwszych grup wyznaniowych służbę najemną. Taka sytuacja generowała konflikty międzywyznaniowe, które dodatkowo podsycaly wzajemne oskarżenia ze strony duchownych obu wyznań. Przykładowo na początku XIX wieku, katolicki proboszcz w Żuławkach Drost, oskarżał miejscowego kaznodzieję ewangelickiego Ephraima Gottlieba Oloffa o to, że ten zarzuca mu pakt z diabłem¹⁷.

W 1821 roku, zapewne ze względu na rosnącą liczbę parafian, dotychczasowa świątynia w konstrukcji fachwerkowej została znacznie rozbudowana. Służyła ona miejscowym ewangelikom niemal do końca XIX

¹³J. F. Goldbeck, *Vollständige Topographie des Königreich Preussen*, Th. II, Königsberg und Leipzig 1789, s. 55.

¹⁴EZA 6604, (*Bestattungen 1724–1775*), k. 1.

¹⁵R. Kubus, *Gwałtowne zjawiska pogodowe oraz kłęski żywiołowe na Żuławach i Mierzei w świetle kroniki kościoła ewangelickiego w Drewnicy (XVII–XVIII wiek)*, [w:] *Ekologia w Prusach Królewskich*, (red.) W. Zawadzki, Pelplin 2022, s. 268.

¹⁶*Uebersicht der Bestandtheile und Verzeichniss aller Ortschaften des Danziger Regierungs-Bezirktes*, Danzig 1820, s. 32.

¹⁷P. Letkemann, *Die preussische Verwaltung des Regierungsbezirks Danzig (1815–1870)*, Marburg 1967, s. 216.

wieku¹⁸. Dopiero od lat 70. XIX wieku rozpoczęto wzmożone zabiegi na rzecz wzniesienia nowej świątyni. Przy czym zamieszkujący Żuławki mennonici godzili się co najwyżej na renowację dotychczasowej świątyni, natomiast ewangelicy dążyli do budowy nowego obiektu zwieńczonego w dodatku masywną wieżą. Decyzję o budowie nowego kościoła poprzedziły przynajmniej dwie ekspertyzy dotychczasowego budynku. W ekspertyzie z 1882 roku wskazywano na fatalny stan obiektu (*der Gebäude ist überall Schadhafft*) oraz jego prostotę (*Außen der Kirche ist absolut schmucklos*). Wnętrze kościoła oświetlało jedenaście dużych i dwa małe okna. Formy ołtarza i kaplic pozwalały przypuszczać, że budynek pochodził z połowy XVIII stulecia. Małe organy kościelne były umieszczone na emporze naprzeciwko ołtarza. W zakrystii znajdował się całkowicie zniszczony konfesjonał. W konkluzji stwierdzano, że aby zachować kościół niezbędne byłoby prowadzenie corocznych remontów tak długo jak to tylko możliwe¹⁹. Zaledwie trzy lata od rzeczonyj ekspertyzy stan kościoła był już na tyle zły, że władze policyjne ze względów bezpieczeństwa zamknęły świątynię, a nabożeństwa przeniesiono do niewielkiej szkolnej sali lekcyjnej²⁰. Jednocześnie przez cały czas toczył się spór dotyczący tego czy kościół należy remontować, przebudować czy też wybudować na nowo. Jeszcze pod koniec lat 70. XIX wieku koszt renowacji szacowano na 5600 marek, koszt rozbudowy na 15000 marek, natomiast koszt budowy nowego kościoła na 43000 marek²¹. Ostatecznie w 1890 roku zmuszono mennonitów do partycypowania w kosztach budowy nowego kościoła, który wzniesiono według projektu Hugo Prejawy z Elbląga, z kolei wykonawcą projektu był pochodzący z Malborka inspektor wałowy (*Deichinspektor*) oraz rejencyjny inżynier budowlany (*Regierungs-Baumeister*) Götter²². Nowo powstały kościół był konstrukcją zbudowaną z neogotyckiej czerwonej cegły (*Ziegelrohbau*),

¹⁸Archiwum Państwowe w Gdańsku [dalej: APG], 977/3065, [b.n.s.]. (*Bauten an den kirchlichen Gebäuden in Fürstenwerder, 1888–1894*).

¹⁹APG 9/1570, k. 186–187v. (*Bauten an der evangelischen Kirche und Pfarrgebäuden in Fürstenwerder 1877–1891*).

²⁰W. Zawadzki, *Żuławy Malborskie i Elbląskie 1772–1945...*, s. 327.

²¹APG 977/3065, [b.n.s.]. (*Bauten an den kirchlichen Gebäuden in Fürstenwerder, 1888–1894*).

²²W. Zawadzki, *Żuławy Malborskie i Elbląskie 1772–1945...*, s. 327, 341–342; B. Schmid, op. cit., s. 54.

a jego elementem charakterystycznym była niezwykle masywna wieża²³.

Dnia 28 października 1891 roku nastąpiła konsekracja nowej świątyni, której dokonał superintendent generalny z Gdańska Emil Heinrich Taube²⁴. Na uroczystość, mimo niesprzyjającej pogody, licznie przybyło duchowieństwo z całej diecezji pod przewodnictwem nowostawskiego superintendenta Kählera, z którym poprzedniego dnia ustalono przebieg uroczystości. Jak wskazywał sam Taube, nowy kościół sprawiał niezwykle pozytywne wrażenie (*Die Neue Kirche macht einen überaus freundliche und würdige Eindruck*)²⁵. Pierwszym pastorem pełniącym posługę w nowej świątyni był Albert Richard Schröder Krüger²⁶. Poza kościołem, w tym czasie we wsi znajdowała się również szkoła ewangelicka do której uczęszczało 68 uczniów. Nauczał w niej niejaki Friedrich Dukowski. Wieś liczyła wówczas 768 mieszkańców, z czego 395 było ewangelikami, 309 katolikami z kolei 64 wyznawcami innej wiary (głównie mennonitami). Do najbogatszych mieszkańców wsi (tzw. *Großgrundbesitzer*) należeli: Cornelius Penner, Gustav Pohlmann, Gustav Schulz, Friedrich Treppenhauer, Hermann i Johann Wiens oraz Johann Wiebe²⁷.

W kolejnych latach parafia ewangelicka w Żuławkach zmagiała się z poważnymi problemami finansowymi. Lokalni mennonici domagali się zwrotu kosztów poniesionych na rzecz budowy kościoła, należało także odbudować spaloną w roku 1887 pastorówkę, jak również konieczne były środki na działalność bieżącą, w tym zakup i renowacje sprzętów kościelnych²⁸. Wyrazem pogłębiającego się kryzysu gminy ewangelickiej w Żuławkach jest pismo pastora Brenske z roku 1934 skierowane do Ewangelickiego Konsystorza Wolnego Miasta Gdańska, w którym skarżył się, że nie jest w stanie zebrać wystarczających środków na pilną i niezbędną renowację organów kościelnych. Za trudną sytuacją

²³J. Dąbal, R. Kubus, T. Widerski, *Kaplica w Żuławkach...*, s. 63.

²⁴„Altpreussische Zeitung”, 1891, nr 256, s. 6. — dziękuję p. Bartoszowi Skopowi na wskazanie na to źródło.

²⁵APG 977/3065, [b.n.s.]. (*Bauten an den kirchlichen Gebäuden in Fürstenwerder, 1888–1894*).

²⁶APG 977/2379, k. 162. (*Nachweisung aller evangelischen Kirchen und Geistlichen in der Provinz Preußen*).

²⁷*Adreßbuch des Landkreises Marienburg in Westpreußen mit Einschluß der Städte Tiegenhof und Neuteich*, hrsg. von O. Wunderlich, Marienburg 1890, S. 28–29.

²⁸W. Zawadzki, *Żuławy Malborskie i Elbląskie 1772–1945...*, s. 321–322.

finansową gminy stała m.in. kurcząca się liczba parafian, których w tym czasie było we wsi zaledwie 280, czego nie omieszkął podkreślić żuławski kaznodzieja²⁹.

Nie wiadomo jak wyglądała sytuacja ewangelickiej gminy wyznaniowej w Żuławkach w czasie II wojny światowej. W każdym razie, zarówno kościół jak i kaplica grobowa przetrwały wojnę. Tuż po niej, ze względu na gruntowne zmiany społeczne, tak kościół jak i cmentarz zaczęły popadać w ruinę. Nowi osadnicy napływający do wsi zaadaptowali na swoją świątynię kościół katolicki zbudowany we wsi na początku lat 40. XIX wieku. Mienie poewangelickie było natomiast systematycznie rozkradane. Sam kościół ewangelicki przetrwał niemal do końca lat 60. XX wieku. Planowano nawet zaadaptować go na potrzeby lokalnej świetlicy. Ostatecznie jednak w roku 1967 zdecydowano się na rozbiórkę świątyni, a uzyskany w ten sposób materiał budowlany, wyceniony na sumę 100 tys. złotych, przeznaczono na rzecz Społecznego Komitetu Odbudowy Gromadzkiego Ośrodka Kultury w Drewnicy³⁰. W kolejnych latach pocmentarny teren popadał w zapomnienie. Większą część terenu cmentarza pokryła bujna roślinność, a jedynym widocznym elementem kompleksu była kaplica, wykorzystywana zresztą przejściowo jako składzik na różnego rodzaju sprzęt pszczelarski osobie dzierżawiającej gminny teren. Mimo tego że na skutek wydarzeń II wojny światowej gwałtownie zmieniły się stosunki wyznaniowe we wsi, pojedyncze pochówki na cmentarzu ewangelickim odbywały się najprawdopodobniej jeszcze do lat 60. XX wieku.

Wybrane choroby epidemiczne na Żuławach w XIX i na początku XX wieku

Jedną z najbardziej niebezpiecznych chorób zakaźnych która w XVIII wieku cyklicznie dotykała mieszkańców Gdańska oraz przedmieść mia-

²⁹APG, 260/3238, k. 313. (*Bauten und Reparaturen Kirchen und Pfarrgebäuden in Fürstenwerder*).

³⁰APM, 590/17, k. 171 (*Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej w Drewnicy. Komisja Kultury i Spraw Socjalnych, 1965–1969*); APM, 590/38 [b.n.s.] (*Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej w Drewnicy. Zebrania wiejskie, soltysi od 1960 r. do 1969 r.*). — Por. J. Dąbał, R. Kubus, T. Widderski, *The Lutheran Parish Church in Żułauki...*

sta była ospa prawdziwa (*Pocken, Pokken*)³¹. W zasadzie analizując zapisy w księgach zgonów z XVIII wieku, daje się zauważyć, że choroba zbierała ogromne żniwo szczególnie wśród dzieci do 10 roku życia. Ci którzy ją przeżyli, często do końca życia naznaczeni byli dziobami ospowymi. Jeszcze przynajmniej do końca lat 20 XIX wieku, w listach gończych wystawianych za zbiegłymi przestępcami z terenu rejencji gdańskiej wskazywano na szpecące ich twarze dzioby poospowe³².

Wiadomości o szczepieniu ospy metodą wariolizacji dotarły do Gdańska stosunkowo szybko. To, jak wyglądało szczepienie ospy tą metodą oraz jakie nastroje społeczne budziła w ogóle kwestia szczepień w okresie lat 70. XVIII wieku w nadmotławskim mieście, wiemy dzięki pamiętnikowi Joanny Schopenhauer (*Gdańskie wspomnienia młodości*)³³. Słynna gdańszczanka poświęciła cały rozdział swojego dzieła opisowi przebiegu szczepienia ospy metodą wariolizacji³⁴. W momencie kiedy Gdańsk w wyniku drugiego rozbioru znalazł się w granicach państwa pruskiego, akcja szczepień znacznie przyspieszyła. Dotyczyło to nie tylko samego Gdańska czy innych mniejszych miast, ale także terenów wiejskich wcielonych do państwa Hohenzollernów. Niewątpliwie wpływ na to miało opracowanie przez Eduarda Jennera w końcu XVIII wieku nowej, znacznie bezpieczniejszej metody szczepień, tj. wakcynacji. To jaką wagę przywiązywano w państwie pruskim do kwestii szczepień ukazuje wydany 25 kwietnia 1805 roku przez *Ober-Collegium Medicum et Sanitatis* ogólnik, w którym wzywano mieszkańców państwa pruskiego, w szczególności chłopów, do szczepień ochronnych (*Aufforderung an die Einwohner des Preußischen Staats besonders an den Landmann betreffend die Impfung der Schutz-Blattern*)³⁵. W obwieszczeniu możemy

³¹Analizę występowania kolejnych zachorowań na tę chorobę w Gdańsku w XVIII wieku na podstawie czasopisma „Danziger Erfahrungen” przeprowadził Piotr Paluchowski — zob. P. Paluchowski, „Danziger Erfahrung” w latach 1739–1793. Studium z dziejów gdańskiego czasopiśmiennictwa, Warszawa 2013, s. 205–207.

³²R. Kubus, *Znamiona chorobowe, defekty i urazy oraz inne słabości jako cechy dystyngtywne w listach gończych zamieszczanych w dzienniku urzędowym rejencji gdańskiej (Amtsblatt der Königlichen Regierung zu Danzig) w latach 1816–1830*, „Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego”, T. XXII, 2019, s. 71–72.

³³P. Paluchowski, *W walce z ospą. Wokół publikacji Mathiasa Nathanaela Wolffa „Unterricht gegen die Kinder-Blattern”*, „Medical Library Forum”, 2020, Vol. 13 (1), p. 31–32.

³⁴Ibidem, s. 32.

³⁵APG 506/1711, k. 3–4 (*Acta des Magistrats zu Barend betreffend die Pokkenimpfungs-*

przeczytać:

„W ostatnim czasie powstał bezpieczny środek — mamy na myśli krowiankę — która potwierdziła na wielu przykładach swoją przydatność jako skuteczna szczepionka przeciw ospie. Nasz wielmożny monarcha w pełni przekonania co do skuteczności tej bezpiecznej, a zarazem bezbolesnej szczepionki, zaaplikował ją nie tylko swoim dzieciom, ale również umożliwił dla dobra ludności szczepienie swoim podwładnym w Berlinie, Królewcu, Magdeburgu i Poznaniu, aby udowodnić w ten sposób jej skuteczność w walce z zarazą. Fizycy, lekarze i chirurdzy są zobligowani umożliwić przyjęcie szczepionki wszystkim osobom bez względu na płeć i wiek, które nie przeszły jeszcze zakażenia ospą, bądź nie są pewni tego czy byli już szczepieni. Zobowiązani do nadzoru nad akcją szczepień poza kolegiami medycznymi są także kaznodzieje, dzierżawcy i tym podobne osoby, które z dobroci serca chcą zająć się procesem szczepień”³⁶.

Personel medyczny prowadził akcję szczepień w określonych dystryktach. Na medyków przeprowadzających największą ilość szczepień czekały nagrody w postaci gratyfikacji finansowych oraz specjalnych odznaczeń (tzw. *Impf-Medaille*). Dla konkretnych miejscowości prowadzono specjalne zeszyty szczepień. Należało w nich podać numer domu osoby zaszczepionej, personalia i zawód ojca rodziny, imię osoby zaszczepionej, jej datę urodzenia, datę podania szczepionki, datę przeprowadzenia badania. Poza tym wskazywano w nich na to czy szczepienie zakończyło się sukcesem, czy potrzebne były kolejne dawki szczepionki. Następnie należało podać numer potwierdzającego szczepienie atestu wystawionego przez medyka oraz obligatoryjnie wskazać ewentu-

Angelegenheiten im hiesigen Orte).

³⁶ „(...) Dazu ist nun ein sicheres Mittel in neuerer Zeit, — wir meinen die Kuhpocken, — welche jetzt, durch unzählige Beyspiele bewährt, den Nahmen: Schutz-Blattern, allgemein erhalten haben, entdeckt worden. Ueberzeugt von dem Werth dieses, weder mit gefährlichen Folgen verbundenen, noch sonst schmerzhaften Schutzmittels, hat unser erhabene Monarch nicht nur Seine Königliche Kinder mit dem Stoff dieser Schutz-Blattern impfen, sondern auch in Berlin, Königsberg, Magdeburg und Posen zum Wohl Seiner getreuen Unterthanen, und zur Aufrechthaltung der wahren Schutz-Blattern, die wirksamsten Anstalten treffen lassen. Alle Physiker, Aerzte und Chirurgen, sind angewiesen, auf Verlangen allen Personen, ohne Unterschied des Geschlechts oder Alters, welche die Menschen-Pocken noch nicht gehabt haben, oder es nicht gewiß wissen, die Schutz-Blattern einzuimpfen; die Medicinal-Collegia dirigiren das Impfungs Geschäft im Ganzen, und selbst die Prediger, Pächter und dergleichen Personen, welche aus edlem Herzen sich mit der Impfung befassen, sind von der Aufsicht nicht frey”. — *Ibidem*, k. 3–4.

alne przyczyny dla których nie doszło do zaaplikowania szczepionki. Na końcu należało podać imię i nazwisko osoby przeprowadzającej zabieg oraz ewentualne uwagi³⁷. Jak wspomniano osoby zaszczepione otrzymywały specjalny atest. Przykład takiego dokumentu wystawionego przez niejakiego Schummana, którego określano mianem „Kreis Wundarzt”, zachował się w aktach Kościerzyny (il. 1)³⁸. Uzyskane z pojedynczych zeszytów szczepień dane zbierano, a następnie publikowano w formie zbiorczych statystyk na łamach publicznych organów urzędowych, na przykład powstających od 1811 roku dzienników rejencyjnych³⁹. Do lat 30. XIX w. liczba osób zaszczepionych w rejencji gdańskiej przewyższała liczbę urodzeń, co wynikało z faktu, iż wciąż odnajdywano osoby dotychczas niezaszczepione⁴⁰.

W przypadku zgonów spowodowanych przez ospę które zarejestrowano wśród ewangelików z miejscowości Żuławki, należy zwrócić uwagę na to, że największa umieralność z powodu ospy przypadała na okres przed XIX wiekiem (aneks, tab. 1). Zgony mogły być spowodowane nie tylko na skutek samej choroby, ale również zaniedbań związanych z opieką po chorobie. Dnia 14 lutego 1798 roku odnotowano zgon niejakiej Cahthariny, rocznego dziecka mieszkańca Żuławek Gottfrieda Radetzky’ego. Jako przyczynę śmierci dziewczynki podano prawdopodobne zaniedbanie po ospie (*Vermutlich an Verwahrlosung nach der Pocken*)⁴¹. Stosunkowo duża liczba zgonów spowodowana ospą przed rokiem 1800, wynikała zapewne z braku szczepień lub też niedostatecznej liczby wykonywanych zabiegów. Jeszcze w pierwszym dziesięcioleciu XIX wieku odnotowywano pojedyncze przypadki zgonów spowodowanych ospą. W drugim dziesięcioleciu akcja szczepień była już natomiast na tyle rozwinięta, że w zasadzie nie pojawiają się przypadki śmierci spowodowane

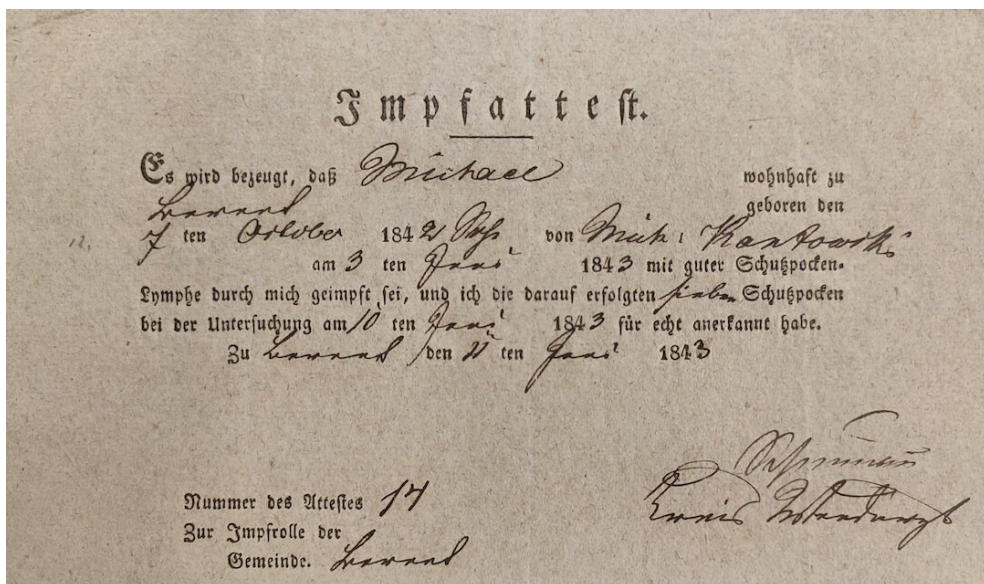
³⁷Zob. przykładowy zeszyt szczepień dla miejscowości Mirowo — APG 728/11, k. 1–30 (*Impfrolle der Dorfschaft Mierau von 1827 bis 1840*).

³⁸APG 506/1714 [b.n.s.] (*Magistrats zu Berent betreffend die Anfertigung der Pokken Impfung-Rolle, 1832–1848*).

³⁹R. Kubus, „*Amtsblatt der Königlichen Regierung zu Danzig*”. Z dziejów pruskiego czasopiśmiennictwa urzędowego w latach 1816–1848, Gdańsk 2022, s. 92–96 (mps pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. UG. S. Kościelaka oraz dr T. Rembalskiego i obronionej na Wydziale Historycznym UG w 2022 r.).

⁴⁰Ibidem, s. 96–97.

⁴¹EZA 6608 (*Bestattungen 1792–1826*), k. 4.



Il. 1. Atest poświęcający odbyte szczepienie przeciw ospie wydany przez lekarza Schummana Źródło: APG 506/1714 [b.n.s.] (*Magistrats zu Berent betreffend die Anfertigung der Pokken Impfungs-Rolle, 1832–1848*).

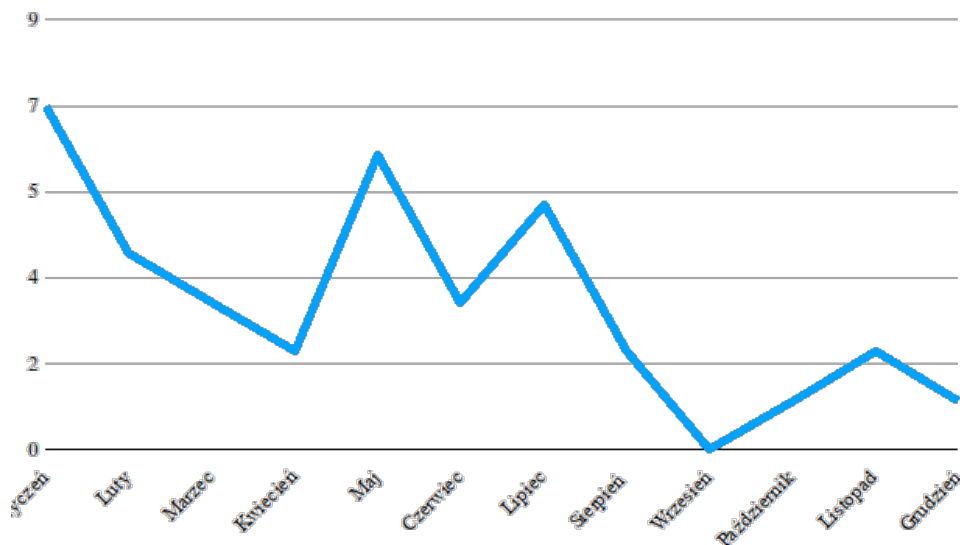
tą chorobą. Wyjątek stanowi mający miejsce 9 lipca 1814 roku zgon pięciomiesięcznego Johanna syna krawca Johanna Erdmanna. Dziecko co prawda zostało zaszczepione przeciwko ospie, ale odbyło się już po jego zachorowaniu (*Die Pocken waren geimpft, da das Kind schön Krank war*)⁴². Kolejne przypadki ospy w Żuławkach sporadycznie pojawiają się jeszcze w końcu lat 60. i na początku lat 70. XIX wieku, z tym że są to już przypadki marginalne i dotyczą z reguły osób dorosłych, nie natomiast tak jak w przypadku XVIII i początków XIX wieku niemowląt i dzieci (aneks, tab. 2).

Jeżeli chodzi o sezonowość ospy, to należy zwrócić uwagę, że najczęściej zachorowań przypadało na okres zimy (styczeń) oraz wiosny i początków lata, z kolei ich spadek notuje się w okresie jesiennym oraz przełomie zimy i wiosny (wykres 1).

Nieco inaczej niż w przypadku ospy przedstawia się dynamika zgonów spowodowana niezwykle zaraźliwą odrą (*Masern*). Chorobę tą regularnie odnotowuje się w księgach zgonów parafii ewangelickiej w Żu-

⁴²Ibidem, k. 28.

Wykres 1. Sezonowość zgonów z powodu ospy wśród ewangelików w miejscowości Żuławki.



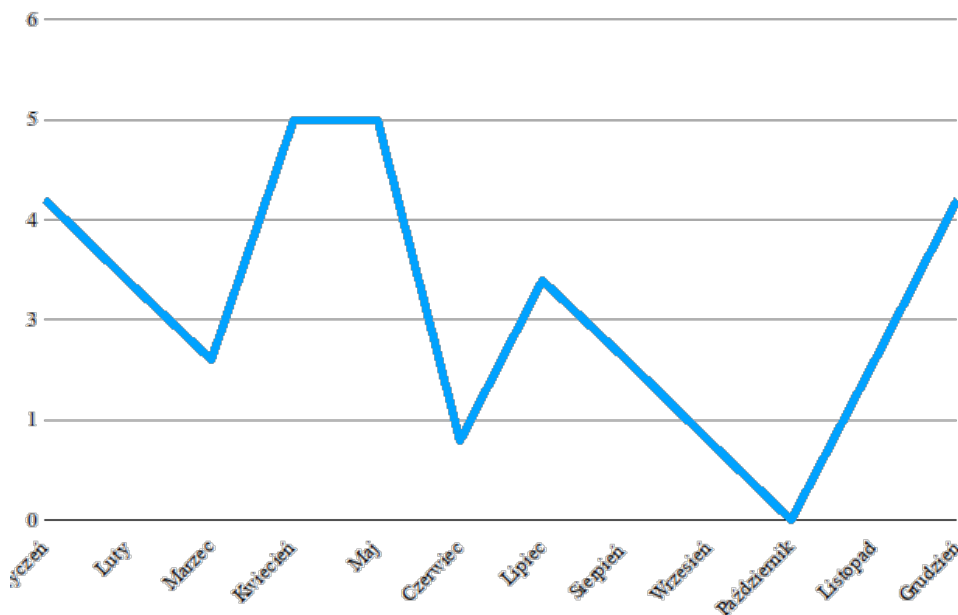
Oprac. na podstawie: EZA 6604, (*Bestattungen 1724–1775*); EZA 6604 (*Bestattungen 1782–1792*); EZA 6608 (*Bestattungen 1792–1826*); EZA 6609 (*Bestattungen 1826–1940*).

ławkach, aż po schyłek XIX wieku (aneks, tab. 1). Co ciekawe, nie odnotowano we wsi żadnego zgonu spowodowanego odrą przed rokiem 1800, choć na przykład w Gdańsku nawroty choroby rejestrowano w latach: 1745, 1758, 1772 roku⁴³. Odra, podobnie jak ospa, dotykała przede wszystkim niemowlęta i dzieci. Zdecydowana większość ofiar odry nie przekraczała 10 roku życia. Pojawiają się wyłącznie sporadyczne przypadki 11-latków zmarłych z powodu tej choroby (aneks, tab. 3).

Sezonowość zgonów spowodowanych odrą w parafii ewangelickiej w Żuławkach przedstawiała się dość podobnie jak w przypadku ospy (wykres 2). Największa zachorowalność z powodu odry przypadała na okres wiosenny (kwiecień–maj) oraz okres wczesnozimowy (grudzień–styczeń). Najmniejsza natomiast zachorowalność przypadała na okres letnio-jesienny (sierpień–październik) oraz okres późnej zimy i wczesnej wiosny.

⁴³P. Paluchowski, „*Danziger Erfahrungen*” w latach 1739–1793..., s. 208.

Wykres 2. Sezonowość zgonów z powodu odry wśród ewangelików w miejscowości Żuławki.



Oprac. na podstawie: EZA 6604, (Bestattungen 1724–1775); EZA 6604 (Bestattungen 1782–1792); EZA 6608 (Bestattungen 1792–1826); EZA 6609 (Bestattungen 1826–1940).

Kolejną chorobą zakaźną, która przyczyniła się w sumie do czterech zgonów mieszkańców miejscowości Żuławki, była cholera. Szczególnie pierwsza epidemia cholery, która wybuchła w Gdańsku w maju 1831 roku, doczekała się bogatego piśmiennictwa⁴⁴. Jeżeli chodzi o region Żuław i Powiśla, tematykę zachorowań na cholere w katolickich księgach zgonów podjął ks. W. Zawadzki⁴⁵. Ten sam autor postulował jednocześnie analogiczne badania w odniesieniu do ewangelików zamieszkujących region Żuław⁴⁶. Niewątpliwie postulat ten wymaga w przyszłości pilnej realizacji. Tym bardziej, że cholera pomimo tego że niekoniecznie zawsze wpływała w znaczący sposób na strukturę demograficzną

⁴⁴Przykładowo zob. — A. Szarszewski, *Epidemia cholery w Gdańsku w XIX wieku*, [w:] *Dżuma, ospa, cholera. W trzechsetną rocznicę wielkiej epidemii w Gdańsku i na ziemiach Rzeczypospolitej w latach 1708–1711. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Muzeum Historyczne Miasta Gdańska i Instytut Historii PAN w dniach 21–22 maja 2009 roku*, (red.) E. Kizik, Gdańsk 2012, s. 195–211.

⁴⁵W. Zawadzki, *Epidemie cholery wśród katolików Żuław Wielkich i Małych oraz Powiśla w XIX wieku*, „Studia Elbląskie”, t. XI, 2010, s. 23–46.

⁴⁶W. Zawadzki, *Żuławy Malborskie i Elbląskie 1772–1945...*, s. 258.

żuławskich wiosek, to jednak musiała w sposób istotny oddziaływać na umysłowość mieszkańców tych terenów. „Sina śmierć” przebiegała bowiem w sposób niezwykle gwałtowny, wpływając wydatnie na fizjonomię osób nią dotkniętych⁴⁷. Nic dziwnego zatem, że pastory żuławskich kościołów ewangelickich, w prowadzonych przez siebie kronikach odnotowywali przypadki jej występowania. Przykładowo w kronice kościoła ewangelickiego w Steblewie pod rokiem 1849 odnotowano zapis na temat cholery. W krótkiej informacji pastor wspominał o spowodowanych nią we wsi 113 zgonach, stwierdzając jednocześnie, że był to straszny rok. Na koniec prosił Boga, żeby już nigdy nie dopuścił do ponownego pojawienia się zarazy⁴⁸.

Cztery odnotowane w księgach metrykalnych Żuławek zgony cholearyczne, dotyczą osób w różnych przedziałach wiekowych (aneks, tab. 4). Pojawiają się zatem zarówno niemowlęta, jak również osoby starsze. Co interesujące, zmarłych nie chowano tego samego dnia, w którym następował zgon, ale czekano z tym dzień, a niekiedy nawet kilka dni. Stoi to w sprzeczności z praktykami odnotowywanymi na przykład w Nowym Dworze Gdańskim, gdzie czterech zmarłych na cholere w roku 1894 nowodworzan, pochowano jeszcze tego samego dnia, w którym nastąpił zgon⁴⁹.

Odnutowane przypadki zachorowań na cholere, zasadniczo pokrywają się z kolejnymi falami występowania choroby w Prusach⁵⁰. Cholera dotykała zarówno kobiety jak i mężczyzn. Wśród odnalezionych przypadków zgonów z miejscowości Żuławki, poza ewangelikami, występuje także jeden mennonita, tj. zmarły w 1866 roku Gerhard Heidebrecht⁵¹.

Spółród czterech odnutowanych zgonów, dwa nastąpiły we wrzeźniu, jeden w październiku, a jeden w lipcu. Niestety w przypadku zgonów

⁴⁷Przebieg choroby świetnie przedstawiła I. Janicka — I. Janicka, *Sina śmierć z Azji. Epidemie cholery w północno-zachodnich guberniach Cesarstwa Rosyjskiego w XIX wieku*, Gdańsk 2021, s. 38.

⁴⁸„Cholerajahr! Über die Menge der hier beerdigte Leichen (113) giebt das Todten-Register Aufschluss. Es war eine entsetzliche Zeit. Gott verhüte, daß sie je wiederkehrt”. — EZA, 5930 (*Stostiges Verzeichniss, 1830–1861*), k. 11.

⁴⁹R. Kubus, *Zgony mieszkańców Nowego Dworu Gdańskiego i okolic miasta...*, s. 191.

⁵⁰Na temat kolejnych fal epidemii cholery zob. np. — I. Janicka, op. cit., s. 130–160; M. Małek-Grabowska, J. Małek, *Epidemia cholery azjatyckiej w Prusach Wschodnich w XIX w.*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, nr 1 (316), 2022, s. 25–26.

⁵¹EZA 6609 (*Bestattungen 1826–1940*), k. 80.

cholerycznych dysponujemy zbyt małą liczbą danych, by powiedzieć coś więcej na temat sezonowości zgonów.

Ostatnią chorobą zakaźną, podlegającą analizie w niniejszej pracy jest grypa (*Grippe/Influenza*). W kontekście parafii ewangelickiej w Żuławkach pierwsze przypadki zachorowania na grypę odnotowuje się dopiero od końca XIX wieku (aneks, tab. 5). Dotyczą one osób w podeszłym wieku. W odnalezionych przypadkach, grypa stanowi zazwyczaj nie tyle bezpośrednią przyczynę zgonu, co raczej jest czymś co można by określić mianem „choroby współistniejącej”. Na przykład w przypadku zmarłej w 1894 roku robotnicy Renate Dzaak, jako przyczynę zgonu wskazano na grypę i gruźlicę (*Influenza und Lungenschwindsucht*)⁵². Z kolei niejaka Karolina Suckau, zanim zmarła, przez 9 tygodni cierpiała z powodu grypy oraz — być może będącego następstwem tejże — schorzenia mięśnia sercowego (*9 Wochen Kr[iegs?] Grippe und Herzschlagenfall schwer gelitten*)⁵³. Również zmarły w końcu grudnia 1939 roku August Schipplock, oprócz grypy cierpiał także na zapalenie płuc (*gestorben an Grippe und Lungenentzündung*)⁵⁴.

Odnotowane przypadki śmierci do których mogła przyczynić się grypa miały miejsce w zasadzie w różnych miesiącach (luty, kwiecień, sierpień oraz grudzień). Zbyt mała liczba danych w tym przypadku również nie pozwala na jakiegokolwiek uogólnienia.

Podsumowanie

Księgi metrykalne stanowią niezwykle cenne źródło do badań nad historią społeczną, zarówno w skali regionalnej, jak i ponadregionalnej. Choć zawarte w nich dane dotyczące przyczyn zgonów należy traktować niezwykle ostrożnie, to mimo wszystko stanowią one często jedyne źródło wiedzy dotyczącej zagadnień demograficznych w mikroskali. Analiza ksiąg zgonów parafii ewangelickiej w Żuławkach pod kątem występowania w nich czterech typów chorób zakaźnych, tj. ospy, odry, cholery

⁵²Ibidem, k. 108.

⁵³Ibidem, k. 131. Być może termin *Kriegsgrippe* należy utożsamiać z hiszpanką — zob. H. Czech, *Die spanische Grippe von 1918. Blick auf eine lange vergessene Pandemie*, [w:] *Corona und die Welt von gestern*, hrsg. von M. Rauchensteiner und M. Gehler, Brill Österreich Ges.m.b.H. 2021, s. 31.

⁵⁴Ibidem, k. 141.

i grypy pozwala wskazać na szereg prawidłowości. W przypadku ospy, doskonale widać to, w jaki sposób prowadzona na początku XIX wieku akcja szczepień za pomocą wakcynacji doprowadziła do niemal całkowitego jej opanowania w przeciągu zaledwie kilkunastu lat. Choć nie możemy tu mówić o eradykacji ospy, która nastąpiła znacznie później, to w zasadzie od lat 20. XIX wieku mamy do czynienia wyłącznie z jednostkowymi przypadkami jej pojawienia się we wsi (lata 60. 70. XIX wieku).

W przypadku odry choroba utrzymywała się we wsi od początku XIX wieku, aż do lat 80. tegoż stulecia. Tak jak w ospa, odra dotykała głównie niemowlęta i dzieci. W przypadku obu chorób ich sezonowość zdaje się korespondować ze sobą.

Zarówno w przypadku cholery jak i grypy, choroby te pojawiały się wyłącznie jednostkowo. W zasadzie na przestrzeni 200 lat odnaleziono zaledwie cztery przypadki zgonów cholerycznych oraz cztery przypadki zgonów z powodu grypy, czy też raczej powikłań grypowych. W przypadku cholery, pojawienie się we wsi zgonów nią wywołanych, koresponduje z kolejnymi falami epidemii, które wówczas miały miejsce w Prusach. W przypadku grypy, tylko zgon niejakiej Karoliny Suckau z 1919 roku można powiązać z mającą wówczas miejsce pandemią hiszpanki. Nie ma na to jednak bezpośrednich dowodów. Co istotne w przypadku cholery, choroba atakowała zarówno dzieci jak i osoby w podeszłym wieku. W przypadku grypy natomiast jej ofiarami we wsi były wyłącznie osoby w podeszłym wieku.

Stosunkowo małą liczbę ofiar zaprezentowanych w artykule chorób zakaźnych można tłumaczyć na wiele sposobów. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, że parafia w Żuławkach obejmowała niewielki obszar terytorialny ograniczający się do jednej wsi. W związku z tym ilość odnotowywanych rocznych zgonów była niezwykle niska wahała się w przedziale od kilku do kilkudziesięciu zgonów rocznie. Większa ilość zgonów występowała wyłącznie w latach kryzysów spowodowanych na przykład wojnami napoleońskimi. Ponadto na niewielką śmiertelność wśród ewangelików z powodu chorób zakaźnych wpływ mo-

gło mieć również peryferyjne położenie miejscowości, która znajdowała się w zasadzie na krańcu powiatu malborskiego. Od strony północno-zachodniej granicą miejscowości była Wisła Elbląska. Takie położenie dawało mieszkańcom Żułavek dostęp do świeżej, zdatnej do picia wody, a tym samym zmniejszało ryzyko wystąpienia cholery. Na koniec należy również zwrócić uwagę na fakt, że ewangelicy i menonicy posiadali znacznie wyższy status ekonomiczny aniżeli miejscowi katolicy. Powodowało to, że żyli oni w lepszych warunkach lokalowych, jak również mieli dostęp do towarów o lepszej jakości⁵⁵. Z pewnością wpływało to również na mniejszą śmiertelność spowodowaną chorobami zakaźnymi. W przyszłości należałoby jednak dokonać analizy porównawczej prezentowanych w tekście ustaleń, z zachowanymi dla miejscowości katolickimi metrykaliami.

Bibliografia

Źródła archiwalne i rękopiśmienne

Archiwum Państwowe w Gdańsku:

1. 9/1570 (*Bauten an der evangelischen Kirche und Pfarrgebäuden in Fürstenwerder 1877–1891*)
2. 977/2379 (*Nachweisung aller evangelischen Kirchen und Geistlichen in der Provinz Preußen*).
3. 977/3065 (*Bauten an den kirchlichen Gebäuden in Fürstenwerder, 1888–1894*).
4. 260/3238 (*Bauten und Reparaturen Kirchen und Pfarrgebäuden in Fürstenwerder*).
5. 506/1711 (*Acta des Magistrats zu Bärend betreffend die Pokkenimpfungs-Angelegenheiten im hiesigen Orte*).
6. 506/1714 (*Magistrats zu Berent betreffend die Anfertigung der Pokken Impfungs-Rolle, 1832–1848*).
7. 728/11 (*Impfrolle der Dorfschaft Mierau von 1827 bis 1840*).

Archiwum Państwowe w Malborku:

1. 61/6 (*Nachrichten von dem Zustande des platten Landes*).
2. 590/17 (*Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej w Drewnicy. Komisja Kultury i Spraw Socjalnych, 1965–1969*).
3. 590/38 (*Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej w Drewnicy. Zebrania wiejskie, soltysi od 1960 r. do 1969 r.*).

⁵⁵Na temat wyposażenia żuławskich domów zob. Ł. Kępski, R. Kubus, *Inwentarz pośmiertny żuławskiej mennonitki Anny Dridger z 1808 r.*, „Argumenta Historica”, 2020, nr 7, s. 61–71.

Evangelisches Zentralarchiv in Berlin:

1. 6604 (*Bestattungen 1724–1775*).
2. 6604 (*Bestattungen 1782–1792*).
3. 6608 (*Bestattungen 1792–1826*).
4. 6609 (*Bestattungen 1826–1940*).
5. 980/5767 (*Sonstige Verzeichnisse 1771–1793*).
6. 5930 (*Sonstiges Verzeichnis, 1830–1861*).

Źródła drukowane

1. *Adreßbuch des Landkreises Marienburg in Westpreußen mit Einschluß der Städte Tiegenhof und Neuteich*, hrsg. von O. Wunderlich, Marienburg 1890.
2. Goldbeck J. F., *Vollständige Topographie des Königreich Preussen*, Th. II, Königsberg und Leipzig 1789.
3. Hartwich A., *Geographisch-historische Landesbeschreibung derer dreyen im polnischen Preußen liegenden Werdern...*, Königsberg 1722, s. 174.
4. *Uebersicht der Bestandtheile und Verzeichniss aller Ortschaften des Danziger Regierungs-Bezirktes*, Danzig 1820.

Prasa

1. „Altpreussische Zeitung”, 1891, nr 256.

Opracowania

1. Czech H., *Die spanische Grippe von 1918. Blick auf eine lange vergessene Pandemie*, [w:] *Corona und die Welt von gestern*, hrsg. von M Rauchensteiner und M. Gehler, Brill Österreich Ges.m.b.H. 2021, s. 23–40.
2. Dąbal J., Kubus R., Widerski T., *Wpływy ideowe dużych ośrodków miejskich na programy architektoniczne założenia sakralnych małych miejscowości*, [w:] *Architektura sakralna XIX i pierwszej połowy XIX wieku (Architektura Miast IV. Materiały po konferencji)*, (red.) A. Wysocka, B. Derkowska-Kostkowska, L. Łbik, Bydgoszcz 2017, s. 61–74.
3. Dąbal J., Kubus R., Widerski T., *The Lutheran Parish Church in Żuławki. The Forgotten Heritage of Żuławki Wiślane, Northeast Poland* (artykuł w druku).
4. Janicka I., *Sina śmierć z Azji. Epidemie cholery w północno-zachodnich guberniach Cesarstwa Rosyjskiego w XIX wieku*, Gdańsk 2021.
5. Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, T. II, *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2012.
6. Kępski Ł., Kubus R., *Inwentarz pośmiertny żuławskiej mennonitki Anny Dridger z 1808 r.*, „Argumenta Historica”, 2020, nr 7, s. 61–71.
7. Kizik E., *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Gdańsk 1994.
8. Kubus R., *Ofiary pożarów i zabójstw, topielcy oraz samobójcy, czyli nietypowe przypadki zgonów w świetle ksiąg metrykalnych z parafii ewangelickiej w Żu-*

- ławkach (XVIII–XX wiek)*, „Rocznik Elbląski” T. XXX, 2020, s. 47–61.
9. Kubus R., Boguszewski P., *Ślady ewangelików w miejscowości Żuławy, „Żuławy i Mierzeja. Dodatek do Dziennika Bałtyckiego”*, 2019 (18.10), s. 9.
 10. Kubus R., *Znamiona chorobowe, defekty i urazy oraz inne słabości jako cechy dystynktywne w listach gończych zamieszczanych w dzienniku urzędowym rejencji gdańskiej (Amtsblatt der Königlichen Regierung zu Danzig) w latach 1816–1830*, „Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego”, T. XXII, 2019, s. 65–84.
 11. Kubus R., *Gwałtowne zjawiska pogodowe oraz klęski żywiołowe na Żuławach i Mierzei w świetle kroniki kościoła ewangelickiego w Drewnicy (XVII–XVIII wiek)*, [w:] *Ekologia w Prusach Królewskich*, (red.) W. Zawadzki, Pelplin 2022, s. 257–284.
 12. Kubus R., *Zgony mieszkańców Nowego Dworu Gdańskiego i okolic miasta na przełomie XIX i XX wieku w świetle księgi metrykalnej miejscowej parafii ewangelickiej*, „Rocznik Elbląski”, T. XXXII, 2022, s. 179–199.
 13. Kubus R., „*Amtsblatt der Königlichen Regierung zu Danzig*”. *Z dziejów pruskiego czasopiśmiennictwa urzędowego w latach 1816–1848*, Gdańsk 2022, s. 92–96 (mps pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. UG. S. Kościelaka oraz dr T. Rembalskiego i obronionej na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego w 2022 r.).
 14. Letkemann P., *Die preussische Verwaltung des Regierungsbezirks Danzig (1815–1870)*, Marburg 1967.
 15. Małek-Grabowska M., Małek J., *Epidemia cholery azjatyckiej w Prusach Wschodnich w XIX w.*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, nr 1 (316), 2022, s. 3–45.
 16. Moeller F., *Altpreußische evangelisches Pfarrerbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945*, Bd. 1, Hamburg 1968.
 17. Paluchowski P., „*Danziger Erfahrung*” w latach 1739–1793. *Studium z dziejów gdańskiego czasopiśmiennictwa*, Warszawa 2013.
 18. Paluchowski P., *W walce z ospą. Wokół publikacji Mathiasa Nathanaela Wolffa Unterricht gegen die Kinder-Blattern*”, „Medical Library Forum”, 2020, Vol. 13 (1), p. 31–36.
 19. Schmid B., *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg, Bd. 4, Danzig 1919*.
 20. Szarszewski A., *Epidemia cholery w Gdańsku w XIX wieku*, [w:] *Dżuma, ospa, cholera. W trzechsetną rocznicę wielkiej epidemii w Gdańsku i na ziemiach Rzeczypospolitej w latach 1708–1711. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Muzeum Historyczne Miasta Gdańska i Instytut Historii PAN w dniach 21–22 maja 2009 roku*, (red.) E. Kizik, Gdańsk 2012, s. 195–211.

21. Zacharias R., *Evangelische Kirchengeschichte für die Stadt Marienburg und ihre beiden Werdergebiete an Nogat und Weichsel 1526 bis 1945. Entwicklungsstufen einer Glaubenslandschaft*, Münster/Westfalen 2019.
22. Zawadzki W., *Epidemie cholery wśród katolików Żuław Wielkich i Małych oraz Powiśla w XIX wieku*, „Studia Elbląskie”, T. XI, 2010, s. 23–46.
23. Zawadzki W., *Dzieje Niedźwiedzicy na Żuławach Wielkich do 1945 roku*, Elbląg 2014.
24. Zawadzki W., *Żuławy Malborskie i Elbląskie 1772–1945. Perspektywa społeczno-religijna*, Pelplin 2021.
25. Zirkwitz V., *Die bauliche Entwicklung der Dorfkirche von der Ordenszeit bis zur Gegenwart im Gebiet des ehemaligen Freistaates Danzig unter besonderer Berücksichtigung der Kirchen der Danziger Höhe und Niederung*, Danzig 1940.

ANEKS

Lata \ Jednostka chorobowa	Ospa	Odra	Cholera	Grypa
Przed 1800 rokiem	19	–	–	–
1800–1810	10	3	–	–
1811–1820	1	1	–	–
1821–1830	–	4	–	–
1831–1840	–	5	–	–
1841–1850	–	2	–	–
1851–1860	–	6	3	–
1861–1870	3	1	1	–
1871–1880	1	7	–	–
1881–1890	–	2	–	–
1891–1900	–	–	–	1
1901–1910	–	–	–	–
1911–1920	–	–	–	1
1921–1930	–	–	–	–
1931–1940	–	–	–	1

Tab. 1. Występowanie wybranych chorób zakaźnych w miejscowości Żuławki w XIX i na początku XX wieku.

Oprac. na podstawie: EZA 6604, (*Bestattungen 1724–1775*); EZA 6604 (*Bestattungen 1782–1792*); EZA 6608 (*Bestattungen 1792–1826*); EZA 6609 (*Bestattungen 1826–1940*).

Rok	Zmarli (wiek)
1752	David Pekeruhn ein Bursch (16 lat)
1753	Erdmann Hoge Weber sein Söhnchen (2 lata)
1757	Paul Debick Einwohner sein Töchterchen (b.d)
1762	Paul Debigk Einwohner sein Söhnchen (4 lata)
1763	Peter Creutzholtz sein Töchterchen (9 miesięcy); Samuel Spodigk Einwohner sein Söhnchen (6 lat); Michael Kohl Eigner in Ries-Ort sein Töchterchen (1 rok); Johann Hölcke Eigner sein Söhnchen (14 dni); Simon George Kirchenvorsteher und Schultz sein Söhnchen (b.d.); David Grohz Eigner sein Söhnchen (16 tygodni)
1768	Christian Wendt Einwohner sein Söhnchen (1 rok i ok. 5 tygodni)
1769	Jacob Brzuch Einwohner sein Kind (b.d.); Jacob Schultz Einwohner sein Söhnchen (b.d.); Simon George Kirchenvorsteher und Königl. Schultz sein Söhnchen (1 rok i 6 m-cy)
1772	Absol? Daniel Einwohner seyn Söhnchen (b.d.)
1785	Heinrich Sager Soldats vom Schidlitz Regiment und Einwohner [Töchter?] Maria Elisabeth (40 tygodni)
1792	Einwohners und Musketirs des (...) Caspar Zipf Sönchen Heinrich (2 lata)
1797	Peter Woywod sein Töchterchen Anna Maria (4 lata i 6 miesięcy)
1798	Einwohner Gottfried Radezky sein Töchterchen Catharina (14 lat)
1801	Tischlermeister Michael Kleist seine Tochter Catharina (8 miesięcy); Mousquetier Johann Kreuzholz sein Sohn Abraham (3 lata); Eigenkätchner Christin Wiens einen Tochter Maria Elisabeth (4 lata); Einwohner Jacob Schulz sein Tochter Regina Elisabeth (1 rok); Einwohner Peter Woiwod sein Sohn Peter (3 lata i 6 miesięcy); Einwohner Gottfried Willm? sein Söhnchen Johann Gottfried (1 rok)
1802	Eigengärtner Christian Ehof sein Söhnchen Martin (9 miesięcy);
1807	des Einwohners und Aufkäufers Johann Gottfrid Wendt jüngster Sohn Johann Gottfried (1 rok i około 5 tygodni); des Vorgenannten Tochter Catharina (3 lata i 10 miesięcy); des Einwohners Peter Görz Sohn Johann (3 lata i 3,5 miesiąca); des Kornmüllers Peter Godfart (Gutherz) Tochter Helena Dorothea (3 lata 8 miesięcy)
1814	Schneidermeisters Erdmann Bresmann jüngster Sohn Johann Sende (5 m-cy)
1869	Michael Kreuzholz Arbeiter, Ehemann der nachgelassenen Wittwe Elisabeth geb. Groth (57 lat 2 miesiące i 8 dni); Elisabeth Albrecht geb. Ewel, Ehefrau des Arbeiter Jacob Albrech (54 lata 10 m-cy i 28 dni); Johann Daniel Dahms Sohn des Eigentümer Peter Dahms und dessen Ehefrau Caroline Florentine geb. Wulf (1 rok 10 m-cy i 2 dni)
1872	George August Sass Knecht, unverehelichte Sohn des verstorbenen Eigen- kätchner Peter Sass und dessen Ehefrau Marie geb. Schritt (23 l. 6 m. 24 dni)

Tab. 2. Wykaz osób chorych na ospę w Żuławkach w świetle ksiąg zgonów miejscowej parafii ewangelickiej.

Oprac. na podstawie: EZA 6604, (*Bestattungen 1724–1775*); EZA 6604 (*Bestattungen 1782–1792*); EZA 6608 (*Bestattungen 1792–1826*); EZA 6609 (*Bestattungen 1826–1940*).

Rok	Zmarli (wiek)
1801	Anna Schmidtin ihre Tochter Maria (11 lat i 3 tygodnie)
1807	des Kornmüllers Peter Godfart (Gutherz) Sohn Johann Jacob (6 lat); des Einwohners Johann Gruglawski ältester Sohn Johann Jacob (4 l. 7 m-cy)
1812	des Sattlermeister Peter Brandt Töchterchen Florentina (6 lat i 5 dni)
1821	Catarina Eivel des Weber Peter Eivel Töchterchen (2 lata); Jacob Hiller des Arbeitsmanns Gottfried Hiller Söhnchen (1 rok i 6 m-cy)
1828	des Tischlermeisters Gottfried Lobegott Metzke Sohn Carl Friedrich (3 lata)
1829	des Eigentümers Peter Ewel jüngster Sohn Namens Andreas (2 lata i 2 m-ce)
1830	des Einwohners Johann Jacob Blum jüngste Tochter, Namens Justina (1 rok 7 miesięcy)
1831	des Einwohners Peter Epp, Sohn Namens Johann George (5 l. 2 m-ce 16 dni); demselben Peter Epp eine Tochter, Namens Maria Elisabeth (7 m-cy 21 dni)
1832	der Wittwe Maria Elisabeth Neumann Sohn Namens Jacob (11 lat i 9 m-cy);
1836	des Einwohners Peter Nitsch Töchterchen Namens Anna Catharina Elisabeth (8 miesięcy i 7 dni); dem Einsaasen Gottlieb Schaak sein jüngster Sohn Peter Heinrich (2 miesięce)
1839	des Einwohners Johann Kirschen Sohn Gottfried (9 lat)
1848	Johann Heinrich Fischer, Sohn des Einwohners Johann Fischer und dessen Ehefrau Caroline geb. Stender (1 rok i 6 m-cy); Peter Dollowski Sohn des Ei- gentümers Johann Dollowski und dessen Ehefrau Susanna geb. Haak (11 m.)
1852	Anne Marie Spudig Tochter des Arbeitsmannes Samuel Spudig und dessen Ehefrau Helene geb. Hanmann (7 miesięcy i 4 dni)
1853	Abraham August Schritt Sohn des Eigenkätchner Abraham Schritt und dessen Ehefrau Elisabeth geb. Hiller (1 rok 4 miesięce i 28 dni); Peter Erdmann Gör- gens Sohn des Arbeitsmann Peter Görgens und dessen Ehefrau Catharine Eli- sabeth geb. Fröse (2 lata 8 m-cy i 19 dni); Johann Jacob Neumann Sohn des Arbeitsmannes Peter Neumann und dessen Ehefrau Dorot (1 rok 5 m. 10 d.); Gustav Hermann Rost Sohn des Stellmachers Wilhelm Rost und dessen Ehefrau Anna Elisabeth geb. Schulz (2 miesięce i 9 dni)
1858	Fridrich Wilhelm Herrmann Posenauer Sohn der unverehelichten Wilhelmine Posenauer (7 miesięcy i 26 dni)
1870	Peter August Diesing Sohn des Schmiedemeisters August Jacob Diesing und dessen Ehefrau Dorothea Concordia geb. Schumacher (20 dni)
1871	Arbeitsmannes Peter Neumann und dessen Ehefrau Dorot (1 rok 5 m. 10 d.); Johann Jacob Sehönkof Sohn des Eigenkätchners Johann Sehönkof und dessen Ehefrau Elisabeth geb. Schönhof (5 m-cy i 6 dni); Anna Wilhelmine Bunde uneheliche Tochter der unverehelichten Anna Wilhelmine Cornelia Bunde (1 rok 4 m-ce 19 dni); Friedrich August Schmidt Sohn des Kutschers Johann Schmidt und dessen Ehefrau Dorothea geb. Omland (1 rok 4 m-ce i 29 dni); Marie Elisabeth Tiedke Tochter des Arbeiters Andreas Tiedke und dessen Ehefrau Maria Elisabeth geb. Sass (11 miesięcy); Marie Helene Tiedke und dessen Ehefrau Dorothea geb. Vierkan (4 miesięce i 22 dni)
ciąg dalszy na następnej stronie	

ciąg dalszy z poprzedniej strony	
1873	Marie Penner Tochter des Einsaassen und Ortsschulzer Herrn Johann Penner und dessen Ehefrau Marie geb. Dyck (3 lata 9 miesięcy i 3 dni)
1879	Johann Peter Nitsch Sohn des Arbeiter Peter Ephraim Nitsch und dessen Ehefrau Renate geborenen Schulz (1 rok i 10 miesięcy)
1886	Cornelius August Schön Sohn des Zimmergesellen Johann Schön und dessen Ehefrau Caroline geb. Schritt (1 rok 9 miesięcy i 19 dni); Anne Helene Böhmert Tochter der Arbeiters Peter Böhmert und dessen Ehefrau Catharine Renate geb. Spudig (2 lata 3 miesiące i 2 dni)

Tab. 3. Wykaz osób chorych na odrę w Żuławkach w świetle ksiąg zgonów miejscowej parafii ewangelickiej.

Oprac. na podstawie: EZA 6604, (*Bestattungen 1724–1775*); EZA 6604 (*Bestattungen 1782–1792*); EZA 6608 (*Bestattungen 1792–1826*); EZA 6609 (*Bestattungen 1826–1940*).

Rok	Zmarli (wiek)
1852	Anna Gertrude Domke Tochter des Arbeitsmannes Martin Domke und dessen Ehefrau Maria geb. Ständer (1 rok 5 miesięcy i 9 dni)
1855	Johann Jacob Schwarz Eigenkathner, Ehemann der hinterlassenen Wittwe Regine Elisabeth geb. Manhold (31 lat 6 miesięcy i 12 dni); Andreas Gräske Viktualienhändler, Ehemann der hinterlassenen Wittwe Christine geb. König (58 lat)
1866	Gerhard Heidebrecht Einsaassen, Ehemann des nochgelebten Wittwe Marie geb. Dyck (63 lata 5 miesięcy i 2 dni)

Tab. 4. Wykaz osób chorych na cholereę w Żuławkach w świetle księgi zgonów miejscowej parafii ewangelickiej.

Oprac. na podstawie: EZA 6609 (*Bestattungen 1826–1940*).

Rok	Zmarli (wiek)
1894	Schneider Renate geb. Dzaak (65 lat 7 miesięcy i 22 dni)
1916	Büchau Maria Elisabeth geb. Thomas, Witwe (71 lat)
1919	Suckau Karoline geb. Sawatzki (64 lata 9 miesięcy i 13 dni)
1939	Schipplock August, Rentner (78 lat 2 miesiące i 2 dni)

Tab. 5. Wykaz osób chorych na grypę w Żuławkach w świetle księgi zgonów miejscowej parafii ewangelickiej.

Oprac. na podstawie: EZA 6609 (*Bestattungen 1826–1940*).

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

Jerzy Sojka

ORCID 0000-0003-1154-5658

„Książeczka ślubu” i „Książeczka Chrztu” Marcina Lutra

Streszczenie: Artykuł przedstawia tłumaczenia na język polski dwóch formularzy liturgicznych przygotowanych przez Marcina Lutra. Pierwszy z nich to „Książeczka Chrztu” z 1526 roku, drugi to „Książeczka ślubu” z 1529 roku. Oprócz tłumaczenia obu tekstów w artykule zawarto wprowadzenia szkicujące historię powstania i treść obu tekstów, a także omówiono ich związki z „Małym katechizmem” Marcina Lutra w kontekście ich umiejscowienia bądź jego braku w wydaniach ksiąg wyznaniowych luteranizmu.

Słowa kluczowe: Marcin Luter, liturgia, Chrztost Święty, ślub, małżeństwo, księgi wyznaniowe luteranizmu

Summary: Martin Luther’s “A Marriage Booklet” and “The Baptismal Booklet”

The article presents translations into Polish of two liturgical forms prepared by Martin Luther. The first is “A Marriage Booklet” from 1529, the second is “The Baptismal Booklet” from 1526. In addition to the translation of both texts, the article contains introductions outlining the history of the creation and the content of both texts, and discusses their relationship with Martin Luther’s “Small Catechism” in the context of their location or lack thereof in the editions of Lutheran confessional writings.

Keywords: Martin Luther, liturgy, Holy Baptism, wedding, marriage, Lutheran confessional writings

Niniejszy tekst ma na celu przybliżenie polskiemu czytelnikowi dwóch istotnych porządków liturgicznych doby Reformacji pochodzących od Marcina Lutra: „Książeczki ślubu” oraz „Książeczki Chrztu”¹. Zasadniczą część tekstu stanowią tłumaczenia obu tekstów zawarte w części drugiej i trzeciej. Zostały one umieszczone na wzór porządku w BSLK i BSELK w kolejności najpierw „Książeczka ślubu” potem „Książeczka Chrztu”. Część pierwsza ma charakter wprowadzający. Zajmuje się ona w pierwszym kroku powstaniem i treścią obu porządków liturgicznych. Zaś w drugim skupia się na ich związku z „Małym katechizmem”, a co za tym idzie pytaniem o ich przynależność do „Księgi zgody”, a więc korpusu luteranckich pism wyznaniowych.

1. Wprowadzenie

1.1. Powstanie i treść „Książeczki Chrztu” i „Książeczki ślubu”

Jednym z istotnych wątków działalności Lutra w Wittenberdze były prace nad kształtowaniem życia liturgicznego ruchu reformacyjnego. Miały one na celu z jednej strony oczyszczenie liturgii z wątków sprzecznych z zasadniczym przesłaniem reformacyjnym oraz udostępnienie liturgii w języku zrozumiałym². Działania te nie dotyczyły tylko nabożeństwa głównego³, ale również innych rytów i ceremonii kościelnych mających charakter okazjonalny.

Jednym z pierwszych rytów, który w wittenberskiej praktyce zyskał

¹W odnośnikach bibliograficznych w pracy wykorzystano następujące skróty:

BSELK — *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014.

BSELK-QM1 — *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Quellen und Materialien, t. 1, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014.*

BSLK — *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, wyd. 6, Göttingen 1967.

LD — *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, hg. von K. Aland, Göttingen - Stuttgart 1959–74.

LW — *Luther's Works*, St. Luis-Philadelphia 1955nn.

KWKL — *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko-Biała 2011.

WA — *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883–2009.

WKS — *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980.

²Por. podsumowanie tego procesu w charakterystyce zmian wprowadzonych w reformacyjnym nabożeństwie w art. XXIV „Wyznania augsburskiego” (*Wyznanie augsburskie*, art. XXIV, BSELK, s. 140–147; KWKL, s. 151–153).

³Na temat reformy liturgicznej nabożeństwa głównego zob. Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 162–166; W. Nagel, *Geschichte des christlichen Gottesdienst*, wyd. 2 poprawione, Berlin 1970, s. 123–139, A. Degg, D. Plüss, *Liturgik*, Gütersloh 2021, s. 129–134.

przygotowaną niemiecką wersję porządku liturgicznego, był Chrzt Świąty. Już w 1523 r., kiedy tylko ukazała się pierwsza Lutrowa propozycja reformy nabożeństwa głównego — „O porządku nabożeństwa w zborze”⁴ — Reformator przystąpił do przygotowania niemieckiej liturgii Chrztu. Tak powstała pierwsza wersja tzw. „Książeczki Chrztu”⁵. Wybór liturgii chrzcielnej jako koniecznej do przedstawienia w zrozumiałym dla uczestników języku niemieckim był dla Lutra oczywistym. Było to podyktowane koniecznością świadomego włączenia zboru, a przede wszystkim rodziców i rodziców chrzestnych, w modlitwy właściwe rytowi Chrztu Świętego, w których proszono Boga o wiarę dla chrzczonego, tak by mógł on przyjąć dar Chrztu⁶.

Lutrowa propozycja liturgii chrzcielnej podążała za tradycyjnym rytym rzymskim. Zmiany były niewielkie. Zawężono egzorcyzm, zmieniono miejsce wyznania wiary przenosząc je sprzed modlitwy Ojcze nasz do pytań kierowanych do rodziców i rodziców chrzestnych. W pierwszej wersji „Książeczki...” pojawiła się także „modlitwa potopu” oparta o motyw arki Noego w miejsce modlitwy „Deus patrum nostrum”. W „Książeczce...” Reformator zawarł też epilog, w którym komentował znaczenie nabożeństwa chrzcielnego⁷. Propozycja Lutra szybko zyskała popularność, co potwierdzają liczne publikacje⁸.

Liturgia chrzcielna zaproponowana w 1523 roku była jak wspomniano konserwatywna, nie zmieniająca wiele w tradycyjnym rycie. Motywacją za tym stojącą była troska o słabych w wierze, a jednocześnie Luter wskazywał, że nie jest w pełni zadowolony z efektu. Tak to ujmował w uwagach końcowych do „Książeczki...” z 1523 roku:

„Nie chcę w tym momencie robić jakichś szczególnych zmian w książeczce [porządku] Chrztu. Nie będę miał nic przeciwko, jeśli zostanie poprawiona, gdyż przygotowali ją niedbali mistrzowie, którzy nie zostali dostatecznie poruszeni chwałą Chrztu. Ale by oszczędzić

⁴Por. WA 12, 35–37.

⁵Por.: WA 12, 42–48.

⁶*Das Taufbüchlein verdeutscht* (1523) [Wprowadzenie], WA 12, 38; *The Order of Baptism* (1523) [Wprowadzenie], LW 53, 95.

⁷*Das Taufbüchlein verdeutscht* (1523) [Wprowadzenie], WA 12, 38; *The Order of Baptism* (1523) [Wprowadzenie], LW 53, 95–96.

⁸*Das Taufbüchlein verdeutscht* (1523) [Wprowadzenie], WA 12, 40–42.

słabe sumienia, zostawiam prawie wszystko tak, by nie narzekali, że chcę ustanowić nowy porządek Chrztu i zganić tych, którzy zostali dotychczas ochrzczeni, jakoby byli ochrzczeni nieprawidłowo. Gdyż, tak jak powiedziałem, niewiele zależy od ludzkich dodatków, jeśli tylko sam Chrztost ze Słowem Bożym, właściwą wiarą i szczerą modlitwą jest udzielany. Polecamy was Bogu, Amen.”⁹

Kiedy w 1526 r. Luter ukończył swoje główne pismo liturgiczne — „Niemiecką mszę i porządek nabożeństwa”¹⁰ — był gotów zająć się przygotowaniem skorygowanej liturgii Chrztu. Nowa wersja „Książeczka Chrztu”, opublikowana jeszcze w tym samym 1526 roku, odpowiadała na liczne uwagi jego współpracowników i zmiany w wittenberskiej praktyce¹¹. Powstały porządek nie miał charakteru zupełnej nowości, ale zachowywał ciągłość z wydaniem wcześniejszymi¹². Mimo to jednak można odnotować w nim liczne zmiany. Poza technicznym zabiegiem umieszczenia uwag Lutera dołączonych do wydania z 1523 roku jako przedmowy (z pominięciem ostatniego — wyżej cytowanego — akapitu) pojawiły się istotne zmiany w formie rytu. Pominięto gest tchnienia przy egzorcyzmie, pierwszą z dwóch wstępnych modlitw, zrezygnowano z użycia soli¹³, pierwszego z dwóch egzorcyzmów, modlitwy po egzorcyzmie, *salutatio* przed czytaniem Ewangelii, rytu Effatha¹⁴, namaszczenia przed i po Chrztostie, a także włożenia do ręki dziecka zapalonej świecy. Luter dokonał też rewizji pierwszej z zawartych porządku modlitw¹⁵.

Dążenie do przygotowania reformacyjnych porządków liturgicznych okazjonalnych rytów Kościoła nie dotyczyło tylko Chrztostu Świętego. Lu-

⁹WA 12, 48.

¹⁰WA 19, 72–113.

¹¹*Das Taufbüchlein verdeutscht, aufs neu zugerichtet (1526)* [Wprowadzenie], WA 19, 531.

¹²Najprawdopodobniej w wersji z roku 1525 r. (*Das Taufbüchlein verdeutscht, aufs neu zugerichtet (1526)*) [Wprowadzenie], WA 19, 531–532).

¹³Podawanej chrztonemu jako symbol mądrości (por. WA 12, 43).

¹⁴Chodzi o ryt nawiązujący do uzdrowienia głuchoniemego opisanego w Ewangelii Marka (Mk 7,31–37). W porządku z 1523 roku polegał on dotknięciu poślinionym palcem najpierw prawego ucha chrztonego za słowami zaczerpniętymi z Mk 7,34: „Effatha, to znaczy: Otwórz się”, a następnie nosa i lewego ucha ze słowami: „Ale ty diable uciekaj, gdyż nadchodzi sąd Boży” (zob. WA 12, 45).

¹⁵*Das Taufbüchlein verdeutscht, aufs neu zugerichtet (1526)* [Wprowadzenie], WA 19, 531–532; *The Order of Baptism Newly Revised (1526)* [Wprowadzenie], LW 53, 106; A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 5, Göttingen 1994, s. 157–160.

ter zajął się także porządkiem ślubu. Wittenberczyk w swoim teologicznym myśleniu dokonał głębokiej zmiany w ocenie roli małżeństwa w życiu chrześcijańskim małżeństwa i zasadniczo je doceniał¹⁶. Przeprowadzane od 1528 roku wizytacje kościelne¹⁷ pokazały jednak, że odnowione, reformacyjne rozumienie małżeństwa nie trafiło na poziom parafialny. To skłoniło Lutra do przygotowania odpowiedniego porządku małżeńskiego. Ukazał się on w tym samym — 1529 — roku co oba katechizmy w postaci „Książeczki ślubu”¹⁸.

Obie książeczki w wersjach przełożonych w niniejszym artykule zbudowane są podobnie. Rozpoczyna je wprowadzenie odnoszące się do znaczenia poszczególnych rytów — Chrztu Świętego i ślubu — dla życia chrześcijańskiego osób w nim uczestniczących. Następnie Luter przedstawia swoją propozycję liturgicznego przebiegu obu rytów¹⁹.

1.2. Związek „Książeczki Chrztu” i „Książeczki ślubu” z „Małym katechizmem” Marcina Lutra

„Książeczka Chrztu” w wersji z 1526 roku i „Książeczka ślubu” szybko stały się w wittenberskich wydaniach dodatkiem do „Małego katechizmu”. Obie możemy spotkać jako uzupełnienie już w III wydaniu „Małego katechizmu”, jakie ukazało się w Wittenberdze w lipcu 1529 roku (tzw. wydanie B)²⁰. Jak wskazuje Albrecht Peteres, takie uzupełnienie katechizmu uzasadniało jego podtytuł: „Dla proboszczów i kaznodziejów”²¹.

Wittenberska praktyka dodawania obu książeczek do „Małego katechizmu” nie została zachowana przy redagowaniu „Księgi zgody”. Jej niemiecka wersja, która ukazała się w Dreźnie w 1580 roku, zachowała

¹⁶Por. M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006, s. 68–73; Ł. Barański, J. Sojka, dz. cyt., s. 81–75; zob. także całościowe opracowanie monograficzne tej kwestii: W. Pabiasz, *Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutra*, Częstochowa 1993.

¹⁷Zob. Ł. Barański, J. Sojka, dz. cyt., s. 173–177.

¹⁸*The Order of Marriage for Common Pastors (1529)* [Wprowadzenie], LW 53, 110–111.

¹⁹Szerzej na temat treści obu książeczek zob. A. Peters, dz. cyt., s. 119–190; J. Sojka, *Czytanie Reformatora*, t. 1, Wisła 2014, s. 145–148. Na temat „Książeczki ślubu” zob. także: O. Albrecht, *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn (1529)* [Wprowadzenie], WA 30 III, 43–73. Analiza budowy zaproponowanych przez Lutra porządków liturgicznych zob.: K.-H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004, s. 587–589.666–668.

²⁰O. Albrecht, *Besondere Einleitung in dem Kleinen Katechismus*, WA 30 I, 581.

²¹A. Peters, dz. cyt., s. 119; por. BSELK, s. 852.

ją w niektórych egzemplarzach. Zaś w wydaniu łacińskim, opublikowanym w Lipsku w 1584 r., obie książeczki nie zostały uwzględnione. Ich usunięcie było podyktowane sporem o miejsce egzorcyzmu w liturgii Chrztu Świętego. Część luteran z północnych Niemiec (np. z Dolnej Saksonii) wykreśliło z liturgii chrzcielnej egzorcyzm. Decyzje te miały być podyktowane wpływami górnoniemieckimi, a więc powiązanymi ze szwajcarskim nurtem Reformacji²².

Fakt rozbieżności pomiędzy wydaniem „Małego katechizmu” w Wittenberdze, które zawierały obie „Książeczki...”, a późniejszym nieujęciem ich w wydaniach „Księgi zgody” prowadzi do różnorodnych konkluzji odnośnie do ich przynależności do luterskich ksiąg wyznaniowych. Edytor Lutrowych katechizmów na potrzeby WA Otto Albrecht wskazuje, że były to jedynie dodatki, które znalazły się w jednym wydaniu z „Małym katechizmem” niekoniecznie z woli samego Lutra, ale być może z inicjatywy drukarza, przeciw czemu ten pierwszy nie protestował. To prowadzi Albrechta do wniosku, że decyzja, by nie umieszczać ich w „Księdze zgody” była trafna²³.

Jeden z najważniejszych współczesnych komentatorów katechizmów — Albrecht Peters — w swoim opracowaniu różnicuje ocenę. Wskazuje na bliskie związki z celem i treścią katechizmu w przypadku „Książeczki ślubu”, odnotowując jednocześnie, że nie znalazła się w wydaniach „Księgi zgody”²⁴. W przypadku „Książeczki Chrztu” wskazuje, że stała się dodatkiem już w 1529 roku, jednak „do Corpus Doctrinae luterskiej Reformacji należy ona z zastrzeżeniami”²⁵ i w tym miejscu przywołuje spory wokół formy Chrztu Świętego i egzorcyzmu toczone w czasie redakcji „Księgi zgody”²⁶.

Wydawcy zbiorczych wydań luterskich ksiąg wyznaniowych na gruncie niemieckim wyciągają różne wnioski odnośnie do tego stanu

²²Luther großer und kleiner Katechismus. Einleitung, BSLK, s. XXXI; Die Konkordieformel. Einleitung, BSLK, s. XLII–XLIII; Editors' Introduction to the Small Catechism, w: The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, red. R. Kolb, T. J. Wengert, Minneapolis 2000, s. 346–347; A. Peters, dz. cyt., s. 157, przyp. 3.

²³O. Albrecht, *Besondere...*, art. cyt., s. 581.

²⁴A. Peters, dz. cyt., s. 119–120.

²⁵Tamże, s. 157.

²⁶Tamże, s. 157, przyp. 3.

rzeczy. Niemiecko-łacińskie wydanie krytyczne przygotowane z okazji 350-lecia „Księgi zgody” — BSLK — zawiera obie „Książeczki...” po niemiecku i łacinie²⁷. Popularne wydanie do pracy parafialnej, opublikowane po BSLK, a przed BSELK, także zawiera obie „Książeczki...”²⁸. Najnowsze, przygotowane już w XXI w. w kontekście jubileuszu 500 lat Reformacji, niemiecko-łacińskie wydanie krytyczne — BSELK — próbuje oddać sprawiedliwość skomplikowanej historii umieszczenia obu „Książeczek...” w „Księdze zgody”²⁹ i zamieszcza w głównym tomie jedynie ich wersje niemieckie, w zgodzie z wydaniem niemieckim z Drezna z 1580 roku³⁰. Zaś z szacunku dla ich pominięcia w wydaniu łacińskim z Lipska z 1584 r. wersje łacińskie znalazły się jedynie w tomie z tekstami uzupełniającymi³¹.

W tradycji amerykańskiego luteranizmu długo nie umieszczano obu „Książeczek...” w wydaniach luterańskich ksiąg wyznaniowych. Dotyczyło to zarówno środowiska konserwatywnego Synodu Missouri, które wydało m.in. tzw. *Triglottę*, a więc trójjęzyczne — niemiecko-łacińsko-angielskie wydanie ksiąg wyznaniowych³², jak i innych środowisk luterańskich, niezwiązanych ściśle z Synodem Missouri. W wydaniu przygotowanym przez pod kierownictwem Theodora G. Tapperta w 1959 roku we wstępie wydawcy spotkamy takie stwierdzenie: „Niektóre wydania Księgi zgody zawierały takie uzupełniające dokumenty jak Lutrowa «Książeczka Chrztu» (1523), Lutrowa «Książeczka ślubu» (1529), «Katalog świadectw» (1580) i «Chrześcijańskie artykuły wizytacyjne»

²⁷Por. BSLK, s. 528–541. Tym tropem idzie jeden z najbardziej renomowanych komentatorów luterańskich ksiąg wyznaniowych Edmund Schlink uwzględniając w swojej analizie Chrztu Świętego treści „Książeczki Chrztu”, zob. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 123–133.

²⁸Por. *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, red. H.G. Pöhlmann, wyd. 2, Gütersloh 1986, s. 566–578, Podobnie jak w przypadku Schlinka autorzy komentarza odnoszącego się do tego wydania także uwzględniają „Książeczkę Chrztu” omawiając Chrztost Święty, zob. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 149–158.

²⁹R. Kolb, *Der Große und der Kleine Katechismus Martin Luthers. Einleitung*, BSELK, s. 846–845.

³⁰Por. BSELK, s. 900–910.

³¹Por. BSELK-QM1, s. 885–890.

³²Por. *Enchiridion. Der Kleine Katechismus D. Martin Lutheri für gemeine Pfarrherren und Prediger. Enchiridion. Catechismus Minor D. Martini Lutheri pro Parochis et Conscianatoribus. Enchiridion. The Small Catechism of Dr. Martin Luther for Ordinary Pastors and Preachers*, w: *Concordia Triglotta: the symbolical books of the Ev. Lutheran Church, German-Latin-English*, St. Louis, MO, 1921, s. 531–563.

(1592). Zostały one tutaj pominięte ponieważ nie należą do historycznych standardów wiary powszechnie uznawanych przez Kościół Luteński³³. Ta praktyka zmieniła się dopiero w 2000 roku wraz z nowym wydaniem „Księgi zgody” w języku angielskim, przygotowanym przez zespół redaktorów w składzie Robert Kolb i Timothy J. Wengert³⁴. Obaj redaktorzy wskazali przy tym na kontrowersyjną naturę sporów o rozumienie Chrztu Świętego, które doprowadziły do usunięcia obu „Książeczek...” z wydań „Księgi zgody”, podnosząc przy tym, że były one wynikiem wpływów ze strony reformowanego nurtu Reformacji³⁵.

W polskich wydaniach luterańskich ksiąg wyznaniowych przygotowanych w II połowie XX wieku tłumaczenia obu „Książeczek...” nie zostały uwzględnione. Za tłumaczenie tej części „Księgi zgody” zarówno w WKS jak i KWKL był odpowiedzialny Andrzej Wantuła. W swoim wstępie do katechizmów jako podstawę tłumaczenia wskazał BSLK, a także odwołał się do wspomnianej wyżej amerykańskiej *Triglotty*³⁶. Wantuła miał świadomość, że z jednej strony „Książeczki...” były standardową częścią „Małego katechizmu”. Widać to kiedy omawia on cel „Małego katechizmu” z perspektywy jego podtytułu „Dla proboszczów i kaznodziejów”, wskazując, że ze względu na obecność formularzy liturgicznych Chrztu Świętego i ślubu można go uznać za „małą agendę”³⁷. Z drugiej natomiast stwierdza w kontekście układu i treści „Małego katechizmu”: „Książeczka o ślubie i Książeczka o chrzcie, drukowane do dziś w Księdze zgody łącznie z Małym katechizmem, nie stanowiły jego składowych części i były zawsze uważane za dodatek”³⁸. Co za tym idzie, w tłumaczeniach Wantuły „Książeczki...” nie zostały uwzględnione³⁹.

³³T. G. Tappert, *Foreword*, w: *The book of concord: The confessions of the evangelical Lutheran church*, red. T. G. Tappert, Philadelphia 1959, s. [2].

³⁴Por. M. Luther, *A Marriage Booklet for Simple Pastors*, w: *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, red. R. Kolb, T. J. Wengert, Minneapolis 2000, s. 367–371; M. Luther, *The Baptismal Booklet: Translated into German and Newly Revised*, w: *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, red. R. Kolb, T. J. Wengert, Minneapolis 2000, s. 371–375.

³⁵*Editors' Introduction to the Small Catechism*, art. cyt., s. 346–347.

³⁶A. Wantuła. *Mały i Duży katechizm. Wstęp*, WKS, s. 29 = A. Wantuła, *Historia powstania i znaczenie katechizmów ks. Marcina Lutra*, KWKL, s. 39.

³⁷A. Wantuła. *Mały...*, WKS, s. 28 = A. Wantuła, *Historia...*, KWKL, s. 38.

³⁸A. Wantuła. *Mały...*, WKS, s. 28 = A. Wantuła, *Historia...*, KWKL, s. 37 (pisownia oryginalna).

³⁹Por. WKS, s. 30–42; KWKL, s. 41–55.

Być może wpływ na to miała także wcześniejsza tradycja wydawania „Małego katechizmu” na gruncie polskim. Wantuła odwołuje się do tłumaczenia Leopolda Otto, które obu „Książeczek...” nie zawierało⁴⁰. Jednocześnie podobnie rzecz się miała z innymi wydawanymi w XX wieku tłumaczeniami „Małego katechizmu”⁴¹. Należy też odnotować, że w wydaniu „Małego katechizmu” w języku polskim przygotowanym przez Samuela Ludwika Zasadiusa w Brzegu w 1734 roku obie „Książeczki...” znalazły swoje miejsce⁴².

2. „Książeczka ślubu, dla prostego proboszcza”⁴³

[900] Książeczka ślubu, dla prostego proboszcza

Przedmowa dr. Marcina Lutra

„Jaki kraj, taki obyczaj” mówi popularne przysłowie. Wedle niego, skoro wesele i stan małżeński jest stworzony jako świecki [światowy], to nie przynależą nam duchownym czy sługom Kościoła coś w tym zakresie nakazywać lub zarządzać. Powinniśmy pozostawić każdemu miastu albo krajowi ich zwyczaje i przyzwyczajenia, takie jakie są w nich używane. Jedni prowadzą pannę młodą do kościoła dwa razy, zarówno rano, jak i wieczorem, inni tylko raz. Niektórzy ogłaszają i dają zapowiedzi z ambony dwa lub trzy tygodnie przed [ślubem]. To wszystko i podobne pozostawiam panom i radom, by to tworzyli i ustanawiali, tak jak chcą. Mnie nie o to chodzi.

Lecz jeśli pragnie się od nas by przed kościołem albo w kościele pobłogosławić parę młodą, by się o nich modlić, albo udzielić im ślubu, to winni jesteśmy to uczynić. Dlatego chciałbym przedstawić to słowo

⁴⁰Por. *Mały katechizm dra Marcina Lutra. Odbitka z katechizmu ks. dra L. Otto*, Cieszyn 1915.

⁴¹Por. np. *Mały katechizm Doktora Marcina Lutra, objaśnił ks. Aleksander Schoeneich*, Łódź 1922, *Mały katechizm dra Marcina Lutra. Przekład Komisji Synodalnej*, Bytom 1949. Tym tropem jednocześnie poszło najnowsze tłumaczenie „Małego katechizmu”: M. Luter, *Mały katechizm. Nowy przekład*, tłum. M. Brzóska, Bielsko-Biała 2014.

⁴²*Enchiridion D. Marcina Luthera. Mały Katechizm, Dla pospolitej Księży i Kaznodziei, z Przedmowami i Książeczkami jego do Ślubów i Chrztu S. odprawowania służącymi. Z Niemieckiego Języka na Polski przetłumaczony*, Brzeg 1734.

⁴³Tłumaczenie na podstawie: *Ein Traübüchlein, für die einfeltigen Pfarrherrn*, BSELK, s. 900–905. Numery w [] odzwierciedlają paginację oryginału. Cytaty biblijne w tekście przytoczone za: *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi*, Warszawa 2017. Tłumaczenie skonsultowano z M. Luther, *Ein Traübüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*, LD 6, 165–169, oraz z M. Luther, *The Order of Marriage for Common Pastors (1529)*, LW 53, 111–115.

i sposób dla tych, którzy nie znają lepszych, i jeśli by niektórzy z nich zgodnie z nami chcieli ich używać. Inni, którzy potrafią lepiej, to jest ci, którzy całej rzeczy nie znają lepiej, ale uważają, że umieją wszystko, nie potrzebują tej mojej służby, gdyż sami są w stanie mnie prześcignąć i stać się większymi mistrzami ode mnie. Powinni się oni pilnie przed tym chronić, żeby nie stosować rozwiązań podobnych do kogoś innego, bo ktoś mógłby pomyśleć, że muszą się uczyć od innych, a to byłoby dla nich wielką szkodą.

[901] Ponieważ dotychczas postępowano z mnichami i zakonnicami z tak doskonale wielkim przepychem przy ich błogosławieństwie, choć ich stan i istota nie jest boskim a czysto ludzkim wynalazkiem, który nie ma podstaw w Piśmie [Świętym]. O jak wiele bardziej więc powinniśmy czcić ten boski stan i w jak o wiele bardziej dostojny sposób powinniśmy go błogosławić, modlić się o niego i go zdobić? Gdyż chociaż jest to świecki stan, to jednak ma w sobie Boże Słowo i nie jest wynaleziony czy ustanowiony przez człowieka jak stan mnichów czy zakonnic. Dlatego [stan małżeński] powinien być po stokroć słuszniej uznawany za duchowy niż stan zakonny, który słusznie powinien być uznawany za najbardziej świecki i cielesny, gdyż został wynaleziony i ustanowiony pod każdym względem z ciała i krwi i świeckiego rozsądku i rozumu.

Także dlatego, by młodych uczyć by traktowali ten stan poważnie i by czcili go i uznawali za Boże dzieło i przykazanie, a nie by obelżywie względem niego uprawiali swoje błazeństwa ze śmiechem, drwinami i podobną lekkomyślnością, tak jak dotychczas do tego przywykli. Tak jakby wejście w związek małżeńskiego i ślub to był jakichś żart albo dziecinna igraszka. Zostało więc najpierw ustanowione, że prowadzi się pana młodego i pannę młodą do kościoła, nie widząc w tym żartu, ale uważając to za rzecz wielce poważną. Nie ma bowiem wątpliwości, że państwo młodzi chcą przez to przyjąć błogosławieństwo Boże i wspólną modlitwę, a nie odegrać jakąś komedię czy uprawiać pogańską błazeńską.

Tak potwierdza się to dzieło samo w sobie. Ponieważ ten kto pragnie od biskupa czy proboszcza modlitwy i błogosławieństwa, ten okazuje

tym samym (choć nie mówi o tym głośno) w jakim niebezpieczeństwie i potrzebie się znalazł i jak bardzo potrzebuje Bożego błogosławieństwa i wspólnej modlitwy o stan, w który wkracza, oraz jak bardzo codziennie będzie doświadczał, jakie nieszczęścia wymierzył diabeł w stan małżeński: cudzołóstwo, niewierność, brak jedności i wszelki lament. Tak chcemy więc teraz w ten sposób postępować z młodą parą, tymi którzy tego pragną i się domagają.

[902] *Po pierwsze: [prowadzący ceremonię] ogłosi zapowiedzi z ambony tymi słowy:*

„Jan K. i Małgorzata N. chcą wedle Bożego porządku wstąpić w święty stan małżeński, pragną dlatego wspólnej chrześcijańskiej modlitwy o siebie, by rozpoczynali w imię Boże i by im się powodziło. Jeśli zaś ktoś ma coś do powiedzenia przeciw temu, ten niech to uczyni do czasu [ślubu] albo później zamilknie. Niech Bóg im pobłogosławi. Amen”

Przed kościołem [prowadzący ceremonię] udzieli ślubu tymi słowami:

Janie, czy chcesz przyjąć Małgorzatę za ślubną małżonkę?

Powinien odpowiedzieć: Tak

Małgorzato, czy chcesz przyjąć Jana za ślubnego małżonka?

Powinna odpowiedzieć: Tak

Teraz [para młoda] powinna wymienić obrączki i podać sobie prawe dłonie, a [prowadzący ceremonię] powie:

„Co zatem Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela” [Mt 19,6].

Po tym [prowadzący ceremonię] powie do wszystkich:

Ponieważ Jan K. oraz Małgorzata N. pragną wstąpić w związek małżeński i to tutaj publicznie przed Bogiem i światem wyznali, na dowód czego wymienili obrączki ślubne i podali sobie prawe dłonie, [903] ogłaszam ich jako sobie poślubionych w imieniu Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Amen.

Przed ołtarzem [prowadzący ceremonię] odczyta Słowo Boże nad nowożeńcami z Księgi Genesis, 2 rozdziału [1 Mż 2, 18.21–24]:

„Potem PAN Bóg powiedział: Nie jest dobrze, jeśli człowiek jest sam, uczynię więc pomoc odpowiednią dla niego. Wtedy PAN Bóg zesłał głęboki sen na człowieka, a kiedy ten zasnął, wyjął jedno z jego żeber

i wypełnił to miejsce ciałem. Z żebra wyjątego człowiekowi PAN Bóg zbudował kobietę i przyprowadził ją do mężczyzny. Wtedy człowiek powiedział: Ta jest wreszcie kością z moich kości i ciałem z mojego ciała ona będzie nazwana kobietą, gdyż z mężczyzny została wzięta. Dlatego mężczyzna opuści swego ojca i matkę i połączy się ze swoją żoną i będą jednym ciałem”.

Potem [prowadzący ceremonię] zwróci się do nich obojga i powie do nich:

Ponieważ wstąpiliście oboje w stan małżeński w imię Boże to posłuchajcie najpierw przykazania Bożego dotyczącego tego stanu. Tak mówi św. Paweł: „Mężowie, miłujcie żony, tak jak i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, żeby go uświęcić przez oczyszczenie obmyciem wodą, [903] któremu towarzyszy Słowo, żeby postawić przy sobie Kościół chwalebny, bez skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, aby był święty i nieskalany. Tak też mężowie powinni miłować swoje żony, jak swoje ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Nikt przecież nigdy nie miał w nienawiści swojego ciała, ale je karmi i pielęgnuje, tak jak Chrystus Kościół. Żony niech będą poddane swoim mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony, tak jak Głową Kościoła jest Chrystus, On — Zbawiciel Ciała. Jak więc Kościół jest poddany Chrystusowi, tak też żony niech będą poddane mężom we wszystkim” [Ef 5, 25–29.22–24].

Po drugie

Słuchajcie także o krzyżu, który Bóg na ten stan nałożył. Tak mówi Pan do kobiety: „Pomnożę bardzo cierpienia związane z twoją ciążą, w bólu będziesz rodziła dzieci, a mimo to będziesz pożądała swego męża, on zaś będzie panował nad tobą” [1 Mż 3,16].

Do mężczyzny zaś powiedział Bóg: „Ponieważ usłuchałeś głosu swej żony i jadłeś owoc z drzewa, z którego zakazałem ci jeść, mówiąc: Nie będziesz z niego jeść; więc niech będzie przeklęta ziemia z twojego powodu. Przez wszystkie dni swojego życia w trudzie będziesz się z niej żywił. Ciernie i osty będzie ci rodziła, ty zaś będziesz jadł polne rośliny. W pocie czoła będziesz jadł chleb, dopóki nie powrócisz do ziemi,

z której zostałeś wzięty, bo prochem jesteś i do prochu powrócisz” [1 Mż 3,17–19].

Po trzecie

To jest wasze pocieszenie, że wiecie i wierzycie, że wasz stan jest przez Boga przyjęty i pobłogosławiony, gdyż jest napisane: „I Bóg stworzył człowieka na swój obraz, stworzył go na obraz Boży, stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. Następnie Bóg im pobłogosławił. I powiedział do nich Bóg: Bądźcie płodni, rozmnażajcie się i wypełniajcie ziemię, podporządkowujcie ją sobie, i panujcie nad rybami morskimi, nad ptactwem podniebnym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi. Bóg zobaczył, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” [1 Mż 1, 27–28.31].

[905] Dlatego też mówi Salomon: „Kto znalazł żonę, znalazł coś dobrego i stworzył błogosławieństwo przed Panem” [wg Przyp. 18,22].

Teraz [prowadzący ceremonię] wyciągnie nad nimi ręce i pomodli się w ten sposób:

Panie Boże, który stworzyłeś mężczyznę i kobietę i przeznaczyłeś ich do stanu małżeńskiego, prócz tego pobłogosławiłeś go owocami ciała i określiłeś go przez *Sacrament* [sakrament] swojego umiłowanego Syna Jezusa Chrystusa i Kościoła, Jego oblubienicy, prosimy o Twoje nieuzasadnione dobro, byś nie pozwolił by to twoje stworzenie [ustanowienie], porządek i błogosławieństwo było naruszone czy zniszczone, lecz by łaskawie w nich było zachowane przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego, Amen.

3. „Książeczka Chrztu po niemiecku, na nowo wydana”⁴⁴

[905] Książeczka Chrztu po niemiecku, na nowo wydana

Marcin Luter, wszystkim chrześcijańskim czytelnikom, łaska i pokój w Chrystusie Panu naszym.

⁴⁴Tłumaczenie na podstawie: *Das Tauffbüchlein verdeutschet und auff's neu zu gericht*, BSELK, s. 905–910. Numery w [] odzwierciedlają paginację oryginału. Cytaty biblijne w tekście przytoczone za: *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi*, Warszawa 2017. Tłumaczenie skonsultowano z M. Luther, *Das Tauffbüchlein*, LD 6, 160–164 oraz z M. Luther, *The Order of Baptism Newly Revised (1526)*, LW 53, 107–109.

Codziennie widzę i słyszę, jak bardzo niedbale i z brakiem szacunku, żeby nie powiedzieć lekkomyślnie, udziela się dzieciom wysokiego, świętego i pocieszającego Sakramentu Chrztu. Powodem tego, moim zdaniem, jest także to, że ci, którzy w tym biorą udział, nic nie rozumieją z tego, co jest mówione i robione. Wydaje się mi więc nie tylko potrzebnym, ale też koniecznym, by czynić to po niemiecku. Dlatego przetłumaczyłem na niemiecki to, co działo się dotychczas po łacinie, by rozpocząć chrzczenie po niemiecku. Po to, by rodzice chrzestni i inni obecni byli tym bardziej pobudzeni do wiary i szczerzej modlitwy, a kapłan, który chrzci, by bardziej pilnie musiał zwracać się do słuchaczy.

Proszę jednak z chrześcijańskiej powagi wszystkich tych, którzy chrzczą, trzymając dzieci [do Chrztu]⁴⁵ lub są przy tym obecni, by chcieli wziąć sobie do serca doskonałe dzieło i wielką powagę jaka w tym jest, gdyż słyszycie tu, w słowach tej modlitwy, z jak wielki lamentem i powagą Kościół chrześcijański troszczy się o dziecko i pewnymi, nie budzącymi wątpliwości słowy przed Bogiem wyznaje, że jest ono w posiadaniu diabła i jest dzieckiem grzechu i niełaski [906] oraz tak pilnie prosi o pomoc i łaskę przez Chrztę, by mogło stać się dzieckiem Bożym.

Dlatego zechciejcie rozważyć, że nie jest żartem działać przeciw diabłu. Nie tylko przepędzając diabła od dziecka, ale też nakładając na jego barki na całe życie takiego potężnego wroga. Dlatego jest koniecznym, by stać przy tym biednym dziecku z całego serca i mocy, i najpóźniej prosić, żeby Bóg, wedle słów tej modlitwy, nie tylko pomógł mu w obliczu przemocy diabła, ale też wzmocnił je, by mogło się rycersko opierać diabłu w życiu i w śmierci. Obawiam się też, że dlatego ludzie po Chrzcie popadają w zło, gdyż obchodzimy się z nimi w tak niedbały i zimny sposób, i tak całkiem bez powagi się o nich modlimy w czasie Chrztu.

Teraz pomyśl, że w Chrzcie zewnętrzne rzeczy są tymi najmniej ważnymi. Chodzi o: dmuchanie w oczy, czynienie znaków krzyża, wkładanie soli do ust, wkładanie do uszu i nosa ziemi ze śliną, namaszczenie olejem piersi i ramion, a chryzmem czubka głowy, ubieranie koszuli chrzcielnej

⁴⁵Tj. są rodzicami chrzestnymi (przyp. tłum.).

i dawanie do ręki zapalanej świecy. Cokolwiek też jeszcze innego, co dodane jest przez człowieka by ozdobić Chrzt. Gdyż także bez tego wszystkiego Chrzt może się dokonać i nie są to właściwe sposoby, by przepłoszyć albo przepędzić diabła. On wyśmiewa o wiele większe rzeczy. Tu trzeba prawdziwej powagi.

Lecz spójrz, że stoisz w czasie Chrztu w prawdziwej wierze, słuchasz Słowa Bożego i szczerze uczestniczysz w modlitwie. Gdyż kiedy kapłan mówi: „Módlmy się!” to zachęca cię osobiście, byś z nim się modlił. Tak [907] chrzestni i wszyscy obecni powinni kierować do Boga wraz z nim słowa modlitwy. Dlatego kapłan powinien zmawiać ją wyraźnie i wolno, tak by rodzice chrzestni mogli ją słyszeć i rozumieć, i by zgodnie z nią w sercu modlili się z kapłanem. Tak by z całą powagą przynosili przed Boga nędzę tego dziecka, by z całą mocą stawali w jego imieniu przeciw diabłu, i by tym pokazywali z całą powagą, że diabeł nie jest żartem.

Dlatego jest słusznym i właściwym, że nie pozwala się chrzczyć zapijańczonym i grubiańskim klechom, a także wybierać na rodziców chrzestnych ludzi swawolnych. Lecz [potrzebujemy] porządnych, dobrze ułożonych, poważnych i pobożnych kapłanów i rodziców chrzestnych, co do których spodziewamy się, że przeprowadzą Chrzt z powagą i właściwą wiarą. Tak by człowiek nie czynił z wysokiego sakramentu igraszki diabelskiej i znieważał tym Boga, który w Chrście wylewa na nas tak bezgraniczne i nieuzasadnione bogactwo swojej łaski, które sam nazywa nowym narodzeniem. Przez nie stajemy się wolni od diabelskiej tyranii, uwolnieni od grzechu, śmierci i piekła, stajemy się dziećmi życia i dziedzicami wszelkich Bożych dóbr oraz dziećmi samego Boga i braćmi Chrystusa.

O, drodzy chrześcijanie, nie pozwólcie byśmy takich niewypowiedzianych darów nie poważali i sprawowali je tak leniwie. Chrzt bowiem jest naszą jedyną pociechą i wejściem do wszelkich boskich dóbr i społeczności wszystkich świętych. Do tego dopomóż nam Boże, Amen.

Udzielający Chrztu mówi:

Wyjdź nieczysty duchu i pozostaw miejsce Duchowi Świętemu.

Następnie robi znak krzyża na czole i piersi i mówi:

Przyjmij znak krzyża świętego zarówno na czole, jak i na piersi.

Módlmy się:

Wszechmogący, wieczny Boże, Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa, wołam do Ciebie o tego N., Twojego sługę, który prosi o dar Twojego Chrztu [908] i pragnie Twojej wiecznej łaski poprzez duchowe nowonarodzenie. Przyjmij go, Panie, jak powiedziałeś: „Proście a otrzymacie, szukajcie a znajdziecie, pukajcie a otworzą wam” [Mt 7,7]. Tak daj swe dobra temu, który o nie teraz prosi, i otwórz temu, który kołacze: by zyskał wieczne błogosławieństwo tej niebiańskiej kąpieli i otrzymał przyrzeczone królestwo Twoich darów przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego. Amen.

Módlmy się:

Wszechmogący, wieczny Boże, który przez potop, wedle swojego surowego sądu, potępiłeś ten niewierny świat i wierzącego Noego wśród ośmiorga [2 P 2,5] zachowałeś wedle swojego wielkiego miłosierdzia, a zatwardziałego faraona wraz z jego [armią] utopiłeś w Morzu Czerwonym, a swój lud Izraela przeprowadziłeś przez nie suchą stopą, ukazując tym przyszlą kąpiel Twego świętego Chrztu, i przez Chrzt Twojego ukochanego dziecka, naszego Pana Jezusa Chrystusa, ustanowiłeś i uświęciłeś Jordan i wszelkie wody, by były zbawczym potopem i hojnym obmyciem grzechów, prosimy Cię, ze względu na to samo Twoje nieuzasadnione miłosierdzie, zechciej spojrzeć łaskawie na tego N. i pobłogosław go właściwą wiarą w Duchu [Świętym]. Tak by przez ten zbawczy potop zostało w nim zatopione i pochłonięte wszystko, co wrodzone jest od Adama i co on sam do tego dodał, by mógł być oddzielony od niewiernej rzeszy i zachowany suchym i bezpiecznym w świętej arce chrześcijaństwa, stale służąc Twojemu imieniu żarliwie w duchu i radośnie w nadziei. Tak by z wszystkimi wierzącymi Twojej obietnicy otrzymał życie wieczne, będąc go godnym przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego. Amen.

[909] Zaklinam Cię nieczysty duchu, imieniem Ojca (†) i Syna (†)

i Ducha Świętego (†), byś wyszedł i odstąpił od tego sługi Jezusa Chrystusa, N., Amen.

Wysłuchajmy świętej Ewangelii według św. Marka: „I przynosili do Niego dzieci, aby ich dotknął, lecz uczniowie surowo im zabraniali. Gdy Jezus to zobaczył, oburzył się i powiedział do nich: Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie zabraniajcie im, bo do takich jak one należy Królestwo Boga. Zapewniam was: Kto nie przyjmie Królestwa Boga jak dziecko, nie wejdzie do niego. I objął je, i błogosławił, kładąc na nie ręce” [Mk 10,13–16].

Następnie niech kapłan położy rękę na głowie dziecka i zmówi „Ojczy nasz” wraz rodzicami chrzestnymi, którzy [do tej modlitwy] klękają:

„Ojczy nasz, któryś jest w niebie. Święć się imię Twoje. Przyjdź królestwo Twoje. Bądź wola Twoja, jako w niebie tak i na ziemi. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj. I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom. I nie wódz nas na pokuszenie. Ale nas zbaw ode złego. Amen”.

Później dziecko prowadzi się do chrzcielnicy i kapłan mówi:

Pan niech strzeże wejścia i wyjścia twego, odtąd aż na wieki.

Następnie dziecko przez rodziców chrzestnych wyrzeka się diabła. Kapłan mówi:

N., czy wyrzekasz się diabła?

Odpowiedź: Tak

I wszystkich jego czynów?

Odpowiedź: Tak

I wszelkiej jego istoty?

Odpowiedź: Tak

Następnie kapłan pyta:

Czy wierzysz w Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi?

Odpowiedź: Tak

Czy wierzysz w Jezusa Chrystusa, Jego [910] jedyne Syna, naszego Pana, narodzonego z Marii Panny, ukrzyżowanego, zmarłego i pogrzebanego, zmartwychwstałego, siedzącego po prawicy Bożej, który przyjdzie sędzić żywych i umarłych?

Odpowiedź: Tak

Czy wierzysz w Ducha Świętego, święty Kościół chrześcijański, społeczność świętych, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i po śmierci życie wieczne?

Odpowiedź: Tak

Czy chcesz zostać ochrzczony?

Odpowiedź: Tak

Następnie [kapłan] bierze dziecko i zanurza go w chrzcielnicy mówiąc:
I chrzczę Ciebie w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Następnie rodzice chrzestni powinni podtrzymać dziecko w chrzcielnicy, a kapłan, nakładając mu koszulę chrzcielną, mówi:

Wszechmogący Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który Cię ponownie zrodził przez wodę i Ducha Świętego, i przebaczył Ci wszystkie Twoje grzechy, niech wzmocni Cię swoją łaską do życia wiecznego. Amen. Pokój z Tobą.

Odpowiedź: Amen.

Bibliografia

Źródła

1. *Die Augsburger Konfession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530. Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Ceasari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX*, w: BSELK, s. 84–225 (tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 roku*, przeł. z łaciny J. J. Jackowski, KWKL, s. 143–163).
2. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1996.
3. *De copulatione conjugum pro rudioribus parochis*, BSELK-QM1, s. 885–887.
4. *Enchiridion D. Marcina Luthera. Mały Kateizm, Dla pospolitey Księży i Kaznodziei, z Przedmowami i Książeczkami iego do Sługob i Krztu S. odprawowania służącymi. Z Niemieckiego Języka na Polski przetłumaczony*, Brzeg 1734.
5. *Enchiridion. Der Kleine Katechismus D. Martin Lutheri für gemeine Pfarherren und Prediger. Enchiridion. Catechismus Minor D. Martini Lutheri pro Parochis et Conscianatoribus. Enchiridion. The Small Catechism of Dr. Martin Luther for Ordinary Pastors and Preachers*, w: *Concordia Triglotta:*

- the symbolical books of the Ev. Lutheran Church, German-Latin-English*, St. Louis, MO, 1921, s. 531–563.
6. *Libellus de baptizandis infantibus. Per D. Mart. Lutherum adornatus anno Domini 1526*, BSELK-QM1, s. 888–890.
 7. Luther M., *The Baptismal Booklet: Translated into German and Newly Revised*, w: *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, red. R. Kolb, T. J. Wengert, Minneapolis 2000, s. 371–375.
 8. Luther M., *Deutsche Messe und ordnung Gottis diensts* (1526), WA 19, 72–113.
 9. Luter M., *Mały katechizm. Nowy przekład*, tłum. M. Brzóska, Bielsko-Biała 2014.
 10. Luther M., *A Marriage Booklet for Simple Pastors*, w: *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, red. R. Kolb, T. J. Wengert, Minneapolis 2000, s. 367–371.
 11. Luther M., *The Order of Baptism Newly Revised (1526)*, LW 53, 107–109.
 12. Luther M., *The Order of Marriage for Common Pastors (1529)*, LW 53, 111–115.
 13. Luther M., *Das Taufbüchlein*, LD 6, 160–164.
 14. Luther M., *Das Taufbüchlein verdeutscht* (1523) WA 12, 42–48.
 15. Luther M., *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*, LD 6, 165–169.
 16. Luther M., *Von Ordnung gottis diensts ynn der gemeyne*, WA 12, 35–37.
 17. *Mały katechizm Doktora Marcina Lutra, objaśnił ks. Aleksander Schoeneich*, Łódź 1922.
 18. *Mały katechizm dra Marcina Lutra. Odbitka z katechizmu ks. dra L. Otto*, Cieszyn 1915.
 19. *Mały katechizm dra Marcina Lutra. Przekład Komisji Synodalnej*, Bytom 1949.
Mały katechizm, KWKL, s. 41–55.
 20. *Mały katechizm*, WKS, s. 30–42;
 21. *Taufbüchlein*, w: *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, red. H.G. Pöhlmann, wyd. 2, Gütersloh 1986, s. 572–578.
 22. *Das Tauffbüchlein verdeutschet und auffs neu zu gericht*, BSELK, s. 905–910.
 23. *Das Taufbüchlin verdeutschet und aufs neu zugericht. Libellus de baptizandis infantibus. Per D. Mart. Lutherum adornatus anno Domini 1526*, BSLK, 535–541.
 24. *Traubüchlein*, w: *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, red. H.G. Pöhlmann, wyd. 2, Gütersloh 1986, s. 566–572.
 25. *Ein Traubüchlin für die einfältigen Pfarrhern. De copulatione conjugum pro rudioribus parochis*, BSLK, s. 528–534.

26. *Ein Traübüchlein, für die einfältigen Pfarrherrn*, BSELK, s. 900–905.

Opracowania

1. Albrecht O., *Besondere Einleitung in dem Kleinen Katechismus*, WA 30 I, 537–665.
2. Albrecht O., *Ein Traübüchlein für die einfältigen Pfarrherr (1529)* [Wprowadzenie], WA 30 III, 43–73.
3. Barański Ł., Sojka J., *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017.
4. Bieritz K.-H., *Liturgik*, Berlin 2004, s. 587–589.666–668.
5. Degg A., Plüss D., *Liturgik*, Gütersloh 2021.
6. *Editors' Introduction to the Small Catechism*, w: *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, red. R. Kolb, T. J. Wengert, Minneapolis 2000, s. 345–347.
7. Hintz M., *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006.
8. Kolb R., *Der Große und der Kleine Katechismus Martin Luthers. Einleitung*, BSELK, s. 846–845.
9. *Die Konkordieformel. Einleitung*, BSLK, s. XXII–XLVI.
10. *Luther großer und kleiner Katechismus. Einleitung*, BSLK, s. XXVIII–XXXI.
11. Nagel W., *Geschichte des christlichen Gottesdienst*, wyd. 2 poprawione, Berlin 1970.
12. *The Order of Baptism (1523)* [Wprowadzenie], LW 53, 95–96.
13. *The Order of Baptism Newly Revised (1526)* [Wprowadzenie], LW 53, 106.
14. *The Order of Marriage for Common Pastors (1529)* [Wprowadzenie], LW 53, 110–111.
15. Pabiasz W., *Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutera*, Częstochowa 1993.
16. Peters A., *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 5, Göttingen 1994.
17. Schlink E., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 123–133.
18. Sojka J., *Czytanie Reformatora*, t. 1, Wisła 2014.
19. Tappert T. G., *Foreword*, w: *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, red. T. G. Tappert, Philadelphia 1959, s. [1–2].
20. *Das Taufbüchlein verdeutscht (1523)* [Wprowadzenie], WA 12, 38–42.
21. *Das Taufbüchlein verdeutscht, aufs neu zugerichtet (1526)* [Wprowadzenie], WA 19, 531–536.
22. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Aulstad, F. Krüger, Gütersloh 1996.
23. Wantuła A., *Historia powstania i znaczenie katechizmów ks. Marcina Lutera*, KWKL, s. 31–40.

24. Wantuła A., *Mały i Duży katechizm. Wstęp*, WKS, s. 23–29.

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

Adam Malina

ORCID 0000-0002-5286-1270

Perykopy w użyciu liturgicznym Kościoła lutrańskiego. Nowy porządek czytań liturgicznych i tekstów kazalnych z 2018 r.

Streszczenie: Od 2018 roku Kościoły ewangelickie w Europie środkowej podczas nabożeństw używają nowego porządku tekstów liturgicznych i kazalnych. Dobór odpowiednich tekstów biblijnych do nabożeństwa oparty jest na systemie perykop biblijnych, przejętych przez Reformację z tradycji średniowiecznego Kościoła. W XVI wieku został dostosowany do ewangelickiej praktyki kościelnej i w zasadzie w tym stanie przetrwał prawie do końca XIX wieku. Największe zmiany w systemie perykop pojawiły się w 1978 roku, a najnowsza ich wersja pochodzi z 2018 roku. Kościół luterański w Polsce w swojej praktyce nabożeństwowej korzystał z dorobku swoich zachodnich sąsiadów, dostosowując przyjęte rozwiązania do lokalnej sytuacji kościelnej.

Słowa kluczowe: liturgia, perykopa, nabożeństwo, kazanie

Summary: Pericopes in the liturgical use of the Lutheran Church. New order of liturgical readings and sermon texts from 2018

Since 2018, Evangelical churches in central Europe have been using a new order of liturgical and sermon texts in their worship services. The selection of appropriate biblical texts for the service is based on the system of biblical pericopes, adopted by the Reformation from the tradition of the medieval church. It was adapted from the 16th century to Evangelical church practice and in principle survived in this state almost until the end of the 19th century. The greatest changes to the pericope system came in 1978, and the most recent version dates from 2018. The Lutheran Church in Poland has drawn on the achievements of its western neighbours in its worship practice, adapting the solutions adopted to the local ecclesiastical situation.

Keywords: liturgy, pericope, service, sermon

Od pięciu lat w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce obowiązuje nowy porządek czytań liturgicznych i kazalnych. Jego uchwalenie przez Synod Kościoła podczas sesji w Łodzi w dniu 13 października 2018 roku było podsumowaniem dotychczasowych doświadczeń w korzystaniu z środkowoeuropejskiego systemu perykop i odpowiedzią na zmiany, które zostały zaproponowane przez Kościoły ewangelickie w Niemczech, które postanowiły z okazji jubileuszu 500 lat Reformacji przeprowadzić ewolucyjne zmiany w doborze tekstów biblijnych do ewangelickiego nabożeństwa.

1. Pochodzenie systemu perykop liturgicznych

Apostoł Paweł w Liście do Rzymian zapisał zasadę, iż „wiara [...] jest ze słuchania, a słuchanie przez Słowo Chrystusowe” (Rz 10,17). Posłuszni temu stwierdzeniu ojcowie Reformacji od początku w centrum nabożeństwa stawiali głoszenie Słowa Bożego. Jednak analogicznie do wcześniejszych doświadczeń Kościoła, wychodząc z założenia iż nie ma praktycznej możliwości prezentowania całej zawartości Biblii w czasie nabożeństwa, również i w XVI wieku należało przyjąć odpowiedni system doboru tekstów do roku liturgicznego. Marcin Luter pod względem podejścia do praktyki czytań liturgicznych zachował dosyć daleko idącą reformacyjną powściągliwość, opierając się na tradycji wcześniejszych pokoleń.

Perykopa (od gr. περιχοπή [perikopé] — obcięty kawałek, wycięty fragment tekstu; περικόπτειν [perikóptein] — obcinać) to fragment Biblii przeznaczony do czytania podczas nabożeństwa. Wykazy owych perykop, fragmentów Pisma Świętego (*capitularia*, *liber comitis*) zaczęły się pojawiać już od V wieku, przekształcając się z czasem w lekcjonarze (*lectionarium*), obszerniejsze księgi z odpowiednimi wypisami do użytku w określonym czasie roku kościelnego¹.

Początki liturgicznej lektury Pisma Świętego związane są z żydowską praktyką czytań w synagogach², gdzie w czasach apostołskich czytano na głos Torę i proroków (Łk 4,17; Dz 13,15). Podczas chrześcijań-

¹*Perikopen. Gestalt und Wandeln des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs*, red. H. von Schade, F. Schulz, Hamburg 1978, s. 9–23.

²K.-H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin–New York 2004, s. 396–399.

skich zgromadzeń do tego zestawu dodawano listy (na przykład apostoła Pawła), a później czytania z Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Pochodzące z IV wieku Konstytucje apostolskie (łac. *Constitutiones Apostolorum*) stwierdzają, że w czasie zgromadzenia należy czytać fragmenty z Tory, Proroków, Listów i Ewangelii³. Starożytny Kościół ze zwyczaju takich czytań uczynił jeden z elementów konstytutywnych nabożeństw. Pierwotnie powszechniejszą formą było ciągle czytanie określonych ksiąg biblijnych (*lectio continua*), która została zmodyfikowana od V w. w kierunku czytania wybranych fragmentów Biblii, podporządkowanych idei roku kościelnego (*lectio selecta*). Podstawą średnio-wiecznego układu tekstów liturgicznych była reforma za czasów Karola Wielkiego (zm. 814), która przyjęła za właściwy rzymsko-frankijski porządek czytań.

2. Reformacja i czytania biblijne w nabożeństwie

Wykorzystując system ówczesnych perykop, Reformacja przyjęła za punkt wyjścia tradycję, którą znał i praktykował Marcin Luter oraz reformatorzy z Górnych Niemiec. Nie jest znany szczegółowy porządek, z którego korzystał sam Luter, jednak z pewnością był połączeniem tradycji Kościoła jako takiego, zakonu augustianów i diecezji erfurckiej. W sytuacji braku możliwości bezpośredniego dotarcia do oryginalnego zestawu perykop czasów Lutra, wiedzę o liturgicznych tekstach, używanych przez niego znajdujemy w zbiorach kazań Lutra i zestawie tekstów kazalnych, dodanych do różnych wydań niemieckiej Biblii Lutra. Najstarszy indeks perykop reformacyjnych znajduje się w wydaniu Nowego Testamentu Lutra, wydrukowanym przez Hansa Luffta w Wittenberdze w 1526 roku i oparty jest na wykazie z Augsburga z 1473 roku⁴. Do tej kompilacji, stworzonej prawdopodobnie przez samego Lutra lub pod jego nadzorem, wykorzystano teksty, na których opierały się kazania Lutra w postyllach. Były to teksty pochodzące z Ewangelii i epistoł (listów apostolskich). Powyższy rejestr z niemieckiej Biblii Lutra przez długie lata kształtował liturgiczną lekturę Pisma Świętego

³J. Neijenhuis, *Liturgik*, Stuttgart 2020, s. 72–74.

⁴*Perikopen. Gestalt und Wandeln...*, dz. cyt., s. 25.

w nabożeństwie ewangelickim⁵. Inne, bardziej krytyczne podejście do tematu doboru tekstów do nabożeństwa Luter rozwinął i kompleksowo zaprezentował przy organizacji nabożeństw, odbywających się w tygodniu i dodatkowo w niedzielę czy święto. W codziennych nabożeństwach porannych i wieczornych (nieszporach) proponował poranne czytania Starego Testamentu oraz wieczorne Nowego Testamentu jako czytania w formie *lectio continua*. Opcję powyższą potwierdził w *Deutsche Messe* w 1526 roku, gdzie szczegółowo rozpisał zakresy przydziałów tekstów biblijnych na poszczególne dni tygodnia i pory nabożeństw. Proponował na przykład czytanie Ewangelii św. Jana, która miała się pojawić w niedzielę przed nieszporami, w piątki rano zachęcał do śledzenia nauczania apostołów, a w poniedziałki nauczanie biblijne według porządku katechizmowego⁶.

Dla Lutra system perykop był ważny przede wszystkim jako źródło do homiletycznego oddziaływania w celu propagowania Ewangelii. Kazanie miało być „misyjne”, dlatego perykopa na której się opierało powinna taki kierunek interpretacji tekstu umożliwić. Powinna też pouczać człowieka i spełniać rolę dydaktyczno-pedagogiczną w celu przekazywania wiedzy biblijnej wśród ludzi. Choć wydawało się, że „reformatorskie” podejście do odnowy systemu perykopowego przyniesie owoce w postaci kompleksowych zmian, jednak ostatecznie Luter nie przedstawił ostatecznie żadnej propozycji w tym zakresie, a po około 1550 r. każda taka próba takich działań kończyła się niepowodzeniem, trwale kształtując luterańską praktykę wzorowania się na tekstach z dwóch rzędów perykop na co najmniej dwa stulecia (Ewangelie i epistoły)⁷.

3. Zmiany systemowe w czytaniach Kościoła ewangelickiego

Ukształtowane wzorce w czasach oświecenia były częściowo poszerzane o dodatkowe propozycje tekstów biblijnych, ale czynione wówczas próby miały charakter lokalny lub regionalny, nie tworząc powszechnej

⁵Inna drogą, przynajmniej w początkach kształtowania się Kościołów protestanckich, poszła Reformacja kalwińska, która odeszła od tradycji czytań według porządków perykop na rzecz *lectio continua* całych ksiąg biblijnych.

⁶*Deutsche Messe (1526)*, WA 19, 79–80.

⁷*Perikopen. Gestalt und Wandeln...*, dz. cyt., s. 27–33.

praktyki kościelnej. Przełomowe znaczenie miał ruch odnowy liturgicznej, który od połowy XIX wieku w krajach niemieckojęzycznych proponował nowatorskie podejście do istoty liturgii i nabożeństwa. Zmiany liturgiczno-hymnologiczne w Kościele ewangelickim w Niemczech przyniosła działalność instytucji znanej jako Eisenachska Konferencja Kościelna, która prowadziła swoją działalność w latach 1852–1921⁸. Efektem jej działań na polu hymnologii była nowatorska koncepcja wydania ogólnokrajowego śpiewnika, który miał składać się ze wspólnej części, zawierającej reprezentatywne pieśni dla całego niemieckiego ewangelicyzmu, oraz z części regionalnej z pieśniami popularnymi na określonym terytorium kościelnym.

Tematem perykop konferencja zajęła się w 1886 r. Delegaci regionalnych władz kościelnych powołali komisję ds. perykop i uznali, iż celem pracy będzie ustalenie jednej formy „starokościelnych” perykop, a także dodanie równoległych perykop, wykorzystanie w systemie czytań Starego Testamentu oraz opracowanie jednolitego tekstu historii męki Pańskiej. Zdecydowano, iż system powinna cechować spójność (współbrzmienie) tekstów biblijnych, zgodność z porządkiem roku kościelnego i uwzględnienie „starokościelnych” perykop.

Prace komisji trwały dziesięć lat. Nie do końca było jasne, czy ostatecznie powstanie nowy porządek, czy też prace zakończą się propozycją rewizji aktualnego stanu z uwzględnianiem istniejących zwyczajów kościelnych. Ostateczne rozwiązania z roku 1896 zostały przyjęte jako daleko idąca rewizja istniejących porządków, w której do starokościelnego wykazu dodano drugą serię czytań z listów i Ewangelii, które miały uzupełniać stare perykopy i pozostać ze sobą powiązane. Trwałe miejsce w nabożeństwie uzyskały też teksty Starego Testamentu. Ze względu na regionalną strukturę Kościołów ewangelickich w Niemczech postanowienia musiały być formalnie przyjmowane przez poszczególne Kościoły, ale rozpoczęta reforma została doprowadzona do końca⁹. Za przykładem ewangelików w Niemczech poszły również Kościoły krajowe

⁸F. W. Graf, *Eisenacher Konferenz*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 2, Tübingen 1999, szp. 1179–1180.

⁹J. Neijenhuis, dz. cyt., s. 73.

w środkowej Europie, przyjmując z modyfikacjami system wynikający z postanowień konferencji z Eisenach. Ważnym elementem w propagowaniu nowych czytań był zwyczaj umieszczania wykazów tekstów kazalnych w śpiewnikach kościelnych, co powodowało narzucającą się kaznodziejom i słuchaczom konieczność podporządkowania się systemowi¹⁰.

Porządek z Eisenach był w użyciu kościelnym do połowy XX wieku. Zmiany społeczne i kościelne po drugiej wojnie światowej zintensyfikowały prace na rewizją dotychczasowego systemu doboru tekstów biblijnych. Ważne zmiany weszły w życie w latach 50-tych XX wieku (1953 i 1958), gdy dotychczasowe wykazy rozszerzono do sześciu serii perykop, tradycyjnie w piśmiennictwie oznaczanych jako rzędy od I do VI. Wprowadzona wówczas zasada zagwarantowała ciągłość używania jednego wykazu (rzędu) przez cały rok kościelny, czyli od 1. Adwentu do Niedzieli Wieczności.

Duża zmiana w systemie weszła w życie od 1. Niedzieli Adwentu 1978 r., kiedy wprowadzono nowy porządek perykop, opracowany przez Konferencję Liturgiczną Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. Zawierała ona porządek tekstów kazań i fragmenty do odczytania w czasie nabożeństwa. Cechą charakterystyczną rozwiązań było trwałe wpisanie Ewangelii tygodnia (dnia) w I rząd perykop, co skutkowało uznaniem jej za główny tekst niedzieli czy święta. Pozostałe teksty były jej uzupełnieniem, swoistego rodzaju komentarzem w odniesieniu do tekstu Ewangelii. W tym układzie perykop w I rzędzie zawsze znajdowała się Ewangelia (starokościelna), w drugim epistoła dnia (lekcja apostołska) również tzw. starokościelna, a w pozostałych rzędach pojawiały się teksty Starego Testamentu lub Ewangelii i lekcji apostołskiej¹¹. Kolejna rewizja tekstów biblijnych miała charakter częściowy i została dokonana w 1999 roku. Dokonano wówczas zmiany tekstu Ewangelii starokościelnej 3. niedzieli po Trójcy (z przypowieści o zagubionej owcy Łk 15,1–7 na przypowieść o synu marnotrawnym Łk 15, 11–32), dodano alternatywne czytania na Dziękczynne Święto Żniw oraz całkowi-

¹⁰Perikopen. *Gestalt und Wandeln...*, dz. cyt., s. 38–43.

¹¹J. Neijenhuis, dz. cyt., s. 74; *Perikopen. Gestalt und Wandeln...*, dz. cyt., s. 54–64.

cie przemodelowano wybór tekstów na 10. niedzielę po Trójcy. Wiązało się to z refleksją Kościoła po zagładzie Izraela w czasie II wojny światowej. Wprowadzono wówczas możliwość korzystania z dwóch zestawów czytań na tę niedzielę, jednego na Niedzielę Izraela, drugiego na wspomnienie zniszczenia Jerozolimy, a każdy zestaw składał się z odpowiednio dobranych tekstów Biblii¹².

4. Nowy porządek tekstów liturgicznych i kazalnych z 2018 r.

Najnowszy porządek tekstów biblijnych jest wynikiem bardzo szerokiej rewizji z 2018 r., w której zdecydowano o kontynuacji systemu sześciu cykli czytań, ale zmieniono zasady ich przyporządkowania oraz poszerzono je tematycznie. *Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder* (OGTL) czyli Porządek tekstów i pieśni religijnych z 2018 roku jest efektem prac niemieckich teologów i liturgów od początku XXI wieku. Wówczas postanowiono, że Kościół ewangelicki w dalszym ciągu będzie stosował własny system i nie wprowadzi rozwiązań opartych na ekumenicznym porządku czytań *Revised Common Lectionary*¹³ (RCL) czy też katolickich rozwiązań *Ordo Lectionum Missae*, będących inspiracją dla RCL. Prace nad nowym porządkiem rozpoczęły się ostatecznie w 2011 r. roku, kiedy wyznaczono wspólną komisję, składającą się z przedstawicieli trzech tradycji ewangelickich Niemiec (luterańska, reformowana, unijna). Komisja wyniki prac przedstawiła przed rozpoczęciem roku kościelnego 2014/2015 w formie projektu próbnych czytań i tekstów kazań¹⁴.

¹² *Perikopenbuch. Nach der Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder mit Einführungstexten zu den Sonn- und Feiertagen*, red. Liturgischen Konferenz für die Evangelische Kirche in Deutschland, Bielefeld 2019, s. 395–408.

¹³ *Zmieniony Wspólny Lekcjonarz* czyli *Revised Common Lectionary* jest ekumenicznym zbiorem tekstów biblijnych do nabożeństwa. Prace nad nim rozpoczęły się w latach 70-tych XX wieku. Jest on wynikiem współpracy North American Consultation on Common Texts (CCT) i International English Language Liturgical Consultation (ELLC). Po dziewięcioletnim okresie próbnym został wydany w 1994 roku. Członkami CCT są konferencje biskupów katolickich z USA i Kanady oraz amerykańskie i kanadyjskie Kościoły protestanckie, w tym luterańskie, episkopalne, presbiteriańskie i metodystyczne. RCL został przyjęty przez większość amerykańskich i kanadyjskich chrześcijan oraz w krajach tradycji angielskojęzycznej. System oparty jest na czytaniu podczas każdego nabożeństwa trzech tekstów — ze Starego Testamentu (oraz Dziejów Apostolskich), lekcji apostołskiej (oraz Apokalipsy) i fragmentu Ewangelii, które są uporządkowane w trzech latach czytań (rok A, B, C). Zob. *20th Anniversary Annotated Edition, The Revised Common Lectionary. Consultation on Common Texts*, Minneapolis 2012.

¹⁴ *Perikopenbuch...*, dz. cyt., s. XIX–XXXIV.

Zmiany obejmowały około 1/5 dotychczasowych tekstów. Nowy wykaz cechowała znacznie większa liczba tekstów Starego Testamentu i poszerzenie ich zakresu gatunkowego, pojawiły się teksty biblijne pokazujące kobiecą perspektywę zbawienia, wiele nowych fragmentów Biblii miało charakter opowiadań o znaczeniu historycznym oraz zawierało odniesienia do aktualnych zagadnień życiowych. Impulsy po użytkowaniu próbnym dały podstawę do podjęcia decyzji akceptacji nowego porządku w Kościele w Niemczech. Stało się to w listopadzie 2017 r., gdy Synod Generalny VELKD, Konferencja Plenarna UEK i Synod EKD zdecydował o wejściu w życie nowego porządku czytań biblijnych od pierwszej niedzieli Adwentu 2018¹⁵.

OGTL pozostawiał sześć serii tekstów opartych na perykopach starokościelnych, ale odsetek tekstów Starego Testamentu został w nich podwojony do około jednej trzeciej. Dotychczasowe rzędy z jednolitymi tekstami Ewangelii (I rząd) i lekcji apostoelskich (II rząd) zostały zmienione, ponieważ zdecydowano się je przeplatać innymi tekstami, aby nie tworzyć monotonii w doborze źródeł do kazań. Wszystkie rzędy czytań mają obecnie charakter mieszany.

Dokonano też zmiany w przyporządkowaniu czasu przejściowego między czasem Bożego Narodzenia a czasem pasyjnym. Przyjęto zasadę, iż okres epifanijny kończy się zawsze w niedzielę poprzedzającą 2 lutego (dzień Ofiarowania Jezusa w świątyni), co skutkuje odpowiednim przyporządkowaniem tekstów biblijnych na wcześniejsze i późniejsze niedziele. Wprowadzono nowe uregulowanie w sprawie psalmów, które potraktowano również jako źródło modlitwy wspólnoty, dopuszczając aby psalm stał się również podstawą kazania, co dotychczas nie było praktykowane. Ważną nowością jest wprowadzenie nowych tekstów biblijnych, przeznaczonych do czytań i kazań w czasie nabożeństw lub poświęconych określonej tematyce życia społecznego, które nie są przyporządkowane w system cyklu sześciornego. W przypadku ich użycia obowiązuje pełna dowolność korzystania z podanych propozycji.

¹⁵ *Lesungen im Gottesdienst — Theologie und Praxis der liturgischen Schrift-Lesungen - : Eine Orientierungs- und Gestaltungshilfe der AG „Lesungen im Gottesdienst“ der Liturgischen Konferenz*, red. A. Deeg, H. Schwier, Guetersloh 2020, s. 23–25.

Zestawy tekstów odnoszą się do obszarów tematycznych takich jak pokój, życie społeczne, społeczeństwo, diakonia, misja, ojczyzna i wiele innych, stanowiąc ważną propozycję podczas doboru tekstów liturgicznych i kazalnych¹⁶.

5. Wprowadzenie nowego systemu perykop w Polsce

Kościół luterański na ziemiach polskich podążał za głównymi nurtami europejskiego ewangelicyzmu, korzystając przede wszystkim z liturgicznego i homiletycznego dorobku swoich zachodnich sąsiadów. Zasada ta obowiązywała w śpiewnikach i agendach wydawanych od drugiej połowy XIX wieku i była kontynuowana po II wojnie światowej.

Kolejne modyfikacje w doborze tekstów do nabożeństw z lat 50-tych XX wieku, a także zmiany 1978 i 1990 roku były szybko adoptowane do potrzeb polskich w ramach cyklicznych wydawnictw kościelnych. Wykaz tekstów pojawiał się w corocznie wydawanych Kalendarzach Ewangelickich oraz w książce „Z Biblią na co dzień”, która była od 1976 roku polską wersją niemieckiego przewodnika do codziennej lektury Biblii — *Losungen*. Polski odpowiednik oprócz haseł na każdy dzień roku przynosił też od początku obszerny zapis tekstów liturgicznych i kazalnych na każdą niedzielę i święto. W ten sposób dochodziło każdorazowo do szybkiej recepcji nowych tekstów liturgicznych w życiu kościelnym w Polsce¹⁷.

Opracowanie i przyjęcie porządku OGTL w polskiej wersji językowej odbyło się również według tych samych zasad. Wniosek o podjęcie stosownej uchwały przez Synod Kościoła został złożony przez synodalną Komisję ds. liturgii i muzyki kościelnej na czwartej sesji Synodu Kościoła XIV kadencji, która odbywała się w dniach 12–14 października 2018 roku w Łodzi. Wniosek był rozwinięciem wcześniejszego wniosku, zgłoszonego wiosną tego samego roku na trzecią sesję Synodu Kościoła (6–8 kwietnia) w Warszawie, w którym zgłoszono propozycję przyjęcia do użytku kościelnego nowego porządku perykop, przyjętego przez Kościoły ewangeliczne w Niemczech. Członkowie Synodu mieli od kwietnia

¹⁶ *Perikopenbuch...*, dz. cyt., s. 705–738.

¹⁷ Por. *Wszeczwidzący Bóg. Z Biblią na co dzień 2023*, red. A. Malina, M. Czyż, A. Błahut-Kowalczyk, A. Fober-Ciešlar, Bielsko-Biała 2022.

2018 roku dostęp do pełnej wersji wniosku z załącznikiem, zawierającym pełny zapis uchwały Synodu Generalnego i Konferencji Biskupów Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Niemiec (VELKD) z 7 grudnia 2017 roku¹⁸. W czasie między sesjami Komisja ds. liturgii i muzyki kościelnej dostosowała dokument do polskich realiów kościelnych i językowych oraz uzyskała poparcie innych komisji synodalnych¹⁹.

Wniosek zawierał zapis o wprowadzeniu od początku roku kościelnego 2018/2019 do użytku liturgicznego nowych perykop liturgicznych, opracowanych przez Synodalną Komisję ds. Liturgii i Muzyki Kościelnej, a zawartych w dokumencie: „Nowy porządek czytań liturgicznych i tekstów kazalnych” z dnia 2.10.2018 r. Wspomniano też, iż są one wzorowane na perykopach przyjętych uchwałą Synodu Generalnego i Konferencji Biskupów Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Niemiec (VELKD) z 7 grudnia 2017 r. z dostosowaniem do polskich realiów. Wniosek o przyjęcie uchwały został poddany pod głosowanie i otrzymał 51 głosów „za”, 0 „przeciw” i 4 wstrzymały się od głosowania. W ten sposób Synod Kościoła w dniu 13 października 2018 r. przyjął uchwałę nr 20/2018/IX w sprawie wprowadzenia do użytku w Kościele nowych perykop liturgicznych i kazalnych²⁰. Oznaczało to, iż od 1. Niedzieli Adwentu roku kościelnego 2018/2019 w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce należało stosować nowy porządek czytań liturgicznych i tekstów kazalnych, a korzystanie z nowej jego wersji należało rozpocząć od pierwszego rzędu. Było to odstępstwo od dotychczasowej ciągłości liturgicznej, ponieważ według dotychczasowego porządku należałoby stosować od nowego roku kościelnego rząd piąty. Chcąc ułatwić przejście do nowego systemu zdecydowano, iż do końca roku 2018 (cały Adwent, Boże Narodzenie i Zakończenie Roku) będzie można stosować także dotychczasowy porządek z 1978 roku²¹.

¹⁸*Beschluss zur Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder*, Amtsblatt Verfassung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands VELKD, Band VII, Stück 32, s. 569–580.

¹⁹Wniosek Komisji ds. liturgii i muzyki kościelnej na 4. sesję XIV Synodu Kościoła (12–14 października 2018 r.), Nr wniosku: 9/4/2018; Archiwum Rady Synodalnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP [dalej: ARS], IV sesja XIV kadencji Synodu Kościoła.

²⁰Uchwała Synodu Kościoła nr 20/2018/IX o zmianie perykop liturgicznych, <https://bik.luteranie.pl/wp-content/uploads/files/2022/09/37.20.2018ozmianieperykopliturgicznych.pdf>, dostęp 20.10.2023 r.

²¹Protokół z 4. Sesji Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, 12–14 paździer-

Nowy porządek czytań liturgicznych i tekstów kazalnych został przekazany duchownym w „sposób zwyczajowo przyjęty”, a wszystkim osobom poprzez publikację na stronie luteranie.pl.

Ważnym elementem w recepcji nowego porządku była również publikacja nowego systemu doboru tekstów w trzecim wydaniu Śpiewnika ewangelickiego. Stało się to w 2019 roku, gdy Wydawnictwo Augustana przygotowało kolejne wydanie śpiewnika, tym razem zawierające już zmienione teksty czytań biblijnych i kazań²².

6. Przykład zmian w systemie czytań: perykopy adwentowe

Przyjęty w Niemczech i w Polsce w 2018 roku nowy system czytań zawiera tradycyjnie sześć rzędów tekstów biblijnych, z których część (ok. 20 %) stanowią teksty wcześniej nie występujące jako lektura podczas nabożeństw. Zmianie uległa również przynależność poszczególnych tekstów do odpowiednich rzędów. Przegląd perykop adwentowych potwierdza ogólne prawidłowości przy doborze tekstów biblijnych do luterskiego nabożeństwa.

Pierwsza niedziela Adwentu²³ w aktualnym porządku zawiera propozycje następujących czytań²⁴:

- I — Mt 21,1–11 (E) — wjazd Jezusa do Jerozolimy
- II — Rz 13,8–12 (L) — miłość braterska i bliskie przyjście Chrystusa
- III — Za 9,9–10 (S) — radość córki Syjonu
- IV — Jr 23,5–8 — biada złym pasterzom
- V — Obj 3,14–22 — list do Laodycei
- VI — Ps 24 — Król chwały

W porównaniu do wcześniejszego porządku dostrzeżemy poszerzenie tekstu Ewangelii o dwa wersety (Mt 21,1–9), usunięcie alternatywnego przedłużenia lekcji (Rz 13,13–14) oraz pozostawienie tekstu Starego Testamentu z Jr 23,5–8 wyłącznie jako tekstu kazalnego. Teksty Ewangelii

nika 2018 r., <https://bik.luteranie.pl/wp-content/uploads/files/2022/09/Protok4.SesjiXIVSynoduKocioa.pdf>, s. 39–40; dostęp 20.10.2022 r.

²² *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2019 wyd. 3, s. 1357–1482.

²³ *Perikopenbuch...*, dz. cyt., s. 9–14.

²⁴ Oznaczenie E — Ewangelia, L — Lekcja, S — Stary Testament odpowiada przyporządkowaniu tekstu do grupy stałych tekstów liturgicznych.

i lekcji z Listu do Rzymian należą do klasyki luterńskiego zwiastowania, znajdowały się od początku wśród tekstów kazalnych Marcina Lutra²⁵. Wśród aktualnych czytań zmienia się tekst z księgi Objawienia (z 5,1–5[6–14], występujący wcześniej w 3. rzędzie), pojawiają się nowe teksty ST z Za 9,9–10 oraz Ps 24. Dotychczasowy jeden tekst ST, 3 Lekcje i 2 Ewangelie zamieniają się w 3 teksty ST (w tym Psalm), 2 lekcje i 1 Ewangelię²⁶.

Druga niedziela Adwentu²⁷ to następujące czytania biblijne:

- I — Iz 35,3–10 (S) — powrót wyzwolonego ludu na Syjon
- II — Łk 21,25–33 (E) — koniec świata i wezwanie do czujności
- III — Jk 5,7–8 (9–11) (L) — napomnienie do cierpliwości
- IV — Iz 63,15–54,3 — zapowiedź kary i dobroć Pana dla Izraela
- V — Pnp 2,8–13 — oblubieniec i oblubienica
- VI — Obj 3,7–13 — list do Filadelfii

W tym przypadku widzimy drobne zmiany w krótszym lub dłuższym cytowaniu odpowiednich fragmentów Biblii, zmianę liturgicznego czytania ST, przy zachowaniu tradycyjnej Ewangelii (znajduje się ona również u M. Lutra)²⁸ i lekcji. Z tekstów znika jedna Ewangelia (Mt 24,1–14 — zapowiedź zburzenia Jerozolimy), a pojawia się tekst Pieśni nad pieśniami. Statystycznie znów mamy 3 teksty z ST, 2 lekcje i 1 Ewangelię²⁹.

Podczas nabożeństw trzeciej³⁰ niedzieli Adwentu czytane są następujące teksty:

- I — Rz 15,4–13 — napomnienie do cierpliwości i jednomyslności
- II — Łk 3,(1–2) 3–14 (15–17) 18 (19–20) — kazanie Jana Chrzciciela
- III — Łk 1,67–79 (E) — hymn Zachariasza
- IV — 1 Kor 4,1–5 (L) — odpowiedzialność przed Bogiem
- V — Iz 40,1–11 (ST) — Boże Słowo pociechą dla ludu
- VI — Mt 11,2–10 — misja Jana Chrzciciela

²⁵ *Perikopen. Gestalt und Wandeln...*, dz. cyt., s. 74.

²⁶ *Śpiewnik ewangelicki...*, dz. cyt., Bielsko-Biała 2008, wyd. 2, s. 1360; wyd. 3, s. 1360.

²⁷ *Perikopenbuch...*, dz. cyt. s. 15–20.

²⁸ *Perikopen. Gestalt und Wandeln...*, dz. cyt., s. 74.

²⁹ *Śpiewnik ewangelicki...*, dz. cyt., Bielsko-Biała 2008, wyd. 2, s. 1360; wyd. 3, s. 1361.

³⁰ *Perikopenbuch...*, dz. cyt. s. 21–23.

W porównaniu do zestawu czytań z 1978 roku dostrzeżemy inną Ewangelię (Mt 11,2–10, która pozostaje jako tekst kazalny), a lekcja i ST pozostają bez zmian. Zamiast księgi Objawienia 3,1–6 (list do Sardes) dochodzi czytanie kolejnej Ewangelii (Łk 1,67–79). Tekst liturgiczny lekcji oraz kazalny z Mt 11,2–10 stanowią dziedzictwo starokościelne, cytowane przez Lutra³¹. Ogólny podział na rodzaje czytań wygląda następująco: ST — 1, L — 2, E — 3³².

Ostatnia, czwarta niedziela czasu adwentowego³³ przynosi następujące propozycje tekstów biblijnych:

- I — Łk 1,(26–38) 39–56 — Maria u Elżbiety
- II — 2 Kor 1,18–22 — Wypełnienie Bożych obietnic w Jezusie
- III — 1 Mż (Rdz) 18,1–2.9–15 — zapowiedź narodzenia Izaaka
- IV — Łk 1,26–38 (39–56) (E) — zwiastowanie anielskie
- V — Flp 4,4–7 (L) — radość w Panu
- VI — Iz 62,1–5 (ST) — zapowiedź ocalenia Syjonu

Na zakończenie czasu Adwentu zaproponowano drobną zmianę w tekście Ewangelii poprzez wydłużenie jej o kilka wersetów z tej samej historii o Marii i Elżbiecie oraz pojawił się inny tekst z tej samej księgi Izajasza (wcześniej był Iz 52,7–10 — Pan wybawia Syjon z niewoli). Zamiast dodatkowego tekstu Ewangelii (J 1,19–23–28 — świadectwo Jana o Jezusie) mamy nowy fragment Starego Testamentu z Księgi Rodzaju (1 Mż). Sumarycznie czwarta niedziela Adwentu proponuje po 2 teksty z każdego rodzaju czytań, spośród których jedno pochodzi z czasów Reformacji (Flp 4,4–7). Ewangelia z wykazu M. Lutra (J 1,19–29) nie znajduje się obecnie wśród tekstów kazalnych³⁴.

Czytania Pisma Świętego stanowią ważny element życia liturgicznego. Przedstawione skrótowo w niniejszym tekście zmagania Kościoła ewangelickiego w ich prezentacji w czasie nabożeństw wskazują z jednej strony na szacunek do tradycji wyznaniowej, a z drugiej strony na dążność do tworzenia ram, umożliwiających ciągłą aktualizację przesłania Kościoła.

³¹ *Perikopen. Gestalt und Wandeln...*, dz. cyt., s. 74.

³² *Śpiewnik ewangelicki...*, dz. cyt., Bielsko-Biała 2008, wyd. 2, s. 1360; wyd. 3, s. 1362.

³³ *Perikopenbuch...*, dz. cyt. s. 24–31.

³⁴ *Perikopen. Gestalt und Wandeln...*, dz. cyt., s. 74.

Bibliografia (wybrana)

Materiały źródłowe

1. *Beschluss zur Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder, Amtsblatt Verfassung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands VELKD*, Band VII, Stück 32.
2. Protokół z 4. Sesji Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, 12–14 października 2018 r., <https://bik.luteranie.pl/wp-content/uploads/files/2022/09/Protok4.SesjiXIVSynoduKocioa.pdf>, s. 39–40 [dostęp 20.10.2022].
3. Uchwała Synodu Kościoła nr 20/2018/IX o zmianie perykop liturgicznych, <https://bik.luteranie.pl/wp-content/uploads/files/2022/09/37.20.2018ozmianieperykopliturgicznych.pdf> [dostęp 20.10.2023].
4. Wniosek Komisji ds. liturgii i muzyki kościelnej na 4. sesję XIV Synodu Kościoła (12–14 października 2018 r.), Nr wniosku: 9/4/2018; Archiwum Rady Synodalnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, IV sesja XIV kadencji Synodu Kościoła.

Opracowania, artykuły:

1. *20th Anniversary Annotated Edition, The Revised Common Lectionary. Consultation on Common Texts*, Minneapolis 2012.
2. Bieritz K.-H., *Liturgik*, Berlin–New York 2004.
3. Graf F.W., *Eisenacher Konferenz*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 2, Tübingen 1999.
4. *Lesungen im Gottesdienst — Theologie und Praxis der liturgischen Schrift-Lesungen: Eine Orientierungs- und Gestaltungshilfe der AG „Lesungen im Gottesdienst“ der Liturgischen Konferenz*, red. A. Deeg, H. Schwier, Guetersloh 2020.
5. Luter M., *Deutsche Messe (1526)*, WA 19.
6. Neijenhuis J., *Liturgik*, Stuttgart 2020.
7. *Perikopen. Gestalt und Wandeln des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs*, red. H. von Schade, F. Schulz, Hamburg 1978.
8. *Perikopenbuch. Nach der Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder mit Einführungstexten zu den Sonn- und Feiertagen*, red. Liturgischen Konferenz für die Evangelische Kirche in Deutschland, Bielefeld 2019.
9. *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2019 (wyd. 3).
10. *Wszecchwidzący Bóg. Z Biblią na co dzień 2023*, red. A. Malina, M. Czyż, A. Błahut-Kowalczyk, A. Fober-Cieślar, Bielsko-Biała 2022.

ks. dr Adam Malina — duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Katowicach-Szopienicach, Prezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, sekretarz zarządu Polskiej Rady Eku-
menicznej, wiceprzewodniczący Synodalnej Komisji ds. Teologii, wykładowca Aka-
demii Muzycznej im. G i K. Bacewiczow w Łodzi, autor lub współautor publikacji
książkowych z zakresu teologii, historii Kościoła i hymnologii.

Henning Theißen

ORCID 0000-0002-7456-7208

Christians from Iran seeking asylum in Western European countries: the present state of the debate*

Streszczenie: Chrześcijanie z Iranu ubiegający się o azyl w krajach Europy Zachodniej — bieżący stan debaty.

Od czasu „lata migracji” w 2015 r. w wielu krajach europejskich odnotowano znaczny wzrost liczby osób, które przyjęły chrzest jako uchodźcy z krajów, w których dominuje społeczeństwo muzułmańskie, głównie z Islamskiej Republiki Iranu. W krajach, do których przybywają, organy imigracyjne i sądy często jednak odrzucają wnioski tych irańskich chrześcijan o azyl lub ochronę uzupełniającą przed prześladowaniami na tle religijnym. Niniejszy artykuł analizuje rozpoczętą w międzyczasie debatę akademicką, w którą wkład wnoszą prawnicy, przedstawiciele teologii i religioznawstwa, a także kulturoznawstwa i empirycznych nauk społecznych

Słowa kluczowe: konwersje uchodźców, irańskie chrześcijaństwo, azyl, Konwencja Genewska dotycząca statusu uchodźców, dyrektywa kwalifikacyjna

Summary: Christians from Iran seeking asylum in Western European countries. The present state of the debate

Since the “Summer of Migration” in 2015, there has been a significant increase in the number of people in many European countries who have been baptised Christians as refugees from a country with a predominantly Muslim society, predomi-

*The following considerations were originally delivered as an oral presentation at a conference on Christian convert asylum seekers held by the Churches’ Commission for Migrants in Europe (Brussels) on January 18th–20th, 2022. The references are confined to bibliographical information. A more comprehensive research survey will be published in “Theologische Rundschau” in 2023.

nantly from the Islamic Republic of Iran. In the countries of arrival, these Iranian Christians are often rejected by the asylum and immigration authorities and the competent courts when they apply for asylum or subsidiary protection from persecution on religious grounds. This article examines the academic debate that has begun in the meantime, which includes contributions from the fields of law, theology and religious studies as well as cultural studies and empirical social sciences.

Keywords: conversions of refugees, Iranian Christianities, asylum, Geneva Refugee Convention, Qualification Directive

Zusammenfassung: Seit dem „Sommer der Migration“ 2015 hat in vielen europäischen Ländern die Zahl von Menschen deutlich zugenommen, die sich als Flüchtlinge aus einem Land mit mehrheitlich muslimischer Gesellschaft, überwiegend aus der Islamischen Republik Iran, christlich taufen lassen. In den Ankunftsstaaten stoßen diese iranischen Christ:innen bei den Asyl- und Ausländerbehörden sowie den zuständigen Gerichten vielfach auf Ablehnung, wenn sie Asyl oder subsidiären Schutz vor Verfolgung aus religiösen Gründen beantragen. Der vorliegende Artikel sichtet die dazu inzwischen begonnene wissenschaftliche Debatte, die fachjuristische, theologisch-religionswissenschaftliche sowie kulturwissenschaftliche und empirisch-sozialwissenschaftliche Beiträge umfasst.

Schlagworte: Flüchtlingskonversionen, iranisches Christentum, Asyl, Genfer Flüchtlingskonvention, Qualifikationsrichtlinie

The rapidly increasing number of Christian convert asylum seekers since the „summer of migration“ in 2015 has led to a rising interest in related academic issues. They seem to address both theology and law since these are the disciplines whose expertise is most obviously demanded when the conversion of a person from a Muslim majority society to Christianity takes place in the context of a Western state. And this is regularly the case with converts from the Islamic Republic of Iran which sum up to nearly 100% of Christian convert asylum seekers in Germany today. Although a religious conversion is first and foremost a private matter addressing the individual's conscience and convictions, it requires both church and state institutions in the case of conversions to Christianity taking place in the Western world. For it takes some church official to receive baptism, which is necessary to convert to Christianity, and to do so is to make use of the right to religious

freedom which secular states grant their citizens. Moreover, if the convert is a refugee from Iran, it is more than likely that they will apply for asylum or some subsidiary form of protection arguing that their newly adopted religion causes them fear of being prosecuted on an eventual return to their home country — and this is when some state institution (and not just its constitution) will come into play; in Germany it is primordially the Federal Office for Migration and Refugees (FOMR).

The increasing number of Muslim refugees being baptized in Germany has not gone unnoticed by the larger public. However, the debate in papers and magazines as well as the academic discourse have generally evolved along the frontlines of a clash between church and state institutions and the question whether such baptisms reveal genuine conversions or rather some sort of trick in order to receive the status of a refugee. In my contribution I wish to explain why this way of considering the issue is shortsighted and what further aspects should be taken into consideration. I will proceed in three steps according to the academic disciplines affected by these aspects respectively. It seems that this way of proceeding mirrors the present state of the debate about the issue fairly well.

1 Law and theology

It was no earlier than the taking of Mossul, Iraq and the ensuing establishment of ISIS in 2014/15 that migration from the Middle East to European countries rose dramatically. Although ISIS did not touch Iran directly, the exodus of Christian convert asylum seekers from the Islamic Republic started to intensify at the same time. The first German academic studies on the related legal problems were finished in 2016 and 2017 respectively. They were Ph.D. theses in law, and despite their diverging foci of interest they shed a similar light on the related legal framework and especially the way it is handled by the administrative courts in Germany. I will content myself with these results as they best seem to account for the dilemma church and state institutions are stuck in as far as the issue of Christian convert asylum seekers is concerned.

It is no surprise that the quarrel between church and state insti-

tutions is mainly about the different aspects of the *right to religious freedom*. In deciding whether an application for protection from persecution is accepted or not FOMR (and administrative courts in case of an appeal) formally assess the ‘religious identity’ of Christian convert asylum seekers. Many church officials consider this a violation of their prerogative to administer their own ecclesial affairs. The baptism of a refugee is definitely an ecclesial affair and it no doubt affects the baptized person’s religious identity. The state institutions on the other hand insist on their inalienable right and duty to check a foreigner’s claim to the status of a refugee and would not cede this right to a political party if the cause of the claim was fear of persecution for political reasons. By analogy, state institutions will not allow church officials into the decision process itself if it is for religious reasons that asylum seekers fear persecution.

Against the background of this unsurprisingly clear-cut controversy in terms of corporate religious freedom it does come as a surprise that the aforementioned Ph.D. theses in law reproach the present state of asylum related jurisdiction and legislation of certain shortcomings in safeguarding the asylum seekers’ *individual* right to religious freedom. This applies both to *Benjamin Pernak’s* comparative study of the way courts in Germany and Great Britain deal with Christian convert asylum seekers¹ and to *Benjamin Karras’* dogmatic approach to subsequent flight reasons (like a migrant conversion to Christianity) in the Geneva Refugee Convention (GRC).² Both scholars agree that by labeling conversion as an issue of someone’s ‘religious identity’ asylum authorities and administrative courts respect the religious freedom of the individual. This means in concrete that in order to assess such an internal matter as someone’s personal beliefs, state institutions have no other approach than the individual’s own narrative of their religious

¹Cf. Benjamin Pernak, *Richter als „Religionswächter“? Zur gerichtlichen Überprüfbarkeit eines Glaubenswechsels. Asylverfahren von Konvertiten in Deutschland und Großbritannien im Vergleich* (Studien zum vergleichenden Öffentlichen Recht / Studies in Comparative Public Law, vol. 5), Duncker & Humblot Berlin 2018, 181 p. (Diss. jur. Leipzig 2018).

²Benjamin Karras, *Missbrauch des Flüchtlingsrechts? Subjektive Nachfluchtgründe am Beispiel der religiösen Konversion* (Jus Internationale et Europaeum, vol. 134), Mohr Siebeck Tübingen 2017, XVII + 326 p. (Diss. jur. Münster 2017).

biography which is therefore the starting-point of the inquiry. Pernak even exclaims that „in terms of protection from prosecution for religious reasons the asylum seeking individuals are in control of their religious self-narrative“ (p. 118).

However, as Pernak himself clarifies, this is only fully applicable to positive religious freedom, whereas negative religious freedom in the sense of solely abandoning Islam without accepting a new belief that state institutions can identify as such is poorly safeguarded in Germany compared to Great Britain. This result is both important and painful for how German state institutions deal with Christian convert asylum seekers, for even if a claimant's newly adopted faith is not recognized in the sense of positive religious freedom, they will still be exercising its negative counterpart — Karras criticizes how the European Qualification Directive (which defines who is a refugee) was adopted into the German legal and jurisdictional system. By generally ruling out asylum applications whose reasons were only constituted after fleeing from the home country, German legislation breached the recommendations of the UNHCR and distanced itself from the GRC which, according to the main body of Karras' study, gives no evidence whatsoever for a general suspicion against such subsequent reasons.

Germany is in this respect an example of what Norwegian Lutheran Bishop Krister Stendahl called the „introspective conscience of the West“ about sixty years ago (in an article for *Harvard Theological Review*, 1965). Before the Qualification Directive was implemented from 2004 on, German jurisdiction used to split the right to religious freedom into an internal and an external forum, arguing that since religion was the deepest-rooted conviction man could adopt its freedom could only be safeguarded on the internal level of one's conscience. Religious practice was thus understood to express the inner conviction externally (but not necessarily) so that religious freedom could still be safeguarded internally ('religious margin of subsistence') if fear of prosecution drove people to stop their normal religious behaviour when transferred back to the home country from which they had fled. Even when the Quali-

cation Directive rebuked any such confinement of religious freedom to the internal forum, the background assumption that religious behaviour was an expression of an internal state of conscience remained vivid in German jurisdiction, the only difference being that FOMR and administrative courts today expect extensive religious practice from converts who purportedly take religion more seriously than average people. (This sort of problem is also highlighted by C. Krannich [e.g., p. 213, 227f., 241, 261] to whose study we will turn in paragraph 2 of this essay.) State institutions who expect that degree of religious observance from converts seem to unwillingly follow the rigorist ideal of religion which the emperor Constantine showed in the early fourth century CE when he would not receive baptism until upon death in order to be sure he could not undermatch the moral demands of the Christian faith thereafter. Constantine's attitude towards the Christian faith is demanding but certainly not acceptable for a modern secular state.

2 Religious studies and anthropology

What Pernak's and Karras' law studies seem to show is that the German legal and jurisdictional routines in implementing the European QD have to some extent detached themselves from the international standards established by the GRC. This entails the risk of assessing the religious identities of asylum seekers according to measurements which may fit the peculiar ecclesial situation in Germany (*'Kirchturmperspektive'*) but are virtually irrelevant in a worldwide horizon and certainly inadequate to estimate the risk of persecution for reasons of religion in the state and society of Iran, a Shi'a theocracy without indulgence for non-Muslim beliefs except the ancient ethnic Christianities of Armenians or Syrians living in Iran.

For the asylum authorities and jurisdictions in order to overcome such a narrow perspective, it is necessary not only to reassess the underlying concept of conversion, but also take certain anthropological corollaries of the asylum procedure into consideration. It is these two steps this paragraph will take.

It is well documented through current jurisdiction that asylum au-

thorities and administrative courts expect convert asylum seekers to give an account of their religious biography and conversion narrative that is coherent and reasonable.³ These expectations are based on the assumption that religious conversions are motivated by discontent with the formerly adopted belief and the acceptance of a more convincing religious belief instead. But this assumption highlights only the theological factors of conversion and underestimates the individual and social *functions* a change of the personal belief system regularly has for the person involved. People may convert for motifs that enhance their personal emotional or social situation but are completely detached from the truth claims or practical demands a given religion may ‘officially’ have for its adherents. Since any religion will always have these personal benefits or functions for the individual believer it is impossible to preclude such non-theological conversion motifs. This is why it has become the common state of the art in religious studies to adopt a functional concept of conversion like the one suggested by Monika Wohlrab-Sahr.⁴

Compared to the traditional idea of conversion as a more or less spontaneous act of adopting a new and overwhelming worldview, functional conversion concepts substantially increase the validity the narrative of a given conversion case may have. They should be implemented both in theological and legal or jurisdictional theory and practice of dealing with Christian convert asylum seekers. By the way, this is also what all mainline churches in Germany have recommended when lately (2021) asked for their expertise in the regular internal routines of quality management provided by the FOMR. There is a chance that asylum authorities and administrative courts will subsequently implement functional conversion concepts into their routines of assessing an asylum seeker’s conversion narrative and spare less adequate interrogation techniques such as examining the convert’s knowledge of their newly adopted belief. (It was particularly B. Karras, to whom we will turn soon, who pointed out the inadequacies of these techniques.) This would consti-

³This also applies to the practical guideline suggested by the three judges Hugo Storey, Uwe Berlit, and Harald Dörig in 2015/16.

⁴Cf. Monika Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt 1999.

tute an overdue paradigm change in dealing with Christian convert asylum seekers.

The need for such a paradigm change is all the more pressing since the communicative setting in which asylum seekers present their conversion narrative is loaded with bias which makes it virtually impossible for applicants to act out the individual right to freedom of religion they purportedly use in this situation. The bias is not just due to the fact that they do not normally have the country's language as their mother tongue, nor is it only in the fact that they are not so much telling their story, but rather responding to a police questioning. In her innovative and insightful research programme, anthropologist Lena Rose has demonstrated how many of these soft skill factors there are at work in the court hearing of a convert asylum seeker.⁵ And the problem goes even deeper. Hamza Safouane has argued that most of the European asylum legislation is based on Kant's idea of hospitality which is a philanthropic concept that does not warrant asylum seekers the required status of a bearer of rights and thus offers no effective protection against human rights being withheld from them.⁶ Safouane's suggestion to replace the Kantian concept of hospitality with Derrida's counterpart may be disputable, but what should be beyond dispute is that the communicative situation of the court hearing contributes greatly to the verdict which the latter brings forth. This is one of the most important results of Conrad Krannich's magisterial Ph.D. thesis (2020), the first German academic theological monograph on the issue of Christian convert asylum seekers.⁷

Krannich argues that the entire concept of conversion — even regardless of whether the concept is designed traditionally or in the functional

⁵Lena Rose/Zoe Given-Wilson, „What is truth?“ *Negotiating Christian convert asylum seekers' credibility*, „Annals of the American Academy of Political and Social Science“ 697 (2021/1) 221–235, DOI: 10.1177/00027162211059454.

⁶Cf. Hamza Safouane, *Stories of Border Crossers. A Critical Inquiry into Forced Migrants' Journey Narratives to the European Union*. With a Foreword by Timothy W. Luke, Wiesbaden 2019, ch. 3. German translation in: Henning Theißen/Knud Henrik Boysen (ed.), *Integration und Konversion. Taufen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft*, Brill Ferdinand Schöningh Paderborn 2021, 334–362.

⁷Cf. Conrad Krannich, *Recht macht Religion. Eine Untersuchung über Taufe und Asylverfahren* (Kirche — Konfession — Religion, vol. 76), V&R unipress, Göttingen 2020, 386 p. (Diss. theol. Halle/Saale 2020).

manner suggested in this paragraph — is only applicable to baptized asylum seekers from Iran thanks to the judicial framing of the asylum process and its requirement to come up with a clear-cut decision whether the applicant is entitled to stay in a foreign country or not. The strict yes/no alternative set by the asylum process infects the neighbouring process of assessing the applicant's conversion narrative, so to speak. The result of this is, according to Krannich's compulsory argument, that the conversion as such also becomes subject to the true/false dichotomy. Religious truth claims which are present in most belief systems may contribute to this fatal analogy between the asylum process and the conversion narrative, but as the title of Krannich's book suggests ('Recht macht Religion'), it is first and foremost the legal system which determines the belief system when convert asylum seekers are concerned. It is all the more troubling that many Christian parishes (and church officials no less) even support this idea by emphasizing that their preparative courses for baptism applicants are in themselves an examination or test of how seriously the converts should be taken.

3 Cultural studies and intercultural theology

Krannich does not only criticize the judicial framing of the German system of dealing with convert asylum seekers. His thesis also includes a positive flipside of that criticism, in fact it is this positive aspect which dominates his study. According to Krannich, baptized asylum seekers from the Islamic Republic should be considered Iranian Christians, according to their own self-understanding. Many of them, especially from the younger generation, reject the idea of conversion since their affiliation to Islam was not based on their own free choice but forced upon them by the fact that they were born and raised in a Shi'a theocracy. They could never freely choose to be Muslims and thus cannot renounce that religion or be apostates when they turn to the Christian faith.

Moreover, Krannich's positive thesis is underpinned by illustrative and instructive examples of how their adoption of the Christian faith is connected to their personal and social situation in Iran. These corollaries cannot simply be detected by theological means, but require the

methodologies of empirical social science and cultural studies, which are applied to the issue of Christian convert asylum seekers in the most recent studies by Krannich, Roy Oksnevad, and Darren Carlson. What unites these three — very different — authors is that they all led research interviews with baptized asylum seekers from Iran. And in fact this seems indispensable for any successful research in the issue for otherwise it would be hard to overcome the aforementioned bias which is based on projecting too much of the Western ecclesial circumstances onto the situation of Iranian Christians. As they cannot join the recognized traditional ethnic churches in Iran, they can only gather and live out their faith illegally in clandestine home communities which exist for about one year and a half on average before detection by the secret police (I am following general estimates here). Already these circumstances are barely unimaginable for Western Christians from majority churches, let alone the things baptized asylum seekers are likely to have encountered on their journey to Europe. Western Christians and researchers thus have to listen to the neophytes' narratives in order to grasp the peculiarities of Iranian Christianity. This is why empirical social science as the academic discipline that gains scientific information from interviews is so important for our issue. Without this methodology it would be impossible to achieve an overall picture of the recurring traits that characterize the Christian asylum seekers from Iran.

The problem with this kind of approach is well known in ethnography and cultural studies: Any generalized statements about phenomena like the Iranian Christianity run the risk of producing stereotypes of a confessional culture which overgeneralize some more or less contingent traits. A good example to explain this problem is the theory of „honor and shame cultures“ which was designed by Ruth Benedict in 1946. It was originally applied to Benedict's reconstruction of Japanese culture, but was soon extended to numerous cultures in the Far and Middle East and contrasted with the „guilt cultures“ of the West. However, the immanent evaluation that guilt was a morally further developed concept than shame has entailed ongoing criticisms of Benedict's theory which

is nowadays widely considered as an example of Western academic presumption, but still powerful in cultural studies underneath.

The honor and shame culture theory has also influenced recent research in Iranian Christianity, particularly in the study by Roy Oksnevad, a US missionary to Muslims, who argues that the framework of Iranian culture is hard to shake off even for Christian converts exiled to Western countries — considering that phenomena like *ta'arof* (a kind of Iranian politeness code that avoids frankly communicating social truths in order not to make people lose their reputation) could even endure the sociocultural constraints of the Shi'a theocracy in Iran.⁸ According to Oksnevad, almost all of the peculiarities and potentials for inner social conflict which Iranian Christian congregations show in comparison to their American counterparts can be explained on the basis of this shame cultural difference.

The problem with this kind of explanation — smooth to read as it may be — is that it dramatically reduces or even denies the self-steering potential of formerly Muslim baptized migrants who, in Oksnevad's sight, almost seem to be victims of their cultural „Burden of Baggage“ (as his book is entitled). In this case, conversion to Christianity would eventually lead to assimilation in majority churches. But this 'solution', though it is based on a theoretical consciousness of cultural differences (namely, the honor and shame culture theory), is obviously indifferentiated if the final result is assimilation. Darren Carlson's field study in Evangelical charities for Muslim migrants in the transit zone of Athens is much more differentiated although he, too, does work with the honor and shame culture theory in some spots of his book.⁹ Carlson's methodological basis, however, is not in cultural studies but in empirical social science which enables him to detect the parameters that foster or hinder the self-empowerment of the migrants who are thus not just passive recipients of the charity Evangelical organizations

⁸Cf. Roy Oksnevad, *The Burden of Baggage. First Generation Issues in Coming to Christ*, William Carey Pasadena CA 2019, XVII + 190 p.

⁹Cf. Darren Carlson, *Christianity and Conversion among Migrants. Moving Faith and Faith Movement in a Transit Area* (Theology and Mission in World Christianity, vol. 17), Brill Leiden 2021, XI + 295 p. (Diss. theol. London 2018).

offer them, but take an active role in their migration story which often turns into a conversion narrative, even if the structures of charity and the conversion ‘success’ in numbers do not strictly correlate.

That Christian convert asylum seekers become the subjects of their own migration and conversion stories is not only important for the asylum procedure which they undergo in their country of destination and which is often structured in an objectifying manner, as I have explained in my first paragraph. The subjectivity of the migrants and their conversion is also crucial for understanding an often overlooked church internal aspect of the issue. Although it is true that in Germany both mainline churches (Protestant and Roman-Catholic) and the association of free churches (*Vereinigung Evangelischer Freikirchen*) have publicly engaged in the debate, there can be no doubt that Protestant churches (both mainline and free churches like, e.g., Baptist) welcome much greater numbers of baptized asylum seekers from Iran into their congregations than the Roman-Catholic church does. This is all the more astonishing given the fact (which is confirmed by the uprunning research interviews about the issue) that confessional or doctrinal differences between the Western denominations do not play any major part in the conversion decisions Iranian Christians take; in fact these differences are unknown to many of the convert migrants who may have encountered Armenian Christians in their Iranian neighbourhoods, but are likely to have gathered in non-confessional underground churches in private homes where some kind of Pentecostal (thus non-confessional) spirituality will probably have dominated the scene.

In the present state of the debate there seems to be only one academic explanation for this peculiar and important phenomenon. In his Ph.D. thesis, Krannich argues that the newly risen interest in Christianity within the Iranian society is at least partly an expression of the kind of societal debate that is still possible in the framework of a Shi’a theocracy. Krannich refers to this debate as „Iranian Protestantism“ since numerous intellectuals in Iran both before and after the Islamic Revolution in 1979 have referred to the European Reformation or particular

reformers like Luther to account for the objectives they strove to realize for the Iranian society. According to Krannich, the most influential of these was Ali Shariati, an academic trailblazer for the Revolution who was educated in Paris. He reinterpreted the traditional Shi'a concept of martyrdom (going back to the Battle of Karbala in 680 CE), which has sometimes been considered a link to the Christian idea of redemption through suffering, as resistance and paralleled it with the Reformer's rejection of the Roman authorities in order to advertise the idea of an Islamic Revolution. However, this Islamic Protestantism, as Krannich calls it here, has partly transformed into an Iranian Protestantism which nowadays advertises the retrieval of pre-revolutionary or even pre-Islamic traditions like the Persian culture or Zoroastrian religion as a societal protest against the development the Islamic Revolution has brought about in Iran.

As the multi-faceted elements of this Iranian Protestantism clearly document, it is not a homogenous culture like the purported shame and honor culture Oksnevad and others insinuate for Christian converts from Iran, and it does therefore not harm the subjectivity and self-steering potentials of these migrants. Moreover it offers a sensible explanation why so many of them turn to Protestant churches when they are baptized. For the aspect of protest against societal circumstances that render people unfree or harm their subjectivity cannot be erased from the „Protestant Principle“ as theologian Paul Tillich called it in the second half of the 20th century CE. Krannich's argument is 'somewhere in between' theology and cultural studies, and in my opinion any theology that seeks to understand the conversion of migrants from Iran should itself be located somewhere on the move and adopt the status of an intercultural or migrant theology.

Bibliography

1. Darren Carlson, *Christianity and Conversion among Migrants. Moving Faith and Faith Movement in a Transit Area* (Theology and Mission in World Christianity, vol. 17), Brill Leiden 2021.
2. Benjamin Karras, *Missbrauch des Flüchtlingsrechts? Subjektive Nachfluchtgründe am Beispiel der religiösen Konversion* (Jus Internationale et Europaeum,

- vol. 134), Mohr Siebeck Tübingen 2017.
3. Conrad Kranich, *Recht macht Religion. Eine Untersuchung über Taufe und Asylverfahren* (Kirche — Konfession — Religion, vol. 76), V&R unipress, Göttingen 2020.
 4. Roy Oksnevad, *The Burden of Baggage. First Generation Issues in Coming to Christ*, William Carey Pasadena CA 2019.
 5. Benjamin Pernak, *Richter als „Religionswächter“? Zur gerichtlichen Überprüfbarkeit eines Glaubenswechsels. Asylverfahren von Konvertiten in Deutschland und Großbritannien im Vergleich* (Studien zum vergleichenden Öffentlichen Recht / Studies in Comparative Public Law, vol. 5), Duncker & Humblot Berlin 2018.
 6. Lena Rose/Zoe Given-Wilson, „What is truth?“ *Negotiating Christian convert asylum seekers' credibility*, „Annals of the American Academy of Political and Social Science“ 697 (2021/1) 221–235, DOI: 10.1177/00027162211059454.
 7. Hamza Safouane, *Stories of Border Crossers. A Critical Inquiry into Forced Migrants' Journey Narratives to the European Union*. With a Foreword by Timothy W. Luke, Wiesbaden 2019.
 8. Monika Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt 1999.

Prof. Dr. theol. habil. Henning Theißen — b. 1974, studied Protestant theology and philosophy at the universities of Tübingen and Bonn. He holds a Heisenberg Grant from the German Research Foundation and currently fills a temporary position as professor of systematic theology at Leuphana University Lüneburg. His main research areas include theology and virtue ethics, the conversion of refugees, the literary remains of Hans-Georg Geyer, and family ethics.

Prof. Dr. theol. Habil. Henning Theißen — geb. 1974, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Tübingen und Bonn. Er ist Heisebergstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft und arbeitet gegenwärtig als Verwaltungsprofessor für Systematische Theologie an der Leuphana Universität Lüneburg. Forschungsschwerpunkte: Theologie und Tugendetik, Flüchtlingskonversionen, Nachlass von Hans-Georg Geyer, Familienethik.

Adrian Uljasz

ORCID 0000-0003-3831-4585

Ewangelickie słowo drukowane w sieci. Książka luterańska z XIX–XXI w. w bibliotekach cyfrowych

Streszczenie: Tematem artykułu jest dostępność polskiej książki luterańskiej w krajowych bibliotekach cyfrowych.

Autor omawia kwestię udostępniania Pisma Świętego oraz wydań tzw. „Biblii w obrazkach”. Pisz o luterańskich śpiewnikach, modlitewnikach, katechizmach, podręcznikach do historii Kościoła, postyllach, książkach popularnonaukowych na temat dziejów chrześcijaństwa i Kościoła. Uwzględnia opracowanie popularyzatorskie, poświęcone konkretnym zborom oraz świątyniom.

Pisz o publikacjach współtwórców tradycji polskiego ewangelicyzmu — m.in. księży Jerzego Heczko, Franciszka Pindóra, Franciszka Michejdy, Leopolda Otto, Aleksandra Schoeneicha, nauczyciela Jana Śliwki. Charakteryzuje treść i formę większości książek. Omawia zagadnienie, z jakich terenów pochodzi literatura luterańska, dostępna w bibliotekach cyfrowych.

Słowa kluczowe: książka luterańska historia, Kościół Ewangelicko-Augsburski na ziemiach polskich historia, biblioteki cyfrowe

Summary: Evangelical word printed on the Web. The Lutheran Book in digital libraries.

The subject of the article is the availability of the Polish Lutheran literature in national digital libraries.

The author discusses the issue of sharing the Holy Bible and the editions of the so-called “The Bible in Pictures”. He writes about Lutheran hymnals, prayer books, catechisms, textbooks on the history of the Church, postils, popular science books on the history of Christianity and the Church. It includes a popularization studies devoted to specific congregations and temples.

He writes about the publications of the co-creators of the tradition of Polish

Evangelicalism - e.g. priests Jerzy Heczko, Franciszek Pindór, Franciszek Michejda, Leopold Otto, Aleksander Schoeneich, teacher Jan Śliwka. It characterizes the content and form of most books. It discusses the issue of where Lutheran literature, available in digital libraries, comes from.

Keywords: Lutheran book, history, Evangelical-Augsburg Church in Poland history, digital libraries

Istotną kwestię dla osób zainteresowanych konkretną tematyką stanowi dostępność źródeł informacji. Dotyczy to poszukiwań literatury i materiałów źródłowych do celów naukowo-badawczych, dydaktycznych i popularyzatorskich oraz kwerend przy przygotowaniu prac dyplomowych. Odnosi się też do samokształcenia czy zaspokajania zainteresowań hobbystycznych. Naprzeciw wymienionym potrzebom powinny wychodzić biblioteki. Bardzo liczne upowszechniają online część zbiorów w bibliotekach cyfrowych. Tematem artykułu jest dostępność polskiej książki luterkańskiej z XIX, XX i XXI w. w kolekcjach tego rodzaju, udostępnianych przez polskich bibliotekarzy. Trafiają tam m.in. kopie cyfrowe druków zwartych.

Przed wskazaniem przykładów publikacji ewangelickich, dostępnych w bibliotekach cyfrowych, trzeba wyjaśnić podstawowe pojęcia i zagadnienia, związane z tematem artykułu.

Biblioteka cyfrowa jest to kolekcja — zdigitalizowana część zbiorów konkretnej instytucji, najczęściej biblioteki. Można ją określić jako „sumę obiektów, które tworzą system informacyjny, a zarazem zawierają treści, będące elektronicznymi odpowiednikami źródeł materialnych oraz unikatowe obiekty cyfrowe, które istnieją tylko w formie cyfrowej”¹. Dokumenty — elektroniczne kopie tradycyjnych nośników informacji, np. książek i czasopism drukowanych, rękopisów, nagrań audiowizualnych i audiowizualnych, otrzymują taką postać dzięki digitalizacji. Jej istotą jest przetworzenie tradycyjnych „sygnałów analogowych” na formę cyfrową. W przypadku publikacji i dokumentów zarejestrowanych pierwotnie na papierze digitalizacja polega najczęściej na fotografowaniu z zastosowaniem urządzeń z kamerami². Publikacje mające tylko

¹B. M. Morawiec, *Biblioteki cyfrowe. Tworzenie, zarządzanie, odbiór*, Gliwice 2016, s. 20.

²M. Kowalska, *Digitalizacja zbiorów bibliotek polskich*, Warszawa 2007, s. 25.45–47.

formę elektroniczną nie były wcześniej ogłaszane w postaci analogowej. Są dostępne w bibliotekach cyfrowych i repozytoriach cyfrowych. Odnosi się to chociażby do elektronicznych czasopism naukowych.

Biblioteki cyfrowe w dużej mierze upowszechniają książki oraz czasopisma o tematyce regionalnej i lokalnej, dziedzictwo kulturowe regionów oraz miast i powiatów³. Świadczą o tym już same ich nazwy, np. Śląska Biblioteka Cyfrowa, Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa, Kujawsko-Pomorska Biblioteka Cyfrowa, Bałtycka Biblioteka Cyfrowa, Podkarpacka Biblioteka Cyfrowa, Kwidzińska Biblioteka Cyfrowa, Sanocka Biblioteka Cyfrowa, Kolbuszowska Biblioteka Cyfrowa. W regionalnych i lokalnych kolekcjach można oczywiście znaleźć także liczne materiały o bardziej ogólnej treści. Wiele książek ewangelickich ma tematykę regionalną lub lokalną. Są to publikacje związane z konkretnymi wspólnotami wyznaniowymi — parafiami. Luterańska spuścizna kulturowa i współczesna działalność stanowi ważną część tradycji Śląska Cieszyńskiego, Górnego Śląska, Dolnego Śląska, Pomorza czy Mazur. Zdarza się, że kolekcje, udostępniane w zbiorach cyfrowych, mają charakter tematyczny, np. historia polskiej sztuki na portalu Biblioteki Uniwersyteckiej w Heidelbergu.

Przeszukiwanie cyfrowych zbiorów bibliotecznych ogromnie ułatwiają twórcy portali internetowych Federacja Bibliotek Cyfrowych (FBC)⁴ i Europeana⁵. Po wpisaniu hasła wyszukiwawczego otrzymujemy informację o zasobach różnych instytucji współpracujących na tych portalach i możliwość poznania tych zbiorów. FBC i Europeana dają użytkownikom otwarty, bezpłatny dostęp do zdigitalizowanych materiałów bibliotecznych⁶ – fotografii lub skanów druków (książek i czasopism) oraz rękopisów.

³D. Grygowski, *Od bibliografii lokalnej do lokalnej biblioteki cyfrowej*, [w:] *Instytucje kultury jako ośrodki życia społecznego*, red. A. Mierzecka, E.B. Zybort, Warszawa 2017, s. 127–132.

⁴Zob. <https://www.fbc.pionier.net.pl/> [dostęp: 18.11.2022] (portal internetowy Federacja Bibliotek Cyfrowych — strona główna).

⁵<https://www.europeana.eu/pl> [dostęp: 18.11.2022] (portal internetowy Europeana — strona główna).

⁶Zob. m.in. B. Chmielewska, *E-rozproszenie. Publikacje w otwartym dostępie a biblioteki*, [w:] *Mobilnie, interaktywnie, kompetentnie. Usługi, media i technologie w nowoczesnej bibliotece*, red. M. Wojciechowska, M. Cyrklaff-Gorczyca, Warszawa 2019, s. 252; C. Mazurek, M. Werla, *Federacja Bibliotek Cyfrowych. Studium przypadku*, [w:] *Biblioteki cyfrowe*, red. M. Janiak, M. Krakowska, M. Próchnicka, Warszawa 2012 s. 449–467.

Tematem artykułu nie są biografie autorów omawianych publikacji. Dlatego nie ma w nim wielu wiadomości biograficznych. Stosowne informacje można znaleźć m.in. w opracowaniach cytowanych w przypisach i bibliografii oraz w *Elektronicznym słowniku biograficznym Śląska Cieszyńskiego*, prowadzonym i udostępnianym przez Książnicę Cieszyńską⁷.

Najważniejsza książka dla ewangelików to Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako podstawowe źródło wiary. W FBC można znaleźć kopię cennego wydawnictwa z 1834 r. Jest to *Nowy Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa z greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczony, a teraz podług wydania amsterdamskiego z roku 1660, zgodnego z Biblią Gdańską z roku 1632, dla wyznań ewangelickich przedrukowany*. Wydawca to Drukarnia A. Gałęzowskiego i Spółki w Warszawie. Czytelnik czterech Ewangelii, Dziejów Apostolskich, Listów Apostolskich i Objawienia Świętego Jana ma możliwość obcowania z kopią egzemplarza z biblioteki cyfrowej Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej im. Hieronima Łopacińskiego w Lublinie. Dużą wartością estetyczną cechuje się liternictwo drukarskie (czcionka drukarska) z epoki. Oryginał nie jest zachowany w dobrym stanie, gdyż na jednej z pierwszych stron widać zabrudzenia⁸. Publikacja, wydana krótko po 200. rocznicy ogłoszenia Biblii Gdańskiej przyciągnie uwagę osób zainteresowanych tematyką biblijną oraz historią książki. Obecnie w ewangelickiej działalności duszpasterskiej nie wykorzystuje się Biblii Gdańskiej ani opartych na niej edycji Pisma Świętego. Luteraanie korzystają z tzw. Biblii Warszawskiej, z przekładu z 1975 r. Jeden z tłumaczy to ks. biskup Andrzej Wantuła (1905–1976), czyli jedna z najważniejszych postaci w najnowszych dziejach polskiego Kościoła Ewangelickiego-Augsburskiego.

⁷Zob. m.in. *Elektroniczny słownik biograficzny Śląska Cieszyńskiego*, <https://sownik.kc-cieszyn.pl/> [dostęp: 2.07.2023].

⁸*Nowy Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa z greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczony, a teraz podług wydania amsterdamskiego z roku 1660, zgodnego z Biblią Gdańską z roku 1632, dla wyznań ewangelickich przedrukowany*, Warszawa 1834, [https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:"Dost%C4%99p%20otwarty"&q=Biblia%20ewangelicka](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:) [dostęp: 18.11.2022]; <http://bc.wbp.lublin.pl/dlibra/doccontent?id=10859> [dostęp: 18.11.2022].

Do dzieci były adresowane popularne opracowania Biblii — tzw. „Biblia w obrazkach” i ilustrowane edycje Pisma Świętego. Przykład stanowi książka nauczyciela z Ustronia Jerzego Michejdy *Historie Biblijne z ilustracjami dla młodzieży szkół powszechnych* (Towarzystwo Ewangelickie, Cieszyn 1921) ze zbiorów Książnicy Cieszyńskiej⁹.

Jerzy Michejda streścił Pismo Święte przystępnym językiem. Podzielił tekst na fragmenty ze śródtytułami. Poglądowość przekazu edukacyjnego powiększały liczne czarnobiałe ilustracje. W książce nie podano, kto jest autorem szaty graficznej. Podręcznik to dokument tradycji wychowania religijnego, rozwijanej przez polskich luteran¹⁰. Identyczną tematykę ma *Historia biblijna dla młodzieży ewangelickiej* Jana Matuli (Frysztat 1931). W ŚBC możemy się zapoznać z kopią egzemplarza z Książnicy Cieszyńskiej. Autor opracowania podobnie jak Jerzy Michejda uzupełnił książkę ilustracjami. Dodał znacznie bardziej precyzyjne odesłania do oryginalnych fragmentów Starego i Nowego Testamentu w polskich przekładach¹¹. Obydwa obiekty zostały wprowadzone do Śląskiej Biblioteki Cyfrowej w ramach projektu „Udostępnienie cieszyńskiego dziedzictwa piśmienniczego on-line”, podobnie jak duża część innych książek, uwzględniona w tym artykule, a także czasopisma luterzańskie. Współtwórcy ŚBC, udostępniając regionalne publikacje ewangelickie, wykazują się zrozumieniem faktu wielkiego znaczenia luterńskiej książki i prasy w spuściźnie kulturowej Śląska Cieszyńskiego. Autor artykułu nie ma informacji, jaka konkretnie ilość publikacji ewangelickich już się znajduje w Śląskiej Bibliotece Cyfrowej. Ważniejszy jest fakt, że wyszukiwania w FBC, dotyczące cieszyńskiej tematyki luterńskiej, są zawsze bardzo efektywne.

⁹J. Michejda, *Historie Biblijne z ilustracjami dla młodzieży szkół powszechnych*, Cieszyn 1921, [https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights: \"Dost%C4%99p%20otwarty\"&q=Historie%20biblijne%20z%20ilustracjami](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights: \) ; [dostęp: 18.11.2022]; <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/322829?id=322557> [dostęp: 18.11.2022]; https://www.europeana.eu/pl/item/237/_nnv94bf [dostęp: 18.11.2022] (Śląska Biblioteka Cyfrowa).

¹⁰Ibidem [dostęp 18.11.2022].

¹¹J. Matula, *Historia Biblijna dla młodzieży ewangelickiej*, Frysztat 1931, [https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights: \"Dost%C4%99p%20otwarty\"&q=Historie%20biblijne%20dla%20m%C5%82odzie%C5%BCy](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights: \) [dostęp: 18.11.2022]; <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/322829?id=322829> [dostęp: 18.11.2022]; https://www.europeana.eu/pl/item/237/_nnv94RX [dostęp: 18.11.2022].

Warto zwrócić uwagę także na śpiewniki, które ewangelicy wykorzystywali w liturgii, na spotkaniach biblijnych oraz w swoich domach. Korzystali z nich w pracy zawodowej duszpasterze i organiści. Są to cenne publikacje dla badaczy, a także miłośników polskiej kultury religijnej, literackiej i muzycznej. Bibliotekarze i informatycy udostępniają w polskich bibliotekach cyfrowych śpiewniki, przeznaczone dla ogółu wiernych oraz wydane z myślą o konkretnych grupach luteran, względnie poświęcone określonym okolicznościom religijnym. W XIX i XX w. w Cieszynie był wiele razy wznawiany *Kancjonał, czyli śpiewnik chrześcijan ewangelickich* opracowany przez ks. Jerzego Heczko (1825–1907).

W internetowych kolekcjach znajdziemy wydania z 1871, 1875, 1888, 1909, 1914 i 1934 r. Kopie są dostępne w Śląskiej Bibliotece Cyfrowej i Cyfrowej Bibliotece Narodowej Polona (CBN Polona). Drugą kolekcję udostępnia Biblioteka Narodowa w Warszawie. CBN Polona to zbiór cyfrowych kopii obiektów ze zbiorów BN. Kiedy porównuje się kolejne wydania, widać ewolucję od mało czytelnej czcionki gotyckiej do wyraźnie drukowanych tekstów, z początku bardziej wyraźną czcionką gotycką, a później — łacińską¹². Bardziej szczegółowe porównania przekraczałyby ramy tematyczne prezentowanego artykułu. Jest to temat na odrębną publikację. Jedna z edycji ukazała się w 1933 r. w czeskim Cieszynie. Wydawca to Wydział Towarzystwa Ewangelickiej Oświaty Ludowej, działający w tym mieście. We wstępie, podpisanym przez wydział, podkreślono szczególne znaczenie śpiewnika dla wiernych, jako książki o największym znaczeniu po Biblii¹³. Wśród tekstów, które ks. Heczko zamieścił w śpiewniku, znajduje się *Czego chcesz od nas, Panie* Jana Kochanowskiego, czyli jedno z podstawowych dzieł poetyckich w naszej ojczystej tradycji literackiej i religijnej¹⁴. W zbiorach ks.

¹²[https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:"Dost%C4%99p%20otwarty"&q=%C5%9Bpiewnik%20ewangelicki](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:) [dostęp: 19.11.2022]; <https://www.europeana.eu/pl/search?page=1&view=grid&query=%20%C5%9Bpiewnik%20ewangelicki> [dostęp: 19.11.2022].

¹³[J.B. Heczko], *Kancjonał, czyli śpiewnik dla chrześcijan ewangelickich zatwierdzony przez Synod walny ewangelicki augsburskiego wyznania*, C. Tešin 1933, s. nienumerowana (trzecia po s. tytułowej),

<https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/320844?id=320844> [dostęp: 19.11.2022].

¹⁴Ibidem, s. 11–12 [dostęp: 19.11.2022].

Heczko nie ma nut pieśni. Redaktor podawał tylko informację, na jaką melodię wykonywać utwór¹⁵.

Nuty do polskich śpiewów ogłosił za to drukiem Jerzy Klus¹⁶.

Wydawcy śpiewników ewangelickich pamiętali także o dzieciach i młodzieży. Z 1925 r. pochodzi jedno z wydań *Śpiewnika dla młodzieży* (edytor: Społeczność Chrześcijańska). Jest ono dostępne w FBC, a więc znajduje się w zakresie tematycznym prezentowanych rozważań. *Śpiewnik dla młodzieży* był przeznaczony głównie dla szkółek niedzielnych. Trafiły do niego m.in. pieśni autorstwa ks. Heczko. Nie zabrakło *Czego chcesz od nas, Panie*. Uczniowie, śpiewając poezję Kochanowskiego, mocniej się utożsamiali z polskością. Podobnie było, kiedy śpiewali lub czytali teksty słowa innych polskich pieśni. Teksty wydrukowano, tak jak to się robi w kancjonałach, w podziale na części roku liturgicznego oraz różne okoliczności (np. śpiewy pochwalne i dziękczynne)¹⁷. Wśród kolęd zwracają uwagę polskie przekłady niemieckich tekstów *Cicha noc* i *Dziateczki, dziateczki*. Drugi utwór został napisany specjalnie dla wykonawców — dzieci¹⁸. Za pośrednictwem CBN Polona mamy dostęp do *Śpiewnika dla młodzieży ewangelickiej* (Warszawa 1936)¹⁹.

Polscy ewangelicy wydawali też zbiory pieśni dla żołnierzy. Interesująca publikacja tego rodzaju to *Śpiewnik i modlitewnik dla ewangelików w Wojsku Polskim* (Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, Warszawa 1925), którego redaktor to luterański kapelan ks. Józef Mamica (1878–1940). W śpiewniku znalazły się nie tylko teksty śpiewów na różne okoliczności „życia chrześcijańskiego” i święta kościelne, ale także tekst liturgii ewangelickiej. Zgodnie z tytułem opublikowano też modlitwy w podziale na intencje²⁰. Wychowaniu patriotycznemu woj-

¹⁵[https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:"Dost%C4%99p%20otwarty"&q=%C5%9Bpiewnik%20ewangelicki](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:) [dostęp: 19.11.2022].

¹⁶Zob. *Melodie polskich pieśni używanych w polskich zborach ewangelickich na Śląsku*, wydał J. Klus, Cieszyn 1886, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/320827?id=320827> [dostęp: 20.11.2022].

¹⁷*Śpiewnik dla młodzieży*, Cieszyn 1925, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/322699?id=322699> [dostęp: 20.11.2022].

¹⁸Ibidem, s. 17–19 [dostęp: 20.11.2022].

¹⁹*Śpiewnik dla młodzieży ewangelickiej*, Warszawa 1936 (jedno z wydań), <https://polona.pl/item/spiewnik-dla-mlodziezy-ewangelickiej,MTEWODM00DYw/6/#info:metadata> [dostęp: 20.11.2022].

²⁰J. Mamica, *Śpiewnik i modlitewnik dla ewangelików w Wojsku Polskim*, War-

skowych — poborowych oraz zawodowych oficerów i podoficerów dobrze służyły modlitwy opublikowane pod ogólnym tytułem: „Za ojczyznę”²¹. Patriotyczny charakter miał już sam tytuł omawianego działu modlitewnika. Pastor Mamica ogłosił między nimi tekst pieśni *Święta miłości kochanej ojczyzny* pióra Ignacego Krasickiego²². Taką samą funkcję pełniły hymn *Boże coś Polskę* Alojzego Felińskiego, wydrukowany w części ze śpiewami²³ oraz *Czego chcesz od nas Panie* Kochanowskiego²⁴. Typowo żołnierski i zarazem ponadczasowy charakter mają modlitwy do odmawiania „na wojnie” — „przed wyruszeniem na front”, „przed bitwą”, „po zwycięskim boju”, „podczas walki”²⁵, a także tekst modlitewny „za rodzinę i przyjaciół w domu”²⁶. Do zbioru modlitw dołączono słowa przysięgi żołnierskiej, składanej w siłach zbrojnych RP²⁷. Książkę udostępnia Biblioteka Poznańskiego Przyjaciół Nauk w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej. Ks. Józef Mamica poniósł śmierć w 1940 r. jako więzień niemieckiego obozu Mauthausen–Gusen.

Na żałobną okoliczność drukowano *Pieśni pogrzebowe chrześcijan ewangelickich*. Był to zbiór tekstów, wybranych przez anonimowego redaktora z kancjonału ks. Heczko. W Śląskiej Bibliotece Cyfrowej można się zapoznać z cieszyńskimi wydaniem z 1896, 1912, 1924 i 1934 r.²⁸

Dużą wartość dla badaczy historii polskiego luteranizmu może mieć zbiór pt. *Pieśni śpiewane przy uroczystości pamiątkowej 25-letniego ist-*

szawa 1925, passim, <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/show-content/publication/edition/457403?id=457403> [dostęp: 20.11.2022]. Zob. też informacje o duszpasterstwie ewangelickim w wojsku polskim w czasach II RP: K. J. Rej, *Ewangelicka służba duszpasterska w wojsku polskim 1919–1950*, Warszawa 2000; K. J. Rej, *Ewangelickie duszpasterstwo wojskowe II Rzeczypospolitej 1919–1939*, Warszawa 2021; A. Uljasz, *Patriotyczne kazanie ks. dra Andrzeja Buzka wygłoszone 15 VIII 1939 r. w kościele ewangelickim w Cieszynie (przyczynek do dziejów ewangelickiego duszpasterstwa wojskowego w Wojsku Polskim)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 2010, z. 4, s. 605–612.

²¹J. Mamica, op.cit., s. 207–212 [dostęp: 20.11.2022].

²²Ibidem, s. 208 [dostęp: 20.11.2022].

²³Ibidem, s. 175–176 [dostęp: 20.11.2022].

²⁴Ibidem, s. 60–62, 79–80 [dostęp: 20.11.2022].

²⁵Ibidem, s. 225, 227–230 [dostęp: 20.11.2022].

²⁶Ibidem, s. 214–215 [dostęp: 20.11.2022].

²⁷Ibidem, s. 261–262 [dostęp: 20.11.2022].

²⁸Zob. [https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:"Dost%C4%99p%20otwarty"&q=%C5%9Bpiewnik%20ewangelicki](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:) [dostęp: 20.11.2022] (dostęp do różnych edycji śpiewnika). Zob. np. wydanie - [J.B Heczko], *Pieśni pogrzebowe dla chrześcijan ewangelickich osobno odbite z Kancjonału, Cieszyn 1912*, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/322702?id=322702> [dostęp: 20.11.2022].

nienia ewangelickiego kościoła w Trzyńcu w dniu 6 lipca 1924 r. Na pierwszej stronie 4-stronicowej broszurki widać fotografię z budynkiem świątyni luterańskiej w Trzyńcu na Zaolziu²⁹. Niewielka publikacja ze zbiorów Książnicy Cieszyńskiej stanowi dokument tradycji duchowej oraz historii zaolziańskich Polaków-ewangelików.

W bibliotekach cyfrowych umieszczono też ewangelickie modlitewniki³⁰. Dla wiernych w różnym wieku był przeznaczony *Modlitewnik, czyli zbiór modlitw do nabożeństwa domowego i kościelnego dla użytku chrześcijan ewangelickich* (Cieszyn 1860). Modlitwy opracował ks. Jerzy Heczko jako autor przekładów z języka niemieckiego i oryginalnych polskich tekstów. Materiał do przetłumaczenia wybrał z niemieckich modlitewników, nie podając szczegółowej informacji o źródłach, jakie wykorzystał w pracy translatorskiej. Podkreślił we wstępie brak publikacji tego rodzaju w języku ojczystym ewangelików Polaków. Funkcję edytora pełnił cieszyński drukarz i wydawca Karol Prochaska. Druk z 1860 r. charakteryzuje się czcionką gotycką, ale wyraźną, łatwą w lekturze. Część stron egzemplarza ze zbiorów Biblioteki Śląskiej, zdigitalizowanego na potrzeby Śląskiej Biblioteki Cyfrowej, jest uszkodzona i to do tego stopnia, że nie ma większości naddartej kartki. Niektórych stron brakuje. Ks. Heczko rozpoczął książkę od analizy i objaśnienia najważniejszej modlitwy — Modlitwy Pańskiej *Ojciec nasz*. Zgodnie z zasadami opracowywania publikacji tego rodzaju, podzielił pozostałe teksty na okoliczności i intencje, zaczynając od modlitw porannych. Zachęcał czytelników, by zwracali się do Boga m.in. przed posiłkiem i po jedzeniu, w sprawach związanych z pracą na roli, w intencji ubogich, w Święto Reformacji, po swoim ślubie i na okoliczność urodzin dziecka. Pamiętał o kobietach, o czym świadczy np. modlitwa do przeczytania przez matkę „po ciężkim porodzie”. Inny tekst polecał osobom w sę-

²⁹ *Pieśni śpiewane przy uroczystości pamiątkowej 25-letniego istnienia ewangelickiego kościoła w Trzyńcu w dniu 6 lipca 1924 r.*, [brak informacji o miejscu wydania] 1924, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/322820?id=322820> [dostęp: 20.11.2022] (Śląska Biblioteka Cyfrowa).

³⁰Zob. [https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:"Dost%C4%99p%20otwarty"&q=modlitewnik%20ewangelicki](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:) [dostęp: 22.11.2022]; <https://www.europeana.eu/pl/search?page=1&view=grid&query=modlitewnik%20ewangelicki> [dostęp: 22.11.2022].

dziwym wieku³¹.

W CBN Polona możemy znaleźć kancjonał — *Zbiór pieśni ewangelickich duchownych i modlitw*, wydany w 1873 r. w Warszawie. Autor wstępu to ks. Leopold Otto (1819–1882). Książkę zatwierdził Konsystorz Ewangelicko-Augsburski w Królestwie Polskim. Wydawcą była polska oficyna Gebethner i Wolff, wspierająca rozwój książki i prasy polskich luteran³².

W 1898 r. Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej wydało w Cieszynie przekład modlitewnika polskiego autora, pochodzącego z tego miasta — ks. Jerzego Trzanowskiego (1592–1637) z czeskiego na polski. Pierwsza edycja w języku oryginału ukazała się w 1635 r. Już sam tytuł starodruku i zarazem późniejszej książki świadczy o uniwersalnym przeznaczeniu: *Modlitwy chrześcijańskie, które rano i wieczór, przy służbach Bożych i w domu, na uroczyste święta i w dni powszednie, w wszelkich potrzebach duchowych i cielesnych, tak przez sług Kościoła, jak przez wszystkich lud z hojnym błogosławieństwem mogą być używane*³³. Zbiór otwierało polskie tłumaczenie wstępu autora do pierwodruku z 1635 r.³⁴. Wstęp do współczesnego wydania napisał tłumacz

³¹ *Modlitewnik, czyli zbiór modlitw do nabożeństwa domowego i kościelnego dla użytku chrześcijan ewangelickich*, z pierwowzorów, jak i z przekładów ułożył J. Heczko ksiądz ewangelicki w Ligotce, Cieszyn 1860, passim, s. 1, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/322700?id=322700> [dostęp: 4.12.2022]. Wydanie drugie, opublikowane w 1904 r., jest dostępne w CBN Polona, zob. *Modlitewnik, czyli zbiór modlitw do nabożeństwa domowego i kościelnego dla użytku chrześcijan ewangelickich*, z pierwowzorów, jak i z przekładów ułożył J. Heczko ksiądz ewangelicki w Ligotce, Cieszyn 1904 (wydawca: Meyer & Reszka) <https://polona.pl/item/modlitewnik-czyli-zbior-modlitw-do-nabozestwa-domowego-i-koscielnego-dla-chrzcian-MTY10TI5NDg/4/#info:metadata>. [dostęp: 4.12.2022].

³² *Zbiór pieśni duchownych ewangelickich i modlitw*, Warszawa 1873, <https://polona.pl/item/zbior-piesni-duchownych-ewangelickich-i-modlitw,ODE5MzUwODk/7/#info:metadata> [dostęp: 23.11.2022]. Więcej informacji o ks. L. Otto: zob. T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819–1882)*, Gdańsk 2000. J. Kłaczko pisze o firmie Gebethner i Wolff jako o jednym z wydawców polskiego czasopisma „Zwiastun Ewangeliczny”, które ukazywało się od 1863 r., zob. J. Kłaczko, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008, s. 12, 14, 288. W cytowanej książce J. Kłaczka można znaleźć informacje o działalności firmy Gebethner i Wolff na rzecz rozwoju polskiej prasy ewangelickiej.

³³ J. Trzanowski, *Modlitwy chrześcijańskie, które rano i wieczór, przy służbach Bożych i w domu, na uroczyste święta i w dni powszednie, w wszelkich potrzebach duchowych i cielesnych, tak przez sług Kościoła, jak przez wszystkich lud z hojnym błogosławieństwem mogą być używane* <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/321471?id=321471> [dostęp: 23.11.2022] (Śląska Biblioteka Cyfrowa) (egzemplarz z Książnicy Cieszyńskiej).

³⁴ *Przedmowa ks. Jerzego Trzanowskiego do 1. wydania „Modlitw chrześcijańskich”*, [w:] *ibidem*, s. III–XXIV [dostęp: 23.11.2022].

— ks. Franciszek Michejda z Nawsia (1848–1921)³⁵. Podkreślił w przedmowie, że tłumaczenie polskie to „nowa, jedynie dla nas odpowiednia szata”. Zaznaczył: „Krytyczny czytelnik znajdzie w przekładzie niezawodnie niejedną błąd - my Ślązacy, nauczani od dzieciństwa w języku obcym, wszyscy dopiero się uczymy poprawnie pisać i mówić pięknym naszym językiem ojczystym”. Zachęcając czytelników do korzystania z modlitewnika, nazwał ich „ewangelickim ludem polskim”³⁶. Pastor Michejda nadał modlitewnikowi wartość edukacyjną, uzupełniając go obszernym omówieniem biografii Trzanowskiego. Podał przy tym jednak błędną datę urodzin autora — 1591 zamiast 1592 r.³⁷. Ks. Michejda miał wielkie zasługi dla rozwoju i popularyzacji polskiej prasy ewangelickiej na ziemi cieszyńskiej, jako wieloletni redaktor czasopisma „Przyjaciel Ludu”, które wychodziło w l. 1885–1910, do zmiany nazwy na „Poseł Ewangelicki”. Był redaktorem naczelnym „Przyjaciela Ludu” od 1885 do 1909 r.³⁸.

W tym samym roku Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej ogłosiło w Cieszynie pierwsze wydanie wyciągu z polskiego przekładu modlitewnika Trzanowskiego — zbiór modlitw spowiednich i komuniijnych. Chodzi o *Modlitwy spowiednie i komunijne. Przedruk z modlitw chrześcijańskich ks. Jerzego Trzanowskiego*. Książka była rozprawdzana wśród młodzieży jako „pamiątka konfirmacji”. W egzemplarzu, należącym obecnie do Książnicy Cieszyńskiej, wpisano ręcznie imię i nazwisko konfirmanta Karola Ciahotnego z datą: Cieszyn, 22 maja 1898 r. Wybór modlitw z pełnego wydania liczył 79 stron³⁹. Edycja takiego tematycznego wyciągu na potrzeby młodzieży była potrzebna, zważywszy, że pełna edycja polskiego przekładu zajmowała ponad 365 stron⁴⁰. Motywem działania anonimowych autorów wyciągu było wy-

³⁵F. Michejda, *Słowo wstępne do obecnego polskiego wydania*, [w:] ibidem, s. XXV–XXVIII [dostęp: 23.11.2022].

³⁶Ibidem, s. XXVI–XXVIII [dostęp: 23.11.2022].

³⁷Idem, *Jerzy Trzanowski ur. 9 kwietnia 1591 zm. 29 maja 1637*, [w:] ibidem, s. XXIX–LXIII [dostęp: 23.11.2022].

³⁸J. Kłaczek, op.cit., m.in. s. 341–342.

³⁹*Modlitwy spowiednie i komunijne. Przedruk z modlitw chrześcijańskich ks. Jerzego Trzanowskiego*, Cieszyn 1898, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/319661?id=319661> [dostęp 23.11.2022] (Śląska Biblioteka Cyfrowa).

⁴⁰J. Trzanowski, op.cit., passim [dostęp: 23.11.2022].

chowanie religijne konfirmantów.

W 1914, 1926 i 1929 r. Towarzystwo Ewangelickie opublikowało trzy kolejne edycje *Modlitw i rozmyślań dla konfirmantów i młodzieży*. Na dwóch pierwszych wydaniach brakuje informacji o miejscu wydania, a na trzeciej został wymieniony Cieszyn. Uczniowie otrzymywali je na okoliczność konfirmacji. Świadczą o tym odręczne wpisy na wszystkich trzech egzemplarzach, które trafiły do ŚBC ze zbiorów Książnicy Cieszyńskiej. Pierwotnymi właścicielami byli konfirmanci z Nawsia i Trzyńca⁴¹. W modlitewnikach nie podano informacji o redaktorze. Odręcznych wpisów o konfirmancie, który otrzymywał konkretną książkę, dokonywał pastor, wypełniając formularz, wydrukowany na jednej z pierwszych stron publikacji.

Ogólnego luterńskiego adresata, podobnie jak zbiór ks. Heczki, czy pełne wydanie przekładu dzieła ks. Trzanowskiego, miał modlitewnik *Studzienka dla pokrzepienia duszy*, napisany przez współcześnie zapomnianego słowackiego autora, którym był Eliasz Mlinarowych (Mlinarowicz). Książkę przetłumaczył z języka słowackiego na polski cieszyński pastor ks. Jan Pindór (1852–1924). Polskie wydanie ukazało się w 1903 r. w Cieszynie nakładem Ewangelickiego Związku Wstrzeмиężliwości. Wydawca to polskie stowarzyszenie, które zajmowało się walką z alkoholizmem. Wiernych zachęcano do kupowania publikacji informacją ze strony tytułowej o przeznaczeniu całości dochodu na cel charytatywny — potrzeby Ewangelickiego Domu Sierot w Ustroniu. Egzemplarz z Książnicy Cieszyńskiej, upowszechniany online w ŚBC, to jedno ze świadectw tradycji działalności socjalnej środowiska ewangelickiego. Autor zaprezentował teksty modlitewne w podziale na różne okoliczności i intencje — np. modlitwy poranne, modlitwy związane z pracą, chorobą, śmiercią, spowiednie i komunijne⁴².

W tym samym roku w Warszawie ukazała się publikacja książkowa pt. *Modlitwy dla chrześcijan ewangelików* autorstwa proboszcza Para-

⁴¹[https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:"Dost%C4%99p%20otwarty"&q=modlitewnik%20ewangelicki&start=30](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:) [dostęp: 22.11.2022].

⁴²E. Mlinarowych, *Studzienka ku pokrzepieniu serc*, w skróceniu opracował na j. polski ks. Jan Pindór, Cieszyn 1903, <http://sbc.org.pl/Content/322538/Publikacja-KC-8488.pdf> [dostęp: 22.11.2022].

fii Ewangelicko-Augsburskiej Świętej Trójcy w Lublinie ks. Aleksandra Schoeneicha (1861–1939). Modlitewnik wydali W. Mietke i G. Paprocki. Z książką można się zapoznać w CBN Polona⁴³. Oryginalne jest, że autor uzupełnił modlitwy pieśniami. Dodał do kolejnych modlitw teksty do śpiewania⁴⁴. Ks. Schoeneich od 1902 r. pełnił jednocześnie z funkcją pastora lubelskiego zboru godność superintendenta diecezji warszawskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W latach 1905–1907 był redaktorem „Zwiastuna Ewangelicznego”. Należał do głównych autorów tekstów do tego pisma jeszcze przed 1905 r.⁴⁵. Popularyzował książką z 1903 r. modlitwę i śpiew w ojczystym języku wśród polskich ewangelików, podobnie jak autorzy innych luterzańskich modlitewników oraz śpiewników. W CBN Polona jest dostępne także jej trzecie wydanie — z 1938 r.⁴⁶. Autor napisał w przedmowie, datowanej „W Lublinie, 27 lutego 1938 roku, w niedzielę Estomihi”: „Niechaj idzie ta książeczka, uzupełniona modlitwami, w świat po raz trzeci, w imię Jezusa Ukrzyżowanego, któremu chce służyć./ Niech Bóg jej błogosławi i niech jej toruje drogę do serc i domów naszych”⁴⁷. Jedną z różnic między pierwszym i trzecim wydaniem to uzupełnienie go przez autora nowym wstępem. Bardziej szczegółowe porównania to temat na osobną publikację, dotyczącą kolejnych edycji omówionej publikacji.

Wielką rolę w edukacji religijnej dzieci i młodzieży różnych wyznań chrześcijańskich odgrywały katechizmy. Jeden z luterzańskich przykładów luterński stanowi podręcznik ks. Andrzeja Pauliniego *Nauka religii Chrystusowej dla dzieci szkół ewangelickich*, ogłoszony drukiem w 1871 r. w Cieszynie „nakładem ewangelickich nauczycieli”. Ks. Paulini z Bystrzycy urodził się w 1765 lub ok. 1772 r., a zmarł w 1829 r. Peł-

⁴³A. Schoeneich, *Do Boga. Modlitwy dla chrześcijan ewangelików*, Warszawa 1903, <https://polona.pl/item/do-boga-modlitwy-dla-chrzciscijan-ewangelikow,ODk3NDc1MjI/13/#info:metadata> [dostęp: 23.11.2022].

⁴⁴Ibidem, passim [dostęp: 23.11.2022].

⁴⁵Zob. m.in. A. Uljasz, *Ks. dr Aleksander Schoeneich (1861–1939). Proboszcz lubelskich luteran i kalwinistów*, „Jednota” 2007, nr 3–4, s. 14–15; Idem, „Pójdźmy za głosem Lutra” — ks. dr Aleksander Schoeneich (1861–1939) w 70. rocznicę śmierci, „Przegląd Ewangelicki” 2009, nr 1, s. 59–66; J. Kłaczek, op.cit., m.in. s. 15, 19–20, 387–388.

⁴⁶A. Schoeneich, *Do Boga. Modlitwy dla chrześcijan ewangelików*, wydanie trzecie uzupełnione, Warszawa 1938 (wydawca: „Głos Ewangelicki”, <https://polona.pl/item/do-boga-modlitwy-dla-chrzciscijan-ewangelikow,ODk3NTM1NTk/4/>) [dostęp: 23.11.2022].

⁴⁷Ibidem, s. nienumerowana (bezpośrednio po stronach tytułowej i redakcyjnej) [dostęp: 23.11.2022].

nił w Kościele Ewangelicko-Augsburskim na Śląsku Cieszyńskim funkcję superintendenta. Zgodnie z zasadami opracowywania katechizmów podzielił tekst na pytania i odpowiedzi. Starał się pisać prostą, przystępną polszczyzną. Uzupełnił głoszone nauki starannie opisanymi cytatami z Pisma Świętego⁴⁸. Dołączył do książki teksty kilku pieśni, m.in. do wykonywania na początku i pod koniec katechezy. Zamknął ją dwoma modlitwami: do odmawiania przy rozpoczęciu i na końcu lekcji⁴⁹. Podręcznik został wydrukowany wyraźną łacińską czcionką, żeby był łatwy w lekturze dla uczniów. Jest niewielki, bo liczy niecałe 89 stron⁵⁰. Na jego podstawie widać, jak przebiegała luterkańska lekcja religii. Katecheci oprócz katechizmów i innych podręczników wykorzystywali Biblię i śpiewniki, ewentualnie także modlitewniki.

We wcześniejszej części artykułu zostały omówione przykłady wersji historii biblijnych, wydawanych z myślą o ewangelickich dzieciach i młodzieży. Publikacje te mogły być wykorzystywane jako podręczniki na katechezach. Były też czytane indywidualnie przez uczniów i stanowiły podstawę do nauki domowej, podobnie jak katechizmy, pozostałe podręczniki, śpiewniki, modlitewniki oraz zasadnicze źródło wiary i nauczania — Pismo Święte.

Jako uzupełnienie katechizmów, a także popularnych opracowań Biblii, publikowano ewangelickie podręczniki nt. historii Kościoła. Wydawano też popularyzatorskie książki o tej tematyce. 1883 r. to data ogłoszenia drukiem w Cieszynie przez Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej *Krótkiej historii Kościoła chrześcijańskiego z dodatkiem dla użytku młodzieży*. Autorem był ks. Jan Pindór z Cieszyna⁵¹. Cieszyński pastor przedstawił dzieje chrześcijaństwa od „czasów apostołskich”

⁴⁸A. Paulini, *Nauka religii Chrystusowej dla dzieci szkół ewangelickich*, Cieszyn 1871 (nowe wydanie) (egzemplarz z Książnicy Cieszyńskiej, dostępny w Śląskiej Bibliotece Cyfrowej), <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/315168?id=315168> [dostęp: 23.11.2022]. To właśnie to nowe wydanie jest udostępniane w ŚBC, a więc stanowi ono przedmiot zainteresowania autora artykułu.

⁴⁹Ibidem, s. 73–80 [dostęp: 23.11.2022].

⁵⁰Ibidem, passim [dostęp: 23.11.2022].

⁵¹*Krótką historią Kościoła chrześcijańskiego z dodatkiem dla użytku młodzieży*, według „historii kalwskiej” opracował ks. J. Pindór pastor w Cieszynie, Cieszyn 1883 (książka z Książnicy Cieszyńskiej, udostępniana w Śląskiej Bibliotece Cyfrowej), <https://www.sbc.org.pl/dlibra/showcontent/publication/edition/310313?id=310313> [dostęp: 24.11.2022]. „Historia kalwska” to najprawdopodobniej popularna nazwa protestanckiego podręcznika lub innej protestanckiej syntezy dziejów Kościoła, wydanej wcześniej, niż książka ks. Jana Pindora.

do XIX w. Pisał obszernie o reformacji oraz jej postępach w poszczególnych krajach. W książce są też wiadomości na temat działalności, jaką ewangelicy misjonarze prowadzili w XIX w. wśród ludów niechrześcijańskich. W czytaniu pomagały ilustracje, między nimi czarnobiałe portrety najważniejszych postaci, przede wszystkim reformatorów — Jana Husa, Marcina Lutra i Jana Kalwina⁵². Dodatek do publikacji to skrótowy katechizm: zbiór pytań i odpowiedzi na temat zasad wiary i jej praktykowania. Mieli z niego korzystać uczniowie, przygotowujący się do konfirmacji⁵³. Autor i wydawca poprzez dołączenie do podręcznika aneksu dla konfirmantów powiększyli jego wartość użytkową.

W 1904 r. w Cieszynie ukazało się piąte wydanie podręcznika polskiego nauczyciela i działacza narodowego Jana Śliwki (1823–1874) pt. *Krótką historia reformacji dla użytku ewangelickiej młodzieży* (wydawca — Meyer & Raschka). Autor omówił w niewielkiej publikacji zwartej, liczącej pięćdziesiąt kilka stron, genezę reformacji, jej początki, rozwój i następstwa. Pisał m.in. o rozwoju ewangelicyzmu w Czechach⁵⁴. Podkreślił we wstępie wielkie znaczenie dorocznego Święta Reformacji (31 października) w tradycji ewangelickiej⁵⁵. Uwydatnił znaczenie Marcina Lutra jako ojca reformacji⁵⁶. Wprowadził wątek regionalny, omawiając w osobnym rozdziale sytuację luteran w państwie austriackim, w tym na ziemi cieszyńskiej, od czasów państwowych prześladowań po zagwarantowanie ewangelikom swobody wyznania przez cesarza Franciszka Józefa I. Nazwał władcę czołobitnie „ojcem ludów swoich” i „panem naszym”, dobroczyńcą Kościoła ewangelickiego i „Najmiłociwszym Monarchą”. Wprowadził znaczący akcent lokalny poprzez podanie informacji o wybudowaniu Kościoła Jezusowego w Cieszynie⁵⁷. Naukę miało ułatwiać kalendarium umieszczone na końcu książki — wykaz najważniejszych dat z przedreformacyjnych dziejów chrześcijań-

⁵²Ibidem, s. 1–154 [dostęp: 24.11.2022].

⁵³Ibidem, s. 155–168 [dostęp: 24.11.2022].

⁵⁴*Jana Śliwki byłego dyrygującego nauczyciela w Cieszynie Krótką historia reformacji dla użytku ewangelickiej młodzieży*, Cieszyn 1904 (kopia egzemplarza z Książnicy Cieszyńskiej dostępna w ŚBC), <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/323048?id=323048> [dostęp: 24.11.2022].

⁵⁵Ibidem, s. 3 [dostęp: 24.11.2022].

⁵⁶Ibidem, *passim* [dostęp: 24.11.2022].

⁵⁷Ibidem, s. 52–53 [dostęp: 24.11.2022].

stwa i z historii reformacji⁵⁸. Autor podkreślił w tekście książki i w kalendarium znaczenie orędowników reform Kościoła z czasów sprzed wystąpienia Lutra — m.in. Johna Wycliffe'a i Jana Husa⁵⁹. Starał się wychowywać czytelników, kiedy pisał w zakończeniu, że powinni być stali w wierze oraz żyć zgodnie z zasadami religii. Chciał, żeby „(...) duchem braterskiej i powszechnej miłości połączeni (...) tak się zawsze sprawowali jako przystoi na Ewangelię”⁶⁰. Jan Śliwka był też autorem innych podręczników w języku ojczystym oraz redaktorem polskiego kalendarza — „Rocznika Ewangelickiego”, który wychodził od 1862 do 1864 r. w Cieszynie. Nie należy go mylić z synem — nauczycielem i polskim działaczem kulturalnym z Cieszyna Janem Śliwką⁶¹.

Uwydatnienie przez Śliwkę tematyki regionalnej i lokalnej najprawdopodobniej sprzyjało zainteresowaniu się podręcznikiem przez nauczycieli i uczniów. Zaletą książki był lekki, przystępny język autora, a wadą brak ilustracji. Materiał ilustracyjny nadałby pogładowość przekazowi wiedzy.

Duża słabość omówionych podręczników do historii Kościoła to fakt, że nie zostały uzupełnione pytaniami do czytelników — uczniów i samouków. Pytania powinny były trafić pod kolejne rozdziały w celu ułatwienia selekcji i przyswojenia wiedzy. Dobrym, pogładowym uzupełnieniem byłyby także teksty źródłowe. Autor artykułu wypowiada powyższe uwagi z punktu widzenia współczesnej metodyki nauczania, bardziej dostosowanej do możliwości percepcyjnych dziecięcego i młodzieżowego odbiorcy, niż metody oraz pomoce dydaktyczne z XIX i początku XX w.

Do osiągnięć wydawniczych cieszyńskiego Towarzystwa Ewangelickiego Oświaty Ludowej należało wydanie w czterech tomach monografii Jean'a Henri Merle d'Aubigne *Historia reformacji szesnastego wieku*. Autor polskiego przekładu to ks. Jan Pindór. Każdy z tomów liczył

⁵⁸Ibidem, s. 56 [dostęp: 24.11.2022].

⁵⁹Ibidem, passim, s. 6–13, 56 [dostęp: 24.11.2022].

⁶⁰Ibidem, s. 54–55 [dostęp: 24.11.2022].

⁶¹M. Bogus, *Cenzura czy troska, czyli „spis książek poleconych i zakazanych” Jana Śliwki z 1899 roku*, „Slezský Sborník” 2013, číslo 1, s. 42–43; I. Socha, *Przykładne, użyteczne i zabawne. O polskich książkach dla młodego odbiorcy na Śląsku w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, Katowice 2011, m.in. s. 29–64; J. Kłaczek, op.cit., s. 349.

kilkaset stron⁶². Obszerna publikacja mogła pełnić funkcję popularyzatorską w przypadku odbiorców o dużym wyrobieniu czytelniczym.

Ks. Aleksander Schoeneich jest autorem innej publikacji oświatowej — *Krótkiej historii Kościoła Chrześcijańskiego w życiorysach z osobnym działem reformacji w Polsce dla szkoły i domu* (W. Mietke, Warszawa 1925)⁶³. Duszpasterz zgodnie z tytułem przedstawił dzieje chrześcijaństwa w chronologicznie uporządkowanych rozdziałach — życiorysach — od Jezusa Chrystusa oraz apostołów Piotra, Pawła i Jana, przez cesarzy rzymskich uznawanych za prześladowców chrześcijan, cesarza Konstantyna Wielkiego, męczenników, ojców Kościoła, misjonarzy Cyryla i Metodego, wybranych papieży, świętego Franciszka z Asyżu, prekursorów i przywódców reformacji po działaczy oraz misjonarzy protestanckich z końca XIX i początku XX w. Ks. Schoeneich, omawiając dzieje chrześcijaństwa na świecie, poświęcił odrębny rozdział Mieszkowi I jako władcy, dzięki któremu Polska przyjęła wiarę chrześcijańską⁶⁴. Popularyzował działalność charytatywną luterańskiego Związku im. Gustawa Adolfa, istniejącego od 1832 r.⁶⁵. Podzielił na biograficzne rozdziały również część książki, mającą za temat reformację w Polsce (*Krótką historią reformacji w Polsce w życiorysach*). Rozdziały następują po sobie zgodnie z chronologią — od XVI do XX w. Autor uwzględnił postacie duchownych, którzy bronili polskości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i jego polskich wyznawców na naszych ziemiach pod zaborami — księży Leopolda Otto i Franciszka Michejdy⁶⁶. Ostatni rozdział dotyczy Kościołów ewangelickich z terenu RP — ich historii, organizacji i doktryny, w tym Kościołów Ewangelicko-Augsburskiego oraz Ewangelicko-Reformowanego. Pastor Schoeneich podkreślił zasługi

⁶²Zob. J. H. Merle d'Aubigne, *Historia reformacji szesnastego wieku*, przekład J. Pindór, t. 1, Cieszyn 1885, t. 2, Cieszyn 1886, t. 3, Cieszyn 1888, t. 4, Cieszyn 1889, [https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights: \"Dost%C4%99p%20otwarty\"&q=Historia%20reformacji%20szesnastego%20wieku](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights: \) [dostęp: 29.11.2022] (CBN Polona).

⁶³A. Schoeneich, *Krótką historią Kościoła chrześcijańskiego w życiorysach z osobnym działem historii reformacji w Polsce*, Warszawa 1925, <https://polona.pl/item/krotka-historia-kościoła-chrześcijańskiego-w-zyciorysach-z-osobnym-działem-historji,0Dk3NTM1NTU/0> [dostęp: 24.11.2022] (CBN Polona).

⁶⁴Ibidem, s. 3–212 [dostęp: 24.11.2022].

⁶⁵Ibidem, s. 212 [dostęp: 24.11.2022].

⁶⁶Ibidem, s. 212–293 [dostęp: 24.11.2022].

luterańskiego biskupa (superintendenta generalnego) — ks. Juliusza Burschego. Wyraźnie zaznaczył odrębność narodową ewangelików Polaków od ewangelików Niemców⁶⁷. Uzupełnienie książki wiadomościami o dziejach i współczesności polskiego protestantyzmu sprzyjało wzmocnieniu u czytelników świadomości polskiej tożsamości ich Kościołów — luterańskiego czy kalwińskiego. Odbiorcy, czytając o tradycji Reformacji na rodzimych ziemiach, pogłębiali znajomość historii ojczystej. Za słabość publikacji ks. Schoeneicha trzeba uznać brak ilustracji — portretów najważniejszych postaci⁶⁸, czyli materiału ikonograficznego niezbędnego w książkach o tematyce biograficznej.

Inna forma piśmiennictwa religijnego to zbiory kazań — postylle. W Śląskiej Bibliotece Cyfrowej znajdziemy reprezentatywny przykład luterańskiej postylli — *Rozmyślania i kazania* ks. Leopolda Otto (1819–1882). Zbiór kazań i rozważań pastora wydało w 1887 r. w Cieszynie Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej, w pięć lat po jego śmierci. Przedmowę oraz biografię autora, otwierającą książkę, napisał ks. Franciszek Michejda⁶⁹. Proboszcz z Nawsia pochwalił księdza Otto za piękną polszczyznę — wzór dla innych polskich autorów luterańskich⁷⁰. Podczas lektury zwraca uwagę uzupełnienie rozważań księdza Otto tekstami modlitw i pieśni. Dzięki temu czytanie książki było łatwiejsze i tym samym miało skutecznie pobudzać do refleksji religijnej. Książka została zilustrowana portretem pastora Otto, umieszczonym na lewo od strony tytułowej⁷¹. Ewentualne porównania postylli ks. Otto z innymi zbiorami kazań ewangelickich to temat na odrębne opracowanie, podobnie jak jej analiza teologiczna.

Popularnymi luterańskimi publikacjami zwartymi są regionalne i lokalne opracowania o historii macierzystej wspólnoty wyznaniowej. Zainteresowaniem cieszą się szczególnie książki poświęcone konkretnym

⁶⁷Ibidem, s. 293–301 [dostęp: 24.11.2022].

⁶⁸Ibidem, passim [dostęp: 24.11.2022].

⁶⁹L.M. Otto, *Rozmyślania i kazania*, Cieszyn 1887, passim, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/322803?id=322803> [dostęp: 24.11.2022] (Śląska Biblioteka Cyfrowa — książka z Książnicy Cieszyńskiej). Informacje biograficzne nt. pastora Leopolda Otto — zob. T. Stegner, op.cit., passim.

⁷⁰F. Michejda, *Ks. dr Leopold Marcin Otto, ur. 2 listopada 1819, zm. 22 września 1882* [w:] ibidem, s. XXIX–XXX [dostęp: 24.11.2022].

⁷¹L.M. Otto, op.cit., passim [dostęp: 24.11.2022].

zborom. Dobrze służą promocji parafii oraz miejscowości i regionów. Poniżej zostaną omówione przykłady z zasobów polskich bibliotek cyfrowych.

Publikacja takich okolicznościowych wydawnictw ma dużą tradycję w środowisku polskich luteran. 23 maja 1909 r. w Cieszynie odbyły się obchody 200-lecia tamtejszego kościoła Jezusowego. Ks. Jan Pindór napisał na tę okoliczność pracę pt. *Ewangelicki Kościół Jezusowy w Cieszynie. Krótki pogląd na jego losy* („nakładem prezbyterstwa ewangelickiego zboru”, Cieszyn 1909). Autor zamieścił w książce, oprócz popularyzatorskiego zarysu dziejów parafii, teksty pieśni, wykonanych w kościele na jubileuszowym nabożeństwie. Nie podał informacji o źródle pochodzenia tekstów, z jakiego kancjonału zostały zaczerpnięte⁷². Dzięki ks. Pindórowi, który zapisał strofy, pieśni mogą być ewentualnie śpiewane na współczesnych obchodach.

Oryginalnym przedsięwzięciem autorskim i wydawniczym była niewielka, trzydziestokilkustronicowa książeczka Jerzego Brudnego, wydana w 1912 r. w Cieszynie nakładem autora z okazji 130-lecia kościoła i zboru ewangelickiego we wsi Jaworze na ziemi cieszyńskiej. Oryginalność polega na tym, że oprócz opisu dziejów parafii trafiły do niej okolicznościowe utwory o tematyce religijnej: wiersze i krótkie opowiadania. Książka dzięki podziałowi na krótkie teksty, i to mające różnorodną formę — poetycką, epicką oraz popularyzatorską, mogła dobrze pełnić funkcję oświatową, trafiać do umysłów i wrażliwości przeciętnych parafian. Sprzyjała temu także niewielka objętość całości publikacji — niecałe czterdzieści stron⁷³. W 1928 r. w Łodzi ukazała się broszura *Stulecie istnienia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Przedczu 24.6.1928*. Została wydana na okoliczność obchodów jubileuszowych. Na książce oraz w jej opisie w Cyfrowej Bibliotece Narodowej Polona (CBN Po-

⁷²J. Pindór, *Ewangelicki Kościół Jezusowy w Cieszynie. Krótki pogląd na jego losy*, Cieszyn 1909 (teksty pieśni — na końcu książki — na s. 39–46), <https://www.sbc.org.pl/dlibra/showcontent/publication/edition/323030?id=323030> [dostęp: 29.11.2022] (Śląska Biblioteka Cyfrowa — kopia książki z Książnicy Cieszyńskiej).

⁷³Zob. J. Brudny, *Ewangelik. Opis życia, historia zboru jaworskiego, wiersze, przysłowia i powiastki*, Cieszyn 1912, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/322694?id=322694> [dostęp: 29.11.2022] (Śląska Biblioteka Cyfrowa — kopia egzemplarza z Książnicy Cieszyńskiej).

lona) nie podano informacji o wydawcy. Był nim najprawdopodobniej zbór w Przedczu. Publikację wydrukowano w drukarni Zygmunta Manitusa w Łodzi⁷⁴.

Takie okolicznościowe książki historyczne ogłosiły drukiem także m.in. zbory w Ustroniu (1883 r.), Orłowej (1886 r.), Skoczowie (1903 r.) i Goleszowie (1928 r.)⁷⁵.

Parafie wydawały również jubileuszowe kroniki swoich dziejów. Współtwórca i redaktor czasopisma „Tygodnik Ilustrowany” Ludwik Jenike (1818–1903) opracował np. *Kronikę Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie 1782 do 1890* (Warszawa 1891). Jako wydawca wystąpiła zainteresowana parafia. Jenike omówił historię zboru na podstawie parafialnych materiałów archiwalnych. Zgodnie z tytułem uczynił to w sposób kronikarski, prezentując kolejne fakty⁷⁶.

Parafialne wydawnictwa poświęcone historii zborów ukazywały się w polskim środowisku luterańskim także od 1945 r. Dużo zaczęło wychodzić drukiem po 1989 r., w związku z intensywnym rozwojem działalności regionalistycznej, mniej ograniczonym niż w czasach Polski Ludowej. W 1993 r. została np. opublikowana książka Władysława Sosny *Historia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Golasowicach*. Możemy się zapoznać z jej treścią dzięki twórcom Śląskiej Biblioteki Cyfrowej. Wydawcą był zbór, którego dotyczy popularnonaukowa publikacja. Autor powiększył wartość edukacyjną monografii poprzez syntetyczne przedstawienie historii wsi Golasowice z Górnego Śląska od czasów piastowskich. Uwzględnił wydarzenia z historii Polski ważne dla regionu i Go-

⁷⁴ *Stulecie istnienia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Przedczu. 24.6.1928*, Łódź 1928, <https://polona.pl/item/stulecie-istnienia-parafii-ewangelicko-augsburskiej-w-przedczu-24-6-1928,MTMxMjcwMTU> [dostęp: 29.11.2022] (CBN Polona).

⁷⁵ [https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:"Dost%C4%99p%20otwarty"&q=parafia%20ewangelicko%20augsburska](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:) [dostęp: 29.11.2022].

⁷⁶ L. Jenike, *Kronika zboru ewangelicko-augsburskiego w Warszawie 1792 do 1890*, Warszawa 1891, <https://polona.pl/item/kronika-zboru-ewangelicko-augsburskiego-w-warszawie-1782-do-1890,NDQOMDY/2/> [dostęp: 29.11.2022] (CBN Polona). W CBN Polona jest dostępna także znacznie starsza Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego, opracowana przez Wojciecha Węgierskiego. Wyszła drukiem w 1817 r., najprawdopodobniej, w Krakowie, zob. W. Węgierski, *Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego z różnych ksiąg historycznych i listów zebrana i opisana* [brak informacji o miejscu wydania] 1817, [https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:"Dost%C4%99p%20otwarty"&q=W%C4%99gierski%20kronika%20zboru%20krakowskiego](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:) [dostęp: 2.07.2023].

lasowic. Na tym tle omówił dzieje golasowickiej parafii ewangelickiej od jej powstania w XVIII w. do 1992 r.⁷⁷. Opisał historię kościoła parafialnego i innych budynków zborowych⁷⁸. Ważne uzupełnienie książki stanowi chronologiczny wykaz proboszczów⁷⁹, tradycyjnie dołączany do opracowań o historii zborów. Uzupełnienie to tekst źródłowy — kazanie wygłoszone przez ks. Zygmunta Bartelmusa z Pszczyny w 1765 r. na okoliczność wbudowania kamienia węgielnego pod przygotowywaną budowę kościoła w Golasowicach⁸⁰. W. Sosna podkreślił polską tożsamość narodową ewangelików z Golasowic poprzez dodanie do książki tekstu religijnego wiersza narodowej poetki Marii Konopnickiej *Credo*⁸¹. Autor pracy o dziejach parafii umożliwił czytelnikom weryfikację informacji historycznych poprzez dołączenie do publikacji bibliografii załącznikowej i przypisów. Mają one służyć pomocą w merytorycznej ocenie treści opracowania. W. Sosna wykorzystał źródła archiwalne oraz opracowania naukowe i popularyzatorskie⁸². Nie zapomniał o potrzebie ożywienia przekazu wiedzy ilustracjami. Dodał na końcu książki czarnobiałe i kolorowe zdjęcia⁸³, choć lepiej by było, gdyby umieścił je między stosownymi fragmentami tekstu.

Tematykę lokalno-regionalną mają także *Szkice z dziejów parafii ewangelickiej w Mikołowie* Adriana Jojko (Parafia Ewangelicko-Augsburska w Mikołowie, Mikołów 2003), również udostępniane w ŚBC⁸⁴.

2005 r. to data wydania dwujęzycznego albumu *Historia Kościoła Pokoju w Jaworze*. Efektownie ilustrowane polsko-niemieckie wydawnictwo ukazało się w Świdnicy w firmie Pickgroup na zlecenie świdnickiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej. Podczas lektury cyfrowej kopii albumu zwracają uwagę duże wydruki barwnych fotografii. Zdjęcia wykonała Bożena Pytel. Oglądając je, możemy się zapoznać z wyglądem

⁷⁷W. Sosna, *Historia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Golasowicach*, Golasowice 1993, s. 7–51, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/457658?id=457658> [dostęp: 28.11.2022].

⁷⁸Ibidem, s. 61–68 [dostęp: 29.12.2022].

⁷⁹Ibidem, s. 52–59 [dostęp: 29.12.2022].

⁸⁰Ibidem, s. 80–86 [dostęp: 29.12.2022].

⁸¹Ibidem, s. 98 [dostęp: 29.12.2022].

⁸²Ibidem, s. 87–91 [dostęp: 29.12.2022].

⁸³Ibidem, wkładka z ilustracjami na końcu książki, s. nienumerowane [dostęp: 29.11.2022].

⁸⁴A. Jojko, *Szkice z dziejów parafii ewangelickiej w Mikołowie*, Mikołów 2003, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/19794?id=19794> [dostęp: 29.11.2022].

zewnątrznym i wnętrzem świątyni⁸⁵.

Inna książka dotyczy dziejów wspólnoty luterańskiej z Pomorza. W 2008 r. w Rumii ukazało się opracowanie Benedykta Reszki *Ewangelicy na Gochach*. Ma za temat parafię w Borowym Młynie. Publikację wydało BWM Studio. Do Bałtyckiej Biblioteki Cyfrowej trafiła kopia egzemplarza z Miejskiej Biblioteki Publicznej w Słupsku. Autor ukazał lokalną historię w szerszym kontekście tradycji Reformacji na Pomorzu poprzez omówienie oprócz dziejów zboru historii ruchu reformacyjnego w tym regionie Polski⁸⁶.

Zasygnalizowane popularnonaukowe publikacje zwarte to przykłady stosunkowo nielicznych współczesnych polskich książek ewangelickich, czyli opublikowanych przez środowisko luterańskie, dostępnych w bibliotekach cyfrowych.

W l. 1881–1905 intensywną działalność wydawniczą prowadziło Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej, założone przez ks. Franciszka Michejdę. W 1905 r. podstawowym zadaniem stowarzyszenia w miejsce działań wydawniczych stała się praca misyjna⁸⁷. W Federacji Bibliotek Cyfrowych oprócz publikacji przedstawionych w artykule są dostępne m.in. książki, będące publikacjami odczytów, zorganizowanych przez stowarzyszenie, postylle, książki popularnonaukowe, popularne broszury o tematyce religijnej⁸⁸. Towarzystwo wydawało też polskie czasopisma luterańskie. Bardziej szczegółowe omawianie jego produkcji wydawniczej przekraczałoby ramy tematyczne artykułu.

⁸⁵S. Nowotny, *Historia kościoła pokoju w Jaworze/Geschichte der Friedenskirch zu Jauer*, Świdnica 2005, <https://jbc.jelenia-gora.pl/dlibra/show-content/publication/edition/21394?id=21394> [dostęp: 29.12.2022] (Biblioteka Cyfrowy Dolny Śląsk, właściciel oryginału — Miejska Biblioteka Publiczna w Jaworze), https://www.europeana.eu/pl/item/0940414/_nn5RnW2 [dostęp: 29.11.2022]. Zob. też dwa albumy: *Wiara jak serce ze spiżu. Skarby kościoła Pokoju w Świdnicy*, red. P. Oszczanowski, Świdnica 2012 (katalog wystawy), http://jbc.jelenia-gora.pl/Content/14731/wiara_jak_serce.pdf?disposition=inline [dostęp: 29.11.2022]; B., W. Pytel, *Szukaj tego, co w górze. Spacer po Placu Pokoju*, Świdnica 2012, http://jbc.jelenia-gora.pl/Content/21395/spacer_po_placu_pokoju.pdf?disposition=inline [dostęp: 29.11.2022]. Oba albumy wydała Parafia Ewangelicko-Augsburska Świętej Trójcy w Jaworze. Ich fotografie są dostępne w Dolnośląskiej Bibliotece Cyfrowej dzięki MBP w Jaworze, w której zbiorach znajdują się oryginały.

⁸⁶B. Reszka, *Ewangelicy na Gochach*, Rumia 2008, <http://bibliotekacyfrowa.eu/dlibra/doccontent?id=882> [dostęp: 29.11.2022].

⁸⁷E. M. Mrowiec, *Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej w Cieszynie (1881–1905)*, „Rocznik Teologiczny”, t. 55: 2013, z. 1/2, s. 139–159.

⁸⁸Zob. [https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:"Dost%C4%99p%20otwarty"&q=Towarzystwo%20Ewangelickie%20C5%9Bwiaty%20Ludowej](https://fbc.pionier.net.pl/search#fq={!tag=dcterms_accessRights}dcterms_accessRights:) [dostęp: 29.11.2022].

Polskie biblioteki cyfrowe to duża pomoc dla osób poszukujących dawnych książek ewangelickich. Można w nich znaleźć różne rodzaje piśmiennictwa religijnego. Powyżej przedstawiono przykłady publikacji, dostępnych online — wydanie Pisma Świętego, śpiewniki, modlitewniki, katechizm, postyllę. Uwzględniono też podręczniki do historii chrześcijaństwa i Kościoła oraz opracowania popularyzatorskie o tej tematyce. Była mowa o opracowaniach poświęconych dziejom zborów i świątyn luterzańskich. Za pośrednictwem Federacji Bibliotek Cyfrowych i częściowo Europeany, a także na stronach internetowych konkretnych kolekcji bibliotecznych, mamy dostęp do książek autorstwa twórców tradycji polskiego ewangelicyzmu — księży Jerzego Heczko, Franciszka Pindóra, Franciszka Michejdy, Leopolda Otto, Aleksandra Schoeneicha, nauczyciela Jana Śliwki. Dzięki wymienionym osobom i innym duchownym oraz działaczom Kościół Ewangelicko-Augsburski na ziemiach polskich, a także wyznawcy luteranizmu, utrzymali i umocnili poczucie polskiej tożsamości narodowej. Wielką rolę odegrały w tym książki i prasa ewangelicka. Bibliotekarze wybrali dorobek publikacyjny wymienionych autorów do digitalizacji z uwagi na jego wielkie znaczenie w dziejach polskiego luteranizmu. Kierowali się też dużą rolą poszczególnych rodzajów książek w życiu religijnym — śpiewników, katechizmów, modlitewników, postylli, opracowań na temat historii zborów. Określenie, jak duża część ojczystej literatury ewangelickiej z polskich zbiorów bibliotecznych jest dostępna w bibliotekach cyfrowych, byłoby trudne z uwagi na konieczność porównywania ich zasobów z katalogami bibliotecznymi. Bardziej istotne jest, że kolekcje cyfrowe mają charakter reprezentatywny, przynajmniej odnośnie książek pochodzących z XIX i pierwszej połowy XX w.

Najwięcej publikacji, udostępnianych za pośrednictwem FBC i Europeany, pochodzi z XIX w. i z czterech pierwszych dziesięcioleci XX w., z okresu do 1939 r. Można znaleźć liczne pozycje z dorobku wydawniczego cieszyńskiego Towarzystwa Ewangelickiego Oświaty Ludowej. Trudno wyszukać książki ewangelickie z czasów Polski Ludowej. Nie-

wiele pochodzi z okresu po 1989 r.⁸⁹ Publikacje z obu okresów są jeszcze chronione prawem autorskim. Niedobrze, że prawie nie ma ewangelicznych wydań Biblii. Bibliotekarze nie pamiętają o dorobku tak ważnych postaci w najnowszych dziejach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, jak ks. biskup Andrzej Wantuła. Brakuje tytułów bardzo płodnych autorów, do których należy chociażby ks. Henryk Czembor⁹⁰. Do bibliotek cyfrowych powinny także trafiać wydania luterańskich utworów literackich. Sytuacja może wynikać z faktu, że biblioteki nie starają się u właścicieli praw autorskich o zgodę na udostępnianie online, względnie nie uzyskały zezwolenia. Poza tym kładą nacisk na najstarszą część piśmiennictwa. Dużą wartość treściową i edytorską mają jednak także nowsze książki.

Jeżeli chodzi o pochodzenie terytorialne wydawnictw książkowych, to najlepiej jest reprezentowana spuścizna kulturowa ewangelików z ziemi cieszyńskiej jako konstytutywna część tradycji regionu. Trzeba to uznać za zasługę twórców Śląskiej Biblioteki Cyfrowej, w której można korzystać m.in. z części zasobów Książnicy Cieszyńskiej w Cieszynie i Biblioteki Śląskiej w Katowicach. Potrzebne są także liczne kopie publikacji luterańskich z innych terenów, w tym z Dolnego Śląska, Wielkopolski, Pomorza i Mazur. W bibliotekach cyfrowych jest ich jak dotąd niewiele. Przykłady zostały wyżej podane w artykule.

Biblioteki cyfrowe stale powiększają zasoby. Dlatego trzeba mieć nadzieję, że w przyszłości zostaną uzupełnione braki w zakresie dostępności literatury ewangelickiej, w tym o publikacje z okresu Polski Ludowej, a także o większą ilość współczesnych książek.

Bibliografia

1. Bogus M., *Cenzura czy troska, czyli „spis książek poleconych i zakazanych” Jana Śliwki z 1899 roku*, „Slezský Sbornik” 2013, číslo 1, s. 39–60.
2. Chmielewska B., *E-rozproszenie. Publikacje w otwartym dostępie a biblioteki*, [w:] *Mobilnie, interaktywnie, kompetentnie. Usługi, media i technologie w no-*

⁸⁹Zob. <https://fbc.pionier.net.pl/> [dostęp: 2.07.2023] (Federacja Bibliotek Cyfrowych); <https://www.europeana.eu/pl> [dostęp: 2.07.2023] (portal internetowy Europeana). Czytelniczki znajdą cenne informacje o rynku polskiej książki luterańskiej w następującej publikacji: A. Sokół, *Polska książka ewangelicka po 1989 roku*, Katowice 2016.

⁹⁰Zob. <https://fbc.pionier.net.pl/> [dostęp: 2.07.2023] (Federacja Bibliotek Cyfrowych); <https://www.europeana.eu/pl> [dostęp: 2.07.2023] (Europeana).

- woczesnej bibliotece, red. M. Wojciechowska, M. Cyrklaff-Gorczyca, Warszawa 2019, s. 251–256.
3. Grygowski D., *Od bibliografii lokalnej do lokalnej biblioteki cyfrowej*, [w:] *Institucje kultury jako ośrodki życia społecznego*, red. A. Mierzecka, E.B. Zybert, Warszawa 2017, s. 106–133.
 4. Kłaczek J., *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008.
 5. Kowalska M., *Digitalizacja zbiorów bibliotek polskich*, Warszawa 2007.
 6. Mazurek, Werla M., *Federacja Bibliotek Cyfrowych. Studium przypadku*, [w:] *Biblioteki cyfrowe*, red. M. Janiak, M. Krakowska, M. Próchnicka, Warszawa 2012, s. 449–467.
 7. Morawiec B. M., *Biblioteki cyfrowe. Tworzenie, zarządzanie, odbiór*, Gliwice 2016.
 8. Mrowiec E. M., *Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej w Cieszynie (1881–1905)*, „Rocznik Teologiczny”, t. 55: 2013, z.1/2, s. 139–159.
 9. Rej K. J., *Ewangelicka służba duszpasterska w wojsku polskim 1919–1950*, Warszawa 2000.
 10. Rej K. J., *Ewangelickie duszpasterstwo wojskowe II Rzeczypospolitej 1919–1939*, Warszawa 2021.
 11. Socha I., *„Przykładne, użyteczne i zabawne. O polskich książkach dla młodego odbiorcy na Śląsku w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, Katowice 2011.
 12. Sokół A., *Polska książka ewangelicka po 1989 roku*, Katowice 2016.
 13. Stegner T., *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819–1882)*, Gdańsk 2000.
 14. Uljasz A., *Ks. dr Aleksander Schoeneich (1861–1939). Proboszcz lubelskich luteran i kalwinistów*, „Jednota” 2007, nr 3–4, s. 14–15.
 15. Uljasz A., *Patriotyczne kazanie ks. dra Andrzeja Buzka wygłoszone 15 VIII 1939 r. w kościele ewangelickim w Cieszynie (przyczynek do dziejów ewangelickiego duszpasterstwa wojskowego w Wojsku Polskim)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 2010, z. 4, s. 605–612.
 16. Uljasz A., *„Pójdźmy za głosem Lutra” — ks. dr Aleksander Schoeneich (1861–1939) w 70. rocznicę śmierci*, „Przegląd Ewangelicki” 2009, nr 1, s. 59–66.

Netografia

1. Bałtycka Biblioteka Cyfrowa, <http://bibliotekacyfrowa.eu/dlibra/doccontent?id=882> [dostęp: 29.11.2022].
2. Biblioteka Cyfrowy Dolny Śląsk, <https://jbc.jelenia-gora.pl>, [dostęp: 29.12.2022].
3. Centralna Biblioteka Narodowa Polona (CBN Polona), <https://polona.pl>

[dostęp: 23.11.2022, 24.11.2022, 29.11.2022, 4.12.2022].

4. Portal internetowy Europeana, <https://www.europeana.eu/pl> [dostęp: 18.11.2022, 19.11.2022, 22.11.2022, 29.11.2022].
5. Portal internetowy Federacja Bibliotek Cyfrowych, <https://www.fbc.pionier.net.pl> [dostęp: 18.11.2022, 19.11.2022, 20.11.2022, 22.11.2022, 23.11.2022, 24.11.2022, 28.11.2022, 29.11.2022, 4.12.2022].
6. Śląska Biblioteka Cyfrowa, <https://www.sbc.org.pl> [dostęp: 18.11.2022, 20.11.2022, 23.11.2022, 24.11.2022, 28.11.2022, 29.11.2022, 4.12.2022].
7. Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa, <https://www.wbc.poznan.pl> [dostęp: 20.11.2022].
8. Wojewódzka Biblioteka Publiczna im. Hieronima Łopacińskiego w Lublinie. Biblioteka Cyfrowa, <https://bc.wbp.lublin.pl> [dostęp: 18.11.2022].

Adrian Uljasz — historyk kultury i politolog. 2003 r. — doktorat z historii nowożytnej XIX w. i najnowszej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. 2009 r. — habilitacja z historii kultury XVIII–XX w. na Uniwersytecie Warszawskim. Od 2010 r. — profesor nadzwyczajny (profesor UR) w Zakładzie Kulturoznawstwa Instytutu Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Jego publikacje dotyczą głównie kultury książki, prasy i mediów na ziemiach polskich w XIX–XXI w., tradycji ewangelicyzmu na ziemiach polskich, dziejów polskiej myśli politycznej w XIX–XX w., historii teatru polskiego w XVIII–XXI w., historii filmu polskiego w XX–XXI w., zagadnień związanych z promocją i upowszechnianiem kultury. Najważniejsze publikacje: *Myśl polityczna Feliksa Perla* (Lublin 2005), *Hieronim Łopaciński. Człowiek, dzieło, pamięć* (Lublin 2006).

Witold Miedziak

ORCID 0000-0002-2127-6634

Kilka uwag o wpływie XVI-wiecznych konfliktów konfesyjnych na sztukę Wielkopolski i Kujaw

Streszczenie: Zanim na terenie Rzeczypospolitej rozwinęła się sztuka czasów kontrreformacji i wykształciła w pełni sztuka protestancka, w czasach kulminacji konfliktów religijnych powstawały często dzieła wymagające interpretacji w kontekście specyficznego czasu II połowy XVI wieku. Konieczność koegzystencji katolików i protestantów skutkowałą wymianą wzorców artystycznych, początkowo jednostronną, ze strony katolickiej, z czasem jednak oddziałującą w obydwu kierunkach. Do przykładów dzieł dokumentujących ten stan rzeczy należą analizowane w tekście kościoły i pomniki nagrobne, powstające na terenie Wielkopolski i Kujaw. Pierwszorzędną, jak się zdaje, rolę w kształtowaniu się ich cech formalnych oraz treści ideowych odegrały zarówno zapatrywania religijne fundatorów, jak i stosunek członków rodzin fundatorów do kwestii wyznaniowych.

Słowa kluczowe: sztuka XVI wieku, nagrobek renesansowy, architektura XVI wieku, architektura protestancka

Summary: Some remarks on the influence of the 16th-century religious conflicts on the art in Wielkopolska and Kujawy

Before Counter-Reformation and Protestant art developed in the territory of the Republic of Poland, ambiguous works were often created at the height of religious conflicts. They require interpretation in the context of the specific period of the second half of the 16th century. The necessity for the coexistence of Catholics and Protestants resulted in the expansion of artistic patterns, initially one-sided, from the Catholic side, but with time affecting both directions. Examples of works documenting the above-described state of affairs include the churches and tomb monuments analyzed in the article, which are being built in Wielkopolska and Kujawy. It seems that both the religious views of the founders and the attitude of their

family members to religious matters played a major role in shaping these works and shaping their ideological content.

Keywords: 16th century art, Renaissance wall tomb, 16th century architecture, Protestant architecture

W kontekście dziejów sztuki, konfesyjne właśnie XVI wieku przywołują zwykle wspomnienia obrazoburstwa, jednak trzeba pamiętać, że nie była to jedyna konsekwencja podziału świata chrześcijańskiego. Konieczność koegzystencji katolików i protestantów skutkowałą także wymianą wzorców artystycznych — początkowo z oczywistych względów jednostronną, płynącą od katolików ku innowiercom, z czasem jednak oddziałującą w obydwu kierunkach. Do przykładów dzieł dokumentujących ten stan rzeczy należą analizowane niżej kościoły i pomniki nagrobne, powstające zwłaszcza na zrębie sporów rodzinno-religijnych w Wielkopolsce i na Kujawach.

Z punktu widzenia chronologii, a także „wieku i urzędu” fundatora pierwszym z interesujących nas dzieł jest kościół parafialny w Służewie na Kujawach. Mimo sporego znaczenia miejscowości jako ośrodka dóbr rycerskich, a także pomimo erekcji prepozytury przy tutejszej świątyni w końcu XV wieku, murowana fara w Służewie stanęła dopiero między latami 1560–1577 (lub 1580)¹. Kościół powstał ze wspólnej fundacji wojewody brzesko-kujawskiego Jana Służewskiego oraz jego żony Małgorzaty Kostczanki ze Stemberga². Obydwoje fundatorzy wywodzili się z rodów wojewodzińskich³, zaś Jan Służewski, jak pisali ówcześni, „pra-

¹W aktach wizytacji z roku 1594 jako datę wybudowania kościoła podano rok 1580 (*Monumenta Historica Dioeceseos Wladislaviensis*, t. 1, Włocławek 1881, s. 17), jednak wcześniejsze akta wizytacji z 1577 określają kościół jako konsekrowany, pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela (*Monumenta...*, t. 17, Włocławek 1899, s. 84). W literaturze za datę wzniesienia świątyni przyjmuje się także rok 1560, który zapisano na kluczu portalu prowadzącego do zakrystii (zob. KZSP, t. XI, *Województwo bydgoskie*, z. 1, *Powiat aleksandrowski*, red. T. Chrzanowski, M. Kornecki, oprac. J. Frycz, T. Chrzanowski, M. Kornecki, Warszawa 1969, s. 35–36).

²„Ecclesia (...) murata anno Dni 1580 per Mfcum Joannem a Szuzewo et Mfcam Margaretham a Stemberg Kostkowna, ipsius coniugem, extructa”; *Monumenta...* t. 23, Włocławek 1906, s. 6–9; Cytowane akta wizytacji pochodzą z roku 1594.

³Ojciec Jana Służewskiego, Piotr Służewski, był wojewodą kaliskim, ojciec Piotra, Maciej Służewski, wojewodą łęczyckim, ojciec Macieja, Bogusław Oporowski, wojewodą inowrocławskim, zaś ojciec Bogusława, Mikołaj Oporowski, wojewodą łęczyckim; por. hasło: *Służewski Jan*, pióra Haliny Kowalskiej, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* (dalej: PSB), t. XXXIX, *Słomka Jan-Soczek Zygmunt*, red. H. Markiewicz et. al., Warszawa–Kraków 1999–2000, s. 160; hasło: *Służewski Piotr*, eadem, ibidem, s. 168; hasło: *Służewski Maciej*, pióra Janusza Bieniaka, ibidem, s. 167; hasło: *Oporowski Bogusław*, idem, [w:] PSB, t. XXIV, *Olszamowski Bolesław-Padlewski Zygmunt*, red.

cowity w sprawach Rzeczypospolitej”⁴, nie mniej pracowicie kumulował urzędy i pomnażał ojcowiznę, tworząc największy w województwie inowrocławskim kompleks dóbr szlacheckich⁵. To wszystko pozwoliło małżonkom Służewskim na wzniesienie świątyni o niezłej klasie artystycznej i formach tyleż (jak na warunki kujawskie) ozdobnych, co osobliwych. Zanim jednak o tych osobliwościach, najpierw o fundatorze, którego światopogląd religijny jest, jak sądzę, kluczem do interpretacji architektury jego świątyni.

Służewski z pewnością utrzymywał dobre stosunki z księżętami Kościoła. W roku 1554, dzięki protekcji biskupa Stanisława Hozjusza i Stanisława Kostki, swojego przyszłego teścia, otrzymał w zarząd dobra benedyktynek toruńskich. Z Hozjuszem musiał częściej przestawać, bo sporadycznie pożyczał od niego konie, a czasem także książki⁶. Te przytywne kontakty z przedstawicielami duchowieństwa nie zmieniły się także po latach; biskupowi Stanisławowi Karnkowskiemu zorganizował nawet w rodzinnym Służewie spotkanie z kujawskimi innowiercami (1568)⁷. W aktach wizytacyjnych diecezji wojewoda wymieniany jest, obok swojej żony, jako fundator świątyni służewskiej, na którą zapisał w testamencie sumę 3000 złotych polskich. Wedle tychże wizytacji kościół za jego życia pozostawał w rękach katolików⁸, zaś współfundatorka, Małgorzata z Kostków, była dobrodziejką toruńskich jezuitów⁹.

Z drugiej jednak strony zdarzało się wojewodzie uczestniczyć w dysputach protestanckich i to w towarzystwie trudnym do zaakceptowania przez stronę katolicką, jak np. w Toruniu, w roku 1563, gdzie pojawił się z Janem Krotoskim, wojewodą inowrocławskim, zdeklarowanym i powszechnie znanym innowiercą. Zainteresowanie Służewskiego ruchem

E. Rostworowski et. al., Wrocław, 1979, s. 135–136; hasło: *Oporowski Mikołaj*, idem, ibidem, s. 138–139.

⁴Tak Służewskiego opisywał Bartosz Paprocki; cytat za: PSB, *Służewski Jan...*, op. cit., s. 165.

⁵Ibidem, loc. cit.

⁶Ibidem, s. 160

⁷W spotkaniu wzięli udział m. in. Sebastian Tolibowski i Jakub Niemojowski; Ibidem, s. 162; L. Dombek, *Reformacja na Kujawach w XVI wieku*, Bydgoszcz 1966, s. 71, 73.

⁸Por. Akta wizytacji z r. 1577: *Monumenta...*, t. 17, op. cit., s. 84–85; Dwa lata po śmierci Jana Służewskiego wizytator odnotował w parafii tylko dwóch „niewierzących” oraz jedną „heretyczkę” (por. *Monumenta...*, t. 19, Włocławek 1900, s. 59).

⁹PSB, hasło: *Jan Służewski*, op. cit., s. 165; także: K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, wyd. J. Bobrowicz, t. 5, Lipsk 1840, s. 294.

reformacyjnym potwierdza też wymienienie go przez Andrzeja Trzecieskiego w *De Sacrosancti Evangelii in ditione Regis Poloniae...*¹⁰. Te niejasne powiązania z innowiercami rzutowały na jego dalszą karierę polityczną; po śmierci Janusza Kościeleckiego i powstaniu wakatu na stanowisku starosty generalnego Wielkopolski, biskupi Adam Konarski i Jakub Uchański, uważający Służewskiego za heretyka, mieli dokładać starań, by przeciwdziałać jego potencjalnej nominacji na to stanowisko¹¹.



Fot. 1. Służewo, kościół parafialny. Widok od północnego zachodu

Wydaje się więc, że zapatrywania Jana Służewskiego były dwojaki — trwając przy katolickiej wierze, nie stronił jednak od świata nowinek religijnych. Właśnie ta dwojakość, jak sądzę, odcisnęła piętno na formach jego kościoła. Widać w nich bowiem odniesienia zarówno do tradycji architektury katolickiej, jak i do wczesnych dzieł budownictwa protestanckiego. Do tradycji katolickiej, prócz układu przestrzennego

¹⁰PSB, hasło: *Jan Służewski*, op. cit., s. 165.

¹¹Informację tę podają za autorami PSB; por. *Ibidem*, s. 161.

brył, możemy odnieść na przykład cylindryczne przypory narożne. Był to motyw popularny zwłaszcza w architekturze mazowieckiej (przykładem współczesnym — kościół w Głogowcu), a wywodzące się być może z narożnych wieżyczek schodowych przy fasadach cysterskich świątyń w Oliwie czy Pelplinie¹². Z kolei przypory wieży kościoła w Służewie wzorowane były, jak sądzę, na skarpach wspierających nawę i chór kościoła św. Jakuba w Toruniu. Podobieństwo dotyczy nie tylko spiętrzenia wysokich wnęk na wszystkich ściankach skarp, ale też wprowadzenia zwężających się ku górze poziomów. Do przyjęcia takiej genezy przypór kościoła w Służewie mogą skłonić, obok analogii formalnych i niewielkiej odległości geograficznej, także argumenty historyczne — przypomnijmy, że Jan Służewski zarządzał przez pewien czas dobrami toruńskich benedyktynek, związanych z kościołem św. Jakuba m. in. prawem patronatu¹³.

Z tymi „katolickimi” detalami zewnętrznymi świątyni prowadzi dysputę jej wnętrze o dwunawowym korpusie. Jakkolwiek ten typ rozplanowania przestrzennego może budzić skojarzenia z XIV-wiecznymi fundacjami kazimierzowskimi, w XVI stuleciu popularny był zwłaszcza w architekturze protestanckiej. Dość tu powiedzieć, że najbliższą geograficznie XVI-wieczną analogią dla takiego rozwiązania jest architektura kościółka w Mórkowie niedaleko Leszna, wzniesionego właśnie przez protestanckich właścicieli wsi¹⁴. Kościółek mórkowski wzorowany był typologicznie na XVI-wiecznych zborach śląskich, powstających m. in. w Zbylutowie, Szczepanowie, Raciborowicach, Szklarach Górnych, czy

¹²Por. np. R. Kunkel, *Architektura gotycka na Mazowszu*, Warszawa 2006, s. 154. Konotacje modelu świątyni z cylindrycznymi przyporami omawiał w kontekście kaplicy w Chwarszczanach Jarosław Jarzewicz (J. Jarzewicz, *Gotycka architektura Nowej Marchii. Budownictwo sakralne w okresie Askańczyków i Wittelsbachów*, Poznań 2000, s. 241–242)

¹³Por. PSB, *Służewski Jan...*, op. cit., s. 160, 165. Za oddanie radzie miejskiej prawa zarządzania tymi dobrami Służewski dostał do magistratu w dożywotnie użytkowanie mieszkanie w jednej z toruńskich kamienic (*Kronika benedyktynek toruńskich*, oprac. W. Szoldrski C. SS. R, Pelplin 1934, s. 20–21).

¹⁴Dla porządku rzeczy trzeba także zaznaczyć, że formę dwunawową miał być może także toruński kościół św. Ducha, rozebrany w roku 1656, choć jego kwadratową nawę dzieliłby pojedynczy słup; E. Gąsiorowski, *Panorama Torunia z epitafium Neisserów z 1594 roku*, „Rocznik Toruński”, t. 27, s. 87. Przesunięcie domniemanego fundamentu tego słupa ku zachodowi stawia jednak taką dotychczasową rekonstrukcję wnętrza pod znakiem zapytania (zob. plan dokumentacji z roku 1907 opublikowany przez L. Kotlewskiego: <https://leszekkotlewski.substack.com/p/koscio-i-klasztor-sw-ducha-w-toruniu> ryc. 3 [dostęp: 12.09.2023]). Za zwrócenie uwagi na tę świątynię dziękuję serdecznie Jerzemu Domasłowskiemu.



Fot. 2. Służewo, kościół parafialny. Widok wnętrza korpusu ku zachodowi

Niemysłowicach, czego dowiódł jakiś czas temu Jerzy Serafin¹⁵. Te z kolei można umieścić, jak sądzę, na tle niewiele wcześniejszych zjawisk w architekturze czeskiej, gdzie układy dwunawowe kościołów odżyły około przełomu XV i XVI wieku (kościół klasztorny w Bochnyň — ok. 1500, kościół parafialny w Hořicach — ok. 1510, kościół farny w Blatná ok. 1515)¹⁶.

Wracając jeszcze do charakterystycznych przypór wieży kościoła w Służewie — najbliższa XVI-wieczna analogia dla tego rozwiązania pojawiła się, zapewne niewiele później, przy wieży kościoła parafialnego we Mchach pod Śremem. Podobnie jak w Służewie, tutejsze przypory są pięciokątne i obejmują naroża jak lizeny, z dwóch stron. Kościół we Mchach miał być wznoszony od roku 1575, a więc mniej więcej równole-

¹⁵W tym miejscu serdecznie dziękuję p. Jerzemu Serafinowi za udostępnienie wyników badań świątyni (do literatury tezy Serafina wprowadził Jacek Kowalski, por.: idem, *Großpolen, [w:] Mittelalterliche Architektur in Polen: Romanische und gotische Baukunst zwischen Oder und Weichsel*, t. 1, Hg. C. Herrmann, D. von Winterfeld, Michael Imhof Verlag, Petersberg 2015, t. I, s. 268–278.

¹⁶Por. np. *Pozdně gotické umění v Čechách 1471–1526*, red. J. Homolka et al., Praha 1978, s. 154–155.



Fot. 3. Mchy, kościół parafialny. Elewacja zachodnia wieży

gle do fary służewskiej, choć to datowanie nie jest pewne. Wiemy natomiast, że świątynię ukończono dopiero w roku 1616¹⁷. Cechy formalne wieży, a więc, obok przypór, uskokowy portal i szczelinowe okienka, każą umieścić jej powstanie we wcześniejszej fazie budowy, zapewne przed rokiem 1600¹⁸.

¹⁷Z wizytacji wiadomo jedynie, że kościół stał łącznie z wieżą w końcu XVII wieku, a konsekrowano go w roku 1657 (por. AAP, AV 17, *Visiatio archidiaconatus Sremensis...*, k. 342). Data 1616, wiążąca się z ukończeniem budowy, została umieszczona na chorągiewce wieży oraz nad łukiem tęczowym. Data 1575 została po raz pierwszy podana przez Stanisława Kozierowskiego, jednak bez przywołania źródła (S. Kozierowski, *Szematyzm historyczny ustrojów parafialnych dzisiejszej archidiecezji Poznańskiej*, Poznań 1935, s. 219).

¹⁸Jeśli chodzi o fazy budowy, analiza wątków murarskich kościoła, umożliwiona przez skute



Fot. 4. Mchy, kościół parafialny. Nagrobek Stanisława i Katarzyny Sapińskich

To drobne formalnie podobieństwo między dwoma kościołami nabiera głębszego znaczenia, kiedy przyjrzymy się stojącemu w prezbiterium świątyni we Mchach kamiennemu nagrobkowi Stanisława Sapiń-

tyнки, każe przypuszczać, że najpierw powstała wschodnia część prezbiterium — wskazują na to także charakterystyczne formy lizen i fryzy, naśladujące rozwiązania gotyckie. Na temat kościoła por. KZSP, t. V, *Województwo poznańskie*, z. 25, *Powiat śremski*, red. T. Rusczyńska, A. Sławska, oprac. Z. Białowicz-Krygierowa, Warszawa 1961, s. 31–32. Aleksander Stankiewicz, datował budowę na lat 1600–1616 tę pierwszą datę odnosząc do rzekomej inskrypcji na nagrobku, której jednak sam nie znalazłem; A. Stankiewicz, *Krzysztof Bonadura Starszy — architekt XVII wieku*, msnp. pracy doktorskiej w IHS UJ, Kraków 2019, s. 96–97.

skiego i Katarzyny z Włóściejewskich, ufundowanemu około roku 1600 zapewne przez któregoś z ich synów¹⁹. Na płycie epitafijnej Stanisława w związłym tekście znalazła się interesująca informacja, że Sapiński zmarł *in vera romana fide catholica*. Jak gdyby potwierdzeniem tej informacji jest płaskorzeźbiona postać zmarłego, dzierżącego w prawicy krucyfiks. Sytuacja powtarza się przy zmarłej Katarzynie, która, jak przekonuje inskrypcja, także odeszła w prawowitej rzymskiej katolickiej wierze i która trzyma w ręku różaniec, na piersi zaś nosi łańcuch z krzyżem²⁰. W tym czasie różaniec w dłoni niewieściej był co prawda na nagrobkach rekwizytem tradycyjnym i stosunkowo popularnym²¹, jednak krzyż już nie — należy od wówczas do motywów rzadkich, zwłaszcza w ręku rycerza²².

Łącząc te poszlaki można zatem odnieść wrażenie, że w oczach fundatora nagrobka, małżonkowie Sapińscy za życia nie dość jasno dali otoczeniu do zrozumienia, po której stronie sporu religijnego się znaleźli, co po ich śmierci należało wyklarować²³. Wieża z „służewskimi”

¹⁹Por. przypis powyżej; stan badań u A. Stankiewicza (ibidem).

²⁰Zagadkowa jest górna część stroju Katarzyny — zamiast gorsetu sukni nosi ona rycerski napierśnik, co kazałoby sądzić, że nagrobek został przekuty z pomnika przeznaczonego dla mężczyzny. Brak jednak śladów przekucia, zaś pewne elementy, jak podwika spływająca na górną część pancerza i obramiający go rańtuch, wskazują na to, że był to element zamierzony — być może świadczy to o jakichś szczególnych cechach charakteru zmarłej.

²¹Jako przykłady można tu wymienić nagrobek żon Stanisława Kobylnickiego w kościele parafialnym w Kobylnikach na Mazowszu (O. M. Hajduk, *Rzeźba nagrobna na Mazowszu w XVI wieku*, Warszawa 2021, s. 206–209, nagrobek Katarzyny Sierpskiej w bazylice katedralnej w Płocku (ibidem, s. 296–301), Nagrobek Anny Śleszyńskiej w bazylice katedralnej w Łowiczu (ibidem, s. 352–357, niezachowany nagrobek Katarzyny Orlik w krakowskim kościele dominikanów (por. R. S. Nawrocki, *Eques polonus, Rycerski pomnik nagrobny w sztuce polskiej XVI wieku jako wyraz stanowego prestiżu szlachty*, Lublin 2021, s. 48); nagrobek Katarzyny Krasieńskiej w Krasnych (ibidem, il. 82), nagrobek Anny Sycygniewskiej w Sycygniewie (ibidem, il. 90) etc.

²²W Wielkopolsce znana mi jest tylko jedna analogia — nagrobek Stanisława Kierskiego w Lusowie (zapewne nieco późniejszy, z roku 1609), gdzie jego żona także została przedstawiona z różańcem. Postać z krzyżem, aczkolwiek w nagrobku dziecięcym, stojącym, pojawia się też w Czerwięcicach na Górnym Śląsku (por. S. Krzemińska-Szołtysek, *Wielmożni panowie i czcigodne panie. Renesansowe nagrobki figuralne na górnym Śląsku*, Wrocław 2017, il. 56).

²³Trudno określić stosunki, jakie Stanisław Sepiński utrzymywał z Kościołem; wiadomo wszelako, że w roku 1571 wyderkował mchowskiemu proboszczowi, kustoszowi katedry poznańskiej, Marcinowi Gałczyńskiemu całą miejscowość i zastrzegł tę samą formę „najmu” dla jego następców — nie jednak na stanowisku proboszcza, ale kustosa kapituły (pewnie ze względów finansowych); por. *Teki Dworzaczka*, edycja internetowa, 10952 (Nr. 1398) 1571 [dostęp: 6.01.2022]. W tym samym roku temuż Gałczyńskiemu wyderkował jeszcze połowę wsi Brzostownia (Ibidem, 10962 (Nr. 1398) 1571) [dostęp j/w]. Z kolei rok wcześniej odkupił działą na Mchach od swojej siostrzenicy (ibidem, 10744 (Nr. 1398) 1570 [dostęp j/w]; wszystkie te zabiegi można chyba łączyć z przygotowaniem do fundacji kościoła. Wiemy wszelako dzięki przykładowi Jana Służewskiego, że dobre stosunki z duchownymi czy fundacja świątyni nie wykluczały zainteresowania ruchem protestanckim.



Fot. 5. Mchy, kościół parafialny. Płyta nagrobna Stanisława Sapińskiego



Fot. 6. Mchy, kościół parafialny. Płyta nagrobna Katarzyny z Włociejewskich

przyporami mogłaby być w takim wypadku świadectwem jakichś kontaktów na linii Mchy-Służewo, a zatem dowodem obracania się rodziców owego zatroskanego syna-fundatora w niezdecydowanym (lub może tylko tolerancyjnym) wyznaniowo towarzystwie.



Fot. 7. Krotoszyn, kościół poprotestancki. Widok od południowego wschodu

Inaczej niż w Służewie i we Mchach, ani w farze w Krotoszynie, ani we wstawionym do jej wnętrza nagrobku nie znajdziemy śladów zapamiętań religijnych fundatora, choć Jan Rozdrażewski, bo o nim mowa, był bez wątpienia protestantem. Jako kasztelan poznański, a więc figura



Fot. 8. Krotoszyn, kościół poprotestancki. Nagrobek Jana Rozdrażewskiego

nieporównanie większego formatu od „podsejdków” mchowskich²⁴, miał też środki na wzniesienie w swoich dobrach największej budowli kościelnej w XVI-wiecznej Wielkopolsce²⁵. Fundację tę można nazwać zborem, ponieważ kościół powstał jako miejsce zebrań jednoty braci czeskich, choć cechy formalne w niczym tej funkcji nie zwiastują. Patrząc z perspektywy czasu i późniejszych kierunków rozwoju architektury protestanckiej, jej formy, kojarzące się właściwie wyłącznie z architekturą katolicką, mogą dziwić. Tradycyjny typ bazyliki, z wieżą i wydłużonym chórem, wzbogacono tu nawet o parę kaplic, dzięki której w rzucie

²⁴Nawiasem mówiąc inskrypcja z Mchów wymienia ojca Sepińskiego, Jana ze Srebrnej Górki, który miał być sędzią kaliskim (*iudicis terrestris calissiensis*), choć w zachowanych wykazach urzędników kaliskich taka postać nie figuruje (por. *Urzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII w. Spisy*, t. I, z. 2: *Urzędnicy wielkopolscy XVI–XVIII wieku*, red. A. Gašiorowski, Wrocław 1987, s. 73/74). Być może Jan Sapinski pełnił urząd bardzo krótko (w wykazach znajdują się kilkumiesięczne luki między kolejnymi sędziami).

²⁵Mam tu na myśli największy kościół wzniesiony w XVI wieku od podstaw.

kościół przybrał kształt krzyża łacińskiego. Trzeba jednak pamiętać, że, choć takie rozplanowanie stało się po czasie domeną architektury katolickiej doby kontrreformacji, stosowanie rzutu krzyżowego kościoła zalecali nie tylko teoretycy katoliccy, jak Robert Bellarmin i Cezary Baroniusz, ale i protestanci, jak Rudolf Hospinian²⁶. Poza tym u schyłku XVI wieku, kiedy fara krotoszyńska była budowana, na terenach Rzeczypospolitej, czy pobliskiego Śląska, nie wykształcił się jeszcze żaden wzorcowy typ protestanckiej świątyni²⁷. Istniały różne propozycje, niekiedy chętniej podejmowane, jak kościoły dwunawowe, jednak obok nich równie dobrze służyły innowiercom tradycyjne kościoły jedno- lub trójnawowe, na planie wzdłużnym. Tendencje centralizujące — stopniowe poszerzanie korpusu na osi poprzecznej i redukcja wydzielonego chóru, wynikające z przystosowywania architektury do potrzeb funkcjonalnych, a więc przede wszystkim kazalnicych — jeszcze wówczas nie dominowały.

Wracając jeszcze do nagrobka kasztelana Rozdrażewskiego; aby zrozumieć dlaczego jego przekonania religijne zostały pominięte w inskrypcji nagrobnej, należy zapoznać się ze stosunkami panującymi w domu Rozdrażewskich. Skądinąd wiadomo, że kasztelan bardziej niż karierą polityczną interesował się gromadzeniem jak największego majątku²⁸. Niestety się złożyło, że choć jego kuzyn, Hieronim Rozdrażewski został biskupem wrocławskim, i choć tolerował jego przekonania, to jednak skąpił mu grosza z kościelnej kiesy i nie zgodził się m. in. na przejęcie przez Jana urzędu generalnego biskupiego ekonoma, przedkładając nad jego kandydaturę krewnych katolików²⁹. Dla właściciela Krotoszyna była to okoliczność trudna do zaakceptowania. W późniejszym okresie wypominał więc stryjecznemu bratu, że zbyt mało czynił dla rodziny, na co Hieronim kategorycznie odpowiadał, że nie dostał

²⁶P. Krasny, *Visibilia signa ad pietatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, Kraków 2010, ss. 80, 107, 136n.

²⁷J. Harasimowicz, *Treści i funkcje ideowe sztuki śląskiej reformacji: 1520–1650*, Wrocław 1986, s. 21. Można jednak wykazać wzajemne inspiracje w kręgu architektury innowierczej różnych ziem Rzeczypospolitej. Dotyczy to choćby omawianych wyżej świątyń w Służewie i Mórkwie.

²⁸por. hasło: *Rozdrażewski Jan*, [w:] PSB, t. XXXII, op. cit., s. 372.

²⁹O stosunkach między stryjecznymi braćmi wiemy m. in. z zachowanej korespondencji Hieronima Rozdrażewskiego (por. *Korespondencja Hieronima Rozdrażewskiego*, t. 2, 1582–1600, wyd. ks. P. Czaplewski, Toruń 1937–1949; *Rozdrażewski Jan...*, op. cit., s. 372–373).

biskupstwa w celu bogacenia krewnych³⁰. Późniejsze wysiłki Jana Rozdrażewskiego mogą świadczyć o tym, że nie porzucił prób zjednania sobie bogatego krewnego; w tym, być może, celu, zaprosił go na chrzest swojego syna, którego biskup Hieronim, korzystając z okazji, ochrzcił własną ręką. Wówczas też, pozostając kilka dni w Krotoszynie, osobiście próbował odciągnąć Jana od „heretyckich błędów”, w czym jednak odniósł podobny skutek, jak Jan w pozyskiwaniu od niego funduszy. Obaj Rozdrażewscy zmarli tego samego roku, biskup Hieronim jednak nieco wcześniej. W testamencie ten ostatni pozostawił Janowi ledwie dwa konie ze swoich stajni, usprawiedliwiając się, że więcej zrobić nie może, ponieważ nie godzi się z dóbr kościelnych obdarowywać nieprzyjaciela wiary katolickiej.

Epitafium dla Jana Rozdrażewskiego przygotowała zapewne jego druga małżonka, Katarzyna z Potulickich. W inskrypcji nagrobnej, jak wspomniałem, pominęła drażliwą kwestię wyznaniową, za to trzecią część tekstu poświęciła opisaniu chwały swojego rodu (m. in. własnego wojewodzińskiego pochodzenia) oraz wspomnieniu stryjecznego brata Jana, biskupa Hieronima Rozdrażewskiego, który, jak odnotowano w inskrypcji, modlił się za swojego kuzyna. Katarzyna pochodziła bez wątpienia z protestanckiego domu i nie wiadomo jak zapatrywała się na sprawy wiary za życia męża; wiadomo tylko, że po jego śmierci niewątpliwie była gorliwą katoliczką. Jako właścicielka Krotoszyna i dziedziczka sporej fortuny, miała decydujące zdanie w sprawie przekazania kościoła katolikom w roku 1601³¹. O jej zapatrywaniach świadczy m. in. niewiele późniejsze powiększenie uposażenia krotoszyńskiego proboszcza, któremu zapisała na swoich dobrach znaczne sumy³².

Na marginesie tych rozważań warto jeszcze zasygnalizować kwestie łączące się ze stylistyką omawianych tu dzieł architektury; wymienione kościoły należą do nurtu tzw. postgotyku, tj. budowli powstających

³⁰Ibidem, loc. cit.

³¹Na czyny świadczące o zapatrywaniach żony Rozdrażewskiego wskazywali już Łukaszewicz i Krotoski; por.: J. Łukaszewicz, *Krótki historyczno-statystyczny opis miast i wsi w dzisiejszym powiecie krotoszyńskim od najdawniejszych czasów aż po rok 1794*, t. 2, Poznań 1875, s. 212/213.; K. Krotoski, *Dzieje miasta Krotoszyna. Część pierwsza: miasto Krotoszyn i jego dziedzice za czasów polskich (od 1415 do 1779)*, Krotoszyn 1930, s. 57–58).

³²Ibidem, s. 76.

w okresie nowożytnym w tradycjach gotyckich. Tego typu architekturę częstokroć w literaturze interpretuje się jako efekt stosowania „kostiumu stylistycznego”, przeważnie w kontekście archaizacji³³. W przypadku świątyni innowierczych stosuje się przeważnie retorykę rzekomego zaangażowania konfesyjnego, na polu współzawodnictwa innowierców i katolików, gdzie gotycki kostium miał być stosowany przez obie strony, jako znak łączności z wielowiekową tradycją Kościoła³⁴. Tezy te nie mają jednak żadnego uzasadnienia źródłowego, nie znajdują też, przynajmniej na terenach Rzeczypospolitej, uzasadnienia w analizie architektury; ich omówienie przekracza możliwości niniejszego tekstu, stąd też przywołuję je tylko jako poboczny problem³⁵.

Na kształtowaniu się form i treści omawianych wyżej dzieł odcisnęły piętno nie tylko poglądy fundatora na kwestie artystyczne, ale też na sprawy religijne; co więcej, istotną rolę odgrywał tu także stosunek członków jego rodziny do kwestii wyznaniowych. Mamy więc protestanta, budującego kościół o formach zakorzenionych w tradycji katolickiej; „otwartego” na nowinki katolika, budującego kościół o formach rozpowszechnianych wówczas przez protestantów, a także podejrzanych o sympatie innowiercze katolików, upamiętnionych nagrobkiem katolickim *par excellence*. Można zatem skonstatować, że zanim rozwinęła się sztuka kontrreformacyjna i nim wykształciła sztuka protestancka, w czasach kulminacji konfliktów religijnych powstawały często dzieła wymagające interpretacji w szerszym kontekście specyficznego czasu II połowy XVI wieku.

³³Na ten temat zob. P. Gryglewski, *De sacra antiquitate: odwołania do przeszłości w polskiej architekturze sakralnej XVI wieku*, Warszawa 2012, s. 257–270, tam dalsza literatura. Na temat potencjalnej archaizacji świątyni krotoszyńskiej zob. także: W. Miedziak, *Architektura gotycka w nowożytnej Wielkopolsce — rekonesans badawczy*, [w:] *Trzeci ogólnopolski kongres studentów i doktorantów historii sztuki (Łódź 8–11.10.2015)*, Łódź 2016, s. 103.

³⁴Na dominację tej argumentacji wśród ogółu też skłaniających się ku interpretacji ówczesnej architektury w kategoriach archaizacji zwrócili uwagę K. J. Czyżewski i M. Walczak (por. idem, *O średniowiecznych wzorach nowożytnych kościołów z kaplicami „in modum crucis” na ziemiach Rzeczypospolitej*, [w:] *Sztuka dawnej ziemi chełmskiej i województwa belskiego*, red. P. Krasny, Kraków 1999, s. 35). Sama teza pojawiła się natomiast po raz pierwszy w historiografii niemieckiej, por. ibidem, s. 35, przyp. 41 — tamże stan literatury.

³⁵Szerszą polemikę ze wspomnianymi tezami podejmuję w rozdziale poświęconym farze krotoszyńskiej w mojej monografii problemu tradycji gotyckiej w architekturze Wielkopolski i Polski Środkowej — obecnie w druku.

Witold Miedziak — historyk sztuki, doktor nauk humanistycznych, pracownik Wydziału Sztuk Pięknych UMK, absolwent Instytutu Historii Sztuki UAM, członek PTPN. Autor monografii tradycji gotyckiej w architekturze XVI i XVII wieku na terenie Wielkopolski i Polski Środkowej (w druku), współautor książki poświęconej dziejom kościoła i dworu w Nowym Mieście nad Wartą, autor licznych artykułów naukowych poświęconych architekturze średniowiecznej i wczesnonowoczesnej (ostatnio m. in. *“The memory of middle ages” in church architecture of Italian architects in 16th century Poland: problem outline and research postulates*, “Quart”, nr 64, 2022; *„Zachować dawne kamienie święte, tak jakby to były relikwie”*. *Uwagi na temat romańskich relikwów w katedrze poznańskiej*, [w:] *Katedra Poznańska. Studia o sztuce*, red. J. Kowalski, W. Miedziak, Wydawnictwo PTPN, Poznań 2022, s. 164–197), współredaktor wydawnictw naukowych PTPN. Wśród obszarów jego zainteresowań znajdują się szczególnie architektura i sztuka średniowieczna oraz wczesnonowoczesna.

Zbigniew Danielewicz

ORCID 0000-0002-1782-6875

Wszystko, co ważne, to tylko przelotna opowieść. Koncepcja i rola fikcji w twórczości Yuvala Noaha Harariego

Streszczenie: Yuval Noah Harari to izraelski historyk i myśliciel, intelektualny trendsetter o globalnym zasięgu, który w okresie ostatniej dekady zasłynął jako autor krótkiej historii ludzkości pt. *Sapiens*. Jest to historia zwierzęcia *homo sapiens*, które podbiło Ziemię dzięki wynalezieniu fikcji, to jest bazującej na komunikacji językowej umiejętności tworzenia nieistniejących bytów. Uwierzenie przez Sapiensów (jak nas nazywa) w owe fikcje (mity, opowieści, narracje) umożliwiło rozwinięcie cywilizacji, jaką znamy. Omawiane w tej i kolejnych jego pracach fikcje to w gruncie rzeczy dziedzictwo kulturowe ludzkości: Bóg, religia, prawo, kodeksy etyczne i prawne, zasady ekonomii i gry w krykieta, narody, korporacje i wszystkie znane ideologie. Fikcje z biegiem czasu zawsze się zmieniały. Żadna z nich nie jest na zawsze — ani Bóg, ani wartości moralne, ani wartość pieniądza. Obecnie nastał czas kolejnej wielkiej rewolucji w dziejach ludzkości, która zastąpi stare fikcje zupełnie nowymi do uwierzenia. Niemniej jednak pytanie, czy Harari — burzyciel dotychczasowych iluzji, ma jakąś przekonującą propozycję, pozostaje otwarte. Niniejszy artykuł analizuje krytycznie koncepcją i rolę fikcji według Harariego z interdyscyplinarnej perspektywy.

Słowa kluczowe: fikcja, ludzka kultura, przemijanie paradygmatów

Summary: Everything that matters is only an elusive story. The concept and role of fiction in Yuval Noah Harari's works

Yuval Noah Harari is an Israeli historian and thinker, intellectual trendsetter of global reach who in the last decade has become famous as the author of a short history of mankind called *Sapiens*. It is a history of an animal — *homo sapiens* that conquered the Earth due to the invention of fiction, i.e. a based on language communication ability of conceiving nonexistent entities. Once the Sapiens, as he calls us,

believed in those fictions (myths, stories, narratives) it enabled them to create a civilization as we know it. The fictions discussed in this and other books that followed, essentially constitute the cultural heritage of humanity: God, religions, moral and legal codes, rules of economy and cricket, nations, corporations and all ideologies that we know. The fictions, over the centuries, have always changed. None of them is for good — neither God, nor moral values, nor the value of money. Now the time is ripe for another major revolution in the history of Sapiens; it will substitute old fictions for the new ones to believe in them. However, the question whether Harari — the destroyer of the fictions to date, has any convincing proposition remains an open one. This paper presents a critical analysis of the concept and role of fiction according to Harari from an interdisciplinary perspective.

Keywords: fiction, human culture, passing of paradigms

Cel i metoda

Yuval Noah Harari¹, profesor Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, to historyk, który w 2014 roku, po wydaniu pracy *Sapiens. A Brief History of Mankind*, w bardzo krótkim czasie przemienił się z nikomu niemal nieznanego specjalisty od militarnej historii średniowiecza w intelektualnego trendsettera i celebrytę o globalnej rozpoznawalności. Spotykają się z nim, zachwalają jego pisarstwo i wspierają misję wielkie postaci świata polityki, biznesu i mediów, jak Barack Obama, Angela Merkel, Bill Gates czy Mark Zuckerberg². Trzy zasadnicze jego prace z ostatniej dekady: *Sapiens*, *Homo deus* i *21 lekcji na XXI wiek* zostały przetłumaczone dotychczas na 65 języków i ukazały się w łącznym nakładzie przekraczającym 40 milionów egzemplarzy, z czego 23 przypada na *Sapiens*.

Sapiens. Od zwierząt do bogów to historia gatunku *homo sapiens* podana według schematu trzech wielkich rewolucji i ich skutków³. Hi-

¹Ze zwięzłej biografii autora zamieszczonej na jego oficjalnej witrynie dowiadujemy się, że Harari urodził się w Izraelu w 1976 roku, w 2002 uzyskał doktorat na Uniwersytecie Oxfordzkim i od lat wykłada na wydziale Historii Uniwersytetu w Jerozolimie. Jest autorem siedmiu książek, kilkunastu artykułów naukowych i w zasadzie niezliczonych artykułów i wywiadów medialnych — prasowych, telewizyjnych i w mediach społecznościowych (zob. Yuval Noah Harari, <https://www.ynharari.com/about/>; <https://www.ynharari.com/publications/> [dostęp: 20.05.2022]). O twórczości tego autora pisałem w: *Of an Animal that Enchanted and Conquered the World. A Concept History of Humankind according to Yuval N. Harari*, „Studia Gdańskie. Wizje i Rzeczywistość” 2016, t. 13, s. 341–350.

²Zob. A. Przegalińska, *Wyobraźni Lema tu brak*, „Znak” 2019, nr 11, s. 33–35.

³Y. N. Harari, *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, tłum. J. Hunia, Kraków 2019 (pierwsze wydanie

historia liczona jest nie od Sumeru i powstania pierwszej cywilizacji, ale od rewolucji poznawczej w paleolicie przed 70 tysiącami lat. Następne dwie rewolucje wyznaczające kamienie milowe dziejów ludzkości to rewolucja agrarna (ok. 12 tysięcy lat temu) i naukowa (500 lat temu). Historia ludzkości opowiedziana jest jako historia ssaka naczelnego *homo sapiens*, który dzięki wykształceniu języka nauczył się komunikować, współpracować i utworzył społeczeństwo, w końcu zaś cywilizację techniczną. Te umiejętności pomogły mu zdystansować inne współistniejące gatunki ludzkie, neandertalczyków, denisowian, hobbitów, a w późniejszych tysiącach podbić cały świat natury.

Sapiens to historia gatunku, który wymyślił świat zorganizowany i oparty na przekonujących fikcjach, pozwalających jego przedstawicielom efektywnie współpracować ze sobą. Owe fikcje — zwane też mitami, opowieściami, narracjami, to bogowie, religie, systemy społeczne, prawne i systemy etyczne, zasady ekonomii, tożsamość grupowa i inne. *Homo sapiens* uwierzył w prawdziwość istnienia i obowiązywalność wymyślonych fikcji i dzięki temu stworzył cywilizację. O ile historia ukazana w *Sapiens* sięga początkiem bardzo głęboko w przeszłość, to jej koniec, zdaniem izraelskiego historyka, jest już bardzo bliski. W ostatnich rozdziałach Harari dowodzi, że stoimy u progu czwartej rewolucji, która dzięki rozwojowi inżynierii genetycznej, biotechnologii i cybernetyki przeniesie ludzką egzystencję na poziom post-ludzki.

I o tym traktuje wydana w 2016 roku druga praca: *Homo deus. Krótka historia jutra* (10 mln sprzedanych egzemplarzy)⁴. Już w pierwszych jej paragrafach Harari zapowiada, że ulepszony technologicznie człowiek zajmie miejsce dawnych bogów, czy po prostu stanie się bogiem. A to za sprawą zdobycia boskich przymiotów: wszechmocy, wszechwiedzy i nieśmiertelności. Człowiek usunie lub zminimalizuje historycznie dominujące przyczyny śmierci: zarazy, wojny i głód. Natomiast sama śmierć, jako w istocie „usterka techniczna” natury medycznej do usunięcia, będzie raz po raz odraczana w daleką przyszłość. Przekroczywszy już właściwy zwierzętom poziom walki o przetrwanie, „teraz

polskie: 2014).

⁴Tenże, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Kraków 2018.

naszym celem będzie awansowanie ludzi do poziomu bogów i przekształcenie gatunku *homo sapiens w homo deus*” — i jest to kwestia raczej dekad niż stuleci⁵.

Harari, omówiwszy historię przeszłą i przewidywalną przyszłość, w trzeciej z książek — *21 pytań na XXI wiek* (6 mln sprzedanych egzemplarzy) — podejmuje problematykę nowego stulecia, od ekologii i polityki do religii, technologii i komunikacji społecznej⁶. Autor występuje już jako nie tyle historyk, ile ceniony nauczyciel, intelektualista i moralista z misją przystępnego wyjaśnienia czytelnikom skomplikowanego świata. Książka ta to również naglące wezwanie, wynikające z tego, że żyjemy — jak się dowiadujemy — „w czasach zamętu, kiedy runęły dawne narracje, a w ich miejsce nie powstała jak dotąd żadna nowa”⁷. Wielowiekowa refleksja w ramach filozofii, religii i nauki nie ustaje, lecz jej czas się kończy. A tymczasem kryzys ekologiczny i zagrożenie bronią masowego rażenia, przede wszystkim zaś ze strony nowych technologii ze sztuczną inteligencją, biotechnologią i inżynierią genetyczną na czele, wymagają od globalnej społeczności rozwiązań, które nas przed niepożądanymi skutkami rozwoju ochronią.

Spostrzeżenie, że Harari w *21 lekcjach* swoje dzieło widzi jako misję, nie jest przesadą. Potwierdzają to kolejne jego dwie inicjatywy wydawnicze — skierowane odpowiednio do młodzieży i dzieci starszych. Obie są w gruncie rzeczy przystosowaniem treści *Sapiens* — najważniejszej jego pracy — do poziomu młodszych czytelników. Pierwsza z nich, zaadresowana do młodzieży, to seria pięciu obszernych komiksów. Dwa wydane już tomy: *Sapiens: A Graphic History* — dotyczą narodzin ludzkości oraz narodzin cywilizacji⁸. W tej kolorowej publikacji, z lekko i humorystycznie przekazywaną wiedzą, Harari występuje w roli przewodnika po dziejach nie tylko wyjaśniającego ich meandryczny rozwój,

⁵Tamże, s. 31; por. s. 32–41.

⁶Tenże, *21 pytań na XXI wiek*, tłum. M. Romanek, Kraków 2018. Praca ma charakter zbioru esejów. Zdecydowana większość rozdziałów-lekcji publikowana była w prasie amerykańskiej, brytyjskiej i izraelskiej.

⁷Tamże, s. 12–13.

⁸Y. N. Harari, D. Vandermuellen, D. Casanave, *Sapiens. Opowieść graficzna*, cz. 1: *Narodziny ludzkości*, tłum. M. Romanek, Kraków 2020; *Sapiens. Opowieść graficzna*, cz. 2: *Wzrost cywilizacji*, tłum. M. Romanek, Kraków 2021.

ale i dostarczającego klucz interpretacyjny historii.

Co do drugiego wydawnictwa, do dzieci starszych, to ukazał się już pierwszy z planowanych czterech tomów epickiej bogato ilustrowanej adaptacji *Sapiens*, skierowanej do czytelników w wieku 9–12 lat — pt. *Unstoppable us*⁹.

Popularyzacje dzieła Harariego i jego bogata działalność medialna wpisują się w misję interdyscyplinarnej organizacji Sapienship, założonej w 2019 przez Harariego i jego męża, której celem jest promocja i obrona globalnej odpowiedzialności, natomiast misją uczynienie globalnej debaty klarowniejszą, a także zwrócenie uwagi opinii publicznej na najważniejsze wyzwania współczesnego świata i promocja poszukiwania ich rozwiązań. Misja realizowana jest w oparciu o przyjęty katalog wartości, a skierowana na przewyższanie kluczowych problemów, przed jakimi staje dziś ludzkość. Sapienship skupia się na trzech obszarach: katastrofa ekologiczna, globalny konflikt zbrojny oraz technologiczny zamęt wynikający z intensywnego rozwoju sztucznej inteligencji, technologii informatycznych i bioinżynierii.

Zanim przejdziemy do przeglądu i analizy interesujących nas zagadnień wyjaśnimy cel niniejszego opracowania oraz metodę, która pomoże nam go osiągnąć. Opierając się na analizie krytycznej wybranych, miarodajnych tekstów i wystąpień izraelskiego myśliciela, spróbujemy zinterpretować jego wielowątkowy przekaz pod kątem rozumienia pojęcia fikcji i roli, jaką jej przypisuje w kształtowaniu się ludzkiej cywilizacji. Spróbujemy także przybliżyć źródła i inspiracje, z których izraelski historyk czerpał, opracowując swoją koncepcję fikcji. Zastanowimy się również nad nowością i badawczą rzetelnością przedstawianych propozycji oraz nad ich poznawczą wartością.

Rozumienie i rola fikcji

Skierowana do dzieci starszych praca *Niepowstrzymani*, nosi podty-

⁹Y. N. Harari, *Niepowstrzymani*. Cz. I. *Jak przejęliśmy władzę nad światem*, tłum. M. Romanek, Kraków 2022. W bliskiej przyszłości planowany jest również kilkusezonowy serial telewizyjny oparty na *Sapiens* (I. Parker, *Yuval Noah Harari's History of Everyone, Ever*, <https://www.newyorker.com/magazine/2020/02/17/yuval-noah-harari-gives-the-really-big-picture> [dostęp: 28.12.22]).

tuł: *Jak przejęliśmy władzę nad światem*. Autor wyjaśnia, że my, zwierzęta *homo sapiens*, zdobyliśmy tę władzę dzięki „supermocy”, jaką jest wymyślanie opowieści o rzeczach i istotach jakby rzeczywiście istniały, podczas gdy faktycznie nie istnieją¹⁰. Umiejętność tę nasz gatunek posiadał dzięki rozwinięciu języka jako systemu komunikacji, mogącego zawierać informacje nie tylko o tym, co jest realnie wokół nas („Patrzcie: lew! Uciekamy!”), ale opowiadającego w sposób zrozumiały, wiarygodny i przekonujący odbiorców o tym, co wokół nas faktycznie nie istnieje. To właśnie okazało się kluczem do sukcesu naszego gatunku i w konsekwencji rozwinięcia cywilizacji. Żeby klucz jednak zadziałał, zarówno tworzący opowieści, jak i ich słuchający, musieli w nie uwierzyć, uznać ich prawdziwość i obowiązywalność. I dopiero to pozwoliło na nawiązanie efektywnej współpracy Sapiensów w dużych i bardzo dużych grupach. Ludzka cywilizacja wyrosła jako skutek wiary w fikcje¹¹. Traktowały one o porządku świata i jego celu, o niewidzialnych istotach i wartości tego wszystkiego, czego nie widać.

W *Sapiens i Niepowstrzymany* Harari przywołuje i wykorzystuje jako objaśniający przykład odnanioną w Jaskini Stadel w Niemczech i datowaną na 32 tysiące lat figurkę z kości słoniowej przedstawiającą lwa-człowieka¹². Kiedyś zapewne ktoś w taką fikcyjną postać wierzył i snuł o niej opowieść, może wiązał z nią wierzenia natury religijnej. Współcześnie podobną figurkę odnajdziemy na samochodach pochodzących z firmy założonej niezbyt daleko od Stadel: z koncernu Peugeot. Korporacja stojąca za jego samochodami to też opowieść i nieistniejąca fikcja. Podobnie jak Toyota i Mercedes, McDonald’s czy Coca-Cola, Disney lub Google¹³. „Ale co to właściwie jest korporacja? Czy to coś, czego można dotknąć, co można zobaczyć, usłyszeć albo powąchać?”¹⁴. Autor książki dla dzieci pyta i podprowadza czytelnika pod banalnie

¹⁰Y. N. Harari, *Niepowstrzymani*, dz. cyt., s. 39–69.

¹¹Synonimicznie nazywane są też opowieściami, historiami, mitami czy narracjami — zob. tenże, *21 lekcji*, dz. cyt., s. 13; *Niepowstrzymani*, dz. cyt., s. 56, 64, 67; *Homo deus*, dz. cyt., s. 199; *Narodziny ludzkości*, dz. cyt., s. 81.

¹²Tenże, *Sapiens*, dz. cyt., s. 35–45; *Niepowstrzymani*, dz. cyt., s. 52–53.

¹³Y. N. Harari, *Niepowstrzymani*, dz. cyt., s. 56–57. 64; tenże, *Narodziny ludzkości*, dz. cyt., s. 91.

¹⁴Tenże, *Niepowstrzymani*, dz. cyt., s. 56.

proste rozwiązanie kwestii rozróżniania fikcji od rzeczywistości — istnieje realnie to, co podpada pod zmysły, co zajmuje miejsce w czasie i przestrzeni. Rzeczywiste jest to, co jest materialne. Za czasownikiem „istnieć” nie kryje się żadna skomplikowana ontologia.

Otoczający nas świat fikcji, w których żyjemy, jest bardzo bogaty. Bytem fikcyjnym stojącym za materialnym symbolem jest również pieniądz w dowolnej walucie, są nim zasady gry w krykieta i piłkę nożną. Fikcją jest również Bóg i bóstwa — obojętnie, czy mamy na myśli Zeusa czy Jezusa, oraz każda religia, do których zalicza znane ideologie, jak liberalizm, humanizm, komunizm, faszyzm, nacjonalizm i inne. Fikcyjnymi opowieściami są systemy prawne i moralne, kodeksy moralne i konstytucje państw czy sama idea narodu. Proces wykorzystania „supermocy” wyglądał następująco: posługując się fikcyjotwórczym językiem, Sapiensi, w odróżnieniu od innych gatunków ludzkich współistniejących w paleolicie, wyobrażali sobie i opisywali nieistniejące fizycznie zjawiska, istoty i stany rzeczy. Następnie — dzięki powszechnemu uwierzeniu w ich prawdziwość, obowiązywalność i istnienie, wykorzystywano je do współpracy na poziomie złożoności nigdzie nieznanym w świecie zwierząt i do podbicia całego świata i zbudowania cywilizacji. Dzięki współpracy, jako „najgroźniejsze zwierzę na świecie”, staliśmy się „władcami Ziemi”¹⁵.

Szczegółne, a nawet kluczowe znaczenie, jakie nadaje Harari rozstrzygnięciu o tym, co jest realne, a co fikcją, wiąże się z założeniami i wartościami przyjętymi w misji fundacji Sapienship. Wśród podstawowych wartości znajdziemy właśnie potrzebę „uczenia się odróżniania rzeczywistości od iluzji”, ponieważ „jeśli nie potrafimy postrzegać rzeczywistości wyraźnie, prawdopodobnie dojdziemy to błędnych rozwiązań lub zmarnujemy siły na rozwiązywaniu fałszywych problemów”¹⁶. Sam Harari zdobył umiejętność rozróżnienia zawdzięcza codziennej medytacji drogą Vipassany¹⁷. Zapytany o to, co mu daje medytacja,

¹⁵Y. N. Harari, *Sapiens*, dz. cyt., s. 44–45, 49; tenże, *Niepowstrzymani*, dz. cyt., s. 68–69, 160–161.

¹⁶Sapienship, <https://www.sapienship.co/about> [dostęp: 3.01.2023].

¹⁷Autor medytuje od 2000 roku, codziennie dwie godziny, a raz do roku udaje się na kilkutygodniowe rekolekcje medytacyjne — częstokroć do Indii [zob. I. Parker, *Yuval Noah Harari's*

opowiada: „Ona przede wszystkim uzdalnia mnie do widzenia rzeczywistości taką, jaka jest. [...] umysł nieustannie generuje historie i fikcje i wyjaśnienia, narzuca je na rzeczywistość, a my nie potrafimy widzieć tego, co naprawdę się dzieje, ponieważ jesteśmy zaślepieni fikcjami i opowieściami, które tworzymy my lub inni ludzie, i w które wierzymy”¹⁸. Ponieważ nasza, Sapiensów, moc zasadza się na wierze w fikcyjne historie, wszyscy mamy problem z odróżnianiem rzeczywistości od iluzji, co, patrząc historycznie, było przyczyną klęsk, wojen i innych problemów. Medytacja pozwala uniknąć zaplątania się w fikcyjnych opowieściach.

W przekonaniu autora, obok kryterium materialności i podpadania pod zmysły, istnieje jeszcze inne jasne kryterium pozwalające łatwo odróżnić fikcją od rzeczywistości: „Najlepszym testem do poznania, czy jakiś byt jest realny czy fikcyjny jest test cierpienia. Naród nie może cierpieć, nie potrafi odczuwać bólu, nie czuje strachu i nie posiada świadomości. [...] Gdyby ludzie mieli to rozróżnienie w pamięci, pomogłoby to poprawić nasze wzajemne relacje i traktowanie innych zwierząt”¹⁹. Nawiązując zapewne do umiejętności nabytych poprzez medytację, Harari pisze: „[...] jako historyk wyzwalam ludzi z przeszłości, z siły i oddziaływania minionych ideologii i struktur społecznych. Udowadniam, że świat może być całkowicie odmienny od tego, który znamy z dzisiejszej obserwacji”²⁰. W jaki sposób dokonuje tego „uwolnienia”? Można wnioskować, że poprzez wskazanie i przypomnienie, iż to, czego się boimy, z czym się nie zgadzamy, co uważamy za opresyjne itd., jest tylko wytworzoną niegdyś i na jakiś czas przyjętą fikcją, którą teraz można odrzucić, niczym wybudzając się ze złego snu, że jest przeszłym mitem, który teraz należy odczarować.

History of Everyone, art. cyt.]. Ostatni rozdział *21 lekcji na XXI wiek* w całości poświęcony jest roli tej medytacji w życiu i twórczości Harariego (s. 392–403). Vipassana to licząca ponad 2500 lat indyjska technika medytacji. Nauczano jej niegdyś jako sztuki życia. Nazwa oznacza: „widzieć rzeczy takimi, jakie są” (Vipassana-Polska, *Medytacja Vipassana*, <https://pallava.dhamma.org/pl/> [dostęp: 2.01.2023]).

¹⁸A. Anthony, *Yuval Noah Harari: “Homo sapiens as we know them will disappear in a century or so”*, <https://www.theguardian.com/culture/2017/mar/19/yuval-harari-sapiens-readers-questions-lucy-prebble-arianna-huffington-future-of-humanity> [dostęp: 12.08.2022].

¹⁹Tamże.

²⁰„*Jak znikną narody*”. Z *Yuvałem Noahem Hararim rozmawia Robert Siewiorek*, „Gazeta Wyborcza” z 28–29 kwietnia 2018 r., s. 16.

Potrzebujemy wierzyć w fikcję, ale także potrzebne są jej zmiany. W *Filarach cywilizacji* — komiksowej adaptacji pracy *Sapiens* skierowanej do młodzieży — pojawia się jako jedna z głównych bohaterek — postać Dr Fikcji, alter ego autora. Ustylizowana na superbohaterkę z literą F na piersi i w goglach do wirtualnej rzeczywistości na oczach, bierze ona często na siebie prowadzenie narracji i wyjaśnianie złożonych kwestii. Do naczelnych z nich należy wskazywanie jak powszechnie, mocno i głęboko nasza cywilizacja oparta jest na porządkach wyobrażonych, czyli na fikcjach. Jej zdaniem zrozumienie, że — na przykład — dawne królestwa czy dzisiejsze państwa opierają się na mitach, to jedna z najtrudniejszych, ale i najważniejszych rzeczy do zrozumienia w historii. Mity, na których opierają się państwa, to przyjęte prawa. Dr Fikcja proponuje analizę dwóch przykładowych znanych prawnych porządków wyobrażonych, a dotyczących sprawiedliwości: kodeksu Hammurabiego i amerykańskiej *Deklaracji niepodległości*²¹. Nie opierają się one na niczym innym, jak ludzkie ustalenia przyjęte w danym miejscu i czasie przez ogół. Źródłem zawartych w nich zasad — lat temu 300, czy ponad 3 tysiące — nie jest „boska moc”, ale ludzie. Zarówno Hammurabi, jak i ojcowie *Deklaracji niepodległości* spisali tylko swoje wyobrażenia dotyczące hierarchii społecznej i porządku prawnego²². Dziś mamy inne wyobrażenia i można dokonać kolejnej zmiany²³. Podsumowując dyskusję nad korektą *Deklaracji*, Dr Fikcja stwierdza, że wszyscy wierzymy w jakiś porządek wyobrażony, ale nie dlatego, że jest on obiektywnie prawdziwy. Sprawiedliwość, równość czy inne wartości to „mit” i „sfera ludzkiej wyobraźni” — biologia nic o nich nie wie. Po prostu wiara w nie pomaga nam współpracować i utrzymywać społeczeństwo w lepszej kondycji.

Fikcji jednak nie należy interpretować jako kłamstw, ponieważ „rze-

²¹Y. N. Harari, *Filarcy cywilizacji*, dz. cyt., s. 87nn.

²²Tamże, s. 94.

²³Inna bohaterka, profesorka biologii, aktualizuje zapisy *Deklaracji niepodległości* w świetle posiadanej swojej wiedzy. Zamiast znanego brzmienia: „Uważamy następujące prawdy za oczywiste: że wszyscy ludzie stworzeni są równi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście”, otrzymujemy propozycję: „Uważamy następujące prawdy za potwierdzone przez dostępne dowody: że wszyscy ludzie wyewoluowali w różny sposób, że rodzą się ze zmiennymi cechami, że w skład tych cech wchodzi życie i swoboda ubiegania się o przyjemność” (tamże, s. 96–99).

czywistość wyobrażona” jest czymś, w co wspólnie się wierzy, i dopóki ta zbiorowa wiara się utrzymuje, dopóty wyobrażona rzeczywistość wywiera na świat realny wpływ. Rola przypisywana przez autora fikcji w historii Sapiensów wydaje się dwuznaczna. Z jednej strony zdolność do tworzenia rzeczywistości wyobrażonych stanowiła koło zamachowe rewolucji poznawczej — „[t]o dzięki temu człowiek rozumny panuje nad światem”²⁴. A z drugiej strony autor jednak jakby odziera z wartości wytworzony przez człowieka ogromny i złożony świat kultury normatywnej, idealnej i materialnej, sprowadzając go do pojęcia fikcji, czegoś naznaczonego fundamentalnym brakiem — nieistnieniem. Jest ona tylko wytworem ludzkiej konwencji, „porządkiem wyobrażonym” opartym na wyznawaniu tych samych mitów²⁵. Ulotność i quasi- istnienie fikcji podkreśla przekonanie autora, że jako wyobrażone, mogą ulec i ulegają zmianie — znikają jedne, a pojawiają się inne, gdy zbiorowość przestaje w coś wierzyć. Niemniej proces ten nie powinien przebiegać bezwiednie. „Z pewnością potrzebujemy jakichś fikcji, aby tworzyć wielkoskalowe społeczeństwa. [...] Ale powinniśmy korzystać z nich tak, aby nam służyły, a nie zniewalały nas”²⁶.

Porządki wyobrażone więc to nie kłamstwa ani spiski, nie są też ani dobre, ani złe, Przyjęte zostały do wierzenia w jakimś miejscu i na jakiś czas dla jakiejś grupy. Stanowią one „po prostu jedyny sposób, by skłonić wielu obcych sobie ludzi do współpracy” – i dzieje się tak już od epoki łowców-zbieraczy²⁷. Sapiensi w swojej historii wymyślali różne fikcje, czasem zadziwiające i nie zawsze były one sprawiedliwe²⁸. Dr Fikcja podczas podróży — stanowiących część narracji komiksu — przenosi się 500 lat wstecz do Hiszpanii, by obserwować proces inkwizycji i przy okazji wyjaśnia, że obie strony procesu — heretyk i inkwizytor — tkwią w błędzie. Doktor wyjaśnia inkwizytorowi: „Żadne ludzkie społeczeństwo nigdy nie zdobyło monopolu na prawdę abso-

²⁴Por. tenże, *Sapiens*, dz. cyt., s. 35, a także 44.49.

²⁵Tamże, s. 128–140.

²⁶A. Anthony, *Yuval Noah Harari: „Homo sapiens as we know them...”*, art. cyt. Niniejszy artykuł, po wprowadzeniu dokonany przez Andrew Anthony’ego, zawiera pytania czytelników nadesłane do redakcji „The Guardian” i odpowiedzi Harariego.

²⁷Y. N. Harari, *Filary cywilizacji*, dz. cyt. s. 94, 101.

²⁸Tamże, s. 170.

lutną [...]. Prawda jest taka, że wszystko się zmienia. Ludzie nigdy nie są zadowoleni, a wszystkie tożsamości są fikcyjne. [...] O tym, co znaczy być chrześcijaninem albo Hiszpanem, a nawet mężczyzną lub kobietą, decydują opowieści, w które ludzie wierzą. Te opowieści zmieniały się wielokrotnie w przeszłości i będą się zmieniały w przyszłości”²⁹.

Nieustające odróżnianie rzeczywistości od fikcji wydaje się więc w koncepcji Harariego zasadnicze i Dr Fikcja pokazuje jak ważne jest to dla autora. Píše on dzieje człowieka jako zwierzęcia *sapiens*, które podbiło świat dzięki wyjątkowemu wynalazkowi, jakim jest fikcja. Bez tej „supermocy” nie „przejęlibyśmy władzy nad światem”³⁰. „Fikcja” i „Sapiensi” to chyba najważniejsze, kluczowe słowa opowieści izraelskiego historyka³¹ — i, o dziwo, opowieść ta, w jego przekonaniu, w odróżnieniu od wszystkich innych historycznych fikcji Sapiensów, to — jak pisze — „opowieść prawdziwa”³².

Fikcja czy wartość?

Spróbujmy bliżej zanalizować i przyjrzeć się krytycznie implikacjom koncepcji fikcji Harariego, jej potencjalnym źródłom i znaczeniu. Kilka pomocniczych pytań ułatwi nam przeprowadzenie krytycznej analizy:

- a. co charakteryzuje warsztat twórczy Harariego?
- b. czy fikcja to innymi słowy świat ludzkiej kultury?
- c. jakie jest miejsce i rola fikcji (mitów, opowieści) w ludzkiej historii?
- d. co znaczy istnieć i dlaczego autor odmawia istnienia fikcji?
- e. czy i jak możliwe jest sugerowane przez Harariego stworzenie nowych wielkich opowieści na życzenie?

Ad a. Od strony formalnej warto zwrócić uwagę na specyfikę analizowanego materiału, to jest na formę, styl i metodę pisarstwa oraz wystąpienie autora *Sapiens*. Otóż, z pewnym zdziwieniem można zauważyć, że twórczość ta — mimo że nieustannie odwołuje się do rozwoju nauk

²⁹Tamże, s. 243, por. także s. 242.

³⁰Tytuł pierwszej części cyklu *Niepowstrzymani* ma postać: *Jak przejęliśmy władzę nad światem*.

³¹Słów i fraz kluczowych, do których autor wraca, które często stanowią osnowę ważnych wątków treściowych lub wskazują na raz po raz przywoływane przykłady, jest wiele: algorytm, technohumanizm, dataizm, nieśmiertelność i wszechmoc *homo deus*, Peugeot, korporacja czy nacjonalizm. Por. *Świat Harariego w 15 słowach*, „Znak” 2019, nr 11, s. 24–27.

³²Y. N. Harari, *Niepowstrzymani*, dz. cyt., s. 7.

w różnych dziedzinach — raczej unika ograniczeń i rygorów właściwych dla tekstów naukowych. Przekaz znajdujemy w formie nie zawsze rygorystycznej myślowo, a wchodzącej raczej w zakres eseistyki popularno-naukowej. Co istotne też, omawiana twórczość nie stroni od uproszczeń i ironii oraz odwoływania się do licznych, zubażających temat, ale przemawiających do wyobraźni i humoru czytelników przykładów³³. Harari chce wstąpić na globalną agorę, stanąć na podium nowoczesnych mediów społecznościowych, by być słyszany przez miliony, a to wymaga dostosowania formy przekazu do poziomu percepcji masowego odbiorcy. Ponadto obszar zagadnień poruszanych w jego pracach jest niezwykle rozległy nie tylko w zakresie ich treści, ale i wielości perspektyw przywoływanych dyscyplin naukowych — ilość odbywa się kosztem jakości. Taka charakterystyka formy wyjaśnia w dużej mierze popularność idei autora i wielomilionowe nakłady jego prac — prac i wystąpień aspirujących jednak do syntetycznego przedstawienia aktualnego stanu badań naukowych w rozlicznych przywoływanych dyscyplinach naukowych.

Czytelnicy szukający u Harariego pogłębionej specjalistycznej wiedzy z różnych poruszanych dziedzin czy odwołań do szczegółowych badań w poszczególnych subdyscyplinach — raczej jej nie znajdują. Przykład takiego rozczarowania dotyczy wysoce krytycznej i dobrze uzasadnionej oceny poziomu naukowego publikacji tego autora z punktu widzenia kilku wybranych dyscyplin — których często wątpliwe wyniki prezentuje on w swoich pracach — podjętej przez biologkę ewolucyjną

³³Kilka z wielu przykładów: w angielskim wydaniu *Sapiens*, w rozdziale mówiącym o przekazywaniu genów, Harari zamieszcza zdjęcia papieża Franciszka z podpisem wyjaśniającym, że „katolicki samiec alfa” powstrzymuje się od seksu z powodów innych niż genetyczne czy ekologiczne (*Sapiens. A Brief History of Mankind*, London 2014, s. 39). W *Homo deus* (dz. cyt., s. 339–340) w nawiązaniu do ogłoszonej przez Nietzschego sto lat temu śmierci Boga i pojawiającego się obecnie wrażenia, że następuje Jego powrót, Harari uspokaja: „To jednak fatamorgana. Bóg faktycznie umarł — tylko trochę musi potrać uprzątnięcie zwłok”. Zamierzony zabawny ton potwierdza się na spotkaniu promującym *Homo Deus* w Harvard Book Store w 2017 roku, gdzie osoba je prowadząca, Harari i publiczność rozbawili się tym zdaniem. Por. Yuval Noah Harari *Gives a Brief History of Tomorrow*, https://www.youtube.com/watch?v=HmY2or_0wSk [dostęp: 15.01.2023]. Podobne reakcje pojawiają się, gdy Harari na spotkaniach mówi o swojej dwojakiej klasyfikacji używania pojęcia Bóg. Jeden to Bóg-kosmiczna tajemnica, o którym właściwie nic nie wiemy, a drugi to surowy ziemski prawodawca. „Mamy dokładny przegląd tego, co taki Bóg myśli o modzie, jedzeniu, seksie i polityce. [...] Denerwuje Go, gdy kobiety noszą bluzki z krótkim rękawkiem, gdy dwóch mężczyzn uprawia ze sobą seks albo gdy nastolatki się masturbują” (21 lekcji, dz. cyt., s. 256). Lekka i zabawna forma przekazu jest chyba zamierzona. Polskojęzyczne audiobooki z *Sapiens*, *Homo deus* i 21 lekcji (Wydawnictwo Literackie, Kraków) czyta znany z nagrań komediowych, skądinąd znakomity lektor Roch Siemianowski. I są to lekkie i zabawne dla ucha lektury.

Darshan Narayanan. Określa ona Hararię jako „populistycznego naukowca” i „populistycznego proroka”. Odsłania też jego nierzetelność w odniesieniu do wskazania pochodzenia niektórych koncepcji, jak np. dataizm, które odebrać można jako jego pomysł³⁴. Ian Parker, autor tekstu o Hararim, przywołuje zdanie opiekuna jego rozprawy doktorskiej z Oxfordu prof. Stevena Gunna, który miał stwierdzić, że jego ex-student w swoich publikacjach zasadniczo zlekceważył proces weryfikacji danych. Gunn formułuje również wyjaśnienie dziwnej sytuacji, jaką jest zasadniczy brak eksperckich recenzji twórczości autora *Sapiens*. Jego zdaniem Harari uniknął ich, ponieważ poruszał tematy zbyt obszerne i ogólne, by ktokolwiek mógł je zrecenzować: „Nikt nie jest ekspertem od znaczenia wszystkiego albo historii każdego w długim przedziale czasu”³⁵. W podobnym tonie Mark Leib zauważa, że Harari nie wdaje się w szczegółowe specjalistyczne uczone debaty. Domyślał się, że nie jest w stanie tego uczynić³⁶. Pewne prezentowane dane w kolejnych pracach autor koryguje. Rozpoczęcie się rewolucji poznawczej przed 70 tysiącami lat, wymienione na pierwszej stronie *Sapiens*, w *Niepowstrzymanych* jest poprawione na 50 tysięcy. Ponadto, z lektury podziękowań zamieszczanych na końcu kolejnych jego prac wynika, że za powstaniem publikacji stoi z czasem coraz to większa liczba osób — asystentów i pracowników Sapienship, wykonujących głębokie kwerendy tematyczne³⁷.

Ad b. Czy fikcja, o której tak wiele mówi Harari, to innymi słowy

³⁴Por. D. Narayanan, *The Dangerous Populist Science of Yuval Noah Harari*, „Current Affairs. A Magazine of Politics and Culture” 2022, March/April 2022, <https://www.currentaffairs.org/2022/07/the-dangerous-populist-science-of-yuval-noah-harari> [dostęp: 2.01.2023]. Marta Soniewicka tak wyraża się o pracach Hararię: „zbiór poglądów”, których na zasadzie twierdzeń samoobalających nie każe uznawać za prawdziwe, ponieważ wszystko, co człowiek mówi, jest fikcją. Por. M. Soniewicka, *Zdecydowanie „nie”*, „Znak” 2019, nr 11, s. 41.

³⁵I. Parker, *Yuval Noah Harari’s History of Everyone*, art. cyt.

³⁶Por. M. Leib, *A Nihilist Testament*, „Commentary” 2020, July/August, s. 46. Wśród polskich komentatorów dzieł Hararię Łukasz Lamża odnotowuje u niego brak fachowej, aktualnej wiedzy płynącej z badań, natomiast w bibliografiach jego prac zauważa dominację źródeł prasowych i publikacji popularno-naukowych. Por. Ł. Lamża, *Zawód prorok*, „Tygodnik Powszechny” z 10 lipca 2022 r., s. 17.

³⁷W podziękowaniach umieszczonych w *Niepowstrzymanych* autor pisze, że nad książką pracowało wiele osób, napisanie jednego zdania czasem zajmowało wiele tygodni. „W jednym tygodniu zespół musiał czytać prace naukowe o neandertalczykach, a w następnym o wielorybach. Inne osoby zastanawiały się nad dokładnym przesłaniem zawartym w konkretnych zdaniach” (s. 162, por. także s. 31, 41).

świat ludzkiej kultury?

Odpowiedź na to pytanie wydaje się tak prosta i twierdząca, jak jednocześnie szokująca. Dlaczego to wszystko, co stanowi świat ludzkiej kultury, długie dziedzictwo naszej cywilizacji Harari sprowadza do wspólnego mianownika — fikcji, i nadaje temu deprecjonujący status podatnej na zmiany i nigdy niezakończonych opowieści, mitu czy historii? Geneza pojęcia fikcji pojawia się już w pierwszych rozdziałach *Sapiens*: „Fakty, jakie ludzie tworzą za pomocą mitów i opowieści, określane są w kręgach akademickich mianem «fikcji», «konstruktów kulturowych» bądź «rzeczywistości wyobrażonych». [...] Mity i fikcje sprawiały, że ludzie niemal od chwili narodzin zaczęli myśleć w określony sposób, zachowywać zgodnie z pewnymi wzorcami, pragnąć konkretnych rzeczy i przestrzegać takich, a nie innych reguł”³⁸. Ale to myślenie i zachowanie w określony sposób nie ma charakteru stałego. Podczas gdy jeszcze w pierwszej połowie ubiegłego wieku uczeni uważali, że każda kultura jest kompletna, spójna i ma niezmienną istotę, to dziś większość badaczy kultury przekonuje, że jest zupełnie na odwrót. Właściwe dla każdej kultury wierzenia, normy i wartości podlegają nieustannej zmianie. Każdej kultury „częścią są wewnętrzne konflikty, napięcia i nierozstrzygalne dylematy, które łącznie tworzą mieszankę wybuchową” Podkreślanie przez Harariego nieustającej zmienności kultur, tego, że wszystkie się bardzo różnią, wzmacnia jednocześnie przekaz o ich ulotności i fikcyjności³⁹.

Faktycznie, nie tylko są fikcje znane światu nauki, ale stoją za nimi całe dyscypliny, a nawet dziedziny wiedzy o długiej tradycji rozwoju i z ogromnym багаżem osiągnięć. Innymi słowy „fikcje” to po prostu niezwykle złożony i bogaty świat kultury ludzkiej — to, z czego ludzkość po kilku tysiącach rozwoju cywilizacji może być dumna. Podstawowe i podręcznikowe definicje kultury opierają się właśnie na tym niematerialnym i nieodzownym, a współdzielonym z innymi ludźmi jej

³⁸Y.N. Harari, *Sapiens*, dz. cyt., s. 45–46 i 201. Piotr Sztompka przypomina jednak o istnieniu pewnych uniwersaliów kulturowych (zakaz zabijania, zakaz kazirodstwa), ale też dodaje, że „ogromnie bogata jest kategoria podobieństw kulturowych wynikających z kontaktów kultur” (*Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2010, s. 242–243. Ponadto, pomimo wewnętrznej zmienności kultur, w sposób oczywisty zachowują one silny rdzeń tożsamości w długich okresach czasu.

³⁹Tamże, s. 201–204.

komponencie. Nie znajdziemy jednak w socjologicznym, antropologicznym czy kulturoznawczym rozumieniu kultury intencji deprecjonowania jej wartości poprzez nieustanne akcentowanie nieistnienia jej przedmiotów. Idee i wierzenia stanowią szerokie i głębokie fundamenty ludzkiej kultury, czyli w gruncie każdej dziedziny życia jednostek i społeczeństw — kultura bowiem zaczyna się tam, gdzie kończy się natura. Każde społeczeństwo posiada idee i wierzenia, które razem z ich symbolicznymi reprezentacjami oraz poprzez działania komunikacyjne i formy aktywności, tworzą kulturę. Co istotne, jeśli „wierzenia i idee nie mogą istnieć bez ich symbolicznej reprezentacji”⁴⁰, to z drugiej strony o rzeczywistym istnieniu idei i wierzeń możemy być pewni tak długo, jak istnieją ich symboliczne reprezentacje: począwszy od zbiorów praw i kodeksów moralności, przez konstytucję państw do gotyckich katedr, do których ciągle przychodzą wyznawcy by się modlić⁴¹. „Idee określające, co uchodzi za ważne, wartościowe i pożądane — wyjaśnia Anthony Giddens — są podstawą każdej kultury. Te abstrakcyjne idee, czyli wartości, dają ludziom poczucie sensu i są dla nich drogowskazem w interakcjach ze światem społecznym”⁴². Mimo że one same są „abstrakcyjne”, to działanie idei jest bardzo konkretne, realne i mierzalne.

Ad c. Co do roli mitów i wielkich opowieści w dziejach ludzkiej kultury, to wydaje się, że nawet pobieżny namysł uzmysłowi nam ich ogromne znaczenie. Harari zainspirował się rolą mitów i opowieści w rozwoju języka i ludzkiej cywilizacji po zapoznaniu się z pracą Robina Dunbara, antropologa i psychologa ewolucyjnego, pt. *Grooming, Gossip and the Evolution of Language* (1996). Według Dunbara język rozwinął się dla pomnażania i wzmacniania więzi społecznych, szczególnie w większych grupach niż 150 osób („Liczba Dunbara”). I co istotne, używano go przede wszystkim do mówienia o sprawach błahych — do

⁴⁰Por. J. Fulcher, J. Scott, *Sociology*, Oxford–New York 2011, s. 14; por. także: A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2008, 45–46; P. Sztompka, *Socjologia*, dz. cyt., s. 233 i 238–242.

⁴¹Jak bardzo szerokie, a właściwie wszystko ogarniające jest oddziaływanie kultury i leżących u jej podstaw idei i wierzeń, zrozumiemy, gdy uświadomimy sobie, że wierzenia (mówią nam: jak jest) wyjaśniały i wyjaśniają świat natury, naturę ludzką i społeczeństwo, natomiast idee (mówią nam: jak powinno być) tworzą zespoły wartości i norm, które regulują funkcjonowanie jednostek i społeczeństwa. Por. J. Fulcher, J. Scott, *Sociology*, dz. cyt. s. 14–15.

⁴²A. Giddens, *Socjologia*, dz. cyt., s. 45–46.

plotek i snucia wymyślonych opowieści, ale nie tylko. Używano go również do opowiadania wielkich historii, mówiących, kim jesteśmy i skąd pochodzimy, oraz budujących wspólną wizję świata⁴³. Harari rozwijanie i wzmacnianie więzi społecznych za pomocą języka odczytuje jako umożliwianie współpracy dużych grup ludzi motywowanych w działaniu wiarą we wspólnie przyjęte i wymyślone opowieści, tyle że w takim utylitarystycznym i redukcjonistycznym rozumieniu opowieści Harari jest odosobniony. Narracje tworzące ludzką kulturę to nie tylko klej spajający społeczeństwo wytwórców.

Badaczka religii Karen Armstrong pierwsze przykłady podobnej postawy interpretacyjnej wobec wielkich opowieści dopatruje się już Arystotelesa, który zaczął odczytywać mit racjonalnie, jakby był dziełem filozoficznym — a w takiej perspektywie okazywał bezsensem. Innymi słowy wczesne dociekania filozoficzne spowodowały pierwsze pęknięcie między *mythos* i *logos*, które dotąd były komplementarne. Zasadnicza zmiana nastąpiła jednak dopiero w XVIII wieku, kiedy wypracowaliśmy naukową wizję historii, według której zajmuje nas przede wszystkim to, co rzeczywiście się wydarzyło. Lecz w świecie przednowoczesnym, uważa Armstrong, ludzi piszących o przeszłości bardziej obchodziło to, co dane wydarzenie oznaczało: „Mit był w pewnym sensie czymś, co zdarzyło się raz, lecz wydarzało się również zawsze.” Mitologia jest formą sztuki wskazującą poza historię i na to, co w egzystencji ludzkiej jest ponadczasowe. Dziś słowo mit oznacza często nieprawdę. Nowoczesny świat ostatnich stuleci — świat nauki i pragmatycznego postępu jest dzieckiem *logosu* i jako taki przyniósł śmierć mitologii. Geniusze tej epoki to naukowcy geniusze *logos*, a nie duchowi geniusze *mythos*. Tymczasem *logos* nigdy nie był w stanie dostarczyć ludziom poczucia sensu, którego zawsze potrzebowali. „To mit nadawał strukturę i sens życiu, w miarę jednak postępu modernizacji i osiągnięcia przez *logos* tak

⁴³Por. R. Dunbar, *Pchły, plotki a ewolucja języka. Dlaczego człowiek zaczął mówić?*, tłum. T. Pańkowski, Kraków 2021, s. 11, a także s. 265–267. Ta praca Dunbara przywołana jest już w pierwszych przypisach *Sapiens*, a w uznaniu znaczącego wpływu Dunbara na rozwój koncepcji fikcji Harari czyni go jednym z bohaterów komiksu *Filary cywilizacji*. Por także: R. Dunbar, *Ilu przyjaciół potrzebuje człowiek? Liczba Dunbara i inne wybryki ewolucji*, tłum. D. Cieślík-Szymańska, Kraków 2019, s. 85–89.

spektakularnych rezultatów, mitologia jawnie traciła swój prestiż”⁴⁴.

Kryzys opowieści o świecie zauważa dziś wyraźnie Olga Tokarczuk. W swojej mowie noblowskiej docenia rolę mitu jako głębokiej struktury znaczeń — do niej to odwołuje się doświadczenie, które interpretuje wydarzające się fakty w życiu. „Mit, jak wiadomo, nigdy się nie wydarzył, ale dzieje się zawsze”⁴⁵. Choć opowieść jest tak stara jak ludzkość, to dzisiejsze opowiadania świata przybrało nowy charakter — jest serialowe. Serial wprowadza nas w trans poznawczy, rozciąga narrację wprzód i wstecz, zmienia tempo, dodaje nowe poziomy opowieści, uzupełnia przeszłość. Wzmacnia taki styl narracji rozwój Internetu dzięki zalewowi informacji, w tym fake newsów i fake upów. „Fikcja straciła zaufanie czytelników odkąd kłamstwo stało się niebezpieczną bronią masowego rażenia”. Tokarczuk słyszy niekiedy pytanie: czy to prawda, co pani napisała?, ale nie wie, jak na to odpowiedzieć: „Jak wytłumaczyć status ontologiczny Hansa Castropa, Anny Kareniny czy Kubusia Puchatka. Uważam tego typu czytelniczą ciekawość za cywilizacyjny regres. To upośledzenie umiejętności wielowymiarowego (konkretnego, historycznego, ale i symbolicznego, i mitycznego) uczestnictwa w łańcuchu wydarzeń zwanym życiem”⁴⁶.

Warto przywołać jeszcze trzecie spojrzenie na problem miejsca wielkich narracji. Medioznawca i socjolog Douglas Rushkoff zdiagnozował współczesne społeczeństwo jako żyjące w szoku terażniejszości. Pierwszym z kilku dogłębnie analizowanych szeroko przejawów takiego kulturowego szoku jest właśnie upadek wielkich narracji (*narrative collapse*), które niegdyś, kolejnym przeszłym pokoleniom tłumaczyły świat i życie, łączyły w jedną całość doświadczenia czasu i przestrzeni i wypełniły je sensem⁴⁷. Manifestacje upadku wielkich narracji Rushkoff odnajduje niemal w każdym aspekcie życia człowieka Zachodu. Autor przywołuje obserwację Ursuli Le Guin: „opowiadanie historii jest jednym z naj-

⁴⁴K. Armstrong, *Krótką historia mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2005 s. 10–11, 96, 113–114, 116.

⁴⁵O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Kraków 2020, s. 26. 273.

⁴⁶Tamże, s. 272–273; por. także s. 268–269.

⁴⁷Por. D. Rushkoff, *Present Shock. When Everything Happens Now*, New York 2013, s. 9–67. Rushkoffowi bliskie byłoby serialowe wyjaśnienie dzisiejszych narracji, o którym mówi Tokarczuk. Serial więzi nas w niekończącym się „teraz”, które bez przerwy, bez ładu i składu się zmienia i nigdy nie dochodzi do nadającego sens opowieści finału.

ważniejszych narzędzi wytworzonych przez naszą cywilizację, wprowadzie istniały w przeszłości cywilizacje, które nie znały koła, ale nie było takiej, w której nie opowiadano by historii”. Dzięki opowieściom, pisanim, mówionym i przekazywanym przez pokolenia tworzono i zachowywano tożsamość kulturową i odczytywano swoje miejsce w świecie i dziejach. Ich brak, jak zauważał Arystoteles, prowadzi cywilizację do upadku⁴⁸.

Ad d. Według Harariego mity i wielkie narracje to fikcje. Istnieje to, co materialne i podpada pod zmysły. W dziejach filozofii, a ściślej ontologii, problem tego, co i jak istnieje, należał do największych. Swoista „brzytwa Harariego” odcina jego pisarstwo od tej wielkiej intelektualnej historii i traktuje jako niebyłe dzieje myśli od Parmenidesa i Platona, przez spór o uniwersalia, Tomasza z Akwinu, aż do Martina Heideggera i Romana Ingardena. (Choć raczej, biorąc pod uwagę niewyrafinowaną subtelność zabiegu izraelskiego historyka, należałoby przywołać inne ostrze — miecz Aleksandra Wielkiego „rozwiązującego” problem gordyjski). Temat jest oczywiście zbyt rozległy, by wdać się w dyskusję i wyliczyć argumenty, dla których sensualistyczne kryterium istnienia Harariego jest nie do przyjęcia. Przywołajmy tylko niektóre najbardziej rudymenarne i oczywiste wątki, na poziomie nawet podręcznikowym, by wskazać, dlaczego ta pozbawiona uzasadnienia ontologia nie jest do przyjęcia, zaczynając od chyba najbardziej uprzywilejowanej postaci w tym dyskursie — Platona.

Jednym z założycielskich mitów kultury zachodniej jest niewątpliwie mit o jaskini z platońskiego *Państwa*. Opowieść o ostatecznie prawdziwej rzeczywistości dla uwikłanych w cielesność swego istnienia dostępnej tylko rozumem, nigdy zmysłami. Platoński kajdaniarz uwolniony z jaskini — przypomni Arthur Herman w dziele śledzącym dwa tysiąclecia platońskich i arystotelesowskich wpływów — który na zewnątrz ujrzał rzeczy w ich prawdziwym świetle, czułby, że utracił wzrok, powróciwszy do „świata ignorancji i iluzji”. I „nigdy też nie czułby zadowolenia w tym świecie iluzji; nigdy nie spocząłby aż ostatecznie dotrze

⁴⁸Tamże, s. 2, 13, 15–25.

do ostatecznego źródła rzeczywistości: Dobra samego w sobie”⁴⁹. Dla Platona i jego zwolenników po dziś dzień jest dokładnie odwrotnie niż dla Hararięgo — fikcją jest to, co wzrok i inne zmysły nam pokazują, a prawdziwie istniejącą rzeczywistość, póki co, widzi tylko rozum. Izraelski historyk, nie widzi tego, co dostrzegł Antoine de Saint-Exupéry w *Małym Księciu*: „Najważniejsze jest niewidoczne dla oczu”⁵⁰.

Byty istnieją na sposób właściwy dla swojej istoty — tak można by sformułować stanowisko wspólne dla wielu nurtów filozofii. Inaczej istnieje kamień, kwadrat czy czyjeś myśli lub pragnienia. W ontologii Romana Ingardena można wyróżnić cztery sposoby istnienia. Poza realnym (czasowym), trzy pozostałe nie mieszczą się w wąskich ramach ontologii Hararięgo: istnienie absolutne, idealne i intencjonalne. Gdyby szukać analogii, to w polskiej myśli filozoficznej stanowisko Hararięgo wydaje się przypominać ontologiczny reizm Tadeusza Kotarbińskiego. Przekonanie, iż realnie istnieją tylko rzeczy — monizm materialistyczny — jest oczywiście również bliskie materializmowi o proweniencji marksistowskiej⁵¹. Tomasz z Akwinu w *Summie teologicznej* twierdził, że „Największą doskonałością wszystkich rzeczy jest ich istnienie”⁵². U Hararięgo zakres i typ bytów cieszących się tą doskonałością jest zawężony do granic możliwości. Przypomina się w tym miejscu krótki dialog zapisany przez Diogenesa Laertiosa: „Kiedy Platon rozprawiał o ideach i używał takich nazw, jak «stołowość» i «kielichowość», Diogenes powiedział: Stół i kielich widzę, stołowości i kielichowości natomiast w żaden sposób nie mogę dojrzeć”. Na to Platon odpowiedział: „Tak, bo masz oczy, którymi widzisz stół i kielich, ale nie masz rozumu, którym się widzi stołowość i kielichowość”⁵³.

Z terminów, którymi można synonimicznie, ale i aspektowo opisywać kulturę idealną: opowieść, mit, narracja, fikcja, Harari wybiera ten ostatni i poddaje krytyce za pomocą zupełnie nieprzystającego kryte-

⁴⁹A. Herman, *The Cave and the Light. Plato versus Aristotle, and the Struggle for the Soul of the Western Civilisation*, New York 2013, cyt. s. 24.18; por. także s. 24–25.

⁵⁰A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, tłum. J. Szwykowski, Warszawa 1981, s. 65.

⁵¹J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 418–423.

⁵²Cyt za: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2003, s. 81.

⁵³Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. i opr. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984, s. 338.

rium oceny: materialne istnienie. Ocena wypada negatywnie, bo trudno oczekiwać od idei i wartości, by podpadały pod zmysły i zajmowały miejsce w czasie i przestrzeni. Kryterium jest nie fair, ale pozwala autorowi *Sapiens* (w jego przekonaniu oczywiście) wykazać nikłą, relatywną i przemijającą wartość tego, co nazywa fikcją.

Ad e. Według Harariego żyjemy w czasach cywilizacyjnego przełomu — jesteśmy u progu kolejnej wielkiej rewolucji. Fikcje, które służyły ludziom do tej pory i umożliwiały im współpracę, muszą zostać skorygowane, wiele z nich należy odrzucić. Na pierwszej stronie angielskiego wydania *Sapiens* zamieszcza programowe wezwanie: „I encourage all of us, whatever our beliefs, to question the basic narratives of our world, to connect past developments with present concerns and not to be afraid of controversial issues”⁵⁴. Porównuje nasze czasy do wyłonienia się socjalizmu, który w XIX wieku trafnie odczytał wyzwania epoki i adekwatnie na nie odpowiedział. Zachęte z *Manifestu komunistycznego* „roztapiania wszystkiego co stałe”⁵⁵ autor przytacza aprobowująco⁵⁶. Niemniej jednak pozostaje otwarte pytanie, czy jest to w ogóle możliwe, aby na życzenie zmienić wielkie narracje wyjaśniające świat i nadające sens? Czy proponowane, powiedzmy, przez Dr Fikcję i profesorką biologii w *Filarach cywilizacji* przeredagowanie *Deklaracji niepodległości* jest możliwe w taki sposób, że Amerykanie uwierzą w jej wersję 2.0, tak jak uwierzyli w pierwotną, i że odbędzie się to bez żadnych perturbacji, przelewu krwi? Chwaląc wrażliwość ideową XIX-wiecznego socjalizmu i gotowość do zmiany narracji, autor *Sapiens* nie dopowiada nic o XX-wiecznej, dramatycznej historii komunizmu i socjalizmu. Zdaniem filozofki Marty Soniewickiej, chęć ponownego napisania historii świata i opowiedzenia

⁵⁴Por. Y. N. Harari, *Sapiens. A Brief History of Mankind*, dz. cyt., s. 1. Brak jest tego wezwania w polskim wydaniu.

⁵⁵Prezentując krytykę burżuazji autorzy *Manifestu* piszą: „Wszystkie stężale, zaśniedziałe stosunki wraz z nieodłącznymi od nich, z dawien dawna uświęconymi pojęciami i poglądami ulegają rozkładowi, wszystkie nowo powstałe stają się przestarzałe, zanim zdążą skostnieć. Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu, i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem na swoją pozycję życiową, na swoje wzajemne stosunki (K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1983, s. 64).

⁵⁶Yuwal Noah Harari on the myths we need to survive, <https://www.youtube.com/watch?v=UTchioIHMOU> [dostęp: 27.12.2022]. Należy pamiętać, że do tego samego cytatu z *Manifestu komunistycznego* powracał niejednokrotnie Zygmunt Bauman w swojej głębokiej i niepokojącej krytyce płynnej nowoczesności (Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 7–9, 14).

o człowieku na nowo, które zauważa u Harariego, zaczyna się zwykle od próby wpłynięcia na wyobrażenia przyszłości, a to kojarzy się jej z posttotalitaryzmem przybierającym postać uniformizacji i depersonalizacji⁵⁷.

Inny zaplanowany ideowy projekt zmiany wielkich narracji w okresie Oświecenia, skupiony wokół idei postępu i racjonalizmu, nie przyniósł znaczącej przemiany ideowej. Upragniony świecki odpowiednik *Państwa Bożego* — raju na ziemi, przybrał szybko zatrwającą postać rewolucji francuskiej, a później, w jeszcze jednej próbie — rewolucji październikowej i hekatombie dwu wojen światowych. Chrześcijańska wiara w opatrność i eschatologiczna nadzieja, które Oświecenie chciało odrzucić, tylko powierzchownie się przebrały w szaty postępu i racjonalizmu, ponieważ XVIII wiek był równie wiekiem wiary i rozumu, jak wiek XIX wiekiem rozumu i wiary⁵⁸.

Całościowo pojęte ideowe dzieło Harariego — książki, wystąpienia, działalność Sapienship — wzywa do zmiany dotychczasowego porządku i uwrażliwia na palące globalne zagrożenia, jak wojna atomowa, katastrofa klimatyczna i niepożądane rezultaty rozwoju nowych wysokich technologii, które w ciągu stulecia mogą doprowadzić do zniknięcia *homo sapiens*, jakim go znamy. Niemniej jednak w obliczu katastrofy izraelski myśliciel nie przedstawia żadnego pomysłu, żadnej propozycji fikcyjnej wielkiej narracji, poza wezwaniem do skupienia się na zagrożeniach i nawoływaniem do międzynarodowej współpracy⁵⁹. Brytyjski filozof polityki John Gray swą najnowszą książką o ateizmie w świecie pozbawionym Boga rozpoczyna słowami: „Bez siły zapewniającej porządek lub ostateczną sprawiedliwość życie może przerażać, a dla wielu stanowi perspektywę nie do przyjęcia. Powstaje obawa, że dzieje ludzkości okażą się wielkim chaosem, a opowiadanie historii zaspokajających

⁵⁷Por. M. Soniewicka, *Zdecydowanie „nie”*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁸Por. m.in. C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przedmowa J. K. Wright, tłum. J. Ruskowski, Poznań 2008, s. 10–13, 24, 43–45; J. Gray, *Siedem typów ateizmu*, tłum. A. Wilga, Warszawa 2020, s. 39–45.

⁵⁹Na wprost postawione pytanie przez Iana Parkera w tej najważniejszej w gruncie rzeczy sprawie Harari odpowiada: „Nie wiem, jaka jest odpowiedź. Nie sądzę, że wyjdzie ona ode mnie. Nawet gdybym zrobił trzy lata przerwy i zanurzył się w jakiejś jaskini pełnej książek i w medytacji, to nie sądzę bym sformułował jakąś odpowiedź” (I. Parker, *Yuval Noah Harari’s History of Everyone*, art. cyt.).

potrzebę głębszego sensu stanie się niemożliwe”⁶⁰. U Harariego takiej nowej opowieści nie znajdujemy. Zapewne miałyby ona przybrać postać kolejnej utopii opartej na nauce. „Świat na początku nowego tysiąclecia pokrywają ruiny utopijnych projektów [...]. Komunizm i nazizm utrzymywały, że są ufundowane na nauce, tyle że podstawą tego pierwszego była parodia nauki zwana materializmem historycznym, a drugiego — bełkotliwy «rasizm naukowy»”. Przypomniawszy o tym, John Gray dodaje, jako przestrożę, że od „rewolucji francuskiej szereg utopijnych ruchów całkowicie odmienił oblicze życia politycznego. Zniszczono całe społeczeństwa, a świat zmienił się bezpowrotnie. Zmiana zakładana przez utopijnych myślicieli nie nastąpiła, natomiast ich koncepcje przyniosły w większości rezultaty odwrotne od przewidywanych. Nie przeszkodziło to kolejnym wizjonerom podejmować coraz to nowych utopijnych projektów”⁶¹. I nadal nie przeszkadza.

Bibliografia

Literatura podmiotu

1. Harari Y. N., *21 lekcji na XXI wiek*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2018.
2. Harari Y. N., *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2018.
3. Harari Y. N., *Niepowstrzymani. Cz. I. Jak przejęliśmy władzę nad światem*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2022.
4. Harari Y. N., *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2019.
5. Harari Y. N., Vandermuellen D., Casanave D., *Sapiens. Opowieść graficzna, cz. 1: Narodziny ludzkości*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie 2020.
6. Harari Y. N., Vandermuellen D., Casanave D., *Sapiens. Opowieść graficzna, cz. 2: Filary cywilizacji*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2021.
7. *Jak znikną narody. Z Yuvałem Noahem Hararim rozmawia Robert Siewiorek*, „Gazeta Wyborcza” z 28–29 kwietnia 2018 r., s. 16–17.
8. Harari Y. N., *Sapiens. A Brief History of Mankind*, Vintage, London 2014.
9. *Y. N. Harari on the Rise of Homo Deus*, Emmanuel Centre, 5.09.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=JJ1yS9JIJKs> [dostęp: 3.01.2023].

⁶⁰J. Gray, *Siedem typów ateizmu*, dz. cyt., s. 7.

⁶¹Tenże, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009, s. 9.11.

10. Yuval Noah Harari on the Myths We Need to Survive, <https://www.youtube.com/watch?v=UTchioiHMOU> [dostęp: 30.01.2023].
11. Yuval Noah Harari, <https://www.ynharari.com> [dostęp: 3.01.2023].

Literatura przedmiotu

1. Anthony A., Yuval Noah Harari: “Homo sapiens as we know them will disappear in a century or so”, <https://www.theguardian.com/culture/2017/mar/19/yuval-harari-sapiens-readers-questions-lucy-prebble-ariana-huffington-future-of-humanity> [dostęp: 12.08.2022].
2. Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
3. Armstrong K., *Krótką historia mitu*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005.
4. Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
5. Becker C. L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruszkowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2008.
6. Dunbar R., *Pchły, plotki a ewolucja języka. Dlaczego człowiek zaczął mówić?*, tłum. T. Pańkowski, Copernicus Center Press, Kraków 2021.
7. Fulcher J., Scott J., *Sociology*, Oxford University Press, Oxford–New York 2011.
8. Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, WN PAT, Kraków 1992.
9. Giddens A., *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2008.
10. Gray J., *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2009.
11. Gray J., *Siedem typów ateizmu*, tłum. A. Wilga, Biblioteka Kultury Liberalnej, Warszawa 2020.
12. Herman A., *The Cave and the Light. Plato versus Aristotle, and the Struggle for the Soul of the Western Civilisation*, Random House, New York 2013.
13. Lamża Ł., *Zawód prorok*, „Tygodnik Powszechny” z 10 lipca 2022 r., s. 12–17.
14. Leib M. E., *A Nihilist Testament*, „Commentary” 2020, July/August, s. 45–49.
15. Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983.
16. Narayanan D., *The Dangerous Populist Science of Yuval Noah Harari*, „Current Affairs. A Magazine of Politics and Culture” 2022, March/April, <https://www.currentaffairs.org/2022/07/the-dangerous-populist-science-of-yuval-noah-harari> [dostęp: 2.01.2023].
17. Przegalińska A., *Wyobraźni Lema tu brak*, „Znak” 2019, nr 11, s. 33–35.
18. Rushkoff D., *Present Shock. When Everything Happens Now*, Current. Pen-

- guin Group, New York 2014.
19. Saint-Exupéry A. de, *Mały Księżę*, tłum. J. Szwykowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981.
 20. Soniewicka M., *Zdecydowanie „nie”*, „Znak” 2019, nr 11, s. 41–43.
 21. *Świat Harariego w 15 słowach*, „Znak” 2019, nr 11, s. 24–27.
 22. Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2010.
 23. Tokarczuk O., *Czuly narrator*, Wydawnictwo literackie, Kraków 2020.
 24. Vipassana Polska, *Medytacja Vipassana*, <https://pallava.dhamma.org/pl/> [dostęp: 2.01.2023]

Zbigniew Danielewicz — dr hab. nauk teologicznych, anglista, absolwent KUL i UAM, profesor Politechniki Koszalińskiej, prodziekan Wydziału Humanistycznego ds. Kształcenia. Tytuł rozprawy habilitacyjnej: „Ku Bogu wszystkiemu we wszystkim”. Holistyczna eschatologia Jürgena Moltmanna. Członek Gesellschaft für Evangelische Theologie. Zainteresowania badawcze ostatnich lat: idea postępu i upadku w kulturze zachodniej, nowe postacie ateizmu, nieteologiczne koncepcje Boga.

Dariusz Kaczor

ORCID 0000-0002-5861-5214

W pułapce teologii. Elementy ‘*theologia medicinalis*’ w antyepidemicznych drukach fizyków miejskich Prus Królewskich i Książęcych z XVI wieku

Streszczenie: W okresie renesansu niezwykle rozpowszechnioną formą literatury medycznej, zwłaszcza na niemieckim obszarze kulturowym i na terenach protestanckich, były druki antyepidemiczne, zawierające redagowane w przystępnej formie i przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców zalecenia medyczna na czas zarazy, w tym również odniesienia teologiczne.

Podstawę źródłową tekstu, a zarazem przedmiotem analizy pod kątem relacji pomiędzy myślą medyczną i (luterancką) teologią, stanowi łącznie jedenaście kompendiów antyepidemicznych opublikowanych przez fizyków miejskich Gdańska, Elbląga, Torunia oraz Królewca na przestrzeni XVI wieku, a także trzy pisma pruskich kaznodziejów luteranckich poświęcone postawom duchowym podczas epidemii.

W tekście zostały omówione następujące kwestie: nadnaturalne przyczyny epidemii (jako skutek gniewu bożego i kary za grzechy), moralne i teologiczne aspekty ucieczki przed zarazą, postawa pobożnego luteranina wobec śmierci (w kontekście protestanckich koncepcji teologicznych usprawiedliwienia przez wiarę), teologiczne uzasadnienie zawodu medyka, zasadność uczestnictwa w praktykach religijnych w czasie epidemii.

Słowa kluczowe: Prusy Królewskie i Książęce w XVI w., fizycy miejscy, zarazy, druki antyepidemiczne, medycyna i teologia

Summary: In the trap of theology. Elements of ‘*theologia medicinalis*’ in the anti-epidemic prints of city physicians of Royal Prussia and Duchy of Prussia from the 16th century

During the Renaissance, an extremely widespread form of medical literature, especially in the German cultural area and Protestant territories, were anti-epidemic

prints, edited in an accessible form and intended for a wide audience, containing medical recommendations for times of pestilence, including theological references. The source basis of the text, and thus the object of analysis in terms of the relationship between medical thought and (Lutheran) theology, is a total of eleven anti-epidemic compendia published by the physicians of cities in both parts of Prussia, active in Danzig, Elbing, Thorn and Königsberg in the 16th century, as well as three writings by Prussian Lutheran preachers on spiritual attitudes during epidemics.

The following issues are discussed in the text: the supernatural causes of the epidemic (as a result of God's wrath and punishment for sins), the moral and theological aspects of escaping the plague, the attitude of the devout Lutheran towards death (in the context of Protestant theological concepts of justification by faith), the theological foundations of the medical profession, the legitimacy of participation in religious practices during an epidemic.

Keywords: Royal Prussia and Duchy of Prussia in the 16th century, city physicians, plagues, anti-epidemic prints, medicine and theology

Reakcją środowiska renesansowych medyków na cyklicznie pojawiające się ogniska epidemii było zwłaszcza na niemieckim obszarze kulturowym i w głównej mierze na terenach protestanckich, publikowanie na masową wręcz skalę kompendiów antyepidemicznych (niemal każdy większy ośrodek miejski inicjował powstawanie tego rodzaju druków)¹ — niezwykle popularnych na przestrzeni XVI stulecia tekstów o zazwyczaj niewielkiej objętości, zawierających przystępnie wyłożoną wiedzę medyczną, a także zwięzłe wytyczne w zakresie sposobów postępowania w obliczu zarazy, w tym także odniesienia o charakterze teologicznym².

Podobnie było w dużych miastach Prus Królewskich i Książęcych XVI wieku, które również dysponowały tego rodzaju drukami autorstwa własnych fizyków³. Ośrodki te przyciągały medyków z akademickim

¹Petra Feuerstein-Herz, *Im Druck der Seuchen — Seuchen und Buchdruck in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Bestände der Herzog August Bibliothek*, in: *Gotts verhengnis und seine straffe. Zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Petra Feuerstein-Herz, Wiesbaden 2005, s. 27–36.

²Marco Neumeier, *'In disen sterbenden leuffen'. Deutsche und englische Ratgeberliteratur zur Seuchenbekämpfung im 16. Jahrhundert*, in: *Epidemien in historischer Perspektive*, hg. v. Jörg Vögele, Stefanie Knöll, Thorsten Noack, Wiesbaden 2016, s. 305–323; Erik A. Heinrichs, *Plague, print and the reformation. The German reform of healing, 1473–1573*, London–New York 2018.

³Dariusz Kaczor, *„wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiftung bewaren“*. *(Nie)użyteczne zalecenia w zakresie ochrony przed zarazą w drukach gdańskich fizyków miejskich z XVI wieku*, „Studia Historica Gedanensia”, 12, 2021/2, s. 134nn.

wykształceniem i aspiracjami intelektualnymi (angażujących się także w działalność pozamedyczną)⁴, którym władze chętnie proponowały stanowiska lekarzy miejskich, co odnosiło się zwłaszcza do Gdańska (ze względu na potencjał gospodarczy) i Królewca (z uwagi na obecność dworu książęcego i powstanie w 1544 roku uniwersytetu)⁵.

Korpus antyepidemicznych kompendiów zredagowanych przez medyków zatrudnianych przez władze miast pruskich był imponujący. Składały się nań (stanowiąc jednocześnie podstawę źródłową niniejszego tekstu) następujące druki: 1) dla Gdańska – druk Johanna Sommerfeldta z 1531 roku⁶; druk Johanna Brettschneidera (Placotomusa) z 1564 roku⁷; druk Bartholomäusa Wagnera z 1564 roku⁸; druk Jacoba Schadego z 1579 roku⁹; anonimowa broszura adresowana do pospólstwa z 1580 roku¹⁰; druk Johanna Mathesiusa z 1588 roku¹¹; 2) dla Elbląga – dziełko Bartholomäusa Calckreutera ogłoszone drukiem w Gdańsku w 1564 roku¹²; 3) dla Torunia – wydany w Lipsku obszerny druk Jo-

⁴Por.: Michael Stolberg, *Learned physicians and everyday medical practice in the Renaissance*, Berlin–Boston 2022, s. 414nn.

⁵Stanisław Sokół, *Medycyna w Gdańsku w dobie Odrodzenia*, Wrocław–Warszawa 1960, s. 152nn; *Die Universität Königsberg in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Hanspeter Marti, Manfred Komorowski, Köln–Weimar–Wien 2008.

⁶Johann Sommerfeldt, *Ein seer trostelich und kurtz Regiment wider die schwinde unnd erschreckliche plage der Pestilentz*, Dantzig 1531, Bibl. Gd. PAN, XIXq 79a, adl. 1 (dalej cyt.: Sommerfeldt, 1531).

⁷Johann Brettschneider (Placotomus), *Ein kurtzer und einfeltiger bericht, wie man sich in diesem fürfallenden sterbens laufft der wütenden Pestilentz vorhalten mag, dem gemeinen Manne dieser löblichen Stadt Dantzig zu gute geschrieben*, Dantzig 1564; Bibl. Gd. PAN, XIXq, 79a, adl. 3 (dalej cyt.: Brettschneider (Placotomus), 1564).

⁸Bartholomeus Wagner, *Von der Pestilentz. Nützliche und gründliche unterrichtunge, wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiftung bewaren und auch den Krancken, welche eingefallen wieder helfen sol*, Dantzig 1564; Bibl. Gd. PAN, XIXq, 79a, adl. 4 (dalej cyt.: Wagner, 1564). Opublikowany następnie we Frankfurcie nad Odrą w 1565 r., a potem dwukrotnie wznawiany w Gdańsku po śmierci medyka, w 1579 i 1588 r.

⁹Jacob Schade, *Kurtzer bericht, wie sich ein jeder in Sterbens leufften nechst Gott, recht praeserviren und curiren möge*, Dantzig 1579; Bibl. Gd. PAN, XIXq, 79a, adl. 11; Bibl. Elbl., Pol.6.II.426 (dalej cyt.: Schade, 1579).

¹⁰*Bericht vor den armen gemeinen Man, wie man sich in anstoss jtz anfallender Seuche halten sol*, Dantzig 1580; Bibl. Gd. PAN, XIX.q.79a, adl. 13 (dalej cyt.: Bericht, 1580), zredagowana najprawdopodobniej przez kogoś z fizyków miejskich: Jacoba Schadego lub/i Valeriusa Fidlera, zob.: Paul Simson, *Geschichte der Stadt Danzig*, Bd. 2, Danzig 1913, s. 381.

¹¹Johann Mathesius, *Kurtz einfeltig Regiment und verordnung, derer sich in vorstehender Sterbens gefahr ein jeder nützlich zu gebrachen haben möge, beides sich und die seimen von solcher Seuche zu bewaren, und dann die jenigen, so darmit angegriffen oder befallen, mit nothwendigen Mitteln der Artzney zu retten*, Dantzig 1588; Bibl. Gd. PAN, XIX.q.79a, adl. 15 (dalej cyt.: Mathesius, 1588).

¹²Bartholomeus Calckreuter, *Ordnung der preservation, wie man sich wider die erschreckliche seuche der Pestilentz verwaren, auch rath, wie die erkandt unnd curiret werden sol, mit einer kurtzen lere von dem vorsorge der geschwer*, Dantzig 1564, Bibl. Gd. PAN, XIX.q.79a, adl. 6

achima Cierenberga z 1564 roku¹³; 4) dla Królewca – druk Andreasa Goldschmida (Aurifabera) z 1549 roku¹⁴ oraz druk Jacoba Montanusa z 1588 roku¹⁵. Prócz tego należałoby jeszcze wymienić rozprawkę Jodocusa Willicha, pochodzącego z Reszla profesora medycyny na uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą, opublikowaną w Gdańsku w 1564 roku¹⁶.

Ponadto pomocniczo zostały wykorzystane druki pruskich kaznodziejów luterzańskich podejmujących od strony teologicznej problematykę postępowania w obliczu zarazy, a mianowicie: druk Johanneses Aurifabera (wrocławskiego) z 1564 roku¹⁷, teologa i superintendenta diecezji sambijskiej; druk Franciscusa Burchardiego z 1565 roku¹⁸, pastora działającego w Toruniu, Gdańsku i w Cedrach Wielkich na Żuławach oraz dodatkowo druk Salomona Fincka z 1602 roku¹⁹, naczelnego pastora wielkiego szpitala w Królewcu.

Zbieżność chronologiczna pism antyepidemicznych brała się stąd, że fizycy miejscy redagowali swoje rozprawki w większości przypadków w rytmie nawiedzających Prusy zaraz, a mianowicie właśnie w 1549, 1564, 1580 i 1588 roku²⁰, ogłaszając je drukiem dopiero wraz z nastą-

(dalej cyt.: Calckreuter, 1564).

¹³ Joachim Cierenberg, *Wider alle Pestilentzische, geschwinde und giftige Fieber. Ein gründlicher, volkömlicher Bericht, raht und hülffe vor Idermenniglich, was standts, geschlechts oder alter die sein, mit sonderm fleis trewlich an tag gegeben*, Leipzig 1564; Bibl. Gd. PAN, XIXq 79a, adl. 2 (dalej cyt.: Cierenberg, 1564).

¹⁴ Andreas Goldschmid (Aurifaber), *Ein nützlichs und tröstlichs Regiment wider die anfallende giftt, so diese zeit regiret*, Königsperg 1549, sygn. Staatsbibliothek zu Berlin, Ja 191, adl. 5 (dalej cyt.: Goldschmid (Aurifaber), 1549).

¹⁵ Jacobus Montanus, *Ein kurtz Regiment und notwendiger Bericht, wie sich ein jeder für der Seuche der Pestilentz negst der hülffe Gottes praeserviren, auch denen so damit angegriffen helfen könne, beides Gesunden und Krancken notwendig zu wissen, mit fleis beschrieben*, Königsperg 1588, sygn. Bibl. Gd. PAN, XIXq 79a, adl. 16 (dalej cyt.: Montanus, 1588).

¹⁶ Jodocus Willich, *Wie man sich vorhalten unnd bewaren sol in den Heusern, in welchen yemandes an der Pestilentz gestorben ist. Auff das es nicht leichtlich einreissen unnd weiter schaden thun möge. Item ein Ratschlag vor die schwangere Weiber und die kleine kinder*, Dantzig 1564; Bibl. Gd. PAN XIX.o.557, adl. 5 (dalej cyt.: Willich, 1564).

¹⁷ Johannes Aurifaber (Vratislaviensis), *Vermanung an die Pfarherrn und Kirchendiener des Hertzogthumbs Preussen von Wegen der itzt vorstehender Sterbens leufft*, Königsperg 1564, sygn. Staatsbibliothek zu Berlin, Ju 2552 (dalej cyt.: Aurifaber, 1564).

¹⁸ Franciscus Burchardi, *Geistliches Regiment in leiblicher Pestilentz, wie man dem gerechten Zorn Gottes entpflihen, und sich mit gutem Gewissen hinaus bringen möge*, Dantzig 1565 (dalej cyt.: Burchardi, 1565).

¹⁹ Salomon Finck, *Kurtze und einfeltige Geistliche Betrachtung uber diese gegenwertige Seuche der Pestilentz*, Königsperg 1602 (dalej cyt.: Finck, 1602).

²⁰ Samuel Schelwig, *Kurtze Historie der Pesten in Dantzig vom Jahr 1352 biß 1709*, Dantzig 1709, Bibl. Gd. PAN Od 13652.8^o, adl. 1.

niem epidemii²¹.

Podjęcie przez medyków w kompendiach przeciwmorowych problematyki konfrontacji człowieka ze śmiercią i właściwej postawy wobec spraw eschatologicznych, nieuchronnie skutkowało poruszaniem się przez nich po zagadnieniach zarezerwowanych dla piśmiennictwa kaznodziejskiego i teologicznego. Po części wynikało to z pewnego rodzaju bezzadności ówczesnej wiedzy medycznej, która nie była w stanie wyjaśnić ani przyczyn pojawiania się epidemii ani jej skutków w postaci tysięcy ofiar, po części z tradycyjnej pozycji teologii jako dyscypliny nadrzędnej nad pozostałymi. Nie bez znaczenia była tu również – w odniesieniu do fizyków miast pruskich – sytuacja wyznaniowa w obu częściach Prus, której byli niejako naocznymi świadkami: umacnianie się porządku konfesyjnego w księstwie pruskim po przyjęciu luteranizmu jako wyznania państwowego w 1525 roku oraz postępująca luterkańska konfesjonalizacja w miastach Prus Królewskich, w szczególności po uzyskaniu przez nie przywilejów wyznaniowych (1557/1558). Ponadto wypada zwrócić tu uwagę na osobiste zaangażowanie niektórych medyków w gorące spory doktrynalne w łonie luteranizmu po śmierci Lutra w 1546 roku. Najbardziej instruktywny jest w tej mierze przykład trzech medyków angażowanych w XVI wieku przez władze miasta Gdańska: Johanna Brettschneidera (Placotomusa), fizyka miejskiego w latach 1558–1577, Bartholomäusa Wagnera, czynnego w latach 1562–1571 oraz Johanna Mathesiusa mł., sprawującego ten urząd w latach 1584–1606. Dwóch pierwszych straciło stanowiska profesorskie na uniwersytecie królewskim w związku z ich uwikłaniem w „osiandrystowski spór” teologiczny, natomiast trzeci (nota bene syn prominentnego teologa luterkańskiego Johanna Mathesiusa st.) musiał zrezygnować z profesury na uniwersytecie w Wittenberdze, ponieważ odmówił w 1577 roku podpisania tzw. formuły zgody, a ponadto ciążyły nad nim zarzuty ulegania koncepcjom gnezjoluterkańskim²².

Jednym z najistotniejszych aspektów poruszanych w (nie tylko) pr-

²¹Kaczor, „*wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiffung bewaren*“, s. 137.

²²Simson, *Geschichte*, s. 181, 380; Holm-Dietmar Schwarz, *Placotomus, Johann*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 20, Berlin 2001, s. 495–496; Herbert Wolf, *Mathesius, Johann*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 16, Berlin 1990, s. 369–370.

skich drukach antyepidemicznych z XVI wieku, ale także ważnym wątkiem obecnym w literaturze kaznodziejskiej i teologicznej tego okresu poświęconej tej problematyce, była etiologia epidemii²³. Swojego rodzaju bezradność medycyny teoretycznej, która nie była w stanie zidentyfikować podłoża chorób zakaźnych, a tym samym wyjaśnić przyczyn cyklicznego pojawiania się zarazy, sprawiała że powszechnie odwoływano się do czynników ponadnaturalnych, wiążąc powstawanie morowego powietrza z gniewem boskim²⁴. Tego rodzaju eksplanacja pojawiła się w myśli medycznej już od czasów antycznych²⁵; jej recepcja w okresie średniowiecza oznaczała również proces dostosowania tej koncepcji do doktryny chrześcijańskiej²⁶. W związku z tym zaczęto interpretować cykliczne, ale i endemiczne pojawianie się ognisk zarazy jako przejaw gniewu bożego skutkującego zasłużoną karą za grzechy ludzkości²⁷. Tego rodzaju interpretacje zachowały swoją aktualność w myśli medycznej XVI wieku, jednak w tekstach autorów protestanckich nabrały dodatkowo charakterystycznego konfesyjnego kolorytu²⁸.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że nadrzędność czynników ponadnaturalnych przy eksplanacji etiologii zarazy w narracji kompendiów antyepidemicznych, zwłaszcza w okresie reformacji, wynikała wprost z zainteresowania samych reformatorów (przede wszystkim Lutra i Melanctona) problematyką medyczną²⁹. Odniesienia te nie miały jednak cha-

²³Antoinette Stettler, *Der ärztliche Pestbegriff in historischer Sicht*, „Gesnerus”, 36, 1979, S. 127–139; Robert Jütte, *Krankheit und Gesundheit in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2013, s. 26.

²⁴Matthias Lang, „Der Vrsprung aber der Pestilenz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich...”. *Medizinische und theologische Erklärung der Seuche im Spiegel protestantischer Pestschriften 1527–1650*, in: *Die leidige Seuche. Pest-Fälle in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Otto Ulbricht, Köln–Weimar–Wien 2004, s. 133–180.

²⁵Winfried Schmitz, *Göttliche Strafe oder medizinisches Geschehen – Deutungen und Diagnosen der »Pest« in Athen (430–426 v. Chr.)*, in: *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*, hg. v. Mischa Meier, Stuttgart 2005, s. 44–65; Karl-Heinz Leven, *Die Geschichte der Infektionskrankheiten. Von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Landsberg 1997, s. 27.

²⁶Jussi Hanska, *Strategies of sanity and survival. Religious responses to natural disasters in the Middle Ages*, Helsinki 2002, s. 117.

²⁷Leo Noordegraaf, Gerrit Valk, *De gave Gods. De pest in Holland vanaf de late middeleeuwen*, Amsterdam 1996; Johannes Werfring, *Der Ursprung der Pestilenz. Zur Ätiologie der Pest im loimographischen Diskurs der frühen Neuzeit*, Wien 1998; David Tomíček, *Víra, rozum a zkušenost v lidovém lékařství pozdně středověkých Čech*, Ústí nad Labem 2009.

²⁸Martin Roebel, *Humanistische Medizin und Cryptocalvinismus. Leben und medizinisches Werk des Wittenberger Medizinprofessors Caspar Peucer (1525–1602)*, Freiburg 2012; Vivian Nutton, *Renaissance medicine. A short history of European medicine in the sixteenth century*, London–New York 2022, s. 308nn.

²⁹Zob. Peter Meinhold, *Zur Theologie der Krankheit bei Martin Luther*, „Saeculum”, 23, 1972,

rakteru merytorycznego, lecz raczej retoryczny – medycyna jako figura retoryczna miała służyć kształtowaniu przekazu teologicznego; medyk zajmujący się leczeniem ludzkiego ciała stawał się metaforą duchownego (pastora) podejmującego się leczenia ludzkiej duszy³⁰. Owocowało to powstaniem w tym czasie, zwłaszcza na niemieckim obszarze kulturowym, niemal odrębnego nurtu protestanckiej literatury teologicznej i pedagogicznej, który można określić mianem „teologicznych pism antyepidemicznych”³¹, redagowanych przez teologów i kaznodziejów, zawierających zazwyczaj teologiczną interpretację zjawiska epidemii³². Zresztą taka koegzystencja teologii i medycyny obecna w pismach luterzańskich autorów owocowała eksponowaniem dwóch istotnych dla życia społecznego i religijnego „urzędów”: pastora i medyka, a zatem „lekarza duszy” i „lekarza ciała”. Uznawano jednakże bezapelacyjną i nie podlegającą dyskusji nadrzędność koncepcji teologicznych nad myślą medyczną, bowiem – jak argumentowano – teologia wyjaśnia przyczyny pierwsze, bezpośrednie, transcendentalne, natomiast medycyna musi się zadowolić jedynie wyjaśnianiem przyczyn wtórnych, pośrednich i immanentnych³³.

Analiza pruskich druków antyepidemicznych z XVI wieku, a ściślej ich części poświęconych nadnaturalnym przyczynom zarazy³⁴, prowadzi do wniosku, że ich autorzy w większości dość ogólnie i cokolwiek zdawkowo poruszali tę problematykę, bez podejmowania głębszych rozważań³⁵. Kierując się autorytetem klasycznej myśli medycznej oraz po-

S. 15–29; Hans Schadewaldt, *Medizinisches in Luthers Tischgesprächen*, in: *Reformationsgedenken. Beiträge zum Lutherjahr 1983 aus der Evangelischen Kirche im Rheinland*, hg. v. Joachim Mehlhausen, Köln 1985, S. 47–54; Ralf-Dieter Hofheinz, *Philipp Melancthon und die Medizin im Spiegel seiner akademischen Reden*, Heidelberg 2001.

³⁰Ralf-Dieter Hofheinz, Ralf Bröer, *Zwischen Gesundheitspädagogik und Kausalitätstheorie. Melancthons „Theologie der Krankheit”*, in: *Fragmenta Melancthoniana. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. v. Günter Frank, Sebastian Lalla, Bd. 1, Heidelberg 2003, s. 69–86.

³¹Lang, „Der Vrsprung aber der Pestilentz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich...”, s. 134.

³²Np. Conrad Wickner, *Gewise und warhafftige Practica auß der heyligen geschrift, was eygentlich zukünftig sey, und was man warten oder sich zu vertrösten hab, und das man sich dise zeyt vor der Pestilentz nicht entsetzen dürffe*, Nüremberg 1530; Johann Brenz, *Bericht wie man sich in sterbenden Leufften der Pestilentz Christlich halten soll*, Tübingen 1565.

³³Lang, „Der Vrsprung aber der Pestilentz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich...”, s. 153nn.

³⁴Por.: Annemarie Kinzelbach, *Seuchenkonzepte und frühneuzeitliche Gesellschaft. Deutungen von „Pestilenzen“ und städtischer Alltag*, „Berichte zur Wissenschaftsgeschichte“, 20, 1997, s. 255.

³⁵Neithard Bulst, *Die Pest verstehen. Wahrnehmungen, Deutungen und Reaktionen im Mittelal-*

wszechnie przyjmowaną wykładnią teologiczną, ograniczali się bowiem jedynie do prostej konstatacji, że przyczyn epidemii należy upatrywać w gniewie boskim, który z kolei trzeba interpretować jako karę za grzechy i sprzeniewierzenie się przez ludzi ustalonymu porządkowi, co w ostatecznym rozrachunku miało skutkować sprowadzeniem na ludzkość „słusznie zasłużonej kary”³⁶. Taka kara mogła wedle ówczesnych wyobrażeń przybrać formę jednej z plag, na które standardowo składać się miały głód, wojna lub właśnie epidemia³⁷ – zdarzeń nota bene pojawiających się w świecie rzeczywistym cyklicznie, w dodatku namacalnych i wpływających na potoczne doświadczenie, skutkujących ponadto ofiarami liczonymi w setkach lub nawet tysiącach³⁸.

Nieco więcej miejsca tej problematyce poświęcili w swoich pismach jedynie królewiecki fizyk miejski Andreas Goldschmid (Aurifaber), a zwłaszcza Joachim Cierenberg z Torunia i Bartholomäus Wagner z Gdańska – ci dwaj ostatni przede wszystkim ze względu na znacznie większe rozmiary rozprawek, ale także z uwagi na ambicje intelektualne obu autorów, którzy postanowili wyjść poza kanon medyczny i głębiej sięgnąć (zwłaszcza Wagner) do koncepcji teologicznych³⁹. Goldschmid (Aurifaber) zasygnalizował wątek (choć go nie rozwinął) kauzalizmu działania boskiego, pisząc że ludzie grzesząc nie pozostawiają Bogu wyboru, zatem ten zmuszony jest karać⁴⁰. Jednakże zarówno medycy z in-

ter und in der Frühen Neuzeit, in: *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, hg. v. Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen, Tübingen 2003, s. 151; Kaczor, „wie man sich mit Gottes hülfte vor der vergiftung bewaren“, s. 137.

³⁶ „den zorn und straff von wegen unser grossen sunden“, Sommerfeldt, 1531, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 2; Calckreuter, 1564, s. 8; Schade, 1579, s. 3; „verhengnis Gottes / wegen unser vielfeltigen Sünden“, Matthesius, 1588, s. 3; „weil der wenigste teil der Menschen von jren Gottlosen wesen / damit der Gerechte eiferige Gott zu solcher straffen und schrecklicher züchtigung / gereizet wird / nicht ablesset“, Montanus, 1588, s. 3.

³⁷ „Sihe ich wil Schwert / Hunger und Pestilentz unter sie schicken / und setzet die ursach darzu“, Wagner, 1564, s. 19.

³⁸ Zob. Franz Mauelshagen, *Pestepidemien im Europa der Frühen Neuzeit (1500–1800)*, in: *Pest*, s. 240n; Andreas Bähr, *Furcht und Furchtlosigkeit. Göttliche Gewalt und Selbstkonstitution im 17. Jahrhundert*, Göttingen 2013, s. 228nn.

³⁹ Należy przy tym zwrócić uwagę, że obie rozprawki jako jedyne spośród druków redagowanych przez pruskich fizyków miejskich publikowane były (również) poza regionem, w dodatku w ważnych ośrodkach akademickich: druk Cierenberga ogłoszony został w Lipsku, natomiast kompendium Wagnera doczekało się w 1565 r. publikacji we Frankfurcie nad Odrą, a potem było jeszcze dwukrotnie wznawiane w Gdańsku, w 1579 i 1588 r.

⁴⁰ „kan es nicht anders sein / Gott mus straffen / auff das wir uns zu jm bekeren / und nicht gentlich vorterbien“, Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 4.

klinacjami teologicznymi (Wagner)⁴¹, jak i kaznodzieje (Burchardi)⁴² dalecy byli od konstruowania obrazu Boga surowego i mściwego, uznawali bowiem, że jego reakcja jest pochodną grzesznej aktywności ludzi, zaś ich działanie wynika z podszeptu szatana. Z kolei Cierenberg pokusił się o teologiczną (aczkolwiek dość powierzchowną) refleksję powołując się na przypowieść z Ewangelii według św. Łukasza o niedającym owoców drzewie figowym, które należy w związku z tym ściąć, wskazując że w ten sposób postępuje Bóg sprowadzając śmierć na nie spełniającą pokładanych w niej nadziei, grzeszną ludzkość⁴³.

Tymczasem kompendium Wagnera obfituje w nawiązania do (lutekańskiej) literatury teologicznej i zawiera obszernie rozważania na temat przyczyn epidemii (a zarazem gniewu bożego) z odwołaniami do odpowiednich cytatów biblijnych⁴⁴. Te znajdował medyk w Starym Testamencie, wykorzystując przede wszystkim Piątą Księgę Mojżeszową (Deuterodominium), Księgę Jeremiasza oraz Drugą Księgę Kronik⁴⁵, które mieściły wersety opisujące mechanizm zsyłania na ludzkość wszelkiego rodzaju klęsk elementarnych, w tym również morowego powietrza, jako karę za grzechy i brak poszanowania dla woli bożej⁴⁶. Karę tę gdański fizyk interpretował zgodnie z wykładnią teologii i pedagogiki protestanckiej, akcentując jej dualny charakter – taka kara ma z jednej strony skutkować zgładzeniem grzeszników i co za tym idzie wypełnieniem grzechu ze społeczności chrześcijan, z drugiej strony winna być próbą wiary dla osób bogobożnych i pobożnych, a jednocześnie skłaniać do refleksji nad osobistą moralnością i prowadzić do poprawy własnego życia⁴⁷.

⁴¹Wagner, 1564, s. 11.

⁴²„Man mus aber zwischen der Straffe und Sünde / einen mercklichen unterscheid machen / den ob wol die straffe von Gott geordnet ist / und von jm her kompt / so ist doch die Sünde nicht von Gott / noch aus seinem willen / Sondern kompt von uns Menschen und dem Teuffel her”, Burchardi, 1565, s. 22.

⁴³Cierenberg, 1564, s. 6–7.

⁴⁴Wagner, 1564, s. 2–6.

⁴⁵Richard A. Muller, *Biblical interpretation in the era of the reformation. The view from the Middle Ages*, in: *Biblical interpretation in the era of the reformation* ed. Richard A. Muller, John L. Thompson, Grand Rapids 1996), p. 3–22; Manfred Oeming, *Die Bedeutung des Alten Testaments für den Reformator Martin Luther*, „Rocznik Teologiczny”, 59, 2017, s. 647–685.

⁴⁶Wagner, 1564, s. 12, 80.

⁴⁷“Den Gottlosen zwar und bösen menschen zur straffe und aussrottunge / Den fromen aber und Gotsfürchtigen zur besserunge jres Lebens / zur proba und bewertung jres glaubens”, Wagner,

Medyk nawiązywał zatem bezpośrednio do koncepcji teologicznych reprezentowanych chociażby przez Franciscusa Burchardiego, toruńskiego kaznodziei i autora rozprawki zawierającej duchowne zalecenia w zakresie form zachowań podczas epidemii. Burchardi wyraźnie dostrzegał różnicę pomiędzy karaniem jawnych grzeszników, którzy swoimi czynami wystąpili przeciw Bogu i mieli zostać unicestwieni, od doświadczania wiernych, nawet jeśli ci mieli na sumieniu jakieś grzechy, bowiem te miały wobec ich postawy duchowej pójść w niepamięć, zaś oni sami mieli być tylko napomnieni niczym „ojcowską różgą” i wystawieni na próbę⁴⁸. Pobrzmiwały tu zatem ewidentnie elementy luteriańskiej koncepcji usprawiedliwienia przez wiarę⁴⁹. A ponieważ Bartholomäus Wagner dał się poznać jeszcze na uniwersytecie królewieckim jako zwolennik Andreasa Osiandra⁵⁰, musiały w jego wypowiedzi znaleźć się odniesienia do koncepcji usprawiedliwienia przez wiarę w ujęciu tegoż opozycyjnego wobec ortodoksji luteriańskiej teologa⁵¹. Epidemie jawiły się zatem w świetle tej koncepcji jako swojego rodzaju „mała apokalipsa”, rodzaj sądu ostatecznego, odsiewającego (jawno)grzeszników i poddającemu weryfikacji wiarę bogobojujących⁵². Porównanie symptomów zwiastujących nadejście zarazy do znaków zapowiadających nadejście sądu ostatecznego znaleźć można również (wraz z odniesieniami biblijnymi) w ogłoszonej w 1588 roku rozprawce królewieckiego fizyka Jacoba Montanusa⁵³.

1564, s. 2.

⁴⁸ „Die Gleubigen aber / werden nicht umb jrer Sünden willen gestrafft / ob sie gleich auch Sünde haben so wol als die ungleubigen / denn sie sind beide gleiche Sünder / und sündigen alle teglich / Aber Gott will der Gleubigen Sünde aus Gnaden nicht ansehen / noch rechnen / Sondern vergessen / vergeben und zudecken. Es sol aber nicht ein straffe sein noch heissen / sondern ein veterliche Rutte / dadurch er jren Glauben in gedult beweren will“, Burchardi, 1565, s. 29.

⁴⁹Robert Kolb, *Martin Luther and the enduring word of god. The Wittenberg School and its scripture-centered proclamation*, Grand Rapids 2016.

⁵⁰Gottfried Seebaß, *Andreas Osiander d. Ä. und der Osiandrische Streit. Ein Stück preußischer Landes- und reformatorischer Theologiegeschichte*, in: *Die Albertus-Universität zu Königsberg und ihre Professoren*, hg. v. Dietrich Rauschnig, Donata von Nerée, Berlin 1994, S. 33–48.

⁵¹Lang, „*Der Vrsprung aber der Pestilentz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich...*“, s. 171nn.

⁵²Hanska, *Strategies of sanity*, s. 112n; Kaczor, „*wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiftung bewaren*“, s. 168.

⁵³„Denn / wie aus den Worten Christi Matth. am 24 und Luc. am 21 da er unter andern Zeichen des herbeynähenden Jüngsten Tages auch der Pestilentz gedencket / zuerachten / das nebenst andern straffen / auch sterbens leuffte forthin nicht so seltzam als vor Zeiten sein werden / weil der wenigste Teil der Menschen von jren Gottlosen Wesen / damit der Gerechte eiferige Gott zu solcher straffen und schrecklicher züchtigung / gereizet wird / nicht ablesset“, Montanus, 1588,

Zasadniczo pruscy medycy ograniczali się w treści swoich antyepidemicznych poradników do ogólnikowej konstatacji na temat zarazy jako dopustu bożego za grzechy ludzkości. Trudno jednak orzec, jakie były przyczyny ich intelektualnej powściągliwości. Czy wynikało to z niewielkich rozmiarów druków oraz tego, że były kierowane do szerokich kręgów odbiorców?, czy podyktowane było niechęcią wchodzenia w materię zarezerwowaną dla teologów bądź kaznodziejów?⁵⁴, czy raczej należałoby interpretować to jako przejaw zdystansowania wobec teologii uzurpującej sobie pozycję nadrzędną wobec medycyny?

Niektórzy spośród fizyków, idąc niejako tropem kaznodziejów piszących o duchowych aspektach związanych z epidemiami, podjęli próbę szerszego nakreślenia problematyki, przedstawiając listę grzechów wywołujących boski gniew⁵⁵. Jednak, mimo pojawiających się odniesień do rzeczywistości⁵⁶, próżno szukać w pruskich kompendiach przeciw-morowych jakiejś analizy socjologicznej zjawiska. Medycy, co zresztą typowe dla czasów, w których funkcjonowali, stawiali bowiem na wiedzę książkową zaczerpniętą z klasycznej (średniowiecznej) teologii, wymieniając w tym kontekście zestaw siedmiu grzechów głównych (siedmiu złych cech charakteru), choć z pewnymi modyfikacjami, mającymi po części charakter konfesyjny. A zatem na liście grzechów znalazły się: 1) pycha (*Hofart, superbia*), definiowana jako nadmierna skłonność do paradowania w zbyt licznych szatach i nadużywania ozdób⁵⁷; 2) chciwość (*Geiz, avaritia*), do tej kategorii należałoby zakwalifikować jeszcze wzmiankowaną przez pruskich medyków lichwę (*Wucher*)⁵⁸, 3) nierząd (*Unzucht*), zastępujący tu nieczystość (*Wollust, luxuria*), 4) nienawiść (*Haß*) w miejsce standardowego gniewu (*Zorn, ira*), 5) nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu / łakomstwo (*Schwelegerei, gula*), 6) zadróść

s. 3.

⁵⁴Np. Johann Brettschneider (Placotomus) wyjaśniał odstąpienie od omawiania kwestii eschatologicznych tym, że uznaje je za dziedzinę zarezerwowaną dla kaznodziejów: „Aber auff diesen punct gehört den Predigern weittleufftiger bericht zu thun”, Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 21.

⁵⁵Por.: Werfring, *Der Ursprung*, s. 49nn.

⁵⁶Np. Joachim Cierenberg napomyka w druku wydanym w 1564 r. o zarazie, która nawiedziła ziemie pruskie po piętnastu latach przerwy, Cierenberg, 1564, s. 3.

⁵⁷„die Hoffart und Pracht mit statlichen kleidern und uberflüssigem geschmuck“, Cierenberg, 1564, s. 4; Aurifaber, 1564, s. 30.

⁵⁸Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 4; Cierenberg, 1564, s. 4.

(*Neid, invidia*)⁵⁹.

W tym zestawieniu ewidentnie zabrakło siódmego grzechu głównego identyfikowanego w klasycznej teologii jako lenistwo (ubóstwo duchowe) bądź ignorancja (*Faulheit, Ignoranz, acedia*), które medycy, a także wtórujący im kaznodzieje działający w Prusach Królewskich i Książęcych w XVI stuleciu jednoznacznie interpretowali na sposób protestancki. Ostatnim, siódmym grzechem głównym miało być według nich nieposłuszeństwo wobec „słowa bożego”, wręcz nawet pogarda wobec niego, hańbienie go, a także nieposzanowanie „urzędu” kaznodziejskiego i innych „sług kościoła” oraz niechęć do „sakramentu ołtarza”, czyli – jednym słowem – kwestionowanie podstawowych zasad doktrynalnych i podważanie porządku luterańskiego⁶⁰.

Trochę inny (aczkolwiek nieco chaotyczny) zestaw grzechów ewokujących gniew boży zaproponował Johannes Aurifaber, superintendent biskupstwa sambijskiego w swoim piśmie z 1564 roku skierowanym do pastorów diecezji z okazji grasującej w kraju epidemii. Jest ono swojego rodzaju mieszanką standardowych grzechów głównych (spośród których duchowny wymienił tylko pychę i chciwość), pospolitych występków (a zarazem przestępstw kryminalnych), takich jak: nierząd, cudzołóstwo, prostytutcja, kazirodztwo, sodomia, czarostwo, a ponadto czynów nieobyczajnych – tu znalazły się: pijaństwo (przy okazji posiedzeń korporacyjnych i uroczystości rodzinnych), wyuzdane tańce (nocami po karczmach) oraz przeklinanie i złorzeczenie, a także zachowań aspołecznych (brak miłosierdzia wobec ubogich)⁶¹.

Kolejną płaszczyzną styku pomiędzy medycyną i teologią, a zarazem jeszcze jednym źródłem kontrowersji i sprzeczności między obiema dyscyplinami była kwestia ucieczki przed epidemią. Zasadniczo ucieczka jako środek zapobiegawczy znany był i rozważany w myśli medycznej już w czasach starożytnych; z punktu widzenia medycznego, ale i zdroworozsądkowego, wyniesienie się z zadżumionego miasta w celu uniknięcia podstawowych epidemicznych zagrożeń – zainfekowanego powietrza

⁵⁹Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 4; Cierenberg, 1564, s. 3.

⁶⁰Golschmid (Aurifaber), 1549, s. 4; Wagner, 1564, s. 12; Cierenberg, 1564, s. 3; Aurifaber, 1564, s. 27–28; Finck, 1602, s. 18–19.

⁶¹Aurifaber, 1564, passim.

i dużych skupisk ludzkich, i przeniesienie się na oferujące świeże powietrze i małe zagęszczenie ludności tereny podmiejskie i na wieś, uchodziło za godne polecenia, a nawet skuteczny środek uchronienia się przed zarazą⁶². Implikowało to jednak problem natury moralnej i teologicznej, z którym zmierzyć się musieli również fizycy miast pruskich.

Punktem odniesienia był w tej mierze druk ogłoszony przez Martina Lutra w 1527 roku prezentujący to zagadnienie w ujęciu jego własnych koncepcji teologicznych⁶³. Stanowisko reformatora było w tej kwestii umiarkowane, bowiem uznawał, że ucieczka z zainfekowanego miasta w celu ratowania własnego życia jest dopuszczalna. Nie wszyscy jednak mogli sobie na to pozwolić we względów moralnych; winni pozostać w mieście ci, którzy mieli zobowiązania wobec miejskiej społeczności i osoby pełniące funkcje publiczne: członkowie władz miejskich (z burmistrzami na czele), funkcjonariusze miejscy, duchowni, obsługa szpitali, medycy⁶⁴, a ponadto ludzie mający zobowiązania wobec bliźnich – czeladź wobec swoich chlebodawców, zdrowi wobec chorych i niedołączonych członków swoich rodzin itp.⁶⁵. Jednakże osoby, które pozostając w zgodzie z sumieniem mogły sobie pozwolić na opuszczenie miasta uchodziły za ludzi słabej wiary, którzy boją się poddać wyrokowi boskiemu⁶⁶.

Znaczna część pruskich fizyków miejskich z XVI wieku akceptowała milcząco takie stanowisko i nie rozwijała tego wątku w swoich pismach antyepidemicznych⁶⁷. Zapewne medycy wychodzili z założenia,

⁶²Robert Jütte, *Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der frühen Neuzeit*, München 1991, s. 75. Zob. też: Andrzej Karpiński, *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000; Fritz Dross, „*Ich następstwa demografische, Da ich frisch, frey und sicher bin...*“. *Aussatzpraktiken im frühneuzeitlichen Nürnberg*, in: *Extra muros. Vorstädtische Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Guy Thewes, Martin Uhrmacher, Köln–Wien 2019, s. 265nn.

⁶³Martin Luther, *Ob Man von der Sterben der Pestilentz und wer fliehen muge*, Wittemberg 1527.

⁶⁴Por.: Ulrich Knefelkamp, *Das Verhalten von Ärzten in Zeiten der Pest (14.–18. Jahrhundert)*, in: *Der Mensch und seine Behandlung in der Medizin. Bloß ein Mittel zum Zweck?*, hg. v. Jan C. Joerden, Berlin–Heidelberg–New York 1999, s. 27.

⁶⁵Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 5nn; Wagner, 1564, s. 23.

⁶⁶Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 4.

⁶⁷„Denn den Todt zu fliehen und das Leben zu erretten ist natürlich / von Gott und der Natur eingepflantzet und nicht verboten / So es nicht wider Gott ist und kan ohne schaden oder nachtheil Christlicher liebe und pflicht gegen unserm Nechsten geschehen“, Cierenberg, 1564, s. 28; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 21.

że uwzględniając zastrzeżenia natury moralnej i tak mało kto w realnych warunkach mógłby sobie pozwolić na ucieczkę, przeto albo adresowali swoje druki do tych, którzy ze względów służbowych, z uwagi na interesy i pracę zawodową, a także z powodu ubóstwa nie mogli sobie pozwolić na opuszczenie miasta⁶⁸ albo też uznawali rozważania na ten temat za zbędne⁶⁹.

Znacznie dalej idące pod tym względem było ujęcie zagadnienia zaproponowane przez Andreasa Osiandra, bliskie koncepcjom kryptokalwińskim, a ponadto zmierzające w kierunku kalwińskiej teorii predestynacji⁷⁰. Teologiczna myśl Osiandra znalazła swoje odzwierciedlenie w poglądach Bartholomäusa Wagnera, który był jawnym zwolennikiem teologa jeszcze w czasach swojej działalności na uniwersytecie w Królewcu⁷¹. Ponieważ rozprawka medyka najgłębiej spośród antyepidemicznych kompendiów fizyków miast pruskich XVI stulecia wchodziła w problematykę teologiczną, a ponadto jego dziełko było wznawiane w samym Gdańsku jeszcze dwukrotnie, w związku z czym można zasadnie przypuszczać, że recepcja jego bardziej radykalnej niż Lutrowa koncepcji była w miejscowym środowisku medycznym znaczna.

Materiał wyjściowy stanowił tu druk Osiandra ogłoszony w Norymberdze w 1533 roku stanowiący reinterpretację poglądów Lutra na teologiczny wymiar ucieczki przed zarazą⁷². Tok rozumowania teologa opierał się na założeniu, że skoro epidemia (i związana z nią wszechobecna śmierć) jest rezultatem kary boskiej ferowanej za grzechy ludzi, i szerzej – częścią boskiego planu, to finalnie nie można jej uniknąć. Zresztą nawet Johann Brettschneider (Placotomus), gdański medyk o poglą-

⁶⁸ „Wo aber eyner seyner gescheffte und narung halben nicht weychen möchte“, Sommerfeldt, 1531, s. 5; Calckreuter, 1564, s. 8.

⁶⁹ „Flucht ist keine sichere und bessere Ertzney“, Cierenberg, 1564, s. 27.

⁷⁰ Ernest Wickersheimer, *Les recettes de Philippe Melanchthon contre la peste*, „Revue d'Histoire de Philosophie religieuse“, 3, 1923, s. 169–173; Leo Noordegraaf, *Calvinism and the plague in the seventeenth-century Dutch Republic*, in: *Curing and insuring. Essays on illness in past times. The Netherlands, Belgium, England and Italy*, ed. H. Binneveld, R. Dehler, Hilversum 1993, s. 23–28.

⁷¹ Zob.: Martin Stupperich, *Osiander in Preussen 1549–1552*, Berlin 1973, s. 151nn, 323nn; Thomas Kaufmann, *Theologische Auseinandersetzungen an der Universität Königsberg im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Kulturgeschichte Ostpreussens in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Klaus Garber, Manfred Komorowski, Axel E. Walter, Tübingen 2001, s. 243–318; Seebaß, *Andreas Osiander d. Ä.*, s. 34nn.

⁷² Andreas Osiander, *Wie und wohin ein Christ die grausamen plag der pestilentz fliehen soll*, Nürnberg 1533.

dach ortodoksyjnie luterzańskich, a przy tym zdeklarowany przeciwnik osiandryzmu, przyznawał na zakończenie swojego kompendium, że od śmierci ostatecznie uciec się nie da⁷³. Zatem w takim fatalistycznym ujęciu Osiandra ucieczka przez epidemią, czyli *de facto* bożym gniewem jest nie tylko bezcelowa, ale wręcz stanowi postawę niegodną pobożnego chrześcijanina, ponieważ oznacza przeciwstawianie się woli boskiej, w dodatku jest przejawem „wielkiej i straszliwej niewiary”⁷⁴. Jak obrazowo i dosadnie ujął to Franciscus Burchardi, tylko niegodziwcy i niewierni czmychają przed zarazą (gniewem bożym) niczym pies przepędzany rzuconym kamieniem albo jak wieprz gnany razami kija⁷⁵.

Pobożny chrześcijanin winien zatem poddać się woli bożej, zwłaszcza jeśli nie musiał obawiać się gniewu bożego, i pozostać w zadziwionym mieście. Miał w związku z tym z ufnością i bez strachu powierzyć swoje życie Bogu z nadzieją, że ten go ocali od śmierci⁷⁶. Osiander powoływał się przy tym na treść psalmu 91, odnosząc się zwłaszcza do wersetu, w którym mowa o zachowaniu bezgranicznej wiary w ocalenie, nawet jeśli wokół ludzie umierają masowo („Ob tausent fallen zu deiner seitten / und zehen tausent zu deiner rechten / So wird es doch dich nicht treffen — Ja du wirst mit deinen augen deine lust sehen / und schawen / wie es den Gottlosen vergolten wird”⁷⁷; „Ztąd wedla ciebie tysiąc głów poleże / Ztąd drugi tysiąc: ciebie nie dosięże / Miecz nieuchronny: a ty przed się swemi / oczyma uyrzysz pomstę nad grzesznemi”⁷⁸), wskazując przy tym na starotestamentowy wzór do naśladowania, a mianowicie postać Hioba⁷⁹. Wiązało się to ściśle z luterzańską koncepcją usprawiedliwienia przez wiarę w wykładni osiandrystycznej. Interpretacje teologiczne wychodzące od tekstu psalmu 91 zaowocowały powstaniem całego nurtu literatury teologicznej i kaznodziejskiej (zbiory kazań, zbiory modlitw)

⁷³ „Dem Tode kan ja niemand entlauffen / und wen eines stunden kommen ist so muß er fort / doch kan man zu weilen einen unglück entweichen”, Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 21.

⁷⁴ „Darumb ist warlich solche unzeitige forcht und flucht wider Gotis gepot / nichts anders / dann ein anzeigen eines grossen und schweren unglauen“, Osiander, *Wie und wohin...*, s. 12.

⁷⁵F. Burchardi, 1565, s. 61.

⁷⁶Por.: Alexander Kästner, *Die Ungewissheit überschreiten. Erzählmuster und Auslegungen unverhoffter Todesfälle in Leichenpredigten als Medien der Erinnerungskultur im europäischen Kontext*, hg. v. Eva-Maria Dickhaut, Stuttgart 2014, s. 147–172.

⁷⁷Martin Luther, *Der Psalter mit den Summarien*, Leipzig 1587, s. 378.

⁷⁸Ian Kochanowski, *Psalterz Dawidow*, Kraków 1601, s. 138.

⁷⁹A. Osiander, *Wie und wohin...*, s. 35.

dość mocno rozpowszechnionego na niemieckim obszarze kulturowym zwłaszcza w drugiej połowie XVI wieku⁸⁰. Do treści psalmu odwoływali się także w swoich pismach fizycy z miast pruskich⁸¹, królewiecki medyk Andreas Goldschmid (Aurifaber) zamieścił nawet pełny jego tekst na samym początku (po stronie tytułowej) swojego wydanego w 1549 roku druku⁸².

Jednakże przyjęcie Hiobowej postawy i bezgraniczna ufność w łaskę bożą nie gwarantowały zachowania życia w obliczu zarazy (wszak wyroki boskie są niezbadane!); ci, którzy pozostali w dotkniętym morzem mieście winni się liczyć ze śmiercią. Taka śmierć uznawana była za godną chrześcijanina, a nawet wręcz szlachetną, bowiem zgodnie z chrystologiczną wykładnią Lutra, człowiek, który stracił życie podczas zarazy, szczególnie jeśli służył w tym czasie bliźnim (jak np. medyk lub pastor), podążał niejako śladami Chrystusa, który przecież oddał swoje życie za ludzkość⁸³.

Tu pojawiała się ponownie płaszczyzna interakcji pomiędzy medycyną i teologią (zwłaszcza w kontekście luteranckiego paradygmatu usprawiedliwienia przez wiarę)⁸⁴. Zgodnie z klasyczną myślą medyczną, a przede wszystkim galenowsko-hipokratejską teorią patologii humoralnej, zachowanie zdrowia (i życia), szczególnie w czasie epidemii, wymagało utrzymania organizmu w stanie równowagi afektów, a zatem zachowania pogody ducha i unikania złych emocji, które miały stanowić prostą drogę do infekcji i choroby⁸⁵.

Ówczesne teksty medyczne raczej nie pozostawiały odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób należało utrzymywać tego rodzaju balans i dobre samopoczucie w sytuacji realnego zagrożenia życia. I tu w sukurs przy-

⁸⁰Np.: Veit Dietrich, *Der XCI Psalm, wie ein Christ in Sterbßleufften sich trösten soll*, Nürnberg 1562; Joachim Aue, *Einfeltiger Bericht aus Gottes Wort, wie sich ein fromer Christ in der zeit der Pestilentz mit heilsamer Ertzney, beide an Leib und Seel verwaren sol*, Magdeburg, 1578; Philipp Wagner, *Der Ein und Neuntzigste Psalm von Sterbensleufften. Wie man sich darinne Christlich halten und trösten sol*, Dreßden 1580; Esaias Heidenreich, *Zwölff Lehr und Trostpredigten uber dem Ein und neuntzigsten Psalm Davids*, Leipzig 1581.

⁸¹Wagner, 1564, s. 21; Cierenberg, 1564, s. 27.

⁸²Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 1.

⁸³„Hat Christus sein leben fur uns gegeben / so sollen wir auch fur die bruder unser leben lassen“, Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 12.

⁸⁴Por.: Luca Ilić, *Theologian of sin and grace. The process of radicalization in the theology of Matthias Flacius Illyricus*, Mainz 2014, s. 108nn.

⁸⁵Kaczor, „wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiftung bewaren“, s. 151.

chodziła teologia⁸⁶. Kwestie te dobrze obrazują poglądy pruskich fizyków miejskich z XVI wieku zawarte w ich kompendiach antyepidemicznych. Nakazywali bowiem niemal jednogłośnie, by unikać skrajnych, minorowych i negatywnych emocji: gniewu, smutku, zatroskania, ponurych myśli, melancholii i rezygnacji oraz strachu⁸⁷, a w szczególności strachu przed śmiercią⁸⁸. Bartholomäus Wagner zapytywał na kartach swojej rozprawki – jeśli Bóg, przy wstawiennictwu odkupiciela ludzkości Jezusa Chrystusa sprawuje pieczę nad wiernymi, to (dla)czegoż mają się oni lękać?⁸⁹. I zalecał, by z ufnością poddawać się woli boskiej, a ponadto przygotować na ewentualną śmierć z pogodą ducha i spokojem, nie omieszkując przy tym okazywać radości (“freudig / keck und mütig werden”) w oczekiwaniu na nadchodzące życie wieczne⁹⁰.

Wcześniej jednak, wedle zgodnej opinii medyków, kaznodziejów i teologów, należało jeszcze sprawić, by ustał gniew boski i znikły przyczyny bożej kary⁹¹. Sama ślepa wiara w boskie miłosierdzie i łaskę (jakkolwiek ważna w teologii luterkańskiej – sola fide!) nie mogła być warunkiem wystarczającym, należało jeszcze koniecznie szczerze zwrócić się ku Bogu, a przede wszystkim pojednać się z nim, ukorzyć, wyrazić żal za grzechy⁹², a następnie poddać rzetelnej, zinternalizowanej pokucie⁹³. Oczekiwano zatem prowadzenia życia bogobojnego i chrześcijańskiego (oczywiście zgodnego z wykładnią protestancką) oraz „ćwiczenia w cno-

⁸⁶Otto Ulbricht, *Pesterfahrung. »Das Sterben« und der Schmerz in der Frühen Neuzeit*, „Medizin, Gesellschaft und Geschichte”, 15, 1996, s. 9–35.

⁸⁷Otto Ulbricht, *Angst und Angstbewältigung in den Zeiten der Pest, 1500–1720*, in: *Gotts verhängnis*, s. 101–112.

⁸⁸Sommerfeldt, 1531, s. 7; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 12; Wagner, 1564, s. 36; Cierenberg, 1564, s. 54; Schade, 1579, s. 5. Aurifaber dodawał do tego zestawu jeszcze unikanie wszelkiego rodzaju wrogości, nienawiści, swarów, kłótni i konfliktów interpersonalnych: „Es will auch in sonderheit frome Christen gezimen / das sie sich aller zwittracht / feindschaft / has / haders und zancks / wie vorfallen mügen / eussern und entschlahen / sich mit jrem gegenteil / so sie ersucht / Christlich vortragen / und Gott alle injurien heimstellen”, Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 31.

⁸⁹„Dieweil uns Gott der Herr in seinem Wort / durch seinen eingebornen Sohn / unsern Heyland Jhesum Christum allergnedigste versprochen unnd zugesaget hat / das er unser Gott und vater sein will / für uns sorgen / unser leib und Seel behüten und bewaren / Worumb solten wir und denn fürchten und entsetzen?“, Wagner, 1564, s. 3.

⁹⁰Wagner, 1564, s. 36.

⁹¹Por.: Heinrich Dormeier, *Pestepidemien und Frömmigkeitsformen in Italien und Deutschland (14.–16. Jahrhundert)*, in: *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten*, hg. v. Manfred Jakobowski-Tiessen, Hartmut Lehmann, Göttingen 2003, s. 41nn.

⁹²Zob.: *Sünde*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXII, Berlin–New York 2001, s. 400–404.

⁹³Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 2; Wagner, 1564, s. 7, 20; Schade, 1579, s. 3; Bericht, 1580, s. 3; Montanus, 1588, s. 4.

tach wszelakich” i niezaniechania „miłości bliźniego”. Jednym słowem, należało dokonać odwrócenia odium – skoro morowe powietrze było karą za grzechy, to należało jedynie wyeliminować przyczynę jego gniewu, a więc grzech⁹⁴. Jak lapidarnie ujął to Joachim Cierenberg, wystarczy, żeby złodziej przestał kraść, lichwiarz udzielać lichwiarskich pożyczek, zaś rozpustnik zachował wstrzemięźliwość⁹⁵.

Uśmierzenie boskiego gniewu i w konsekwencji cofnięcie jego karzącej ręki nie mogło się jednak sprowadzać jedynie do sfery indywidualnej pobożności, potrzebne były do tego jeszcze stosowne zachowania zbiorowe, jak bowiem zwracał uwagę Johann Brettschneider (Placotomus), mając bez wątpienia na myśli starotestamentową przypowieść o zniszczeniu Sodomy i Gomory⁹⁶, tylko właściwa, bogobojna postawa całej miejskiej społeczności może się przyczynić do zahamowania zarazy i złagodzenia jej skutków⁹⁷. I tu pojawiała się z kolei kwestia obowiązkowego uczestnictwa w praktykach religijnych, będąca zresztą logiczną konsekwencją postawy chrześcijanina wobec Boga i epidemii⁹⁸. Takie rozwiązanie zalecał sam Luter, który wskazywał, że zaspokojenie potrzeb religijnych i utrzymywanie dyscypliny kościelnej (jako jeden z elementów dyscyplinowania społecznego)⁹⁹ jest w czasie epidemii wręcz niezbędne (zwłaszcza gdy chodzi o ratowanie dusz)¹⁰⁰.

Efektom tego rodzaju sugestii była ewidentna sprzeczność pomiędzy zaleceniami kaznodziejów, którzy w celu ustania gniewu bożego i w związku z potrzebą jednania się ludzi z Bogiem postulowali, by nie zaniechania również praktyk religijnych (w końcu utrzymywanie dyscypliny kościelnej w obliczu postępującego dopiero procesu konfesjo-

⁹⁴Sommerfeldt, 1531, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 4; Wagner, 1564, s. 7; Calckreuter, 1564, s. 8.

⁹⁵„Wer gewuchert hat / wuchere nicht mehr / Wer gestolen hat / der stele nicht mehr / Ein jeder sey from und Gottfürchtig / Übersetze niemandt / und suche seine Narung erbarmlich“, Cierenberg, 1564, s. 94.

⁹⁶Aurifaber, 1564, s. 31.

⁹⁷Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 2.

⁹⁸Mauelshagen, *Pestepidemien*, s. 247.

⁹⁹Por.: Dariusz Kaczor, *Dyscyplinowanie społeczne w szpitalach elbląskich w XVII wieku*, „Studia Historica Gedanensia”, 11, 2020, s. 197nn.

¹⁰⁰„Erstlich soll man das volck vermanen / das sie zu kirchen in die predigt gehen und horen das sie lernen Gotts wort / wie sie leben und sterben sollen“, Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 4. Zob. też: Charles H. Parker, *Diseased bodies, defiled souls. Corporality and religious difference in the Reformation*, „Renaissance Quarterly”, 67, 2014, s. 1265–1297.

nalizacji w miastach pruskich było niezbędne), a praktyką medyczną, która z kolei stawiała na „ucieczkę wewnętrzną” – izolację społeczną i unikanie w miarę możliwości większych skupisk ludzkich, w tym także kościołów¹⁰¹. Co ciekawe, a zarazem dość wymowne, pruscy fizycy miejscy nie poświęcili temu zagadnieniu w swoich pismach zbyt wiele uwagi, niektórzy w ogóle się do tych kwestii nie odnieśli. Nie można wykluczać, że wynikało to właśnie z owej sprzeczności – być może woleli uniknąć popadnięcia w spór z teologią lub/i narażenia się na zarzut rozluźniania dyscypliny społecznej nakładającej obowiązek uczestniczenia w praktykach religijnych¹⁰².

Zresztą, jak się wydaje, część spośród medyków była niejako z tym pogodzona, o czym mogą świadczyć zaledwie lakoniczne odniesienia do kwestii uczestniczenia w praktykach religijnych w czasie epidemii. Brettschneider (Placotomus) i Wagner w Gdańsku oraz Goldschmid (Aurifaber) w Królewcu zalecali bowiem, by wnętrza kościołów profilaktycznie okadzać wonnym dymem podobnie jak to sugerowano w wypadku innych miejsc, w których gromadzili się ludzie (zatem zakładali, że nabożeństwa będą się w nich odbywać)¹⁰³. Fizyk miejski Elbląga, Bartholomäus Calckreuter konstatawał z kolei, że duchowe lekarstwo („eusserliche Artzney”) może być skuteczniejsze w celu odwrócenia gniewu bożego od zwykłych zabiegów prezerwacyjnych, w związku z czym zachęcał do częstego przyjmowania komunii¹⁰⁴. Toruński fizyk Joachim Cirenberg postulował z kolei, by w czasie zarazy wrócić do zarzuconego już najwyraźniej, „papistowskiego” zwyczaju wypełniania wnętrza kościelnych dymem kadzidła¹⁰⁵. Najdalej szedł w tej mierze Jacob Montanus z Królewca, który w piśmie z 1588 roku wyraźnie stawiał po-

¹⁰¹ Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 8; Wagner, 1564, s. 25; Cirenberg, 1564, s. 25; Calckreuter, 1564, s. 11; Willich, 1564, s. 17.

¹⁰² Edmund Kizik, *A dzień święty będziesz święcił. Dyscyplinowanie zachowań religijnych w ewangelickim Gdańsku w XVI–XVIII wieku*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. Jan Iluk, Gdańsk–Koszalin 1997, s. 79–94.

¹⁰³ Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 8; Wagner, 1564, s. 27; Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 13.

¹⁰⁴ „durch Christum seinen eynigen und geliebten Sohn / verware seine Seele mit dem hochwirdigen Sacrament“, Calckreuter, 1564, s. 8.

¹⁰⁵ „Und wie sie vorzeiten im Babsthumb / ohne not und Gottes befelch / die Altar in den Kirchen gereuchert / Also ists sehr nötig in sterblichen zeiten / so oft das Volck zusammen kömbt / zu Reuchern in allen Kirchen / auch auff dem Rahthaus und Gerichtsheusern / wo ein zusammen kunfft geschicht”, Cirenberg, 1564, s. 27.

trzeby duchowe i obowiązki religijne nad troską o zdrowie, pisząc że należy z ufnością przyjmować „słowo boże” nie zważając na kłębiące się w świątyni tłumy ani na związane z tym większe prawdopodobieństwo zakażenia¹⁰⁶.

Wypada wszakże zwrócić uwagę, że nie brakowało nielicznych wprawdzie i dość nieśmiałyłch głosów sprzeciwu wobec nadrzędności zaleceń duchowych nad medycznymi¹⁰⁷. I tak, Bartholomäus Wagner zalecał, by wierni unikali przynajmniej „ciasnych” kościołół, gdzie łatwiej o zbyt duże zagęszczenie ludzi¹⁰⁸; podobnie Jodocus Willich w odpowiedzi na postawione sobie pytanie, czy jest rzeczą roztropną przebywanie podczas grasującej zarazy w miejscach tłumnie odwiedzanych przez ludzi, w tym także w świątyniach („Alhie mus man auch sagen / ob es gut sey / das man viel unter das gedrange volck / es sey inn der Kirchen oder an anderen örtern / gehe?”), dawał odpowiedź cokolwiek wymijającą, twierdząc że w celach kultu można przecież udawać się do mniej obleganych, położonych bardziej peryferyjnie kościołół¹⁰⁹. Natomiast Joachim Cierenberg namawiał wprawdzie do absencji w kościele, ale tylko w wypadku ozdrowieńców, którzy dla bezpieczeństwa (swojego i osób postronnych) mieli przynajmniej przez miesiąc powstrzymać się od uczestnictwa w praktykach religijnych¹¹⁰.

Przyjęcie koncepcji epidemii jako kary za grzechy implikowało fundamentalne pytania, czy poddawanie się przez chorych zabiegom leczniczym, przygotowywanie i przepisywanie medykamentów, prowadzenie praktyki medycznej, i wreszcie, wykonywanie zawodu lekarza jest w czasie epidemii zasadne, i czy aby nie stoi w sprzeczności z wolą boską. Wątpliwości w kwestii postawy pobożnego chrześcijanina wobec

¹⁰⁶ „Derowegen denn vor allen dingen hochnötig sein will / das sich ein jeder Christ mit warer Busse und rewe zu Gott bekere / in rechter andacht und von herten vergebung seiner Sünde begere / und derowegen die predigten Göttliches worts mit desto mehrer fleisse höre / nicht ansehe oder gedencke / dz er etwa in der Kirchen / da viel volcks beysamen / leichter als sonst könten inficiret und angestecket werden”, Montanus, 1588, s. 7–8.

¹⁰⁷Hannah Saunders Murphy, *Reforming medicine in sixteenth century Nuremberg*, diss. University of California, Berkeley 2012, s. 253nn.

¹⁰⁸Wagner, 1564, s. 25.

¹⁰⁹Willich, 1564, s. 17.

¹¹⁰ „So jemandt mit dieser Giffit beschweret / sol sich inne halten / nicht unter das Volck gehen [...] Darnach wenn er die gesundheit wider erlanget / sol er sich der Kirchen und ander gemeinschaft auff wenigst ein Monat enthalten”, Cierenberg, 1564, s. 21.

zarazy rozwiewał już sam Luter niejako usprawiedliwiając tych, którzy pragnęli zachować życie, odzegnując się przy tym od (pro)kalwińskich, fatalistycznych interpretacji, gdy zadawał retoryczne pytanie: czy jeśli ktoś złamie nogę, ma pozostać bezczynnym i zdać się na wolę boską, czy raczej powinien skorzystać pomocy balwierza, a jeśli płonie dom, to czy należy przyjąć to z pokorą, czy jednak przystąpić do jego gaszenia¹¹¹. A zatem reformator wyraźnie rozróżniał *fuga corporalis*, cielesną ucieczkę od choroby w celu zachowania zdrowia, od *fuga spiritualis*, duchową ucieczkę od grzechu i szatańskich podszeptów¹¹².

Podobnie rzecz ujmowano w kwestii medykamentów; powszechnie podzielono pogląd, który zresztą znajduje odzwierciedlenie w antyepidemicznych drukach pruskich fizyków miejskich z XVI wieku, że ingrediencje niezbędne do ich wytwarzania są przecież efektem boskiej kreacji¹¹³ (Wagner określał je mianem „himliche Ertzneyen”)¹¹⁴, w związku z tym nie tylko można ich używać bez żadnych zastrzeżeń w celach leczniczych, lecz nawet nie wolno ich odrzucać, albowiem winno się je traktować jako dary boże¹¹⁵. Niewątpliwie pobrzmiwały tu echa protestanckich koncepcji usprawiedliwiających i po części nobilitujących sztukę aptekarską, nawiązujących do teologicznej i retorycznej figury Chrystusa jako naczelnego aptekarza¹¹⁶. Wedle tej wykładni, akcentującej zresztą pokrewieństwo między medycyną i teologią, Chrystus jako odkupiciel grzechów ludzkości stanowi niczym lekarstwo antidotum na truciznę, którą szafuje szatan¹¹⁷. Tego rodzaju poglądy korespondowały ponadto z rozpowszechnioną (zresztą nie tylko w myśli protestanckiej)

¹¹¹Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 9.

¹¹²Johann Anselm Steiger, *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden–Boston 2005, s. 13.

¹¹³Fritz Krafft, „Die Arznei kommt vom Herrn, und der Apotheker bereitet sie”. *Biblische Rechtfertigung der Apothekerkunst im Protestantismus*, Stuttgart 1999, s. 43–48.

¹¹⁴Wagner, 1564, s. 21. Zob. też: Cierenberg, 1564, s. 29.

¹¹⁵Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 4; Wagner, 1564, s. 5; Schade, 1579, s. 3; Wolfgang Beutin, *Denn Gott hat die Arznei geschaffen und die Vernunft gegeben. Das Pest-Motiv im Traktat und in der Dichtung des 16. Jahrhunderts von Luther, Zwingli u.a.*, in: *Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, hg. v. Albrecht Classen, Berlin 2011, s. 183–214.

¹¹⁶Fritz Krafft, *Christus als Apotheker. Ursprung, Aussage und Geschichte eines christlichen Sinnbildes*, Marburg 2001, s. 197nn; Fritz Krafft, *Die Pharmazie im Dienste der Propagierung lutherischer Rechtfertigungslehre. Zur Bildaussage eines weitverbreiteten protestantischen Sinnbildmotivs*, „Berichte zur Wissenschaftsgeschichte”, 26, 2003, 157–182.

¹¹⁷Steiger, *Medizinische Theologie*, s. 12.

koncepcją ‘Christus medicus’ – syna bożego jako „lekarza grzechów”, do którego należy się zwracać zwłaszcza w sytuacji zagrożenia życia (np. właśnie w obliczu epidemii)¹¹⁸. Spośród pruskich medyków, szerzej do tej koncepcji nawiązał w jakiejś mierze jedynie Bartholomäus Wagner, który choć literalnie nie posługiwał się terminem ‘Christus medicus’, to – opierając się na wersecie z Księgi Wyjścia¹¹⁹ – rozwinął wątek Boga jako najważniejszego i najwyższego lekarza („der höchste und oberste Artzt”), który podarował ludziom wiedzę medyczną by mogli w jego imieniu i na jego chwałę ją aplikować oraz korzystać z jej dobrodziejstw¹²⁰. Z kolei twórca anonimowej gdańskiej broszury przeciwmorowej z 1580 roku nazywał Chrystusa prawdziwym i jedynym medykiem kompetentnym w leczeniu zarówno ciała, jak i duszy¹²¹.

W kompendiach pruskich fizyków XVI stulecia leczenie duszy uchodziło bowiem za nie mniej istotne niż leczenie ciała, natomiast zażywanie „lekarstw dla duszy” na równi ze standardowymi medykamentami miało zapewniać niejako podwójną ochronę zwiększającą szanse na zachowanie zdrowia (i życia) w czasie zarazy¹²². Jacob Montanus uznawał wprawdzie wyższość „dusznych lekarstw” nad doczesnymi, zalecał jednak przyjmowanie tych ostatnich w sytuacji epidemii choćby na wszelki wypadek¹²³. Z kolei według opinii Schadego/Fidlera tym winna się różnić postawa chrześcijańskiego medyka od poczynań lekarzy „pogańskich”, że ci pierwsi winni byli dawać pierwszeństwo uzdrawianiu duszy nad leczeniem ciała¹²⁴. Wpisywało się to zresztą w kanony teolo-

¹¹⁸Michael Plathow, *Christus als Arzt. Zu Luthers integrierendem Verständnis von Diakonie und Seelsorge*, in: Michael Plathow, *Freiheit und Verantwortung. Aufsätze zu Martin Luther im heutigen Kontext*, Erlangen 1996, S. 105–117; Steiger, *Medizinische Theologie*, s. 5.

¹¹⁹„Ich bin der Herr, dein Artzt” (Ex. 15, 26); por.: Steiger, *Medizinische Theologie*, s. 19.

¹²⁰Wagner, 1564, s. 8.

¹²¹„Der Sohn Gottes / Jesus Christus der rechte und einige Leibes und Seelen Artzt / wolle allen / so in solcher gefahr sind / gnediglich helfen / und die unbeschädigten stercken / und vor allem unheil bewaren / zu seines namen lob und ehren / Amen“, Bericht, 1580, s. 8.

¹²²Zob. Tricia M. Ross, *Care of bodies, cure of souls. Medicine and religion in early modern Germany*, Diss. Duke University, Durham 2017.

¹²³„Auch Christliche Medici zu solchen zeiten auch nicht nachlessig mit den sachen umbgehen / sondern so viel jnen möglich dienliche medicamenta auff alle felle im solchen not zugebraucht verordnen“, Montanus, 1588, s. 5.

¹²⁴„Weil wir nicht Heidnische Medici / sondern Christen sind / gebürt uns auch Christlich hievon zu reden. Unser Herr und Heilandt Christus Jesus / hat in heilung leiblicher gebrechen stets diesen process gehalten / das er zuvor die Seele von Sünden rein / und gesundt gemacht“, Bericht, 1580, s. 3.

gii luterkańskiej, bowiem w jednym z kazań wygłoszonych w 1525 roku Luter określił medyków mianem kaznodziejów („medici sunt praedicatores”)¹²⁵.

Za najwyżej cenione „lekarstwo dla duszy” zarówno na gruncie ówczesnej teologii, jak i medycyny, uchodziła modlitwa, traktowana zwłaszcza w krytycznym czasie epidemii jako najważniejsze remedium¹²⁶.

Zresztą koncepcja modlitwy jako (słownej) formy komunikacji człowieka z Bogiem i swojego rodzaju odpowiedź wiernych na „Słowo Boże”, zajmowała poczesne miejsce w doktrynach protestanckich (zwłaszcza luterkańskiej)¹²⁷, pełniąc również istotną rolę w kształtowaniu ewangelickiej pobożności, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej¹²⁸. Należy zwrócić uwagę, że na terenach, na których przyjęła się reforma, modlitwa stała się bezmała jedyną dostępną indywidualną formą ekspresji religijnej wobec odrzucenia w wyznaniach protestanckich innych, szeroko rozpowszechnionych w czasach przedreformacyjnych¹²⁹, ale i niejako równoległe na terenach katolickich, form pobożności (zwłaszcza ludowej), takich jak: kult świętych, adoracja obrazów, procesje, pielgrzymki, wykorzystywanie artefaktów o charakterze religijno-magicznym (sznury modlitewne, amulety¹³⁰, różańce)¹³¹.

Modlitwa miała być przede wszystkim środkiem służącym prześlągnięciu Boga i odwróceniu kary boskiej (a tym samym zarazy), a ponadto

¹²⁵Steiger, *Medizinische Theologie*, s. 24.

¹²⁶Zob.: Nutton, *Renaissance Medicine*, s. 309.

¹²⁷*Gebet*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XII, Berlin–New York 1984, s. 71–84. Zob. też: Horst Beintker, *Die Bedeutung des Gebetes für Theologie und Frömmigkeit unter Berücksichtigung von Luthers Gebetsverständnis*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie”, 6, 1964, s. 126–153; Johann Anselm Steiger, „*Ein almechtig, gewaltig und sieghaftig ding*”. *Zu Martin Luthers Theologie des Gebets*, in: *Das Gebet in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, hg. v. Johann Anselm Steiger, Leipzig 2018, s. 141–160.

¹²⁸Por: Adam Szarszewski, *Obowiązek modlitwy w szpitalach i sierocinicach gdańskich doby nowożytnej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, 14, 2020, s. 59–82; Kaczor, *Dyscyplinowanie*, s. 197n.

¹²⁹Heinrich Dormeier, *Religiös motiviertes Verhalten von Laien und Klerikern in Grenz- und Krisensituationen. Die Pest als Testfall wahrer Frömmigkeit*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, hg. v. Klaus Schreiner, München 1992, s. 331–340.

¹³⁰Mauelshagen, *Pestepidemien*, s. 252; Tomíček, *Víra*, s. 98nn

¹³¹Zob.: Heinrich Dormeier, „*Ein geystlich artzney für die grausam erschrecklich pestilentz*“. *Schutzpatrone und frommer Abwehrzauber gegen die Pest*, in: *Das große Sterben. Seuchen machen Geschichte*, hg. v. Hans Wilderotter, Heinrich Dormeier, Berlin 1995, s. 74–81; Thilo Esser, *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters*, Altenberge 1999; Sheila Barker, *The making of the plague saint. Saint Sebastian imagery and cult before the counter-reformation*, in: *Piety and plague. From Byzantium to the Baroque*, ed. Franco Mormando, Thomas Worcester, Kirksville 2007, s. 90–131.

winna pomagać w utrzymaniu zalecanego przez medyków stanu równowagi humoralnej, zwłaszcza pogody ducha w obliczu śmierci¹³², a zatem pełnić również w pewnej mierze funkcje terapeutyczne¹³³. Jak obrazowo ujął to Bartholomäus Wagner, to przede wszystkim strach przed śmiercią daje ludziom „podniecie do poważnych modłów”¹³⁴. Jej rolę, jako swojego rodzaju katalizatora pobożności, dostrzegali również pruscy kaznodzieje zajmujący się problematyką epidemii; Burchardi poświęcił temu zagadnieniu nawet obszerną, finalną część swojej rozprawki¹³⁵. Wedle zaleceń pruskich fizyków miejskich, modlitwa – jeśli miała być skuteczna – musiała być niewymuszona, szczerą, odmawiana we właściwy sposób (żarliwie, z głębi serca i w należytym, nabożnym skupieniu) i (niczym lekarstwo!) z odpowiednią częstotliwością (najlepiej co najmniej trzy razy dziennie – rano, w południe i wieczorem)¹³⁶.

O znaczeniu modlitwy w poglądach fizyków miejskich Prus Książęcych i Królewskich z XVI wieku może z powodzeniem świadczyć to, że z reguły umieszczali tekst modlitwy, mającej uśmierzyć boski gniew i odwrócić widmo kary, na zakończenie swoich tesktów, a zatem niejako w charakterze czynnika puentującego zalecenia medyczne na czas moru¹³⁷. Jednocześnie można to interpretować jako mimowolne przyznanie, że medycyna jest w gruncie rzeczy wobec epidemii bezradna, natomiast ostateczne słowo należy do religii (teologii).

Dr hab. Dariusz Kaczor, prof. UG – Pracownik Zakładu Historii Gdańska, Pomorza i Regionu Nadbałtyckiego. Zakres zainteresowań badawczych: miasta i mieszczaństwo w regionie Morza Bałtyckiego wczesnej epoki nowożytnej (1500–1800) – aspekty ustrojowo-prawne, ekonomiczne, społeczno-kulturowe; edycje źródeł. Autor monografii: *Przestępczość kryminalna i wymiar sprawiedliwości w Gdańsku XVI–XVIII w.* (2005), *Utrzymywanie czystości w wielkich miastach Prus Królewskich XVI–XVIII w.* (2014) oraz współwydawca ośmiotomowej edycji *Księgi przyjęć do prawa miejskiego w Gdańsku 1536–1814* (2019).

¹³²Sommerfeldt, 1531, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 4; Wagner, 1564, s. 7.

¹³³Sophie Mann, ‘A Double Care’. *Prayer as therapy in early modern England*, „Social History of Medicine”, 33, 2020, s. 1055–1076.

¹³⁴Wagner, 1564, s. 3.

¹³⁵Aurifaber, 1564, s. 58nn; Burchardi, 1565, s. 110nn.

¹³⁶Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 21; Wagner, 1564, s. 79; Calckreuter, 1564, s. 29; Cierenberg, 1564, s. 29; Schade, 1579, s. 3; Mathesius, 1588, s. 18; Monatnus, 1588, s. 96.

¹³⁷Wagner, 1564, s. 80; Calckreuter, 1564, s. 29; Montanus, 1588, 96–98.

Dariusz K. Sikorski

ORCID 0000-0002-4627-0319

*W obronie Talmudu, czyli dysputy
z „żydoznawcami” w polsko-żydowskiej
prasie międzywojennej*

Streszczenie: Spory o Talmud, które toczyły się od XIX wieku do II wojny światowej w Polsce, szczególnie na łamach prasy, należy rozpatrywać jako element kształtowania się wspólnot kulturowych na danym terytorium. Z przebiegu tego sporu na łamach polskiej prasy z okresu międzywojennego można wnosić, że „opowieści żydoznawcze” o tej świętej księdze judaizmu były częścią narracji o kulturze sąsiada i współobywatela. Tym samym współkonstytuowały one również wyobrażenie zbiorową. Projekt przyszłości jest poniekąd związany z rozumieniem opowieści o wczoraj i dzisiaj¹. Antysemicko zinterpretowany Talmud mógł stać się pretekstem do propagowania szowinistycznej koncepcji państwa eliminującego „pasożytów”.

Słowa kluczowe: Talmud, międzywojenna prasa polska i żydowska, spór, antysemityzm, kultura

Summary: In defense of the Talmud, or disputes with “Jewish-experts” in the interwar Polish-Jewish press

Disputes about the Talmud, that took place in Poland from the 19th century to World War II, especially in the press, should be considered as an element of the formation of cultural communities in a given territory. From the course of this press dispute during the interwar period it can be concluded, that the tales of so-called Jewish-experts about this holy book of Judaism were part of the narrative about the culture of the neighbor and fellow citizen. Thus, they also co-constituted the collective imagination. The project of the future is somewhat related to understanding the story of yesterday and today. The anti-Semitic interpretation of the Talmud could

¹Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i inni, naukowo oprac. T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 97.

have become a pretext to propagate the chauvinistic concept of a state eliminating “parasites”.

Keywords: Talmud, the interwar Polish and Jewish press, dispute, antisemitism, culture

Wprowadzenie

Spory o Talmud², które od XIX wieku do II wojny światowej toczyły się w Polsce, szczególnie na łamach prasy, należy rozpatrywać jako element kształtowania się wspólnot kulturowych na danym terytorium. Tu oczywiście zaczyna się problem, ponieważ jeśli badamy wspólnotę żydowską tamtych czasów, to powinniśmy wziąć pod uwagę piśmiennictwo hebrajskie, jidysz, niemieckie, polskie, rosyjskie – te bowiem języki dominowały wśród Żydów Europy Centralnej i Wschodniej. Zakres badań powinien obejmować na przykład poglądy Żydów zasymilowanych, religijnych, syjonistycznych, ateistycznych, a z drugiej strony, Polaków o liberalnych, socjalistycznych, nacjonalistycznych czy religijnych horyzontach światopoglądowych – to są różne żydowskie wspólnoty kulturowe, często odmiennie interpretujące swoją tożsamość kulturową. Wszystkie one mogły uczestniczyć w sporze o Talmud. Czy każdą wypowiedź na temat tej świętej księgi Żydów należy rozpatrywać od wewnątrz danej wspólnoty, czy wystarczy przywoływać wypowiedzi prasowe i traktować je jako studium przypadku? Czy eksponowanie przez redakcje wypowiedzi bardziej wyrazistych jest zaciemnianiem życia społecznego czy raczej eksponowaniem figur wyobrażeniowych, które mogą wpływać na świadomość czytelników?

Mając na uwadze te pytania i wątpliwości, wypada podkreślić, że poniższe uwagi o sporze o Talmud nie są prezentacją czy charakterystyką

² „Talmud (hebr., Nauka, Nauczanie, Studiowanie; jidysz *Talmud, Gmore, Szas, Tojre-szebalpe*) – termin najczęściej używany na określenie podstawowego zapisu tradycji ustnej judaizmu, to jest tzw. Tory Ustnej (hebr. *Tora sze-be-al pe* [...]); składają się nań Miszna i Gemara, traktowane jako jedna całość. Zawiera on przekaz rozważań i dyskusji, prowadzonych w ciągu ok. 800 lat przez uczonych w środowiskach babilońskich i palestyńskich, tradycji poszczególnych szkół [...], tekstów tan(n)aitów i głos redaktorów. W efekcie tego powstały dwie jego kompilacje – Talmud Babiloński (TB) i Talmud Jerozolimski (TJ). Były one wyrazem dążenia do rozwinięcia i skomentowania Tory Pisanej [Spisanej] (hebr. *Tora sze-bi-chtaw*), a zarazem przekonania o istnieniu nieprzerwanej tradycji od Mojżesza (*Pirke(j) Awot* [1,1 i n.] [...]), znajdującej wyraz w halasze (halacha) i hag(g)adzie [...], która ostatecznie zaczęła krystalizować się w okresie Drugiej Świątyni” (R. Żebrowski, *Talmud*, <https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=14037> [dostęp: 15.01.2023]).

stanowiska konkretnej wspólnoty, chociażby czytelników prasy chrześcijańskiej, lecz odsłanianiem różnych prasowych narracji na temat tej księgi.

Występowanie w obronie Talmudu jako jednego z fundamentu tradycji żydowskiej nie koniecznie wiąże się z jego znajomością. Na poziomie wyobrażeń społecznych może być (ale nie musi) walką o trwałość wyobrażeń symbolicznych (opartych na wyimkach ze źródłowych tekstów), tak ważnych dla scalenia wspólnoty³. Trzeba pamiętać, że od soboru w Nicei (325 r.), w „chrześcijańskiej” Europie mamy do czynienia (na poziomie języka, ale także w konkretnych działaniach władz świeckich i kościelnych) ze stałą deprecjacją wspólnoty żydowskiej. Ta zaś, żeby przetrwać, musiała odnosić się do jakichś wartości symbolicznych, które potwierdzałyby zasadność jej istnienia. Czy obrona Talmudu w XIX i XX wieku miała także charakter, by posłużyć się frazą Erica Hobsbawma, „tradycji wymyślonej”, to zadanie na osobną rozprawę. Według tego autora „[t]radycja wymyślona» oznacza [...] zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzonych zazwyczaj przez jawnie bądź milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągle repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości. [...] Tradycje te, najkrócej mówiąc, odpowiadają na nowe sytuacje w taki sposób, że przybierają formę nawiązania do sytuacji dawnych albo ustanawiają swą własną przeszłość przez jak gdyby «obowiązkowe» powtarzanie”⁴.

Idąc za rozważaniami Herberta Blumera, twierdząc, że dyskusje na temat Talmudu należą do sfery interakcjonizmu symbolicznego i jako takie, z antropologicznego punktu widzenia, są studiami nad człowiekiem i społeczeństwem, które pokazują losy walki o kulturową i indywidualną tożsamość (nie tylko) polskich Żydów. Są także modelem ludzkiej potrzeby wyodrębnienia się z narzucanych etykiet przez kultury dominujące⁵, nawet jeśli założymy, że świat teksów jest raczej intelektualnym

³Zob. B. Baczek, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. M. Kowalska, przekład przejrzał B. Baczek, Warszawa 1994, s. 14nn.

⁴E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s. 10.

⁵H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Kraków

(także retorycznym) działaniem elit (dziennikarzy, pisarzy, polityków czy rabinów)⁶.

Zdrowe ziarno i plewy?

W *Encyklopedii kościelnej* z 1905 roku czytamy: „Prawowierni Żydzi uważają talmud za nieprzebrany skarb mądrości i prawdy, przeciwnicy zaś za stek niemoralności i niedorzeczności. W rzeczy samej nie jest on ani jednym, ani drugim. Wolne od uprzedzeń badania talmudu doprowadzają do wniosku, że zmarnowano tu dużo pracy i myśli na bezwartościowe dyskusje i roztrząsania – ale między plewami znajdzie się i zdrowe ziarno”⁷. W wypowiedzi tej – zauważmy – akcentuje się naukową bezstronność: autorzy hasła przekonują, że ani nie stoją po stronie antysemitycznej propagandy, ani nie popierają żydowskiego uwielbienia tej religijnej księgi. Cecha bezstronności nieraz będzie przywoływana w atakach na źródła judaizmu. Z drugiej strony z zacytowanych słów przynajmniej tyle zda się wynikać, że nie cały Talmud jest bezwartościowy, tyle że uwagi końcowe autorów hasła nie pozostawiają złudzeń co do przyjętej perspektywy: „Chrześcijańscy uczeni także wydali dzieła talmudyczne, w których bardziej są wolni od przesądów, niż żydzi; natomiast walka przeciw talmudowi i «talmudycznym Żydom» znalazła wyraz w wielkiej ilości dzieł chrześcijańskich nie mającej naukowej wartości”⁸.

W 1933 roku na łamach polsko-żydowskiej „Opinii”, najważniejszego w Polsce tamtych czasów tygodnika prezentującego żydowską kulturę, religię i życie społeczne, rozpoczęto publikację w odcinkach *Jezusa z Nazaretu* pióra prof. Józefa Klausnera⁹. Z uwagi właśnie na to dzieło w tymże samym roku cenzura skonfiskowała 9 numerów tego perio-

2007, s. 61nn.

⁶O sporach wokół Talmudu pisałem w: *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera*, Gdańsk 2011, s. 171–172, 408 i in.; *Myślenie etyczne w prasowym sporze o międzywojenną kulturę polsko-żydowską*, w: *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. J. Żurka, Kraków 2011, s. 41–55. W tych pracach szerzej zajmuje się interpretacją Talmudu w sporze o etykę.

⁷Talmud, w: *Encyklopedia kościelna podług Teologicznej Encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób*, wydana przez x. Michała Nowodworskiego, t. XXVIII, Warszawa 1905, s. 161.

⁸Tamże, s. 177.

⁹J. Klausner, *Jezus z Nazaretu*, „Opinia” 1933, nr 29–37.

dyku. Komisariat Rządu Warszawy miał zdecydować o tym z powodu bluźnierstw przeciw religii chrześcijańskiej w nim zawartych. Władze miasta, a i zapewne władze kościelne, dały do zrozumienia, że Jezus właściwie nie jest żydowski, co znaczy, że pisać o nim mogą wyłącznie chrześcijanie. To, że rabbi z Nazaretu był mędrcelem żydowskim i wyznawcą judaizmu, jest bez znaczenia dla kultury, podobnie jak to, co o Jezusie sądzą sami Żydzi¹⁰. Warto dodać, że Klausner, analizując talmudyczne zapiski o Jezusie, dowodził, iż warto je podzielić na te prawdziwe, mające szanse być wiarygodnym źródłem wiedzy, i te tendencyjne, o wątpliwej wartości, chociażby głoszące, że był on nieślubnym dzieckiem „cudzołożnicy”¹¹.

Jezusa z Nazaretu recenzował krytycznie ks. Eugeniusz Dąbrowski w artykule *Chrystus w literaturze żydowskiej*, opublikowanym w „Kurierze Warszawskim”. Jego zdaniem badacz żydowski rozpisuje się szeroko o tym, co o Jezusie napisano w Talmudzie – a z tego wynika, że bluźnierstwa talmudyczne, jak to ujmuję, znalazły swoje odzwierciedlenie w pracy naukowej: „Pozór naukowego traktowania tematu nie jest bynajmniej wystarczającym dla przedrukowywania bredni, z nauką niemającą nic wspólnego”¹². W innym tonie o Talmudzie wypowiedział się ks. Stanisław Trzeciak, znany z antysemitycznych poglądów, pisząc w swojej książce *Mesjanizm a kwestia żydowska*: „W rzeczywistości nie Żydzi od Hitlera, ale Hitler przyjął swe zasady od Żydów za pośrednictwem Talmudu, stosując wobec Żydów wszystkie te prawa, jakie Talmud podaje Żydom do zastosowania wobec gojów, t. z. nie Żydów. Odwrotna zatem fala talmudycznych zasad zwraca się dziś przeciw Żydom”¹³. Podobnych insynuacji można przytoczyć więcej. Ich niejako wzorcowy kanon sformułował Ludomir L. Szczerbowiec-Wieczór w pracy *Talmud i Żydzi*, twierdząc, że przepisy zawarte w księdze żydowskiej „tchną ciasną wyłączością, pychą, fanatyzmem i pogardą dla wszystkiego co

¹⁰Redakcja, *Konfiskata 9 numerów „Opinii” oraz dzieła prof. J. Klausnera p. t. „Jezus z Nazaretu”*, „Opinia” 1933, nr 38a, s. 1.

¹¹J. Klausner, *Jezus z Nazaretu*, cz. 6, „Opinia” 1933, nr 34, s. 7.

¹²E. Dąbrowski, *Chrystus w literaturze żydowskiej*, „Kurier Warszawski” 6 listopada 1933, nr 307, s. 4–5. Ta sama recenzja ukazała się także w: „Przegląd Katolicki: Tygodnik Poświęcony Sprawom Religijnym, Społecznym i Kulturalnym” 1933, nr 45, s. 711–713.

¹³S. Trzeciak, *Mesjanizm a kwestja żydowska*, Warszawa 1934, s. 253.

nieżydowskie”¹⁴.

W 1938 roku na łamach „Naszego Przeglądu” ukazała się recenzja rozważań ks. Justyna B. Pranaajtisa *Chrześcijanin w Talmudzie żydowskim*¹⁵. Jej autor Tadeusz Zaderecki, najpierw nacjonalista, potem badacz i obrońca kultury żydowskiej, zwraca uwagę na zacofanie nacjonalistów polskich z opcją antysemitką. Pierwotna wersja książki Pranaajtisa ukazała się bowiem w 1892 roku i był to oczywisty plagiat czy raczej naśladownictwo antysemitckiego poprzednika zajmującego się Talmudem – Augusta Rohlinga¹⁶. Jak pisze Zaderecki: „Rzecz to bowiem znamienita i mówiąca wiele. Od roku 1892, a więc aż 46 lat od chwili ukazania się oryginału, musiała literatura nasza czekać, zanim uszczęśliwiono ją i tym «pomnikowym» dokumentem w dziedzinie pseudonaukowym... plagiatu, nieuctwa i fałszu”¹⁷.

Historia przyswajania literatury nienawiści była dość długa¹⁸, ale Zaderecki przypomina, że racjonalnie myślący ludzie dawno powinni odrzucić książki, których autorzy zostali zdyskredytowani w sądzie, tak jak się stało z wyżej wymienionym Rohlingiem czy ks. Józefem Deckertem, propagatorem mordu rytualnego wśród Żydów, który w sądzie wycofał się z wszystkich swoich tez. Tym dziwniejsze, że jawne nieuctwo i fałsz tłumaczone są na język polski i promowane przez pismo nacjonalistyczne „Warszawski Dziennik Narodowy”. Wynikałoby z tego, że antysemita stanowią oddzielną sektę, do której nie dochodzi głos racjonalnego i, z całą mocą podkreślmy, etycznego myślenia, które

¹⁴L. L. Szerbowicz-Wieczór, *Talmud i Żydzi*, Kraków 1876, s. 7.

¹⁵J. B. Pranajtis, *Chrześcijanin w Talmudzie żydowskim*, Warszawa 1937.

¹⁶A. Rohling, *Zgubne zasady talmudyzmu do serdecznej rozważki Żydom i Chrześcijanom wszelkiego stanu*, wydanie drugie, poprawione, z dodatkiem memoriału Stanisława Staszica o Żydach z r. 1818, Lwów 1875.

¹⁷T. Zaderecki, *Ks. Pranaajtis po polsku*, „Nasz Przegląd” 1938, 8 maja, s. 14. Autor dodaje, że w przeciwieństwie do niemieckiej literatury „żydożerczej” jesteśmy w tyle nie tylko co do ilości, ale i „oryginalności”. „Naszą” domeną jest ślepe naśladownictwo. Por. także T. Zaderecki, *Z Biblią i Talmudem w walce*, Warszawa 1936; tegoż, *Talmud w ogniu wieków*, Lwów 1936; tegoż, *Tajemna wiedza żydowska*, Lwów 1937.

¹⁸Zob. K. Bartoszewicz, *Antysemityzm w literaturze polskiej XV – XVII w.*, Warszawa 1914. Otwartym problemem pozostaje to, jak „nienawiść” do Talmudu i innych ksiąg żydowskich staje się „instytucją”, a ujmując to na sposób Ernesta Gellnera, jak np. słowo Talmud funkcjonuje w sieci wyrażań, tekstów, wypowiedzi i tym samym staje się „przekonaniem”, czy, dodam od siebie, „instytucją kreującą wyobraźnię społeczną”, „instytucją”, która pomaga w poznawaniu świata i umiejscowienia się w nim. Por. E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Kraków 1995, s. 41–42.

w sposób szczególnie uwrażliwione jest na sprawy człowieka¹⁹. Co ciekawe, jak przypomina Dominick LaCapra, obraz Innego jako element zanieczyszczający jest fantazmatyczną projekcją własnych fobii, jednocześnie tacy „projektanci” mogą zajmować ważne pozycje w strukturach społecznych, a nawet – dodajmy – w znaczący sposób wpływać na kreację wspólnot wyobrażonych²⁰.

Jarzmo Talmudu?

Maria Janion, analizując tło antysemitycznych utworów Juliana Ursyna Niemcewicza, we fragmencie *Antysemitcka wykładnia Talmudu*²¹ zacytowała między innymi Luigię A. Chiariniego, który za główny cel postawił sobie „zdemaskowanie złowrogię oszustwa oraz wyzwolenie Żydów spod «jarzma Talmudu»”²². W 1939 roku polsko-żydowski historyk Majer Bałaban w cyklu artykułów *Walka z Talmudem na przestrzeni dziejów (Sprawa dziś aktualna)*²³ poglądy Chiariniego przedstawił jako przykład antytalmudycznego nieuctwa i nienawiści²⁴. Był to człowiek, który, jak czytamy, dzięki protekcji został profesorem od języka hebrajskiego, znając go niewiele. „Spec” od języków, kontynuuje dalej Bałaban, staje się cenzorem tekstów, których nie rozumie: „Gdy [...] w roku 1825 zorganizowano tzw. Komitet Starozakonnych, złożony, nawiasem mówiąc, wyłącznie z chrześcijan, został Chiarini jako rzeczoznawca powołany na członka doradcę i rychło wybił się na czoło tej instytucji, akcentując stale swą wiedzę judaistyczną”²⁵.

Chiarini staje się na ziemiach polskich (choć sam języka polskiego nie znał) kolejnym ogniwem w łańcuchu „niewoli” Talmudu. Przypo-

¹⁹J. Tischner, *Sztuka etyki*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 365. Według tego autora „nie ma możliwości etyki tam, gdzie nie ma jakiegoś dobra i zła, jakiejś wartości i antywartości” (s. 365).

²⁰Zob. D. LaCapra, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, w: *Pamięć, etyka i historia. Angloamerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Poznań 2002, s. 137. Autor dodaje, że krytyka takich umocowanych społecznie obrazów powinna mieć charakter etyczny i polityczny.

²¹M. Janion, *Antysemitcka wykładnia Talmudu*, w: tejże, *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 105–109, por. także *Przywieść do upamiętnienia*, s. 114–119.

²²Tamże, s. 107.

²³M. Bałaban, *Walka z Talmudem na przestrzeni dziejów (Sprawa dziś aktualna)*, „Nasz Przegląd” 1939, 19 marca, s. 13; 26 marca, s. 13; 2 kwietnia, s. 13; 9 kwietnia, s. 13.

²⁴Tamże, s. 13 (9 kwietnia).

²⁵Tamże.

mnijmy: to dzieło żydowskie zostało ostatecznie zredagowane z końcem V wieku, a już 553 roku cesarz wschodnio-rzymski Justynian powitał go nienawistnym edyktem, tak ruszyła machina walcząca ze spuścizną kultury żydowskiej²⁶. W 1239 roku papież Grzegorz IX zalecił biskupom francuskim odebranie Żydom Talmudu i oddanie go do zbadania franciszkanom i dominikanom. Skonfiskowano więc Talmud i inne dzieła piśmiennictwa hebrajskiego oraz zorganizowano rodzaj dysputy, na której obrońcą dzieła tradycji judaistycznej był rabin paryski Jechiel, którego argumenty na nic się zdały. Księgi zostały publicznie spalone na rynku Paryża w 1242 roku. Gdy płonęło blisko tysiąc rękopisów Talmudu, wielotysięczny tłum przyglądał się widowisku. Tłum miał czym się radować, a franciszkanie i dominikanie obronili lud przed zgorzeniem. To, że nikt z uczestników tych swoistych igrzysk nie znał hebrajskiego, nie miało znaczenia. Bałaban porównuje to wydarzenie do tego z 1933 roku, kiedy w Berlinie palono dzieła literatury i nauki w imię obrony Niemców przed demoralizacją. Kiedy ten polsko-żydowski historyk publikował w 1939 roku serię swoich apologetycznych tekstów, zaczął się nowy rodzaj igrzysk, w których w imię czystości rasowej palono nie tylko księgi, ale i ludzi. „Kulturę” nienawiści kształtuje się latami.

Rabin Jakub Avigdor w przedmowie do *Nauki Talmudu* w 1928 roku ze smutkiem stwierdził: „Bolesne, lecz prawdziwe jest spostrzeżenie, że znaczny, niestety bardzo znaczny odłam Żydów stał się wobec nauki żydowskiej i religii obojętny. Obojętność dla religii idzie w parze z zaniedbaniem nauki świętej i jest bezpośrednim tego skutkiem. Pielęgnowanie nauki podtrzymuje i wzmacnia życie religijne. Niestety plon tyle wiekowej żydowskiej pracy duchowej, nasz Talmud święty, jest dla znacznej, powiedzmy prawdę, dla przerażającej części Żydów Księgą zamkniętą na tysiąc pieczęci. [...] Język Talmudu i swoisty system Talmudu są większej części żydostwa naszego obce i nieznanne. Jest to zło wielkie, lecz z istnieniem tego zła należy się liczyć”²⁷. Autor tych słów jakby przestrzegał, że bez znajomości tradycji Żydzi są bardziej bezbronni wobec antysemickich ataków na ich kulturę.

²⁶Tamże, s. 13 (19 marca).

²⁷J. Avigdor, *Nauka Talmudu. Pierwszy Okres. Pierwsza Epoka*, Drohobycz 1928, s. III.

Ks. Stanisław Trzeciak, o którym już tu była mowa, atak na Talmud przeprowadził od strony etyki. Stając w obronie moralności chrześcijańskiej, piętnował żydowską rozpustę, do czego – pisał – namawia ta księga Żydów: „W Talmudzie powiedziano: «Rabi Johanan ben Torta powiedział: dlaczego zburzoną została pierwsza świątynia jerozolimska? – z powodu bałwochwalstwa, rozpusty i zabójstw tych, którzy wtedy byli»”²⁸. W dalszej części wywodu Trzeciak przywołuje słowa Chrystusa, że Żydzi to „naród zły i cudzołozny” (Mt 12,39 i 16,4), a do tego, tym razem cytując Tacyta, „najwięcej lubieżny”. Widać, że dla katolickiego duchownego Tacyt i Jezus są sobie bliscy, bo obaj zgodnie potrafili „rozpoznać” niemoralność żydowską²⁹.

Tadeusz Zaderecki w *Studiach nad etyką Talmudu (Etyka małżeńska)* przekonywał, że oskarżanie żydowskich mędrców o promowanie niemoralności związanej z życiem seksualnym jest zwykłym kłamstwem. Według Talmudu – pisał – wierność małżeńska ma być „otoczona szczególną opieką”, a człowiek niewierny nie uniknie otchłani, nawet gdyby poznał Boga tak jak Abraham³⁰. Z kolei w książce *Talmud w ogniu wieków*, dowodzi, że etyka świętej księgi Żydów jest ludzka, charakteryzuje się swoistym pięknem i ma wartość wszechludzką³¹.

W *Tajemnicy religii żydowskiej* ten sam autor rozprawił się z bardzo częstym a ważnym punktem krytyki Żydów związanej z Talmudem – o ich wszechpotężnych siłach i mocach, z pomocą których podporządkowują sobie świat. Pisał: „W ogóle «żydoznawstwo» odznacza się logiką

²⁸S. Trzeciak, *Pornografia narzędziem obcych agentur*, Warszawa 1938, s. 8.

²⁹Wypada w tym miejscu zauważyć, że w wypadku obu przywołanych przez Trzeciaka wypowiedzi Jezusa z Ewangelii Mateusza występują słowa: „genea ponera kai moichalis” – w obu zaś chodzi o słowa skierowane nie do narodu czy ludu żydowskiego, ale do – jak w 12,39 – „niektórych z uczonych w Piśmie i faryzeuszów”, w obu także nie chodzi o sens erotyczny czy seksualny, ale metaforyczno-religijny. Ks. Józef Homerski tak skomentował słowa Jezusa: „Plemię złe i cudzołozne... Wyraz: *plemię* ma tu sens pejoratywny. Jezus nazywając tak duchownych przywódców Żydów zaliczył ich do tej kategorii ludzi, znanych z dziejów narodu wybranego, którzy lekceważyli ostrzeżenia charyzmatycznych posłańców Bożych [...]. Przymiotnik *cudzołozny* ma to samo znaczenie, co u proroków Starego Testamentu, np. Oz 2,1–9; Iz 57,3–13; Ez 23,27–30 itd.), tj. sprzeniewierający się Bogu, Jego prawu, a więc łamiący Przymierze, jakie Bóg zawarł z narodem wybranym” (*Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, s. 212–213).

³⁰T. Zaderecki, *Studia nad etyką Talmudu (Etyka małżeńska) II*, „Nasza Opinia” 1938, nr 170 (297), s. 7.

³¹Tenże, *Talmud w ogniu wieków*, dz. cyt., rozdział 5: *Etyka Talmudu*; por. J. Rappaport, *Prawda o Talmudzie*, „Nasza Opinia” 1935, nr 12, s. 10 (recenzja książki Zadereckiego).

dziwnego nabożeństwa. Gardzi Żydem, a drży przed nim; do «prawdy» o Żydach, o którą wciąż woła, dąży drogą świadomych, lub ignorancko przyjmowanych fałszów. Gdyby Żydzi mieli tę moc, tę potęgę, i te wszystkie możliwości w ręku, jakie im «żydoznawcy» imputują, dawno by już zdobyli świat»³².

Zaderecki stanął w obronie Talmudu także w kontekście rozpraw sądowych, których ta księga była „bohaterką”. Na łamach „Naszej Opinii” zajął się problemami związanymi z powoływaniem biegłych sądowych. Przywoływanie świadectw pism ojców i doktorów Kościoła jak też dekretów soborów jest drogą fałszywą, pisał, podkreślając, że sąd powinien przed swoje oblicze wzywać tych biegłych, którzy mają kompetencje naukowe i są odpowiednio przygotowani do lektury takich historycznych dokumentów. No ale pozostaje problem, kto sprawdzi ich kompetencje, skoro na przykład ks. Trzeciak uważa się za znawcę Talmudu, a powołanie rabina może być zaskarżone jako tendencyjne zachowanie sądu. Zdaniem Zadereckiego dobry biegły w sprawach Talmudu winien biegle znać język hebrajski, w którym napisany był oryginał, a do tego mieć wykształcenie teologiczne. Między wierszami można wyczytać pytanie: czy „chrześcijański” sąd stać na odrzucenie opinii niekompetentnych księży, nawet z tytułami profesorów?³³. W kolejnej części artykułu Zaderecki przekonywał, że „dzieła” Trzeciaka to stek chaotycznych cytatów, zbiór frazesów i pomówień³⁴.

Pedagogika antytalmudyczna

W broszurze *Poznaj żyda* Kazimierza Gajewskiego mamy cały wykaz „zbrodni moralnych” zawartych w Talmudzie. Na liście, obok przeinaczania Dekalogu, znalazły się między innymi: złodziejstwo, paserstwo, niespłacanie długów, oszustwo, krzywoprzysięstwo, handel żywym towarem, fałszowanie pieniędzy, przekupstwo, przemytnictwo, szantaż, zdrada³⁵. Taki katalog talmudycznych „grzechów” nie był wymysłem

³²T. Zaderecki, *Tajemnice religii żydowskiej I*, „Nasza Opinia” 1937, nr 89, s. 7.

³³Zob. T. Zaderecki, *Na marginesie grudziądzkiego Procesu*, „Nasza Opinia” 1939, nr 177 (304), s. 4.

³⁴Tenże, *Na marginesie grudziądzkiego Procesu*, „Nasza Opinia” 1939, nr 181 (308), s. 7; nr 182 (309), s. 7.

³⁵Zob. Tamże, s. 20nn. Książd Stanisław Trzeciak w książce *Talmud o gojach a kwestja ży-*

samego Gajewskiego, wszak w tej dziedzinie miał on na kogo się powoływać, by wymienić takie autorytety jak Andrzej Niemojewski, ks. Józef Kruszyński czy ks. Trzeciak.

W potoku kłamliwych opowieści o Żydach interesujący okazał się wątek pedagogiczny. Autorzy nacjonalistyczni o wyraźnym antysemitycznym nastawieniu swoje antytalmudyczne i antyżydowskie rozważania uzasadniali nagłą potrzebą edukacyjną. Gajewski w zakończeniu książki *Żydzi idą* wzywa katolickich duchownych, by byli następcami ks. Trzeciaka, potomka Kordeckiego i Skorupki, czy innego duchownego – Ignacego Charszewskiego, także znanego antysemitę. Mają bronić Chrystusa, który stał się „racją podstawową” uzasadniającą antysemityzm, i jego owczarnię przed nadchodzącym Antychrystem: „Wynijdźcie więc na szańce, dajcie przykład ofiarnej pracy i poświęcenia, porwijcie więc i prowadźcie za sobą masy do walki samoobronnej przed zalewem żydowskim”³⁶.

Apele tego rodzaju mogły powoływać się nie tylko na wcześniejsze wypowiedzi i postawy księży i świeckich, ale także i przede wszystkim na dokumenty i doktrynę Kościoła, w tym oficjalne wypowiedzi polskich biskupów. O wypowiedziach tych ostatnich przypominał na przykład ks. Trzeciak w ostatnim rozdziale książki *Talmud o gojach a kwestja żydowska w Polsce*, zatytułowanym *Uchwały synodalne i listy pasterskie biskupów w dawnej Polsce*. By jeszcze bardziej rozjaśnić moc „walca” perswazyjnego, z którym musieli radzić sobie polsko-żydowscy autorzy w sporze o Talmud, przytoczę z niego nieco dłuższy fragment, tyle że zawierający tylko niewielki wycinek biskupich enuncjacji. Trzeciak pisze: „Walka zatem z żydostwem jest nakazem samoobrony na podstawie nauki Kościoła Katolickiego. Do tej walki obowiązany jest każdy chrześcijanin, a tem więcej duchowny, na jakimkolwiek byłby stanowisku. Jeśli Chrystus Pan, Apostołowie, Święci Ojcowie Kościoła

dowska w Polsce (Z sześciu tablicami i trzema fotografjami), Warszawa 1939 wypisuje podobne odkrycia: w części praktycznej - już po charakterystyce Talmudu, pokazana zostaje nienawiść do gojów, kłamstwo, szalbierstwo. Żydzi mają się codziennie modlić o mesjasza, który ma wszystkich zniszczyć, a przynieść królestwo Izraelowi s. 114–116; wskazuje, że mamy dwa przeciwne światy s. 116–119; odnajdujemy także związek komunizmu i Żydów – 134–139; masonerii z Żydami 148–166; pornografii i Żydów, s. 189–193 i inne.

³⁶K. Gajewski, *Żydzi idą*, Poznań 1937, s. 32.

i wybitni Papieże zwalczali złość i niktzemność żydowską i poskramiiali ją ustawowo, to obowiązany to czynić każdy duchowny, a tem więcej na kierowniczym stanowisku stojący. [...] Synod chełmski w r. 1604 zaznacza, że «obrzydliwa przewrotność żydów [...] doszła już do tego zuchwalstwa i bezczelności, że żydzi [...] panują nad ludem chrześcijańskim, nad nimi się coraz bardziej sroża i znęcają, zajmując podstępnie w posiadanie czy to w dzierżawę majątki i dobra ziemskie. Wobec takiej przewrotności żydowskiej wszyscy wierni katolicy, pomni na odpowiedzialność przed Bogiem na Sądzie, powinni zerwać wszelkie stosunki z żydami, nie popierać ich wcale i ze wszystkich sił powściągać ich niegodziwość». [...] Synod wileński w r. 1685 żali się, że «żydzi z pogardy i nienawiści do religii chrześcijańskiej, szerzą wszędzie zepsucie, bezbożność i zgorzenie wśród chrześcijan». [...] Wielce pouczającymi dla nas są również uchwały Synodu przemyskiego z r. 1723, który głosi: «Żydzi ten gad jadowity, ci wygnańcy palestyńscy, którzy już zalali całą Ruś i szerzą się po całym Królestwie Polskim, bogacą się z krzywdy i wyzysku chrześcijan, pełni pychy, nienawiści i chytrości, stawiają sobie za główny cel swej przewrotnej działalności: podstęp, zbrodnie i wszelkiego rodzaju występki, bluźnierstwa, zniewagi i wyszydzanie Tajemnic Wiary naszej św. Jest nad wyraz bolesną rzeczą, iż wielu spośród polskich magnatów i szlachty popiera żydów, dając im łatwiejszy do siebie dostęp, aniżeli katolikom, łudząc się nadzieją przyszłych zysków i pożyczek pieniężnych od żydów, a nie bacząc na to, że pieniądze w tak nieuczciwy sposób nabyte, prędko utracą i ściągną na siebie i na swoje potomstwo karę Bożą i utratę błogosławieństwa Bożego»³⁷.

Dekrety i inne postanowienia różnych zgromadzeń kościelnych świadczą same za siebie, niemniej jednak trzeba zauważyć, że historycznie trudno mówić o jednoznacznym ich wpływie na zachowania społeczne, ponieważ w warunkach polskich stosunek władzy królewskiej, szlachty i kleru do społeczności żydowskiej był zróżnicowany, nawet skrajnie. Nie ma prostego przełożenia religijnych haseł atakujących Żydów (antagonizm wyznaniowy) na antysemityczne postaw i działania³⁸, chociaż

³⁷S. Trzeciak, *Talmud o gojach*, dz. cyt., 293, 298–300.

³⁸W *Pamiętnikach* Teodora Herzla, w rozdziale o przyczynach antysemityzmu, czytamy na

osobno należałoby chyba traktować stosunek do Żydów w polskiej kulturze ludowej³⁹. W każdym razie w niniejszych rozważaniach interesuje mnie występowanie treści dekretów w języku sporu i ich perswazyjna nośność.

Zakończenie

Z przebiegu zaprezentowanego polskiego sporu o Talmud można wnosić, że „opowieści żydoznawcze” o tej świętej księdze judaizmu były częścią narracji o kulturze sąsiada i współobywatela. Tym samym współkonstytuowały one również wyobraźnię zbiorową. Projekt przyszłości jest poniekąd związany z rozumieniem opowieści o wczoraj i dzisiaj⁴⁰. „Żydożerczo” zinterpretowany Talmud mógł stać się pretekstem do propagowania szowinistycznej koncepcji państwa eliminującego „pasożytów”.

Daniel Pipes słusznie zauważył, że „antysemici nie pojawiają się w pustce, ale związani są z jakąś częścią wielkiego zespołu literatury”⁴¹. Te sieci konwersacyjne prowadzą do niebezpiecznych konsekwencji, głoszone idee pociągają innych, budują wyobraźnię. Stąd niezbędność szerokiej riposty polemicznej wychodzącej od autorów, którzy cenili sobie uczciwość i prawo do prawdy.

Bibliografia

1. Avigdor J., *Nauka Talmudu. Pierwszy okres. Pierwsza epoka*, nakład autora, Drohobycz 1928.
2. Baczek B., *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. M. Kowalska, przekład przejrzał B. Baczek, PWN, Warszawa 1994.

przykład, że antysemityzm ujawnił się, gdyż w XIX wieku wytworzyła się inna sytuacja – „już nie antyreligijna agresja, ale po emancypacji walka o przestrzeń życiową – «nie kupuj u Żyda» to próba wyparcia przeciwnika środkami wykluczenia, degradacji drugiego do miana gorszego”. Można w rozmowianiu twórcy syjonizmu politycznego odróżnić antysemityzm od antyjudaizmu – por. *Pamiętniki Teodora Herzla 1895–1904. W 6-ciu tomach*, t. 1, tłum. H. Weissowa, tłum. J. Appenzlak, Warszawa 1932, s. 32–33.

³⁹Por. A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992; por. także J. Trachtenberg, *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*, tłum. R. Stiller, Gdynia 1997.

⁴⁰Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i inni, naukowo oprac. T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 97.

⁴¹D. Pipes, *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, tłum. S. Kędzierski, Warszawa 1998, s. 73.

3. Bałaban M., *Walka z Talmudem na przestrzeni dziejów (Sprawa dziś aktualna)*, „Nasz Przegląd” 1939, 19 marca; 26 marca; 2 kwietnia; 9 kwietnia.
4. Bartoszewicz K., *Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVII w.*, G. Gebethner i Sp., Warszawa 1914.
5. Blumer H., *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Nomos, Kraków 2007.
6. Cała A., *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.
7. Dąbrowski E., *Chrystus w literaturze żydowskiej*, „Kurier Warszawski” 6 listopada 1933, nr 307.
8. *Encyklopedia kościelna podług Teologicznej Encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób*, wydana przez x. Michała Nowodworskiego, t. XXVIII, Warszawa 1905.
9. *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1979.
10. Gajewski K., *Poznaj żyda (Talmud i dusza żydowska)*, Wydawnictwo „Samobrony Narodu”, Poznań 1936.
11. Gellner E., *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Universitas, Kraków 1995.
12. Klausner J., *Jezus z Nazaretu*, „Opinia” 1933, nr 29–37.
13. LaCapra D., *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002.
14. M. Janion, *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
15. *Pamiętniki Teodora Herzla 1895–1904. W 6-ciu tomach*, t. 1, tłum. H. Weisowa, tłum. J. Appenzlak, Wydawnictwo Nowoczesna, Warszawa 1932.
16. Pipes D., *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, tłum. S. Kędzierski, BEJ Service, Warszawa 1998.
17. Pranajtis J. B., *Chrześcijanin w Talmudzie żydowskim*, Warszawa 1937.
18. Redakcja, *Konfiskata 9 numerów „Opinii” oraz dzieła prof. J. Klausnera p. t. „Jezus z Nazaretu”*, „Opinia” 1933, nr 38a.
19. Rohling A., *Zgubne zasady talmudyzmu do serdecznej rozważki Żydom i Chrześcijanom wszelkiego stanu*, wydanie drugie, poprawione, z dodatkiem memoriału Stanisława Staszica o Żydach z r. 1818, Lwów 1875.
20. Sikorski D. K., *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
21. Szczerbowicz-Wieczór L. L., *Talmud i Żydzi*, A. Dygasiński, Kraków 1876.

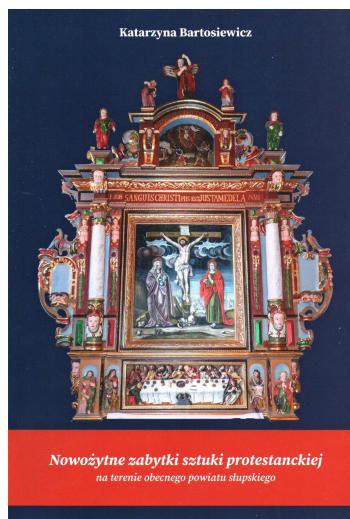
22. Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i inni, naukowo oprac. T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, PWN, Warszawa 2001.
23. Tischner J., *Sztuka etyki*, w: tegoż, *Myslenie według wartości*, Znak, Kraków 1993.
24. Trachtenberg J., *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*, tłum. R. Stiller, Uraeus, Gdynia 1997.
25. *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
26. Trzeciak S., *Mesjanizm a kwestja żydowska*, Warszawa 1934.
27. Trzeciak S., *Pornografia narzędziem obcych agentur*, Warszawa 1938.
28. Zaderecki T., *Ks. Pranajtis po polsku*, „Nasz Przegląd” 1938, 8 maja.
29. Zaderecki T., *Na marginesie grudziądzkiego Procesu*, „Nasza Opinia” 1939, nr 177.
30. Zaderecki T., *Na marginesie grudziądzkiego Procesu*, „Nasza Opinia” 1939, nr 181; nr 182.
31. Zaderecki T., *Studia nad etyką Talmudu (Etyka małżeńska) II*, „Nasza Opinia” 1938, nr 170.
32. Zaderecki T., *Tajemna wiedza żydowska*, Lwów 1937.
33. Zaderecki T., *Tajemnice religii żydowskiej I*, „Nasza Opinia” 1937, nr 89.
34. Zaderecki T., *Talmud w ogniu wieków*, Nakładem Księgarni F. Hoesicka, Lwów 1936.
35. Zaderecki T., *Z Bibliją i Talmudem w walce*, Żyd. Tow. Wydawnicze, Warszawa 1936.
36. Zaderecki T., *Talmud w ogniu wieków*, „Nasza Opinia” 1935, nr 12.
37. Żebrowski R., *Talmud*, <https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=14037> [dostęp: 15.01.2023]

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 książek: *Symboliczny świat Brunona Schulza*; *Spor o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera*.

**Katarzyna Bartosiewicz,
Nowożytny zabytki sztuki protestanckiej na terenie
obecnego powiatu słupskiego. (Nastawy ołtarzowe,
kazalnice, ołtarze ambonowe, chrzcielnice, epitafia,
płyty nagrobne, obrazy, prospekty organowe, loże,
ławy, empory, inne zabytki)**

Słupsk 2021, ss. 256.

Pierwsze wrażenie jest bardzo korzystne: barwna okładka, dobrej jakości papier, liczne kolorowe fotografie, wyraźny druk. To wszystko zachęca, by bliżej zapoznać się z książką wydaną staraniem Starostwa Powiatowego w Słupsku. Instytucja wydawcy przesądziła o zawartości książki – omawiane są w niej wyłącznie zabytki z terenu powiatu w jego obecnych granicach, a nie miasta Słupska stanowiącego osobną jednostkę administracyjną województwa pomorskiego. Publikacja jest katalogiem zabytków ruchomych, co wyjaśnia obszerny, nawet zbyt szczegółowy podtytuł, utrudniający cytowanie i właściwie nie bardzo wiadomo czemu uszeregowanych w tej kolejności. W efekcie takiego podziału dla osób nie znających miejscowej topografii poszukiwania zostały utrudnione. Moim zdaniem bardziej korzystnym rozwiązaniem byłoby przyjęcie układu topograficznego i omawianie zabytków danego kościoła w jednym miejscu, z zachowaniem alfabetycznego układu



miejsowości, jak to jest przyjęte w ramach *Katalogu zabytków sztuki w Polsce*, od lat wydawanego pod auspicjami Instytutu Sztuki PAN. To pozwoliłoby w większym stopniu uwzględnić informacje historyczne o miejscowościach, świątyniach i ich architekturze, czego w omawianej książce niestety brak i objaśniane zabytki często pozbawione są historycznego kontekstu. Zabrakło jasnego wyłożenia założeń publikacji, czy ma być pracą naukową czy popularyzatorską oraz zasad jej układu, które powinny być z grubsza jednolite dla każdego omawianego obiektu.

We wstępie autorka przedstawia zarys problematyki artystycznej, częściowo za publikacją Marcina Wisłockiego¹ i sporo miejsca poświęca zagadnieniom konserwatorskim, szczególnie przemianom, jakim podlegały omawiane zabytki od połowy XIX w., stosownie do nowych gustów estetycznych. Polichromie były masowo przemalowywane, czasem całkowicie usuwane i zaczęło się to zmieniać dopiero w okresie międzywojennym. Czego zabrakło, to próby zdefiniowania miejsca Słupska jako ośrodka w orbicie wpływów artystycznych Szczecina i Gdańska i jego oddziaływania na region jako siedziby administracji państwowej i kościelnej².

Omawianie nastaw ołtarzowych otwiera późnomanierystyczny ołtarz ze Smołdzina, fundacja książęca z 1632 r. Rzeźbioną i malowaną strukturę autorka analizuje bardzo szczegółowo, dzięki archiwalnym zdjęciom możemy ocenić stosunkowo niewielkie zmiany, jakie zaszły po przejęciu kościoła przez katolików po II wojnie światowej. Tekst zatytułowany „ołtarz główny” (nie było jednak innego) ze s. 18 powinien znaleźć się na początku jako wprowadzenie. Następuje bardzo szczegółowy opis i interpretacja poszczególnych elementów dekoracyjnych (na s. 25 powinna być mandorla, nie „mandrola”), któremu towarzyszy bogata do-

¹M. Wisłocki, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535–1684*, Szczecin 2005 (Biblioteka Naukowa Muzeum Narodowego w Szczecinie. Historia Sztuki).

²Por. Z. Szultka, *Malarstwo, rzeźba i rzemiosło artystyczne Słupska XVII–XVIII w.*, „Materiały Zachodniopomorskie” 1974, t. 20, s. 339–363 (jest tam mowa m. in. o Smołdzinie). O perspektywach badawczych może świadczyć m. in. niezłe wydana praca K. Bartosiewicz [i in.], *Kościół św. Jacka w Słupsku. Historia, sztuka, wiara*, praca zbiorowa pod red. M. Rycherta, Słupsk 2021, przy czym baza bibliograficzna jest tam ponownie szczupła. Oczywiście, w takich badaniach należałoby uwzględnić również zbiory muzealne – *Reformacja w Słupsku i na Pomorzu. Ścieżka tematyczna w Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku*, oprac. ścieżki A. Sujecka, tekst R. Kupisiński, Słupsk 2018.

kumentacja fotograficzna pozwalająca docenić mistrzostwo wykonania ołtarza, przeznaczonego wprawdzie dla wiejskiego kościoła, ale służącego w okresie letnim dworowi książęcemu. Czego zabrakło, to danych historycznych odnoszących się do fundacji i dziejów ołtarza, próby ustalenia źródeł ikonografii i zasobu motywów zdobniczych – ewentualnych związków z grafiką, próby identyfikacji warsztatu artystycznego. Autorka nie wspomina, że kompozycja dwóch obrazów – Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia – zastała oparta na rycinach Matthaëusa Meriana, ilustrujących Biblię w niemieckim tłumaczeniu Marcina Lutera, której pierwsze wydanie ukazało się w 1630 r. w Strasburgu, a w 1704 r. opublikowano we Frankfurcie nad Menem luksusową edycję kolorowaną. Słusznie zwana Biblią Meriana jest wydawana w niezliczonych wersjach aż do dzisiaj³. Świadczy to o niemal natychmiastowej recepcji na słujskim dworze zachodnioeuropejskiego wzoru, który wywarł znaczny wpływ na nowożytną sztukę luterańską. Chętnie bym się dowiedział więcej o Corduli von Bandemer, pomorskiej ziemiance i artystce malarce z Żelaza, autorce obecnego obrazu ołtarzowego, a także o jego pierwowzorze. Prof. Paul Händler zasługuje na przypomnienie, jako że inny jego obraz, pochodzący z Torunia, znalazł się w ołtarzu odbudowanego kościoła luterańskiego Św. Trójcy w Warszawie⁴. Drugi omawiany ołtarz, z Charnowa, jest datowany wcześniej, na początek XVII w. Dlaczego zatem autorka omawia go w takiej kolejności? Jest dziełem pracowni wyraźnie słabszej pod względem formalnym od poprzedniego, co nie znaczy, że nie wolnym od ciekawych treści. Niestety, znowu nie dowiadujemy się niczego bliższego, poza ogólnikowym stwierdzeniem, że pojawiają się „typowo manierystyczne uszaki w duchu niderlandzkim z ornamentem okuciowym w zwieńczeniu, przypominające szczyty

³M. Merian, *Die Bilder zur Bibel. Mit Texten aus dem Alten und Neuen Testament*, hrsg. und eingel. von P. Meinhold, Hamburg, cop. 1965 (Merian-Bibliothek), s. 7–18, il. s. 253, 259. Por. *Die Bibel. Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung D. M. Luthers, mit den Kupferstischen von M. Merian = Die Merian Bibel. Mit den Kupferstichen von Matthäus Merian*, Parkland Verlag, Köln 1996, *Das Neue Testament*, il. s. 207, 215, jak również wczesne egzemplarze kolorowane: <https://www.akg-images.de/archive/Die-Auferstehung-2UMDHUYOZIC.html> ; <https://www.akg-images.fr/CS.aspx?VP3=SearchResult&ITEMID=2UMDHUYO86T&LANGSWI=1> [dostęp: 17 maja 2022].

⁴J. Domasłowski, *Kościół św. Szczepana w Toruniu 1904–2004*, słowem wstępnym opatrł. ks. J. Molin, Toruń 2004, s. 15.

gdańskich i toruńskich kamienic” (s. 35). To stwierdzenie, niewątpliwie słuszne co do kierunku, warto by uszczegółowić. Zastosowane określenie „z około początku XVII w.” jest nieprecyzyjne: zgrabniej brzmiałoby „z przełomu XVI/XVII w.”, „z około 1600 r.”, czy jak w tytule, z początku XVII wieku. Bliższy strukturze Smołdzina jest ołtarz z Zimowisk z 1615 r., ufundowany wraz z całym wystrojem wnętrza przez Zofię von Krümmel jako swego rodzaju panteon rodowy. Katarzyna Bartosiewicz określa go, chyba słusznie, jako dzieło pracowni działającej również w Stowięcinie. Szkoda jednak, że nie poznamy treści inskrypcji widocznych na odwrocie nastawy (s. 49), nie jestem pewien, czy na s. 42 nie chodzi o witraż wykonany w Malborku. Obraz Ukrzyżowania ma swoje źródło w niderlandzkiej grafice manierystycznej, konkretnie jest to zmodyfikowana wersja części centralnej ryciny przedstawiającej żołnierzy rzucających losy o szatę Jezusa, numeru 27 z cyklu pasyjnego Philipa Galle, wykonanej podług Jana van der Straet (Johannesa Stradanusa, czynnego we Włoszech, głównie we Florencji) przed 1587 r.⁵ Adaptacja wiązała się m. in. ze zmianą formatu kompozycji z poziomego na pionowy. W retabulum z Wysowa zaciekawiają dzieje przeróbek, wpiętych na ołtarz ambonowy, po wojnie powrót do formy tradycyjnej, których ofiarą padł już dawno centralny obraz. Zabrakło próby określenia chronologii, natomiast na s. 51 chochlik drukarski z Jana Ewangelisty uczynił figurę „św. Jana Wilhelma z Saint Thierry” (nawiasem mówiąc, ów świątobliwy cysters nie został kanonizowany). Omawiając ołtarz ze Stowięcina, datowany ogólnie na pierwszą połowę XVII w., autorka już nie wraca do sygnalizowanych związków z Zimowiskami. Obrazy opisuje, lecz nie sięga do ich genezy, natomiast powtarzająca się teza o motywie trzech wyciągniętych palców Ukrzyżowanego mających symbolizować Trójcę Św., wymagałaby udokumentowania (s. 60). Zdjęcia ołtarza w Możdżanowie przed konserwacją pozwalają docenić wysiłek konserwatorów przywracającym zabytkowi bogatą kolorystykę a obrazom pierwotną ikonografię. Jest dziełem Johanna Edlewera z 1665

⁵*Soldiers gamble for Christ's robe, no. 27 from the Passion of Christ*, Fine Arts Museums of San Francisco. Search the Collections: <https://art.famsf.org/philip-galle/soldiers-gamble-christs-robe-no-27-passion-christ-19633038075> [dostęp: 17 maja 2022].

r., jednak o rzeźbiarzu i jego środowisku niczego się nie dowiadujemy. W ołtarzu z Damna, fundacji szlacheckiej z 1708 r., prowincjonalna jakość rzeźb (czy również Stefana Krafta? – por. s. 83) w polach środkowych może nie zachwycać, ale ciekawe jest połączenie z tłem malowanym na płótnie. Szkoda, że zabrakło dokumentacji stanu przed konserwacją. Trochę zastanawia równorzędne zestawienie postaci Mojżesza i Boga Ojca (?) – czy może jednak raczej jest to Salvator Mundi – wyobrażenie Chrystusa Zbawiciela (por. ambonę w Smołdzinie, czy obraz z kazalnicy w Machowinie, s. 169), czyli zestawienie dopełniającego się Starego i Nowego Przymierza. Wbrew twierdzeniu autorki na s. 83, na wszystkich zdjęciach w ręku św. Piotra widzimy okazały klucz, nie palmę, zaś w rękach Mojżesza atrybuty tu wymienione jako zaginione (s. 85), zatem zabrakło koordynacji tekstu i fotografii. *Nota bene*, imię pierwszego z autorów w przypisie 45 brzmi Franciszek (jak w przyp. 53). Figura wieńcząca to raczej Chrystus Zmartwychwstały, natomiast z pewnością w kościele ewangelickim nie chodziło o „Wniebowzięcie”, co najwyżej byłoby to Wniebowstąpienie.

Kolejna grupa zabytków to ołtarze ambonowe, uważane za artefakty charakterystyczne dla protestantyzmu i jako takie szczególnie często przerabiane po II wojnie światowej jako mało odpowiednie dla kultu katolickiego w przejmowanych kościołach⁶. Różne przejawy takiego podejścia widzimy także w Słupskiem. Ołtarz w Dobieszewie składał się z XVI-wiecznej rzeźbionej ambony, którą kilkadziesiąt lat później włączono w nową strukturę ołtarzową o ciekawej dekoracji snycerskiej uszaków. Obecnie wymontowana ambona stoi osobno, natomiast w jej miejscu umocowano nowy obraz z wyobrażeniem patrona kościoła. Tu pytanie: czy sygnalizowane spostrzeżenie prof. Zygmunta Szultki na temat warsztatu artystycznego odnosi się do artykułu z 1974 r., czy pochodzi z innego źródła? Niezmieniony pozostał osiemnastowieczny ołtarz w Osowie, fundacji szlacheckiej rodziny Podewilsów. Jego szeroka struktura z parawanową ścianką mieszcząca po bokach dwa przejścia

⁶Zob. *Ołtarze ambonowe. Interdyscyplinarne prace badawcze. Wybór tekstów z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Ołtarze ambonowe”, Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 12–14.10.2016 r.*, pod red. M. Kaluch-Tabisz, Wrocław 2018.

i przedłużona ażurowymi ściankami wydzielającymi zakrystię, do tego w partii baldachimu kazalnicy ażurowe niebo ze snycerską dekoracją, zdecydowanie nie kojarzą się z kultem katolickim, więc w miejscu drzwi na ambonie osadzono obraz Serca Jezusowego. Jak mimo wszystko wyjątkowa to sytuacja świadczą losy kolejnych zabytków – w Łupowie, innej okazałej szlacheckiej fundacji z połowy XVIII w., z której pozostała jedynie ambona, przewieszona na inne miejsce; z Zaleskiego, gdzie w nową strukturę retabulum włączono rzeźby i kolumny z dawnego ołtarza ambonowego⁷. Podobnie „kreatywnie” los obszedł się z ołtarzem w Kuleszewie, co można porównać dzięki archiwalnej fotografii. Z całej struktury pozostała ściana tylna z dekoracją ornamentalną i niewielki krucyfiks przedtem zawieszony na ambonie, natomiast w miejscu kazalnicy i przejść widzimy nisze z nowymi figurami świętych. Mimo to ambona szczęśliwie przetrwała, ustawiona w bocznej przestrzeni kościoła. Fundacja von Zitzewitza z 1775 r. w Zębowie ocalała, jednak od 1947 r. kosz ambony stoi osobno (baldachim pozostał w ołtarzu), zaś jej miejsce w retabulum zajął obraz maryjny z dodatkiem rzeźbionych girland. Jak wskazują odkrywki konserwatorskie, obiekt poza obrazami z ambony był ozdobiony dekoracją malarską.

Kolejny rozdział został poświęcony właśnie ambonom wolnostojącym. Znowu rozpoczynamy od Smółdzina, gdzie ambona należy do tego samego zespołu, co omawiany uprzednio ołtarz. Korpus wspiera się na figurze Mojżesza. Odmiennie niż w większości przypadków, malowane wizerunki ewangelistów znalazły się na balustradzie, kosz zdobną wyobrażenia pozostałych apostołów. Atrakcyjnie brzmi teza, powtarzana za Marcinem Wisłockim, że gwiazda wycięta w podniebieniu baldachimu wskazuje drogę do nieba, towarzyszą temu – zupełnie nietypowo – inskrypcje biblijne w języku hebrajskim i syryjskim (sic!), zaś całość wieńczy figura Chrystusa-Zbawiciela. Niestety, mimo starannego opisu dekoracji, nadal niczego nie dowiadujemy się na temat warsztatu artystycznego. Datowana na 1618 r. ambona w Sierakowie

⁷ *Nota bene* współczesny obraz na s. 126, nie przedstawia św. Mikołaja lecz Stanisława, patrona miejscowego kościoła i jest uproszczoną repliką obrazu z lat ok. 1510–1515 w krużgankach klasztoru franciszkanów w Krakowie – por. J. Gadomski, *Gotyckie malarstwo Małopolski 1500–1540*, Warszawa–Kraków 1995, s. 91–92, tabl. XVIII, il.146.

Słupskim (na s. 149 znalazła się pomyłka wydawnicza, na pewno nie chodzi o „pierwszą ćwiartkę XX wieku”) jest ostatnim ocalałym elementem dawnego bogatego wystroju. Przetrwał sam korpus i jego snycerskie ozdoby architektoniczne, nie zachowała się dekoracja malarska w płycinach. W miejscowości Wytowno został rozmontowany ołtarz ambonowy, na ścianie kościoła zawieszono inną ambonę o zachowanej skromnej dekoracji snycerskiej datowaną na połowę XVII w., do której dodano zwieńczenie z niezachowanej kazalnicy ołtarzowej. Późnomanierystyczna, nieco „ludowa” ambona w Słonowicach, choć przyciąga oko polichromią, również nie dotrwała do naszych czasów bez szwanku, podobnie jak kazalnica z Duninowa, na której po wojnie starannie zamalowano oryginalne inskrypcje. Ta druga wspiera się na figurze anioła – jedynej takiej zachowanej na terenie powiatu (s. 161, 165 – por. Słonowice, s. 155). Skromną formę ma pozbawiona polichromii ambona z Zimowisk, połączona z łożą kolatorską, choć kwestia datowania (według autorki połowa XVIII w.) wydaje się otwarta. W Machowinie z nowożytniej ambony przetrwały jedynie cztery obrazy, przeniesione do obecnego kościoła ukończonego w 1892 r.

Dział następny, to chrzcielnice – znowu na pierwszym miejscu mamy zabytek ze Smołdzina – który współcześnie utracił oryginalną polichromię, a a w miejscu łacińskich i niemieckich inskrypcji objaśniających rolę sakramentu, krzyczą nieme białe pola, jak w ambonie z Sierakowa. Na dodatek cenna oryginalna pokrywa została zdemontowana, ocalała z niej jedynie grupa rzeźbiarska, ale przerobiona na... wieczną lampkę przed ołtarzem. Takie postępowanie trudno nazwać konserwacją, to dewastacja zabytku. Jeszcze w XIX w. polichromię utraciła chrzcielnica z Machowina, choć nadal budzi uznanie jakość architektonicznej dekoracji. Kolorów nie brakuje w dwóch kolejnych – ze Słonowic, wspartej na figurze Mojżesza, z zachowaną cynową misą chrzcielną, oraz z Ciecholubia (obecnie w Miastku), gdzie czaszę ozdobiono architektoniczną dekoracją imitującą wątek kamienny oraz ciekawym zestawem malowideł odnoszących się do symboliki sakramentu. Nie podjęto próby ich objaśnienia, nie nawiązano również do – zapewne trafnej – interpreta-

cji M. Wisłockiego. M. in. w scenie Obrzezania nic nie wskazuje, by chodziło o Jezusa⁸. Czy przypadkiem z Ciecholubia nie pochodzi również niedawno odkryta na strychu i po odrestaurowaniu przywrócona do wnętrza ambona w kościele w Miastku?⁹ Taki przypadek przemawia za topograficznym ujęciem publikacji, które pozwoliłoby na konsekwentne uwzględnienie zabytków rozproszonych (w tym znajdujących się w zbiorach muzealnych) i niezachowanych, istotnych dla narracji – jak np. ołtarz z Duninowa (s. 85) czy figura z Dobieszewa (s. 89).

Na terenie powiatu zachowało się w dobrym stanie kilka epitafiów, które niegdyś były charakterystycznym elementem kościołów protestanckich, upamiętniając wybitnych czy po prostu posiadających wpływ i zamożnych współwyznawców. Także tutejsze przykłady dobrze oddają etapy rozwoju tej dziedziny sztuki sepulkralnej na Pomorzu. Epitafium Hansa (nie „Hanka”) Kalffa z Ustki zmarłego tragicznie w 1672 r.¹⁰ przedstawia całą rodzinę zebraną u stóp Ukrzyżowanego, a historię objaśnia inskrypcja. Podobny schemat posiada scena z trafnie zidentyfikowanego epitafium rodziny pastorskiej Westphalów w Wytowni, gdzie zachowało się również ozdobne obramienie architektoniczne¹¹. W Stowięcinie młodzieńczy Zmartwychwstały, a może anioł (badacze nie są zgodni), wskazuje na koronę zbawienia, oczekującą w niebiesiech na zmarłą (Ap 2,10) przedstawicielkę rodu von Zastrow (czy von Zastrowen?), szkoda że tu i w innych przypadkach nie podano treści inskrypcji¹². Dwa ostatnie, to inskrypcyjne i heraldyczne epitafia szlacheckie ze Słonowic i Damna, odkryte długo po wojnie w niezwykłych okolicznościach i starannie zakonserwowane. Pominięto epitafium braci Schültze

⁸M. Wisłocki, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535–1684*, dz. cyt., s. 130, il. 73–74.

⁹Ciecholub znajdował się na terenie dawnego powiatu miasteckiego. Dokumentów brak, a powojenne losy uległy zapomnieniu – A. Gurba, *Zabytki zostały wyciągnięte ze strychu. Teraz cieszą wszystkie oczy. Czekają organy i zegar*, „Głos Pomorski” 21.03.2021: <https://gp24.pl/miastko-zabytki-zostaly-wyciagniete-ze-strychu-teraz-ciesza-wszystkie-oczy-czekaja-organy-i-zegar-zdjecia/ar/c1-15501105> [dostęp: 13 maja 2022].

¹⁰M. Wisłocki, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535–1684*, dz. cyt., s. 282; A. Gut, *Et in funere perennitas. Nowożytnie epitafia drewniane na Pomorzu Środkowym*, Koszalin 2015 (Koszalińskie Zeszyty Muzealne, Seria A-VI, Sztuka Dawna), s. 80–81, 273–274, il. 57, 156, 163–165.

¹¹Niestety, nie dowiadujemy się, o jaki tekst chodzi w przypisie 69 (i w 39). A. Gut, *Et in funere perennitas*, dz. cyt., s. 274, il. 24, 167 tej identyfikacji nie dokonuje, nie bierze też pod uwagę faktu, iż dwaj z pastorów wymienionych w dolnej inskrypcji służyli dopiero po śmierci Martina Westphala, zatem tę inskrypcję dodano wtórnie.

¹²Tamże, s. 71, 272, il. 61.

z końca XVII w. w Sycewicach, może dlatego, że zostało dość niedawno przeniesione z Pałowa pow. Sławno¹³.

Obrazy religijne były powszechnym elementem wewnątrz nowożytnych kościołów luterzańskich, służąc pouczeniu wiernych, ciesząc oko radosnym splendorem barwnego wnętrza i wreszcie zaspokajając, *last but not least*, ambicje fundatorów. Czy jednak wszystkie przytaczane przykłady można bezdyskusyjnie zaliczyć do tej kategorii? Już pierwszy przypadek, dekoracja stropu, znowu w Smołdzinie, to element bliższy malowidłom ściennym (stropowym), choćby z powodu perspektywy, z jakiej je oglądano. Przetrwało 50 pól, więc prawdopodobnie zaledwie 1/3 pierwotnej ilości, których blask przywróciła konserwacja w latach 1994–2001. Sceny ewangeliczne zestawiono z wizerunkami apostołów i uczniów Pańskich (nie jest to tożsame z katolickim pojęciem „Doktorzy i Ojcowie Kościoła”)¹⁴. Również pod innymi ilustracjami znalazły się mylne podpisy: na s. 208 (góra) widzimy Pojmanie (nr 4 w spisie), na s. 209 to z pewnością Wniebowstąpienie (nr 22), czy zatem dolna ilustracja na s. 208 to fragment wyobrażenia zatytułowanego „Niewierny Tomasz” (nr 20)? Czy wiadomo coś bliższego o okolicznościach fundacji i o malarzach? Myślę, że udałoby się wskazać niejedną wzór graficzny, na co pośrednio wskazuje bogactwo ikonografii przy średniej biegłości warsztatowej¹⁵. Podobne pytania o źródła można zadać w przypadku pozostałych przedstawień – np. predelli ołtarzowej i trzech obrazów z Machowina (nie znamy wymiarów; czy któryś mógł wchodzić w strukturę niezachowanego ołtarza lub balustrady empory?). W przypadku Ukrzyżowania (Przebicia Włócznią) dowiadujemy się o wzorze w postaci obrazu Rubensa, jednak ogniwem pośredniczącym był miedzioryt, którego 3 wersje wykonał Boetius à Bolswert w latach 1628–1631¹⁶.

¹³A. Gut, *Et in funere perennitas*, dz. cyt., s. 272–273, il. 60.

¹⁴Prawidłowo identyfikuje M. Wisłocki, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535–1684*, dz. cyt., s. 162–163.

¹⁵O możliwościach jakie się kryją w tej dziedzinie na Pomorzu Środkowym świadczy muzealna monografia D. Szymańska, *Srebrny ołtarz darłowski*, Słupsk 2007, s. 189–218 (inspirację stanowiły ryciny cyklu pasyjnego Hendricka Goltziusa z lat 1596–1598).

¹⁶E. Budzińska, *Szkoła graficzna Rubensa. Katalog rycin ze zbiorów Gabinetu Rycin BUW*, Warszawa 1975 (Prace Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie, 10), nr 6, s. 20–21, il. 2; J. R. Judson, *Rubens. The Passion of Christ*, Turnhout 2000 (Corpus Rubenianum Ludwig Burchardt, p. 6), cat. no. 37, s. 139–152, il. 110–117; *Siła i patos. Barokowy świat mistrza Rubensa. Zakopane, lipiec – sierpień 2014*, red. tekstów niem. U. Blanchebarbe, red. tekstów pol. R. Moroz, M. Koperski,

Zapewne dwustronny obraz z Ukrzyżowaniem i nowoodkrytym Zmartwychwstaniem w Dobieszewie był możliwy do obejrzenia podczas obchodzenia ołtarza podczas przyjmowania Komunii św. (por. s. 103 oraz późniejsze ołtarze z Osowa i Kuleszewa). Poziomym artystycznym wyróżnia się „Pokłon Pasterzy” w Głównycach. *Nota bene*, Maria została przedstawiona *en trois quarts* (korekta). Mógł to być obraz cudem uratowany z pożaru starego kościoła, ale prawdopodobnie jest przekazem lub zakupem dokonany dla podniesienia splendoru nowej budowli, otoczonej patronatem okolicznych rodów szlacheckich, w tym Puttkamerów¹⁷. W każdym razie nawiązuje – wyraźnie za pośrednictwem grafiki (w lustrzanym odbiciu) – do obrazu Petera Paula Rubensa z lat ok. 1615–1620 przechowywanego w Musée des Beaux-Arts w Rouen¹⁸. Obraz w Głównycach jest zasadniczo wzorowany na grafice Lucasa Vorstermana z Antwerpii z 1620 r., z uproszczeniem tła¹⁹, która była wykorzystywana dość często w malarstwie²⁰. Ten motyw ikonograficzny (Łk 2,8–18) cieszył się uznaniem w kręgach ewangelickich, bariera konfesyjna nie przeszkadzała w przejmowaniu wzorów uznawanych za atrakcyjne²¹. Mało dowiadujemy się o obrazie z Ustki, przy czym datowanie „około XVIII wieku” jest wysoce nieprecyzyjne – Wisłocki i Gut datują obraz na podstawie inskrypcji na rok 1652, ponadto Anna Gut trafnie identyfikuje wzór graficzny w postaci sztychu Egidiusa Sadelera z 1590 r. sporządzonego według niezachowanego obrazu Christopha Schwarza,

Zakopane 2014, nr 28, s. 86, il. s. 87.

¹⁷Być może wskazówka znalazłaby się w unikatowej publikacji, J. Wegeli, *Glowitzer Denksattel. Dargereicht am zehnjährigen Kirchweihfest*, Glowitz 1901, dostępnej w słupskiej bibliotece muzealnej – *Księgozbiór niemieckojęzyczny*, oprac. R. Kupisiński: <https://www.muzeum.slupsk.pl/index.php/18-ruchomoci/140-ksiegozbiorniemieckojezyczny> [dostęp: 15 maja 2022].

¹⁸*L'adoration des Bergers*: <https://mbarouen.fr/fr/oeuvres/l-adoration-des-bergers-0> [dostęp: 13 maja 2022].

¹⁹*Sila i patos*, dz. cyt., nr 15, s. 60–61, il.; *Lucas Vorsterman I's engraving, „Adoration of the Shepherds”, 1620, after Rubens*, Prints and Principles: <http://www.printsandprinciples.com/2019/09/lucas-vorsterman-is-engraving-adoration.html> [dostęp: 13 maja 2022].

²⁰Np. wystawiony na sprzedaż obraz z nadreńskiej kolekcji prywatnej, *Peter Paul Rubens (Schule), Anbetung der Hirten*, Lot-Art., https://www.lot-art.com/auction-lots/PETER-PAUL-RUBENS-SCHULE-ANBETUNG-DER-HIRTEN/2665-peter_paul-11.9.21-hargesheimer [dostęp: 13 maja 2022].

²¹M. Wisłocki, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535–1684*, dz. cyt., s. 83, 99–102, 150, 218. O popularności sztychu Vorstermana w luterańskich kościołach Torunia i okolic pisze P. Birecki, *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej od drugiej połowy XVI do pierwszej ćwierci XVIII wieku*, Warszawa 2007, s. 256, 271, 276–277, il. 43.

malarza dworskiego z Monachium²². Myślę, że takich identyfikacji byłoby więcej, także w przypadku malarskiej dekoracji ambon, przedstawień rzeźbiarskich i wzorników ornamentalnych. Raz jeszcze okazuje się, że na nowożytnym Pomorzu znajomość tendencji sztuki zachodnioeuropejskiej istniała na poziomie warstw wykształconych i zainteresowanych aktywnym mecenatem, oczywiście również pośród artystów, z których usług korzystano, nawet jeśli nie byli w stanie oddać formalnej wirtuozerii naśladowanych dzieł. Jakże ciekawe dialogi musiały toczyć się w tych sprawach w wiejskich dworach, z udziałem duchownych, których zadaniem była aprobatą tematyki i wygłoszenie solennego kazania na poświęcenie nowego wnętrza, a także zapewne sporadyczne nawiązywanie do treści obrazów podczas dalszej służby kaznodziejskiej, ku chwale Boga i zadowoleniu patrona zboru (kolatorów). *Nota bene*, zjawisko czerpania z uznanych dzieł sztuki, będące wyrazem wysokiej kultury i erudycji, odnosi się także do innych środowisk twórczych tego czasu i wciąż przynosi zaskakujące odkrycia, nawet w przypadku dzieł od dawna badaczom znanych²³.

W często przywoływanym Smołdzinie nie zachował się dawny prospekt organowy, zatem musimy zadowolić się skromną rokokową strukturą w Budowie i eleganckim prospektem w Kobylnicy z bogatą snycerską dekoracją ornamentalną. Oba mieszczą instrumenty nowszej daty. Dział traktujący o ławach kościelnych jest również nieliczny. Ławy ko-

²²M. Wisłocki, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535–1684*, dz. cyt., s. 188; A. Gut, *Et in funere perennitas*, dz. cyt., s. 65–66, il. 117–118. Por. S.-K. Diefenthaler, *Christoph Schwarz. Hofkünstler der Wittelsbacher im konfessionellen Zeitalter*, Berlin–München 2020, il. 77 (Kat. St I, 9), s. 415; znanych sobie prawie 50 malowanych i rzeźbionych replik sztychu Sadelera z XVII–XVIII w. autorka zestawia w katalogu pod nr G III 11, s. 288–293; pochodzą zarówno z niemieckich kościołów katolickich, jak i z kościołów luteranckich, w tym w sporej liczbie z terenu Danii.

²³Np. obraz ze sceną Zmartwychwstania z 1676 r. poświęcony pamięci Urszuli Trautwein w kościele Mariackim w Toruniu, który P. Birecki, *Sztuka luterancka na ziemi chełmińskiej*, dz. cyt., s. 367 przyp. 23, il. 42 uważa za oparty na manierystycznej rycinie Cornelisa Corta (1533–1578), w istocie jest zbarokizowaną i rozbudowaną kompozycyjnie wersją sztychu augsburskiego mistrza Lucasa Kiliana (1579–1637), wykonanego zapewne na początku XVII w. według wzoru Josepha Heintza (1564–1609), jednego z dworskich artystów cesarza Rudolfa II – na co zwrócił uwagę Jacek Tylicki – K. Kluczajd, J. Tylicki, *Sztuka nowożytna*, [w:] A. Błażejewska [i in.], *Dzieje sztuki Torunia*, Toruń 2009, s. 236–237, il. 202; J. Tylicki, *Historia malarstwa w nowożytnym Toruniu*, [w:] *Królewskie miasto – trzy stulecia przemian kultury artystycznej Torunia 1454–1793. Wystawa na 160-lecie Muzeum Okręgowego w Toruniu. Katalog*, red. kat. M. Kurkowski, współpraca S. J. Stenka, Toruń 2021, s. 49; por. informacja o rycinie (z odmiennym datowaniem) na stronie Detroit Institute of Arts, <https://www.dia.org/art/collection/object/resurrection-christ-50955> [dostęp: 18 maja 2022].

latorskie połączone z łozami w Zimowiskach wyróżniają się manierystyczną dekoracją architektoniczną balustrad i zapiecków. W Osowie przetrwały fronty osiemnastowiecznych łóz patronackich i skromne ławy w nawie, pokryte malowanymi marmoryzacjami. W Charnowie ława wójtowska z 1625 r. pokryta dekoracją roślinną była zestawiona z zapleckiem ozdobionym malowaną kotarą z dekoracją ornamentalną i widocznymi na fotografii inskrypcjami, niestety brak o nich wzmianki. Przetrwały ponadto 4 zespoły zabytkowych empor, w Kobylnicy ozdobione dekoracją arkadkową i opatrzone ażurowymi kratkami, fragmenty w Wytowni i w Zimowiskach, a ponadto empora muzyczna kościoła w Ciecholubiu (niszczyć budynek przeniesiono do Warcina, wyposażenie do Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku), z malowanymi wyobrażeniami cnót wraz z alegoriami modlitwy i śpiewu. Na publikowanym zdjęciu archiwalnym widać, że ponadto malowane były przedpiersia ław kościelnych.

Obecność płyt nagrobnych w epoce pochówków była w kościołach naturalna. Siedemnastowieczne w Zimowiskach i Duninowie²⁴ mają formę heraldyczną i inskrypcyjną, upamiętniając szlacheckich patronów. Bogatszą formę ma płyta Franza von Boen z wyobrażeniem obojga małżonków. Ponadto wymieniono jedyny ewangelicki konfesjonał z 1618 r. w Sierakowie Słupskim, aż 24 witrażyki gabinetowe z lat 1617–1622 w oknach kościoła w Możdżanowie ze scenami biblijnymi i herbami fundatorów, pojedyncze szybki w Wytowni i w Machowinie, oraz osobno kartusz herbowy związany z omawianą przedtem płytą nagrobną w Duninowie. W zakończeniu podano przykład osiemnastowiecznej stolarki w postaci drzwi w Łupawie. Nie zostały uwzględnione zabytki nowożytnego złotnictwa, tkaniny artystyczne, świeczniki ani dzwony kościelne. Czy to wynika z ich braku na tym terenie?

Na s. 253 została zestawiona bibliografia, osobno źródła niepublikowane w postaci dokumentacji konserwatorskich, osobno publikacje. Wybór tych pierwszych jest imponujący, zresztą autorka jest absolwentką konserwatorstwa i zabytkoznawstwa na UMK w Toruniu oraz

²⁴Moim zdaniem trafniejsze jest datowanie M. Wisłockiego, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535–1684*, dz. cyt., s. 105 na 2. ćwierć XVII w., a nie dopiero na koniec tego stulecia.

pracowniczką słujskiej Delegatury Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków w Gdańsku, więc problematyka jest jej bliska z powodów zawodowych. Natomiast dobór literatury jest niekonsekwentny, na liście zabrakło podstawowej pracy Marcina Wisłockiego cytowanej w tekście począwszy od przypisu 1, katalogu Anny Gut (przypis 28), a również inne cytowane opracowania powinny znaleźć się w tej części książki. Wprawdzie M. Wisłocki przytacza bardzo obfitą bibliografię, to jednak – moim zdaniem – należałoby przywołać pozycje odnoszące się bezpośrednio do tematu podjętego przez Katarzynę Bartosiewicz, nie mówiąc o wydanych w latach kolejnych. Autorka winna z większym zaufaniem korzystać nie tylko z dokumentacji, ale również z dorobku historyków i historyków sztuki²⁵. Co by się ponadto przydało, to indeks geograficzny i osobowy.

Książka jest ważnym przyczynkiem do poznania nowożytnej pomorskiej sztuki sakralnej i kultury, tj. czasów, gdy luteranizm w niemieckiej i polsko-kaszubskiej szacie językowej był wyznaniem bezwzględnie dominującym do tego stopnia, że pierwsza po reformacji parafia rzymskokatolicka w Słupsku powstała dopiero po ponad 300 latach, w drugiej połowie XIX w. Dobrze, że autorka podjęła się trudu zebrania i publikacji zabytków, wielka chwała dla Starostwa Powiatowego w Słupsku za przyznanie na badania stypendium kulturalnego Starosty i za wydanie książki²⁶. Z zadania edytorskiego dobrze się wywiązała słujska firma

²⁵Przykładowo z prac starszych dotyczących regionu: R. Hardow, *Alte und neue Grabdenkmäler im Stadt- und Landkreis Stolp*, mit einem Geleitwort von R. Spittel, Stolp i. Pomm, 1930. Również przykładowo: artykuły naukowe w periodykach i pracach zbiorowych, jak M. Glińska, *Plastyka kamienna na Pomorzu Zachodnim w latach 1530–1640*, w: *Sztuka Pomorza Zachodniego*, pod red. Z. Świechowskiego, Warszawa 1973, s. 305–364; wzmianki w katalogach wystaw: A. Konarska, *Mecenat artystyczny szlachty pomorskiej od XVI do początku XX wieku. Katalog wystawy przygotowanej z okazji 50-lecia Muzeum Pomorza Środkowego*, Słupsk 1998; 1000-letnie dziedzictwo chrześcijańskie Pomorza Środkowego. Czerwiec – wrzesień 2000, Muzeum w Koszalinie, koncepcja wystawy i katalogu D. Szweczyk, red. J. Kalicki, Koszalin 2000; „*Die blume ist verwelkt*”. *Protestanckie funeralia na Pomorzu od początku XVII do połowy XX wieku*, red. katalogu M. Wojciechowski, B. Zgodzińska, Słupsk 2011; „*Sola Scriptura*” – *biblijne malarstwo i grafika pomorskich protestantów od XVI do XX wieku. Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Zamek Książąt Pomorskich, 24 października 2015 – 28 lutego 2016*, oprac. katalogu A. O. Sujeczka, wyd. 2, Słupsk 2017. Warto przytoczyć ważniejsze prace o charakterze popularnym, jak *Śladami książąt pomorskich*, red. E. Kus, U. Schröder, Z. Pawlicki, aut. J. Kochanowska, B. Bellmann, H. Wartenberg, Szczecin 2007 (*Ars Pomeraniae*). Powstaje pytanie, czy tematyka konserwatorska związana z omawianym terenem nie pojawia się na łamach przedwojennych „*Baltische Studien*” i współczesnej „*Ochrony Zabytków*”? Wreszcie pozostaje kwestia wykorzystania literatury porównawczej, w tym publikacji powstałych w związku z jubileuszem 500-lecia Reformacji obchodzonym w 2017 r.

²⁶Recenzja J. Wild, *Sztuka ewangelicka*, „*Zwiastun Ewangelicki*” 2021, nr 22, s. 14, <https://>

Szarek Wydawnictwo Reklama. Nakład nie jest przeznaczony do sprzedaży – jest to z jednej strony wiadomość dobra dla czytelnika, z drugiej strony zmuszająca zamieszkałych poza Słupskiem do poszukiwań.

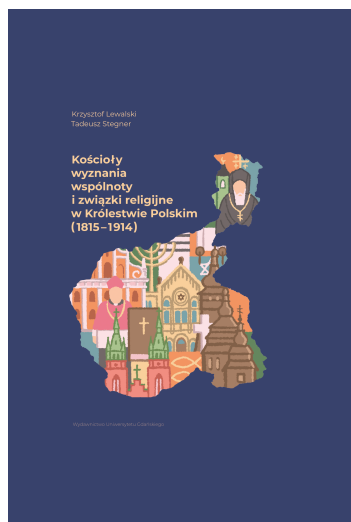
Jerzy Domasłowski

Krzysztof Lewalski, Tadeusz Stegner, Kościoły, wyznania, wspólnoty i związki religijne w Królestwie Polskim (1815–1914)

Gdańsk 2022, ss. 268.

Dla badaczy zajmujących się Królestwem Polskim, zwłaszcza problematyką wyznaniowo-narodowościową, interesującą lekturą, która niedawno pojawiła się na rynku wydawniczym, może okazać się publikacja autorstwa gdańskich historyków Krzysztofa Lewalskiego i Tadeusza Stegnera zatytułowana *Kościoły, wyznania, wspólnoty i związki religijne w Królestwie Polskim (1815–1914)*. Stanowi ona syntetyczne ujęcie problematyki kościelno-wyznaniowej w specyficznych realiach zaborowych na terenie — co zresztą sami Autorzy podkreślają — uchodzącym za centrum polskiego życia społecznego, politycznego, gospodarczego i kulturalnego. Recenzowana książka to niewątpliwie pokłosie wieloletnich badań oraz zainteresowań badawczych obu autorów, koncentrujących się na kwestiach wyznaniowych i narodowo-wyznaniowych na ziemiach polskich w XIX i XX w.

Krzysztof Lewalski jest specjalistą w zakresie historii Kościoła rzymskokatolickiego w Królestwie Polskim. W dorobku naukowym historyka znajdują się monografie omawiające: stosunek Kościołów chrześcijańskich do Żydów w latach 1855–1915, relacje między władzą carską a Kościołem rzymskokatolickim, czy też życie codzienne rzymskokatolickiego



duchowieństwa parafialnego na prowincji Królestwa Polskiego¹. Z kolei zainteresowania badawcze Tadeusza Stegnera obejmują dzieje myśli politycznej, zagadnienie przemian cywilizacyjnych na ziemiach polskich w XIX i XX w. ze szczególnym uwzględnieniem historii protestantyzmu na ziemiach polskich. Ich odzwierciedleniem jest dorobek naukowy historyka, w którym znajdują się ważne publikacje dla historii protestantyzmu na ziemiach polskich².

Recenzowana książka doskonale zatem wpisuje się w obszar dotychczasowych badań obu Autorów, których należy uznać za specjalistów z zakresu problematyki wyznaniowej i narodowościowej na ziemiach polskich w XIX i XX w.

Praca została podzielona na pięć rozdziałów odpowiadających różnym wyznanom funkcjonującym na ziemiach Królestwa Polskiego. Chronologicznie zaś obejmuje niemal całe dziewiętnaste stulecie. Rozdział pierwszy, opracowany przez Krzysztofa Lewalskiego, poświęcony jest katolicyzmowi. Pozostałe cztery rozdziały, których autorem jest Tadeusz Stegner, charakteryzują kolejno: prawosławie, protestantyzm, judaizm oraz islam na interesującym nas obszarze. Dodatkowo, każdy z rozdziałów został podzielony na podrozdziały, a kluczem do wewnętrznej selekcji materiału była w zamierzeniu Autorów, „specyfika podejmowanej problematyki wyznaniowej”.

W rozdziale pierwszym poświęconym katolicyzmowi w Królestwie Polskim, K. Lewalski skupił się na zagadnieniu relacji Kościół–państwo, przedstawił strukturę organizacyjną Kościoła rzymskokatolickiego oraz społeczno-narodową katolików. W dalszej części omówił sprawy kadrowe i majątkowe duchowieństwa, wskazał na liczne ograniczenia w zakresie funkcjonowania seminariów duchownych, zakonów oraz kształ-

¹Przykładowe publikacje z dorobku naukowego K. Lewalskiego: K. Lewalski, *Kościół rzymskokatolicki a władze carskie w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Gdańsk 2008; tenże, *Kościoty chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*, Toruń 2013; tenże, *Odstoni codzienności: rzymskokatolickie duchowieństwo parafialne na prowincji Królestwa Polskiego na przełomie XIX i XX wieku: wybrane zagadnienia*, Gdańsk–Sopot 2019.

²Przykładowe publikacje z dorobku naukowego T. Stegnera: T. Stegner, *Polacy–ewangelicy w Królestwie Polskim 1815–1914: kształtowanie się środowisk, ich działalność społeczna i narodowa*, Gdańsk 1992; tenże, *Pastorzy Królestwa Polskiego na studiach teologicznych w Dorpacie w XIX wieku*, Warszawa 1993; tenże, *Ewangelicy warszawscy: 1815–1918*, Warszawa 1993; tenże, *Ewangelicy ziem polskich XIX wieku. Sylwetki wybitnych postaci*, Gdańsk 2008.

cenia księży. Powyższe kwestie, jak sam Autor podkreślił, stanowiły istotny obszar polityki kościelnej władzy zaborczej realizowanej w Królestwie Polskim, nastawionej na podporządkowanie i uzależnienie od siebie Kościoła rzymskokatolickiego. W pracy nie mogło również zabraknąć rozważań na temat relacji Kościół–sprawa narodowa, z całą złożonością tej problematyki wynikającą z realiów zaborowych. Realia te odcisnęły silne piętno na polskiej religijności, o czym Autor pisze w kolejnym z podrozdziałów. Odrębne części poświęcono stanowisku Kościoła i duchowieństwa wobec zagadnień społeczno-politycznych. Autor przekonująco argumentuje, że Kościół rzymskokatolicki nie stanowił monolitycznej struktury, zaś w jego obrębie ścierały się różne stanowiska i konfrontowały ze sobą różnorodne, często rozbieżne postawy społeczno-polityczne. Rozbieżności co do zasad, w oparciu o które powinien funkcjonować Kościół rzymskokatolicki, doprowadziły na początku XX w. do rozłamu i powstania ruchu religijnego zwanego mariawityzmem. Zagadnienie to omówiono w jednym z podrozdziałów. Na uwagę zasługuje część dotycząca roli kobiety w Kościele, gdzie podjęto kwestię istnienia zgromadzeń bezhabitowych żeńskich, katolickiej refleksji nad równouprawnieniem czy obecności kobiety w najbliższym otoczeniu duchownego. W dalszej części omówiono stanowisko Kościoła wobec najliczniejszej, niechrześcijańskiej mniejszości religijnej w Królestwie, którą stanowili wyznawcy judaizmu. Zwieńczenie rozdziału stanowi wykaz biogramów arcybiskupów metropolitów warszawskich stojących na czele Kościoła w Królestwie Polskim w badanym okresie. W założeniu Autora miało ono służyć „nie tylko ukazaniu podstawowych danych biograficznych osób stojących na czele Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim, ale także podkreśleniu niektórych przełomowych momentów w życiu Kościoła”. Poza wskazanymi przez samego Autora celami należy dodać, że podobne zestawienie pozwala dostrzec, jak różne osobowości zasiadały na tronie biskupim, co przecież nie pozostało bez wpływu na ich decyzyjność w sprawach kościelnych. Biogramy te stanowią niejako odbicie postaw hierarchii kościelnej wobec władzy zaborczej, niejednokrotnie stojących przed trudnymi wyborami, jak również

targanych rozterkami wynikającymi z unifikacji spraw narodowych i kościelnych.

Pozostała część książki została opracowana przez T. Stegnera. Otwiera ją rozdział poświęcony prawosławiu, skonstruowany w oparciu o kryterium chronologiczne i problemowe. Dwa pierwsze podrozdziały ukazują bowiem rozwój i umacnianie się prawosławia w Królestwie Polskim do 1863 r. a następnie od powstania styczniowego do wybuchu I wojny światowej. Autor wskazuje na korelację między zmieniającą się sytuacją polityczną w Królestwie Polskim a awansem prawosławia, wspieranego przez czynniki rządowe w hierarchii wyznań w Królestwie Polskim aż do uzyskania statusu religii państwowej po powstaniu styczniowym. Sporo miejsca poświęcono polityce budowania obiektów sakralnych rozrastającej się społeczności prawosławnej w Królestwie Polskim. Wznoszone w różnych miastach cerkwie, jak słusznie argumentuje Autor, miały służyć nie tylko celom ściśle religijnym, ale także politycznym. Okazałe budowle miały przewyższać obiekty sakralne innych wyznań, zwłaszcza katolickie. Stanowiły ostoję rosyjskości i symbolizowały dominację oraz panowanie Rosji na tych terenach. Specyfika tego wyznania pozwoliła na zbudowanie narracji wokół podobnych wątków tematycznych, które pojawiły się już w rozdziale o katolicyzmie. Omówiono bowiem relacje Cerkiew–państwo, strukturę organizacyjną Kościoła prawosławnego, dokonano przeglądu najważniejszych hierarchów prawosławnych. Uwzględniono ponadto stanowisko Cerkwi, duchowieństwa prawosławnego oraz wiernych wobec polskiego ruchu narodowego i tendencji niepodległościowych Polaków. Było ono, jak zauważa Autor, jednoznacznie negatywne i pozostawało w zgodzie z interesem państwa rosyjskiego.

W podrozdziale dotyczącym społeczności prawosławnej Autor scharakteryzował pochodzenie społeczne i terytorialne kleru. Omówił także różne formy jego aktywności pozakościelnej, jak działalność charytatywna, oświatowa, które miały służyć umacnianiu prawosławia w Królestwie Polskim. Podobne cele, wzrost pozycji prawosławia, przyświecały antyunickiej polityce władz, prowadzącej do likwidacji Kościoła

unickiego w Królestwie Polskim w 1875 r., a następnie przymusowego nawracania unitów na prawosławie. Tragiczny los społeczności unickiej w Królestwie Polskim, której odmawiano prawa do własnego wyznania i narodowości, omówiono w podrozdziale „Unia a prawosławie”. Obraz prawosławia w Królestwie Polskim uzupełnia ostatni podrozdział poświęcony staroobrzędowncom, grupie religijnej, która w połowie XVII w. odłączyła się od Cerkwi prawosławnej.

W rozdziale poświęconym protestantyzmowi w Królestwie Polskim zastosowano podobne chronologiczno-problemowe kryterium selekcji materiału. Autor podzielił historię protestantyzmu na dwa okresy, co znalazło odzwierciedlenie w przyjętych tytułach: „Ewangelicy augsburscy i reformowani w Królestwie Polskim do lat sześćdziesiątych XIX wieku. Tworzenie się struktur kościelnych” oraz „Od powstania styczniowego do Wielkiej Wojny. Dzieje społeczności luterańskiej i kalwińskiej”. Rozważania w podrozdziale pierwszym koncentrują się zatem na przedstawieniu rysu historycznego protestantyzmu na ziemiach polskich, tworzeniu jego struktur kościelnych, kształtowaniu życia religijnego i jego ośrodków oraz prawnej sytuacji zborów ewangelickich w Królestwie Polskim. Autor poruszył również kwestię stosunku ewangelików do polskiego ruchu narodowego, a także polonizacji Niemców-ewangelików. Omówienie protestantyzmu jako trzeciego w kolejności wyznania, po wcześniej zaprezentowanych katolicyzmie i prawosławiu, pozwala Autorowi wykazać pewne istniejące między nimi różnice, choćby w zakresie stosunku do państwa. Protestantyzm, podobnie jak prawosławie, niejako genetycznie powiązany z władzą państwową, był w stanie zaakceptować taki stan rzeczy w stosunku do władzy zaborczej w Królestwie Polskim. W odniesieniu do Kościoła katolickiego sprawa ta była już bardziej złożona.

Zasygnalizowane kwestie są kontynuowane w drugim z wymienionych podrozdziałów, przedstawiającym sytuację protestantyzmu po upadku powstania styczniowego aż do 1914 r. Autor pisze zatem o postępach w procesie polonizacji wśród ewangelików, ich zaangażowaniu w polski ruch narodowy oraz o polityce ograniczeń i restrykcji nakła-

danych przez władze rosyjskie na Kościoły ewangeliczne. Analogicznie jak w poprzednich rozdziałach dokonano tu charakterystyki społeczności protestanckiej pod względem pochodzenia społecznego i narodowego, omówiono różne formy aktywności Kościołów ewangelicznych (oświatowa, charytatywna, wydawnicza), wyeksponowano czołowe postaci polskiego protestantyzmu XX w. (np. Juliusza Burschego, superintendenta generalnego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim).

W kolejnym podrozdziale Autor scharakteryzował pokrótce inne protestanckie Kościoły i wspólnoty wyznaniowe działające w Królestwie Polskim (baptyści, herrnhuci, mennonici, anglikanie, adwentyści, wyznawcy Wolnego Kościoła Reformowanego). W ostatnim podrozdziale omówiono życie religijne wyznawców protestantyzmu. Autor zwrócił uwagę na różnorodność nurtów religijnych występujących w obrębie tych wyznań, zróżnicowanie poziomu religijności w zależności od pochodzenia społecznego, rolę pastora w społeczności ewangelickiej i na pozycję kobiety. Rozprawił się także z głęboko zakorzenionym stereotypowym myśleniem, utożsamiającym ewangelika z Niemcem.

Rozdział dotyczący judaizmu otwierają rozważania na temat położenia społecznego ludności żydowskiej w Królestwie Polskim ewoluującego od dyskryminacji sankcjonowanej prawnie do równouprawnienia, którego początki wyznaczają lata 60. XIX w. Poruszono tu szereg istotnych dla funkcjonowania społeczności żydowskiej zagadnień m.in. procesy asymilacyjne prowadzące do polonizacji, antagonizowanie relacji polsko-żydowskich przy udziale władz zaborczych, których najbardziej radykalnym przejawem były pogromy oraz polityczna aktywizacja Żydów. W dalszej części omówiono główne nurty judaizmu w Królestwie Polskim (ruch haskali, chasydyzm, misnagdzi). Podjęto także kwestię złożoności relacji między judaizmem a innymi wyznaniem, w tym antyjudaistycznych postaw charakterystycznych dla znacznej części polskiej społeczności. W odrębnym podrozdziale omówione zostały różne aspekty organizacji życia religijnego. Szczególną uwagę zwrócono na rolę rabinów oraz innych postaci zajmujących wysoką pozycję w hierar-

chii społeczności żydowskiej, funkcję synagog, pozycję społeczną kobiet żydowskich, religijną edukację kobiet i mężczyzn. Znajdziemy tu także przegląd gmin żydowskich w poszczególnych miastach Królestwa Polskiego. Zwieńczeniem rozdziału o judaizmie jest krótka, kilkudzaniowa notka dotycząca Karaimów i karaimizmu, religii wywodzącej się z judaizmu, choć zarazem spokrewnionej z chrześcijaństwem i islamem. Zapewne szczupłość materiałów źródłowych dotyczących nielicznej grupy wyznawców karaimizmu w Królestwie, sprawiła, że ograniczono się do skąpej informacji na ich temat.

Podobnie nieliczną grupę stanowiła społeczność muzułmańska w Królestwie Polskim, wśród której przeważali Tatarzy wyznający sunnicki islam. Krótki rozdział poświęcony wyznawcom islamu autorstwa T. Stegnera stanowi zwieńczenie zasadniczej części opracowania.

Dla zainteresowanych problematyką wyznaniowo-narodową pomocny może okazać się wykaz ważniejszych opracowań (z podziałem na „Ogólne” i według wyznań), który Autorzy zdecydowali się umieścić na końcu książki, zamiast tradycyjnej bibliografii dokumentującej wszystkie wykorzystane w pracy źródła i literaturę przedmiotu. Wytypowanie najważniejszych opracowań Autorzy uzasadnili obszernością bibliografii dotyczącej poruszanej problematyki. Taki zabieg ma swoje dobre i słabe strony. Ów wykaz nie pokrywa się bowiem w pełni z opracowaniami wykorzystanymi w pracy i odnotowanymi w przypisach. Podobnie nie znajdziemy tu literatury wspomnieniowej czy źródeł archiwalnych, do której odwoływali się Autorzy. Dlatego czytelnik, chcący odnieść się do tego rodzaju materiału źródłowego, musi skrupulatnie przestudiować przypisy.

Reasumując, otrzymaliśmy interesującą publikację, która stanowi całościowe, syntetyzujące ujęcie kwestii wyznaniowych w Królestwie Polskim w latach 1815–1914. Przyjęcie takiej perspektywy spojrzenia na historię Królestwa Polskiego stanowiącego mozaikę różnych wyznań, pozwala dostrzec w niej pewną kontynuację tradycji wielowyznaniowej i wielonarodowościowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, której nie zdołał przerwać okres zaborów.

Z drugiej strony, dla mających dobre rozeznanie w dorobku naukowym K. Lewalskiego i T. Stegnera, treści zawarte w książce nie będą nazbyt nowatorskie, raczej stanowią swego rodzaju podsumowanie dotychczasowych badań, tych znakomitych skądinąd, znawców poruszanej w niej problematyki, dostarczając, co było zresztą już podkreślane, całościowego jej obrazu.

Takie kompleksowe ujęcie pozwala dostrzec pewne cechy wspólne widoczne np. w polityce kościelnej władz zaborczych w Królestwie Polskim, wobec poszczególnych wyznań, w której niejednokrotnie kierowano się zasadą ścisłej nad nimi kontroli oraz wygrywania jednych wyznań przeciwko drugim. Pozwala również wskazać na istniejące bariery między wyznaniem, wynikające z różnic doktrynalnych, zakorzenionych uprzedzeń, czy przekonania o wyjątkowości własnego wyznania. Wszystko to razem intensyfikowało wzajemną nieufność, utrudniało dialog, a niekiedy stanowiło źródło konfliktu. Dysproporcje między rozdziałami mogą być usprawiedliwione szczupłością materiału badawczego w odniesieniu do słabo widocznej ze względu na liczebność grupy wyznaniowej pośród innych wyznań dominujących w Królestwie Polskim w badanym okresie. Uwagę tę należy odnieść do rozdziału dotyczącego islamu czy też notki poświęconej wyznawcom karaimizmu.

Zastanawiające jest natomiast pojawienie się tuż po rozdziale poświęconemu islamowi jednozdaniowej informacji treści następującej: „W 1862 r. mieszkało też w Królestwie 171 Cyganów”. Trudno znaleźć uzasadnienie dla zamieszczenia powyższego zdania w opracowaniu, w którym jest mowa o Kościołach, wyznaniach i wspólnotach religijnych, podczas gdy Cyganie, klasyfikowani jako grupa etniczna lub „nietrytorialny naród”, takowych nie tworzyli.

Pewne wątpliwości budzi też nadmiernie rozbudowany tytuł. Jeśli Autorzy zdecydowali się na selekcję materiału według klucza wyznaniowego, czy nie wystarczyłoby zatytułować książki po prostu: *Wyznania w Królestwie Polskim (1815–1914)*, ewentualnie, gdyby miał on zachować rozbudowaną formę — *Wyznania, Kościoły, związki religijne w Królestwie Polskim (1815–1914)*. Przy obecnym tytule, zasadnym

byłoby wyjaśnić znaczenie użytych pojęć i wskazać na różnice między nimi. ‘Kościół’ i ‘związek religijny’ są zarazem ‘religijną wspólnotą’. Jaka wobec tego jest różnica między wyodrębnioną ‘wspólnotą’ a ‘związkiem religijnym’? Tego, moim zdaniem, zabrakło we „Wstępie”. Tymczasem znaczenie tych terminów wcale nie musi być takie oczywiste.

Powyższe uwagi nie zmieniają jednak faktu, że książkę autorstwa K. Lewalskiego i T. Stegnera należy uznać za ważną i potrzebną lekturę zarówno dla historyków, jak i przedstawicieli innych nauk humanistycznych, w szczególności zainteresowanych problematyką wyznaniową i narodowościową.

Ilona Zaleska

**Grażyna Szelałowska,
Kaznodzieje, nauczyciele, politycy. Ruchy
przebudzenia religijnego i modernizacja w regionie
nordyckim w XIX wieku**

Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021, ss. 288.

Autorka tego opracowania należy do wąskiego grona historyków polskich zajmujących się dziejami krajów skandynawskich. Studia na kierunku historii odbyła na Uniwersytecie Kopenhaskim w latach 1971–1974. Jest autorką syntez: *Dania. Historia państw świata w XX i XXI w.*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2010; *Historia Norwegii XIX i XX wieku* (wspólnie z Krystyną Szelałowską), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2019 oraz monografii: *Idea zjednoczonej Północy w skandynawskim ruchu studenckim I połowy XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992 i *Poddany i obywatel. Stowarzyszenia społeczne w Danii w dobie transformacji ustrojowej w XIX wieku*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2002. Zagadnienie, którym zajęła się Autorka w recenzowanej książce należy do czołowych tematów, jakimi interesuje się historiografia krajów skandynawskich. Historycy skandynawscy mają zwyczaj spotykać się co 3 lata na osobnych kongresach i dyskutować, koncentrując się tylko na dwóch głównych tematach, aby spojrzeć na nie z perspektywy historyka Danii, Szwecji, Norwegii, Finlandii czy Islandii i ustalić co było wspólne, a co było specyfiką dziejów badanego społeczeństwa. W krajach kontynentu europejskiego takiego rozwiązania raczej nie stosuje się.



Dyskusje nad zagadnieniem odnowy religijnej, „luteranizmu ludowego” w luterzańskich krajach Skandynawii zapoczątkował Kongres Historyków Nordyckich w Helsinkach w roku 1967. Byłem jego uczestnikiem i opublikowałem sprawozdanie z tych obrad (zob. *Sprawozdanie: XIV Kongres Historyków Nordyckich w Helsinkach*, Komunikaty Instytutu Bałtyckiego 1967, s. 134–136). Na treść omawianej tu książki składa się: wprowadzenie, osiem rozdziałów właściwej treści, zakończenie, bibliografia, spis ilustracji i indeks osób.

We wprowadzeniu Autorka formułuje zakres swojej pracy, a w rozdziale pierwszym „Państwo, Kościół, wiara: reformacja w państwach nordyckich i kształtowanie się relacji między państwem a Kościołem luterzańskim”, wskazuje na napięcie, jakie pojawiło się już w końcu XVIII wieku między oficjalnym Kościołem luterzańskim a wiernymi, zwłaszcza warstwą chłopską. Powstał wówczas ludowy ruch kaznodziejski, który spotkał się z powszechną akceptacją większości społeczeństw w krajach skandynawskich. Ruch ten nie kwestionował zasad Konfesji Augsburskiej, nie był sektą. Można doszukiwać się jego genezy w osiemnastowiecznym pietyzmie rodem z Niemiec, którym w znacznym stopniu zajmuje się Autorka w rozdziale pierwszym. Pietyzm był ruchem religijnej odnowy i odpowiedzią na skostnienie charakterystyczne dla ówczesnej ortodoksji luterńskiej. Twórcami pietyzmu byli teolodzy: Filip Jakub Spener (1635–1705) i August Herman Franke (1663–1727), pastor w Halle. Droga do odnowy Kościoła – zdaniem Spenera – to kazanie budujące wrażliwość religijną a zwłaszcza godziny biblijne dla wiernych w mniejszym gronie. Spener był ostro krytykowany przez ortodoksyjnych luteran za tworzenie „Kościół w Kościele”. Z kolei Franke pisał: „centnar żywej wiary należy wyżej cenić, niż centnar wiedzy historycznej”. U podstaw teologii A. H. Frankego legła teza „o miłości bliźniego”. Tworzył on sierocińce, szkoły, instytucje misyjne oraz kółka biblijne zwane przez jego przeciwników konwektyklami. Ruch pietystyczny spotkał się ze znacznym poparciem króla pruskiego Fryderyka Wilhelma I (1703–1740) i znalazł grono zwolenników w Królewcu. Podobnie było w polskiej części Prus, w Prusach Królewskich a dokładniej w Gdań-

sku i Toruniu. Mamy obecnie do dyspozycji najnowsze opracowanie tego zagadnienia pióra Liliany Lewandowskiej, pt. *Praktyczne chrześcijaństwo. Studium z gdańskich sporów pietystycznych 1692–1703*, Toruń 2019 jak i starsze Stanisława Salmonowicza, *Pietyzm na Pomorzu polskim oraz w Wielkopolsce w pierwszej połowie XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 1979, nr 27, z. 2, s. 95–105 oraz *Pietyzm w dawnym Toruniu*, „Rocznik Toruński” 1978, t. 13, s. 85–114. Pietyzm podobnie jak w luterzańskich Prusach ogarnął luterzańskie społeczeństwo Śląska, tak nieodległego od centrum ruchu pietystycznego, jakim było Halle w Saksonii. Pietyzm na Śląsku doczekał się również opracowań polskich autorów. Były to: Józef Andrzej Gierowski, *Pietyzm na ziemiach polskich (do połowy XVIII w.)*, „Sobótka” 1972, nr 2, s. 238–261; Krystian Matwijowki, *Der Pietismus in Schlesien, Aufklärung in Polen und Deutschland*, „Acta Universitatis Vroclaviensis”, nr 1106, red. K. Bala, Wrocław 1989, s. 81–89; tenże, *Pietismus in Schlesien: das Zentrum in Halle und sein Einfluss auf die Protestanten in Schlesien*, [w:] *Halle und Osteuropa: Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus*, hrsg. von Johannes Wallman [et alii], Halle 1998, s. 231–241; tenże, *Z dziejów pietyzmu na Śląsku ze szczególnym uwzględnieniem ziemi oleśnickiej*, [w:] *Millenium Kościoła na Śląsku*, red. ks. bp J. Kopiec, Opole 2000, s. 147–153; tenże, *Z dziejów pietyzmu na Śląsku*, „Sobótka” 2004, R. 29, s. 303–309; tenże, *Pietyści a Konwencja w Alttranstädt*, [w:] *Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku*, pod redakcją Lucyny Harc i Gabrieli Wąs, Wrocław 2009, s. 209–214. Naturalnie Autorka omawianego opracowania nie miała obowiązku, przy tak rozległym temacie, przywoływać dorobku polskiej historiografii w zakresie badań nad pietyzmem, jednak dla czytelnika tej recenzji może wydawać się pożyteczne. Dobrze, że Autorka wskazała na ważną publikację źródłową o pietyzmie, dostępną w języku polskim: Filip Jakub Spener, *Pia desideria [Serdeczne życzenia]*, przekład Małgorzaty Platajs, wstęp Janusz T. Maciuszko, Bielsko-Biała 2002. Warto było też tutaj odnotować spojrzenie współczesnej teologii luterńskiej na pietyzm w artykule Sussanne Schuster,

Lutherrezeption im Pietismus, [w:] *Das Luther-Lexikon*, Herausgegeben von Volker Leppin und Guury Schneider Ludorff, Regensburg 2014, s. 439–440. G. Szelałowska poświęciła także nieco miejsca nurtowi religijnemu jakim był herrnhutyzm hrabiego Nicolausa Ludwiga von Zinzendorfa (1700–1760), bliski koncepcji pietyzmu Spenera, tradycji husytów i braci morawskich. Nazwa herrnhutyizmu pochodzi od dóbr Herrnhut (Straż Pańska) na Łużycach Górnych, których właścicielem był hrabia von Zinzendorf. On to w roku 1722 przygarnął grupę uchodźców religijnych, potomków braci morawskich i zapewnił im zachowanie tożsamości wyznaniowej. Tu upomniałbym się o artykuł Dietricha Meyera, *Z Herrnhut w Nowy Świat. Daniel Ernest Jabłoński – towarzysz Nicolausa Ludwiga von Zinzendorfa i wygnańców morawskich*, [w:] *Budowanie mostów. Daniel Ernest Jabłoński w Europie wczesnego Oświecenia*, pod redakcją Joachima Bahlckeego, Bogusława Dybasia, Hartmuta Rudolpha, Leszno 2010, s. 189–204 i w wersji niemieckiej: *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Früaufklärung*, Herausgegeben von Joachim Balcke, Boguslaw Dybaś, Hartmut Rudolph, Dossel 2010.

W rozdziale drugim „Skandynawia w XIX w.” (s. 58–88) Autorka przedstawiła w zarysie główne linie rozwojowe społeczeństw i państw skandynawskich w XIX stuleciu. W przypisach nie odnalazłem syntezy Tadeusza Cieślaka, *Zarys historii najnowszej krajów skandynawskich*, PWN, Warszawa 1978; tenże, *Historia Finlandii*, Ossolineum, Wrocław 1983 i monografii Bernarda Piotrowskiego, *Walka Norwegów o rozwiązanie unii politycznej ze Szwecją, 1884–1905*, Poznań 1974. Upominam się o te prace polskich autorów, bowiem dostęp do opracowań w językach skandynawskich dla przeciętnego polskiego czytelnika ze względu na bariery językowe jest z natury rzeczy utrudniony.

W kolejnym rozdziale – trzecim „Ruchy kaznodziejskie w Skandynawii w XIX wieku – początki”, Autorka zajęła się najpierw początkami ruchu kaznodziejskiego w Skandynawii, a więc recepcji z Niemiec zarówno pietyzmu, jak i herrnhutyizmu, a następnie oryginalnych skandynawskich ruchów religijnych haugianizmu (s. 97–107) i grudtvigianizmu (s. 110–116). Neopietystyczny kaznodziejski ruch religijny w XIX

stuleciu, do którego przyłgnęło określenie „ruch przebudzeniowy”, w literaturze niemieckiej nazywany „Erweckungsbewegung” objął znaczną część Europy i Amerykę Północną. Był to ruch odnowy religijnej, stanowiący przeciwwagę dla racjonalizmu Oświeceniowego. Obawa przed sekularyzacją postaw u wiernych powodowała, iż oddolny ruch kaznodziejski przyczyniał się do większego rygoryzmu w przestrzeganiu zasad wiary. Zabrakło być może w książce tego europejskiego tła (zob. E. Bayreuther, *Die Erweckungsbewegung*, Göttingen 1977; G. Ruhbach, *Die Erweckungsbewegung und ihre kirchliche Formation*, [w:] *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*, Bd. 1, red. J. F. Goeters, R. Mau, Leipzig 1992, s. 159–174). Można też było wspomnieć, iż ruch ten noszący nazwę gromadkarstwa był charakterystyczny dla drugiej połowy XIX w. również na Mazurach, Pruskiej Litwie a także wśród emigrantów z Mazur w Westfalii (zob. Grzegorz Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003, rozdział zatytułowany „Gromadkarstwo”, s. 309–331). Tymczasem wróćmy do problematyki skandynawskiej. Otóż, haugianizm wiąże się z nazwiskiem jego twórcy, norweskiego chłopca, Hansa Nielsena Hauge (1771–1824). Hauge w roku 1796 w czasie pracy w polu podczas śpiewania psalmu doznał niezwykle mistycznego przeżycia religijnego, które wyzwoliło w nim chęć poświęcenia się głoszeniu Słowa Bożego. Rozpoczął on swego rodzaju działalność misyjną, przemierzając wzdłuż i wszerz całą Norwegię, organizując w *gårdach* i *bygdach* godziny biblijne. Spotykał się nie tylko z ciekawością, ale i z aprobatą słuchaczy. W swoich kazaniach wskazywał na panującą bezbożność i nawoływał do pokuty i poprawy. Wyraźnie nawiązywał do ruchu pietystycznego tak popularnego w krajach niemieckich. Hauge krytykował też pastorów za ich niewystarczającą pracę duszpasterską. Niektórzy duchowni byli zaniepokojeni jego samozwańczą kaznodziejską działalnością. Podobnie władze świeckie mogły obawiać się przeobrażenia ruchu religijnego w ruch kontestujący porządek społeczny. W celu powstrzymania działalności Haugego wykorzystano ustawę *Konventikkelplakaten* z 13 stycznia 1741 r., która zabraniała organizowania zgromadzeń religijnych przez osoby świeckie bez

zezwoleń proboszcza. Haugego kilkakrotnie aresztowano. W więzieniu spędził 10 lat. Tymczasem jego poglądy, dzięki jego książkowym publikacjom, cieszyły się wielką popularnością. Hauge miał również własny program socjalny. Uważał, iż aby polepszyć swą sytuację ekonomiczną, chłopcy powinni tworzyć spółki dla prowadzenia korzystnych interesów handlowych. Haugianizm przeżył swego twórcę. W latach 1830–1840 szacuje się liczbę haugianistów od 30 do 50 tys., a czytelników, choćby jednej jego książki, na 100 tys. osób, kiedy ogólna liczba mieszkańców Norwegii wynosiła ok. 900 tys. Autorka wykorzystała wiele edycji pism Haugego. Nie dotarła natomiast do jego czterotomowej korespondencji (zob. *Brev frå Hans Niesen Hauge*, tom 1, 1796–1804, t. 2, 1805–1822, t. 3, 1823–1824, t. 4 suplement i indeksy, ed. Ingolf Kvamen, A/S Luther Forlag, Oslo 1971–1976, przekazałem Bibliotece Uniwersyteckiej w Toruniu) oraz biografii Haugego (zob. Andreas Aarflot, *Hans Nielsen Hauge. Liv og bundskap*, Universitetsforlaget, Oslo 1971). Z kolei grundtvigianizmowi dał początek duński pastor Fredrik Severin Grundtvig (1783–1872). Autorka powołuje się przy omawianiu grundtvigianizmu na syntezę dziejów Kościoła duńskiego pióra Hala Kocha, *Danmarks Kirke gennem tiderne*, wyd. 5, Kopenhaga 1960. Bardziej dostępna ze względu na język publikacji jest biografia Grundtviga także Hala Kocha, *Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783–1872)*, Bremer Beiträge zur Freien Volksbildung, Heft 4, Hannover 1960. Grundtvig był podobnie jak Hauge zwolennikiem luteranizmu ludowego, a więc odrodzenia w Kościele poprzez zrzeszanie się w organizacjach kaznodziej-skich, daleki był jednak od pietystycznej egzaltacji i rygorystycznych zakazów np. tańca, czy palenia tytoniu. Nie widział potrzeby oddzielania religii od codziennego życia, wiary od nauki, chrześcijaństwa od kultury. Pisał, że najpierw się jest człowiekiem, a potem chrześcijaninem. Był on dzieckiem epoki romantyzmu. Głosił program odnowy narodowej edukacji (uniwersytety ludowe) i narodowej historii. Ruch „przebudzenia religijnego” objął także Szwecję i Finlandię, ale nie pojawili się tutaj przywódcy formatu Haugego czy Grundtviga.

W rozdziale czwartym „Przebudzeni i oświata: szkoły społeczne i uni-

wersytety ludowe” słusznie pisze Autorka, iż „w kulturze luteranckiej alfabetyzacja i edukacja odgrywały rolę kluczową dla ewangelizacji od początków reformacji i wprowadzenia w regionie nordyckim nowego wyznania” (s. 131). Dobrze to ilustruje informacja, iż parafii Haram w prowincji Møre (Norwegia) w roku 1756, a więc w 20 lat po wprowadzeniu obowiązku konfirmacji, wierni w przedziale wiekowym od 7 do 34 lat w stu procentach potrafili czytać. Natomiast szczególne miejsce w tym rozdziale zajmuje omówienie koncepcji Grundtviga tworzenia uniwersytetów ludowych. Ich wkład w rozwój społeczeństwa obywatelskiego w Danii w XIX w. był nie do przecenienia. Idee Grundtviga zostały recypowane także w Polsce. W roku 1924 Ignacy Solarz (1891–1940) utworzył w Szycach pierwszy uniwersytet ludowy w naszym kraju. Rozdział piąty „Ruchy przebudzenia wobec przemian kulturalnych i społecznych w drugiej połowie XIX w.” poświęcony jest zarówno grundtvigianizmowi, jak i konkurencyjnemu ruchowi kaznodziejskiemu, jakim była „Misja Wewnętrzna” ściśle już związana z państwowym Kościołem luteranckim. Twórca tego ruchu pastor Vilhelm Beck (1829–1901) ustalał odmienne od Grundtviga priorytety „Najpierw Królestwo Boże, a potem cała reszta tj. kultura, świadomość narodowa i inne sprawy” (s. 164). Ruch „Misji Wewnętrznej” nie był zjawiskiem odosobnionym, ograniczonym do Kościoła luteranckiego w Danii i pozostałych krajów nordyckich. Wystarczy tu wskazać na działalność tego ruchu w Prusach Wschodnich, zwłaszcza na Mazurach i Pruskiej Litwie (zob. G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003, s. 80 i n.). Osobne miejsce w tej książce zajmuje szósty rozdział – „Walka z alkoholizmem i ruchy prohibicyjne”. Charakterystycznym zjawiskiem w XIX w. był masowy ruch trzeźwościowy w krajach protestanckich, zwłaszcza anglosaskich i nordyckich. W Skandynawii osiągnął on większe rozmiary w Norwegii i Szwecji, skromne w Danii. Grundtvig był zwolennikiem umiarkowanego picia alkoholu. Natomiast zgromadzenia religijne „przebudzonych” w Norwegii i Szwecji potrafiły pozyskać duże poparcie – zwłaszcza wśród kobiet – dla walki z alkoholizmem, nawet dla programu prohibicji.

Wyjątkowy pod względem tematycznym charakter ma rozdział siódmy, „Lars Levi Laestadius i ruch przebudzenia wśród Saamów”. Szwedzki pastor L. L. Laestadius (1800–1861) zapoczątkował ruch odrodzenia religijnego wśród ludu Saamów zamieszkującego Laponię. Proces chryścianizacji Saamów nie był zamknięty i ponowna ewangelizacja w duchu pietystycznym była wyzwaniem dla wspólnot kaznodziejskich, ruchu zwanego od nazwiska ich założyciela laestadianizmem. Wreszcie ostatni rozdział ósmy „«Przebudzeni» w nowoczesnym świecie” ukazuje wpływ religijnych ruchów wspólnotowych na udział jego członków w życiu politycznym (w parlamencie). W zakończeniu „Ruchy przebudzenia a modernizacja w Skandynawii” Autorka napisała: „Celem tych analiz i rozważań było przede wszystkim zwrócenie uwagi na fakt, że nordyckie systemy państwa opiekuńczego są konstrukcją trwalszą i bardziej rozbudowaną, niż to by się wydawało zewnętrznym obserwatorom... oraz na to, że istotną rolę we wznoszeniu tej konstrukcji pełnił i sam luteranizm i jego ludowa – kaznodziejska – odmiana” (s. 261).

W sumie polska historiografia wzbogaciła się o cenne opracowanie ważnego fragmentu dziejów naszych północnych sąsiadów.

Janusz Matłek

**Paweł Matwiejczuk,
Melanchtoniana polonica. Korespondencja Filipa
Melanchtona z Polakami**

Berlin: Centrum Badań Historycznych PAN w Berlinie – Warszawa: Muzeum Historii Polski w Warszawie 2022, ss. 368.

Historycy Reformacji już w okresie międzywojennym postulowali edycję korespondencji Filipa Melanchtona z Polakami. Zadanie to zrealizował dopiero przed rokiem w omawianej tutaj edycji Paweł Matwiejczuk i uzyskał już pozytywne recenzje¹. Trzeba tu od razu dodać, iż publikacja ta, niewątpliwie bardzo cenna, stanowi wykonanie tylko w połowie stojącej przed badaczami pracy edytorskiej. Wydawca opublikował około 100 listów Melanchtona do polskich odbiorców, natomiast na publikację kolejnego tomu czekają listy Polaków,



zwłaszcza dawnych studentów uniwersytetu w Wittenberdze do ich nauczyciela, nazywanego *præceptor Germaniæ*. P. Matwiejczuk pisze w tej kwestii tak: „być może znajdą się fascynaci dziejów renesansu, którzy zechcą zebrać i opublikować korespondencję Polaków do Filipa Melanchtona” (s. 347). Wydaje się, że sam wydawca byłby najbardziej uprawnionym do wykonania tego zadania i należałoby mu tego życzyć.

Pewne skromne kroki zmierzające do udostępnienia czytelnikom listów Polaków do Melanchtona już poprzednio uczyniono. Theodor Wotschke w artykule *Zum Briefwechsel Melanchthons mit Polen* („Archiv für Reformationsgeschichte”, 1909, s. 352–357) opublikował listy Ad-

¹Piotr Jaskóła, „Studia Oecumenica”, t. 22, 2022, s. 277–279.

riana Chełmickiego, Rafała Leszczyńskiego, Jana Solikowskiego i Wojciecha Łaskiego do Melanchtona.

Edycja *Melachtoniana polonica* różni się sposobem prezentacji źródeł w stosunku do ogólnie przyjętego sposobu ich publikowania. Zazwyczaj jest to regest oraz list zazwyczaj *in extenso* w wersji oryginalnej. P. Matwiejczuk wyszedł tutaj użytkownikowi wydawnictwa na przeciw. Każdy list Melanchtona jest najpierw publikowany w przekładzie na język polski, po czym jest jego treść w wersji oryginalnej, w języku łacińskim (niestety czcionką o małym formacie, co nieco deprecjonuje wagę listu) i wreszcie komentarz, swego rodzaju rozbiór krytyczny zawartości listu. Wydawca nie uważa, iż komentarze te tworzą swego rodzaju monografię i co więcej pisze: „Niniejsza praca nie jest książką biograficzną” (s. 347). Tak obrana metoda edycji przy przyjętej generalnie publikacji zgodnie z chronologią przygotowania poszczególnych listów przez Melanchtona spowodowała zgrupowanie wspomnianych ok. 100 listów w 34 ich zestawy (czasem adresat otrzymywał 2 lub 3 listy w znacznym odstępie ich datacji). Wydawcy zależało na ukazaniu czytelnikowi charakteru relacji między Melanchtonem a jego adresatem. I tutaj można mówić, iż są tu elementy monografii.

Recenzowaną publikację poprzedził P. Matwiejczuk kilkoma mniejszymi edycjami listów Melanchtona: *Korespondencja Filipa Melanchtona do możnowładców litewskich*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. VIII, 2014, s. 35–50; tenże, *W todze i zbroi. Dwa listy Filipa Melanchtona „Do polskiego szlachcica”*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. IX, 2015, s. 24–37; tenże, *Humanieści, reformatorzy, przyjaciele. Korespondencja Filipa Melanchtona do Jana Łaskiego*, „Rocznik Teologiczny”, vol. LVII, zeszyt 3, s. 347–374. Treść większości listów Melanchtona w publikowanym zbiorze sprowadza się zazwyczaj do protegowania jego polskich uczniów ich dotychczasowym lub potencjalnym mecenasom. Podkreśla w tych listach polecających uzdolnienia, pracowitość oraz ich dostatki moralne. Równocześnie stara się zaskarbić przychyłność adresatów, podkreślając pozytywną rolę Polski jako *antemurale Christianitatis* przeciw nawale tureckiej z równoczesną krytyką państw zachodnio-

europijskich toczących bezsensowne wojny między sobą lub w ramach własnych państw. Są tam także listy, których treści powinniśmy się spodziewać w korespondencji autora *Konfesji Augsburskiej*, a więc ostrej krytyki poglądów religijnych szermierza katolicyzmu, biskupa a później kardynała, Stanisława Hozjusza, reformatora Andrzeja Osiandra o poglądach odbiegających od ortodoksji luterkańskiej, czy antytrynitarza Piotra z Goniądza. W książce znalazły się wreszcie teksty wskazujące na zainteresowanie Melanchtona przeszłością Polski. Są to teksty: *O pochodzeniu Polaków*, czy *O położeniu Kościoła w Polsce*. Na szczególną uwagę zasługuje list Melanchtona do młodzieży studiującej w Polsce (s. 197–202) a także jego list z roku 1554 zawierający plan studiów przeznaczony dla studenta Andrzeja Chełmickiego (s. 270–274).

Podstawowym materiałem źródłowym dla Wydawcy były listy Melanchtona do Polaków opublikowane w *Corpus reformatorum* t. 1–28, wyd. K. G. Brettschneider, H. E. Bindseil, Halis Saxonum 1834–1860. Jedną trzecią w tej edycji stanowi ok. 900 listów Melanchtona, a ich adresaci mieszkali w 500 różnych miejscowościach w Europie, naturalnie głównie w Niemczech. Listy z *Corpus reformatorum* zostały uzupełnione nowszymi znaleziskami opublikowanymi przez Bernharda Willkommna, wspomnianego ks. Theodora Wotschke, Wojciecha Kętrzyńskiego, Teodora Wierzbickiego, Kazimierza Piekarskiego, Edmunda Burschego, Kazimierza Miaskowskiego. Wydawca dotarł (zapewne poza krajem) także do najnowszej edycji korespondencji nauczyciela Niemiec *Melanchtons Briefwechsel: kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, pod red. Heinza Scheible, Bd. 1–19, Stuttgart 1977–2019, ale tę informację zaopatrzył sarkastyczną uwagą „...poszukiwanie w zasobie Biblioteki Narodowej czy w księgozbiorach polskich bibliotek uniwersyteckich okaże się daremne. W Polsce nie ma ani jednego tomu korpusu listów, które w sąsiednim kraju są publikowane nieprzerwanie od przeszło czterdziestu lat” (s. 10). Dla ścisłości należy dodać, iż Biblioteka Uniwersytecka (dalej BU) w Toruniu jest w posiadaniu dwóch pierwszych tomów tej edycji (BU Toruń, sygn. St. druki. ks. podr. D-5715445) oraz w posiadaniu kilkunastu tomów pism i korespondencji Andrzeja

Osiandra, *Schriften und Briefe*, hrsg. Gerard Müller und Gottfried Sebas, Guterloher Verlagshaus 1994– (BU Toruń, Syg. St. druki ks. podr D-5 1391932).

Pozostaje jeszcze do omówienia kwestia komentarzy odautorskich. Są one rzeczowe, nie budzą zastrzeżeń. Wydawca wykorzystał najbliższe tematowi bardzo cenne artykuły ks. Theodora Wotschke, *Polnische Studenten in Wittenberg*, „Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven”, N. F. Bd. 2, 1926, H. 2, s. 169–200 i Oskara Bartla, *Filip Melancthon w Polsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1961, R. IV, s. 74–89. Przy pisaniu tej recenzji korzystałem także z maszynopisu pracy Wiktora Szymaniaka (1944–1996) pt. *Filip Melancthon i jego kontakty z polską młodzieżą studencką*, Bydgoszcz 1975, stron 58 (BU Toruń, syg. Mr 53). Można jeszcze wskazać na kilka starszych i nowszych książek nieuwzględnionych przez autora, a które mogłyby okazać się przydatne. Z wydawnictw źródłowych to *Jagiellonki polskie*, t. I–V, *Acta Tomiciana*, t. I–XVII i *Akta synodów różnowierczych*, t. I–V, z monografii to prace: Wim Janse, *Albert Hardenberg als Theologe. Profil eines Bucer-Schülers*, E.J. Brill, Leiden 1994; *Melancthon und Europa. 1 Teilband Skandinavien und Mitteleuropa*, hrsg. von Günter Frank und Martin Treu, Stuttgart 2001; Gabriela Wąs, *Kasper Schwenkfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wrocław 2005; tejsze, *Rozmowy chrześcijańskie w nurcie reformacji. Legnicy i pruscy ewangelicy wobec wczesno reformacyjnych problemów*, Wrocław 2011. Warto też było sięgnąć do metryki uniwersytetu w Wittenberdze (zob. Förstemann, Karl Eduard (Hrsg.): *Album Academiae Vitebergensis* [Ältere Reihe], 1502–1602, 3 Bände, Leipzig/Halle 1841–1905).

Reasumując edycja *Melancthoniana polonica* w opracowaniu Pawła Matwiejczuka stanowi poważny wkład w badania polskiej Reformacji w kontekście europejskim.

Janusz Małek