Magdalena Guschlbauer

Obraz dyskursu narodowo-kulturowego luteranów w II Rzeczypospolitej

na podstawie prasy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

Obraz dyskursu narodowo-kulturowego luteranów w II Rzeczypospolitej

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Magdalena Guschlbauer

Obraz dyskursu narodowo-kulturowego luteranów w II Rzeczypospolitej

na podstawie prasy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2026

Magdalena Sara Guschlbauer (ORCID: 0000-0002-0894-3666)
Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Instytut Filologii Germańskiej
Zakład Niemcoznawstwa, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173
Justus-Liebig-Universität Gießen, Fachbereich 05 - Sprache, Literatur, Kultur
35394 Gießen, Otto-Behaghel-Straße 10 G

OPIEKA NAUKOWA I REDAKCYJNA
Krystyna Radziszewska

RECENZENCI
Elżbieta Alabrudzińska, Jarosław Różański

REDAKTOR INICJUJĄCY
Urszula Dzieciątkowska

PROJEKT OKŁADKI
Polkadot Studio Graficzne
Aleksandra Woźniak, Hanna Niemierowicz

Zdjęcia wykorzystane na okładce: Feliks Gloeh / WikiCommons;
Karol Kulisz / „Nowości Ilustrowane" 1907, nr 18, s. 7 / Jagiellońska Biblioteka Cyfrowa;
Julius Dietrich / „Volksfreund-Kalender für Stadt und Land auf das Jahr 1929", r. 1, s. 159 /
Zbiory cyfrowe Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej im. Marszałka J. Piłsudskiego w Łodzi

© Copyright by Magdalena Sara Guschlbauer, Łódź 2026
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2026

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-
-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

https://doi.org/10.18778/8445-077-2

Publikację sfinansowano ze środków Funduszu na rzecz Nauki Polskiej
w ramach nagrody Copernicus 2022 dla Krystyny Radziszewskiej

FNP Fundacja na rzecz Nauki Polskiej

oraz z Funduszu Stowarzyszenia Nauczycieli Akademickich
na rzecz Krzewienia Kultury Języków Europejskich

STOWARZYSZENIE NAUCZYCIELI AKADEMICKICH
NA RZECZ KRZEWIENIA KULTURY JĘZYKÓW EUROPEJSKICH

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.12073.26.0.M

ISBN 978-83-8445-077-2
e-ISBN 978-83-8445-078-9

SPIS TREŚCI

Wstęp 7

I. ZAKRES I KONTEKST BADAŃ 13
1. Problem badawczy 15
1.1. Zakres badań 15
1.2. Kultura i tożsamość kulturowa w odniesieniu do badanej grupy i korpusu tekstu 22
1.3. Badania nad mniejszością konfesyjną i etniczną 29
2. Stan badań i metoda badawcza 33
2.1. Stan badań 33
2.2. Metoda badawcza 39
2.3. Prasa ewangelicka 45
3. Tło historyczne 73
3.1. Charakterystyka wybranych regionów w kontekście rozwoju luteranizmu do 1914 r. 77
3.2. I wojna światowa (1914–1918) 85
3.3. Kościół Ewangelicko-Augsburski w okresie międzywojennym: wybrane aspekty polityczne i społeczne 89
3.4. Znaczenie historiografii dla analizy dyskursu 93
4. Kulturowe zakorzenienie luteranizmu 95
4.1. Luteranizm – uwagi ogólne 95
4.2. Kultura polska i niemiecka w luteranizmie na ziemiach polskich 102
4.3. Nacjonalizm niemiecki a luteranizm 111

II. ANALIZA TEKSTÓW PRASOWYCH 123
1. Prasa warszawska – protagoniści polskiej myśli ewangelickiej 127
1.1. „Ewangelik" 127
1.2. „Głos Ewangelicki" 151
1.3. „Zwiastun Ewangeliczny" („Zwiastun Ewangelicki") 167
1.4. Uwagi końcowe 178
2. Prasa na Śląsku Cieszyńskim – „wiara luterska" między etniami 183
2.1. „Poseł Ewangelicki" 183
2.2. „Głosy Kościelne" 199
2.3. „Nowy Czas" 209

2.4. „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung” 220
2.5. Uwagi końcowe 229
3. Prasa łódzka – niemieckie stanowiska między integracją a separacją 231
3.1. „Unsere Kirche” 231
3.2. „Der Friedensbote” 246
3.3. „Weg und Ziel” 261
3.4. Uwagi końcowe 278

III. PODSUMOWANIE I WNIOSKI 281
1. Podsumowanie dokonanej analizy 283
1.1. Typowe elementy dyskursu polsko-ewangelickiego 284
1.2. Typowe elementy dyskursu niemiecko-ewangelickiego w Polsce ... 291
1.3. Elementy dyskursu antypolskiego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim 302
2. Wnioski 311
2.1. Ocena dynamiki dyskursu 311
2.2. Obraz społeczności luterańskiej 316
2.3. Komentarze końcowe 320

Bibliografia 323
Wykaz tabel 339
Wykaz ilustracji 341
Streszczenie 343
Abstract 345
Summary 347

WSTĘP

> Tak jak człowiek jako istota społeczna nie może przetrwać na dłuższą metę bez więzi z grupą, tak i jednostka nie jest w stanie znaleźć prawdziwego uzasadnienia swojego istnienia, swojej intelektualnej i moralnej autonomii nigdzie indziej, jak tylko w jakiejś pozaziemskiej zasadzie, zdolnej zrelatywizować przytłaczający wpływ czynników zewnętrznych. Jednostka niezakorzeniona w Bogu nie jest w stanie przeciwstawić się fizycznej i moralnej mocy świata opierając się wyłącznie na swoich osobistych przekonaniach[1].

Tak pisze przedstawiciel szkoły psychoanalitycznej, Carl Gustav Jung, w swoich rozważaniach nad rolą i istotą religijności w życiu człowieka. Religia zawsze pełniła i nadal pełni ważną rolę kotwicy moralnej, a szczególnie uwidacznia się to w niepewnych ekonomicznie i politycznie czasach. Dla Junga i jego zwolenników religijność jest przy tym zjawiskiem szerszym niż klasycznie rozumiane systemy religijne. Podobne ujęcie koresponduje z badaniami religioznawców takich jak Rudolf Otto czy Mircea Eliade. W ich rozumieniu centrum religijności – jako zbioru stanów duchowych – jest kategoria *sacrum*, albo to, co Rudolf Otto określa mianem *numinosum*[2].

W myśl wymienionych badaczy przeżycie *sacrum* nie musi być związane z systemem w ścisłym tego słowa znaczeniu religijnym – a więc posiadającym odniesienia do konkretnych kosmologicznych czy soteriologicznych koncepcji. W kontekście XIX- i XX-wiecznych ruchów etnocentrycznych stwierdzenie, że państwo narodowe i własna nacja zaczęły wypełniać sferę *sacrum* (święta

---

[1] Carl Gustav Jung, *Von Religion und Christentum. Einsichten und Weisheiten*, Freiburg 1989, s. 25, tłum. autor. Wersja oryginalna: „Wie der Mensch als soziales Wesen ohne Verbundenheit mit der Gesellschaft auf die Dauer nicht leben kann, so findet auch das Individuum nirgends seine wirkliche Daseinsberechtigung und seine geistige sowohl wie sittliche Autonomie außer in einem extramundanen Prinzip, welches den übermächtigen Einfluß der Außenfaktoren zu relativieren imstande ist. Das Individuum, das nicht in Gott verankert ist, vermag der physischen und moralischen Macht der Welt aufgrund seines persönlichen Dafürhaltens keinen Widerstand zu leisten".

[2] Por. Rudolf Otto, *Świętość*, tłum. Bogdan Kupis, Wrocław 1993, s. 18.

narodowe, symbole, cześć oddawana wybitnym przedstawicielom narodów), wydaje się jasno potwierdzać taki obraz[3].

Prasa ewangelicka jako obraz dyskursu narodowego i kulturowego ewangelików w międzywojennej Rzeczypospolitej ujawnia właśnie dynamikę relacji między dwoma kategoriami tożsamości: religii chrześcijańskiej w interpretacji ewangelickiej oraz przynależności narodowej. Dynamikę, która prowadziła często do różnic w sferze działania i napięć w obrębie wspólnoty religijnej. Tezą tej książki jest założenie, iż różne środowiska luteranów reprezentowały odmienne stanowiska kulturowe nie tylko ze względu na swoje pochodzenie w sensie etniczno-historycznym, ale przede wszystkim ze względu na rozbieżne wykładnie etyki i tradycji chrześcijańskiej.

W celu naświetlenia problematyki, w części I książki przyjrzymy się kulturowemu i historycznemu uwikłaniu luteranizmu na ziemiach polskich oraz założeniom metodologicznym pracy, w części II omówione zostaną reprezentatywne czasopisma i teksty odnoszące się do kwestii narodowej i kulturowej tożsamości wspólnoty ewangelickiej, by w części III wyprowadzić z analizy tekstów konkretne wnioski dotyczące horyzontu przekonań kulturowych w omawianej grupie wyznaniowej.

Idea tematu tej książki pojawiła się na tle lektury tekstów pastora Gustava Schedlera podczas kwerendy materiałów na temat byłego ewangelickiego kościoła Świętej Trójcy w Łodzi (obecnie rzymskokatolicki kościół pw. Zesłania Ducha Świętego). Pełniący tam rolę drugiego pastora Schedler donosił w wydawnictwie jubileuszowym na 100-lecie istnienia parafii:

> Ponadto w naszej parafii w nieprzyjemny sposób dają się we znaki napięcia na tle narodowościowym. Ich źródłem jest świadomość narodowa, która w tym stuleciu rozbudzona została w szeregach ludności protestanckiej (…). Niektórzy zniechęcają się do częstszego uczęszczania do kościoła, ponieważ nie dostrzegają w kazaniach patriotyzmu niemieckiego, inni uważają, że patriotyzm polski jest niewystarczająco eksponowany[4].

---

[3] Por. problematyka sprzężenia nacjonalizmu i ruchów neopogańskich oraz parasakralnych, na ten temat m.in. Friedrich-Wilhelm Haack, *Neopoganizm w Niemczech*, tłum. Żaneta Bugajska-Moskal, Kraków 1999, s. 11–34; Mateusz Maleszka, *O aryjskie chrześcijaństwo – próba syntezy chrześcijaństwa i rasistowskiego nacjonalizmu w polemikach dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych autorów niemieckich*, „Textus et Studia" 2015, t. 2.

[4] Gustav Schedler, *Eben-Ezer*, Lodz 1929, s. 42, tłum. autor. Tekst oryginalny: „Unangenehm machen sich auch die nationalen Gegensätze in der Gemeinde bemerkbar. Sie sind auf das in weiten Schichten der hiesigen evangelischen Bevölkerung in diesem Jahrhundert erwachte völkische Bewusstsein zurückzuführen (…). Die einen werden vom öfteren Besuch der Kirche abgehalten, weil sie in den Predigten keinen deutschen

Ten krótki komentarz oddaje istotę dylematu Kościoła ewangelickiego w Polsce lat 1918–1939, w którym coraz mocniej zaczęły ścierać się stronnictwa narodowe. „Świadomość etniczna" („völkisches Bewusstsein") zaczęła stanowić poważną konkurencję dla tożsamości religijnej, względnie wpływać na pojmowanie i wartościowanie tejże.

Zawarta w cytowanym komentarzu myśl nie zostaje w tekście pastora Schedlera rozwinięta. Autor skupia się w jubileuszowej broszurze na działalności dobroczynnej parafii, opisuje codzienność duszpasterską z dziesiątkami chrztów i pogrzebów tygodniowo. Taka właśnie tradycyjna posługa wypełniała z reguły pracę ewangelickich duchownych. Jednak pełna napięć atmosfera społeczna i polityczna, na tle której wypełniali oni swoje obowiązki, jest znakiem charakterystycznym omawianej epoki.

W latach międzywojennych wierni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego postawieni byli przed szczególnymi wyborami kulturowymi wywierającymi wpływ nie tylko na sprawy wewnątrzkościelne, ale będącymi też w pomniejszeniu modelem ogólnych problemów społecznych na tle narodowościowym w odrodzonej Polsce i powersalskiej Europie[5]. Kościół Ewangelicko-Augsburski po 1918 r. nie był bowiem Kościołem o czysto polskim charakterze narodowym, ale gromadził w swoim łonie wiele tysięcy Niemców mieszkających dobrowolnie – lub nie – na terenie Rzeczypospolitej[6]. W związku z tym koncentrował się w nim dyskurs kulturowy, który można określić jako integracyjny, względnie: antyintegracyjny. Odzwierciedla on dylematy akulturacyjne osób należących do protestanckiej mniejszości wyznaniowej i znajdujących się jednocześnie w polu oddziaływań i lansowania modelu narodowego zarówno ze strony polskiej, jak i niemieckiej. Ten kulturowo-polityczny spór, podział na stronnictwa i różne sposoby interpretacji luterańskiej spuścizny, prześledzić można przekonująco na przykładzie prasy ewangelickiej, żywo uwikłanej w dyskurs tego środowiska.

Patriotismus finden, den anderen erscheint der polnische Patriotismus angeblich nicht genügend betont".

[5] Czesław Brzoza, *Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej 1918–1945*, Kraków 2001, s. 51.

[6] Część omawianej grupy, w szczególności w regionach dzisiejszej Polski Centralnej i przedwojennego województwa wołyńskiego, była potomkami imigrantów dobrowolnie przybyłych na ziemie należące wówczas jeszcze do cesarstwa rosyjskiego. Natomiast znaczna część luteranów szczególnie na zachodnich kresach kraju znalazła się na jego terenie w konsekwencji zmiany granic. Ci drudzy zorganizowani byli jednak w większości w osobnych instytucjach kościelnych. Wierni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego zamieszkiwali głównie na terenach byłej Kongresówki i we wschodnich województwach Rzeczypospolitej.

Aby osadzić pewne tematy i ich ujmowanie przez współczesnych autorów we właściwym kontekście, konieczne jest odwołanie się do badań historyków z Polski i Niemiec nad zagadnieniem dziejów ewangelicyzmu na ziemiach polskich. Ich liczne opracowania naukowe wskazują, że choć temat ten stanowi interesujący materiał do badań, jest on też trudny i kontrowersyjny w ocenie. Andreas Kossert pisze:

> Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce stał tuż przed wybuchem wojny w pozornie beznadziejnym położeniu. Znalazł się na progu rozbicia, ale nie na tle aksjomatów teologicznych jak to często ma miejsce w dziejach kościołów, lecz na gruncie dążeń nacjonalistycznych, które postawiły pojęcia „naród" (Volk) i „narodowość" (Nationalität) ponad właściwą misję Kościoła. (…) Były to „nieprzejednane sprzeczności"[7].

Jest to konkluzja historyka oparta przede wszystkim na ocenie konkretnych wydarzeń dotyczących Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z okresu dwudziestolecia międzywojennego. Podobną ocenę uzasadniają także badania innych historyków, przedstawione w podrozdziale dotyczącym stanu badań[8] opisujące liczne spory, próby instytucjonalnego rozłamu tego Kościoła czy wreszcie nieustającą wzajemną krytykę stronnictw. Natomiast sam dobór słów Kosserta („beznadziejne położenie") wskazuje na pewną linearność myślenia właściwą historiografii. I dlatego z ową „beznadziejnością" i „nieprzejednaniem" będę w podsumowaniu tej książki (część III) polemizować. Misję kulturową Kościoła spróbuję osadzić w polu aksjomatów religijnych, udowadniając, że spory narodowościowe nie stały poza lub wbrew misji Kościoła, ale wynikały w danych środowiskach z konkretnej interpretacji jego zadań i posłannictwa[9].

Próba holistycznego ujęcia problemu daje ponadto wgląd nie tylko w sposób rozumowania przedstawicieli poszczególnych stronnictw, ale też w próby ukształtowania nowej jakości kulturowej ewangelicyzmu na ziemiach polskich. Do oddania takich procesów właściwe wydają się metody badań kulturoznawczych.

---

[7] Andreas Kossert, *Nieprzejednane sprzeczności? Napięcia narodowe w protestantyzmie łódzkim w latach 1918–1939*, [w:] *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, red. Bogusław Milerski, Krzysztof Woźniak, Łódź 1998, s. 172.

[8] Por. rozdział 2.1.

[9] Tę zaś można wpisać w problematykę teologii praktycznej, która *nota bene* nie jest ścisłą nauką, ale różnicuje się w zależności od środowiska duszpasterskiej działalności i zmusza duchownych do pozycjonowania się w obliczu zmienionych warunków pracy duszpasterskiej oraz reflektowania jej również w kontekście kulturowym urzeczywistniając w praktyce wiarę chrześcijańską, por. Norbert Greinacher, *Teologia praktyczna jako krytyczna teoria praktyki Kościoła w społeczeństwie*, tłum. Joanna Kruczyńska, „Collectanea Theologica" 1991, t. 61, s. 55–56.

Celem książki nie jest bowiem chronologiczne opisanie zdarzeń, a raczej prezentacja poglądów, wizji oraz argumentów stosowanych przez ważnych aktorów życia ewangelickiego w Polsce. Podejście filologiczne do problemu pozwoli na żywsze, bardziej bezpośrednie i autentyczne zetknięcie się z przekonaniami uwikłanych w publicystyczne spory duchownych, którzy za pomocą swoich gazet wywierali wpływ na opinię publiczną w obrębie społeczności luterańskiej oraz na obraz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego[10] w II Rzeczypospolitej.

[10] Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na problematykę pisowni nazw. Podczas gdy E. Alabrudzińska w swoich publikacjach stosuje przeważnie pisownię *Kościół ewangelicko-augsburski*, J. Kłaczkow przyjął konwencję pisania całej nazwy z wielkiej litery. Obieram konwencję za J. Kłaczkowem przyjmując, że jest ona dominująca w literaturze przedmiotu. Podobnie warto zwrócić uwagę na różnice między ortografią współczesną i przedwojenną m.in. odnośnie do pisowni nazw czasopism. W książce przyjmuję zapis współczesny, tj. pełna nazwa z wielkiej litery. Natomiast w cytowanych fragmentach oddaję pisownię oryginalną, która odmienna bywa od dzisiejszej konwencji.

I. ZAKRES I KONTEKST BADAŃ

1. PROBLEM BADAWCZY

1.1. Zakres badań

Przedmiotem niniejszej książki jest prezentacja dyskursu prasowego określonej grupy społecznej jaką tworzyli polscy ewangelicy w ważnym dla historii Polski okresie międzywojennym. Badaczowi zjawisk społecznych i kulturowych nie może przy tym umknąć fakt, że to właśnie zafascynowanie religijnością danych grup społecznych leży u podłoża rozwoju takich gałęzi nauki jak socjologia, antropologia i pokrewne im dziedziny[1]. Kontekst naukowy dla danego tematu jest zatem bardzo szeroki, a jego istotę można uznać za wkład do interdyscyplinarnego opisu sprzężenia między wiarą (konfesją ewangelicką) a dynamiką środkowoeuropejskich ruchów narodowych[2].

Pomimo różnorodności kulturowej traktujemy luteranów przynależących do danej organizacji kościelnej jako jedną grupę społeczną, która jest obiektem zainteresowania w tej książce. Grupę społeczną definiuje się jako pewną ilość osób powiązanych systemem stosunków uregulowanych przez instytucje, posiadających pewne wspólne wartości i oddzielonych od innych zbiorowości wyraźną zasadą odrębności[3].

Instytucją, która łączyła opisywaną społeczność, był Kościół Ewangelicko-Augsburski w II Rzeczypospolitej Polskiej[4]. Nie był on w omawianym okresie jedyną instytucją zrzeszającą osoby konfesji luterańskiej – obok Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, będącego spadkobiercą większości parafii w szczególności

---

[1] Por. badania naukowe Maxa Webera, Emile'a Durkheima czy Bronisława Malinowskiego.

[2] Por. w tym temacie m.in. Włodzimierz Bernacki, *Reformacja – u źródeł nacjonalizmu*, [w:] Bogumił Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000, s. 9–18; Filip Lipiński, *German Nationalism and Its Influence on the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland 1917–1939*, „Studia Religiologica" 2021, t. 54, nr 1, s. 31–42.

[3] Jan Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 24.

[4] Oficjalna nazwa „Rzeczpospolita Polska" i takie też określenie pojawia się w preambule dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z 27 listopada 1936 r.

na terenie byłego zaboru rosyjskiego, istniały cztery inne Kościoły, które wyłoniły się wskutek reorganizacji struktur wyznaniowych po 1918 r. Miały one jednak z reguły zasięg jedynie regionalny i charakteryzował je dominujący niemiecki charakter kulturowy. Były to: Kościół Ewangelicko-Unijny, którego działalność obejmowała głównie województwa poznańskie i pomorskie, Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku, Kościół Ewangelicki Augsburskiego i Helweckiego Wyznania powstały na terenach byłego zaboru austriackiego oraz Kościół Ewangelicko-Luterański (zwany staroluterańskim), którego przedstawiciele zamieszkiwali głównie tereny województwa poznańskiego i pomorskiego, licząc pod koniec lat trzydziestych jedynie ok. 4000 wiernych[5].

Ograniczam się w tej książce zatem do opracowania dyskursu w ramach największej instytucji luterańskiej w Polsce z siedzibą władz kościelnych (konsystorza i superintendenta generalnego) w Warszawie – Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Problematyka wewnętrznych konfliktów na tle narodowościowym w pozostałych wymienionych Kościołach była również obecna, dlatego charakter dyskursu ewangelików wyznania augsburskiego można uznać za do pewnego stopnia w danej problematyce egzemplaryczny[6]. Kościół, szczególnie w rozumieniu tej książki, jest przy tym nie tylko instytucją religijną udzielającą wiernym sakramentów i organizującą życie religijne, ale jest przede wszystkim postrzegany przez pryzmat funkcji jako instytucji kształtującej swoim nauczaniem postawy obywatelskie, kulturowe i współkształtującej opinię publiczną.

Kościół Ewangelicko-Augsburski według spisu powszechnego z 1931 r. zrzeszał ponad 424 tys. członków[7] i był w związku z tym najliczniejszym Kościołem protestanckim odrodzonej Rzeczypospolitej. Zarządzał majątkiem obejmującym wiele kościołów, domów modlitwy oraz zakładów opieki, przytułków i szpitali, a także różnorodne instytucje, poczynając od chórów i zrzeszeń po szkoły i instytucje diakonatu. W jego służbie w okresie międzywojennym znajdowało się między 120 a 180 pastorów, w roku 1939 Kościół posiadał 114 parafii i 40 filiałów zborów[8]. Pomimo podejmowanych licznych prób reformy prawa kościelnego

---

[5] Warto również wspomnieć o istnieniu dwóch organizacji zrzeszających wyłącznie ewangelików reformowanych, tj. Kościół Ewangelicko-Reformowany RP (Jednota Warszawska) oraz Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany (Jednota Wileńska), oba o polskiej orientacji kulturowej, por. Elżbieta Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2009, s. 78–89.

[6] W porównaniu z pozostałymi kościołami ilość i pozycja osób identyfikujących się z kulturą polską były stosunkowo wysokie. Pozostałe instytucje posiadały charakter w dominującym stopniu niemiecki. To względne wyrównanie sił propolskich i proniemieckich było ważnym aspektem wpływającym na wybór Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na obiekt tego badania.

[7] „Głos Ewangelicki", nr 34/1939, s. 7.

[8] Oskar Bartel, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963, s. 27–32.

jeszcze do 1936 r. kierował się on przepisami z roku 1849 opartymi na ustroju konsystorskim. Po 1936 r. reforma wprowadziła system synodalno-konsystorski[9]. Wedle wspomnianego spisu powszechnego, 289 tys. wiernych deklarowało przynależność narodową niemiecką, zaś niespełna 132 tys. polską. Należy przy tym zaznaczyć trudność interpretacji tych danych wobec niejasnych kryteriów pojęcia przynależności narodowej[10].

W myśl przytoczonej definicji grupy społecznej, ważnym kryterium spajającym daną grupę są *wartości*. W potocznym rozumowaniu może się wydawać, że grupę tę łączył zbiór wartości, które można by określić jako *wartości chrześcijańskie*. Te należy jednak uznać za w dużej mierze posiadające charakter deklaratywny[11] – pojęcie wartości chrześcijańskich pojawiające się w wielu tekstach religijnych opiera się z zasady na subiektywnej interpretacji Biblii i tradycji, znacząco różniących się w zależności od kraju, regionu, epoki i konfesji[12]. Dlatego warto podkreślić, że elementy prezentowanej dysertacji mogą zostać uznane też za przyczynek do badań nad wartościami chrześcijańskimi polskich ewangelików lat międzywojennych.

Chrześcijaństwo nie postuluje w swoich pismach kanonicznych dominacji jednej kultury lub jednego języka. Zamiast tego Kościół łaciński zwykle roztaczał wizję koegzystencji heterogenicznych kultur świeckich (np. kategoryzowanych

---

[9] Jarosław Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2017, s. 32.

[10] *Ibidem*, s. 30.

[11] „Przegląd Filozoficzny" poświęcił tej problematyce wydanie 1. z 1993 r., publikując odpowiedzi uznanych polskich filozofów dot. tej kwestii, problematyzujące możliwość stworzenia zamkniętego zbioru takich wartości, por. Jacek Hołówka, *Ankieta Przeglądu Filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1993, t. 4, nr 96, s. 121–134.

[12] Jan Woleński zauważa w swojej odpowiedzi na wspomnianą ankietę „Przeglądu Filozoficznego": „Ścisłe określenie [wartości chrześcijańskich] jest niemożliwe z kilku powodów. Przede wszystkim, trudno odróżnić w uznaniu wartości postawę deklaratywną od autentycznej. Pewne wartości i postawy są deklarowane jako charakterystyczne dla chrześcijaństwa (np. miłosierdzie), nawet jeśli znana większość chrześcijan postaw tych nie prezentuje. Nadto, pewne wartości, oficjalnie nieuznawane w nauczaniu chrześcijańskim (np. pewne formy emancypacji kobiet) podtrzymywane są przez wyznawców tej religii, często nie dostrzegających sprzeczności między swoimi poglądami a oficjalną doktryną. Wreszcie nie istnieje jeden zbiór wartości chrześcijańskich, tylko co najmniej tyle zbiorów, ile wyznań. I z kolei do każdego z nich odnoszą się wątpliwości co do deklaratywnego i autentycznego uznania wartości" – ujęcie te wydaje się korespondować z problematyką nacjonalizmu w omawianym okresie, ale również stanowiącą do dnia dzisiejszego znaczące etyczne zagadnienie w obrębie Kościołów chrześcijańskich, por. Jan Woleński, *Trudności z rozpoznawaniem wartości chrześcijańskich*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1993, t. 2, s. 182–186, za: J. Hołówka, *Ankieta…*, s. 132.

podług podziałów etnicznych, narodowych, politycznych)[13] i docelowo homogenicznej płaszczyzny duchowej (posiadającej przez wieki również swój język sakralny[14]). Na tym tle dochodziło jednak na przestrzeni dziejów do konkurencji o prymat politycznych wpływów między centrum władzy duchowej a centrami danych wspólnot kulturowych, które zaczęły z czasem przekształcać się w państwa o wyraźnie etnicznym charakterze[15]. W wiekach średnich konflikt ten przybrał formę politycznej walki między papiestwem a instytucją cesarstwa.

Myśl reformacyjna wskazała na źródło zbawienia poza Kościołem, rozwiązując tym samym ten konflikt w krajach protestanckich na rzecz władzy świeckiej i w dłuższej perspektywie sprzyjając rozwojowi myśli narodowej[16]. Stąd też duchowni luterańscy z reguły pojmowali siebie nie tylko jako głosicieli słowa Bożego, ale też poddanych państwa i jego władcy, przejmując niekiedy funkcje analogiczne do urzędniczych[17]. Niektórzy z nich stali się również ważnymi przedstawicielami nauki, literatury i kultury danych narodów. Jednak od czasu rewolucji francuskiej coraz ważniejszą rolę zaczęła odgrywać nowa kategoria tożsamości – poczucie przynależności narodowej[18]. Tam, gdzie granica rozpowszechnienia danej konfesji w danej społeczności pokrywała się z granicą etniczną, a później narodową, elementy świecki i religijny zdawały się w potocznym myśleniu naturalnie ze sobą stapiać i być od siebie zależne. Owocowało to nie tylko powstawaniem pewnych stereotypów[19], ale również umocnieniem ram tożsamości kulturowej elementami religijnymi. Miało to miejsce szczególnie tam, gdzie duchowni starali się o utrwalenie sojuszu narodowego patriotyzmu i kościelności. Zależność między konfesją a narodowością mogła natomiast jawić się jako kulturowa aporia

---

[13] Dorota Rojszczak-Robińska, *Język a Kościół (propozycja rozdziału podręcznika do nauczania treści historycznojęzykowych na studiach I stopnia)*, „Kwartalnik Językoznawczy" 2010, t. 2, nr 2, s. 76–77.

[14] Joanna Sobczykowa, *Język sakralny wobec polskiego języka narodowego*, „Forum Lingwistyczne" 2023, t. 11, nr 1, s. 1–12.

[15] O problematyce etniczności państw wczesno- i późnośredniowiecznych, por. Benedykt Zientara, *Świt narodów europejskich*, Warszawa 1985.

[16] Włodzimierz Bernacki, *Reformacja – u źródeł nacjonalizmu*, [w:] Bogumił Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000, s. 9nn.

[17] Luise Schorn-Schütte, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig*, [w:] *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, t. 62, Heidelberg 1996, s. 17nn.

[18] Por. Eric John Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge 1990, s. 14–46.

[19] Por. Paweł Popieliński, *Postrzeganie i stereotyp Niemca wśród polskiego społeczeństwa*, „Facta Simonidis" 2016, t. 9, nr 1, s. 264–268.

z punktu widzenia danej społeczności, jeśli dochodziło do przesunięcia granicy tradycyjnie wyznawanej przez nią konfesji (konfesja A społeczności A) i rozpowszechnienia się danych wzorów kulturowo-religijnych w społecznościach odmiennych etnicznie (konfesja A wyznawana w społeczności B)[20].

Współczesna myśl teologiczna i społeczna dekonstruuje podobne podejście podkreślając, że zbiór wartości konfesyjnych i kulturowych nie pokrywają się zupełnie i nie muszą wchodzić z sobą w konflikt: teoretycznie możliwa jest kombinacja różnych języków, konfesji i narodowości, o ile dopuszczona jest w świadomości jednostki i ogółu[21]. Tym niemniej temat związku etni i religii odgrywał ważną rolę w refleksji politycznej wielu społeczeństw i narodów. W umacnianiu polskiej myśli narodowej, choćby w okresie rozbiorów, ważną rolę odegrała identyfikacja z konfesją katolicką. Natomiast na terenie Rzeszy Niemieckiej, podzielonej konfesyjnie między katolicyzmem a protestantyzmem, wraz z umacnianiem się pozycji Prus coraz silną rolę w konstruowaniu niemieckiej tożsamości narodowej zaczął odgrywać ewangelicyzm przedstawiany przez państwową propagandę epoki bismarckowskiej i wilhelmińskiej jako niemiecką narodową konfesję, w kontrze do kosmopolitycznego katolicyzmu. Poglądy licznych ewangelickich teologów zaczęły wpisywać się w podobną linię narracji[22], co stanowiło korzystne podłoże dla rozwoju ruchów o religijno-nacjonalistycznym charakterze. Ich zwieńczeniem była działalność ruchu Niemieckich Chrześcijan w III Rzeszy.

---

[20] Peter Alter (*Nationalismus*, Berlin 1985) opisuje w swoich pracach na przykładzie społeczeństw zachodnioeuropejskich powiązaną z industrializacją i nacjonalizacją zjawisko daleko idącej sekularyzacji społeczeństwa. Tej tezie przeciwstawiają się jednak nowsze badania: epoka wilhelmińska w Niemczech charakteryzowała się obywatelskim przywiązanemu do Kościoła i jego struktur (por. Benjamin Ziemann, *Religion, Konfession und säkuleres Wissen*, „Informationen zur politischen Bildung" 2016, t. 329: *Das Deutsche Kaiserreich 1971–1918*, s. 22nn; Karl Kupisch, *Bürgerliche Frömmigkeit im Wilhelminischen Zeitalter*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" 1962, t. 14, nr 2, s. 123–141). Natomiast badacze wschodnioeuropejskich nacjonalizmów podkreślają symbiotyczne powiązanie ruchów narodowych/nacjonalistycznych i przywiązania do konkretnej konfesji (por. Willfried Spohn, *Nationalismus und Religion. Ein historisch-soziologischer Vergleich West- und Osteuropas*, „Politik und Religion" 2003, t. 33, s. 323–324).

[21] Por. współczesna praktyka kościelna w krajach zachodnich, m.in. Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen (red.), *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden und Werke im Rheinland und in Westfalen*, Bielefeld 2015.

[22] Np. Friedrich Gogarten, *Religion und Volkstum*, Jena 1915; Theodor Grentrup, *Volk und Volkstum im Lichte der Religion. Eine grundsätzliche Studie zur Gegenwartslage*, Freiburg im Breisgau 1937.

Natomiast protestantyzm na ziemiach polskich znajdował się w odmiennej sytuacji, a przynależność narodowa Kościoła ewangelickiego, kwestia używanego w nim języka i wreszcie lojalności wobec państwa, były kluczowymi punktami dyskursu w środowisku luteranów wielonarodowej Rzeczypospolitej Polskiej. Natomiast nawet jeśli Warszawa nie stanowiła ośrodka myśli luterańskiej o równie szerokim zasięgu jak Berlin, problem kulturowego ukształtowania instytucji kościelnych, z jakim mierzyło się kierownictwo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego był niewątpliwie specyficzny i zasługuje na dogłębne naukowe opracowanie.

Na ziemiach polskich długo przed wybuchem II wojny światowej wśród luteranów dyskutowane było w tym kontekście przede wszystkim zagadnienie: czy tożsamość etniczna wiernych (polska bądź niemiecka) ma wpływ na ich religijność. Należy dodać, że kontrowersja ta nie była z reguły rozwiązywana badaniami empirycznymi, ale stanowiła pole do batalii erystycznych. Podczas gdy jedni duchowni i działacze Kościoła ulegali wpływowi etnocentrycznego ducha i stawiali tożsamość narodową i konfesyjną w relacji alternatywy przez pryzmat utartych implikacji (stereotyp Niemca-protestanta i Polaka-katolika[23]), inni próbowali torować alternatywne drogi, postulując możliwość akulturacji protestantów w kulturze polskiej, a zatem falsyfikację stwierdzenia, że Polak musi być katolikiem, a protestant – Niemcem. Jednak tworzenie nowych tożsamości pomiędzy monolitami konfesyjno-narodowościowymi: polsko-katolickim i niemiecko-luterańskim, rozpoczęte już w erze polskich walk narodowościowych[24], stanowiło na ziemiach polskich w okresie międzywojennym nadal wyzwanie, a proces zmagań o przełamanie stereotypów zarówno w obrębie społeczności ewangelickiej, jak i w ogólnym dyskursie publicznym, dobrze dokumentuje prasa tego okresu.

Luteranie w II Rzeczypospolitej stanowią z dwóch względów interesującą grupę dającą możliwość podjęcia badań nad konstruowaniem narracji narodowych i kulturowych w pierwszej połowie XX w. zarówno po stronie polsko, jak i niemiecko ukształtowanych wiernych. Z jednej strony luteranie są grupą łatwą

---

[23] Por. też. Wojciech Wrzesiński (red.), *Wokół stereotypów Niemców i Polaków*, Wrocław 1993. Por. znaczenie tożsamości religijnej i działań Kościołów dla umacniania tych stereotypów w XIX w.: Hans-Jürgen Bömelburg, *‚Church-building' im östlichen Europa. Ein komplementärer Ansatz zur Beschreibung von Vergemeinschaftung im östlichen Europa. Die Volkskirchen in Polen und den baltischen Ländern*, [w:] Markus Krzoska (red.), *Zwischen Glaube und Nation? Beiträge zur Religionsgeschichte Ostmitteleuropas im langen 19. Jahrhundert*, München 2011, s. 11–34.

[24] Por. Tadeusz Stegner, *Pastorzy Królestwa Polskiego na studiach teologicznych w Dorpacie*, Warszawa 1993; Krzysztof Lewalski, Tadeusz Stegner, *Kościoły, wyznania, wspólnoty i związki religijne w Królestwie Polskim (1815–1914)*, Gdańsk 2002; Renata Lesiakowska, *Polonizowanie się Niemców w Królestwie Polskim drugiej połowy XIX wieku na podstawie publicystyki prasowej*, Lublin 2024.

do zdefiniowania – przyjmuję tutaj jako kryterium formalne przynależność do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego RP. Zasadą odrębności tej grupy jest konfesja wyróżniająca ewangelików w większościowo katolickim społeczeństwie polskim (oraz odróżniająca ich od innych odłamów protestantyzmu). Z drugiej strony, pod kątem tożsamości kulturowej, opis tej grupy stanowi wyzwanie: cechą charakterystyczną omawianej wspólnoty był fakt wielowymiarowego przemieszania tożsamości narodowych, etnicznych i językowych, co wynikało w dużej mierze z odmiennych stopni akulturacji wiernych. Na tym tle wskutek różnych oddziaływań ze strony instytucji państwowych, kościelnych, a także ugrupowań politycznych wspólnota ta na płaszczyźnie narodowo-językowej spolaryzowała się do tego stopnia, że konfesja stała się dla niej jedynym kulturowym spoiwem.

W tym kontekście można wskazać też na fakt, że o ile konflikty konfesyjne potrafiły w przeszłości dzielić narody, o tyle w tym wypadku paradoksalnie konfesja protestancka spoiła w łonie jednej instytucji dwie historyczno-politycznie zwaśnione grupy narodowe i zmusiła je do – choć niezwykle trudnego i pełnego wzajemnych resentymentów – autentycznego dialogu. Wydaje się, że było to możliwe, ponieważ identyfikacja religijna posiadała podobną, znaczną wartość wagową jak przynależność narodowa i mogła stanowić dla ludzi tamtego czasu alternatywę wobec szerzących się antagonizmów o charakterze skrajnie nacjonalistycznym[25].

W węższym znaczeniu przedmiot badania dotyczy dyskursu prowadzonego przez duchowych przywódców Kościoła i to oni w węższym znaczeniu stanowią badaną grupę luteranów – przede wszystkim ci, którzy prowadzili działalność wydawniczą w ramach omawianych czasopism ewangelickich. To głównie ich poglądy i myśli przebijają z zadrukowanych stron gazet. Ponadto towarzyszyła większości z nich świadomość reprezentowania Kościoła jako instytucji.

Ewangeliccy publicyści musieli mieć także na uwadze doświadczenia i potrzeby docelowej grupy czytelników, do których się zwracali i na których potencjalnie chcieli wywrzeć światopoglądowy wpływ. Stąd można mówić o stanie zależności między grupą wydawców i redaktorów a grupą czytelników, które wzajemnie na siebie wpływały. Szczególnie, że jako piastujący czy to role pastorskie, czy inne reprezentacyjne pozycje w Kościele, omawiani w książce publicyści posiadali z reguły również bezpośredni kontakt z potencjalnymi czytelnikami podczas pełnienia posługi kościelnej.

I w końcu niezwykle ważne wydaje się właśnie sprzężenie zwrotne istniejące między badaną grupą w szerszym znaczeniu – ewangelickimi wiernymi – a badaną grupą w węższym znaczeniu – pastorami i duchowymi przywódcami. Jak zostało zauważone: poglądy i potrzeby wiernych nie pozostawały bez

---

[25] Por. model warstw hermeneutyczny w dyskursie narodowo-konfesyjnym, cz. III, rozdział 2.1.3.

wpływu na ich duszpasterzy. Duchowi przywódcy natomiast rościli sobie prawo i powinność właśnie do kształtowania postaw i opinii wiernych. Pastorzy mieli do tego legitymację, jako że pełnili tradycyjnie rolę wzoru i autorytetu dla wspólnoty[26].

Proponowana w części II książki analiza dyskursu uwzględnia te społeczne ramy i wskazuje na poziomie tekstu charakterystyczne sformułowania, którymi autorzy posługiwali się, aby zaznaczyć swoje pozycje w odniesieniu do tożsamości kulturowych kształtując tym samym niewątpliwie także dyskurs wśród wiernych. Na płaszczyźnie tekstowej można doszukiwać się odpowiedzi na pytania o to, w jaki sposób w poszczególnych językach narodowych oddawano zróżnicowanie postaw uczestników dyskursu, jakimi sformułowaniami i opisami charakteryzował się język poszczególnych stronnictw skupionych wokół redakcji wybranych czasopism oraz jak – lub czy – formułowane były postulaty ugodowe.

1.2. Kultura i tożsamość kulturowa w odniesieniu do badanej grupy i korpusu tekstu

1.2.1. Tożsamość kulturowa

Terminu tożsamość kulturowa używam jako pojęcia szerszego w stosunku do tożsamości narodowej[27]. Tożsamość kulturowa obejmuje – co ważne dla badanej grupy – również tożsamość konfesyjną, a także elementy kultury powiązane z rytem religijnym. Stąd przedmiotem analizy są nie tylko obrazy Polaka i Niemca w tekstach gazet ewangelickich (odnoszące się do dyskursu narodowego), ale również obrazy obywatela, ewangelika i chrześcijanina, które w omawianej prasie zajmują poczesne miejsce i są wątkiem, który odróżniał go od dyskursu prasy świeckiej[28]. Przyjmuję przy tym definicję religii Eduarda Burnetta Tylora: religia

---

[26] Thomas A. Seidel, Christopher Spehr, *Vorwort*, [w:] *Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit*, Leipzig 2013, s. 5.

[27] Anna Szyfer, *Tożsamość kulturowa: implikacje teoretyczne i metodologiczne*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne" 1997, t. 1, s. 159nn.

[28] W tym miejscu można odwołać się do zaproponowanego przez socjologa Stanisława Ossowskiego podziału na trzy typy więzi określających poziomy tożsamości kulturowej: więź z narodem, określana przez niego również jako więź ideologiczna; więź regionalna, wskazująca na zbiorowe przywiązywanie do określonego terytorium; więź jednostkowa, określana jako więź z *ojczyzną prywatną* (za: Stanisław Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967, s. 210–221). W tekstach prasowych widoczne jest przenikanie się tych płaszczyzn. Przyjmując taką systematyzację, można też zauważyć, że konfesja może stanowić element każdego z wymienionych poziomów. Natomiast wobec katolickiej identyfikacji większości

jest częścią kultury i jako taka może być badana bez użycia ponadnaturalnych, względnie metafizycznych kategorii[29] (tym samym rezygnuję w książce z podejścia teologicznego, które niewątpliwie wymagałoby osobnego opracowania tematu i rzuciłoby jeszcze inne światło na pewne wypowiedzi prasowe w kontekście nauk biblijnych).

Tożsamość kulturowa autora objawia się w każdym tekście[30]. Świadczą o niej strategie komunikacyjne twórczej jednostki. Wybór języka[31] i formy jest podstawowym wyborem, jaki musi podjąć osoba piszą tekst. To wymusza na niej konkretną strategię kulturową, która jest wypadkową ukształtowania tożsamościowego autora oraz jego obrazu potencjalnej grupy odbiorców.

O przyjęciu danej strategii świadczy dobór słów, sformułowań, metafor[32] oraz odniesień intertekstualnych, a także – w wypadku prasy – samych tematów drukowanych artykułów. Bruce Duncan MacQueen postuluje rozumienie samej tożsamości poprzez metaforę tekstu, a więc werbalizowanego, zanurzonego w struktury gramatyczne i pojęciowe danego języka *autoopisu* swojej osoby – lub

---

społeczeństwa polskiego szczególnie dla polsko-zorientowanych ewangelików celem było wyniesienie elementów tożsamości osobistej lub regionalnej powiązanej z protestantyzmem do poziomu politycznego, a więc zaszczepienie go w polskim publicznym dyskursie narodowym.

[29] Por. Jens Schlieter, *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhman*, Stuttgart 2018, s. 112.

[30] W rozumieniu klasycznej psychologii rozwoju, tożsamość rozumie się jako *identyfikowanie się* osoby z konkretnymi zjawiskami kultury bądź grupami społecznymi. Tożsamość rozumie się jako proces dynamiczny, a więc mogący w ciągu życia ulegać zmianom (por. Rolf Oerter, Leo Montada, *Entwicklungspsychologie*, wyd. 5, Weinheim 2002, s. 292). Stąd oddziaływanie kulturowe poprzez najbliższe otoczenie takie jak wspólnota religijna, a także poprzez przyjmowane treści zapośredniczonych przez media, posiadały duże znaczenie dla kształtowania tożsamości człowieka i grupy społecznej.

[31] W kulturowej teorii narodu szczególną funkcję jako system wspólnych idei i znaków spajających grupę, pełni język. Również w lingwistyce panuje dalekosiężny konsens, że język jest ważnym środkiem ustanawiania wspólnoty danej grupy. Na ów aspekt musimy zwrócić uwagę ze względu na charakterystykę językową ewangelików mieszkających w Polsce w latach 1918–1939: znaczna ich część była niemieckojęzyczna, ale istniała również grupa ewangelików polskojęzycznych, skupionych głównie w Warszawie oraz na Śląsku. Można zatem powiedzieć, że Kościół Ewangelicko-Augsburski w II Rzeczypospolitej był dwujęzyczny.

[32] Metaforę rozumiem w szczególności jako pewne figury językowe porządkujące myślenie i dające dostęp do prawd o rzeczywistości kulturowej, złożonej z przedmiotów kultury oddawanych w formie językowych reprezentacji, por. Maria Gołębiewska, *Koncepcje metafory i metaforyzacji a pojęcie – komentarz do stanu badań*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych" 2017, t. 24, nr 2, s. 25.

grupy. Jak zauważa: „(…) teksty wytwarzane przez daną osobę wskazują na charakter jej tożsamości, co więcej, w rzeczywistości stanowią jej tożsamość”[33].

Dość łatwo odróżnić na przykład tekst o charakterze moralistycznym pisany przez autora katolickiego od takiego ukształtowanego w konfesji ewangelickiej. Różnice owe widoczne są nie tylko w sformułowaniach zapożyczonych z katechezy jednej bądź drugiej konfesji, ale także w różnej optyce interpretacyjnej Biblii, odzwierciedlającej się ostatecznie w nieco odmiennych konkluzjach dotyczących wizji społecznych i eschatologicznych. Te zaś mogły wywierać wpływ na nastawienie czytelników do procesów akulturacyjnych, różnych fenomenów społecznych i politycznych[34].

W tej książce pragnę skupić się właśnie na obserwacji pola ukształtowania kulturowego i światopoglądowego badanej grupy społecznej, odzwierciedlonego w tekstach prasy ewangelickiej w danym przedziale czasowym. Analizowane będzie niematerialne dziedzictwo zwolenników nauki Marcina Lutra w odniesieniu do ich pamięci historycznej[35] i kulturowej, manifestujących się w odniesieniach do konkretnych wydarzeń historycznych, społecznych i politycznych czy innych tekstów kultury, a także konceptualizacja obrazu własnej społeczności i jej roli w obrębie społeczeństwa, narodu i świata[36].

---

[33] Bruce Duncan MacQueen, *Identity, Autobiography, and the Microgenesis of the Self*, [w:] Maria Pachalska, Michel Weber (red.), *Neuropsychology and Philosophy of Mind in Process*, Berlin 2007, s. 231, za: Marta Wójcicka, *Kiedy obcy staje się swoim? O roli obcego w kreowaniu tożsamości*, [w:] Małgorzata Dziekanowska, Marta Wójcicka (red.), *Tradycja dla współczesności*, t. 11: *Tożsamości w procesach społeczno-kulturowych*, Lublin 2017, s. 91.

[34] Por. chrześcijańska nauka społeczna (niem. *christliche Soziallehre*), z której można wyróżnić katolicką naukę społeczną i etykę protestancką: tak zwyczajowo określane odmiany nauki społecznej dwóch ważnych konfesji chrześcijańskich (Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik, Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, s. 8nn).

[35] Por. znaczenie pamięci zbiorowej dla funkcjonowania grup społecznych: Aleida Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, Warszawa 2021.

[36] W pracach poświęconych podobnej tematyce i bazującej na źródłach prasowych (R. Lesiakowska, *Polonizowanie się…*, Beata Dorota Lakeberg, *Die deutsche Minderheitenpresse in Polen 1918–1939 und ihr Polen- und Judenbild*, Oldenburg 2007) pojawia się w tym kontekście często odwołanie do koncepcji *stereotypu* jako powielanego, upraszczanego obrazu *innego* (por. Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York 1922). Jak zauważa Kłoskowska: „Pojęcie stereotypu jest nieodłączne od krytycznej refleksji nad narodem i kulturami narodowymi” (Antonina Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2012, s. 89). W mojej książce jednak nie odwołuję się bezpośrednio do problematyki narodowej stereotypizacji. Opisuję raczej różnorodność samodefiniowania się stronnictw, szukając kluczowych słów i obrazów uzasadniających dane stanowisko.

Ewangelicy byli pod względem etnicznym, narodowym i językowym stosunkowo heterogeniczną grupą. Dotyczy to także kierownictwa kościelnego wywodzącego się z różnych grup i warstw społecznych, dla którego wspólnym łącznikiem była znajomość wykładników teologii protestanckiej[37]. Dlatego można założyć, że u kulturowej podstawy wszystkich publikowanych tekstów leżała tzw. antropologia chrześcijańska. Konfesje chrześcijańskie różnią się pod względem definiowania tego, co stanowi istotę antropologii chrześcijańskiej. W podręczniku teologii ewangelickiej odnajdziemy w tym kontekście sformułowanie Marcina Lutra *simul iustus et peccator*, podkreślające z jednej strony pesymistyczne ujęcie natury człowieka, z drugiej jednak przekonanie o jego zdolności do prawego postępowania dzięki wierze na przekór pokusom i przeciwnościom, jakie stawia przed nim świat[38].

Z kolei Kościół prawosławny podkreśla w koncepcji antropologii chrześcijańskiej obecność obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku[39]. Ten aspekt implikuje możność budowania swojej tożsamości przez grupy i jednostki nie tylko w oparciu o najbliższe otoczenie: własną rodzinę, plemię i naród – ale właśnie także w ponad etnicznym rozumieniu ludzkości jako stworzonej przez Boga wspólnoty.

Ogólnie można stwierdzić, że wiara w jednego Boga, który łączy wszystkich ludzi niezależnie od języka, rasy czy narodowości, była jedną z cech pozwalających chrześcijaństwu rozwijać się przez wieki w rozbitej etnicznie Europie[40].

Posługiwanie się w tekstach prasowych figurą i stereotypem *innego* traktuję tutaj jako retoryczną figurę kontrastu i kontekst mający uwypuklić daną cechę grupy własnej.

[37] Pod tym kątem można wyodrębnić grupę pastorów pochodzących z domów pastorskich lub kantoralnych (m.in. ks. Adolf Henryk Rondthaler, ks. Gustav Schedler, ks. bp Juliusz Bursche), oraz będącymi przedstawicielami stanowisk kościelnych w pierwszym pokoleniu, m.in. ks. Karol Kulisz, Julius Dietrich, Eduard Kneifel (dane za: Eduard Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967). W odniesieniu do działalności prasowej trudno jednak wskazać na wyraźną różnicę między działalnością tych dwóch kategorii pastorów. Zaangażowanie duchownych w działalność wydawniczą wydaje się raczej odzwierciedleniem ich osobistego zaangażowania w działalność duszpasterską, obywatelską i kulturalną.

[38] Por. Marcin Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systemowe*, Warszawa 2007, s. 57.

[39] Bp Jerzy (Pańkowski), *„Współczesna" antropologia chrześcijańska*, „Politeja" 2012, t. 1, nr 19, s. 118.

[40] Na ten temat bogata literatura, m.in. Dariusz Kasprzak, *Konwersja na chrześcijaństwo plemion germańskich*, „Rocznik Historii Kościoła" 2010, t. 2, nr 57, s. 19–55; Jerzy Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997; Knut Schäferdieck, *Die Kirche des früheren Mittelalters*, [w:] Knut Schäferdieck (red.), *Kirchengeschichte als Missiongeschichte*, t. 2, München 1978, s. 79–90.

Początek XX w. powiązany był jednak powszechnie w myśli filozoficznej i politycznej z ponownym zwrotem ku kategoriom plemiennym[41]. W jaki sposób za pomocą medium prasy reagowało na to duchowe kierownictwo Kościoła ewangelickiego, jest jednym z pytań badawczych niniejszej książki.

1.2.2. Tożsamość narodowa

Podobnie jak definicja kultury, definicja narodu przysparza wiele problemów. W kontekście badań nad tożsamością narodową pojawia się wiele koncepcji i wynikających z nich definicji narodu. Kładą one nacisk na różne aspekty poczucia przynależności narodowej lub etnicznej. Pod tym kątem można wyróżnić trzy szkoły, w zależności od tego, z jakiej dyscypliny naukowej wywodzą się badacze: socjologiczną (definiuje naród, kładąc nacisk na jego charakter jako wspólnoty)[42], historyczną (to ujęcie narodu to próba opisania różnych czynników prowadzących do wyłonienia się wspólnoty narodowej)[43] oraz kulturalistyczną (podkreślającą związek między formującymi się narodami a ich pierwotnym etnicznym korzeniem)[44].

Można mówić także o różnych *perspektywach*, wysuwających na pierwszy plan pewne szczególne (ontologiczne lub epistemologiczne) cechy grup określanych mianem narodu. Należą do nich m.in. perspektywa naturalistyczna (prymordialna); obiektywistyczna, subiektywistyczna, konstruktywistyczna i instytucjonalna[45].

Ernest Gellner proponuje w swoim dziele *Narody i nacjonalizm* następującą roboczą definicję: „Dwie osoby należą do tego samego narodu, jeżeli – i tylko jeżeli – uczestniczą w tej samej kulturze, przez którą rozumieć będę system idei, znaków, skojarzeń, sposobów zachowania i porozumiewania się"[46].

Definicja ta wpisuje się w koncepcję narodu kulturowego. Wydaje się ona najbardziej adekwatna na potrzeby opisania badanej grupy. Jednak definicja ta nie jest pozbawiona trudności, np. rozgraniczenia, czym są elementy kultury

---

[41] Wawrzyniec Konarski, *Krótkie wprowadzenie do terminologii etnokulturowej, społeczeństwa i kultury Europy*, red. Konrad Jajecznik, Warszawa 2010, s. 8.

[42] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe…*, s. 42–53.

[43] *Ibidem*, s. 79–89.

[44] *Ibidem*, s. 32.

[45] Por. na ten temat m.in. Małgorzata Budyta-Budzyńska, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010, s. 17–54; Andrzej Nikitorowicz, *Procesy tworzenia się (konstruowania) małego narodu (kulturowego) na przykładzie mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim*, Białystok 2013, s. 11–25; Umut Özkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Hampshire 2000.

[46] Jest to robocza definicja, którą naukowiec przyjmuje jako punkt wyjścia dalszych rozważań nad powstawaniem i dynamiką nacjonalizmów, por. Ernest Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, Warszawa 1991, s. 16.

wynikające z przynależności do narodu, a czym są elementy kultury wynikające z przynależności konfesyjnej. Jak wspomniałam uprzednio, te dwie kategorie w myśleniu potocznym wydają się często ze sobą „zrośnięte", ale z naukowego punktu widzenia muszą stanowić przedmiot osobnych badań.

Wspólny zbiór wartości kulturowych nie stanowi jeszcze sam w sobie o przynależności do danego narodu. Gellner uzupełnia swoją definicję również o aspekt społeczno-woluntarystyczny: „Dwie osoby należą do tego samego narodu, jeżeli – i tylko jeżeli – uważają, że należą do tego samego narodu. (…) Narody są dziełem człowieka, wytworem jego przeświadczeń, lojalności i solidarności"[47].

Niewątpliwie zarówno posługiwanie się określonym kodem kulturowym, jak i deklarowanie przynależności do danej nacji, były kluczowymi kryteriami identyfikacji zarówno dla polsko-, jak i niemiecko-zorientowanych ewangelików. Przy tym nie brakowało w danej grupie badawczej przypadków, które wyłamywały się z tego prostego schematu: np. ks. Paul Hadrian deklaruje solidarność z polskimi ewangelikami, ale sam nie posługuje się płynnie polszczyzną[48]. Ze względu na pierwsze kryterium nie może być zatem jednoznacznie zakwalifikowany do stronnictwa polskiego.

W przytoczonej definicji narodu (określonego jako „wytwór") do głosu dochodzi również fenomen kształtowania *świadomości narodowej*. W takim ujęciu przynależność narodowa nie jest immanentnie przypisaną cechą jednostki, ale stanowi obiekt wewnętrznej negocjacji i społecznego wpływu (jest to element podejścia konstruktywistycznego, które reprezentował E. Gellner). To z kolei tworzyło ważne pola do oddziaływań kulturowych, choćby poprzez nośne w omawianym okresie medium prasy[49].

W kontekście różnych ujęć tego, co rozumie się pod pojęciem *narodu*, należy wspomnieć jeszcze o teorii ewolucjonistycznej (skrajnej formie postawy kulturalistycznej), która na pierwszy plan wysuwa naturalny i genetyczny związek między współczesnymi narodami a ich etnicznym pierwowzorem[50]. Na początku

---

[47] *Ibidem*.

[48] Por. cz. II, rozdział 3.1.

[49] Chociaż temat formowania się świadomości narodowej jest złożonym problemem, warto zaznaczyć, że w regionach takich jak Warmia i Mazury, Śląsk, a także okręg łódzki, nie tylko tworzenie (wobec pierwotnej tożsamości etnicznej) świadomości narodowej, ale wręcz konkurencja między walczącymi o „rząd dusz" grupami narodowymi – polską i niemiecką – stanowiła fenomen kulturowy tego rejonu świata.

[50] Zjawisko to określamy jako etnocentryzm, a nadrzędnym pojęciem dla tego dyskursu było pojęcie *das Volk* (niem.) / *lud* (pol.). Kłoskowska zaznacza, że nie każdy nacjonalizm związany etnocentryzmem musi koniecznie wiązać się z ksenofobią i rasizmem (A. Kłoskowska, *Kultury narodowe…*, s. 16). Ale taką właśnie najbardziej skrajną formę przybrał on w dwudziestowiecznym europejskim faszyzmie i również w omawianym dyskursie odgrywa poczesną rolę.

XX w. właśnie te teorie, podszyte ideami darwinizmu społecznego, tworzyły ideologiczną mieszankę, która stanowiła hamulec procesów asymilacyjnych dla wielu grup mniejszościowych. Z punktu widzenia osób postrzegających naród jako wspólnotę naturalną, historyczną i nadaną (wynikającą z urodzenia, a nie z wyborów kulturowych), przynależność protagonistów polskiej myśli ewangelickiej do narodu polskiego była wątpliwa. Taki punkt widzenia dobitnie wyraża pastor i niemiecki działacz narodowy w II Rzeczypospolitej Alfred Kleindienst w swoich powojennych ocenach sytuacji. W jego ujęciu Polacy-ewangelicy byli po prostu Niemcami nielojalnymi wobec własnego pochodzenia:

> Oto prawdziwa tragedia protestantyzmu w Polsce, a ściślej, luteranizmu w Polsce: starły się w nim nie dwie narodowości, ale dwie grupy Niemców. Jedna, która pragnęła zachować swoją tożsamość etniczną, i druga, która – z jakiegoś powodu – dobrowolnie się jej wyrzekła i zasymilowała z kulturą polską. Wobec tych okoliczności nie należy, ściśle rzecz biorąc, mówić o antagonizmach narodowych, lecz o propagatorach i przeciwnikach asymilacji[51].

Ocena ta, zdająca się oddawać poglądy części współczesnych autorowi niemieckich duchownych i wiernych, daje świadectwo dramatu ludzi znajdujących się między dwoma etnocentrycznymi frontami. Dla współczesnego badacza wybory kulturowe osób balansujących między tymi frontami posiadają natomiast szczególnie interesujący charakter.

Wobec trudności definicyjnych przynależności narodowej, tylko jedna kategoria wydaje się w odniesieniu do omawianej grupy społecznej jasna: z nielicznymi wyjątkami wierni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego stali się po 1918 r. obywatelami państwa polskiego. Ta przynależność była odgórnie nadana. Natomiast stanowisko wobec odrodzonego państwa, jego władz i polityki, będzie interesować mnie w tekstach prasowych tylko o tyle, o ile będzie dawało wyraz uwikłania ewangelików w dany dyskurs nacjonalistyczny.

---

[51] Alfred Kleindienst, *Der Gedanke der Teilung nach nationalen Gesichtspunkten in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen zwischen den beiden Weltkriegen*, „Zeitschrift für Ostforschung" 1964, t. 13, nr 1–2, s. 159, tłum. Autor. Wersja oryginalna: „Darin besteht die eigentliche Tragik des Protestantismus in Polen oder genauer, des Luthertums in Polen, daß hier nicht zwei Nationalitäten, sondern zwei Gruppen von Deutschen aufeinanderstießen: die eine, die ihr Volkstum erhalten wollte, die andere, die es – aus welchen Gründen es immer gewesen sein mag – freiwillig preisgab und im Polentum aufging. Streng genommen dürfte man unter diesen Umständen nicht von nationalen Gegensätzen, sondern vielmehr von den Förderern und den Gegnern der Assimilierung sprechen".

1.3. Badania nad mniejszością konfesyjną i etniczną

Podejmowane zagadnienie można wpisać również w kontekst badań nad tożsamością mniejszości zarówno konfesyjnej, jak i etnicznej w wielonarodowej Rzeczypospolitej po I wojnie światowej. To właśnie z okresem dwudziestolecia międzywojennego wiąże się w etnologii oraz naukach społecznych wzrost zainteresowania badaniami nad tożsamością etniczną[52]. Warto przypomnieć, że w Polsce po 1918 r. ok. 30% ludności kraju nie identyfikowało się z polską narodowością[53]. Jednocześnie dla nacji mniejszościowych był to okres utrwalania i radykalizowania dążeń narodowych.

Obraz dyskursu ewangelików daje wgląd w proces dyskusji nad tożsamością w obrębie wspólnoty konfesji mniejszościowej o niemieckim tle etnicznym – między dążeniami polonizacyjnymi a kulturowym konserwatyzmem. W odniesieniu do obu tych postaw kolejnym pytaniem badawczym jest: jakie argumenty, wizje i obrazy kulturowe przytaczano za polskością i przyjęciem polskiej tożsamości narodowej, a jakie za pozostaniem przy tożsamości niemieckiej, względnie: przeciwko tendencjom polonizacyjnym? Teksty prasowe ewangelików deklarujących polską przynależność narodową są zatem odzwierciedleniem poszukiwania nowej tożsamości: dekonstruowania utrwalonych stereotypów dotyczących narodowego charakteru luteranizmu, reinterpretowania znaczenia konfesji dla polskiego narodu oraz umacniania swojej pozycji jako grupy wyznaniowej w państwie i społeczeństwie. Natomiast dyskurs przeważającej część ewangelików, którzy nie deklarowali kulturowego poczucia przynależności do polskiej kultury, a akcentowali raczej swoje niemieckie pochodzenie, pokazuje sojusz kategorii mniejszości zarówno ze względu na narodowość, jak i ze względu na konfesję.

Dlatego przyjmując ujęcie danej grupy jako należącej do mniejszości: szerzej – konfesyjnej, i w węższym rozumieniu – etnicznej, konieczne jest odwołanie się do pojęć socjologicznych dotyczących zjawiska akulturacji. Akulturacja jest procesem zmian w związku z długim kontaktem jednostki z nową kulturą i obejmuje wszystkie aspekty funkcjonowania człowieka. Jest zbiorem zarówno nowych, jak i trudnych doświadczeń. Proces akulturacji można rozpatrywać w kontekście

---

[52] Odnośnie do metodologii opisu grup mniejszościowych polscy antropolodzy Jan Stanisław Bystroń i Józef Obrębski wyróżnili dwa podejścia do opisu danej grupy: obiektywny i subiektywny (a więc obraz własny i wewnętrzne kryteria przynależności uczestników danej grupy). W książce tej odwołujemy się do subiektywnych tekstów źródłowych, oddając wewnętrzny obraz wspólnoty, jaki zbliża ujęcie J. Obrębskiego. Por. także: A. Szyfer, *Tożsamość kulturowa…*, s. 160.

[53] Udział mniejszości niemieckiej szacuje się na około 3% (ok. 770 tys.). Większość z nich (ok. 500 tys.) deklarowała przy tym przynależność do konfesji luterańskiej, za: Filip Lipiński, *German Nationalism and its Influence…*, s. 32.

jednostki (zmiany repertuaru jej zachowań oraz tożsamości) lub w kontekście grupy (zmiany w obrębie struktur społecznych i instytucjonalnych oraz praktyk grupowych)[54].

John Berry wyróżnia cztery drogi akulturacji, które wynikają z wewnętrznej odpowiedzi na pytanie, czy warto podtrzymywać swoją dotychczasową tożsamość kulturową[55]. Z odpowiedzi pozytywnej lub negatywnej badacz wyprowadza następujące postawy:

a) zachowującą tożsamość wyjściową i uczestniczącą w kulturze przyjmującej lub dominującej (integracja);
b) odrzucającą tożsamość wyjściową i uczestniczącą w kulturze przyjmującej (asymilacja);
c) zachowującą tożsamość wyjściową i odrzucającą kulturę przyjmującą/dominującą (separacja);
d) odrzucającą zarówno tożsamość wyjściową, jak i kulturę przyjmującą (marginalizacja).

W analizie różnych postaw autorów ewangelickich będę posługiwać się sporadycznie tymi terminami.

Pisząc o kategorii mniejszości etnicznej, jaką stanowili w Rzeczypospolitej Niemcy, trzeba zaznaczyć, że znajdowali się wśród nich również katolicy. Ci ulegali jednak statystycznie szybszej integracji w społeczeństwie polskim niż protestanci, m.in. dzięki ułatwieniu w zawieraniu małżeństw. Luteranie, właśnie dzięki odrębnym strukturom kościelnym, dłużej zachowali jako społeczność obok tożsamości konfesyjnej również tożsamość etniczną[56]. Taka obserwacja musi dotyczyć w szczególności grup luteranów skupionych w niewielkich koloniach (m.in. w okręgu łódzkim) i nieposiadających wielu kontaktów kulturowych z ludnością polską. Inaczej kształtowały się procesy akulturacyjne Niemców w dużych miastach takich jak Warszawa, gdzie szybciej ulegali oni wpływom polskiej kultury, zachowując jednak w większości wypadków konfesję protestancką.

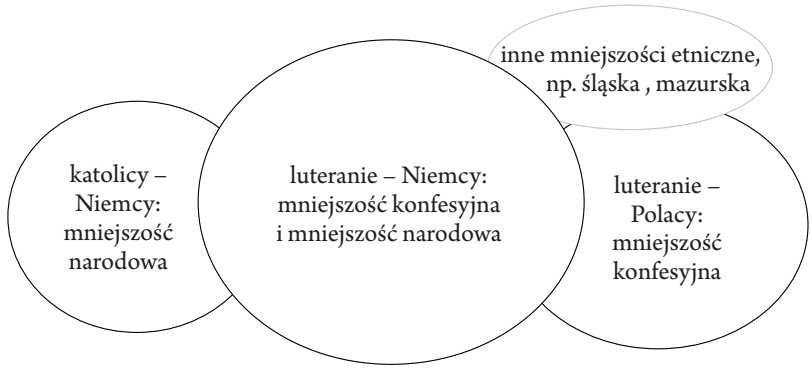
Obraz wspólnoty ewangelików podzielonej między różne kategorie tożsamości zbiorowej można przedstawić na schemacie (il. 1).

---

[54] Irena Parfieniuk, *Między marginalizacją a integracją. Wybór jednostkowych strategii akulturacyjnych i ich uwarunkowania*, [w:] Jerzy Nikitorowicz, Dorota Misiejuk (red.), *Procesy migracji w społeczeństwie otwartym. Perspektywa edukacji międzykulturowej*, Białystok 2009, s. 293.

[55] John Berry, *Psychology of acculturation*, [w:] Nancy Rule Goldberger, Joseph B. Veroff (red.), *The Culture and Psychology Reader*, New York 1995, za: I. Parfieniuk, *Między marginalizacją…*, s. 193–196.

[56] Na przykładzie ludności Łodzi por. Ludwik Mroczka, *Die Berufs- und Sozialstruktur der wichtigsten ethnischen Gruppen in Lodz und ihre Entwicklung in den Jahren 1918–1939*, [w:] Jürgen Hensel (red.), *Polen, Deutsche und Juden in Lodz 1820–1939*, Osnabrück 1999, s. 49–51.



Ilustracja 1. Schemat partycypacji ewangelików w różnych mniejszościach[57]

Źródło: opracowanie własne.

Na płaszczyźnie dyskursu prasowego za indykator charakteru mniejszości konfesyjnej ewangelików mogą być uważane następujące rodzaje tekstów:

a) teksty atakujące konfesję katolicką na polu dogmatycznym, historycznym i społecznym;
b) teksty podkreślające korzyści płynące z przynależności do konfesji luterańskiej (budowanie pozytywnego wizerunku ewangelika, podkreślanie szczególnej misji w społeczeństwie polskim, budowanie poczucia wyjątkowości w opozycji do katolickiej większości);
c) teksty budujące i konstytuujące tożsamość konfesyjną, czyli teksty misyjne (odniesienia do historii reformacji, ważnych postaci konfesji luterańskiej, teologów etc.).

Szczególnie ta ostatnia kategoria uświadamia, że tak samo jak w opinii części badaczy nacjonalizmu naród jest wytworem człowieka i jego działań[58], tak podobny sąd można wydać o wspólnocie konfesyjnej: budzenie świadomości konfesyjnej we własnej wspólnocie (będące elementem *misji wewnętrznej*) posiada charakter dalece analogiczny do budzenia świadomości narodowej.

---

[57] Choć uwzględniam tutaj w osobnej kategorii „inne mniejszości" (jak np. przypadek mazurski czy opisywany w tej pracy na przykładzie czasopisma „Nowy Czas" dyskurs grupy ślązakowskiej), warto zauważyć, że dyskurs narodowy owych mniejszości lokalnych często rozciągał się właśnie między polskimi i niemieckimi wpływami kulturowymi i/lub politycznymi.

[58] Por. m.in. koncepcje Ernesta Gellnera (*Narody i…*), Craiga Calhouna (*Nacjonalizm*, tłum. Bohdan Piasecki, Warszawa 2007), Ericka Johna Hobsbawma (*Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990) oraz Benedicta Andersona (*Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London–New York 1991), na które powołuję się w tej książce.

2. STAN BADAŃ I METODA BADAWCZA

2.1. Stan badań

Na temat dziejów i sytuacji polskich luteranów w okresie międzywojennym powstała do dnia dzisiejszego duża liczba publikacji, głównie o charakterze historiograficznym. Wśród ośrodków badawczych zajmujących się tą problematyką na pierwszy plan wysuwa się Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. Monografia Elżbiety Alabrudzińskiej *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*[1], w której poza imponującym udokumentowaniem archiwalnym można odnaleźć wiele odwołań do źródeł prasowych, a także prace Jarosława Kłaczkowa, m.in. książka *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*[2], zawierająca wiele informacji dotyczących prasy ewangelickiej tego okresu, stanowią jako najaktualniejsze i najobszerniejsze prace monograficzne w tym zakresie ważne tło historiograficzne dla prezentowanego tutaj tematu. Jarosław Kłaczkow opublikował wyniki swoich badań nad prasą ewangelicką także w monografiach *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*[3], *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*[4] oraz *Lutheran and Calvinist press in Polish land 1822–1939*[5], skupiając się w nich przede wszystkim na dziejach samych wydawnictw i ich rozwoju, a zagadnienie treści zarysowując jedynie powierzchownie[6].

---

[1] Elżbieta Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2009.

[2] Jarosław Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2017.

[3] Jarosław Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2003.

[4] Jarosław Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008.

[5] Jarosław Kłaczkow, *Lutheran and Calvinist Press in Polish Land 1822–1939*, Toruń 2015.

[6] Jarosław Kłaczkow nie jest jedynym badaczem dziejów prasy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Można w tym kontekście wymienić szereg artykułów innych autorów skupiających się na badaniach konkretnych tytułów prasowych, nie podejmując jednak z reguły ponadregionalnej syntezy tego zagadnienia, m.in. Jan Szturc, *Czasopisma*

Do najważniejszych badaczy zajmujących się obecnie historią protestantyzmu w szerszym ujęciu czasowym należy zaliczyć także Tadeusza Stegnera (Uniwersytet Gdański), którego badania nad rozwojem polskiego ewangelicyzmu mają dla tej książki również doniosłe znaczenie[7]. Z kolei prace Olgierda Kieca (Uniwersytet Adama Mickiewicza), choć regionalnie powiązane z Wielkopolską i stąd głównie z historią Kościoła Unijnego, dają wiele cennych wskazówek dotyczących kultury i organizacji luteranów w Polsce na przestrzeni wieków[8]. Warto też wspomnieć o pracach historiograficznych dotyczących organizacji i stowarzyszeń ewangelickich[9]. Ogólnie liczba badaczy historiografii tej instytucji kościelnej jest niemała[10] i obszar badawczy można uznać za rozwijający się dynamicznie[11].

Dla zgłębienia historyczno-kulturowego kontekstu działalności ewangelików w okresie międzywojennym istotną rolę odgrywają także zbiorowe publikacje dotyczące regionalnego charakteru poszczególnych wspólnot ewangelickich zawierające przyczynki m.in. lokalnych badaczy. Z takich publikacji wymienić można: *Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX w.*[12], *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*[13] czy *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja*[14].

---

luterańskie na Górnym Śląsku, [w:] Dariusz Rott (red.), *Oblicza prasy Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego*, t. 2, Katowice–Sosnowiec 2005, s. 36–49; Wiesława Bertman, *„Ewangelik górnośląski" (1932–1939) – „Będziemy w służbie wiernie trwali"*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 2023, t. 56, nr 1, s. 82–99.

[7] M.in. Tadeusz Stegner, *Ks. Leopold Otto. Nowa droga kościoła ewangelickiego w Polsce*, Bielsko-Biała 2019; idem, *Pastorzy Królestwa Polskiego na studiach teologicznych w Dorpacie w XIX wieku*, Warszawa 1993.

[8] Olgierd Kiec, *Historia protestantyzmu w Poznaniu od XVI do XXI wieku*, Poznań 2015; idem, *Kościoły ewangelickie w Wielkopolsce wobec kwestii narodowościowej w latach 1918–1939*, „Rozprawy Wydziału Nauk Społecznych PAN" 1995, t. 1, s. 283–287.

[9] Por. Jan Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa 2006; Kamil Pawłowski, *W służbie miasta, państwa i Kościoła: Ewangelicki Zakład Diakonijny w Ząbkowicach Śląskich w latach 1860–1946*, Wrocław 2001; Hanna Krajewska, *Protestanci w Łodzi 1815–1914. Między edukacją a ewangelizacją*, Warszawa 2014.

[10] Można wskazać na szereg publikacji okolicznościowych będących antologią tekstów na temat polskich luteranów w kontekście obchodów jubileuszu odzyskania niepodległości, m.in. Sabina Bober, Sławomir Jacek Żurek (red.), *O niepodległości ekumenicznie. Wyznawcy różnych kościołów dla Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Lublin 2018; Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

[11] Tu można wspomnieć o obronionej w 2023 r. pracy doktorskiej Renaty Lesiakowskiej, *Polonizowanie się Niemców w Królestwie Polskim drugiej połowy XIX wieku na podstawie publicystyki prasowej*, Lublin 2024. Praca ta o charakterze historiograficznym pogłębia obszar badań podjętych przez J. Kłaczkowa i T. Stegnera.

[12] Michał Gnatowski, *Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX w.*, Łomża 2006.

[13] Jan Iluk, Danuta Mariańska, *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, Koszalin 1997.

[14] Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Krzysztof Woźniak, *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002.

Warto także wspomnieć o dużej zbiorowej monografii pod redakcją J. Kłaczkowa pt. *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*[15] obejmującą teksty o charakterze historycznym i etnograficznym[16]. Ponadto istnieje szereg skróconych opracowań o charakterze popularnym, przybliżającym czytelnikowi sytuację Kościołów ewangelickich w skompilowanej formie[17].

W tym kontekście konieczne jest wymienienie także badaczy związanych z Chrześcijańską Akademią Teologiczną w Warszawie (uczelnią będącą spadkobierczynią Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego). Nieoceniony jest wkład pracowników[18] oraz studentów tej uczelni w badania nad polskim luteranizmem, wiele ich prac magisterskich poświęconych było i jest działalności duszpasterskiej duchownych ewangelickich lub historii poszczególnych parafii i diecezji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Wydawane przez tę uczelnię czasopismo naukowe „Rocznik Teologiczny" (założone w 1936 r.) zawiera wiele powiązanych z historią, teologią i kulturą ewangelicką tekstów.

Chrześcijańska Akademia Teologiczna tworzona była przez pokolenie teologów-świadków historii, których badania leżą u podłoża wymienionych wcześniej bardziej współczesnych prac. Do takich postaci należy ks. Woldemar Gastpary (1908–1984), autor pierwszego obszernego opracowania monograficznego dot. historii polskiego protestantyzmu[19], a także pierwszej powojennej bibliografii prasy ewangelickiej[20]. Opracowania Gastparego i Kłaczkowa dotyczące prasy bazują z kolei na zestawieniach Jana Szerudy (1889–1962), przed wojną profesora Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego[21]. Trzeba jednak zauważyć, że prace Szerudy mają charakter bardzo ogólnego zestawienia.

---

[15] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 1–3, Toruń 2012.

[16] Interesujące opracowania szeroko traktujące kulturotwórczą rolę luteranów w kontekście regionu łódzkiego można odnaleźć także w zbiorowej publikacji: Bogusław Milerski, Krzysztof Woźniak (red.), *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, Łódź 1998.

[17] Marceli Kosman, *Protestanci w Polsce (do połowy XX wieku)*, Kraków 1980; Oskar Bartel, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963; Jan Szturc, *Ewangelicy w Polsce: słownik biograficzny XVI–XX wieku*, Bielsko-Biała 1998.

[18] Por. m.in. dysertacja Henryka Czembora, *Problematyka wyznaniowa i narodowościowa w Ewangelickim Kościele Unijnym na Polskim Górnym Śląsku*, Warszawa 1975.

[19] Woldemar Gastpary, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej*, Warszawa 1977; idem, *Historia protestantyzmu w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914–1939*, Warszawa 1978.

[20] Por. Woldemar Gastpary, *Polskie czasopisma ewangelickie aż do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny" 1975, t. 17, s. 87–116.

[21] Jan Szeruda, *Bibliografia Polsko-Ewangelicka w XIX i XX wieku*, „Rocznik Ewangelicki" 1925, s. 327–416; idem, *Die evangelisch-kirchliche Literatur und Presse in Polen*, „Ekklesia" 1938, t. 5, s. 252–268.

Warto zaznaczyć, że badania nad mniejszością konfesyjną luteranów częściowo zazębiają się z badaniami nad mniejszością niemiecką w Polsce okresu międzywojennego (co z kolei odzwierciedla zaangażowanie części wiernych w niemieckie organizacje polityczne na terenie Rzeczypospolitej). Krąg badaczy tego tematu jest jeszcze odpowiednio szerszy, przy czym w danej dziedzinie badań przeważają prace dotyczące mniejszości niemieckiej tych regionów, w których grupa ta była licznie reprezentowana i posiadała silne struktury regionalne: Wielkopolska[22], Pomorze[23], Śląsk[24]. We wspomnianych regionach dominowała jednak wśród ludności ewangelickiej przynależność do Kościoła Unijnego, co oceny postaw narodowych w tamtejszych regionach wyklucza jako źródło danych dla tej książki. Podobne szerzej zakrojone monografie[25] ujmują społeczność niemiecką głównie pod kątem działalności politycznej i społecznej, nie podejmując szeroko rozumianej analizy dyskursu, a przynależność narodową i konfesyjną traktując jako pewną determinantę. Badacze podkreślają jednak doniosły wpływ prasy na kształtowanie postaw narodowych, zaś przynależność konfesyjną, względnie kościelną (Kościół Ewangelicko-Augsburski *versus* Kościoły unijne w Rzeczypospolitej), ujmują głównie w kontekście propagowanych w danej instytucji postaw narodowych.

W kontekście badań nad mniejszością niemiecką trzeba wspomnieć o monografii prasy niemieckiej w Polsce 1918–1939 autorstwa Tadeusza Kowalaka[26], który w swoim opracowaniu niewiele jednak uwagi poświęca prasie ewangelików wyznania augsburskiego (inaczej niż prasie Kościołów unijnych), wypunktowując jedynie tytuły wydawane w okręgu łódzkim. Prasa wydawana przez zasymilowanych Niemców w Warszawie nie zostaje uwzględniona przez autora, co fałszuje całościowy obraz lojalności obywateli pochodzenia niemieckiego w stosunku do państwa polskiego. Prasa ewangelicka zajmuje również poczesne miejsce w opracowaniu *Literatura „ziemi obiecanej"*[27] Moniki Kucner, gdzie przyjęto za kryterium z kolei niemieckojęzyczność autorów.

---

[22] Dariusz Matelski, *Mniejszość niemiecka w Wielkopolsce 1918–1939*, Poznań 1997.

[23] Przemysław Hauser, *Mniejszość niemiecka na Pomorzu w okresie międzywojennym*, Poznań 1998.

[24] Ewa Waszkiewicz, *Doktryna hitlerowska wśród mniejszości niemieckiej w województwie śląskim w latach 1918–1939*, Wrocław 2011; Krzysztof Gładkowski, *Kanzel/ambona. Protestancka wspólnota lokalna na Górnym Śląsku*, Olsztyn 2008.

[25] Mirosław Cygański, *Mniejszość niemiecka w Polsce 1918–1939*; Łódź 1962; Stanisław Potocki, *Położenie mniejszości niemieckiej w Polsce 1918–1938*, Gdańsk 1969; Roman Dąbrowski, *Położenie ekonomiczne mniejszości niemieckiej w Polsce w okresie międzywojennego dwudziestolecia (1918–1939)*, Szczecin 1977; Włodzimierz Jastrzębski, *Mniejszość niemiecka w Polsce we wrześniu 1939 roku*, Toruń 2010.

[26] Tadeusz Kowalak, *Prasa niemiecka w Polsce 1918–1939*, Warszawa 1971.

[27] Monika Kucner, *Literatura „ziemi obiecanej". Twórczość niemieckojęzycznych łodzian w XIX i na początku XX wieku*, Łódź 2014.

W omawianym temacie konieczne jest również odwołanie się do prac niemieckich naukowców. Cennym źródłem, z którego czerpie wielu badaczy dziejów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, są dzieła ks. Eduarda Kneifla. Pastor Kneifel jako uczestnik wydarzeń lat międzywojennych sam publikował przyczynki historyczne w omawianej prasie[28]. Do wydanych przez niego w okresie powojennym dzieł należą m.in. obszerne opracowania takie jak *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*[29] oraz *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*[30], które zawierają wiele informacji także na temat rozwoju prasy ewangelickiej, głównie z uwzględnieniem tytułów niemieckojęzycznych. Prace Kneifla, napisane po jego emigracji do RFN, są szeroko zakrojoną próbą utrwalenia i przekazania danych oraz obserwacji dotyczących Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w II Rzeczypospolitej z punktu widzenia osoby identyfikującej się z obozem wrogim otwartej na kulturę polską polityce kościelnej superintendenta Burschego i dlatego pozostają tekstami silnie tendencyjnymi[31].

Do ważnych opracowań historycznych powojennej generacji niemieckich historyków należy zaliczyć prace Bernda Krebsa[32], posiadające w stosunku do

---

[28] Por. cz. II, rozdział 3.3.2.5.

[29] Eduard Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Niedermarschacht über Winsen/Luhe 1962.

[30] Eduard Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein biographisches Pfarrbuch mit einem Anhang*, Eging (wydane własnym nakładem) 1967.

[31] Owo nacechowanie objawia się w wielu osobistych ocenach autora dotyczących działalności ówczesnych duchownych, szczególnie krytycznych wobec tych, którzy próbowali w państwie polskim wzmocnić charakter polski Kościoła. Na przykład pisząc o działalność pastora Karola Kotuli na płaszczyźnie szkolnictwa ewangelickiego, porównuje jego działalność do wydarzeń strajku dzieci we Wrześni przy odwróceniu narodowych ról: „Do dziś nie dostrzega [pastor Kotula – przyp. autor], że czynił w Łodzi dokładnie to samo, co germanizatorzy we Wrześni, oczywiście w odwrotnym narodowym stosunku" – tłum. autor, tekst oryginalny: „Daß er in Lodz das gleiche, natürlich unter umgekehrten Vorzeichen, getan hat, wie die Germanisatoren in Wreschen, ist ihm bis heute nicht zum Bewußtsein gekommen" (E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 113). Niemniej surowe oceny pojawiają się w tych pracach m.in. pod adresem biskupa Burschego, któremu w wielu miejscach stawia zarzut narzucania postawy asymilacyjnej luterańskim wiernym („(…) Bursche dążył do asymilacji mniejszości niemieckiej w Polsce (…)" – tłum. autor, tekst oryginalny: „(…) Bursche bestrebt war, die deutsche Volksgruppe in Polen zu assimilieren (…)" [*ibidem*, s. 67]). Na niekorzyść Burschego w tym kontekście miał przemawiać fakt, że jego najbliższe otocznie (rodzina) miała posługiwać się głównie j. niemieckim (*ibidem*, s. 69). Podobne uwagi ilustrują biologistyczno-nacjonalistyczne nastawienie autora.

[32] Bernd Krebs, *Państwo, Naród, Kościół. Biskup Bursche a spory o protestantyzm w Polsce w latach 1917–1939*, Bielsko-Biała 1998; idem, *Der deutsche Protestantismus und die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen 1919–1939*, „Begegnungen" 1990, t. 7, s. 73–132.

prac Kneifla charakter pojednawczy, podobnie jak opracowania Andreasa Kosserta[33]. Autorzy ci nie tylko aktywnie starali się o polepszenie stosunków między niemieckim a polskim protestantyzmem[34], ale również, odwołując się do szerokiej gamy źródeł, podejmowali pierwsze próby możliwie wolnej od narodowych uprzedzeń oceny kulturowo-politycznej sytuacji, w jakiej znalazło się kierownictwo kościelne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego po 1918 r. W szczególności Krebs podjął obronę stanowiska i działalności bpa Juliusza Burschego, krytycznie odnosząc się nie tylko do aktywności niemieckiej wewnątrzkościelnej opozycji, ale również do kolaboracyjnej postawy Kościoła ewangelickiego w Rzeszy wobec nacjonalistycznych postaw swoich członków zarówno w samych Niemczech, jak i w obrębie struktur Kościołów luterańskich w państwach sąsiednich[35]. Historycy ci przecierali szlaki nowym narracjom dotyczącym problematyki wielonarodowościowości Kościoła luterańskiego.

Warto również wspomnieć o pracach niemieckich historyków zajmujących się wspomnianą problematyką niemieckiej mniejszości w II Rzeczypospolitej, w szczególności opracowaniach Ingo Esera. W swoim głównym dziele historyk wskazuje na rolę szkolnictwa niemieckiego w kształtowaniu postaw narodowych oraz akcentuje trudne stosunki między niemieckim szkolnictwem a polskim państwem[36].

W niemal wszystkich wspomnianych pracach prasa ewangelicka występuje jako źródło danych lub ważny punkt odniesienia badań. Wśród najmłodszej generacji naukowców pojawia się coraz więcej prac badających teksty prasowe metodami innymi niż historyczne. Na tendencję taką wskazują tytuły artykułów i prac badawczych takich jak: *Od doktryny do semantyki. Profilowanie pojęć w dyskursie*

---

[33] Andreas Kossert, *„Nieprzejednane sprzeczności?" Napięcia narodowe w protestantyzmie łódzkim w latach 1918–1939*, [w:] Bogusław Milerski, Krzysztof Woźniak (red.), *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, Łódź 1998, s. 151–175. A. Kossert jest w szczególności znawcą problemu ludności mazurskiej, któremu poświęcił kilka monografii, m.in. *Preußen, Deutsche oder Polen? Die Masuren im Spannungsfeld des ethnischen Nationalismus 1870–1956*, Wiesbaden 2001.

[34] Warto w tym kontekście wspomnieć np. o działalności polsko-niemieckiej historyczno-teologicznej Komisji EKD (*Evangelische Kirche in Deutschland*) i Polskiej Rady Ekumenicznej, powstałej w latach osiemdziesiątych XX wieku i zajmującej się historią polsko-niemieckich stosunków kościelnych. Praca B. Krebsa powstała na tle działalności tej komisji, a niemiecki naukowiec bronił doktorat na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (Jan Szarek, *Przedmowa*, [w:] B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół…*, s. 4).

[35] Por. w szczególności ocena końcowa, B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół…*, s. 260–261.

[36] Ingo Eser, *„Volk, Staat, Gott!": Die deutsche Minderheit in Polen und ihr Schulwesen 1918–1939*, Wiesbaden 2010.

ewangelickim[37] czy *Zróżnicowanie leksykalno-semantyczne dyskursów wyznaniowych na materiale polskich tekstów ewangelickich, katolickich i prawosławnych*[38], mające charakter językoznawczy (teolingwistyczny) i pisane metodą lingwistyki korpusowej i statystycznej.

Natomiast szczególnie interesujące dla analizy podejmowanego w książce tematu są opracowania prasy ewangelickiej w kontekście badań nad kulturą duchową przedwojennych luteranów. Pracę, która częściowo oddaje tak ujętą problematykę, stanowi opracowanie Beaty Doroty Lakeberg *Die deutsche Minderheitenpresse in Polen 1918–1939 und ihr Polen- und Judenbild*[39], w której badaczka powołuje się, obok czasopism świeckich, również na dyskurs wybranych czasopism ewangelickich. Badania kulturoznawcze nad grupą społeczną polskich ewangelików w okresie międzywojennym pozostają zatem jednak *summa summarum* pewną luką badawczą. To z kolei wymusza skrupulatne podejście do opisu metody i założeń badawczych.

2.2. Metoda badawcza

2.2.1. Wykorzystane źródła

Jak zaznaczono w rozdziale dotyczącym zakresu badań, celem książki jest rekonstrukcja świadomości narodowej i kulturowej luteranów powiązanych z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim w II Rzeczypospolitej. Ponieważ rekonstruowanie elementów tożsamości grupy społecznej z lat 1918–1939, w takiej formie już nieistniejącej, jest również rekonstruowaniem przeszłości, konieczne jest odwołanie się do metod badań historycznych bazujących na metodzie analizy tekstów kultury. Dobór takich tekstów, które traktuje się tutaj jako teksty źródłowe, musi nastąpić według kryterium możliwie adekwatnego oddania kulturowego charakteru wybranej grupy społecznej: panujących w niej nastrojów, przekonań i wyznawanych wartości z uwzględnieniem kulturowo-światopoglądowej heterogeniczności.

W archiwach polskich i niemieckich znajduje się wiele materiałów wykorzystywanych przez historyków, które stanowią w dużej mierze dokumenty o charakterze statystycznym (księgi metrykalne, dane posiadania działek, rachunki,

---

[37] Janusz Radwański, *Od doktryny do semantyki. Profilowanie pojęć w dyskursie ewangelickim*, Kielce 2010.

[38] Aleksandra Pawlikowska, *Zróżnicowanie leksykalno-semantyczne dyskursów wyznaniowych na materiale polskich tekstów ewangelickich, katolickich i prawosławnych*, Wrocław 2015.

[39] Beata Dorota Lakeberg, *Die deutsche Minderheitenpresse in Polen 1918–1939 und ihr Polen- und Judenbild*, Oldenburg 2007.

akty kupna i sprzedaży, korespondencja służbowa)[40]. W Archiwum Głównym Akt Dawnych odnaleźć można ponadto w szczególności w odniesieniu do omawianego okresu korespondencję superintendenta generalnego Juliusza Burschego dotyczącą spraw bieżących Kościoła oraz jego osobiste archiwum wycinków prasowych – wskazujące na fakt, że kierownik Kościoła śledził i zainteresowany był publikacjami na temat swojej instytucji kościelnej również w prasie świeckiej[41]. W Archiwum Akt Nowych odnaleźć można z kolei w zbiorze dotyczącym działalności Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dokumenty wskazujące na prawne położenie Kościoła w państwie oraz poszczególne jurydyczne precedensy[42]. Kwerenda Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Berlinie[43] daje interesujący wgląd w relacje niektórych członków Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z niemieckim Ministerstwem Spraw Zagranicznych oraz wgląd w działalność wywiadowczą w odniesieniu do środowiska luteranów w Polsce – tutaj również formą sprawozdań było nierzadko przesyłanie ważnych wycinków prasowych. Choć aspekt ten jest interesujący, nie dotyczy bezpośrednio podjętego w tej książce zagadnienia. Relacje między prasą a niemieckim aparatem władzy omawia wyczerpująco T. Kowalak we wspomnianej monografii prasy niemieckiej[44].

Wgląd w nauczanie Kościoła oraz interpretacje tekstów biblijnych w kontekście bieżącego czasu stanowią zbiory kazań z omawianego przedziału czasowego[45]. Wydawane postylle były albo monografiami dotyczącymi działalności

---

[40] Por. zasoby Archiwum Państwowe w Łodzi, oddział al. Kościuszki 121, zespół Parafia ewangelicko-augsburska św. Mateusza w Łodzi (1909–1919, 1932–1940); Parafia ewangelicko-augsburska św. Trójcy w Łodzi (1828–1945); Senior Łódzkiej Diecezji Ewangelicko-Augsburskiej (1936–1939) i inne.

[41] Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, ul. Długa 7, zespół nr 255. Zbór Ewangelicko-Augsburski w Warszawie (1604–1946), jednostki 749, 751.

[42] Archiwum Akt Nowych w Warszawie, ul. Hankiewicza 1, zespół nr 14 Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie.

[43] Politisches Archiv des Auswertigen Amtes, Kurstraße 36 w Berlinie, jednostki: RZ208, RZ 509.

[44] T. Kowalak, *Prasa niemiecka w Polsce*…

[45] Istnieją również niepublikowane notatki i zbiory tekstów kazań w osobistych archiwach pastorów i ich rodzin. Na taki fakt wskazuje powoływanie się naukowców Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w pracach naukowych na takowe (np. w: Jan Badura, *Elementy narodowe w kazaniach ks. seniora Karola Kulisza*, praca magisterska obroniona na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, promotor Woldemar Gastpary, Warszawa 1976). Fakt, że teksty te nie były publikowane implikuje jednak ich niewielkie rozpowszechnienie i oddziaływanie w kręgach kościelnych. Trzeba zaznaczyć przy tym, że wiele kazań było również publikowanych na bieżąco (niekiedy anonimowo) w prasie ewangelickiej (por. cz. II tej książki).

kaznodziejskiej poszczególnych duchownych, albo zestawieniem wybranych kazań na dany rok lub daną okazję o charakterze budującym (niem. *Erbauungscharakter*), dystansując się z reguły od bezpośrednich odniesień do problemów społecznych i politycznych[46]. Analiza tylko takich tekstów nadałaby książce raczej teologiczny charakter.

W kontekście drukowanych kazań należy zauważyć, że istniała w omawianym czasie forma przekazywania wiernym nauczania w formie drukowanej znacznie tańsza i powszechniejsza niż postylle bądź wydawnictwa okazjonalne. Mowa jest o wydawanych przez duchownych czasopismach, które oferowały poza kazaniami także gamę innych tekstów i informacji ubogacających czytelnika na wielu płaszczyznach, a współczesnemu badaczowi dających liczne kulturoznawcze punkty odniesienia. Dlatego adekwatnym korpusem tekstów wobec przyjętych celów badawczych wydaje się prasa ewangelicka, która w owym czasie stanowiła ważne forum komunikacji między pastorami i wiernymi.

Czasopisma wydawane przez duchownych luterańskich Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego określane były z reguły jako ich *organy prasowe*. *Słownik Języka Polskiego* definiuje pojęcie *organu prasowego* jako „dziennik lub czasopismo reprezentujące poglądy organizacji politycznej, społecznej itp."[47]. Opis ten należałoby uzupełnić, dodając, że wydawnictwa te miały na celu także rozpowszechnienie informacji o tejże instytucji w społeczeństwie. W swoim całokształcie tworzą swojego rodzaju kronikę działalności i charakteru danej organizacji. Dlatego można wyjść z założenia, że treści ważne, świadomie przeznaczone do wiadomości publicznej – a więc mające charakter reprezentatywny – tworzone były na potrzeby prasy lub były w niej przedrukowywane (ważne mowy, kazania, reportaże ze znaczących wydarzeń etc.).

Prasa jest mozaiką różnych gatunków dziennikarskich – notatek, komentarzy, artykułów, esejów, reportaży[48], ale pojawiają się w niej też często przedruki elementów beletrystycznych, lirycznych oraz, w wypadku prasy konfesyjnej, kazań i refleksji religijnych. Dlatego zawarte w prasie informacje pozwalają w znacznym stopniu odtworzyć stan duchowy grupy społecznej, do której była skierowana. Publicystyka daje też obraz tekstów kultury, które były wiążącym kanonem

---

[46] Szczególnie popularnymi zbiorami kazań tego okresu były *Prawda wiecznie młoda* ks. Andrzeja Buzka (1930), *Sursum Corda* (1935) i *Lux in Tenebris* (1937) ks. Eduarda Wende oraz *Czas jest bliski* ks. K. Kulisza (1930), za E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 245, por. również Paweł Badura, *Polskie postylle ewangelickie wydane w latach 1920–1981* (praca magisterska obroniona na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, promotor Jerzy Gryniakow), Warszawa 1984.

[47] *Słownik Języka Polskiego*, https://sjp.pwn.pl/sjp/organ;2569945.html [dostęp: 12.11.2024].

[48] Por. Claudia Maas, *ABC des Journalismus. Ein Handbuch*, Köln 2010, s. 237–356.

dla danej grupy docelowej. Jest także świadectwem wizji i narracji snutych przez warstwę przywódczą Kościoła, do której należała większość wydawców.

Źródła prasowe właśnie ze względu na kompleksowość i wielostronność naświetlania pewnych problemów wydają się najbardziej adekwatne do opracowania przedstawionego zagadnienia. Charakterystyczne przy tym jest, że pod pojęciem zbiorczym *prasa ewangelicka* kryje się wielość wydawnictw o różnym charakterze i różniących się od siebie światopoglądowo. Problematykę tę przybliżę dalej w rozdziale 2.3.

2.2.2. Dyskurs jako baza źródłowa

Po ogólnym zaprezentowaniu prasy ewangelickiej jako źródła badawczego, pora na zdefiniowanie tego, co rozumiem pod pojęciem prasy jako *obrazu dyskursu*. Trzeba przy tym zauważyć, że pojęcie *dyskursu* jest obecnie często stosowane w wielu dziedzinach badań naukowych różniących się od siebie metodologią, doborem tekstów źródłowych i celem badawczym[49]. Nie istnieje w związku z tym jedna uniwersalna definicja tego pojęcia, a badacz, nakreślając ramy zakresu oraz funkcji analizy, zmuszony jest odwołać się do konkretnej szkoły badawczej i jej metodologii. Na problematykę analizy dyskursu nakłada się przy tym problematyka hermeneutyki[50] i analizy poszczególnych tekstów[51] – bowiem obraz dyskursu wyłania się dopiero ze złożonych w całość puzzli (więcej na ten temat: rozdział 2.3.1).

Za obiekt badania przyjmuję dyskurs o charakterze historycznym, próbując po pierwsze wyabstrahować z niego pojęcia i idee dotyczące tożsamości

---

[49] Analizy dyskursu odnajdujemy zarówno w badaniach społecznych (por. m.in. Norman Fairclough, Anna Duszak (red.), *Krytyczna analiza dyskursu: interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Kraków 2008; Reiner Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlagen eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden 2011), a przede wszystkim w subdyscyplinach politologicznych (np. Marek Czyżewski, Sergiusz Kowalski, Andrzej Piotrowski (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Kraków 1997) i medioznawczych (np. Dorota Zdunkiewicz-Jedynak (red.), *Dyskurs religijny w mediach*, Tarnów 2010). Również subdyscypliny badań kulturoznawczych opierają z reguły na analizie pewnych wycinków dyskursu społecznego (por. Vera Nünning, Ansgar Nünning (red.), *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse*, Stuttgart 2010). Osobną metodologię badań rozwija pod tym kątem lingwistyka. Charakterem i dynamiką dyskursu zajmuje się jednak również filozofia – obiektem zainteresowań są m.in. dyskurs naukowy, religijny czy etyczny.

[50] Odn. problematyki i różnych koncepcji hermeneutyki: Elena Ficara (red.), *Texte zur Hermeneutik. Von Platon bis heute*, Stuttgart 2015.

[51] Por. Stephan Kammer, Roger Lüdeke (red.), *Texte zur Theorie des Textes*, Stuttgart 2005.

kulturowych, po drugie, wykazać potencjalny wpływ kulturowy na czytelników, a zatem wyeksponować pośrednie i bezpośrednie formy kulturowej perswazji[52]. Tak sformułowany cel badawczy sugeruje powołanie się na myśl i metodologię Michela Foucaulta[53], którego dorobek filozoficzny leży u podłoża współczesnego zainteresowania zjawiskiem dyskursu i jego krytycznej analizy[54], jak i u konceptualnego podłoża niniejszej książki w szczególności.

W węższym rozumieniu Foucault definiuje dyskurs jako porządek wypowiedzi, które łączy wspólny temat, które posiadają zespół inherentnych oraz formalnych zasad, które przybierają specyficzne funkcje i formy, i które naznaczone są *mechanizmami władzy*. W wypadku tej książki porządek wypowiedzi stanowić będzie pewien zamknięty zbiór czasopism. Ich wspólnym mianownikiem tematycznym jest sytuacja społeczno-polityczna Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w okresie międzywojennym oraz tożsamość konfesyjna i narodowa jego członków.

Wspomniane przez Foucaulta struktury władzy na przykładzie dyskursu ewangelickiego prześledzić jest stosunkowo łatwo – nie pozostawia bowiem wiele wątpliwości, z jakich ośrodków kościelnych płynęły drukowane w czasopismach treści i jakie ośrodki władzy kościelnej reprezentowały[55]. Chociaż w teorii

---

[52] Można tu przywołać również koncepcję austriackiej badaczki Ruth Wodak (m.in. *Dyskurs populistyczny: retoryka wykluczenia a gatunki języka pisanego*, [w:] N. Fairclough, A. Duszak (red.), *Krytyczna analiza dyskursu…*, s. 185–215) i jej koncepcję czteropoziomowego kontekstu w analizie tekstów historycznych: 1. bezpośredni kontekst językowy, 2. kontekst intertekstualny/interdyskursywny, 3. kontekst „Teorii Średniego Zasięgu", 4. kontekst „Wielkich Teorii" (za: Violetta Kopińska, *Koncepcja czteropoziomowego kontekstu Ruth Wodak jako wyraz interdyscyplinarności w analizie dyskursu*, „Kultura –Społeczeństwo – Edukacja" 2017, t. 12, nr 2, s. 188). W moim przekonaniu proponowany przez badaczkę praktyczny schemat (któremu nadano miano szkoły Historycznej Analizy Dyskursu) jest niezwykle intuicyjny i stanowi naturalne podejście większości badaczy do analizowanych tekstów. Znajduje on częściowe zastosowanie również w tej książce.

[53] Do głównych prac teoretycznych Foucaulta na ten temat należą przede wszystkim *L'archéologie du savoir* (Paris 1969) – tutaj korzystam z polskiego tłumaczenia: *Archeologia wiedzy* (Warszawa 1977) – oraz *L'ordre du discours* (wykład inauguracyjny wygłoszony w Collége de France 2 grudnia 1970 r.) – tutaj korzystam z polskiego wydania *Porządek dyskursu* (Gdańsk 2002).

[54] Norman Fairclough, Anna Duszak, *Wstęp. Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy dla lingwistyki i nauk społecznych*, [w:] N. Fairclough, A. Duszak (red.), *Krytyczna analiza dyskursu…*, s. 9.

[55] Foucault proponuje analizę dyskursu poszukującą stojących za danymi wypowiedziami ośrodków władzy i ich interesów i z kolei wykluczanych lub dyskryminowanych grup jako „analizę krytyczną" (w odróżnieniu od analizy genealogicznej). Kwestia nastawienia do mniejszości wyznaniowych (m.in. Żydów lub mniejszych odłamów

Foucaulta władza – zarówno w znaczeniu politycznym, jak i społecznym – ma w ogólności różne poziomy wpływające na dyskurs, przypadek Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego unaocznia, że tylko najważniejsze ośrodki, względnie najlepiej skonsolidowane grupy, miały finansowe możliwości wydawnicze, a więc zdolność wpłynięcia na dyskurs prasowy. Chociaż pojawiały się również oddolne inicjatywy wydawnicze, nie wykazywały się one z reguły większym zasięgiem i długą żywotnością[56].

Dla danej analizy znacznie istotniejsze będzie zatem *genealogiczne* ujęcie problemu, tzn. próba identyfikacji źródeł pewnych myśli, wypowiedzi i powiązanych z nimi ocen stanowisk kulturowych[57]: czy to poprzez ujawnianie odwołań do tradycji ruchów narodowych (np. do kanonów literatur narodowych) lub nacjonalistycznych (postaci wodzów, ważnych wydarzeń etc.), czy do pewnych nurtów religijnych i teologicznych, wreszcie poprzez analizę osobistych doświadczeń i emocjonalności autorów. Jak zauważa Foucault: „Różnica pomiędzy przedsięwzięciem krytycznym a przedsięwzięciem genealogicznym dotyczy nie tyle przedmiotu czy domeny, ile celu ataku, perspektywy, oznaczenia granic"[58].

Według Foucaulta instytucje władzy nie zawsze ujawniają się w dyskursie, pozostając bezimiennymi siłami wpływającymi na kultywowane tabu, zakazy i konstrukty myślowe. I taką niewątpliwie instytucją władzy stojącą ponad władzami kościelnymi i walnie wpływającą na dyskurs jest instytucja państwa – w interesującym nas przypadku państwa polskiego – posiadającego wpływ, choćby już przez narzędzie cenzury, na ramy dyskursu prasowego w Polsce[59]. Należy też wspomnieć o takich strukturach władzy jak struktury społeczne, które

---

protestanckich), kwestia udziału kobiet w życiu kościelnym etc. mogłyby stanowić niewątpliwie ważny i ciekawy obiekt dalszej krytycznej analizy tych czasopism.

[56] Czasopisma o nietrwałym i krótkim okresie ukazywania się określa się jako *efemerydy*. Do takowych można zaliczyć np. „W Służbie Zbawiciela: pismo Zgromadzenia S.S. Djakonis 'Tabita' w Warszawie-Skolimowie", red. J. Kunert, R. 1, nr 1 (paźdz. 1934) – R. 2, nr 8 (1935); „Polska Reformacja", red. Marjan Piechociński, R. 1, nr 1 (sierp. 1929) – nr 3 (paźdz. 1929); „Nowe Czasy: miesięcznik poświęcony życiu ludu polsko-ewangelickiego na Śląsku", red. Paweł Kaleta, R. 1, nr 1 (1 paźdz. 1929) – R. 1, nr 2 (1 list 1929). Kłaczkow w swoim zestawieniu wymienia wiele innych efemeryd, których istnienia na podstawie współczesnych katalogów nie da się potwierdzić (por. J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski…*, s. 199–205).

[57] M. Foucault, *Porządek dyskursu*, s. 43nn.

[58] *Ibidem*, s. 47.

[59] Na temat problemu cenzury w II Rzeczypospolitej m.in. Michał Pietrzak, *Reglamentacja wolności prasy w Polsce (1918–1939)*, Warszawa 1963. W tym kontekście trzeba zauważyć, że o ile kontrola treści istniała na przestrzeni całego dwudziestolecia międzywojennego, o tyle jej charakter, restrykcje, a także same przepisy dotyczące prasy

warunkowały daleko idące wykluczenie z aktywnego udziału w dyskursie prasowym danego okresu kobiet, reglamentację udziału w dyskursie dla osób z niższych warstw społecznych, gorzej wykształconych etc.

Foucault w dziele *Porządek dyskursu* wymienia szereg mechanizmów, jakimi instytucje władzy mogą posłużyć się do kontrolowania dyskursu. Do najważniejszych kategorii zaliczają się: *wykluczenie* i *zakaz* („Dobrze wiemy, że nie mamy prawa powiedzieć wszystkiego, że nie możemy mówić o wszystkim w każdej sytuacji, wreszcie – że byle kto nie może mówić o byle czym"[60]); *podział* i *odrzucenie* – na to, co *zdrowe* i na to, co *nieczyste* lub *szalone* (w kontekście dyskursu konfesyjnego *zdrowe* można interpretować jako to, co *boże*, a więc zgodne z nauką chrześcijańską, odrzuceniu zaś ulegają postawy sympatyzujące choćby z ruchami ateistycznymi bądź wrogimi ideom luterańskim); opozycja *prawdy* i *fałszu*, określana również mianem *woli prawdy* (założenie, że ktoś musi mieć rację i być posiadaczem absolutnego systemu prawd jako klucza oddzielania prawdy od fałszu)[61]. I tak na przykład w kontekście dyskursu ewangelickiego *wola prawdy* przejawia się w nieustannej polemice z Kościołem katolickim.

Foucault opisuje owe mechanizmy jako kulturowo uniwersalne i wydaje się, że tak sformułowane znajdują one daleko idące odzwierciedlenie także w omawianych tekstach prasowych. Prasa ewangelicka jest zatem zarówno elementem szeroko pojętego dyskursu, jak i formą jego reglamentowania. Jednocześnie rzeczywistość społeczna samego Kościoła wydaje się prześcigać próby reglamentacji ze strony władz kościelnych skupionych wokół warszawskiego konsystorza, tworząc nowe, nieformalne ośrodki władzy (wpływu) i odpowiadając na próby kontroli tą samą bronią – poprzez aktywność wydawniczą, pozwalając wpłynąć do dyskursu pisemnego ideom częściowo opozycyjnym[62].

2.3. Prasa ewangelicka

2.3.1. Dyskurs prasowy

Karol Szajnocha pisał, że literatura czasowa (periodyczna) jest sumą historii każdego narodu i społeczności, „nie tylko dziennikarską kroniką jego politycznych wypadków, lecz oraz obrazem jego wszechstronnego umysłowego

---

zmieniały się i w różnych okresach wywierały różny wpływ na działalność redakcyjną. To z kolei wymagałoby w kontekście danej prasy osobnego opracowania.

[60] M. Foucault, *Porządek dyskursu*, s. 7.

[61] *Ibidem*, s. 8–12.

[62] Por. działalność wydawnicza grupy *Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren*, cz. II, rozdział 3.3.

wykształcenia się i postępu"[63]. Mając na uwadze ów charakter prasy jako świadectwa kultury danej grupy społecznej, warto przytoczyć także koncepcję socjologiczną Émile'a Durkheima, według którego wyobrażenia religijne danej społeczności są do pewnego stopnia odbiciem jej charakteru i struktury[64].

Prasa ujawnia ponadto w skompresowanej formie tematy i obrazy pojawiające się w szeroko pojętym dyskursie danej grupy. Na podstawie wcześniej przytoczonych uwag dotyczących pojęcia dyskursu w rozumieniu Michela Foucaulta można określić dyskurs na łamach prasy jako dobrze widoczny czubek góry lodowej polskiego dyskursu ewangelickiego w ogóle: dostępny w takiej samej formie zarówno dla zainteresowanych czytelników przed stu laty, jak i dziś dla badacza[65]. Filozof Paul Ricoeur analizuje w eseju *Mowa i pismo* relację między dyskursem mówionym a pismem, zwracając uwagę na uniwersalność słowa pisanego, które jako „intencjonalne uzewnętrznienie" potencjalnie dostępne jest dla każdego[66]. Dyskurs związany z *littera* jest z reguły nie tylko utrwaleniem dyskursu mówionego, lecz stanowi jego rozwinięcie i wartość dodaną: większość tekstów w prasie powstaje specjalnie i intencjonalnie w celu opublikowania. Mamy tu do czynienia z myślą ludzką od razu zapisaną, co wiąże się też wg Ricoeura ze specyficznymi dla tej formy dyskursu zagadnieniami: relacji czytelnika i autora, oraz interpretacji tekstu pisanego.

Ponadto „między znaczeniem dyskursu i jego medium zachodzi swego rodzaju zwarcie"[67]. Wiąże się to z problematyką medium w luhmanowskim ujęciu[68]. Media drukowane – prasa i książka – były głównymi środkami masowego przekazu, którymi dysponowały w omawianym czasie niepaństwowe instytucje pragnące wywierać wpływ na opinię publiczną (film i radio m.in. ze względu na kosztowną infrastrukturę nie były wówczas powszechnie dostępne). Jednocześnie media drukowane umożliwiały anonimizację przekazu – wiele tekstów prasowych nie jest imiennie podpisanych, co czyni niemal niemożliwym rekonstrukcję poglądów jednego konkretnego autora. Tym bardziej istotna była rola redakcji,

---

[63] Karol Szajnocha, *Literatura czasowa w Polszcze*, Wrocław 1848, za: Mieczysław Kafel, *Prasoznawstwo*, Warszawa 1966, s. 43.

[64] Tezy te odnoszą się do dzieła É. Durkheima *Les formes élémentaires de la vie religieuse* z 1912 r., za: Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin–New York 1999, s. 58–71.

[65] Tomasz Goban-Klas określa media pisane jako medium zdepersonalizowane, gdyż umożliwia ono zwracanie się do osób nieznanych, nawet do przyszłych pokoleń, por. Tomasz Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa 2004, s. 50.

[66] „Do znaczenia tekstu należy bowiem to, że jest on otwarta dla nieskończonej liczby czytelników i tym samym dla interpretacji", Paul Ricoeur, *Mowa i pismo*, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 105.

[67] *Ibidem*, s. 101.

[68] Niklas Luhman, *Die Realität der Massenmedien*, Wiesbaden 2017.

która wszelkie treści sygnowała swoim nazwiskiem, stając się odpowiedzialną za ich intencjonalne upublicznienie. Z tej przyczyny to właśnie danym wydawcom w części podsumowującej przypisuję imiennie pewne tendencje myślowe, reprezentatywne dla grupy ich czytelników i zwolenników (por. cz. III).

Dyskurs prasowy należy ponadto rozpatrywać w hipotetycznym kontekście wszystkich innych wypowiedzi pisemnych (listów, ogłoszeń) i ustnych (rozmów i dyskusji), które kształtowały mniemania redaktorów, i które także miały wpływ na ukształtowanie kulturowe członków społeczności, a do których jako badacze mamy dziś tylko szczątkowy dostęp. Ważny kontekst wskazujący na istnienie takiego *głębokiego nurtu* dyskursu stanowią opisywane przez historiografię wydarzenia o charakterze społeczno-politycznym, które zaskakiwały samych redaktorów gazet (jak choćby wydarzenia na synodzie konstytucyjnym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1922–1923)[69]. Wydarzenia te same w sobie były już pewną reakcją na wewnętrzny dyskurs, co wyraźnie dokumentuje, że dane tytuły prasowe śledziły tylko pewne sobie właściwe wątki dyskusji wewnętrznej, na inne zaś reagowały z opóźnieniem. Uświadamiają także, że każdy numer czasopisma jest tylko pewnym kadrem, będącym w stanie uchwycić ograniczoną liczbę faktów. Wspomniane wydarzenia, a więc fakty historyczne, stanowią zresztą ważny budulec dyskursu (materiał publicystyczny) i nierzadko punkt wyjścia do podjęcia na łamach prasy realnej debaty dotyczącej tożsamości narodowych i kulturowych[70]. Natomiast nie jest moją intencją opisywanie konkretnych wydarzeń i synchroniczne porównywanie reakcji redaktorów na cezury polityczne w Polsce i na świecie. Analiza ma na celu wyabstrahowanie etyczno-kulturowego ujęcia sytuacji ewangelików w Polsce. Dopiero taki możliwie pełny obraz różnych punktów widzenia czyni pewne reakcje protagonistów życia kościelnego zrozumiałymi, a nawet przewidywalnymi w kontekście konkretnych wizji kulturowo-religijnych.

Odwołując się ponownie do często stosowanego modelu kultury jako góry lodowej, można także zwrócić uwagę na to, że prasa nie jest formą zbioru tekstów ujawniających głębokie przekonania i wartości piszących jednostek. Wydawnictwa prasowe należy traktować jako kompromis między autentyczną prezentacją poglądów i obserwacji własnej wspólnoty a funkcją reprezentacyjną, a co za tym idzie, siłą rzeczy posiadającą charakter poprawnościowy.

Przy czym tak jak cenzura mogła mieć wpływ na dobór tematów i sformułowań pod kątem politycznym, o tyle grupa innych treści wykluczana była ze względu na

---

[69] Por. także: poziom *naturalny* i *społeczny* komunikacji: Éric Maigret, *Socjologia komunikacji i mediów*, tłum. Iwona Piechnik, Warszawa 2012, s. 6–7.

[70] „Dyskurs aktualizuje się poprzez zdarzenie", za: Damian Michałowski, Michał Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricoeura*, „Kwartalnik Filozoficzny" 2013, t. 41, nr 4, s. 135.

oddziaływania struktur władzy. Do takich tematów na pewno należą kwestie seksualności zawoalowane tematami dotyczącymi spraw rodzinnych i wychowania dzieci, czy też problematyka choroby i biedy zamaskowana w danych tytułach prasowych opisami działań charytatywnych Kościoła. Inne wątki wydają się wyraźnie niedoreprezentowane w stosunku do nasilonego występowania w prasie politycznej: tak choćby zagadnienia polityki wewnętrznej kraju, problematyka polskiego nacjonalizmu czy praw innych mniejszość religijnych i narodowych (m.in. mniejszości żydowskiej). Nie są one co prawda przemilczane, ale posiadają raczej marginalne miejsce wobec kształtującej postawy religijne i obywatelsko-narodowe publicystyki.

Wydaje się mieć to wiele wspólnego z ramą tematyczną gazet. Nie miały one charakteru politycznego ani popularnego, starającego się trafić do jak najszerszego grona odbiorców, a podporządkowane były ideologii i tematyce konfesyjnej, co do pewnego stopnia wyklucza je z głównego nurtu publicystyki omawianego okresu[71]. Można też przyjąć z uwzględnieniem przekazywanej w tej prasie nauki biblijnej (w luterańskiej interpretacji), że ważną ramą wyznaczającą granice wypowiedzi była etyka chrześcijańska, która stanowiła też źródło często podejmowanych w prasie tematów (dobroczynność, zaangażowanie kościelne, teksty moralistyczne)[72].

Prasa konfesyjna jest również ciekawym przykładem tego, w taki sposób próbowano na łamach czasopism połączyć tematy religijne z politycznymi i społeczno-kulturalnymi. W czasopismach tych można odnaleźć zarówno liczne teksty o charakterze religijnym, jak i takie dotyczące spraw polityki kościelnej lub tematyki świeckiej, chociaż z reguły stanowią one osobne, nie odnoszące się do siebie kategorie tekstów. Tylko w rzadkich wypadkach po przedrukowanym tekście o charakterze świeckim odnajdujemy komentarz redaktora, który wyjaśnia wybór takiego a nie innego tematu ze względu na odniesienie do nauczania konfesyjnego. Na ogół opis życia kościelnego i prawd wiary oraz doniesienia o czasem smutnych, a czasem krwawych wydarzeniach w Polsce i na świecie (np. wojna polsko-bolszewicka) koegzystują obok siebie, odzwierciedlając w ten sposób na płaszczyźnie tekstowej aporie wiary chrześcijańskiej.

---

[71] W wyczerpującym opracowaniu Andrzeja Paczkowskiego (*Prasa polska 1918–1939*, Warszawa 1980) prasa konfesyjna nie zostaje wyodrębniona jako osobna kategoria. W swoim opracowaniu autor poświęca wprawdzie podrozdział prasie katolickiej (s. 293–296), nie uwzględnia jednak ogólnego obrazu prasy wyznań mniejszościowych. Opisując natomiast prasę niemieckojęzyczną, wskazuje głównie na nacjonalistycznie zaangażowaną prasę mniejszościową (s. 343–346).

[72] Na temat wizji człowieka i wypływającej zeń luterańskiej etyki por. opracowanie Marcina Hintza, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007; w szczególności dot. dziewiętnasto- i wczesnodwudziestowiecznych nurtów w teologii protestanckiej (w szczególności *protestantyzmu społecznego* oraz *etyki teologii Słowa Bożego*) por. również Christofer Frey, *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*, tłum. Stanisław Cinal, Kraków 1991.

Posiadając niejako perspektywę lotu ptaka na wachlarz wydanych w okresie międzywojennym czasopism i zestawiając ich wybrane teksty, zyskujemy nową perspektywę porównania toposów i sformułowań, która trudna były do osiągnięcia dla przeciętnego czytelnika omawianego okresu historycznego. Takie zestawienie umożliwia przyjrzenie się sposobom wyrażania myśli i argumentowania, które – jak zakładam – jako pewne paradygmaty myślowe przejmowane były przez czytelników[73]. W ten sposób rozumieć będę kształtowanie opinii publicznej – oczywiście przede wszystkim w obrębie zainteresowanego grona czytelników prasy ewangelickiej.

2.3.2. Charakterystyka źródła

Tomasz Goban-Klas charakteryzuje prasę jako medium (nośnik) komunikacji drukowanej, które ukazuje się w formie periodycznej i poprzez to umożliwia zwrócenie się do większego grona czytelników i wyrobienie w nich *nawyku korzystania*, wzmacniającego kontakt z czytelnikiem i wpływ na niego[74]. Przy czym, jak wskazuje Wiesław Sonczyk, brakuje jednej spójnej definicji prasy i pojęcie to traktuje się z reguły jako nieostre, szczególnie odnośnie do kryterium regularności (periodyczności), które można interpretować zarówno jako regularność czasową, jak i powtarzalność tych samych treści/przekazów (jedno niekoniecznie musi iść w parze z drugim)[75].

Na potrzeby tej książki prasę ewangelicką definiuję jako czasopisma redagowane lub wydawane przez duchownych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej i/lub będące organem wydawniczym dla jakiejś jednostki organizacyjnej tegoż Kościoła.

Główny trzon dyskursu stanowią najtrwalsze (ukazujące się przez ponad rok) tygodniki, dwutygodniki i miesięczniki wydawane w różnych centrach polskiego ewangelicyzmu. Choć różnią się one między sobą nieznacznie w warstwie formalnej, większość z nich zachowuje układ: kazanie, publicystyka społeczno-religijna, krótki dział informacyjny z kraju i ze świata. Czasopisma te dystansują się od (bezpośredniego) lobbowania na rzecz danych stronnictw politycznych, zajmując się głównie problematyką wewnątrzkościelną lub problematyką powiązaną z instytucjami dobroczynnymi, dbając jednak o wtajemniczenie czytelnika w ważne zagadnienia polityki narodowej i międzynarodowej, a także niezmiennie przywołując historię reformacji i znaczenie konfesji ewangelickiej dla społeczeństwa.

---

[73] Por. É. Maigret, *Socjologia komunikacji…*, s. 5.

[74] Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe…*, s. 51.

[75] Wiesław Sonczyk, *Wątpliwości związane z definicją normatywną pojęcia „prasa"*, „Media, Kultura, Społeczeństwo" 2008, t. 3, nr 1, s. 45–54.

Pierwotnie dla tej książki założony podział na prasę o charakterze krajowym i regionalnym okazał się w praktyce nie do utrzymania. W rzeczywistości różnice w warstwie tekstowej między czasopismem regionalnym (gdzie region wskazywany jest w tytule lub poprzez organ wydawniczy) a takim o deklarowanym zasięgu krajowym, w wypadku wydawnictw ewangelickich są trudno uchwytne: w warstwie semantycznej, w doborze tematyki i układzie tekstów trudno jest stwierdzić między nimi wyraźną różnicę jakościową.

Wobec braku dokładnych danych dot. nakładu i odbiorców[76], nie da się też dokładnie stwierdzić, które czasopisma czytane były i rozpowszechniane na terenie całej Polski, a które tylko w danym regionie. Można przyjąć założenie, że organy konsystorza rozpowszechnione były wśród większości duchownych jako ważne forum komunikacji wewnątrzkościelnej, ale odnosiły się one z reguły głównie do życia kościelnego w Warszawie, nie oddając rzeczywistości społecznej innych regionów Polski. Z kolei czasopisma, których historia i ukazywanie się ściśle powiązane były z pewnymi regionami (np. „Nowy Czas" na Śląsku Cieszyńskim) po 1918 r. wykazywały nierzadko ambicje publicystyczne i drukowały teksty dotyczące sytuacji Kościoła nie tylko w regionie, ale i całym kraju. Zdaje się raczej, że region docelowy był rzeczą umowną, mającą na względzie dotarcie do różnych grup ewangelickich odbiorców[77].

W zbiorze czasopism zaliczanych tutaj do kategorii konfesyjnej można wyróżnić też tytuły redagowane przez ewangelickich duchownych oraz takie, które powstawały przy znacznym współudziale zaangażowanych wiernych. Ten drugi model wydawał się szczególnie dobrze funkcjonować na Śląsku Cieszyńskim, w którym wiodące czasopisma posiadały świeckich redaktorów (poza „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung"). Ze względu na luterańskie nauczanie o powszechnym kapłaństwie wiernych oraz z reguły umyślne zachęcanie wiernych do zaangażowania w kościelne prace redakcyjne promowane przez duszpasterzy – traktuję obie grupy czasopism na równi, o ile dana gazeta przynajmniej w tytule lub w odniesieniu do wydawcy powoływała się na tradycję ewangelicko-luterańską[78].

---

[76] Dodać należy, że badaczom zajmujący się bibliografią tych czasopism nie udało się w większości wypadków ustalić dokładnych nakładów większości czasopism (por. katalogi biblioteczne oraz opracowania wspomnianych historyków). J. Kłaczkow zamieszcza w swoim zestawieniu dane dot. nakładu tylko w stosunku do nielicznych czasopism (*Kościół Ewangelicko-Augsburski…*, s. 199–205) – dane te uwzględniam w opisie czasopism w cz. II.

[77] Np. „Gazeta Mazurska. Pismo poświęcone sprawom Mazur ewangelickich", „Nowiny. Pismo tygodniowe poświęcone sprawie ludu ewangelickiego w byłej dzielnicy pruskiej", „Ewangelik Górnośląski. Organ Towarzystwa Polaków Ewangelików na Górn.-Śląsku", „Przegląd Ewangelicki. Organ Polskich Zborów Ewangelickich na Pomorzu i w Poznańskiem" itd.

[78] Czyni tak też większość badaczy przedmiotu, por. opracowania J. Szerudy, E. Kneifla, W. Gastparego, J. Kłaczkowa i innych, por. rozdział 2.1.

Ważna kategoria w obrębie dyskursu to empirycznie łatwo uchwytna kategoria języka, która dla semiotycznej analizy dyskursu posiadać może doniosłe znaczenie. Przy założeniu daleko idącej dwujęzyczności wielu członków kierownictwa kościelnego, ma ona znaczenie dla nas przede wszystkim o tyle, o ile daje wyraz pewnym podziałom kulturowym i ideologicznym. O wyborze języka decydowały niewątpliwie też kompetencje lingwistyczne autorów, bowiem wobec wymagań pracy redakcyjnej znajomość danego języka (w wypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce były to przede wszystkim j. polski i j. niemiecki) na najwyższym poziomie była koniecznością. To z kolei wymuszało pod tym kątem pewne decyzje kulturowe. Natomiast wobec istniejących na łonie tego Kościoła podziałów, wybór języka nigdy nie był neutralny i wiązać się musiał zawsze z selekcjonowaniem grupy odbiorczej oraz kształtowaniem jej postaw narodowych. Co więcej, każda polskojęzyczna publikacja wzmacniała w kontekście debaty kulturowej głos polski, każda niemiecka – manifestowała obecność kultury etnicznych przodków w zbiorowości wiernych.

To właśnie podział czasopism według kryterium języka często dominuje w literaturze przedmiotu[79], jednak o ile ze względu na analizę dyskursu pod kątem tematyki narodowej podział taki wydaje się usprawiedliwiony, o tyle analiza aspektów kulturowych charakteryzujących opisywaną grupę badawczą jako jedną konfesyjną całość wydaje się zawężać i fałszować horyzont tego, co *ewangelickie* w odróżnieniu od tego, co *polskie* lub *niemieckie*. Uwzględniając w analizie dyskursu tytuły gazet polskojęzycznych i niemieckojęzycznych, szukam punktów stycznych wskazujących na ponadnarodowe kody kulturowe, które pomimo różnic ideologicznych, i antagonizmów narodowych, wciąż prowadziły do uznawania się tej grupy osób za jedną wspólnotę religijną.

---

[79] Por. np. opracowania J. Szerudy (*Bibliografia Polsko-Ewangelicka…*) czy W. Gastparego (*Polskie czasopisma ewangelickie…*) – *polski* oznacza w tym kontekście tyle co *polskojęzyczny*. Takie podejście przez długi czas nie oddawało całej gamy postaw kulturowych w luteranizmie na ziemiach polskich. J. Kłaczkow przyjmuje natomiast w swoich opracowaniach porządek regionalny, w którym odnosi się do wydawnictw zarówno polsko-, jak i niemieckojęzycznych (por. J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski…*; idem, *Czasopiśmiennictwo protestanckie…*). Takie podejście jest podstawą również mojego opracowania.

Tabela 1. Główne tygodniki, dwutygodniki i miesięczniki o regionalnym i ponadregionalnym zasięgu ukazujące się w okresie międzywojennym (w porządku chronologicznym powstawania i podziale językowym)

Nazwa periodyku	Podtytuł	Dodatki	Miejsce i okres ukazywania się	Wydawca /redakcja [80]
Czasopisma polskojęzyczne				
„Zwiastun Ewangeliczny", od 1939 r. „Zwiastun Ewangelicki"[81]	m.in. – Dawniej „Ewangelik" – Założony w 1862 r.[82] przez Ks. Dr. Leopolda Otto	„Zwiastun Ewangeliczny: miesięczny dodatek teologiczno-biblijny" (1939)	Warszawa 1921–1939 (tygodnik)	Wyd. Kolegium Kościelne zboru ewang./augsburskiego w Warszawie; red. ks. Zygmunt Michelis; od 1939 red. Władysław Ludwik Evert
„Nowy Czas"	– Pismo polityczne i ewangelicko-kościelne – Założyciel św. Ks. Superintendent Dr. Teodor Haase – Organ Ewangelików Śląskich		Cieszyn 1877–1927 (tygodnik / dwutygodnik)	Wyd. Towarzystwo Ewangelików Śląskich (reprezentowane przez ks. Józefa Gabrysia); red. Jerzy Cienciała

[80] Tutaj trzeba zwrócić uwagę na problematykę relacji wydawcy i redakcji danego czasopisma. Podczas gdy ten pierwszy (osoba fizyczna lub prawna, np. stowarzyszenie) zatwierdzał całość treści gazety i odpowiadał za jej rozpowszechnienie, redakcja przygotowywała teksty i była odpowiedzialna za wypełnienie treściami czasopisma (w myśl ustawy prasowej z 1927 r.), por. Katarzyna Todos, *Polskie prawo prasowe w latach 1919—1939*, „Z Dziejów Prawa" 2017, t. 10, nr 18, s. 106–139. W wypadku m.in. czasopism takich jak „Głosy Kościelne", „Nowy Czas" czy „Zwiastun Ewangeliczny" mamy do czynienia z dość typową sytuacją, w której wydawca (duchowny lub jednostka kościelna) powierzał redakcję osobom świeckim.

[81] „Zwiastun Ewangeliczny" założony w 1863 r. przez ks. Leopolda Otto był czasopismem polskojęzycznym o najdłuższej tradycji – podane tutaj dane dot. miejsca i redakcji dotyczą lat 1921–1939, por. część II, rozdz. 1.3.

[82] Pod koniec lat trzydziestych następuje korekta daty w podtytule na 1863 r.

Nazwa periodyku	Podtytuł	Dodatki	Miejsce i okres ukazywania się	Wydawca /redakcja
„Poseł Ewangelicki”	Pismo poświęcone sprawom ludu ewangelickiego		Cieszyn 1910–1938[83] (tygodnik)	Wyd. Koło Śląskie Stowarzyszenie Księży; red. ks. Jan Stonawski, Paweł kożusznik, Ferdynand Dyrna, ks. Józef Nierostek, ks. Paweł Nikodem, ks. Otton Kubaczka
„Słowo Żywota”	– Pismo ewangelickie – Miesięcznik poświęcony misyi wewnętrznej		Ligotka Kameralna/ Cieszyn 1910–1925[84] (dwutygodnik)	Wyd. Towarzystwo Ewangelików w Cieszynie (od 1919 r. wyd. Społeczność Chrześcijańska w Cieszynie); red. ks. Karol Kulisz
„Ewangelik”[85]	Organ Ewangelików Polskich		Warszawa 1919–1921 (dwutygodnik / miesięcznik)	Wyd. Kolegium Kościelne zboru Ewang.-Augsburskiego w Warszawie; red. ks. Adolf Henryk Rondthaler

[83] W 1938 przekształcony w „Ewangelicki Poseł Cieszyński”.

[84] W 1925 r. przekształcony w „Głosy Kościelne”.

[85] „Ewangelik” może być, i w niektórych bibliografiach bywa, traktowany jako element cyklu „Zwiastuna Ewangelicznego” (noszącego przez pewien czas podtytuł „Dawniej ‘Ewangelik’”). Jednak numeracja własna czasopisma z lat 1919–1921 sugeruje traktowanie go raczej jako osobnego projektu wydawniczego.

Tabela 1 (cd.)

Nazwa periodyku	Podtytuł	Dodatki	Miejsce i okres ukazywania się	Wydawca /redakcja
„Głos Ewangelicki"	Pismo tygodniowe poświęcone sprawom Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce	– „Gwiazdka – pisemko dla dzieci szkółki niedzielnej. Dodatek do Głosu Ewangelickiego" (1934–1939) – Na Wyżyny: dodatek dla młodzieży" do „Głosu Ewangelickiego" (1924–1939)	Warszawa 1920–1939 (tygodnik)	Wyd. i red. Ks. Feliks Gloeh; (1924–1929 red. ks. August Loth)
„GazetaMazurska"[86]	Pismo poświęcone sprawom Mazur ewangelickich	– Dodatek Ilustrowany do „Gazety Mazurskiej" – Nasz Świat: miesięcznik dla naszej młodzieży, 1929–1933 – Nasz Światek: miesięcznik dla naszej dziatwy: bezpłatny dodatek do „Gazety Mazurskiej" 1929–1933	Warszawa, Działdowo 1922–1933 (tygodnik)	Wyd. Zrzeszenie Ewangelików Polaków; red. ks. Feliks Gloeh, Emilia Sukertowa-Biedrawina

[86] Czasopismo utworzone w celu umacniania polskojęzycznego ewangelicyzmu na przyłączonych do Rzeczypospolitej w 1920 r. terenach mazurskich (ziemi działdowskiej).

Nazwa periodyku	Podtytuł	Dodatki	Miejsce i okres ukazywania się	Wydawca /redakcja
„Nowiny”[87]	Pismo tygodniowe poświęcone sprawie ludu ewangelickiego w byłej dzielnicy pruskiej	– Nasz Świat: miesięcznik dla naszej młodzieży, 1929–1932 – Nasz Światek: miesięcznik dla naszej dziatwy 1929–1933	Warszawa, Odolanów 1924–1933 (dwutygodnik / tygodnik)	Wyd. Tow. Ewangelickie w Poznaniu; red. Józef Pawlica
„Głosy Kościelne”	Tygodnik poświęcony sprawom naszych zborów i misji wewnętrznej	Głosy Kościelne do Naszej Młodzieży 1927–1932	Cieszyn 1925–1939[88] (tygodnik / dwutygodnik)	Wyd. ks. Karol Kulisz; red. Andrzej Cymorek

[87] Mutacja „Gazety Mazurskiej”. Czasopismo utworzone z przeznaczeniem dla ludności polsko-ewangelickiej zamieszkującej południowe powiaty woj. poznańskiego (pow. kepiński, ostrowski, odolanowski), za: http://katalog.nukat.edu.pl [dostęp: 23.11.2024].

[88] Przekształcony w „Godzina”.

Tabela 1 (cd.)

Nazwa periodyku	Podtytuł	Dodatki	Miejsce i okres ukazywania się	Wydawca /redakcja
„Ewangelik", od 1938 r. „Ewangelicki Poseł Cieszyński"[89]	Pismo tygodniowe poświęcone sprawom zborowym i społecznym ludu i kościoła ewangelicko-augsburskiego na Śląsku Cieszyńskim w Republice Czeskiej / od 1938: Pismo poświęcone sprawom relig.-kościelnym, oświatowym i społecznym ludu i Kościoła na Śląsku Cieszyńskim	– Młodzież Ewangelicka: dodatek do „Ewangelika" 1928 – Przyjaciel dziatek. Bezpłatny miesięczny dodatek do „Ewangelickiego posła cieszyńskiego" 1938–1939	Czeski Cieszyn, Cieszyn Zachodni 1925–1939 (tygodnik)	Wyd. Oskar Michejda; red. Jerzy Unucka, Paweł Heczko, Andrzej Unucka, ks. Emanuel Tlołka

[89] „Ewangelicki Poseł Cieszyński" powstał z połączenia czasopisma „Ewangelik. Pismo tygodniowe, poświęcone sprawom religijnym, zborowym i społecznym ludu i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na Śląsku Cieszyńskim w Republice Czechosłowackiej" (1925–1938) oraz „Posła Ewangelickiego" (1910–1938).

Nazwa periodyku	Podtytuł	Dodatki	Miejsce i okres ukazywania się	Wydawca /redakcja
„Ewangelik Górnośląski”[90]	– Organ Towarzystwa Polaków Ewangelików na Górn.-Śląsku – Tygodnik poświęcony sprawom religijno-społecznym	Mały Ewangelik. Bezpłatny dodatek do „Ewangelika Górnośląskiego”1938	Katowice 1932–1939 (tygodnik)	Wyd. Towarzystwo Polaków Ewangelików na Górnym Śląsku; red. ks. Alfred Figaszewski, ks. Jerzy Kahane, ks. Ryszard Danielczyk
„Przegląd Ewangelicki”	– Organ Polskich Zborów Ewangelickich na Pomorzu i w Poznańskiem[91] – Organ ewangelicyzmu polskiego w kraju i za granicą	Przegląd Młodzieży: miesięczny dodatek do „Przeglądu Ewangelickiego” 1934–1935	Bydgoszcz, Warszawa, Cieszyn, Łódź 1934–1939 (dwutygodnik / tygodnik)	Wyd. ks. Ryszard Danielczyk (z ramienia Polskich Zborów Ewangelickich na Pomorzu i w Poznańskiem); red. ks. Waldemar Preiss
„Godzina”	Pismo poświęcone polskim religijnym spostrzeżeniom		Cieszyn 1939 (miesięcznik)	Wyd. ks. Karol Kulisz; red. Paweł Kożusznik

[90] W kontekście Górnego Śląska można wymienić również „Nowiny Ewangelickie. Organ Towarzystwa Ewangelickiego na Górnym Śląsku”, Kluczbork 1921, red. ks. Karol Banszel, który jednak ukazywał się najprawdopodobniej tylko przez niespełna rok i w związku z tym zakwalifikowany musi być jako efemeryda wydawnicza.

[91] Chociaż dominującymi na Pomorzu i w Poznańskiem, a także na Górnym Śląsku organizacjami kościelnymi były niemiecko-zorientowany Kościół Ewangelicko-Unijny oraz Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku, z czasem swoją działalność duszpasterską i kulturową rozwinęły tam również przywiązane do kultury polskiej wspólnoty związane z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim. Wymienione w tym spisie czasopisma były organami tychże.

Tabela 1 (cd.)

Nazwa periodyku	Podtytuł	Dodatki	Miejsce i okres ukazywania się	Wydawca /redakcja
Czasopisma niemieckojęzyczne				
„Neue Evangelische Kirchen-Zeitung”	Evangelisches Gemeinde- und Familienblatt	– dodatek berliński „Bilder Bote für das evangelische Haus” – austriackie pisemko „Sämann”	Bielsko 1884–1939 (miesięcznik)	Wyd. i red. ks. Richard Wagner; red. ks. Rudolf Czerny
„Unsere Kirche”	Wochenblatt für die evangelisch-lutherische Kirche des Warschauer Konsistorial-Bezirks		Warszawa, Łódź 1906–1920 (tygodnik)	Wyd. ks. Paul Hadrian; red. ks. P. Hadrian, ks. Rudolf Schmidt, ks. Otto Krenz
„Der Friedensbote”	Evangelisch-lutherische Wochenschrift in Polen	– Wolhynische Beilage des „Friedenboten” 1924–1929 – Illustrierte Beilage des „Friedensboten” 1929 – Kelle und Schwert 1925–1929 – Der Kinderfreund 1921–1939	Łódź 1920–1939 (tygodnik)	Ks. Julius Dietrich

Nazwa periodyku	Podtytuł	Dodatki	Miejsce i okres ukazywania się	Wydawca /redakcja
„Evangelisches Wochenblatt”			Warszawa, Łódź 1921–1922 (tygodnik)	Wyd i red. Ryszard Goller[92]
„Weg und Ziel”	Monatsschrift der deutschen Pastoralkonferenz der ev.-augsb. Kirche in Polen		Łódź 1926–1928 (tygodnik)	Wyd. i red. ks. Adolf Doberstein
„Neues Leben”	Organ für die Christlichen Gemeinschaften in Polen, innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche		Łódź 1927–1939 (dwutygodnik)	Wyd. i red. ks. Paweł Otto
„Evangelisch – Lutherischer Weichselbote”	Erbauungs- und Berichtsblatt		Gąbin 1932–1939 (dwutygodnik)	Wyd. ks. Bruno Gutknecht; red. ks. Bruno Gutknecht, ks. Johann Buse, Siegmund Gutsch, Rudolf Gundlach i inni
„Wolhynischer Bote”, od 1928 r. „Wolhynischer Volkskalender”			Łuck 1935–1938 (tygodnik, od 1928 r. rocznik)	Wyd. Pastoren Wolhyniens

[92] J. Kłaczkow podaje (najprawdopodobniej za J. Szerudą) jako redaktorów Z. Michelisa i O. Friesego – jednak w szacie czasopisma nic nie wskazuje bezpośrednie na zaangażowanie redakcyjne tych duchownych, por. J. Szeruda, *Die evangelisch-kirchliche Literatur* …, s. 254; J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski* …, s. 199.

Tabela 1 (cd.)

Nazwa periodyku	Podtytuł	Dodatki	Miejsce i okres ukazywania się	Wydawca /redakcja
„Luthererbe in Polen"	Gemeindeblatt für die deutschen Gemeinden der Evangelisch-Augsburgischen Kirche		Łuck, Łódź 1938–1939 (miesięcznik)	Wyd. ks. Eduard Kneifel, red. ks. Alfred Kleindienst

Źródło: opracowanie własne[93].

[93] Punktem wyjścia dla przedstawionego tutaj wyliczenia czasopism jest tabelaryczne opracowanie tychże w publikacji J. Kłaczkowa *Kościół Ewangelicko-Augsburski…*, s. 199–205. Badacz ten z kolei opierał się na zestawieniach Jana Szerudy (*Bibliografia Polsko-Ewangelicka…*, s. 327–416). Informacje zawarte w pracach Kłaczkowa zostały porównane z danymi katalogu elektronicznego Biblioteki Narodowej oraz katalogu NUKAT i poszczególnych bibliotek zawierających egzemplarze danych czasopism (m.in. *Deutsche Nationalbibliothek*), a także z danymi zawartymi bezpośrednio w czasopismach, co pozwoliło na pewną korektę odn. czasu i miejsca wydawania oraz redaktorów niektórych czasopism. Kłaczkow wymienia ponadto szereg czasopism, których w polskich i niemieckich katalogach bibliotecznych nie można odnaleźć. Spora część z nich to tzw. efemerydy (por. rozdział 2.2). W zestawieniu pojawiają się również publikacje takie jak „Biuletyn Ewangelicki", „Dziennik Urzędowy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej" (Warszawa) oraz „Wiadomości Kościelne Polskiego Zboru Ewangelickiego" (Bydgoszcz), które ze względu na charakter czysto informacyjny, niezawierający tekstów o charakterze publicystycznym wykluczone zostają w tym zestawieniu.

Warto zwrócić uwagę na wyliczone tutaj dodatki czasopism[94], które wymieniane są przez J. Szerudę i J. Kłaczkowa na równi z ich macierzą wydawniczą. Wśród dodatków można wymienić te regionalne i dziecięce. Tutaj uznawane są one za rozszerzenie lub uzupełnienie dyskursu w obrębie danego czasopisma i nie są traktowane jako osobne tytuły (por. niezależne wydawnictwa prasy dziecięcej i młodzieżowej, tabela 2). W spisie tym zabrakło także czasopism, które były wydawnictwami krótkotrwałymi (*efemerydami*) i nie utrzymały się na scenie wydawniczej – można w związku z tym przyjąć, że nie kształtowały one w sposób długofalowy dyskursu kościelnego[95].

Ważnym przejawem działalności wydawniczej Kościoła były też publikacje okolicznościowe dokumentujące szczególne wydarzenia lub działania w obrębie wspólnoty, np. dodatek okolicznościowy do „Gazety Mazurskiej" z okazji rocznicy grunwaldzkiej dot. Działdowszczyzny[96] czy *W górę serca* ku upamiętnieniu uroczystości poświęcenia kościoła ewangelickiego w czeskiej części Cieszyna w 1932 r.[97]

Poczesne miejsce na ewangelickiej scenie wydawniczej zajmowały także kalendarze ewangelickie, tzn. roczniki zawierające zbiór różnych tekstów o tematyce społecznej, historycznej i religijnej z przeznaczeniem do lektury przez cały rok[98]. Kalendarze te nie są jednak typowym przejawem publicystyki prasowej

---

[94] Por. Danuta Adamowicz, *Dodatki: próba systematyzacji* (prezentacja), Toruń 2005, https://kpbc.umk.pl/Content/73772/Dodatki-proba_systematyzacji-Danuta_Adamowicz.pdf

[95] Do takich czasopism zaliczyć można: „W Służbie Zbawiciela. Pismo Zgromadzenia S.S. Djakonis 'Tabita' w Warszawie-Skolimowie", red. J. Kunert; „Polska Reformacja", red. Marjan Piechociński; „Nowe Czasy. Miesięcznik poświęcony życiu ludu polsko-ewangelickiego na Śląsku", red. Paweł Kaleta; „Ogniwo. Organ Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Bydgoszczy", red. Jerzy Chwastek; „Lobet den Herren mit Posaunen", red. Julius Dietrich, por. J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski…*, s. 199–205.

[96] Informacja za: https://epdz.powiatdzialdowski.pl/gazeta-mazurska/ [dostęp: 5.11.2023].

[97] Józef Berger, *W górę serca*, Cieszyn Zachodni 1932, na podstawie: https://knihovna.muzeumct.cz/ [dostęp: 5.11.2023].

[98] Od 1896 r. w warszawskim wydawnictwie W. Mietke wydawany był ewangelicki kalendarz „Hausfreund". Od 1920 r. stał się on kalendarzem polskojęzycznym wydawanym pod nazwą „Przyjaciel domu. Kalendarz dla ewangelików". Jako reakcja na „spolonizowanie" tego kalendarza o długiej tradycji w łódzkim wydawnictwie *Libertas*, w którym wydawane były konserwatywne organy łódzkich Niemców takie jak „Freie Presse" i „Volksfreund", zaczął ukazywać się „Volksfreund-Kalender". Wprawdzie w pierwszych latach łódzcy pastorzy tacy jak ks. J. Dietrich, Ph. Kreutz, A. Doberstein czy G. Schedler współpracowali z tym wydawnictwem, z czasem jednak bardziej umiarkowani pastorzy zaczęli odwracać się od tego wydawnictwa, a teksty o tematyce chrześcijańskiej zastępowały artykuły o przesłaniu narodowo-socjalistycznym. Dlatego kalendarz ten, w mojej opinii, trudno jest zakwalifikować jako wydawnictwo ewangelickie (inaczej J. Kłaczkow,

i z powodzeniem mogą stać się przedmiotem osobnego opracowania. W formie roczników ukazywały się również sprawozdania niektórych instytucji dobroczynnych, np. „Diakonat Warszawski Tabita”[99]. Podobnie warto też wspomnieć o „Roczniku Teologicznym”, w którym duchowni publikowali (i publikują) prace naukowe z zakresu historii Kościoła i teologii – jednak publikacje naukowe, jako przeznaczone dla dość hermetycznego grona odbiorców, również nie zostają uwzględnione w dalszej analizie.

Jasną kategorią, którą można wyodrębnić z prasy ewangelickiej jest prasa dziecięca i młodzieżowa (kryterium grupy docelowej). Wśród międzywojennej prasy luterańskiej pojawia się wiele czasopism dla dzieci lub młodzieży, będących częściowo dodatkami do stałych tytułów (por. tab. 1), częściowo stanowiąc niezależne wydawnictwa (por. tab. 2).

Tabela 2. Wybrane tytuły ewangelickiej prasy dziecięcej i młodzieżowej (niebędącej dodatkiem) w podziale językowym[100]

Tytuł	Podtytuł	Miejsce ukazywania się i okres	Redakcja
Czasopisma polskojęzyczne			
„Głos Młodzieży Ewangelickiej”	Miesięcznik poświęcony sprawom Związków Młodzieży Ewangelickiej	Cieszyn, Wisła 1932–1939	Wyd. i red. ks. Andrzej Wantuła, ks. Jerzy Nierostek
„Na Przełomie”	Pismo poświęcone sprawom młodzieży ewangelickiej, religijnym, oświatowym, społecznym, sportowym itd.	Czeski Cieszyn 1933–1935	Wyd i red. ks. Józef Berger

por. *Kościół Ewangelicko-Augsburski…*, s. 204, także idem, *Czasopiśmiennictwo protestanckie…*, s. 386). Dla ludności mazurskiej wydawany był ponadto przez Emilię Sukertową-Biedrawinę i Karola Małłka „Kalendarz dla Mazurów” (1924–1928).

[99] Red. ks. Mieczysław Rüger, Warszawa 1924–1932.

[100] Jarosław Kłaczkow w artykule *Udział młodzieży luterańskiej w życiu akademickim II Rzeczypospolitej* wymienia jeszcze kilka dodatków i pozycji, m.in. dodatek do „Zwiastuna Ewangelicznego” – „Dla Ewangelickich Studentów” (s. 147). Autor nie podaje jednak źródła tej informacji i danych bibliograficznych. Na podstawie katalogów ogólnopolskich nie da się potwierdzić tej informacji. Por. Jarosław Kłaczkow, *Udział młodzieży luterańskiej w życiu akademickim II Rzeczypospolitej*, „Historia i Polityka” 2005, t. 38, nr 1, s. 129–152.

„Młody Ewangelik”	Pismo Ewangelickich Zborów Szkolnych w Warszawie i Łodzi	Warszawa–Łódź 1936–1939	Red. ks. Otto Krenz
„Filadelfia”*	Organ młodzieży ewangelickiej	Warszawa 1937–1939	Red. Jan Niewieczerzał, Zbigniew Grad, Helmut Vogelsang
Czasopsima niemieckojęzyczne			
„Jugendfreude”	Monatsblatt der Evangel. - Luther. Jugend in Polen	Stawiszyn 1933–1939	Wyd. ks. Rudolf Kersten
„An die Jugend”	Seid männlich und seid stark!	Łódź 1938–1939	Wyd. i red. ks. Erich Dietrich
„Jugendruf”	Organ der evangelisch-lutherischen Jugend Polens	Łódź 1929–1932	Wyd i red. ks. Gustav Schedler

* Można wyjść z założenia, że ten organ młodzieży akademickiej posiadał charakter ekumeniczny – w jego komitecie redakcyjnym zasiedli zarówno duchowni i działacze luterańscy (np. ks. Jan Szeruda) jak reformowani (np. ks. Jan Niewieczrzał). W komitecie redakcyjnym znalazło się również znaczące przedstawicielstwo kobiet (chociaż w funkcjach nie wpływających walnie na charakter treści czasopisma): Krystyna Albrechtówna – skarbnik oraz Maria Moszówna – sekretarz, por. „Filadelfia”, nr 1/1937, s. 1.

Źródło: opracowanie własne.

Przeglądając poszczególne numery czasopism dla dzieci i młodzieży wyraźnie dostrzec można, że tematyka religijna i wpisanie jej w dany kontekst narodowej historii i literatury, a także przedstawiane jako autorytety moralne historyczne postacie (w wypadku czasopism polskojęzycznych np. Jan Łaski, Anna Wazówna, Szymon Konarski etc.) nie odbiegają od tego, co prezentowali duchowni redaktorzy w wydawnictwach zwyczajnych. Różni się jednak oprawa graficzna (więcej ilustracji, większy druk) i warstwa językowa (liczne zwroty do dzieci i młodzieży, często tekst wierszowany). Prasa dziecięca ujawnia z punktu widzenia badacza to, w jakim kierunku chciano kształtować młode pokolenie ewangelików[101].

[101] Chociaż dominującymi na Pomorzu i w Poznańskiem, a także na Górnym Śląsku organizacjami kościelnymi były niemiecko-zorientowany Kościół Ewangelicko-Unijny oraz Ewangelicki Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku, z czasem swoją działalność duszpasterską i kulturową rozwinęły tam również przywiązane do

Jej analiza musi stać się również przedmiotem osobnego opracowania, które w centrum analizy postawiłoby aspekty pedagogiczne i dydaktyczne takich wydawnictw[102].

W niniejszej książce nie zostanie też przeprowadzona dokładna analiza gry w danych czasopismach symbolami *sacrum*, jakie wpływają na czytelnika niemal w każdym numerze czasopism konfesyjnych – czy poprzez wstawki graficzne, cytaty z Biblii czy apelujące do imponderabiliów cytowane wiersze poetów. Właśnie te elementy nadają – w połączeniu z nierzadko uderzającym w ton wzniosłości językiem – charakter publicystyki religijnej w ogóle. Pomimo jedynie prostych możliwości graficznych, jakimi dysponują media drukowane, wydaje się celem redakcji omawianych tytułów prasowych, aby to, co metafizyczne i boskie w codzienności, biło z szarych stron gazety i przypominało czytelnikowi w mniej lub bardziej zawoalowany sposób, że również owa prasa jest idącym z duchem czasu przedłużeniem objawienia Ewangelii.

2.3.3. Wybór czasopism i tekstów

Jak wynika z powyższego wyliczenia różnych tytułów i kategorii czasopism ewangelickich, materiał badawczy do analizy dyskursu jest olbrzymi. Prasa, nawet jej ograniczony wycinek, jakim jest prasa powiązana tylko z jedną konkretną instytucją kościelną i w konkretnym przedziale czasowym, tworzy nadal masę tekstów rozbitych w czasie (czasopisma pojawiają się i znikają) i przestrzeni (różny zasięg regionalny). Z przyczyn praktycznych nie jest możliwe objęcie analizą całości dyskursu prasowego i koniecznością badawczą jest wyselekcjonowanie tytułów reprezentatywnych.

Podstawą analizy dyskursu będą zatem czasopisma tygodniowe, dwutygodniowe i miesięczne o ponadregionalnym zasięgu docelowym i ukazujące się regularnie co najmniej przez rok. Z analizy dyskursu wykluczam te czasopisma, które w swoim tytule jednoznacznie podkreślają charakter regionalny, zakładając,

---

kultury polskiej wspólnoty związane z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim. Wymienione w tym spisie czasopisma były organami tychże.

[102] Pewną próbę systematyzacji podjął już J. Kłaczkow we wspomnianej publikacji *Udział młodzieży luterańskiej w życiu akademickim II Rzeczypospolitej*, podejmując w niej jednak tradycyjną perspektywę historyka na rozwój i dzieje danych wydawnictw. Warto w tym kontekście wspomnieć też o wyczerpującej pracy zbiorowej *Prasa dla dzieci i młodzieży 1824–1918* (Michał Rogoż, Krzysztof Woźniakowski, Sabina Kwiecień, *Prasa dla dzieci i młodzieży 1824–1918. Dzieje wydawnicze*, t. 1–3, Kraków 2018), która rozwija daną problematykę w kontekście okresu zaborów. Dodatkową specyfikę wyliczonej w tabeli 2 prasy przedstawia jednak konfesyjność, która wikła te wydawnictwa nie tylko w problematykę społeczną, ale również zagadnienie przekazywania przekonań i postaw religijnych najmłodszym, stojące na skrzyżowaniu nauk pedagogicznych i teologicznych (por. Janusz Mółka, *Podstawy pedagogiki religii*, Kraków 2022).

iż analiza takich tytułów ma więcej racji bytu w badaniach nad lokalną tożsamością ewangelików danych regionów[103]. Wyjątek czynię dla gazet cieszyńskich, biorąc pod uwagę ich długą tradycję oraz znaczenie tego regionu jako szczególnie ważnego na scenie polskiego luteranizmu.

Ponieważ wiodące czasopisma w j. polskim ukazywały się w Warszawie, natomiast te niemieckojęzyczne – w Łodzi, jak na dłoni jawi się konieczność odwołania się do regionalnego porządku tych wydawnictw. Kulturowa dwubiegunowość położonych w Polsce Centralnej ośrodków kościelnych i niekiedy tocząca się między nimi ostra debata nie oddaje jednak całościowego obrazu dyskursu ewangelickiego w Rzeczypospolitej lat 1918–1939. Dlatego tak ważne jest uzupełnienie tej debaty o głosy regionalne – wybrane gazety publikowane na Śląsku Cieszyńskim mają reprezentować wydawnictwa luterańskie spoza politycznego centrum Kościoła. Gazety cieszyńskie, inaczej też niż prasa regionalna na Pomorzu, Mazurach czy Górnym Śląsku, posiadały na początku okresu niepodległości już długą tradycję, podczas gdy inne wspomniane tytuły były nowymi projektami wydawniczymi, pojawiającymi się systematycznie od lat dwudziestych na zdominowanych przez Kościoły unijne terenach.

Podsumowując, reprezentatywne dla luterańskiego dyskursu międzywojennego wydaje się zestawienie prasy następujących regionów: Warszawy, Łodzi oraz Śląska Cieszyńskiego (którego głównym ośrodkiem wydawniczym był podzielony między Rzeczpospolitą i Czechosłowację Cieszyn)[104]. Pragnąc zachować pewną symetrię wywodu, z każdego z danych regionów przyjęto do analizy trzy czasopisma, będące w miarę możliwości organami różnych stronnictw w obrębie Kościoła i wyrażające ich różne wizje (pod tym względem prasa warszawska wydaje się najbardziej homogeniczna). W wypadku Śląska Cieszyńskiego będą to cztery czasopisma, co pozwala pełniej ujawnić różnorodność etniczną i światopoglądową regionu.

Przyjmując za podstawę dyskursu tak określony zbiór tytułów wydawniczych, należy ponadto uwzględnić jeszcze następujące uwarunkowania badawcze dotyczące wspomnianych wydawnictw:

1. W niektórych wypadkach trudno jest o rozgraniczenie czasopisma jako nowego tytułu, względnie kontynuacji innego pod zmienionym tytułem. W takim wypadku (np. wydawnictw ks. K. Kulisza) wybieram pierwszy projekt rozpoczęty po 1918 r. jako reprezentatywny dla działalności wydawniczej danego pastora (dla ks. K. Kulisza są to „Głosy Kościelne").

---

[103] Por. np. Wiesława Bertman, *„Ewangelik Górnośląski" (1932–1939) – „Będziemy w służbie wierni trwali"*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 2023, t. 56, nr 1, s. 82–99.

[104] Również Jan Szeruda określa te trzy regiony jako wiodące w aspekcie wydawniczo-kulturalnym, por. J. Szeruda, *Die evangelisch-kirchliche Literatur…*, s. 254.

Czynię wyjątek dla ważnych czasopism „Ewangelik" oraz „Zwiastun Ewangeliczny" (por. cz. II, rozdział 1.1 i 1.3) – te centralne organy prasowe (uznawane niekiedy za jeden cykl wydawniczy) zestawiam, przyjmując ramy czasowe początku („Ewangelik" 1919) i końca („Zwiastun Ewangeliczny"1938–1939) II Rzeczypospolitej. Ujawniam dzięki temu pewne przesunięcia w dyskursie ewangelików warszawskich.

2. Zachowane w domenie publicznej zbiory czasopism są niekompletne. Najprawdopodobniej nie wszystkie numery zachowały się do naszych czasów, zatem jednoznaczne sądy, czy dany temat lub dane sformułowanie pojawiło się w danym czasopiśmie nie są możliwe ze względu na luki w materiale badawczym.
3. Charakterystyczna jest dla czasopism repetycja tematów (w dyskursie ewangelickim np. położenie społeczności ewangelików w państwie, charakter kulturowy ewangelicyzmu, częstym tematem naznaczonym aspektem konkurencji była również katolickość i rola Kościoła Rzymskokatolickiego w polskim społeczeństwie i państwie itp.) oraz motywów (dot. religii, historii i specyfiki konfesji). Owa powtarzalności leży w samej naturze prasy[105] i może być ona uznana za zabieg służący systematycznemu kształtowaniu poglądów czytelników. Pośród mnogości tematów podejmowanych w czasopismach, znacząca redundancja poglądów i ocen pozwala natomiast na przyjęcie tyko niewielkiego wycinka czasowego dyskursu jako dość celnie ilustrującego pewne postawy kulturowe i sposób filtrowania przez nie rzeczywistości.

Wobec takich uwarunkowań badawczych, wybieram do celów analizy teksty podejmujące tematy kulturowe bądź tożsamościowe (w szerokim rozumieniu tego tematu) jako pewnego rodzaju „próbki" języka i stylu dyskursu oraz przykłady wpływających doń toposów myślowych. Nie są to z konieczności teksty odnoszące się *explicite* do tematu kultury Kościoła, ale raczej artykuły i kazania powiązane z bieżącymi tematami, w których odbija się perspektywa kulturowa w kontekście identyfikowania z danym narodem, państwem, wspólnotą międzynarodową, własną konfesją i religią.

Przy wyborze reprezentatywnych tekstów należy uwzględnić, że:

a) wymienione czasopisma ukazywały się w różnym okresie, problematyczne jest zatem dobranie numerów wielu czasopism synchronicznie (z tego samego okresu wydawniczego);
b) porównanie synchroniczne nie byłoby sensowne ze względu na potencjalne zawężenie tematyki analizy tylko do pewnych historycznych wydarzeń, a więc brak oglądu wielości aspektów dyskursu narodowego i kulturowego[106].

---

[105] Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe…*, s. 51.

[106] Jako przykład wielogłosu wydawniczego pojawi się w danej analizie debata nad powstaniem Polskiego Związku Ewangelików – zacytowane zostaną w tym aspekcie

Rozważywszy różne możliwości doboru tekstów reprezentatywnych, zdecydowałam się uwzględnić w nim artykuły o możliwie największym ładunku interesującym z kulturoznawczego punktu widzenia z pierwszego (lub najwcześniej dostępnego po 1918 r.) numeru danego czasopisma oraz uzupełnienie ich ewentualnie o kilka tekstów z pierwszych miesięcy ukazywania się tegoż. Takie podejście metodyczne uwzględnia fakt, że pierwszy numer danego czasopisma zawiera najczęściej manifest ideologiczny (który w analizie z reguły uwzględniam) uzasadniający założenie nowego wydawnictwa oraz opisujący jego charakter, cele i strategię. Owe strategie realizują się natomiast szczególnie wyraźnie w pierwszych tygodniach i miesiącach ukazywania się, co wynika z wysokiej motywacji redakcji i chęci zdobycia nowych czytelników. Analiza dalszych tekstów danego czasopisma pozwala ponadto wprowadzić dany manifest w szerszy kontekst podejmowanych tematów. Te tematy, strategie narracyjne i sformułowania w dalszych numerach podlegają zaś często repetycji.

Natomiast niektóre czasopisma poprzez niedostępność numerów z pierwszego okresu II Rzeczypospolitej (np. wypadek „Unsere Kirche" i „Nowego Czasu") wymuszają podjęcie innej strategii – w tym wypadku obiektem badań stały się głównie numery z ostatnich miesięcy istnienia danego czasopisma. Te z kolei można potraktować jako podsumowanie działalności i rodzaj testamentu wydawniczego.

Jak już zostało zauważone, pracując z tekstami prasowymi trzeba dokonać wyboru tekstów ze względu na kryterium istotności dla podjętych zagadnień badawczych. W wielu numerach opisanych czasopism odnajdujemy dużą ilość ogłoszeń i komentarzy dot. bieżących spraw parafii lub notatek dziennikarskich o konkretnych wydarzeniach politycznych w Polsce i na świecie. Teksty o takim charakterze należało wykluczyć z analizy ze względu na nieistotność dla danego opracowania. Podobnie teksty ściśle religijne (modlitwy, neutralne politycznie i kulturowo kazania, teksty liturgiczne, cytaty biblijne) wydają się nie posiadać wystarczającego kulturoznawczo istotnego ładunku i powinny stać się raczej obiektem pracy teologicznej lub religioznawczej[107].

Ogólne odniesienia do problematyki kulturowej i narodowej mogą pojawiać się w niemal wszystkich formach wydawniczych: w reportażach, felietonach,

---

artykuły w „Głosie Ewangelickim" (rozdział 1.2.2.3), „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" (rozdział 2.4.2.3) oraz „Weg und Ziel" (rozdział 3.3.2.3).

[107] Można tu wskazać na prace i koncepcję Zbigniewa Paska, który postuluje w kontekście współczesnych badań kulturoznawczych opisywanie „duchowości" danych zbiorowości religijnych (Zbigniew Pasek, Katarzyna Skowronek, *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013, s. 11–24). Pojęcie tożsamości narodowej i kulturowej (konfesyjnej) koresponduje wprawdzie po części z pojęciem *duchowości*, ten wydaje się jednak szerszym obszarem badawczym, dla którego właśnie teksty o charakterze *stricte* religijnym stanowić mogą wyśmienite źródło, por. na ten temat również Zbigniew Pasek, *Kultura religijna protestantyzmu*, Kraków 2014.

a niekiedy również w publikowanych kazaniach. W korpusie analizowanych tekstów uwzględniam zatem różne formy dziennikarskie ukazujące wszechstronność gazet konfesyjnych.

W sumie materiałem dla głównej analizy będzie korpus 36 tekstów o różnym charakterze w języku polskim i niemieckim, które wyłoniłam jako reprezentatywne po dogłębnej kwerendzie niemal wszystkich wyliczonych w tabeli 1 i 2 czasopism. Listę czasopism, numerów i artykułów zamieszczam w tabeli 3.

Tabela 3. Spis czasopism i tekstów analizowanych w cz. II

Rozdział w cz. II	**Tytuł czasopisma**	**Analizowany rocznik**	**Numer i analizowane teksty**
1.1	„Ewangelik”	1919	nr 1, *Do czytelników* nr 3, *Tragedja kolonisty niemieckiego*
1.2	„Głos Ewangelicki”	1920	nr 1, *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat* nr 1, Tekst programowy nr 1, *Luteranie w Polsce łączcie się* nr 5, *Na święto reformacji* nr 6, *Ewangeliku ocknij się* nr 12, *Korespondencja z Łodzi*
1.3	„Zwiastun Ewangeliczny”	1938/1939	nr 21–22 (1938), *O kilku najpilniejszych zadaniach Kościoła Ewangelickiego w Polsce* nr 2 (1939), *Od redakcji* nr 3, *Respons*
2.1	„Poseł Ewangelicki”	1918*	nr 43, *Czem według „Nowego Czasu” stoi kościół ewangelicki* nr 45, *Przynależność Księstwa Cieszyńskiego do Polski i kościół ewangelicki* nr 45, *Syn nad grobem* nr 45, *Za pługiem. Myśli starego gazdy*
2.2	„Głosy Kościelne”	1925	nr 1, *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy* nr 1–4, *Jedyna rzecz stała w zmiennym świecie* nr 5, *Sprawozdanie*

2.3	„Nowy Czas”	1926	nr 7, *Słabnące wpływy* nr 14, *Kto odwali kamień* nr 48–51, *Cośmy chcieli*
2.4	„Neue Evangelisch Kirchen-Zeitung”	1926	nr 6, *Der Sänger der Freude* nr 6, *Ein Evangelischer Kirchenbund in Polen*
3.1	„Unsere Kirche”	1919	nr 24, *Zum Projekt der Begründung einer evangelischen theologischen Fakultät in Warschau* nr 24, *Schlußfeier der evang. Volksschule in Zgierz* nr 25, *2. nach Trinitatis*
3.2	„Der Friedensbote”	1921	nr 1, *Gott im Dunkel* nr 2, *Veranstaltungen zur Belebung des religiös-kirchlichen Lebens* nr 6, *Der Dom zur Riga bleibt ein lutherisches Gotteshaus* nr 7, *Eröffnung der theologischen Fakultät in Warschau* nr 8, *Welche Aufgaben erwachsen der Evangelischen Kirche in der Gegenwart*
3.3	„Weg und Ziel”	1926	nr 1, *Geleitwort* nr 1, *Reformationsfest* nr 1, *Die Einigungsbestrebungen der evangelischen Kirchen in Polen* nr 1–3, *Religion und Volkstum* nr 1–8, *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt*

* Analizowany numer 45 jest pierwszym opublikowanym po 11 XI 1918 r. Odnosi się zatem bezpośrednio do „świeżego” dyskursu niepodległościowego z perspektywy Śląska Cieszyńskiego. W tym bezpośrednim okresie końca wojny nie ukazywały się w ośrodku warszawskim jeszcze żadnego czasopisma ewangelickie.

Źródło: opracowanie własne.

Ponieważ czasopisma zaczęły ukazywać się w różnym okresie na przestrzeni lat 1918–1939, mamy do czynienia z do pewnego stopnia chronologicznym przekrojem wątków dyskursu. W wypadku prasy warszawskiej (cz. II, rozdział 1) pierwszym wydawnictwem utworzonym w niepodległej Rzeczypospolitej był

„Ewangelik" (1919 r.), a wkrótce po nim rozpoczął ukazywanie się „Głos Ewangelicki" (1920 r.) – początek lat dwudziestych powiązany był zatem z rozwojem głównie ewangelickiej prasy polskojęzycznej. W celu uwzględnienia pewnych tekstów również z końca omawianego przedziału czasowego, przyjmuję do analizy także kilka numerów „Zwiastuna Ewangelicznego" / „Zwiastuna Ewangelickiego" z lat 1938 (red. Z. Michelis) i 1939 (red. W. L. Evert).

W przypadku prasy cieszyńskiej (cz. II, rozdział 2), większość czasopism kontynuowała swoją tradycję sprzed 1918 r. Teksty „Posła Ewangelickiego" z listopada 1918 r. ujawniają nastroje Polaków-ewangelików w regionie w godzinie odzyskania niepodległości. Artykuły „Głosów Kościelnych" z połowy lat dwudziestych są świadectwem rozwoju ruchów odnowy w środowisku ewangelików, a także publicystyki wybitnej postaci polskiego ewangelicyzmu, jaką był ks. Karol Kulisz. Natomiast ślązakowski „Nowy Czas" daje świadectwo reakcji na zmianę polityczno-społeczną po 1918 r. napełnioną sceptycyzmem, krótko przed wstrzymaniem ukazywania się czasopisma w 1926 r. Z kolei artykuły „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" z tego samego okresu są przykładem niemieckojęzycznej publicystyki o stosunkowo apolitycznym i lojalistycznym nastawieniu.

Dla dyskursu środowisk niemieckich okręgu łódzkiego tuż po 1918 r. reprezentatywny jest głos jedynej ukazującej się niemieckojęzycznej gazety „Unsere Kirche". Czasopismo to zostało jednak już w końcu 1919 r. zamknięte, a na jego miejsce pojawił się niewątpliwie najważniejszy i cieszący się nieustannie do 1939 r. powodzeniem wśród wiernych „Der Friedensbote", który można uznać za organ o charakterze pietystycznym i światopoglądowo umiarkowany. Natomiast wraz z zaostrzaniem się konfliktów wewnątrzkościelnych na tle narodowym pojawiły się projekty wydawnicze takie jak „Weg und Ziel" reprezentujące wizje niemieckich stronnictw skrajnie konserwatywnych i sympatyzujących z myślą nacjonalistyczno-volkistowską.

2.3.4. Metoda analizy dyskursu prasowego i wybranych tekstów

Wychodzę z założenia, że samo zestawienie tekstów z czasopism przedstawiających różne ujęcia kultury ewangelickiej na ziemiach polskich posiada już samo w sobie ważną wartość poglądową określającą horyzont dyskursu ewangelików. Można zaryzykować stwierdzenie, że poprzez analizę konkretnych tytułów i porównanie wyników pojedynczych analiz, tworzy się syntezę najważniejszych pojęć i tematów dla omawianej grupy społecznej.

Każdy tekst to przy tym zamknięty *znak*, któremu przyglądam się w danym podrozdziale. Teksty analizowane są pod kątem zawartych w nich pośrednich lub bezpośrednich odniesień do problematyki narodowej i kulturowej (por. rozdziały 1.2.1 i 1.2.2). O ile odniesienia bezpośrednie wymagają jedynie wskazania

i krótkiego opisu, o tyle te pierwsze możliwe są do odkodowania jedynie na drodze interpretacji w kontekście dyskursu historycznego i społecznego.

Punktem wyjścia analizy jest hermeneutyka danego tekstu dokonana w kontekście charakteru oraz założonych celów danego tytułu prasowego. Z analizowanych tekstów prasowych wyabstrahowane zostają najważniejsze postulaty lub charakterystyczne sformułowania, które, w miarę możliwości, należy porównawczo odnieść do faktów pozatekstowych. W procesie interpretacji będę posługiwać się przede wszystkim wykładnią tekstów skojarzeniową (polegającą na porównaniu odniesień i symboli z dyskursu ewangelickiego z analogicznymi symbolami w dyskursach narodowych), fantazyjno-tematyczną (badającą wątki tematyczne tekstu i tworzące swoistą *wizję rzeczywistości* w tekście), badaniem emocjonalności tekstu (a więc perswazyjności wyrażanej metodami tekstowymi)[108] oraz metodą polityczną (analizującą tekst jako wyraz pewnej idei lub ideologii)[109]. Opis dyskursu powinien ponadto wskazywać na istniejące toposy myślowe, które z reguły uwypuklają ważne czynniki światopoglądowe. Sporadycznie koniecznym będzie również odwołanie się do klasycznych założeń analizy tekstu i retoryki[110], w szczególności w kontekście publicystyki prasowej[111].

Nünning podkreśla, że w rozumieniu foucaultowskim dyskurs posiada *funkcję eksplikatywną*, to znaczy, jego sens i znaczenie można wyjaśnić tylko w obrębie danego dyskursu i na podstawie panujących w danym społeczeństwie zasad, wartości oraz sposobu rozumowania, których to rekonstrukcja na podstawie badanych tekstów współtowarzyszy procesowi analizy[112]. Dlatego w obliczu licznych odniesień intertekstualnych do tekstów pozaprasowych lub tekstów prasy świeckiej i nieluterańskiej, przyglądam się tutaj jedynie wewnętrznym interpretacjom i rozstrzygnięciom ewangelików na ich temat. Takie ujęcie prowadzi do rekonstrukcji kulturowej wiedzy o świecie danych autorów.

Analiza dyskursu ostatecznie ma ujawnić, jakim horyzontem konotacji i implikacji historycznych, społecznych, kulturowych dysponowali redaktorzy czasopism, a więc ludzie, którzy przypisywali sobie, względnie: którym przypisywano

---

[108] Heike Ortner, *Text und Emotion. Theorie, Methode und Anwendungsbeispiele emotionslinguistischer Textanalyse*, Tübingen 2014.

[109] Barbara Bogołębska, Monika Worsowicz, *Retoryka i jej zastosowania. Podręcznik dla studentów dziennikarstwa i innych kierunków humanistycznych*, Łódź 2016, s. 90–91.

[110] Por. na ten temat: Beata Witkowska-Maksimczuk, *Elementy retoryki i erystyki w przykładach*, Warszawa 2014; Barbara Bogołębska, *Między literaturą i publicystyką*, Łódź 2006; B. Bogołębska, M. Worsowicz, *Retoryka…*, Łódź 2016.

[111] Por. na ten temat: Janina Fras, *O typologii wypowiedzi medialnych i dziennikarskich*, Wrocław 2013; Sven Grampp, *Medienanalyse Eine medienwissenschaftliche Einführung*, München 2021.

[112] V. Nünning, A. Nünning (red.), *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse…*, s. 179.

autorytet wyjaśniania istotnych dla współżycia społecznego prawd i interpretowania wartości chrześcijańskich. Na podstawie tej sieci znaczeń, a także używanego słownictwa, intertekstualnych odwołań i metafor, odtworzyć będzie można, jakie wyobrażenia kulturowe występowały wśród ewangelików na tematy związane z takimi kategoriami jak państwo, kraj pochodzenia, ojczyzna, patriotyzm, naród, Kościół, społeczeństwo, tolerancja.

3. TŁO HISTORYCZNE

W końcu lat trzydziestych XX w. żyło w Polsce ponad 420 tys. luteranów[1]. Stanowiło to niemałą liczbę wyznawców i warto zastanowić się, skąd, mimo wielu przeszkód, pojawiła się i utrzymała taka liczba wiernych oraz jaki posiadała charakter kulturowy. „Głos Ewangelicki" w numerze 34 z 1939 r. podaje dane dotyczące ilościowego rozprzestrzenienia wyznawców konfesji ewangelicko-augsburskiej (tab. 4).

Tabela 4. Ilościowy udział luteranów polskiej i niemieckiej narodowości wg „Głosu Ewangelickiego"

Województwa	**Ewangelicy augsburscy**		
	Ogółem	**Polacy**	**Niemcy**
Warszawa miasto	19 824	14 638	875
warszawskie	80 143	18 227	61 723
Łódź miasto	48 432	7144	41 175
Łódzkie (bez m. Łodzi)	114 708	26 874	87 652
Kieleckie	9095	2623	6431
Lubelskie	16 267	4730	11 491
Białostockie	11 526	5830	5636
Wilno miasto	975	488	412
Wileńskie	835	358	387
Nowogródzkie	390	224	126
Poleskie	3065	2.220	636
Wołyńskie	42 764	3797	38 004
Poznań miasto[a]	1129	725	383
Poznańskie (bez m. Poznania)[b]	7583	2456	5102
Pomorskie[c]	5931	1847	4060

[1] Liczba podana za: „Głos Ewangelicki", nr 34/1939, 20 VIII, s. 7.

Tabela 4 (cd.)

Województwa	Ewangelicy augsburscy		
	Ogółem	**Polacy**	**Niemcy**
Śląskie[d]	45 412	34 879	10 413
Kraków miasto	580	468	104
Krakowskie (bez m. Krakowa)	3933	1388	2536
Lwów miasto	1660	708	932
Lwowskie (bez m. Lwowa)	5.468	1292	4113
Stanisławowskie	6768	419	5806
Tarnopolskie	1725	517	1191
Cała Polska	**424 216**	**131 861**	**289 188**

[a] W tabeli dot. Kościoła Ewangelicko-Unijnego znajdujemy ponadto dane: 4278 (w tym Polacy: 270, Niemcy: 3991).
[b] W tabeli dot. Kościoła Ewangelicko-Unijnego znajdujemy ponadto dane: 158 009 (w tym Polacy: 20 916, Niemcy: 136 548).
[c] W tabeli dot. Kościoła Ewangelicko-Unijnego znajdujemy ponadto dane: 44 662 (w tym Polacy: 8216, Niemcy: 76 268).
[d] W tabeli dot. Kościoła Ewangelicko-Unijnego znajdujemy ponadto dane: 21 278 (w tym Polacy: 11 224, Niemcy: 10 001).

Źródło: opracowanie własne na podstawie „Głos Ewangelicki", nr 34/1939, 20 VIII.

Warto zauważyć, że prezentowana tutaj tabela, uzupełniona w numerze gazety również o szczegółowe statystyki dotyczące ilości wyznawców Kościoła unijnego i reformowanego, przedrukowana została w kontekście wewnętrznej debaty na temat ilości wiernych Polaków i Niemców w Kościele luterańskim i była odpowiedzią na dane prasy niemieckiej, które podawały procentowo wyższe liczby wyznawców-Niemców. Fakt, że dane liczbowe podawane przez stronnictwa narodowe różniły się, niekoniecznie musi jednak oznaczać, że jedna bądź druga strona fałszowała dane. Należy raczej przyjąć, że zdarzały się sytuacje, w których jeden i ten sam wierny w różnych okolicznościach podawał odmienną narodowość: wobec polskich urzędników – polską; do niemieckich ksiąg metrykalnych – niemiecką. O ile ta druga, poprzez wpisanie do ksiąg kościelnych była, przynajmniej na papierze, stosunkowo jednoznaczna, o tyle narodowość podawana w danej sytuacji politycznej mogła być już znacznie bardziej płynna (niezależnie od przynależności państwowej).

Tabela uwidacznia ponadto, że luteranie wyznania augsburskiego reprezentowani byli mniej lub bardziej licznie we wszystkich międzywojennych województwach Polski, przy czym na pierwszy plan wysuwają się województwa łódzkie,

warszawskie[2], śląskie i wołyńskie[3]. Regiony te były również głównymi ośrodkami wydawniczymi omawianych w dalszej części książki czasopism. Dobrze jest uświadomić sobie zatem panujące uwarunkowania historyczne i społeczne, które wpływały na dobór treści publicystycznych ukazujących się tam gazet.

Oś przedstawionego opracowania stanowić będzie geneza pochodzenia luteranizmu i luteranów w najznaczniejszych skupiskach tej ludności na ziemiach polskich. W przedstawionym zarysie historycznym posługuję się wynikami badań historyków polskich i niemieckich, przesuwając się po linearnej osi wydarzeń i próbując uwypuklić to, w jaki sposób konfesja luterańska pojawiała się i utrwalała kulturowo oraz instytucjonalnie w regionach, które po 1918 r. w całości lub częściowo znalazły się w granicach państwa polskiego. Ten krótki zarys ma także na celu unaocznienie czytelnikowi, że prezentowane na płaszczyźnie dyskursu konflikty i różnice kulturowe nie miały charakteru czysto egzogennego, a były raczej w dużej mierze uwarunkowane spuścizną różnic strukturalnych społeczeństwa okresu przedrozbiorowego i rozbiorowego, a także odmiennych doświadczeń społeczno-kulturowych grup luteranów w różnych prowincjach.

---

[2] Przy czym widać znaczną różnicę w socjalizacji narodowej między stolicą a peryferiami regionu.

[3] Ponieważ Wołyń nie stał się szczególnie istotnym ośrodkiem wydawniczym, nie będę na następnych stronach książki opisywać bliżej tego ośrodka. Natomiast pod względem ilości zamieszkujących tam wiernych, Wołyń (z głównym centrum kulturowym w Łucku) był jednym z najważniejszych ośrodków luteranizmu w Rzeczypospolitej – przede wszystkim luteranizmu niemieckojęzycznego. Liczne kolonie niemieckie na Wołyniu były wynikiem rosyjskiej polityki osiedleńczej w XVIII i XIX w. Niemcy (względnie luteranie) wołyńscy stanowili liczną zbiorowość na kulturowo i ekonomicznie słabo rozwiniętym obszarze. To natomiast predestynowało ten ośrodek do pewnego przywiązania i kulturowego protektoratu ze strony niemieckojęzycznego duchowieństwa ośrodka łódzkiego – to właśnie w Łodzi ukazywał się dodatek wołyński do „Der Friedensbote". Szczególne powiązanie między ośrodkiem wołyńskim i łódzkim stanowiła również działalność pastora Alfreda Kleindiensta (pastora w Łucku), będącego członkiem *Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren* (organizacji zrzeszającej pastorów o niemiecko-narodowych, konserwatywnych poglądach z głównym ośrodkiem w Łodzi), wydawcą niemiecko-konserwatywnego „Wohlnischer-Bote" oraz współredagującym ukazujący się w Łodzi miesięcznik „Luthererbe in Polen". Naznaczona ideologią volkistowską działalność duszpasterska i wydawnicza Kleindiensta doprowadziła do decyzji konsystorza o pozbawieniu go urzędu pastorskiego (z mocą z dniem 29 IX 1938) – oficjalnym powodem było nieprzyjęcie przez niego polskiego obywatelstwa. Podczas okupacji nazistowskiej postać ta pełniła funkcję głównego radcy konsystorza okręgu łódzkiego (za: Eduard Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967, s. 110–111). Szersze badania nad dziejami i kulturą luteranów we wschodnich województwach Rzeczypospolitej, por. Elżbieta Alabrudzińska, *Kościoły ewangelickie na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999.

Ponieważ w części II książki analizowane będą czasopisma redagowane w Warszawie, na Śląsku Cieszyńskim i w Łodzi – w trzech regionach, będących najważniejszymi kulturowymi centrami luteranizmu w II Rzeczypospolitej, w tekście skupiam się na dziejach luteranów i luteranizmu właśnie w tych ośrodkach. Reprezentują one stosunkowo różne drogi rozwoju wspólnot luterańskich i odmienny charakter:

1. Warszawa – wspólnota pierwotnie o charakterze głównie napływowym z krajów niemieckojęzycznych (w wiekach XVI–XVIII), w ciągu XIX w. dalece zasymilowana w kulturze polskiej;
2. Śląsk Cieszyński – wspólnota o charakterze rdzennie polskim/słowiańskim;
3. ośrodek łódzki – wspólnota o charakterze napływowym (migracja z krajów niemieckojęzycznych na przestrzeni XIX w.).

Na różnice wynikające z pochodzenia i położenia wspólnoty ewangelickiej nakładały się różnice wynikające z inkorporacji danych regionów do różnych państw rozbiorowych (Warszawa – Prusy/Rosja; Łódź – Rosja; Śląsk Cieszyński – Austria), a w konsekwencji również różnych struktur kościelnych. To właśnie przecież w okresie rozbiorowym, w obliczu funkcjonowania społeczności luterańskich na terenach różnych kulturowo i wyznaniowo państw ościennych, zaczęła rozwijać się obok tożsamości konfesyjnej, także tożsamość państwowo-narodowa: skierowana ku oddziaływaniu kultury polskiej lub kultury niemieckiej[4]. Różne uwarunkowania w zależności od regionu rozbiorowego, determinowały w różny sposób ów rozwój kulturowy i językowy. To, co luteranów różnych omawianych tutaj regionów ostatecznie łączyło, to wspólna wiara i tradycja.

---

[4] Konsekwencją tych ostatnich było powstanie w II Rzeczypospolitej wymienionych wcześniej czterech innych kościołów o charakterze luterańskim tam, gdzie oddziaływania kultury niemieckiej były najmocniejsze, czyli właśnie na zachodnich i południowo-zachodnich rubieżach państwa. To, że łódzka niemieckojęzyczna społeczność znalazła się na łonie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wynikało z długiej tradycji funkcjonowania pod zarządem warszawskiego konsystorza. Warto jednak wspomnieć, że wobec narastającego konfliktu o charakter kulturowy tej instytucji kościelnej pojawiły się dążenia secesyjne ze strony łódzkich środowisk niemiecko-konserwatywnych, które zaowocowały powstaniem *Evangelisch-Lutheranische Freikirche* (pol. Wolny Kościół Ewangelicko-Luterski Nieodmiennej Konfesji Augsburskiej). Nie można jednak mówić o poważnym rozłamie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Wolny Kościół (liczący w latach trzydziestych według własnych wyliczeń ok. 12 tys. członków) był bowiem instytucją założoną przez świeckich działaczy. Do powstałej inicjatywy nie przyłączył się nikt z ordynowanego grona duszpasterskiego, co mimo wszystko świadczy o lojalności nawet skrajnie wrogich wobec kierownictwa kościelnego pastorów, por. Magdalena Stefańska, *Konfesja, kultura czy narodowość*, „Przegląd Religioznawczy" 2020, t. 275, nr 1, s. 80, więcej nt. kontekstu powstania tego tworu kościelnego, Eduard Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Niedermarschacht über Winsen/Luhe 1962, s. 221, 249–250.

3.1. Charakterystyka wybranych regionów w kontekście rozwoju luteranizmu do 1914 r.

3.1.1. Warszawa i Mazowsze

Reformacja w XVI w. ani nie dotarła na Mazowsze zbyt szybko, ani nie spotkała się tu z entuzjastycznym odzewem i od początku podlegała silnym restrykcjom ze strony władz miejskich i kościelnych. Jednak z czasem do Warszawy, największego miasta regionu, siłą naturalnych ruchów migracyjnych (w celach zawodowych, zarobkowych, wymiany handlowej itp.) zaczęli przybywać również luteranie[5].

Egzystencja zboru luterańskiego początkowo zależna była od bardziej już tu zakorzenionego, a przy tym polskojęzycznego, zboru kalwińskiego. Przez długi czas zbór luterański nie posiadał własnej siedziby i wierni uczestniczyli w nabożeństwach kalwińskich. Od 1650 r. luteranie dzielili z kalwinistami świątynię położoną w prywatnych dobrach szlacheckich w Węgrowie. Tam każde wyznanie mogło już dla siebie organizować nabożeństwa we własnym obrządku. Pastorem zboru luterańskiego w Węgrowie został sprowadzony z Saksonii Jonas Columbus, co poświadcza niemieckojęzyczny charakter wspólnoty[6].

Od XVII w. zaczęło rozwijać się również osadnictwo protestanckie poza Warszawą, w innych częściach Mazowsza: ludność, głównie rolnicza, przybywająca na te ziemie określana była jako olendrzy i w większości była wyznania luterańskiego. Należy przy tym podkreślić, że od czasów szwedzkiego „potopu" (1655) do 1768 r. na terenach Rzeczypospolitej istniał dla wyznań protestanckich zakaz publicznego sprawowania kultu, stąd w miejscowościach tych w pierwszym okresie nie powstawały żadne domy modlitwy[7]. W Warszawie pierwsza świątynia,

---

[5] Jacek Wijaczka, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1795 r.*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 1, Toruń 2012, s. 50–51.

[6] *Ibidem*, s. 52, natomiast Marceli Kosman ocenia: „O ile luteranizm w środowiskach zwartych niemieckich sprzyjał separatyzmowi narodowościowemu (zwłaszcza miasta Prus Królewskich), to jednak generalnie rzecz biorąc miał on charakter językowo polski", za: Marceli Kosman, *Zarys dziejów rodzimego i obcego nurtu w polskim protestantyzmie (do roku 1939)*, „Studia Historica Slavo-Germanica" 1977, t. 6, s. 65; szerzej na ten temat również w opracowaniu: idem, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Wrocław 1978. Warto wskazać również na cykl wydawniczy Odrodzenie i Reformacja w Polsce ukazujący się od 1958 r., w którym opublikowano już wiele artykułów poświęconych problemem kulturowym polskiej reformacji.

[7] Wśród olendrów (pochodzących głównie z regionów Prus i Holandii) pojawiali się także przedstawiciele grupy wyznaniowej odłamu anabaptyzmu, menonitów, por. Paweł Fijałkowski, *Ewangelicy na południowo-zachodnim Mazowszu w XVIII–XIX w.*, „Przegląd Historyczny" 1991, t. 82, nr 1, s. 125.

kościół Świętej Trójcy, wzniesiona została w latach 1777–1781, po zniesieniu za czasów panowania króla Stanisława Augusta Poniatowskiego przepisów dyskryminujących luteranów. Okazała budowla stanęła w centrum miasta (obecnie: Plac Stanisława Małachowskiego, dawniej określany potocznie jako Plac Ewangelicki). Kościół założony został na planie rotundy nakrytej olbrzymią kopułą, a jego architektura oparła się na formach klasycystycznych[8].

W latach 1793–1806, kiedy Warszawa i ziemie zachodniego Mazowsza[9] znalazły się w granicach państwa pruskiego, nowa administracja rządowa prowadziła ożywioną politykę osiedleńczą, sprowadzając głównie na tereny środkowej Wisły[10] w zdecydowanej większości luterańską ludność niemiecką[11]. W niemal wszystkich powstających nowych centrach luteranizmu budowane były kościoły, a pastorzy sprowadzani z krajów Rzeszy niemieckiej[12]. Również do samej Warszawy sprowadziło się wielu Prusaków: urzędników administracji państwowej, żołnierzy, ale też rzemieślników czy artystów[13]. Po okresie wojen napoleońskich i Księstwa Warszawskiego, Warszawa wraz z zamieszkującą tam ludnością protestancką weszła w skład Królestwa Polskiego (Kongresowego), podporządkowanego Imperium Rosyjskiemu, aczkolwiek cieszącego się dużą autonomią wewnętrzną, z własną konstytucją, rządem i armią. Tę niezależność Królestwa Rosja znacznie jednak ograniczyła po klęsce powstania listopadowego.

W roku 1810 konfesję ewangelicką deklarowało 6880 mieszkańców Warszawy, co stanowiło 8,8% ludności. O ile jeszcze w XVIII w. kalwini byli z reguły Polakami, o tyle w przypadku luteranów na przełomie wieków XVIII i XIX obrady i protokoły zborowe prowadzono w stolicy wyłącznie po niemiecku[14].

---

[8] Por. Maciej Warchoł, *Kopuła dachu kościoła ewangelicko-augsburskiego Świętej Trójcy w Warszawie – dzieło sztuki ciesielskiej i inżynierskiej końca XVIII wieku*, [w:] Karol Guttmejer (red.), *Ewangelicki kościół Świętej Trójcy w Warszawie*, Warszawa 2017, s. 66.

[9] Antycypując dalszy wywód, warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że Warszawa jako silny ośrodek kulturowy i polityczny była miejscem sprzyjającym procesom asymilacyjnym. Inaczej wyglądała sytuacja na mazowieckiej prowincji, gdzie nadwiślańskie kolonie zachowały w znacznym stopniu niemiecki charakter do lat międzywojennych, por. tabela 4.

[10] Por. na ten temat: Krzysztof Paweł Woźniak, *Niemieckie osadnictwo wiejskie między Prosną, Pilicą a Wisłą od lat 70. XVIII w. do 1866 r. Proces i jego interpretacje*, Łódź 2013.

[11] Oskar Bartel, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963, s. 19.

[12] Por. Tadeusz Stegner, *Luteranie na terenie Królestwa Polskiego, „ziem zabranych" i Galicji w latach 1795–1918*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 2, Toruń 2012, s. 8.

[13] Markus Nesselrodt, *Pruska Warszawa. Ślady dziesięcioletniej przynależności miasta do berlińskiego władztwa*, „Polityka. Pomocnik Historyczny" 2022, s. 84–85.

[14] Marceli Kosman, *Protestanci w Polsce (do połowy XX wieku)*, Kraków 1980, s. 41.

Jednak dziewiętnaste stulecie, które powiązane było z rodzącym się w szerszych warstwach społecznych polskim patriotyzmem oraz postępujące procesy akulturacji sprawiły, że w zborze warszawskim z czasem zaczęto używać języka polskiego z językiem niemieckim na zmianę, aż z czasem język polski niemal zupełnie wyparł mowę niemiecką[15]. Okres ten wiązał się także z rozwijającym się polskim ruchem narodowym, a wraz z nim zaczęła rodzić się idea bardziej świadomego *luteranizmu polskiego*, którego znaczącym przedstawicielem był pastor zborów kolejno piotrkowskiego, cieszyńskiego, a wreszcie i warszawskiego: ks. Leopold Marcin Otto[16].

W latach 1828–1849 Kościoły Ewangelicko-Augsburski i Ewangelicko-Reformowany łączyła unia polegająca na dzieleniu wspólnego konsystorza, a więc organu zarządzającego wspólnotami. W połowie XIX w. unia ta została formalnie rozerwana[17]. W 1849 r. powstało nowe prawo kościelne, które podtrzymywało konsystorski ustrój Kościoła. Konsystorz pomyślany został przy tym jako organ państwowy, który podlegał m.in. Ministerstwu Spraw Wewnętrznych, a jego przewodniczącym miała być osoba świecka wyznaczana przez władze[18]. Wiceprzewodniczącym zostawał natomiast pastor pełniący najwyższy luterański urząd kościelny: superintendent generalny.

Pierwszym superintendentem generalnym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na mocy wspomnianej ustawy został Adolf Theodor Julius Ludwig, orędownik nurtu racjonalistycznego w Kościele. „Superintendent generalny Ludwig utrzymywał z administracją rosyjską jeszcze wyśmienite relacje"[19], pisze niemiecki historyk E. Kneifel, wykazując poprzez takie sformułowanie z jednej strony pewną dumę z wierności zaborczemu imperium, z drugiej strony wskazując na podporządkowanie Kościoła rosyjskim urzędom i władzom państwowym[20].

O tym, że władze rosyjskie żywo zainteresowane były wpływem na sprawy wewnętrzne Kościoła ewangelickiego i nieprzychylne były procesom polonizacji, świadczył fakt, że na następcę Ludwiga wybrany został pochodzący z Inflant

---

[15] Tadeusz Stegner, *Polonizacja Niemców-ewangelików w Królestwie Polskim 1815–1914*, „Przegląd Historyczny" 1989, t. 80, nr 2, s. 301–315.

[16] Więcej na ten temat rozdział 4.2.2.

[17] Należy podkreślić, że były to głównie zbory luterańskie, znacznie liczniejsze od kalwińskich, które dążyły do utrzymania niezależności. Por. Woldemar Gastpary, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej*, Warszawa 1977, s. 224–244.

[18] E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 121, także W. Gastpary, *Historia protestantyzmu…*, s. 272nn.

[19] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „General-Superintendet Ludwig unterhielt ausgezeichnete Beziehungen zu den russischen Behörden".

[20] E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 119–120.

i niewładający językiem polskim ks. Paul Woldemar von Everth[21]. Tymczasem potrzeba identyfikowania się z kulturą kraju i jego językiem stawała się wśród luteranów coraz wyraźniejsza. Za symboliczny można zatem uznać wybór w 1895 r. na następcę Evertha, pochodzącego z Płocka, ks. Karola Gustawa Manitiusa. Pastor ten podczas działań powstańczych 1863 r. popierał polskie dążenia niepodległościowe[22].

W tym miejscu warto też podkreślić rolę Uniwersytetu w Dorpacie (obecnie Tartu w Estonii), który w myśl carskich rozporządzeń z 1832 r. był jedyną uczelnią, na której mogli kształcić się przyszli pastorzy Kościołów ewangelickich na terenie Imperium Rosyjskiego. Ośrodek ten, położony w niemieckojęzycznej części Inflant, stał się jednak z czasem siedzibą patriotycznych zrzeszeń studentów wielu narodowości – w tym także i polskich. Przyczyniło się to walnie do rozbudzenia procesów polonizacyjnych przyszłych elit Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Absolwentami dorpackiego Wydziału Teologii byli nie tylko wspomniany superintendent K.G. Manitius i wielu jego współpracowników, ale również następca Manitiusa na stanowisku kierownika Kościoła, Juliusz Bursche[23].

Kurs wpisujący konsystorz i zbór warszawski coraz silniej w ramy kultury polskiej i zakorzeniający go w polskiej myśli narodowej podtrzymuje wybrany w 1904 r. na superintendenta generalnego, pochodzący ze Zgierza 42-letni ks. Juliusz Bursche[24]. Jego postać kształtuje dzieje Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na ziemiach polskich przez okres pierwszej wojny światowej i dwudziestolecia międzywojennego aż po jego aresztowanie i męczeńską śmierć w więzieniu Berlin-Moabit (1942 r.).

Warszawa pełniła funkcję siedziby superintendenta generalnego oraz konsystorza głównie ze względu na swoje stołeczne funkcje, a co za tym idzie bliskość władz rządowych. Stąd można też Warszawę określić jako administracyjne i polityczne centrum luteranizmu omawianego okresu.

---

[21] W. Gastpary, *Historia protestantyzmu…*, s. 301–308; E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 147–150.

[22] Por. W. Gastpary, *Historia protestantyzmu…*, s. 322–346; E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 161–164.

[23] Por. Tadeusz Stegner, *Pastorzy Królestwa Polskiego na studiach teologicznych w Dorpacie w XIX w.*, Warszawa 1993; Grzegorz Błaszczyk, *Dorpatczycy. Polscy studenci na Uniwersytecie Dorpackim w latach 1802–1918 i ich dalsze losy. Słownik biograficzny*, t. I, Poznań 2021.

[24] E. Alabrudzińska podkreśla w monografii superintendenta, że w obliczu antypolskiej i rusofilskiej postawy władz rosyjskich, wybór władz carskich w Petersburgu kandydatury na superintendenta Burschego, który jawnie popierał polskie aspiracje kulturowe i narodowe, jest trudny do wyjaśnienia. Por. Elżbieta Alabrudzińska, *Juliusz Bursche (1862–1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Biografia*, Toruń 2010, s. 34. Więcej na temat tej ważnej dla omawianego okresu postaci w rozdziale 4.2.3.

3.1.2. Łódź i Łódzki Okręg Przemysłowy – ośrodek niemieckiego luteranizmu w Polsce Centralnej

O ile w samej Warszawie już od drugiej połowy XIX w. luteranie pochodzenia niemieckiego zaczynali stopniowo solidaryzować się z polskim ruchem narodowym[25], o tyle na prowincji mazowieckiej oraz w bardziej oddalonych okolicach wskutek trwających nadal ruchów osiedleńczych powstawały nowe zbory luterańskie o kulturowo niemieckim charakterze[26].

Na terenach późniejszych województw warszawskiego i łódzkiego już w pierwszych dziesięcioleciach XIX w. doszło do wyraźnego rozwoju luterańskich struktur wyznaniowych poprzez rozbudowywanie sieci kościołów, kaplic modlitewnych, szkół kantoralnych oraz sprowadzanie coraz większej liczby pastorów i misjonarzy[27] – z reguły absolwentów niemieckich wydziałów teologicznych[28].

Szczególny rozkwit ruchu osiedleńczego w omawianym regionie przypada jednak na lata 1820–1880 i związane jest z utworzeniem przez rząd Królestwa Polskiego w zachodniej jego części, na pograniczu województw mazowieckiego i kaliskiego, nowego ośrodka przemysłu włókienniczego. Organizatorzy akcji osiedleńczej rozumieli, że gwarancja możliwości praktykowania kultu religijnego w nowym miejscu zamieszkania będzie miała centralne znaczenie dla motywacji przybywających tkaczy[29].

---

[25] Por. Ewa Nowicka, Magdalena Majewska, *Obcy u siebie. Luteranie warszawscy*, Warszawa 1993, s. 106–119.

[26] Na temat osadnictwa niemieckiego na ziemi łódzkiej por. m.in. Hans-Jürgen Bömelburg, *Lodz. Geschichte einer multikulturellen Industriestadt im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2022, s. 6–15; Kazimierz Badziak, Karol Chylak, Małgorzata Łapa, *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 r.*, Łódź 2014, s. 19–99; Krzysztof Woźniak, *Inicjatywy przemysłowe Rajmunda Rembielińskiego w Łodzi w latach 1820–1830*, [w:] Alina Barszczewska-Krupa (red.), *Rajmund Rembieliński. Jego czasy i jego współcześni*, Warszawa 1989, s. 61–95.

[27] Powszechnym zawodem było stanowisko misjonarza żydów, pojawiali się również misjonarze wyspecjalizowani w misji wewnętrznej.

[28] Por. E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 107–108.

[29] O świadomości organizatorów osad przemysłowych o tym, jaką rolę dla kolonistów z odległych krajów niemieckojęzycznych odgrywać będzie religia luterańska, świadczą zapisy zawartej w 1821 r. Umowy Zgierskiej: „Zabudowania na Kościół Ewangelicki i pomieszkanie dla pastora mają być podług miejscowości obmyślone lubo do kosztu na ich wystawienie pomoc udzielona, za zniesieniem się Kommissyi Rządowej Spraw Wewnętrznych i Policyi z Kommissyą Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. (…) Na Kościół ewangelicki w nowej osadzie, równie jak na osadę dla Pastora, wyznaczonym zostanie potrzebny grunt i drzewa na pierwsze wystawienie budowli bezpłatnie udzielone będzie", cytat za: https://umowazgierska.pl/umowa-zgierska-tresc/ [dostęp: 24.11.2024].

Napływ tej ludności wzmocnił liczebnie parafie ewangelicko-augsburskie na ziemiach polskich w obrębie zaboru rosyjskiego, jednocześnie utwierdzając niemiecki charakter ewangelicyzmu w zachodniej części Królestwa Polskiego[30]. W początkowym okresie na wspomnianym terenie ukształtowała się sieć ośrodków o podobnym, przemysłowym charakterze, m.in. Łódź, Pabianice, Zgierz, Ozorków, Brzeziny, Aleksandrów, Konstantynów, Zduńska Wola. Z czasem, pod względem wielkości i znaczenia na pierwsze miejsce wysunęła się Łódź. We wspomnianych ośrodkach włókienniczych z zasady wszystkie parafie były niemieckojęzyczne. Wymóg znajomości języka polskiego jako drugiego języka, którym pastorzy powinni płynnie się posługiwać, pojawił się dopiero w drugiej połowie XIX w.

Problemem, przed którym stanęła od połowy XIX w. Łódź i większość miasteczek tego regionu, była dynamicznie rosnąca liczba ludności, przede wszystkim polskiej i żydowskiej, ale również ludności ewangelickiej, pojawiającej się podczas kolejnych fal napływowych[31]. W 1884 r. powstaje druga parafia ewangelicka w Łodzi, której urząd pierwszego pastora obejmuje ks. Wilhelm Piotr Angerstein[32]. Ten pochodzący z Warszawy, ukształtowany przez kazania ks. L. Otto teolog jako pierwszy pastor kościoła Świętego Jana w latach 1885–1928 w znacznym stopniu kształtował łódzkie życie społeczne i kulturalne, zarówno jako duszpasterz, jak i jako wydawca m.in. pierwszych łódzkich czasopism ewangelickich oraz nowego śpiewnika luterańskiego. Angerstein wprowadził wprawdzie w swojej parafii nabożeństwa polskojęzyczne, ale z czasem zostały one zawieszone[33]. Od 1898 r. pomocnikiem Angersteina został ks. Julius Dietrich – w okresie międzywojennym wydający m.in. czasopismo „Der Friedensbote".

Narodowa, ugodowa postawa łódzkich pastorów, osób dobrze wykształconych, posiadających wiele kontaktów z luteranami warszawskimi, nie odzwierciedla jednak ogólnego obrazu społeczności luterańskiej miasta Łodzi i regionu. Reprezentatywna nie może być również ekumeniczna postawa większości łódzkich

---

[30] O. Bartel, *Protestantyzm…*, s. 24.

[31] Wiesław Puś wyróżnia następujące fale osadnicze na terenie Łodzi: 1826–1829, 1836–1842, 1850–1857, Wiesław Puś, *Die Berufs- und Sozialstruktur der wichtigsten ethnischen Gruppen in Lodz und ihre Entwicklung in den Jahren 1820–1914*, [w:] Jürgen Hensel (red.), *Polen, Deutsche und Juden in Lodz 1820–1939*, Osnabrück 1999, s. 33.

[32] Krzysztof Stefański, *Architektura sakralna Łodzi w okresie przemysłowego rozwoju miasta 1821–1914*, Łódź 1995, s. 61–62.

[33] Powodem zawieszenia tych nabożeństw, jak również wstrzymania druku polskojęzycznych „Głosów Kościelnych" redagowanych przez pastora Angersteina było niewielkie zainteresowanie nimi wśród wspólnoty, por. Magdalena Stefańska, *Łódzka prasa ewangelicka*, [w:] Katarzyna Badowska, Tomasz Cieślak, Dariusz Dekiert, Karolina Kołodziej, Monika Kucner, Krystyna Pietrych, Krystyna Radziszewska, Anna Warda, Ewa Wiatr (red.), *Słownik kultury literackiej Łodzi do 1939 r.*, Łódź 2022, s. 208.

fabrykantów, wyróżniających się jako fundatorzy wielu świątyń – nie tylko luterańskich – i organizacji dobroczynnych[34].

Zdecydowaną większość parafian w województwie łódzkim stanowił mianowicie niemiecki proletariat będący w niezwykle trudnym położeniu materialnym. Najbiedniejszą warstwę luterańskiej społeczności stanowili drobni rolnicy, a także chałupnicy (*Heimweber*), a potem robotnicy w fabrykach pracujący po 16 godzin za niską opłatą[35]. Byli to ludzie, którzy z reguły kończyli jedynie po kilka klas szkół kantoralnych organizowanych przy swoich parafiach[36]. Polonizacja tej grupy społecznej była utrudniona: do przywilejów owej mniejszości należała możliwość utrzymywania własnego szkolnictwa, a tam, gdzie założenie szkoły kantoralnej nie było możliwe, wkraczało przez długi czas zrusyfikowane szkolnictwo państwowe. To właśnie w tej grupie społecznej rozgrywała się ideologiczna walka między wpływami ruchu socjalistycznego i komunistycznego a konserwatywną ideologią narodową, sympatyzującą z instytucjami kościelnymi.

Niemcy przybyli na ziemie polskie w drugiej połowie XIX w. mieli odpowiednio mniej czasu, a także i mniej korzystne warunki kontaktu z kulturą i językiem polskim, bowiem trafili na okres popowstaniowych represji rosyjskich. Tym niemniej procesy polonizacyjne przybyłych osób i ich rodzin postępowały naturalną koleją rzeczy[37]. Hamulcem tych procesów okazała się I wojna światowa i uruchomiona w jej trakcie maszyna propagandy nacjonalistycznej.

3.1.3. Śląsk Cieszyński

Na terenie Śląska idee protestanckie w okresie reformacji ze względu na bliskość geograficzną głównych centrów luteranizmu, a także panujące pokrewieństwo języków, zaczęły szerzyć się szybko i spotykać z pozytywnym odzewem, a miasto Wrocław wyrosło prędko na ważne centrum nauki luterańskiej[38]. Jednak Śląsk w 1526 r. znalazł się pod władaniem austriackiej linii Habsburgów, co doprowadziło do konfliktu z władzą katolicką. W konsekwencji dochodziło tu do prześladowań i wygnań protestanckiej ludności.

---

[34] Marek Budziarek, *Świątynie Łodzi*, Łódź 2005, s. 23nn.

[35] Roman Dąbrowski, *Położenie ekonomiczne mniejszości niemieckiej w Polsce w okresie międzywojennego dwudziestolecia (1918–1939)*, Szczecin 1977, s. 102.

[36] Por. Hanna Krajewska, *Protestanci w Łodzi 1815–1914. Między edukacją a ewangelizacją*, Warszawa 2014, s. 310nn.

[37] Bronisława Kopczyńska-Jaworska, *Tożsamość narodowa wiernych*, [w:] Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Krzysztof Woźniak, *Łódzcy luteranie, Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002, s. 46–54.

[38] Józef Mandziuk, *Luteranizm na Śląsku do połowy XVI wieku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2017, t. 25, nr 2, s. 147.

Śląsk padł również ofiarą działań wojennych i grabieżczych, szczególnie podczas wojny trzydziestoletniej[39].

Szalę losów rozwoju luteranizmu na tych ziemiach zmienił wynik wojen śląskich i przyłączenie większości tego terenu do państwa Prusko-Brandenburskiego. Podobnie jak na innych inkorporowanych do tego państwa terenach, prowadzona była tam aktywna akcja osadnicza, a struktury niemieckojęzycznego luteranizmu były silnie popierane[40]. Stąd na Górnym Śląsku, obok ludności katolickiej (etnicznie głównie polskiej), rozwinął się silny ruch luteranizmu niemieckojęzycznego przywiązanego w późniejszym okresie do tradycji Kościoła unijnego.

Inaczej sytuacja wyglądała w części Śląska, która pozostała pod władzą dynastii Habsburgów: był to tzw. Śląsk Austriacki, a jego część stanowił w głównej mierze etnicznie polski Śląsk Cieszyński z głównymi ośrodkami kościelnymi w Cieszynie i Bielsku. Od początku reformacji protestantyzm na tym terenie rozwijał się intensywnie, a w roku 1596 książę Wacław III wprowadził luteranizm jako konfesję panującą wedle zasady *cuius regio eius religio*. Rozwijająca się kontrreformacja i groźby utraty ziem i przywilejów cesarskich w państwie Habsburgów sprawiły, że następca Wacława III, Adam Wacław, powrócił do konfesji rzymskokatolickiej, co wiązało się z sankcjami wobec ludności, która za księciem nie powróciła do wyznania rzymskokatolickiego. Większość ludności pozostała wierna konfesji luterańskiej i zmuszona była ukrywać swoją konfesję, potajemnie odprawiając nabożeństwa[41]. Dopiero w okresie oświecenia za rządów cesarza Józefa II (Patent Tolerancyjny, 1781 r.) i jego następców zaczęto wprowadzać stopniową wolność kultu i równouprawnienie protestantów, co przyczyniło się do rozkwitu kultury protestanckiej na tych terenach[42].

Cieszyn stał się ważną areną konkurencji między luteranizmem polsko- i niemieckojęzycznym[43]. Konflikt ów ucieleśniały postacie pastorów Leopolda Otto – Polaka z wyboru (wydawcy „Zwiastuna Ewangelicznego"), oraz superintendenta Theodora Haasego, zasłużonego działacza śląskiego, reprezentującego postawę przywiązania do języka i kultury niemieckiej (wydawcy „Evangelische Kirchenzeitung für Österreich" i inicjatora polskojęzycznego „Nowego Czasu").

---

[39] Elżbieta Szyszlak, *Kościoły luterańskie na Śląsku Cieszyńskim w latach 1781–1945*, [w:] J. Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie…*, t. 2, s. 260.

[40] Por. Jakub Grudniewski, *Śląsk Pruski*, [w:] Ryszard Kaczmarek, Anna Kubica, Michał Garbacz, Julia Rott-Urbańska (red.), *Encyklopedia Województwa Śląskiego*, t. 4, Katowice 2017, s. 1–14.

[41] Por. na ten temat: Karol Michejda, *Dzieje kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskiem*, Cieszyn 1909.

[42] Por. E. Szyszlak, *Kościoły luterańskie na Śląsku Cieszyńskim…*, s. 259–296.

[43] Por. Beata Kubok, *Kościół ewangelicki augsburskiego wyznania na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX wieku a poszukiwanie tożsamości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa" 2019, t. 51, s. 1–14.

Dziedzictwo pastora Otto pozostawiło niezatarty wpływ i z terenu Śląska Cieszyńskiego wywodziło się wielu znakomitych polskich teologów i kaznodziejów[44]. Inaczej niż w zaborze rosyjskim, duchowni ze Śląska Austriackiego mieli możliwość odbywania studiów teologicznych w Wiedniu lub na niemieckich uniwersytetach[45].

Historia uciśnionego przez niemiecki (austriacki) katolicyzm *polskiego* luteranizmu była narracją, która dobrze pasowała do polsko-ewangelickiej racji stanu, stąd Śląsk Cieszyński stał się w niepodległej Polsce regionem dla tożsamości ewangelików polskich niezwykle ważnym, a superintendent generalny J. Bursche obrał na swoją ulubioną letnią siedzibę miasteczko Wisłę[46].

3.2. I wojna światowa (1914–1918)

W ciągu pięciu lat działań wojennych ludność na terenie Europy Środkowo-Wschodniej miała do czynienia z licznymi zmianami frontów i granic administracyjnych. Co więcej, obok ogólnej pauperyzacji, wojna oznaczała dla ludności niemal wszystkich regionów stan wyjątkowy, który zapisał się dla różnych grup społecznych, w zależności od kontekstu wyznaniowo-narodowościowego, różnymi doświadczeniami i stratami.

Ewangelicy na ziemiach polskich znajdujących się na terenie Cesarstwa Rosyjskiego poddani zostali w pierwszej fazie wojny systematycznym represjom i wywózkom w głąb Rosji: w tym wypadku konfesja ewangelicka stała się wyznacznikiem „niemieckości" obywateli rosyjskich i wymowne jest kolektywne traktowanie tej grupy przez władze rosyjskie jako potencjalnych sojuszników Niemców[47].

Przeciwko takim uogólnionym decyzjom protestował bezskutecznie superintendent generalny Juliusz Bursche. W konsekwencji on sam deportowany

---

[44] Por. na ten temat m.in. Łukasz Barański, *Budziciele polskości na ziemi cieszyńskiej w XIX wieku*, [w:] Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021, s. 5–14; Renata Czyż, *Ewangelickie publikacje na Śląsku Cieszyńskim – budowanie polskiej tożsamości narodowej*, [w:] *ibidem*, s. 15–24.

[45] Jak wspomina późniejszy biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Karol Kotula – nierzadko odczuwając tam dyskryminację ze względu na przynależność do polskiej nacji, por. Karol Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia. Wspomnienia z lat 1884–1951*, Bielsko-Biała 1998, s. 48–60.

[46] E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche…*, s. 49.

[47] Na ten temat donoszą bez większych rozbieżności wszyscy historycy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, por. m.in. Woldemar Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914–1939*, Warszawa 1978, s. 10; E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 188 (szacując liczbę wypędzonych na 150 tys.!).

został w czerwcu 1915 r. do Moskwy, skąd po wybuchu rewolucji, nie uzyskawszy zezwolenia na powrót do kraju, udał się do Sztokholmu. Stamtąd powrócić do Warszawy mógł dopiero z końcem wojny[48].

W pierwszym okresie konfliktu zbrojnego front wschodni przesuwał się pod naporem armii państw centralnych szybko – po bitwie łódzkiej Niemcy w grudniu 1914 r. wkroczyli do Łodzi, najważniejszego ośrodka niemieckojęzycznego luteranizmu w tym regionie. Administracja okupacyjna, grabiąca przemysł miasta[49], dbała o utrzymanie i wzmacnianie germańsko-patriotycznego morale niemieckiej społeczności zamieszkującej zajęte tereny. Organizowano wiece w wielkoniemieckim duchu, a sprowadzani z Rzeszy kaznodzieje głosili kazania pochwalające politykę państw centralnych i wydawali niemiecko-patriotyczne publikacje[50]. To właśnie w skutkach tych zabiegów propagandowych niektórzy pastorzy dopatrywali się później zahamowania procesów asymilacyjnych wśród ludności niemieckiej po 1918 r.[51]

Uwieńczeniem polityki mającej na celu wzmocnienie struktur społeczności niemieckiej w regionie stał się tzw. synod łódzki Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Motywacją do jego zwołania podczas wojny i krótko po złożeniu przez państwa centralne obietnic odbudowania niezależnej Polski była chęć prawnego zagwarantowania Kościołowi niemieckiego charakteru narodowego i kulturowego. Władze niemieckie organizujące synod ustaliły taki system wyboru delegatów, że w synodzie mieli wziąć udział przedstawiciele świeccy i duchowni w stosunku 2:1, co dawało przewagę głosów świeckich, a więc osób nieposiadających przygotowania teologicznego, znajdujących się często pod wpływem niemieckiej propagandy wojennej. Wśród dyskutowanych na synodzie propozycji pojawił się m.in. projekt wewnętrznego administracyjnego podziału Kościoła na niemiecki i polski[52] – pro-

---

[48] E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche…*, s. 52–53.

[49] Więcej na temat polityki Niemców w Łodzi, którą można potraktować w dużym stopniu jako modelową również dla innych okupowanych terenów: Arkadiusz Grzegorczyk (red.), *Ilustrowana Encyklopedia Historii*, t. 8: *Od wojny do niepodległości. Miasto w latach 1914–1918*, Łódź 2014, s. 233–240.

[50] Np. do Łodzi przybył jako sanitariusz, a po otrzymaniu ordynacji pełniący funkcje kapelana wojskowego kaznodzieja Paul Althaus (później profesor etyki luterańskiej w Erlangen), który wygłaszał i wydawał w formach książek i broszur w latach 1915–1917 kazania akcentujące niemieckość zdobytych terenów, Monika Kucner, *I wojna światowa w świetle badań literaturoznawczych: kazania pastora Paula Althausa z lat 1915–1917*, w: Krystyna Radziszewska (red.), *Łódź i region łódzki w czasie I wojny światowej. Między wielką historią a codziennością*, Łódź 2011, s. 133–150.

[51] Por. *Zum Projekt der Begründung einer evangelischen theologischen Fakultät in Warschau*, „Unsere Kirche", nr 24/1919, tekst analizowany w cz. II, rozdział 3.1.2.1.

[52] W projekcie ustawy pojawiło się m.in. następujące sformułowanie: „W parafiach językowo mieszanych konsystorz może zezwolić mniejszości językowej do utworzenia odrębnego zboru", W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce…*, t. 2, s. 23.

jekt, który zdecydowana większość pastorów zarówno niemiecko-konserwatywnych, jak i tych sprzyjających rozwojowi tendencji polskich, oceniała krytycznie. Po opuszczeniu pod pretekstem obrazy osobistej i wrogiej atmosfery obrad przez pastora Rudolfa Gundlacha (pełniącego podczas nieobecności J. Burschego obowiązki superintendenta generalnego) oraz jego zwolenników, synod stał się według przepisów prawnych niezdolnym do podjęcia uchwał. Mimo to pozostali na obradach delegaci z obozu niemiecko-konserwatywnego pozytywnie zaopiniowali wspomniany projekt ustawy, który *nota bene* czynił z Łodzi główną siedzibę konsystorza[53]. Wyniki obrad synodu łódzkiego można zatem uznać za pewien prawny precedens, a kwestia tego, czy podjęte przezeń ustawy, w które ingerowały władze niemieckie oraz duchowni z Rzeszy[54], były prawomocne, pozostawała kontrowersyjna. Jednak dały one części luterańskiej wspólnoty mocną podstawę kwestionowania późniejszych poczynań kierownictwa Kościoła[55].

Wizja Kościoła przedstawiona na synodzie z 1917 r. ilustruje też dążenia części duchowieństwa, w których Łódź i niemieckojęzyczny luteranizm miały stanowić trzon Kościoła. Był to ponadto pierwszy wyraźny symptom ujawniającego się powoli konfliktu na tle kulturowym. Język i tradycja polska i niemiecka istniały obok siebie w obrębie omawianej organizacji kościelnej już od dawna, konkurując, ale nie wchodząc jednak ze sobą w jawny konflikt. Uwarunkowaniem, które doprowadziło do wystąpienia strony niemieckiej z wyraźnie ofensywną polityką kulturalną była realna perspektywa odzyskania przez Polskę niepodległości,

---

[53] Por. na temat synodu łódzkiego m.in.: E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 195–198; W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce…*, t. 2, s. 22–42; Elżbieta Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2009, s. 46–47.

[54] Gastpary na podstawie protokołów obrad wymienia obok 160 świeckich, 44 duchownych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, 13 księży cywilnych z Rzeszy oraz 11 niemieckich kapelanów wojskowych (W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce…*, t. 2, s. 29). Podczas obrad przewodniczący synodu ks. Posadowsky miał wspomnieć, że synod musi podjąć uchwałę, taki bowiem był rozkaz gubernatora.

[55] Wobec wspomnianych nacisków postawa części delegatów skupionych wokół pastora Gundlacha interpretowana jest przez Gastparego jako bohaterska. Inaczej sytuację ocenia Kneifel, sugerując nieczystą próbę zablokowania obrad przez to stronnictwo i podsumowując: „Po wycofaniu się mniejszości wspierającej Gundlacha, niemiecka większość kontynuowała obrady w pełnej godności i rzeczowości atmosferze. Określiła swoje stanowisko odnośnie do projektu nowego porządku kościelnego i podjęła uchwały zgodne z głównymi przedstawionymi wcześniej postulatami" – tłum. autor. Tekst oryginalny: „Nach dem Ausscheiden der Gundlach-Minderheit setzte die deutsche Mehrheit in würdiger, sachlicher Atmosphäre ihre Beratungen fort. Sie definierte ihre Stellung zum Entwurf der neuen Kirchenordnung und faßte Beschlüsse im Sinne der vorhin angedeuteten Hauptforderungen", E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 198.

a zatem nowego układu społecznego łączącego się z nowym rozdzieleniem przywilejów politycznych i kulturowych. Struktura myślenia kulturowego wiernych była przy tym inna niż przed niespełna stu laty, gdy tysiące imigrantów pojawiały się na ziemiach niegdysiejszej Rzeczypospolitej. Wiek XIX był okresem kształtowania się i wzmacniania świadomości narodowej, zarówno niemieckiej, jak i polskiej, prowadząc do wewnętrznego poróżnienia wśród wspólnot luterańskich. Konflikt wojenny doprowadził do zaognienia tych kulturowych frontów. Jak pisze Alabrudzińska: „Wojna niejako wymusiła na protestantach jednoznaczne opowiedzenie się za narodowością polską lub niemiecką”[56].

W samym Cesarstwie Niemieckim większość obywateli, w tym wiernych luterańskich i pastorów, popierała działanie wojenne i ducha niemieckiego nacjonalizmu, czego świadectwem był manifest 93 intelektualistów niemieckich wspierających politykę wojenną cesarza Wilhelma II (podpisany przez takich teologów jak Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann czy Adolf Schlatter)[57]. Podobne nacjonalistyczne tendencje myślowe rozlewały się również na ewangelików we wschodnich prowincjach Rzeszy[58]. Przykładem niemieckiej postawy nacjonalistycznej może być postać zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Unijnego w Wielkopolsce, Paula Blaua, który wygłosił i opublikował kazanie *Eine Kriegsbetstunde* zawierające stwierdzenia o szczególnej misji Niemiec wśród narodów świata i konieczności walki o honor i niezależność ojczyzny[59]. Sukcesy armii państw centralnych na froncie wschodnim w pierwszych latach wojny skutkowały wzmocnieniem tych nastrojów.

Jednak wybuch konfliktu zbrojnego wywołał także reakcje teologów nastawionych krytycznie wobec wojny. Na ich czele stanął szwajcarski duszpasterz

---

[56] E. Alabrudzińska, *Protestantyzm…*, s. 44.

[57] Johannes Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen 2012, s. 258.

[58] W tym kontekście wymienić należy postawę ideową określaną jako *Kulturprotestantismus*, wywodzącą się z interpretacji teologicznej Alberta Ritschla, w której posłannictwem człowieka było współdziałanie w dokonywaniu i doskonaleniu danej kultury (w dziedzinach edukacji, filozofii czy sztuki) i powiązana był ściśle z obywatelską postawą wierną państwu i jego ideologii. Dopiero teologia dialektyczna Karla Bartha pozwoliła po I wojnie światowej na częściowe przezwyciężenie takiej postawy w kręgach ewangelickich Rzeszy (por. J. Wallmann, *Kirchengeschichte…*, s. 226–227, 259). Friedrich Wilhelm Graf problematyzuje w swoim opracowaniu użycie pojęcia *Kulturprotestantismus* wskazując na jego wielowymiarowość i trudność uchwycenia powiązanej z nim konkretnej ideologii (Friedrich Wilhelm Graf, *Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologipolitischen Chiffre*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 1984, t. 28, s. 214–268).

[59] Arthur Rhode, *Die Evangelische Kirche in Posen und Pommerellen; Erfahrungen und Erlebnisse in drei Jahrzehnten 1914–1945*, Lüneburg 1984, s. 6; Olgierd Kiec, *Die evangelischen Kirchen in der Wojewodschaft Posen (Poznań) 1918–1939*, Wiesbaden 1998, s. 366–367.

reformowany Karl Barth, który potępiał w swoich publikacjach historiozoficzne uwikłanie Kościoła i chrześcijaństwa w interesy państw i narodów. Bartha uznaje się za inicjatora nowego nurtu w teologii protestanckiej zwanego teologią dialektyczną (bądź teologią słowa). Odwołująca się do luterańskiej teologii krzyża, nauka ta stała się podwaliną późniejszych ruchów opozycyjnych w obrębie Kościoła Ewangelickiego w Rzeszy[60].

3.3. Kościół Ewangelicko-Augsburski w okresie międzywojennym: wybrane aspekty polityczne i społeczne

Z początkiem 1918 r. powrócił z emigracji superintendent generalny Bursche, włączając się aktywnie w tworzenie struktur kościelnych na tle kształtującej się nowej rzeczywistości geopolitycznej[61]. Wraz z końcem wojny i wykrystalizowaniem się politycznej niepodległości Polski, Kościół Ewangelicko-Augsburski stanął wobec licznych problemów: m.in. przestarzałego prawodawstwa oraz różnorodnego dziedzictwa strukturalnego i kulturowego zborów różnych regionów przy jednoczesnej aspiracji tych ośrodków do wpływania na kulturowy obraz instytucji kościelnych[62].

W pierwszym okresie po odzyskaniu niepodległości tematem ważnym dla ewangelików identyfikujących się z polską racją stanu była dyplomatyczna walka o możliwie korzystne granice państwa polskiego, szczególnie pod kątem możliwości przyłączenia terenów zamieszkiwanych przez skupiska ludności ewangelickiej – częściowo lub większościowo polskojęzycznej[63]. Superintendent generalny Juliusz Bursche stał się w tym kontekście reprezentantem polskim na konferencji paryskiej[64], na którą przedstawiciele Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Kościoła Ewangelicko-Reformowanego przygotowali rezolucję[65] domagającą się przyłączenia do Polski Śląska Cieszyńskiego[66].

---

[60] Karol Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 28–29.

[61] Warto tu wspomnieć o zaangażowaniu ewangelików również w walkę zbrojną o niepodległość, por. Łukasz Barański, *Legionowy czyn ewangelików – zaangażowanie w czasie I wojny światowej*, [w:] M. Legendź, J. Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu…*, s. 39–47.

[62] W. Gastpary, *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972, s. 42–43.

[63] Por. szczegółowe opracowanie Gastparego *Sprawa granic Rzeczypospolitej Polskiej. Plebiscyt na Mazurach i na Górnym Śląsku, udział ewangelików w sprawach dotyczących granic Polski*, [w:] W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce…*, t. 2, s. 43–57.

[64] T. Stegner, *Kresy polsko-ewangelickie na konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r.*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" 2019, t. 13, s. 97–110.

[65] Zob. *Głos polskiego duchowieństwa w sprawie przyłączenia ks. Cieszyńskiego do Polski*, „Poseł Ewangelicki", nr 12/1919, s. 1–2.

[66] Chociaż postulaty senioratu cieszyńskiego na konferencji paryskiej zostały w większości spełnione i wszystkie zbory cieszyńskie, w tym również niemieckojęzyczne,

Wielkopolska i Górny Śląsk uchodziły za tereny sporne, jednak już wkrótce, poprzez wzrastającą mobilizację sił polskich w tych regionach, powstały realne możliwości przyłączenia ich do Rzeczypospolitej. W obliczu takiego obrotu spraw politycznych tamtejsze niemieckie organizacje kościelne zaczęły podejmować starania o zachowanie niezależnych struktur przywiązanych do niemieckiego zwierzchnictwa kościelnego. W efekcie tych działań w Wielkopolsce, na Pomorzu oraz w Małopolsce, a także na Górnym Śląsku powstały niezależne instytucje kościelne[67].

Wobec takiego rozwoju sytuacji w centrum uwagi władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego stanęły Mazury jako obszar możliwej ekspansji kulturowej. Był to region plebiscytowy z dużą liczbą polskojęzycznych luteranów[68]. Na łamach prasy ks. Bursche i jego bliscy współpracownicy żywo zaangażowali się w działania po stronie polskiej, o czym świadczą apele wydawane w „Ewangeliku", a także druk ulotny „Odezwa do braci Mazurów"[69]. Ich współwyznawcy po stronie niemieckiej byli adwersarzami w tej sprawie, broniąc niemieckich aspiracji kulturowych do tych terenów i podkreślając znaczenie niemieckości dla wiary luterańskiej oraz potencjalne niebezpieczeństwo ucisku przez społeczeństwo i władzę większościowo katolickie[70].

---

znalazły się na terytorium Rzeczypospolitej (tworząc seniorat cieszyński na czele z ks. Franciszkiem Michejdą), nie można zapominać o dramacie czeskiej agresji 28 VII 1920 r., która podzieliła Cieszyn na długie lata na część polską i czechosłowacką. Taki stan rzeczy odzwierciedla również prasa cieszyńska, publikowana również dla rodaków-ewangelików po zachodniej stronie Olzy. Por. Józef Szymeczek, *Po lewej stronie Olzy – losy polskich ewangelików po podziale Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku*, [w:] M. Legendź, J. Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu…*, s. 76–84.

[67] Por. rozdział 1.1, a także: Jarosław Kłaczkow, *Ewangelicy na ziemiach polskich u schyłku belle epoque i w II Rzeczypospolitej*, [w:] Sabina Bober, Sławomir Jacek Żurek (red.), *O niepodległości ekumenicznie. Wyznawcy różnych kościołów dla Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Lublin 2018, s. 45–63.

[68] Na temat polskojęzycznego ewangelicyzmu na Mazurach, por. m.in. Ryszard Otello, *Problemy narodowościowe w Kościele ewangelickim na Mazurach w latach 1918–1945*, Olsztyn 2003; Grzegorz Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003; Rejnold Kuchn, *Ruch gromadkarski na Mazurach – książki i czasopisma w języku polskim*, [w:] M. Legendź, J. Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu…*, s. 33–39.

[69] Por. m.in. Janusz Małłek, *Walka o granice – udział ewangelików polskich w konferencji wersalskiej i plebiscycie mazurskim*, [w:] M. Legendź, J. Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu…*, s. 56–62; Jan Szturc, *Plebiscyty na Mazurach i Górnym Śląsku – ewangelicy w walce o Polskę*, [w:] *ibidem*, s. 63–69.

[70] Także Eduard Kneifel, w swoich opracowaniach bardzo krytycznie ocenia rolę kierownictwa kościelnego w tych plebiscytach oskarżając Burschego i jego współpracowników o upolitycznienie, por. E. Kneifel, *Geschichte…*, s. 210–212.

W wyniku plebiscytu przeprowadzonego na Warmii, Mazurach i Powiślu do Polski przyłączony został jedynie niewielki fragment Działdowszczyzny, która stała się od tej pory ważnym centrum kulturalnym i wydawniczym dla polskojęzycznych Mazur[71]. Zdecydowana większość terenu plebiscytowego Warmii, Mazur i Powiśla włączona została do Republiki Weimarskiej.

Kolejnym tematem w okresie międzywojennym, który ilustrował z jednej strony stosunek omawianego Kościoła do państwa, z drugiej strony stosunek państwa polskiego, reprezentowanego w tym wypadku przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego do tej instytucji kościelnej i innych Kościołów protestanckich, była kwestia prawodawstwa porządkującego owe stosunki. Po wspomnianym kontrowersyjnym synodzie łódzkim, członkowie konsystorza powzięli starania opracowania nowego projektu ustawy o stosunku do państwa polskiego. W tym celu w kwietniu 1922 r. zwołany został przez superintendenta generalnego w Warszawie synod konstytucyjny, podczas którego toczono trudne negocjacje ze świeckimi delegatami tzw. grupy łódzkiej (niemiecko-konserwatywnego stronnictwa)[72]. Dla tychże kluczową kwestią było obwarowanie w ramach planowanej ustawy szczególnego statusu języka niemieckiego i niemieckiego przedstawicielstwa w Kościele. Ostatecznie doszło do kompromisu wprowadzającego do projektu ustawy zapis o równouprawnieniu języków oraz o uzależnieniu (polskojęzycznego) Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego od władz kościelnych. Także odnośnie do wyboru delegatów na synod udało się znaleźć kompromis, stosując wobec znacznej części delegowanych zasadę proporcjonalności[73].

Ostatecznie, ze względu na wieloletnie trudności i negocjacje[74], ustawa podpisana została dopiero w listopadzie 1936 r. i nie wzbudziła entuzjazmu

---

[71] Por. Janusz Małłek, *„Gdzie jest zadanie nasze" – ewangelicka inteligencja w służbie Niepodległej na Działdowszczyźnie*, [w:] M. Legendź, J. Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu…*, s. 70–75.

[72] Na ten temat wyczerpująco donosił ks. Feliks Gloeh, pisząc w mocnych słowach i apelując: „Widzieliśmy przeto na ostatniej kadencji Synodu, jak ten, który był hersztem wszelkiego nieładu i rozstroju [lider ugrupowania ultraniemieckiego, Josef Spickermann – przyp. autor], a któremu Synod wyniósł werdykt potępiający całe jego zachowanie się na Synodzie, – jak ten na ostatniej sesji Synodu zachwalał przed prostymi i nieumiejący orientować się w sytuacji wiejskimi delegatami ten sam z niewielkimi poprawkami projekt ustawy, który dotychczas zwalczał i przeciwko któremu ich podburzał. (…) My tylko czujemy się w obowiązku zwrócić uwagę elementów rozważniejszych grupy łódzkiej, na niebezpieczeństwa, jakie z podobnych rzeczy wyniknąć mogą dla sprawy jedności w Kościele", „Głos Ewangelicki", nr 18/1923, s. 1–2.

[73] Jarosław Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2003, s. 99.

[74] Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego obstawało przy mocniejszym przywiązaniu struktur Kościoła do rządu, argumentując: „W obecnych

zainteresowanych, szczególnie ze względu na zapisy gwarantujące państwu możliwość ingerowania w obsadzanie urzędów kościelnych[75]. Stanowiła ona jednak podstawę nowego porządku, również administracyjnego, w którym zmieniono częściowo nazewnictwo (superintendentury stały się diecezjami, a superintendent generalny – biskupem), a także wprowadzono nowy podział terytorialny. W jego myśl ustanowiono następujące diecezje: kaliską, lubelską, łódzką, piotrkowską, płocką, śląską, warszawską, wielkopolską, wileńską i wołyńską[76].

Okres międzywojenny wiązał się również z rozbudowywaniem struktur kościelnych oraz kształceniem kadry pedagogicznej, co było niezwykle ważnym zadaniem mającym zapewnić trwanie konfesji luterańskiej na ziemiach polskich w przyszłości. W tym celu zakładano nowe kolegia nauczycielskie dla nauczycieli ewangelickich. Szczególnie ważnym wydarzeniem było zaś otwarcie wspomnianego Wydziału Teologii Ewangelickiej na Uniwersytecie Warszawskim[77], na którym studiować mogli zarówno mężczyźni, jak i kobiety (aczkolwiek bez późniejszego prawa do ordynacji[78]).

To właśnie Kościół Ewangelicko-Augsburski, najliczniej reprezentowany w Polsce Centralnej, jak żadna z innych instytucji protestanckich w Polsce, świadomie podjął kurs połączenia w jednym Kościele dwóch narodowości, co niewątpliwie było dla wszystkich wiernych, ale przede wszystkim dla kierowników duchowych wspólnot, kulturowym eksperymentem i wyzwaniem dla ich duszpasterskiej pracy. Czy zmiana charakteru kulturowego Kościoła z dominująco niemieckiego na polski była celem, do którego dążył superintendent generalny i grono jego zwolenników? Zarzuty takie, stawiane przez niektórych niemieckich świadków historii wobec Burschego, zawierają często wyolbrzymienia: wolność kultywowania języka i kultury niemieckiej nie była nigdy ograniczana. E. Alabrudzińska ocenia: „Analiza działalności Burschego prowadzi do wniosku, że rzeczywiście w działalności wewnątrzkościelnej bardzo dużą wagę przykładał do zasady ponadnarodowości. Zasadę tę konsekwentnie interpretował jako zasadę

---

warunkach moment dla akcji zmierzającej do uzależnienia od państwa Kościołów ewangelickich zdaje się być specjalnie z tego względu korzystnym, że i w Niemczech jest takaż akcja w toku, wobec czego ewentualna działalność propagandowa niemiecka przeciwko naszym własnym zamierzeniom nie może mieć rozmachu", AAN, MWRiOP, sygn. 1275, za: E. Alabrudzińska, *Protestantyzm…*, s. 155.

[75] E. Alabrudzińska, *Protestantyzm…*, s. 161.

[76] J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski…*, s. 34 oraz ilustracja podziału diecezji z numerami (okładka).

[77] Na ten temat wydziału, por. Małgorzata Przeniosło, Marek Przeniosło, *Wydziały teologiczne na Uniwersytecie Warszawskim 1918–1939*, „Res Historica" 2023, t. 56, s. 367–410; por. również W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce…*, t. 2, s. 166–172; E. Kneifel, *Geschichte…* s. 213–217.

[78] Ewa Psuty, *Das Bild der Lodzer deutschen Frau*, Łódź 2014, s. 52.

jednakiego traktowania”[79]. To zatem, co części wiernych mogło jawić się jako faworyzowanie kultury polskiej, w tak rozumianym zamierzeniu stanowiło próbę stworzenia dla niej po prostu instytucjonalnej przestrzeni, której dotąd brakowało[80]. Na ile ów eksperyment kulturowy powiódł się w ciągu następnych dwudziestu lat, można wnioskować na podstawie prasy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i zawartej na jej łamach ożywionej dyskusji nad problemami kulturowymi oraz wizjami przyszłości.

3.4. Znaczenie historiografii dla analizy dyskursu

Foucault używa w swojej analizie struktur władzy odziaływujących na dyskurs pojęcia *historycznego a priori* – bycia zdeterminowanym w określonym miejscu i czasie danymi strukturami kulturowymi, przy czym dla analizy dyskursu znaczenie posiada nie tyle ich genealogia, co ich oddziaływanie na otaczającą rzeczywistość językową i tworzenie dlań kontekstu społecznego: „Nie chodzi o odnalezienie tego, co czyni twierdzenie zasadnym, ale o wyodrębnienie warunków wyłaniania się wypowiedzi (…). Nie chodzi o *a priori* prawd, które mogłyby nigdy nie być wypowiedziane ani rzeczywiście dane doświadczeniu, lecz o *a priori* historii, która jest nam dana jako historia rzeczy naprawdę powiedzianych”[81].

W takim ujęciu dyskurs posiada sam w sobie charakter eksplikatywny (rzeczywistość kulturowa pozwala wyjaśnić się poprzez sam dyskurs), a badacz dyskursu analizuje wypowiedzi w wybranym punkcie na osi czasu, próbując ująć zawarte w nim pola znaczeniowe, konotacje i implikacje kulturowe. Zaprezentowane w niniejszym rozdziale tło historyczne – zarysowane siłą rzeczy bardzo ogólnikowo – należy zatem traktować jedynie jako jedną z ram wprowadzenia do tematu, ważną szczególnie dla czytelnika zainteresowanego pytaniem o to, skąd wzięli się na ziemiach polskich luteranie i jak polityka regionalna kształtowała kulturowy charakter zborów.

Ów zarys historii uwidacznia również przyczyny, dla których w książce tej zajmuję się tylko jedną konkretną instytucją kościelną: Kościołem Ewangelicko-Augsburskim (posiadającą kulturowo mieszany charakter), biorąc w metodologiczny nawias inne istniejące na ziemiach polskich struktury powiązane

---

[79] E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche…*, s. 141.

[80] Inną kwestią jest jednak pytanie, na ile działania te były podejmowane demokratyczne i konsultowane z wiernymi. Odgórne narzucanie kursu przypominać mogło bardziej styl kierowniczy znany z Kościoła katolickiego, niż przywiązany do kolegialnych starań o budowanie Kościoła poprzez powszechne kapłaństwo.

[81] Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, Warszawa 1977, s. 162.

z konfesją luterańską (o przeważnie monokulturowym, niemieckim charakterze). Co więcej, historiografia pozwala wyjaśnić, dlaczego pomimo wielu podobieństw dogmatycznych, Kościół Ewangelicko-Augsburski i Ewangelicko-Reformowany posiadały, ze względu na różną genealogię kulturową, odmienny charakter[82]. Z tego względu, choć zwolennicy nauki Marcina Lutra i zwolennicy nauki Jana Kalwina współpracowali często w ramach różnych wspólnych instytucji, to jednak zarówno pod kątem pewnych zagadnień dogmatycznych, jak i historii wspólnot (wspólnoty reformowane posiadały z reguły charakter rodzimy, podczas gdy społeczność luterańska ukształtowana była w dużym stopniu poprzez różne fale migracji), stanowili odrębne grupy.

[82] Więcej na ten temat w rozdziale 4.2.1, por. również obraz kalwinistów w „Ewangeliku", rozdział 1.1.2.1.

4. KULTUROWE ZAKORZENIENIE LUTERANIZMU

4.1. Luteranizm – uwagi ogólne

4.1.1. Kilka uwag o charakterze konfesji luterańskiej

Poza specyficznymi doświadczeniami historycznymi i społecznymi, w wypadku omawianej grupy nie wolno zapomnieć o specyfice dogmatyki luterańskiej, mającej wpływ na sferę ludzkich wartości i wyobrażeń o świecie, a także o będących ich skutkiem formach zbiorowego i indywidualnego kultu oraz organizacji struktur Kościoła. Poniżej podjęta zostaje krótka próba zarysowania dogmatycznej specyfiki danej konfesji z zaznaczeniem, że większość tych zagadnień posiada złożoną teologiczną interpretację.

Marcin Luter zasadził swoją teologię na metodzie *sola scriptura*, a więc opierając się w miarę możliwości wyłącznie na Piśmie Świętym i próbując oczyścić teologię z dogmatycznych zniekształceń Kościoła katolickiego[1]. Znaczenie znajomości przede wszystkim Nowego Testamentu i lektura Biblii posiadają stąd dużą wartość kulturową w większości wyznań protestanckich.

Z nowego odczytania Biblii Luter wyprowadził centralną dla swojej teologii naukę o zbawieniu przez wiarę (*sola fide*): człowiek nie może zbawić się za pomocą uczynków, modlitwy lub sakramentów, ale tylko Chrystus poprzez swoje zbawcze dzieło usprawiedliwia człowieka przed Bogiem (*sola gratia*)[2].

---

[1] Sam Luter tworzył swoją teologię w oparciu wyłącznie o lekturę Biblii (tłumacząc ją ponadto na język niemiecki, dodajmy: bezpośrednio z greki, a nie z łacińskich przekładów). Natomiast na polu badań rozwoju doktryny chrześcijańskiej, struktur kościelnych i wreszcie instytucji dogmatów – warto wskazać na dzieło Adolfa von Harnack, por. Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1922 (Inktank publishing 2018).

[2] W teologii luterańskiej to centralne założenie określa się jako naukę o usprawiedliwieniu (*Rechtfertigungslehre*), por. m.in. Wilfried Härle, Eilert Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1980.

Z antropologii człowieka, który w tym ujęciu nie jest zdolny z własnych sił do życia wolnego od grzechu[3] – wynika specyficzna etyka protestancka. W jej myśl dobre uczynki są owocem wiary i życia w Kościele, a nie jego warunkiem[4]. Marcin Hintz pisze: „Usprawiedliwienie z łaski sprawia (…), iż uczynki przestają być balastem, przestają obciążać człowieka, lecz stają się ludzką odpowiedzią na Boże 'tak' względem człowieka"[5]. To przekonanie zaś ma wpływ na swoiste ukierunkowanie religii do wewnątrz człowieka.

Ważną dla podejmowanego tematu nauką wywodzącą się z pism reformacyjnych Lutra jest *nauka o dwóch władzach* (*Zwei-Reiche-Lehre*). W jej myśl, chrześcijanin dążąc do Królestwa Niebieskiego, w którym obowiązywać będą boskie prawo i boska sprawiedliwość, żyje i działa w jakimś królestwie ziemskim, w którym obowiązuje ziemskie prawo i ziemski porządek. Podczas gdy serce człowieka zwrócone jest do Boga i wypełnione tęsknotą za jego sprawiedliwością, w życiu ziemskim chrześcijanin zobligowany jest prawem świeckim, które może opierać się na surowej hierarchii społecznej i nie gwarantować wolności i równości jednostek[6]. Z tak sformułowanej nauki może wypływać polityczny konformizm, który w Niemczech w okresie przejmowania władzy przez rząd nazistowski dramatycznie się uwidocznił. Stąd w nowoprotestanckiej teologii dialektycznej przeciwstawiono nauce o dwóch władzach *naukę o Królestwie Chrystusa* (*Lehre von der Königsherrschaft*)[7], która stała się czołową doktryną Kościoła Wyznającego w Niemczech[8] i od 1945 r. wiążąca jest dla większości Kościołów ewangelickich[9].

W okresie reformacji z pewnych założeń teologicznych wyprowadzone zostały różnice dogmatyczne, z których najważniejsze w stosunku do Kościoła Rzymskokatolickiego to uznawanie jedynie sakramentów chrztu i komunii (przy

---

[3] Ta część nauczania Marcina Lutra implikowała, że człowiek nie jest wolny w wyborze grzechu, sugerując kierowanie losami człowieka przez Boga (predestynacja) – nauka, którą potem znacznie rozwinął Jan Kalwin. Ów element nauczania teologa z Wittenbergi sprowokował znaną debatę między nim a Erazmem z Rotterdamu, który bronił istnienia i udziału wolnej woli w procesie zbawienia.

[4] Por. Marcin Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systemowe*, Warszawa 2007, s. 55–58.

[5] *Ibidem*, s. 67.

[6] Por. Johannes Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen 2012, s. 43–44.

[7] Również wypływającą z pism dogmatycznych reformatora, a której głównym teologicznym prowodyrem stał się pastor reformowany Karl Barth.

[8] Por rozdział 4.3.2.

[9] Por. Ulrich Duchrow, Wolfgang Huber (red.), *Die Ambivalenz der Zweireichenlehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*, „Texte zur Kirchen- und Theologigeschichte" 1976, t. 22, s. 49nn, także M. Hintz, *Etyka…*, s. 130nn.

czym sakrament komunii Luter rozumiał jako *konsubstancjację* – dosłowne i symboliczne przeistoczenie[10]). Luteranizm nie uznaje ponadto kultu świętych ani szczególnego kultu maryjnego, co nie wyklucza jednak stawiania pewnych osób jako autorytetów moralnych. W sferze kultu w porównaniu z tradycją katolicką należy wymienić także brak tradycji monastycznej[11], celebrowania pielgrzymek i szczególnych miejsc kultu. Zamiast łacińskiej mszy pojawiło się nabożeństwo w języku narodowym (co przed Soborem Watykańskim II stanowiło jeszcze istotną różnicę), którego centralną częścią jest kazanie, a ważnym elementem śpiew wspólnoty[12]. Same kościoły ewangelickie posiadają także swoistą architekturę i chrystocentryczną symbolikę[13].

Wspólnoty ewangelickie charakteryzuje zwyczajowo znaczny udział wiernych w strukturach kościelnych (m.in. rady parafialne) i działaniach wspólnoty, co wynikało z nauczania Lutra o *powszechnym kapłaństwie*[14]. Charakterystyczne jest również, że we wspólnotach tych kładzie się duży nacisk na bezpośredni kontakt pastorów z wiernymi. Od pastora, który nie otrzymuje żadnych specjalnych sakramentów, wymagało się i także dziś wymaga się ukończenia studiów teologicznych, co w omawianych okresie lat 1918–1939 w szczególności czyniło go osobą lepiej wykształconą od ogółu wiernych. Dlatego pastor pełnił i pełni funkcję kierownika i głównego przedstawiciela wspólnoty. Jako autorytet moralny był

---

[10] Christian Danz, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, Darmstadt 2010, s. 120. To właśnie m.in. kwestia natury komunii podzieliła poglądy teologiczne Lutra i Huldrycha Zwingliego, a później Jana Kalwina (szwajcarski odłam reformacji) – ci interpretowali ów sakrament jedynie jako przeistoczenie symboliczne. Warto też przypomnieć, że Marcin Luter zachował naukę o Trójcy Świętej – to z kolei było przyczyną dalszych rozłamów w ruchu protestanckim, prowadząc do wyodrębnienia się ruchów antytrynitarnych (m.in. polskich arian), por. J. Wallmann, *Kirchengeschichte…*, s. 64–65 oraz 88–90.

[11] Przypomnijmy jednak, że na miejsce zakonów o charakterze szpitalno-opiekuńczym powstały liczne organizacje ewangelickiej diakonii, w tym żeńskie domy diakonis, por. m.in. Kamil Pawłowski, *W służbie miasta, państwa i Kościoła: Ewangelicki Zakład Diakonijny w Ząbkowicach Śląskich w latach 1860–1946*, Wrocław 2001, diakonia również w kontekście globalnym: Teresa A. K. Kaya, *Diakonie auf amerikanisch. Geschichte und Profil des lutherischen „social ministry" in den USA*, Leipzig 2018.

[12] Porównanie tradycji luterańskiej i rzymskokatolickiej ma oczywiście swoją szczególną ważność na gruncie polskim. Ciekawą publikacją o charakterze dogmatyczno-porównawczym, z uwzględnieniem zmian powziętych na Soborze Watykańskim II (1962–1965), jest dzieło ks. Tadeusza Wojaka, por. Tadeusz Wojak, *Ewangelik-katolik*, Warszawa 1989.

[13] Por. Piotr Birecki, *Architektura ewangelicka na ziemiach polskich*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 2, Toruń 2012, s. 297–330.

[14] Por. na temat znaczenia wspólnoty kościelnej w teologii luterańskiej, Paul Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, München 1929.

i jest z reguły nie tylko wzorem postawy chrześcijańskiej i głową wspólnoty, ale również głową własnej rodziny jako mąż i ojciec (brak celibatu duchownych)[15]. Współcześnie ordynacji pastorskiej podlegają również kobiety, co jednak w Polsce jeszcze do niedawna nie było praktykowane.

Warto zauważyć, że żadna konfesja nie jest monolitem przekonań i praktyk religijnych[16]. Już w samej tradycji luterańskiej pojawiały się różne religijne fenomeny, np. powstały jako reakcja na luterańską ortodoksję pietyzm, wykształcony pod wpływem myśli oświeceniowej supernaturalizm i racjonalizm, teologia przebudzenia i wpływy filozofii niemieckiego idealizmu[17]. Także sam Kościół przechodził i przechodzi przez wieki transformację, którą stymulują z reguły pewne nowe nurty teologiczne i społeczne.

W latach międzywojennych luteranizm europejski znalazł się na dramatycznej drodze wyboru między posłuszeństwem władzy świeckiej a chrześcijańskim sumieniem. Ważną rolę w tej walce o chrześcijańską postawę wiernych wobec faszystowskiej władzy w tzw. III Rzeszy odegrały wówczas nauczanie i obywatelska postawa takich niemieckich teologów jak Martin Niemöller, Dietrich Bonhoeffer czy Paul Tillich[18]. Ich myśl wywarła duży wpływ na dzieje Kościoła ewangelickiego w Niemczech i pośrednio z pewnością była znana także żyjącym w Polsce pastorom. Wydaje się, że znalazła ona oddźwięk w szczególności w środowiskach dążących do oderwania Kościoła w II Rzeczypospolitej od niemieckocentrycznego kulturowego dogmatu i pragnących szerzyć chrześcijaństwo otwarte na polskość. Konwergencja dążeń luterańskiego środowiska polskiego i postulatów teologii dialektycznej jest wyraźna. Jednak tak jak nowe nurty, tak i kościelno-narodowy konserwatyzm odnajdował na zachodzie swoje wzorce będące jedną z przyczyn, dla których nie wszyscy wierni podążali nowymi drogami wiary[19]. Do innych uwarunkowań, które mogły mieć znaczny wpływ na przyjęcie danej postawy przez wiernych i pastorów należy zaliczyć, obok indywidualnych przemyśleń i decyzji, także *doświadczenia kolektywne* i *pamięć zbiorową*.

4.1.2. Doświadczenia historyczne i pamięć kolektywna

Max Weber, który wywarł nieoceniony wpływ na rozwój nauk socjologicznych i którego teorie przez długi czas kształtowały myślenie o pewnych zjawiskach kulturowych, kładł szczególny nacisk na znaczenie religii dla działania jednostek

---

[15] Por. Thomas A. Seidel, Christopher Spehr (red.), *Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit*, Leipzig 2013.

[16] Por. Friedrich Schorlemmer (red.), *Was protestantisch ist. Große Texte aus 500 Jahren*, Freiburg im Breisgau 2008.

[17] Por. J. Wallmann, *Kirchengeschichte…*, s. 123–229.

[18] Por. Karol Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.

[19] Por. uwagi na ten temat w cz. III.

i całych społeczności[20]. W swoim sztandarowym dziele *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* podkreślił pozytywną rolę myśli protestanckiej dla ekonomicznego rozwoju Europy[21]. Choć wiele z jego tez dziś jest kontrowersyjnych i Weberowi zarzuca się nieuwzględniające innych poza religią zmiennych, a także eurocentryczny punkt widzenia[22], „duch protestantyzmu"[23] stał się funkcjonującym w wielu językach idiomem i uznawany jest za ważną kulturową kategorię[24].

W odniesieniu do historii Polski należy zwrócić uwagę na to, że protestanci już od czasów reformacji brali aktywny udział w kształtowaniu ekonomicznym, kulturowym i politycznym kraju – fakt ten wynikał z samego charakteru wspólnoty, która kontestowała stary porządek i miała nowe wizje zarówno religijne, jak i społeczne[25]. Prześladowania wczesnonowożytnych protestantów w licznych rejonach Europy wymuszały na nich często konieczność migracji, a ta z kolei przedsiębiorczość, potrzebę dopasowywania się do nowych warunków życia i społeczeństw przyjmujących. Wszystko to zaś zanurzone w głębokiej wierze w sens egzystencji ziemskiej, będącej drogą do życia wiecznego[26]. Kościół Świętej Trójcy w sercu Warszawy do dziś jest świadectwem istotnego znaczenia tej społeczności na mapie kulturowej Polski. Warto zatem poświęcić jeszcze kilka słów historii rozwoju tej konfesji i zwrócić uwagę na zjawiska i wydarzenia, które stanowiły ważny punkt odniesienia ich zbiorowej tożsamości.

---

[20] Por. m.in. główne dzieło Maxa Webera: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, t. 1–3, [w:] Max Weber, *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt a.M. 2005, s. 291–1194.

[21] Por. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, [w:] idem, *Religion und Gesellschaft* …, s. 23–183.

[22] Marta Bucholc, *Postkolonialna krytyka koncepcji typów idealnych Maksa Webera*, „Kultura i Społeczeństwo" 2019, t. 63, nr 1, s. 165–188, także: Michał Jędrzejek, *Weber nie miał racji. Wywiad z Hansem Joasem*, „Znak" 2017, nr 749, s. 54–60.

[23] Stanisław Kozyr-Kowalski definiuje za Weberem ducha protestantyzmu następująco: „[Duch protestantyzmu to] uzależnienie zbawienia od stanu wewnętrznego ludzi i od umiejętności rozumnego kierowania przez jednostki swoim postępowaniem", Stanisław Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, [w:] Max Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 32.

[24] Por. Bogusław Milerski, *Wartości kulturowe Protestantyzmu*, [w:] *Kalendarz ekumeniczny 2000*, https://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/Content/8985/Wartosci_kulturowe_Protestantyzmu.pdf [dostęp: 9.09.2024].

[25] Por. Józef Szujski, *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, Sandomierz 2017; Kazimierz Ślaski, *Ideologia społeczna protestantów polskich*, [w:] Tadeusz Wojak (red.), *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*, Warszawa 1970, s. 91–97.

[26] Por. Peter Marshall, *Reformacja*, tłum. Jarosław Płuciennik, Maciej Potz, Łódź 2019.

Punktem wyjścia rozważań na temat konfesji luterańskiej jest okres tzw. reformacji, której szczytowy okres rozwoju w wypadku Rzeczypospolitej[27] przypadał na lata 1552–1573[28]. Pierwszy okres rozwoju tego ruchu w tzw. państwie bez stosów naznaczony był licznymi porozumieniami między stroną katolicką i protestancką. Do najważniejszych osiągnięć tego ruchu należy zaliczyć zgodę sandomierską (1570) i konfederację warszawską (1573)[29]. XVI stulecie było i jest dla polskich protestantów późniejszych wieków ważnym punktem odniesienia nie tylko ze względu na wiele dokonań politycznych i kulturowych, ale również dlatego, że w tym okresie ruch reformatorski posiadał charakter głównie polski.

Od końca XVI w. wskutek działań kontrreformacyjnych, protestantyzm na polskich terenach zaczął tracić zwolenników[30]. Natomiast w rezultacie wojny trzydziestoletniej i krwawych prześladowań luteranów w innych krajach katolickich, do Rzeczypospolitej (głównie do bogatej już w ewangelickie zbory Wielkopolski) zaczęli napływać protestanci ze Śląska i innych krajów niemieckich. Jak pisze Oskar Bartel: „O ile w wieku XVI miał on [protestantyzm] oblicze polskie, o tyle w wieku XVII i później utracił je”[31].

Pomimo daleko idącej ekumenicznej konsolidacji ruchów protestanckich[32], wiek XVII niósł ze sobą stopniowe ograniczanie przywilejów i spychanie ewangelików ze sceny politycznej[33]. Osiemnaste stulecie, wbrew szerzącej się myśli oświeceniowej (która szczególnie na ziemiach niemieckich wywarła znaczny

---

[27] Należy zwrócić uwagę, że idee reformacyjne najszybciej rozprzestrzeniały się w regionach o znacznym udziale ludności niemieckojęzycznej, a więc w Prusach Królewskich czy w Wielkopolsce (por. Maciej Ptaszyński, *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu*, Warszawa 2018, s. 28–29). Pisząc dalej o polskim charakterze reformacji, mam na myśli transfer idei luterańskich wśród polskojęzycznej ludności oraz tłumaczenie centralnych dzieł konfesji na język polski, por. T. Wojak (red.), *Wkład protestantyzmu…*

[28] Oskar Bartel, *Protestantyzm w Polsce,* Warszawa 1963, s. 4.

[29] Na ten temat, m.in. Janusz Tazbir, *Państwo bez stosów, Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 2009.

[30] Por. Bohdan Baranowski, *Kontrreformacja w Polsce: XVI–XVIII wiek*, Warszawa 1950.

[31] O. Bartel, *Protestantyzm…*, s. 15.

[32] Por. Wojciech Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem*, Warszawa 2010, także: Maria Michalewicz, *Udział protestantów polskich w życiu politycznym Rzeczypospolitej szlacheckiej*, [w:] T. Wojak (red.), *Wkład protestantyzmu…*, s. 7–43; Tadeusz Wojak, *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku*, [w:] *ibidem*, s. 44–90.

[33] Por. m.in. Wojciech Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763): sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996.

wpływ na teologię protestancką[34]), zapisało się dosyć tragicznie w dziejach polskiego luteranizmu. Akty gwarantujące wolność wyznaniową z reguły nie były honorowane, a to dawało okazję przedstawicielom krajów ościennych do mieszania się w wewnętrzne sprawy Polski[35]. Wydarzenia te wskazują na doświadczenia historyczne ewangelickich rodzin, często powiązane z historią prześladowania i migracji, które odróżniały je od większości społeczeństwa katolickiego. Systemowa dyskryminacja tworzyła niewątpliwie podwaliny doświadczenia zbiorowej traumy, które wyczuliły tę grupę społeczną na tematy tolerancji i ekumenizmu (jakkolwiek owe trudne doświadczenia przekuwały się na różne strategie adaptacji kulturowych).

Jednocześnie wraz z królami saskimi zaczęła w tym okresie głównie do Warszawy licznie napływać niemieckojęzyczna ludność protestancka. Osoby te szybko integrowały się w klasie średniej stolicy i z czasem na stałe zaczęły współtworzyć jej oblicze[36]. To właśnie ich potomkowie tworzyli w następnych epokach trzon warszawskiej wspólnoty luterańskiej, który dążył do polonizacji również samej tradycji konfesyjnej.

Społeczność katolicką i ewangelicką, niezależnie od genealogii danych konfesji i uwikłań biograficznych wyznawców, różniły także pewne doświadczenia zbiorowe powiązane z instytucjami kościelnymi. Katolikom na terenach zaboru pruskiego oszczędzone zostały eksperymenty podporządkowywania Kościoła państwu poprzez wprowadzenie odgórnej unii dwóch konfesji[37]. Natomiast konfrontowani byli oni z antykatolicką polityką *Kulturkampfu*, która była jedną z przyczyn głęboko zakorzenionej w mentalności wielu Polaków niechęci do kultury niemieckiej. Istotnym ruchem kształtującym katolicyzm w drugiej połowie

---

[34] Por. teologia supernaturalizmu i racjonalizmu, J. Wallmann, *Kirchengeschichte…*, s. 164–165.

[35] Por. Woldemar Gastpary, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej*, t. 1, Warszawa 1977, s. 9–105 (*Protestantyzm polski w okresie upadku Rzeczypospolitej*).

[36] Andrzej Kamieński oraz Hans-Jürgen Bömelburg opisują również w tym kontekście istotne znaczenie stosunków ekonomicznych i migracji między protestanckim państwem prusko-brandenburskim a Rzeczpospolitą polsko-litewską, por. Andrzej Kamieński, *Polska a Brandenburgia-Prusy w drugiej połowie XVII wieku. Dzieje polityczne*, Poznań 2002; Hans-Jürgen Bömelburg, *Konfession und Migration zwischen Brandenburg-Preußen und Polen-Litauen 1640–1772. Eine Neubwertung*, [w:] Joachim Bahlcke (red.), *Glaubensflüchtlinge*, Berlin 2008, s. 119–144.

[37] Por. Dorothea Wendebourg, *Die preußische Kirchenunion von 1817*, [w:] *100 Schlüsselquellen zur Geschichte von Berlin, Brandenburg und Preußen*, www.hiko-berlin.de/Kirchenunion-1817 [dostęp: 28.11.2023] oraz krytyczne uwagi na ten temat w: Feliks Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995, s. 42–43.

XIX w. był natomiast tzw. ultramontanizm wpisujący tradycję katolicką w wyraźnie ponadnarodowy kontekst[38].

Ewangelicy na ziemiach pruskich nie byli konfrontowani z negatywnymi skutkami *Kulturkampfu* kanclerza Otto von Bismarcka. Z tego wynikł jednak brak tradycji oddolnej, krytycznej wobec państwa politycznej konsolidacji. Co więcej, protestantyzm ogłoszony został po zjednoczeniu Niemiec kulturowym fundamentem nowego państwa i stał się ważnym elementem budowania tożsamości narodowej, a później niemieckiego nacjonalizmu[39].

4.2. Kultura polska i niemiecka w luteranizmie na ziemiach polskich

4.2.1. Kulturowy rozwój luteranizmu na ziemiach polskich we wczesnej nowożytności

Reformacja Lutra rozpoczęła się na ziemiach niemieckich i to właśnie Rzesza Niemiecka była jej pierwotnym epicentrum. Ale nowe teologiczne idee i ruch reformacyjny wraz z rozprzestrzenianiem się publicystyki reformacyjnej[40] oraz dzięki działalności krytycznie nastawionych wobec papiestwa kaznodziejów[41] szybko zaczęły rozlewać się na tereny ościenne.

Janusz Tazbir zwraca uwagę, że u progu XVI w. każda z grup etnicznych posiadała własną specyficzną konfesję: Polacy – katolicyzm, Rusini – prawosławie, Żydzi – judaizm, Ormianie – monofizytyzm. Tylko Niemcy, ulegający z czasem

---

[38] J. Wallmann, *Kirchengeschichte…*, s. 249–256.

[39] „To luteranizm stał się podstawą porządku społeczno-politycznego, który tak uparcie blokował w Niemczech tendencje demokratyczno-liberalne aż do 1918 r." – tłum. autor, za: Achim von Borries, *Protestantische Kirche zwischen Kaiserreich und Drittem Reich*, „Vorgänge" 1975, t. 4, nr 16, s. 101, por. na ten temat także rozdział 4.3.

[40] W kontekście tej książki warto zaakcentować znaczenie słowa drukowanego dla szybkiego rozprzestrzenienia się idei protestanckich w Rzeszy, por. Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation, in Deutschland*, Berlin 2016, s. 148nn. Owo przywiązanie do nauczania nie tylko w kościele, ale też w formie drukowanej było zatem dla tej konfesji od początku kulturowo istotne i stąd środowiska luterańskie z reguły wykazywały się żywą działalnością wydawniczą. Reiner Preul wyróżnia publicystykę jako jeden z sześciu głównych filarów kościelnej cybernetyki, por. znaczenie prasy dla działalności Kościoła ewangelickiego: Reiner Preul, *Kirchentheorie*, Berlin–New York 1997, s. 268–330.

[41] Rozpowszechnienie języka niemieckiego w zachodnich regionach Korony ułatwiało rozprzestrzenianie się idei protestanckich, por. znaczenie nauczania kaznodziejów luterańskich w Wielkopolsce, Olgierd Kiec, *Historia protestantyzmu w Poznaniu od XVI do XXI wieku*, Poznań 2015, s. 22.

w miastach Korony polonizacji, byli wyjątkiem od tej reguły. „Dopiero w luteranizmie znaleźli oni potwierdzenie własnej odrębności etnicznej, którego im dotąd nie dawała wspólna z Polakami czy Litwinami religia”[42]. Teza taka potwierdza niemiecki charakter reformacji na ziemiach polskich w pierwszej jej fazie, co wynikało z łatwości przekazywania idei reformacyjnych w obrębie jednego języka i kultury. Tłumaczenia najważniejszych pism konfesyjnych luteranizmu na j. polski pojawiły się z reguły z kilkudziesięcioletnim opóźnieniem[43].

Głoszone przez reformację hasła znajdowały posłuch głównie pośród mieszczaństwa pochodzenia niemieckiego, podczas gdy zainteresowana nowinkami kulturowo-dogmatycznymi polska szlachta opowiedziała się głównie za reformacją w teologicznej interpretacji Jana Kalwina[44]. Od tej pory reformacja w Polsce przebiegała dwutorowo[45], gdyż paralelnie rozwijała się wspólnota kalwińska, przywiązana głównie do „narodu politycznego” (rozwijając się bujnie w XVI w. w szczególności na jeszcze nieoplecionej gęstą siecią parafii katolickich Litwie[46], po to, by po spełnieniu postulatów szlachty wobec kleru, szczególnie na terenie Korony gwałtownie wyhamować), i luterańska, która okazała się w swoich podstawach społecznych bardziej trwała[47], nie posiadając jednak od XVII w. walnych reprezentantów wśród polskiej szlachty.

Kosman zauważa, że przechodzenie na luteranizm przez członków patrycjatu w początkowej fazie reformacji miało charakter masowy: „Pojawia się przy tym pytanie, w jakim stopniu chodziło tu o zaakcentowanie narodowej [niemieckiej] odrębności, w jakim zaś bogatemu mieszczaństwu zależało na uniezależnieniu

---

[42] Janusz Tazbir, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993, s. 10.

[43] Przełożony przez Jana Seklucjana ukazał się w 1545 r. w Królewcu m.in. *Mały katechizm* Marcina Lutra, a z 1574 r. pochodzi *Postylla domowa* reformatora przetłumaczona z inicjatywy pruskiego księcia Albrechta Hohenzollerna (por. Aneta Sokół, *Polskie przekłady pism Lutra*, https://www.ptew.org.pl/wp-content/uploads/2017/06/sokol_przeklady-lutra.pdf [dostęp: 30.11.2024]). Warto wymienić też przekład Biblii na j. polski przez Stanisława Murzynowskiego w latach 1551–1553 oraz *Konfesji Augsburskiej* przez Marcina Kwiatkowskiego z ok. 1562 r. por. Janusz Maciuszko, *Socjohistoryczne przesłanki rozwoju piśmiennictwa ewangelickiego w Polsce XVI–XVIII w.*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 1, Toruń 2012, s. 223–244.

[44] Marceli Kosman, *Protestanci w Polsce (do połowy XX wieku)*, Kraków 1980, s. 17.

[45] Nie należy jednak zapominać również o innych nurtach reformacji, które pojawiły się na ziemiach polskich, jak np. ruch anabaptystyczny na Śląsku, czy w końcu przypadek reformacji rodzimej polskiej, czyli zboru reformowanego „mniejszego” – arian, por. M. Kosman, *Protestanci…*, s. 12–14.

[46] Por. M. Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973.

[47] Chociaż trudno jest wykazać ową „trwałość” w rodach mieszczańskich od zarania XVI wieku, mowa jest raczej o strukturalnej trwałości, o czym świadczy systematyczny napływ luteranów na ziemie polskie, zasilający z reguły właśnie mieszczaństwo.

się od instytucji kościelnych"[48]. Ponadto warto zauważyć, że wobec szerzenia się pewnych poglądów natury filozoficzno-religijnej, same tezy dogmatyczne, do końca zrozumiałe bodaj tylko dla najtęższych umysłów, nie są z reguły dostateczną motywacją i nośnikiem do masowego przyjmowania konfesji (jak pokazały inne, zamierające szybko ruchy) – masowość danego nurtu zależy od identyfikacji jakiejś grupy społecznej z pewną ideą, która prowadzi do konwersji poglądów jednostek już nie tylko ze względu na daną ideologię, ale także ze względu na potrzebę przynależności do grupy. O fakcie, iż przyjmowanie luteranizmu przez niemiecki patrycjat miejski należy traktować raczej jako akt solidarności klasowej, a nie narodowej, może świadczyć to, iż w XVI w. znaczna część tej klasy społecznej ulegała naturalizacji w polskim społeczeństwie[49].

Wobec nasilającej się rekatolizacji Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVII w., prowadzącej do ograniczania wolności i praw innowierców, oparciem dla ruchu luterańskiego stały się z czasem Prusy. O związkach językowych, kulturowych i społecznych z niemieckością w początkowym okresie rozwoju wspólnoty świadczy m.in. uczęszczanie wiernych luterańskich na nabożeństwa w kaplicy domowej rezydenta pruskiego[50].

Tragiczną kartą na tle omawianego problemu zapisał się okres tzw. potopu szwedzkiego. Krzysztof Dobosz stwierdza:

> Pomimo, że oficjalnie kwestia religijna nie była przyczyną wybuchu tego konfliktu, to bardzo szybko stała się narzędziem propagandowym w rękach obydwu walczących stron. Jedną z konsekwencji tej wojny stała się radykalizacja poglądów obywateli państwa polsko-litewskiego oraz drastyczny spadek tolerancji wobec wyznawców innych religii niż katolicyzm, co doprowadziło do powstania stereotypu, że Polak znaczy katolik (…)[51].

Prześladowania i ograniczanie praw innowierców w XVII w. były przyczyną stopniowego wyludniania się zborów, z drugiej strony prowadziły do konsolidowania się luteranizmu w opozycji do katolickiej polskości. Ataki konserwatywnej, katolickiej szlachty i katolickiego kleru na innowierców pod pretekstem sprzyjania obcym wpływom doprowadziły w końcu do błędnego koła, w którym dysydenci w przeciągu XVIII stulecia faktycznie zmuszeni byli do szukania wsparcia za granicą: zarówno w postaci subsydiów, jak i pozyskiwania dla swojej sprawy opinii publicznej innych narodów.

---

[48] M. Kosman, *Protestanci…*, s. 15.

[49] *Ibidem*, s. 18.

[50] Jacek Wijaczka, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1705 r.*, [w:] J. Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie…*, t. 1, s. 53, za: Leopold Otto, *Przyczynek do historii zboru*, Warszawa 1881, s. 19.

[51] Krzysztof Dobosz, *Aspekt religijny wojny polsko-szwedzkiej w latach 1655–1660*, „Релігійні аспекти історичного розвитку" 2017, t. 9, nr 2, s. 297.

W okresie zaborów w miejskich ośrodkach, gdzie dominował wpływ kultury polskiej, można mówić w kontekście ruchów osiedleńczych o substytucji kulturowej, w której napływ niemieckiej ludności równoważony był procesami przejmowania przez nią języka i kultury[52]. Natomiast duża akumulacja niemieckojęzycznej ludności luterańskiej w ośrodkach takich jak Wołyń czy Łódzki Okręg Przemysłowy oraz powstanie względnie autarkicznych ośrodków osiedleńczych odciętych od kontaktów z kulturą polską (tzw. kolonie) doprowadziło do utworzenia się enklaw kulturowych o wyraźnie niemiecko-luterańskim charakterze.

4.2.2. Rozwój idei polskiego ewangelicyzmu w XIX w.

W dużych skupiskach ludności o charakterze głównie polskim – takich jak Warszawa, Płock, Kalisz czy Radom – procesy asymilacyjne imigrantów zachodziły stosunkowo szybko[53]. Jarosław Kłaczkow zwraca uwagę, że świadectwem tego mogą być ewangelickie cmentarze, na których można znaleźć wiele nagrobków z napisami w języku polskim już z pierwszej połowy XIX w.[54]

Szczególnie parafia warszawska stała się ważnym centrum kulturalnym pośredniczącym między językami niemieckim a polskim. Za symboliczny akt w tym względzie można uznać dzieło prezesa Kolegium warszawskiego zboru luterańskiego w latach 1814–1819 Samuela Bogusława Lindego: *Słownik języka polskiego*[55]. O fakcie, że ewangelicy żywo brali udział w życiu kulturowym stolicy świadczą też organizowane w kościele Świętej Trójcy koncerty dla mieszkańców miasta, na których grywał m.in. Fryderyk Chopin[56]. Tym niemniej postawa władz konsystorza odnośnie do spraw narodowych i politycznych długo była raczej pragmatyczna: „Ci sami duchowni i w tym samym kościele modlili się za Kościuszkę, Napoleona, Aleksandra, Mikołaja"[57].

---

[52] Kolonizacja owa dotyczyła jednak głównie regionów wiejskich, por. Jarosław Kłaczkow, *Ewangelicy na ziemiach polskich u schyłku belle epoque i w II Rzeczypospolitej*, [w:] Sabina Bober, Sławomir Jacek Żurek (red.), *O niepodległości ekumenicznie. Wyznawcy różnych kościołów dla Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Lublin 2018, s. 47.

[53] Tadeusz Stegner, *Polska ojczyzną protestantów. Kształtowanie się polskiej świadomości narodowej wśród protestantów na ziemiach polskich w XIX i na początku XX w.*, [w:] Jacek Staszewski (red.), *Pamiętniki XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. 1, cz. 2, Gdańsk–Toruń 1995, s. 23–32.

[54] J. Kłaczkow, *Ewangelicy na ziemiach polskich…*, s. 47.

[55] Jan Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX w.*, Bielsko-Biała 1998, s. 142.

[56] Tadeusz Stegner, *Fryderyk Chopin wśród ewangelików warszawskich*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" 2010, t. 4, s. 91–100.

[57] Tadeusz Stegner, *Luteranie na terenie Królestwa Polskiego, „ziem zabranych" i Galicji w latach 1795–1918*, [w:] J. Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie…*, t. 2, s. 19.

Na tle wspomnianych procesów asymilacyjnych, na naturalizujących się luteranów w tym czasie coraz silniej zaczęły oddziaływać polskie idee narodowowyzwoleńcze i romantyczne. Postacią, która w szczególny sposób przyczyniła się do ich rozprzestrzenienia w społeczności polskich luteranów był ks. Leopold Marcin Otto[58]. Na działalność ks. Otto znaczny wpływ wywarły idee polskich romantyków, znał on i cenił idee politycznego mistycyzmu Andrzeja Towiańskiego[59]. Reprezentowana przez niego ideologia, określana w literaturze przedmiotu jako

---

[58] Leopold Marcin Otto, urodzony w Warszawie (rodzina prawdopodobnie o pochodzeniu hugenockim), studiował w Dorpacie początkowo ekonomię. Następnie przeniósł się do Berlina, gdzie ukończył studia teologii (w 1865 r. otrzymał również na podstawie swojej pracy naukowo-publicystycznej tytuł doktora teologii Uniwersytetu w Lipsku). Ordynowany 17 III 1844 r. Po studiach pracował jako wikary w Kaliszu, potem pastor w Piotrkowie Trybunalskim (1844–1849). Po tym okresie wrócił do rodzinnego miasta Warszawy obejmując w Parafii Świętej Trójcy stanowisko drugiego pastora, gdzie angażował się w polskie działania narodowe. Za współorganizowanie marszów patriotycznych więziony w Cytadeli Warszawskiej. Obok działalności duszpasterskiej i nauczycielskiej, Otto był jednym z niewielu duchownych ewangelickich, którzy w owym okresie wykazywali aktywność na polu pisarskim. Oprócz sporządzenia kroniki zboru ewangelicko-augsburskiego w Warszawie – do dziś ważnego źródła informacji o tej parafii – Otto publikował m.in. swoje mowy i kazania oraz tłumaczenia tekstów konfesyjnych z j. niemieckiego. Kolejnym terenem jego działalności został Śląsk Cieszyński, gdzie w 1866 r. obrany został pierwszym pastorem zboru. Śląsk Cieszyński był specyficznym regionem, pomimo dużej ilości polskojęzycznych luteranów (66 tys.), dominował wpływ kultury niemieckiej (poprzednik L. Otto na stanowisku cieszyńskiego pastora zwykł mawiać: „nasza religia jest niemiecka, więc musimy iść z Niemcami"). Mimo to od połowy XIX w. zaczęły powstawać tu instytucje polskiej kultury, wydawane było także polskie czasopismo „Tygodnik Cieszyński" (od 1851 r. „Gwiazdka Cieszyńska"). Kneifel określa L. Otto jako „zapalonego rzecznika polskości w Kościele. Nowy pastor miał zatem w Cieszynie duże pole działania, aby wesprzeć te tworzące się zręby polskich struktur narodowych i kulturowych. Niezwykle ważną okazała się działalność wydawnicza L. Otto, szczególnie wydawany przez niego od 1869 r. „Zwiastun Ewangeliczny". Pomimo ożywionej działalności i jego szczególnych zdolności retorycznych, zbór luterański w Cieszynie podzielony był między zwolenników żarliwego polskiego patrioty Otto i wybitnego działacza niemieckiego na Śląsku, teologa-racjonalisty Teodora Haasego. Długoletnia konkurencja z Haasem zdecydowała o decyzji L. Otto o powrocie do Warszawy w 1875 r., gdzie do końca swoich dni przez następnych siedem lat kształtował swymi kazaniami jako pierwszy pastor tamtejszej parafii nowe pokolenie ewangelików, mające poprowadzić Kościół Ewangelicko-Augsburski w nową historyczną rzeczywistości po 1918 r., por. T. Stegner, *Ks. Leopold Otto (1819–1882). Nowa droga Kościoła ewangelickiego w Polsce*, Bielsko-Biała 2019; Eduard Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967, s. 143–146.

[59] Eduard Kneifel, *Das Werden und Wirken der Evangelischen Kirch ein Polen*, Vierkirchen 1988, s. 87.

idea *zwycięstwa polskiej reformacji*, względnie idea *polskiego ewangelicyzmu*, silnie oddziaływała na przywiązanych do polskości luteranów[60]. Znawca pism pastora Otto i jego biograf, Tadeusz Stegner, następująco wypowiada się o poglądach teologa: „Zdaniem pastora Otto polscy ewangelicy, których nazywał 'solą tej ziemi' mieli nawrócić Polaków na protestantyzm. Uznając wyższość zasad religijnych i etycznych luteranizmu, sądził, że przyjęcie ich przez naród polski przyczyni się do jego odrodzenia moralnego, cywilizacyjnego i narodowego"[61].

4.2.3. Działalność Juliusza Burschego

Do kontynuatorów pracy duszpasterskiej w duchu polskiego ewangelicyzmu należał ks. Juliusz Bursche[62]. W kontekście uwikłania kulturowego luteranizmu na ziemiach polskich nie możemy się obejść bez podrozdziału poświęconemu owej wybitnej osobowości okresu międzywojennego. Ciekawy jest rozwój tej postaci jako przykładu ewangelika urodzonego w rodzinie praktykującej jeszcze raczej przywiązanie do kultury niemieckiej, który w swoim dorosłym życiu, dobrze znając oba języki, poświęcił się budowaniu kulturowych mostów między wiernymi i ich kulturami narodowymi, dając przykład orientującym się na polskość ewangelikom.

Ojcem Juliusza był ks. Ernest Wilhelm Bursche, pastor parafii o robotniczym charakterze w Zgierzu blisko Łodzi[63]. Juliusz, najstarszy syn pastora[64], uczęszczał do gimnazjum męskiego w Warszawie. Także okres studiów wpłynął kształtująco na tożsamość przyszłego superintendenta generalnego: podczas studiów teologii ewangelickiej w Dorpacie aktywny był w korporacji akademickiej Polonia, gdzie zawierał znajomości i przyjaźnie z innymi polskimi studentami. Jak pisze Alabrudzińska: „Juliusz Bursche wrócił z niemieckojęzycznego uniwersytetu dorpackiego jako człowiek identyfikujący się z polskością"[65].

---

[60] Por. Elżbieta Alabrudzińska, *Juliusz Bursche (1862–1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Biografia*, Toruń 2010, s. 34.

[61] T. Stegner, *Ks. Leopold Otto…*, s. 33.

[62] Niem. *Julius* Bursche – warto tu zwrócić uwagę na pisownię imion, która różna jest w polskiej i niemieckiej historiografii. W tej książce staram się uwzględniać orientację narodową duszpasterzy i odpowiednio stosować polską lub niemiecką formę.

[63] Ernest Wilhelm zachował jednak niemiecką orientację narodową i dopiero jego dzieci stały się przedstawicielami tożsamości polskiej, por. E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche…*, s. 13–14.

[64] Z dwanaściorga dzieci Ernesta Wilhelma, dziewięcioro utożsamiało się z kulturą polską, zaś trójka – z niemiecką. Jest to ciekawy przykład tego, że rozwój tożsamości narodowej jest sprawą indywidualną i może przebiegać w różnoraki sposób, por. Juliusz Gardawski, *Biskup Bursche a niepodległość Polski*, [w:] S. Bober, S. J. Żurek (red.), *O niepodległości ekumenicznie…*, s. 114.

[65] E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche…*, s. 18.

Podczas pełnienia wikariatu w parafii Świętej Trójcy w Warszawie młody pastor znajdował się pod wpływem innego ważnego dla kształtowania polskich postaw narodowych pastora: ks. Gustawa Manitiusa. Kolejnym etapem na drodze jego kariery było probostwo parafii robotniczej w Wiskitkach koło Żyrardowa. Tutaj opracował po raz pierwszy dwa roczniki „Hausfreud-Volkskalender" na lata 1888 i 1889. Od tej pory działalność wydawnicza stała się stałym narzędziem pracy duszpasterskiej przyszłego superintendenta.

Pod koniec 1888 r. Bursche powrócił do Warszawy, gdzie otrzymał stanowisko diakona, a później w bardzo szybkim tempie (ze względu na różne zmiany personalne) awansował, stając się w roku 1895 radcą konsystorza, a od 1898 r. pierwszym pastorem warszawskiej parafii[66].

Obok działalności dobroczynnej, zwierzchnictwa nad szkolnictwem ewangelickim (gdzie bezskutecznie walczył o możliwość nauczania religii w j. polskim), pastor rozpoczął regularną działalność wydawniczą, wznawiając w 1898 r. (po trzech latach starań o uzyskanie zezwolenia od władz carskich) założonego przez ks. Otto „Zwiastuna Ewangelicznego". Bursche patronował także innym publikacjom, m.in. dziełu *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce* Waleriana Krasińskiego.

W 1904 r., po śmierci ks. Gustawa Manitiusa, Juliusz Bursche mianowany został przez cara na funkcję superintendenta generalnego. Od tego momentu zmuszony był ograniczyć swoją działalność wydawniczą (przekazując redakcję „Zwiastuna" w ręce ks. Aleksandra Schoeneicha), jednak słowo pisane pozostało ważnym elementem jego działalności duszpasterskiej: w późniejszym okresie Bursche opublikował liczne artykuły, listy, odezwy i kazania[67]. Jak pisze Alabrudzińska (wpisując Burschego wyraźnie w linię myślową ks. Leopolda Otto): „Dążeniem Burschego i innych następców ks. Otto było (…) otwarcie się Kościoła na polskość przede wszystkim w celu umożliwienia oddziaływania misyjnego na polskie otoczenie. Uważali oni, że narodowe uformowanie się Kościoła ewangelicko-augsburskiego w kierunku niemieckości, czy nawet niemieckojęzyczności, prowadzić będzie do jego izolacji (…)"[68].

Po pierwszej wojnie światowej (podczas której przybywał na przymusowej emigracji) Bursche skupił się na swojej roli kierownika Kościoła, włączając się aktywnie w spory o kształt granic państwowych[69], sprawy ustawy o stosunku

---

[66] *Ibidem*, s. 27.

[67] Por. wybór pism Burschego w: Aleksander Łupienko (red.), *Juliusz Bursche – myśl, działalność i dziedzictwo*, Warszawa 2023.

[68] Stąd też określenie tego nurtu jako *ewangelicyzmu misyjnego*, por. E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche…*, s. 110. Por. również moje uwagi nt. charakteru tego nurtu w cz. II, rozdziały 1.3.2.2 oraz 2.1.2.1.

[69] Por. Woldemar Gastpary, *Biskup Bursche w sprawa polska*, Warszawa 1972, s. 42–69.

Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do państwa polskiego[70], wstawiając się za interesami wspólnot ewangelickich na terenie nowego państwa[71], a w szczególności za parafianami polskojęzycznymi, których zdecydowanie bronił[72]. Nie przestał jednak podejmować starań o krzewienie publicystyki ewangelickiej. Do jego inicjatyw należało założenie Towarzystwa Badań Dziejów Reformacji w Polsce (wydającego kwartalnik „Reformacja w Polsce").

Warto wspomnieć też o jego działalności jako ambasadora polskiego ewangelicyzmu na międzynarodowej arenie organizacji ekumenicznych takich jak Światowy Związek Krzewienia Przyjaźni między Narodami za pośrednictwem Kościołów czy Ruch do Spraw Praktycznego Chrześcijaństwa[73]. Szczególnie w tej pierwszej organizacji aktywni byli także duchowni Kościołów z terenów Rzeszy Niemieckiej i Kościołów niemieckojęzycznych na terenie Polski, którzy próbowali uzyskać uchwalenie na międzynarodowym gremium rezolucji potępiającej rzekome odgórne działania polonizacyjne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego pod zwierzchnictwem Burschego. W obronie swojego stanowiska superintendent generalny wystosował wyczerpujący list do założyciela Związku, szwedzkiego pastora Nathana Söderbloma (list przedrukowany został również w prasie narodowej i międzynarodowej), w którym opisywał wydarzenia w Polsce z perspektywy ewangelika-Polaka, oskarżając raczej niemieckich konserwatystów o działania dywersyjne mające szkodliwy wpływ na pozycję Kościoła w kraju i jego wewnętrzny rozwój: „Jasnym jest, że na naszej drodze mamy do pokonania wiele trudności, ale ich źródłem nie jest ani rząd, ani Kościół Rzymskokatolicki w naszym kraju. Głównym problemem jest zwaśnienie Niemców i Polaków na łonie naszego własnego Kościoła"[74].

---

[70] Por. *ibidem*, s. 96–103.

[71] Szczególnie ważnym punktem działalności było wstawianie się za interesami wspólnoty wołyńskiej.

[72] Taki przypadek miał miejsce w Łodzi, gdzie niewielka grupa ewangelików-Polaków długo musiała starać się o utworzenie polskiej parafii w tym mieście. Bursche przewodniczył negocjacjom w tej sprawie, które doprowadziły do powstania Organizacji Polaków Ewangelików. Odprawiano dla niej msze naprzemiennie w kościele Świętego Jana i w kościele Świętej Trójcy, a duszpasterzem wspólnoty został wywodzący się ze Śląska Cieszyńskiego Karol Kotula, por. E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche…*, s. 115–116, por. także: Karol Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia. Wspomnienia z lat 1884–1951*, Bielsko-Biała 1998, s. 139–157.

[73] Por. szerzej na ten temat: Karol Karski, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001.

[74] Za: „Die Evangelische Diaspora insbesondere des Auslandsdeutschtums. Monatshefte des Gustav Adolf-Vereins", red. Franz Rendtorff, August/September 1922, s. 80, tłum. autor. Wersja oryginalna: „Wohl haben wir mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen, aber die kommen anderswo her, nicht seitens unserer Regierung, auch nicht seitens der römischen Kirche in unserem Lande. Die erste Schwierigkeit ist der Gegensatz zwischen Deutsch und Polnisch in unserer Kirche selbst".

Superintendent generalny był człowiekiem niezwykle aktywnym, posiadającym silną wolę i bardzo zasłużonym dla budowania polskiego ewangelicyzmu w odrodzonym państwie polskim. Wśród nastawionych negatywnie do polskości pastorów właśnie z tego względu nie cieszył się jednak popularnością i jeszcze po II wojnie światowej świadkowie historii z niemiecko-konserwatywnych kręgów publikowali swoją historiografię w tonie krytycznym wobec tego duszpasterza[75]. Dla Polaków-ewangelików był i jest on natomiast nie tylko osobą zasłużoną, ale również męczennikiem zarówno za wiarę, jak i za przekonania kulturowe[76].

Na temat roli Burschego w rozerwanym walkami tożsamościowymi i narodowymi społeczeństwie wyczerpująco pisze B. Krebs w dziele *Państwo. Naród. Kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm narodowy 1917–1939*. Badacz opiniuje:

> (…) zgodnie z tradycyjnym utożsamieniem narodu z religią (…), mogła i powinna istnieć jedynie ścisła jedność „polskości" i „katolicyzmu" jak również „niemieckości" i „protestantyzmu". Każda inna opcja budziła podejrzenie o odchylenie się od nakreślonej linii (…). Oznaczało to dla biskupa Juliusza Burschego konieczność ciągłego prezentowania siebie wobec polskiej opinii publicznej jako lojalnego orędownika „polskiej sprawy" – co w konsekwencji prowadziło do jego wątpliwych sojuszy ze skrajnie nacjonalistycznymi siłami, a Niemcom dawało pożywkę do okazywania mu wrogości[77].

---

[75] Por. Eduard Kneifel, *Bischof Dr. Julius Bursche. Sein Leben und seine Tätigkeit*, Vierkirchen 1980. Co ciekawe w roku 2024 ukazał się reprint najważniejszych historycznych monografii pastora Kneifla, wydanych przez jego syna Johannesa Kneifla (Engelsdorfer Verlag, Leipzig 2024) – wcześniej publikacje te udostępnione były za darmo w internecie. Teraz, po ponad pięćdziesięciu latach, ukazują się w nowym wydaniu, co niewątpliwie sprzyja ilościowemu rozpowszechnianiu się pewnych treści i sądów. W podobnym tonie po wojnie ukazał się także m.in.: Alfred Kleindienst, Oskar Wagner, *Der Protestantismus in der Republik Polen 1918/19 bis 1939 im Spannungsfeld von Nationalitätenpolitik und Staatskirchenrecht, kirchlicher und nationaler Gegensätze*, Marburg 1985. Jednostronne narracje wymienionych autorów bywają nadal powielane w pracach młodszych generacji historyków korzystających głównie z niemieckojęzycznych źródeł, por. Tobias Körfer, *Glaube, Gehorsam und Wirklichkeit – Die Lage deutscher Kirchengemeinden in Ost-Oberschlesien nach 1919*, [w:] Rainer Bendel (red.), *Die mittel-osteuropäischen Nationalstaaten nach 1918: Transformationen nach dem Zusammenbruch der Kaiserreiche*, Berlin–Münster 2019, s. 14–45.

[76] Por. Jarosław Kłaczkow, *Biskup Juliusz Bursche – życie, działalność i tragiczna śmierć polskiego patrioty*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Społeczność ewangelicka Radomia podczas okupacji hitlerowskiej*, Radom 2009.

[77] Bernd Krebs, *Państwo. Naród. Kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm narodowy 1917–1939*, Bielsko-Biała 1998, s. 6.

Warto mieć na uwadze to skomplikowane uwikłanie kulturowo-historyczne i polityczne luteranów w Rzeczypospolitej, na którego tle odbywał się prezentowany dyskurs. Polityka kościelna Burschego pojawia się tam jako temat wielu tekstów i reportaży prasowych, jednak jego działalność jest tylko jednym z wątków, które mogły mieć wpływ na decyzje kulturowe wiernych. Sam biskup dał natomiast świadectwo tendencji polskich ewangelików do przełamywania stereotypów i utartych implikacji kulturowych. W ostatniej części tej książki podjęta zostanie refleksja nad etyczną motywacją przyjmowania takiej postawy.

4.3. Nacjonalizm niemiecki a luteranizm

Na podstawie przytoczonych w rozdziale *Tło historyczne* informacji można pokusić się o konkluzję, że rozprzestrzenienie się luteranizmu od końca XVI w. z miejsca narodzenia się idei i ruchu społecznego – Rzeszy Niemieckiej, w najsilniejszym stopniu wynikało z różnorakich ruchów migracyjnych. Było to zatem nie tyle przeszczepianie idei religijnych, co osiedlanie się w obcych kulturowo miejscach przywiązanych do swojej konfesji ludzi, którzy tworzyli tam nowe zbory luterańskie (jak choćby na terenie Europy Środkowej, Wschodniej, a także w Ameryce Północnej). Fakt ten stanowi o niezaprzeczalnym empirycznym związku między niemiecką kulturą a konfesją ewangelicko-augsburską[78].

Świadomie użyty jest tutaj przymiotnik *niemiecki*, chociaż pojęcie to z punktu widzenia historii kultury przysparza wiele problemów: nie tylko ze względu na różnorodność kulturowo-językową i konfesyjną różnych regionów tworu politycznego, jakim było Cesarstwo Niemieckie, ale również ze względu na niezwykle złożoną problematykę różnych poglądów na to, co określa się jako charakterystyczne dla tej kultury[79].

---

[78] Choć natura konfesji chrześcijańskich zakłada otwartość struktur kościelnych i ewangelizację, na tle ruchów migracyjnych nie dochodziło do szerszego przejmowania przez autochtoniczną ludność idei luterańskich. Pozostawały one z reguły cechą kulturową wspólnot o charakterze niemieckim zamieszkujących na różnych terenach Europy Środkowo-Wschodniej. Nie jest to zjawisko nietypowe, gdyż z reguły konfesja i religia są cechami kultury przekazywanymi rodzinnie i tylko w rzadkich wypadkach dochodzi do konwersji jednostek, co z kolei często pociąga za sobą ostracyzm społeczny wobec jednostek odchodzących od konfesji większościowej. Do tego należy dodać fakt, iż przez długi czas na terenach katolickich istniał dla kościołów protestanckich zakaz publicznego sprawowania nabożeństw i ewangelizacji. Zakaz ów nie dotyczył dóbr szlacheckich (por. odprawianie nabożeństw w Węgrowie), Gottfried Schramm, *Szlachta polska wobec reformacji 1548–1607*, tłum. Justyna Górny, Warszawa 2015, s. 49nn.

[79] Por. Norbert Elias, *Rozważania o Niemcach. Zmaganie o władzę a habitus narodowy i jego przemiany w XIX i XX wieku*, tłum. Roman Dziergwa, Jerzy Kałążny, Izabela

W tym kontekście należy zauważyć, że to właśnie wydarzenia XVI-wiecznej reformacji i sama postać Marcina Lutra zostały zinstrumentalizowane nie tylko do tworzenia narracji o jedności kulturowej Niemców – a zatem budzenia niemieckiej świadomości narodowej, ale nierzadko służyły także do podbudowywania narracji nacjonalistycznych w niemieckim dyskursie publicznym[80].

Wpływowy pisarz niemiecki Tomasz Mann, być może nie do końca świadom źródeł pewnych – również w jego mniemaniu – nośnych obrazów kulturowych, w mowie *Deutschland und die Deustschen* z 1945 r. wymienia Marcina Lutra obok Johanna Wolfganga Goethego jako postać symbolizującą istotę „niemieckiej wrażliwości" („deutsche Innerlichkeit")[81].

Opinia taka mogła się ukształtować dwutorowo. Z jednej strony – przez obserwację oddziaływania instytucji kościelnych i rzeczywistego udziału wiernych oraz duchownych w kształtowaniu życia społecznego i kulturowego w obrębie krajów Rzeszy. Przy czym w tym wypadku należy zwrócić uwagę na istnienie sprzężenia instytucji kościelnych z władzą świecką, w szczególności w państwie prusko-brandenburskim. Owo powiązanie było z perspektywy wiernych być może nie zawsze dobrze dostrzegalne, ale z kulturoznawczego punktu widzenia sprawia, że trudno jest mówić o suwerennym oddziaływaniu luteranizmu na owo społeczeństwo[82].

Z drugiej strony Tomasz Mann mógł zainspirować się po prostu rozpowszechnionym przekonaniem o szczególnym wpływie reformacji na dzieje państwa niemieckiego[83]. Przekonanie to w społeczeństwie początku XX w.

Seller, Poznań 1996; Dieter Borchmeyer, *Was ist deutsch: Die Suche einer Nation nach sich selbst*, Berlin 2017.

[80] Por. Frank-Michael Kuhlemann, *Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. Und frühen 20. Jahrhundert*, [w:] Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (red.), *Nation und Religion in Europa: Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt–New York 2004, s. 27–63.

[81] Thomas Mann, *Deutschland und die Deutschen*, Berlin 1947, s. 30.

[82] Por. koncepcja świeckiego zwierzchnictwa Kościoła – niem. *Landesherrliche Regiement*, J. Wallmann, *Geschichte…*, s. 165 nn. W tym kontekście należy szczególnie zwrócić uwagę na przeniesienie przez państwo spraw opieki socjalnej na struktury kościelne, które to instytucje były z kolei współfinansowane z pieniędzy państwowych. Taki model rozwinął się szczególnie w Prusach, por. Carl Hinrichs, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen 1971, s. 94.

[83] W powszechnej narracji historycznej podkreśla się, że wydarzenia tego okresu prowadziły do zawierania ponadregionalnych sojuszy i poprzez to stanowiły początek uniezależniania się książąt niemieckich od instytucji cesarstwa oraz zaczątek konsolidacji Niemiec jako tworu państwowego. Z drugiej strony działania reformacji doprowadziły do głębokich podziałów konfesyjnych w społeczeństwie niemieckim, przy czym

raczej nie mogło wynikać bezpośrednio z doświadczeń reformacji, ale było efektem szeroko zakrojonej w końcu XIX w. historiograficzno-historiozoficznej propagandy. Do ważnych popularyzatorów podobnych narracji należeli niemieccy historycy tacy jak Leopold von Ranke, Heinrich von Treitschke czy Friedrich Meinecke reprezentujący wyraźnie nacjonalistyczny światopogląd. Ich dzieła historiozoficzne, działalność akademicka i wystąpienia publiczne kształtowały znacząco ówczesną opinię publiczną w duchu gloryfikującym zasługi Marcina Lutra i wydarzenia reformacji. O fakcie, że było to świadome i celowe oddziaływanie na społeczeństwo, które postać Lutra odbierało dotychczas niejednoznacznie[84], świadczy m.in. następujący fragment przemowy Heinricha von Treitschke wygłoszonej 7 XI 1883 r. pt. *Luther und die deutsche Nation*: „Miliony naszych rodaków stoją z obojętnością lub rozgoryczeniem z boku; nie chcą, nie potrafią pojąć, że reformator naszego Kościoła całemu narodowi niemieckiemu przetarł szlaki ku wolnościowemu duchowi społeczeństwa (…)"[85].

Ów dyskurs narodowy, tak jak ujmował go Treitschke, reprezentatywny w dużej mierze dla epoki wilhelmińskiej, kształtowany był głównie – ze względu na polityczne znaczenie Prus w zjednoczonym państwie niemieckim – przez berliński ośrodek władzy. Władza centralna w Berlinie, antydemokratyczna i antykatolicka, zainteresowana była wywieraniem silnego wpływu kulturowego na luterańskich wiernych. Jak zauważa Kłaczkow: „Ewangelicki Kościół Unijny stał się jednym z elementów konsekwentnego budowania państwa narodowego w Prusach przez cały XIX i początek XX wieku"[86].

Próby tworzenia silnej świadomości narodowej i ideowej wspólnoty Niemców korespondowały też z ewangelicką koncepcją tzw. *Volkskirche*, co można przetłumaczyć na język polski jako „Kościół narodowy". Była to społeczna

---

ostatecznie zjednoczenie Niemiec przez Prusy wyeliminowało w XIX w. znaczący wpływ kulturowy katolickiej Austrii na ziemie niemieckie, prowadząc do „wizerunkowej" dominacji protestantyzmu.

[84] Por. Walther von Loewnich, *Wandlungen des evangelischen Lutherbildes im 19. und 20. Jahrhunderts*, [w:] *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg 1966, s. 49–76; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Lutherforschung als kontroverstheologisches Problem*, [w:] *ibidem*, s. 103–130.

[85] Heinrich von Treitschke, *Luther und die deutsche Nation. Vortrag, gehalten in Darmstadt am 7. November 1883*, Projekt Gutenberg, https://www.projekt-gutenberg.org/treitsch/schrift1/chap003.html [dostęp: 12.10.2022], za: „Preußisches Jahrbuch" 1883, t. 52, tłum. autor. Tekst oryginalny: „Millionen unserer Landsleute stehen teilnahmslos oder grollend abseits; sie wollen, sie können nicht begreifen, daß der Reformator unserer Kirche der gesamten deutschen Nation die Bahnen einer freieren Gesittung gebrochen hat (…)".

[86] J. Kłaczkow, *Ewangelicy na ziemiach polskich u schyłku…*, s. 49.

i teologiczna koncepcja, w myśl której Kościół protestancki miał jednoczyć naród zarówno instytucjonalnie, jak i duchowo: w wierze, dążeniach i moralności[87].

Polityka *Kulturkampfu* prowadzona przez pruskiego junkra ukształtowanego przez luterańsko-pietystyczny ruch w Prusach, Otto von Bismarcka, również przyczyniała się do wewnętrznego i zewnętrznego wzmocnienia wizji połączenia luterańskiej konfesyjności z niemiecko-narodową racją stanu, co z polskiej perspektywy szczególnie dawało się odczuć na terenach zaboru pruskiego jako działania antykatolickie i antypolskie. Czynniki te przyczyniły się do wybuchu konfliktu zbrojnego w roku 1914. To właśnie na czwarty rok wojny przypadła w 1917 r. 400. rocznica reformacji, którą (pomimo trudnej sytuacji materialnej ludności) próbowano wykorzystać w celach propagandowych[88].

Wykorzystanie struktur kościelnych oraz religii do celów szerzenia idei politycznych i wojennych było jednym z czynników powolnego rodzenia się w obrębie Kościołów protestanckich (ewangelicko-augsburskiego i ewangelicko-reformowanego) także myśli krytycznej i wewnętrznej opozycji, za której czołowego przedstawiciela uznaje się wspomnianego już Karla Bartha[89] oraz krąg teologów związanych z wydawanym przez niego w latach 1922–1933 czasopismem „Zwischen den Zeiten"[90].

---

[87] Pojęcie to ukształtowane przez Friedricha Schleiermachera, rozpowszechnione zostało szczególnie w pismach i działalności Johanna Heinricha Wicherna, por. Kurt Meier, *Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik 1918–1945. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte*, Berlin 1987, s. 16; por. również w kontekście Europy Środkowo-Wschodniej: Hans-Jürgen Bömelburg, *‚Church-building' im östlichen Europa. Ein komplementärer Ansatz zur Beschreibung von Vergemeinschaftung im östlichen Europa. Die Volkskirchen in Polen und den baltischen Ländern*, [w:] Markus Krzoska (red.), *Zwischen Glaube und Nation? Beiträge zur Religionsgeschichte Ostmitteleuropas im langen 19. Jahrhundert*, München 2011, s. 11–34.

[88] Do działań upamiętniających rocznicę i mających jednocześnie wzmocnić *ducha bojowego* ludności, należało drukowanie i rozpowszechnianie publikacji zawierających między innymi często wyrwane z kontekstu fragmenty i cytaty reformatora, m.in. Immanuel Friz, *Ein' gute Wehr und Waffen. Lutherworte zum Lutherlied*, Stuttgart 1917; Paul Althaus, *Luther und das Deutschtum. Reformationsschriften der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz*, t. 11, Leipzig 1917, por. Gottfried Maron, *Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Jubiläums*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 1982, t. 93, nr 1.

[89] Warto wspomnieć w szczególności o dziele *List do Rzymian* (*Der Römerbrief*) K. Bartha z 1922 r., które stanowiło ważny punkt odniesienia dla teologów nurtu dialektycznego.

[90] K. Karski, *Teologia protestancka…*, s. 27–50.

4.3.1. Marcin Luter w narracji nacjonalistycznej

Chociaż historia Kościoła luterańskiego i sama postać reformatora nie są jednym i tym samym, w omawianej epoce często posługiwano się obrazem Lutra jako alegorią germańskiego ducha walki oraz sprzeciwu wobec zdeprawowanego, kosmopolitycznego papiestwa[91]. Odwoływano się do metafor takich jak: „boży bojownik" („Landsknecht Gottes") czy „żelazny człowiek" („Mann von Erz")[92]. Cytowany już Heinrich von Treitschke wypowiada się o Marcinie Lutrze w następujących słowach: „Z głębokich oczu [Marcina Lutra], tego prawdziwego syna niemieckiego chłopa, promieniało starożytne bohaterstwo Germanów, które nie ucieka przed światem, lecz stara się go opanować siłą moralnej woli (…)"[93]. Podobne poglądy ujawniają znaczne wyolbrzymienia i uproszczenia narracji złożonych procesów historycznych, a także typowe dla epoki doszukiwanie się genealogii narodowych, względnie rasowych.

Upolitycznienie i „upaństwowienie" obrazu reformatora można dobrze prześledzić na przykładzie świąt reformacji, a przede wszystkim okrągłych rocznic urodzin Marcina Lutra. Przez długi czas miały one charakter regionalny i dopiero w XIX w., a szczególnie po zjednoczeniu Niemiec w 1871 r., zaczęto dążyć do organizacji uroczystości o skali ogólnoniemieckiej[94]. Szczególnie uświęconą rocznicą była 400. rocznica urodzin reformatora w 1883 r. Świętowana z udziałem ważnych osobistości państwowych uroczystość utraciła charakter czysto kościelny. Na okazję tę wiele wydawnictw świeckich drukowało pamiątkowe obrazki i dyplomy, pojawiła się sprzedaż przedmiotów użytkowych takich jak stemple do

---

[91] Należy też zwrócić uwagę, że pomimo kulturowej dominacji Prus, znaczna część obywateli Cesarstwa Niemieckiego była wyznania katolickiego. Przypomnijmy też, że w omawianym okresie stanowisko Watykanu wobec Marcina Lutra niezmienione było od wydania bulli papieskiej w 1520 r. Oznaczało to istotną różnicę poglądów przedstawicieli obu konfesji, przy czym głos katolicki nie wydawał się wobec państwowej propagandy w Cesarstwie zbyt nośny. Pomimo różnych katolickich badań nad reformacją, za cezurę w antyprotestanckiej narracji Kościoła Rzymskokatolickiego uznaje się dopiero dzieło Josepha Lortza *Die Reformation in Deutschland* z 1940 r., por. Piotr Jaskóła, *Historyczny rozwój obrazu Marcina Lutra*, „Studia Nauk Teologicznych" 2018, t. 13, s. 48–49, por. też Aldona Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, Kraków 2013.

[92] G. Moron, *Luther 1917…*, s. 192.

[93] H. von Treitschke, *Luther und die deutsche Nation…*, tłum. autor. Tekst oryginalny: „Aus den tiefen Augen dieses urwüchsigen deutschen Bauernsohnes [Martin Luther] blitzte der alte Heldenmut der Germanen, der die Welt nicht flieht, sondern sie zu beherrschen sucht durch die Macht des sittlichen Willens (…)".

[94] Dorothea Wendebourg, *Die Reformationsjubläen im 19. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 2011, t. 108, s. 273.

książek i naczynia z wizerunkami reformatora, co na większą skalę z pewnością przyczyniło się to utrwalenia wizerunku Lutra w pamięci zbiorowej[95].

Podobne przesłania promieniowały również na wiernych zgromadzonych nie tylko w parafiach wielkopolskich, pomorskich czy kujawskich, ale kształtujące były dla wszystkich niemieckojęzycznych ośrodków (także tych znajdujących się na terenach zaboru rosyjskiego), umacniając kulturowy obraz związku luteranizmu z historią i kulturą Niemiec.

4.3.2. Luteranizm w III Rzeszy

Powstały po wojnie twór państwowy, potocznie określany jako Republika Weimarska, charakteryzował się w swoich początkach fluktuacją wpływów politycznych oraz demokratyzacją światopoglądową, a co za tym szło, także deklerykalizacją życia politycznego[96]. Kościół stracił swoją państwowotwórczą rolę i odnotował znaczny spadek liczby wiernych. W 1933 r., roku przejęcia władzy przez narodowych socjalistów, był już zatem organizacją posiadającą stosunkowo niewielki wpływ na społeczeństwo. Tym niemniej wielu jego członków przywiązanych do koncepcji *Landesherrliches Regiment* upatrywało w Hitlerze zastępcę cesarza w roli głowy państwa i świeckiego przewodnika Kościoła[97]. Adolfowi Hitlerowi zależało na głosach tej części społeczeństwa, stąd w początkowej fazie swoich rządów deklarował sprzyjającą Kościołowi (zarówno ewangelickiemu, jak i katolickiemu) politykę[98]. Wielu wiernych dostrzegało w narodowych socjalistach także przeciwwagę dla antyklerykalnego ruchu komunistycznego. Wrażenie, iż naziści bliżsi byli chrześcijaństwu aniżeli socjaliści mógł budzić zapis w programie partyjnym NSDAP o odwołaniu się do wartości „pozytywnego chrześcijaństwa" („positives Christentum")[99]. Podobne sformułowanie z punktu widzenia teologii ewangelickiej trudno było jednak uznać za ortodoksyjne.

W okresie narodowego socjalizmu szczególnym zainteresowaniem cieszyły się pisma Marcina Lutra, w których reformator dał wyraz ideom antysemickim: tzw. *Judenschriften* (szczególnie *Wider die Sabbather* 1538 r., *Von den Juden und*

---

[95] Joestel Volkmar, Jutta Strehele, *Luthers Bild und Lutherbilder. Ein Rundgang durch die Wirkungsgeschichte*, Wittenberg 2003, s. 59.

[96] Kościół luterański, który stał murem za cesarzem po jego abdykacji stał w cieniu podejrzenia o sympatie monarchistyczne, por. Dieter Petri, Jörg Thierfelder, *Vorlesebuch. Kirche im dritten Reich. Anpassung und Widerstand*, Kevelaer 1995, s. 20.

[97] Do 1918 r. cesarz pełnił funkcję zwierzchnika Kościoła unijnego.

[98] D. Petri, J. Thierfelder, *Vorlesebuch. Kirche im dritten Reich…*, s. 22–26, na temat sytuacji katolików w III Rzeszy, por. Klaus Gotto, Konrad Repgen (red.), *Die Katholiken und das Dritten Reich*, Mainz 1990.

[99] Por. program partii NSDAP, za: D. Petri, J. Thierfelder, *Vorlesebuch. Kirche im dritten Reich…*, s. 313.

ihren Lügen 1543 r.)[100]. Mathilde Ludendorff, założycielka neopogańskiego, antysemickiego ruchu *Deutsche Gotteserkenntnis* (pol. Niemiecka wiedza o Bogu), zarzucała Kościołowi luterańskiemu w tym kontekście fałszowanie, względnie sprzeniewierzenie dziedzictwa Lutra w odniesieniu do Żydów, wywołując tym samym debatę na temat poglądów reformatora[101].

Na tle rozwoju ruchów o charakterze volkistowskim na łonie Kościoła ewangelickiego wyłoniła się ponadto grupa zwolenników ideologii nazistowskiej tzw. *Deutsche Christen* (pol. Niemieccy chrześcijanie), dążąca w obrębie Kościołów ewangelickich do przejęcia władzy i przeinterpretowania chrześcijańskiej Biblii w duchu antysemicko-rasistowskim[102]. To właśnie przedstawicielami tej grupy posłużył się aparat władzy, jednocząc Kościoły ewangelickie w instytucję *Reichskirche* (pol. Kościół Rzeszy) i mianując na jej pierwszego biskupa zaufanego Hitlera, kapelana wojskowego ks. Ludwiga Müllera.

Reakcją na działania *Deutsche Christen* było ukształtowanie się wokół grupy opozycyjnych pastorów nieformalnej społeczności określającej się jako *Bekennende Christen* (pol. Wyznający Chrześcijanie). Miała ona charakter krytyczny wobec dążeń do upolitycznienia przez nazistów wspólnot ewangelickich w Niemczech, a wielu jej przedstawicieli stało się ofiarami prześladowań politycznych[103].

Polityka kościelna narodowych socjalistów miała na dłuższą metę na celu zniesienie instytucji kościelnych na rzecz wprowadzania państwowego kultu wodza i odrodzenia kultu neopogańskiego[104].

---

[100] Problematyka stanowiska reformatora z Wittenbergi stanowi przedmiot wielu opracowań, przy czym z reguły zwraca się uwagę na różnice światopoglądowe między jego wczesnymi pismami (m.in. *Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei* z roku 1523), zawierającymi wezwania do tolerancji wobec społeczności żydowskich, i pismami z późniejszej fazy reformacji o charakterze wyraźnie antysemickim, por. Andreas Pangritz, *Martin Luther und die Juden: War Luther ein Antisemit?*, „Blickpunkt.e. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost" 2014, s. 8–14.

[101] Por. Thomas Kaufmann, *Aneignung Luthers und der Reformation*, Tübingen 2022, s. 4.

[102] Zwolennicy podobnych ruchów starali się m.in. udowodnić, iż Jezus nie był Żydem, ale miał „aryjskie" pochodzenie, por. Kurt Meier, *Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich*, München 2001, s. 13.

[103] Por. Hans-Rainer Sandvoß, *„Es wird gebeten, die Gottesdienste zu überwachen …" Religionsgemeinschaften in Berlin zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und Widerstand von 1933 bis 1945*, Berlin 2014, s. 15–307.

[104] Por. Hartmut Lehmann, *Die Säkularisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation*, [w:] Hans-Christian Maner, Martin Schulze Wessel (red.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939*, Stuttgart 2002, s. 16.

4.3.3. Oddziaływanie ideologiczne na Niemców w II Rzeczypospolitej

Opisane powyżej zjawiska i wydarzenia są dla tematu niniejszej książki o tyle istotne, że niemieckie idee nacjonalistyczne, a później także idee ruchu narodowosocjalistycznego odwołujące się do dziedzictwa reformacji, nie były obce mieszkającym poza granicami Rzeszy Niemcom. Jak zauważa Jan Szeruda:

> Koloniści niemieccy, którzy imigrowali do Małopolski, Królestwa Kongresowego i Wielkopolski w XIX wieku (…), korzystali wprawdzie częściowo z kancjonałów i modlitewników napisanych przez lokalnych pastorów i nauczycieli, ale przeważnie jednak zaopatrzali się oni w literaturę religijną ze swojej dawnej ojczyzny[105].

Podobna uwaga wskazuje na obieg wydawnictw niemieckich wśród niemieckojęzycznych protestantów, co (pomimo wzmożonej działalności polskich wydawnictw ewangelickich) niewątpliwie stanowiło praktykę również w okresie międzywojennym. I nawet jeśli były to czasopisma o tematyce religijnej, nie były one światopoglądowo i politycznie neutralne[106].

Ponadto, podczas gdy przed pierwszą wojną światową wszyscy pastorzy działający na terenach zaboru rosyjskiego byli absolwentami uniwersytetu dorpackiego, po 1918 r. wolno było przyszłym pastorom kształcić się także na niemieckich uniwersytetach. Do ważnych ośrodków nauczania teologii ewangelickiej należały Berlin, Lipsk, Drezno, Erlangen, Tybinga czy Halle-Wittenberg. Uniwersytety te na miejsce studiów chętnie obierali narodowo konserwatywnie zorientowani niemieckojęzyczni kandydaci teologii. W tamtejszych ośrodkach naukowych z reguły tylko utwierdzali się w swoich postawach narodowych, a ich przekonania odzwierciedlały się później w pracy duszpasterskiej, homiletyce i nierzadko także działalności publicystycznej[107].

Oddziaływanie z ambony należy jednak wyraźnie odróżnić od świeckiej agitacji politycznej. „Niemieckie koła imperialistyczne nie zamierzały zrezygnować z dawnych prowincji wschodnich. Poważnym atutem w tych dążeniach miała stać się mniejszość niemiecka w Polsce, której z góry wyznaczono rolę czynnika

---

[105] Jan Szeruda, *Die evangelisch-kirchliche Literatur und Presse in Polen*, „Ekklesia" 1938, t. 5, s. 252, tłum. autor. Tekst oryginalny: „Die im Laufe des 19. und teilweise schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts eingewanderten deutschen Kolonisten in Kleinpolen, Kongreßpolen und Großpolen benutzten auch die von ihren Seelsorgern und Lehrern verfaßten Gesang- und Gebetsbücher, größtenteils aber wurden sie mit religiöser Literatur ihrer früheren Heimat versorgt".

[106] Por. cz. III, rozdział 2.1.3: *Hermeneutyka tekstów biblijnych a narodowość*.

[107] Por. na ten temat również uwagi Karola Kotuli: K. Kotula, *Od marzeń…*, s. 144.

destrukcyjnego w młodym państwie polskim (…)"[108]. Ta opinia Mirosława Cygańskiego odnosi się do działalności niemieckich kół politycznych. Choć nie były one formalnie związane z organizacjami luterańskimi, posiadały jednakże często wiele punktów stycznych (w rozumieniu osób obracających się w obu kręgach) ze względu na ich niemiecki charakter.

Cezurą w działalności organizacji niemieckich zarówno świeckich, jak i tych powiązanych z Kościołami luterańskimi na terenie Rzeczypospolitej[109] był rok dojścia do władzy partii NSDAP w Rzeszy i mianowanie na kanclerza Adolfa Hitlera. W Polsce przejęcie władzy przez nazistów miało początkowo negatywne skutki dla mieszkających w tym kraju Niemców[110]. Pakt o nieagresji, a więc polityka nazistów tuszujące realne zamiary Hitlera, doprowadził natomiast do czasowego odprężenia stosunków.

W Niemczech powzięto konkretne przedsięwzięcia w celu zintegrowania i podporządkowania władzy centralnej w Rzeszy niemieckich organizacji mniejszościowych i kościelnych na terenach innych państw. W tym celu w listopadzie 1933 r. powstała Niemiecka Rada Narodowa (*Volksdeutscher Rat*) i w lutym 1934 r. Kościelny Urząd Spraw Zagranicznych (*Kirchliches Außenamt*)[111]. Za pośrednictwem tych instytucji naziści wywierali przemożny wpływ ideologiczny na mieszkających poza granicami swojego kraju ziomków, wyzwalając także tam nowy żywioł młodych sił z obozu radykalnie narodowego, podważający tradycyjną rolę przywódczą starszego pokolenia poprzez kwestionowanie jej kompetencji i zarzucanie, iż urządziła się ona w systemie mniejszościowym i nie stoi na gruncie narodowego socjalizmu[112].

---

[108] Mirosław Cygański, *Zawsze przeciwko Polsce. Kariera polityczna Otto Ulitza*, Warszawa 1966, s. 11. Cygański oskarżany bywa o brak obiektywizmu, a jego prace w kręgach historyków oceniane są obecnie krytycznie. Przytoczoną opinię potwierdzają jednak również wyczerpujące badania niemieckiego historyka Norberta Krekelera, por. Norbert Krekeler, *Revisionsanspruch und geheime Ostpolitik der Weimarer Republik. Die Subventionierung der deutschen Minderheit in Polen 1919–1933*, Oldenburg 1973.

[109] W kontekście badanych przez Cygańskiego działalności organizacji mniejszości niemieckich szczególne znaczenie posiadał Górny Śląsk, a zatem głównie struktury tamtejszego Kościoła Ewangelicko-Unijnego. Osobnym problemem jest postawa m.in. wielkopolskich ewangelików i kierownictwa Kościoła Unijnego w Wielkopolsce, por. O. Kiec, *Historia protestantyzmu w Poznaniu…*, s. 299–390. Także niemiecko-konserwatywni pastorzy okręgu łódzkiego współpracowali z *Deutscher Volksverband*, por. B. Krebs, B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół…*, s. 136.

[110] Co odbiło się na ustawie o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, gdyż wobec niepewnej sytuacji między oboma krajami panowała zasada ograniczonego zaufania w stosunku do mniejszości niemieckiej.

[111] B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół…*, s. 125–127.

[112] *Ibidem*, s. 121.

Podobna postawa dotyczyła także części wiernych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, co odzwierciedlało się w coraz głośniejszej krytyce polityki kościelnej J. Burschego wysuwanej przez krąg w większości młodych pastorów, skupionych wokół organizacji Wspólnoty Roboczej Pastorów Niemieckich w Kościele Ewangelicko-Augsburskim[113] (*Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren innerhalb der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*). Jak zauważa B. Krebs:

> To, że tylko u niewielu autorów można było znaleźć ostrzeżenia przed bałwochwalstwem wobec sprawy narodowej i przed niebezpieczeństwem „neopogaństwa" względnie „religii narodowej", miało swoją przyczynę w tym, że wielu czołowych reprezentantów Kościoła uważało, iż w obliczu centralnej roli, jaka przypadła Kościołowi i jego działaczom w pracy narodowej, będą mogli utrzymać w niemieckiej grupie narodowej pod kontrolą te siły narodowe, które w Rzeszy Niemieckiej pustoszyły od wewnątrz lub zwalczały Kościół[114].

W drugiej połowie lat trzydziestych ks. Karol Kotula pisał o rodzeniu się „nowego typu Niemca" w Polsce Centralnej, ukształtowanego w duchu ideologii narodowosocjalistycznej[115]. O poglądach tych osób mogą świadczyć m.in. tezy zawarte w dziele ks. W. Kruschego *Der Christ und das Volkstum. Ein Beitrag zur Klärung der völkischen Frage in unserer Kirche*[116], w którym autor stawia tezę, iż naród i narodowość powinny zostać uznane za element stworzenia i porządku Bożego, a wierność sprawie narodowej jest obowiązkiem chrześcijanina[117]. Nie

---

[113] Założycielami tej wspieranej przez Kościelny Urząd Spraw Zagranicznych Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego w Berlinie organizacji byli związani z łódzkim ośrodkiem pastorzy A. Löffler, G. Schedler i A. Doberstein. W maju 1935 r. udało im się skupić wokół siebie krąg pastorów o podobnych narodowo-konserwatywnych poglądach i założyć organizację, której organem stało się czasopismo „Weg und Ziel", por. B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół…*, s. 137.

[114] *Ibidem*, s. 126–127.

[115] Por. Karol Kotula, *Niemcy w Polsce a Kościół ewangelicki*, „Głos Ewangelicki", nr 43–48/1935.

[116] Waldemar Krusche, *Der Christ und das Volkstum. Ein Beitrag zur Klärung der völkischen Frage in unserer Kirche*, Poznań 1936. Pastor W. Krusche był również członkiem wspomnianej już narodowo-konserwatywnej grupy *Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren*, zaangażowanym w wydawanie „Wohlynischer-Bote". W czasie niemieckiej okupacji do śmierci w 1941 r. pełnił funkcję pierwszego pastora kościoła Świętej Trójcy w Warszawie i superintendenta generalnego dla Generalnego Gubernatorstwa, za: E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 117.

[117] Postawa wielu wiernych, a także licznych pastorów wobec agresji Rzeszy Niemieckiej na Polskę potwierdziła silne oddziaływanie ideologii nazistowskiej na tę grupę. Wielu wiernych i duchownych przyłączyło się do budowania nowego „porządku społecznego" pod niemiecką okupacją, świadomi, że wierni i pastorzy reprezentujący przed wojną poglądy propolskie byli prześladowani i mordowani przez ów system, por. Sylwia

ulega wątpliwości, że dążenia polityczne niemieckich władz i ostatecznie wypowiedzenie układu o nieagresji prowadziły do wzrastania napięcia między grupami narodowymi w Kościele.

Ostatnie miesiące przed inwazją hitlerowskich Niemiec na Polskę Włodzimierz Jastrzębski określa jako „niemiecką antypsychozę", która prowadziła w wielu miejscach na terenie Rzeczypospolitej do ucisku przedstawicieli mniejszości niemieckiej, w tym również przedstawicieli Kościołów luterańskich[118]. Z drugiej strony to zaślepione neopogańską ideologią przemocy i kultu wodza Niemcy zaatakowały ostatecznie swojego sąsiada, Polskę, prowadząc do tragedii milionów żyjących tam ludzi wielu narodowości i męczeńskiej śmierci licznych przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich oraz innych grup wyznaniowych[119].

Zakończenie części I

Pomimo długofalowych starań w obrębie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego znalezienia kompromisu i zgody w duchu chrześcijańskim pomiędzy różnymi kulturowymi grupami interesu, ostatecznie starania te przeciął brutalnie miecz historii. Po 1945 r. Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce, poprzez emigrację i przesiedlenie większości duchownych i wiernych pochodzenia niemieckiego, uzyskał właściwie całkowicie polsko-narodowy charakter: a więc nie wskutek negocjacji i przekonania oponentów, lecz odgórnych decyzji politycznych.

Powojenne publikacje niemieckich i polskich pastorów udowadniają, że konflikt sprzed 1939 r. pozostawił wiele uraz. Tym bardziej należy docenić obecne dążenia m.in. na platformie ekumenicznej do współpracy między polskimi i niemieckimi Kościołami ewangelickimi[120]. Współczesność nie oszczędza im wyzwań – mają one jednak w dużym stopniu inny charakter niż sto lat temu.

Grochowina, *Kościoły ewangelickie na okupowanych ziemiach polskich w latach 1939–1945*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 3, Toruń 2012, s. 140–174.

[118] Włodzimierz Jastrzębski, *Mniejszość niemiecka w Polsce we wrześniu 1939 roku*, Toruń 2010, s. 77.

[119] Por. m.in. Tadeusz Wojak (red.), *W cieniu śmierci. Ewangelicy – ofiary prześladowań w czasie II wojny światowej*, Warszawa 1970.

[120] W ramach Światowej Federacji Luterańskiej, Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie, Światowej Rady Kościołów czy Konferencji Kościołów Europejskich. Kościół Ewangelicko-Augsburski deklaruje na swojej stronie internetowej ponadto partnerstwo i współpracę z licznymi kościołami ewangelickimi na terenie Republiki Federalnej Niemiec, zorganizowanych w ramach Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański w Niemczech (niem. *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*), por. https://bik.luteranie.pl/biskup-kosciola/kontakty-zagraniczne/ [dostęp: 1.12.2024].

Zaprezentowane w części II książki teksty prasowe stanowią kolaż artykułów podejmujących temat kultury w różnych punktach na osi czasu między rokiem 1918 a 1939. W ich interpretacji nie powołuję się ani na poszczególne wydarzenia rzeczywiste (nie porównuję opisywanych sytuacji z postulowaną przez historyków rzeczywistością), ani na tezy teologiczne (w tej sferze brak mi kompetencji, a i teolodzy mogliby niewątpliwie różnie interpretować dane wypowiedzi publicystyczne) – staram się wyciągnąć z danych tekstów przede wszystkim pewne typowe refleksje historyczno-społeczne i ideowe plasujące je na skali wartości między polskością – reprezentującą to, co politycznie i społecznie nowe, a niemieckością – reprezentującą zakorzenioną w przeszłości tradycję.

II. ANALIZA TEKSTÓW PRASOWYCH

Ze względu na objętość i złożoność dyskursu prasowego, konieczne jest przyjęcie strategii porządkującej paralelnie w czasie i przestrzeni ukazujące się teksty o stosunkowo rozległym spektrum tematycznym. Kulturoznawcza analiza omawianych w tej części artykułów ma na celu dostarczenie pewnych *próbek* języka prasy ewangelickiej i argumentacji różnych środowisk kościelnych, odnoszących się do spraw narodu i kultury (względnie: kultury narodowej) w jej różnych ujęciach: od politycznego i społecznego po religijny.

Zdecydowałam się tutaj, dla przejrzystości struktury, na analizę artykułów z wiodących czasopism trzech regionów, w których Kościół Ewangelicko-Augsburski stanowił wśród ludności protestanckiej dominującą instytucję kościelną[1].

Układ rozpoczyna przedstawienie i analiza prasy wydawanej w Warszawie – siedzibie władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i ośrodku o wyraźnie propolskim charakterze; następnie Śląsk Cieszyński – ośrodek o mieszanym charakterze etnicznym i kulturowym, a na końcu ośrodek łódzki, w którym skupiały się siły niemieckiego konserwatyzmu kulturowego[2]. Owo uporządkowanie geograficzne można potraktować zatem też jako prezentację przejścia od narracji polskojęzycznych do niemieckojęzycznych.

W obrębie omawianych ośrodków i gazet przyjęto porządek prezentacji w miarę możliwości chronologiczny. Analizę zamyka krótkie podsumowanie charakteru regionu jako ośrodka wydawniczego (*Uwagi końcowe*).

Dopiero w ostatniej części tej książki (patrz cz. III) syntetycznie podsumowuję charakterystyczne elementy wszystkich tekstów oraz omawiam dynamikę i retoryczny charakter dyskursu.

---

[1] Por. więcej uwag na temat metodologii, cz. I, rozdział 2.3.3 i 2.3.4.

[2] Na co nie miało wpływu istnienie mniejszościowych organizacji polskich takich jak Organizacja Polaków Ewangelików.

1. PRASA WARSZAWSKA – PROTAGONIŚCI POLSKIEJ MYŚLI EWANGELICKIEJ

1.1. „Ewangelik"

1.1.1. Okoliczności powstania i historia

„Ewangelik. Organ ewangelików polskich" był pierwszym polskojęzycznym czasopismem ewangelickim, które jako nowy tytuł pojawiło się na rynku prasowym w Polsce po odzyskaniu niepodległości. Dlatego jego treść należy traktować jako szczególnie reprezentatywną dla sposobu myślenia środowiska warszawskich luteranów w tym okresie. Ukazywanie się „Ewangelika" rozpoczęło się już 1 I 1919 r., niespełna dwa miesiące po listopadowych wydarzeniach zakończenia wojny i rozpoczęcia odbudowy nowego państwa polskiego. Czasopismo nosi podtytuł „Organ ewangelików polskich", przy czym na stronie tytułowej przymiotnik „polskich" wyróżniony jest przed i za graficznie falą (tyldą) – nazwa, która wyznacza konkretne ramy kulturowe i ideowe. Do tytulatury czasopisma należy także informacja o wydawcy i redakcji: „Wydawany przez Kolegjum Kościelne zboru ewang.-augsburskiego w Warszawie, pod redakcją ks. Adolfa Rondthalera".

Tak szybkie ukazanie się tego tytułu prasowego po odzyskaniu niepodległości, a także faktyczne pełnienie funkcji organu prasowego kolegium kościelnego w Warszawie sugeruje, że czasopismo to przejęło przedwojenną funkcję „Zwiastuna Ewangelicznego". Treść czasopisma nie daje jednak żadnego komentarza odnośnie do intencji takowej kontynuacji ani nie odnosi się do nadanej mu nazwy. Fakt, że „Ewangelik" był przedłużeniem „Zwiastuna Ewangelicznego" wydaje się narracją późniejszą, na którą wskazuje m.in. podtytuł wydawanego od października 1921 r. „Zwiastuna Ewangelicznego" (podtytuł: „Dawny Ewangelik"). Czasopismo to można zatem traktować zarówno jako kontynuację jak też wydawnictwo przejściowe między seriami wydawniczymi „Zwiastuna". Redaktorem „Ewangelika" przez cały okres ukazywania się od początku 1919 r. do 15 VII 1921 r. był Adolf Rondthaler[3].

---

[3] Adolf Henryk Rondthaler, ur. w 1875 r. w Lipnie, syn pastora Adolfa Rondthalera, początkowo studiował matematykę na Carskim Uniwersytecie Warszawskim. Za udział w manifestacji patriotycznej został z uniwersytetu usunięty i skazany na dwa lata zsyłki.

Winieta czasopisma nawiązuje wyraźnie do miejsca ukazywania się gazety: na stosunkowo bogatej grafice widoczny jest portyk wraz z kolumnami oraz fragment owalnej fasady kościoła Świętej Trójcy w Warszawie. Po prawej stronie fragmentu kościoła pojawia się rys gmachu Gimnazjum im. Mikołaja Reja w Warszawie, który można rozpoznać po napisie na budynku szkoły, będącym jednocześnie jej mottem: *Macte animo* (pol. *czuj duch / silni duchem*[4]). W tle ponad budynkami widoczne są promienie słońca symbolizujące wartości duchowe i religijne, względnie mogące być interpretowane jako odniesienie do opatrzności bożej. Po lewej stronie zarysowane bujne drzewa nadają grafice nieco dynamiki. Sam tytuł czasopisma napisany jest na horyzontalnie przecinającej grafikę w dolnej jej części szarfie.

Początkowo „Ewangelik" ukazywał się jako miesięcznik, jednak ze względu na problemy finansowe od nr 7 z 1919 r. przerwy między wydaniami stały się nieregularne. Dopiero w 1921 r. udało się znowu wprowadzić wydawniczą systematyczność, tym razem w rytmie dwutygodniowym[5]. Nieregularność wydań w pierwszej fazie istnienia czasopisma wynikała z problemów natury finansowej, powiązanych z rosnącą inflacją wpływającą na ceny papieru i druku. Czasopismo doświadczyło wtedy wsparcia finansowego bezpośrednio z budżetu kolegium kościelnego w Warszawie, co świadczy o przypisywaniu przez władze kościelne dużej wagi do działalności wydawniczej. Oprócz podwyższenia ceny abonamentu, organizowano także zbiórki na rzecz czasopisma, które pozwoliły utrzymać się wydawnictwu na rynku[6].

W 1896 r. otrzymał pozwolenie na podjęcie studiów teologicznych w Dorpacie. Podczas studiów próbował utworzyć stowarzyszenie polskich teologów ewangelickich na tymże uniwersytecie. Po ukończeniu studiów i ordynowaniu pełnił funkcję wikariusza w Warszawie (1902–1906), proboszcza w Lipnie (1906–1913) i w Ozorkowie (1913–1918). Po wojnie objął funkcję nauczyciela religii i inspektora Gimnazjum im. M. Reja w Warszawie, a od 1921 r. pełnił funkcję dyrektora tej szkoły. Rondthaler uczestniczył także w tworzeniu szkółek wiejskich. Przywiązany był do nurtu teologii liberalnej i w latach 1922–1923 wykładał czasowo na Uniwersytecie Warszawskim teologię praktyczną. Był także zaangażowany w działalność Towarzystwa do Badania Dziejów Reformacji w Polsce i pełnił funkcję jej sekretarza. Był autorem kilku publikacji z zakresu historii reformacji. W latach 1919–1921 pełnił funkcję redaktora czasopisma „Ewangelik". W czasie okupacji wspierał próby tworzenia nauczania tajnego w gimnazjum im. Mikołaja Reja. Zmarł w 1941 r. Za: Eduard Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein biografisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Eging 1967, s. 154.

[4] Tłumaczenie za: https://www.rej.edu.pl/macte-animo [dostęp: 13.12.2023].

[5] Dane na podstawie katalogu NUKAT, http://katalog.nukat.edu.pl [dostęp: 23.11.2024].

[6] Jarosław Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008, s. 23.

Dwa i pół roku po ukazaniu się pierwszego numeru, czasopismo pod takim tytułem przestało istnieć. Miało to bezpośredni związek ze zmianami personalnymi w redakcji: redaktor Adolf Rondthaler przejął funkcję dyrektora Gimnazjum im. Mikołaja Reja w Warszawie, w którym uprzednio był nauczycielem religii i w związku z nowymi obowiązkami złożył funkcję redaktora, tworząc miejsce dla powstania wspomnianej kontynuacji o nazwie „Zwiastun Ewangeliczny".

Ilustracja 2. Winieta czasopisma „Ewangelik" (nr 1/1919)

Źródło: zbiory Biblioteki Narodowej.

1.1.2. Analiza tekstów

1.1.2.1. Artykuł wstępny *Do czytelników* (nr 1/1919)[7]: koordynaty geopolityczne i kulturowe polskiego ewangelicyzmu

Otwierający pierwszy numer tekst *Do czytelników*[8] zawiera zarys horyzontu ideowego czasopisma poprzez uwzględnienie charakterystycznych elementów polsko-ewangelickiej narracji historycznej i społecznej, a ponadto konkretyzuje docelową grupę odbiorców gazety.

---

[7] „Ewangelik", nr 1/1919, z dnia 1 I, s. 1–3.

[8] Tekst podpisany: „Kolegjum Kościelne Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie" – deklaracja, która niewątpliwie wyrażała poparcie warszawskiego gremium dla przedstawionych w tekście narracji. Należy wyjść z założenia, że głównym autorem i redaktorem tekstu był A. Rondthaler.

Tekst można podzielić na odpowiadające tym zadaniom dwie części: pierwszą, opisującą dzieje ewangelicyzmu w Polsce, złożoną z trzech chronologicznie uporządkowanych akapitów, z czego pierwszy odnosi się do wieków XV–XVI, drugi do wieków XVII i XVIII, trzeci zaś dotyczy dziejowego momentu zakończenia rozbiorów i odzyskania niepodległości. Pierwsza część jest zatem krótkim zarysem historii z punktu widzenia ewangelików-Polaków, stanowiąc ważne źródło tekstowe dla zrozumienia narracyjnego budowania związku ewangelicyzmu z polską kulturą. Na tym tle w drugiej części artykułu pojawia się odniesienie do aktualnej sytuacji ewangelików w Polsce i wymienione zostają postulaty dotyczące przyszłej roli Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz samego czasopisma w odrodzonym państwie.

Pierwsze zdania artykułu odnoszą się do historii i dziedzictwa polskiej reformacji okresu „najświetniejszego swego rozwoju w wieku XV i XVI". W ten sposób wysunięta na pierwszy plan zostaje długa tradycja protestantyzmu na ziemiach polskich. Pominięto w tym kontekście jednak kulturowo różnorodny charakter społeczeństwa tamtego okresu. To stanowi znaczne uproszczenie mogące prowadzić do błędnych wniosków o kulturowo-językowej naturze ruchu reformacyjnego w Europie Środkowo-Wschodniej. Tym niemniej *implicite* ma owa długa tradycja stanowić czynnik ugruntowujący znaczenie ewangelicyzmu w Polsce.

Poprzez odniesienie się do okresu, w którym „Polska, najpotężniejsze wówczas mocarstwo wschodniej części Europy, żywy brała udział we współczesnym ruchu religijnym (…)", przywołany zostaje obraz Rzeczypospolitej[9] jako państwa terytorialnie i administracyjnie silnego[10] i jednocześnie zwraca się uwagę na uwikłanie całego społeczeństwa w ruch reformacyjny. Owo uwikłanie świadczyć ma o aktywnym udziale polskiego ludu w europejskich zjawiskach kulturowych swojej epoki. Ta aktywność, szczególnie w dyskursie religijnym, oceniana jest pozytywnie (afirmatywne określenie: „żywy udział"): może być to odczytane jako wyrażone za pośrednictwem afektywnego wzmocnienia życzenie odnośnie do kierunku rozwoju w polityce kulturowej odrodzonego państwa.

W kontekście omawianego fragmentu uwidacznia się idealizacja okresu reformacji. Ujawnia się ona w uproszczeniu, które dotyczy faktu, że w okresie szerzenia się myśli reformacyjnej w Europie Środkowej i Środkowo-Wschodniej

---

[9] Zauważmy, że pominięcie elementu litewskiego w strukturze terytorialnej ówczesnego państwa – Rzeczpospolitej Obojga Narodów – można odczytać jako wyraz polskiego etnocentryzmu względnie chęci wysunięcia na pierwszy plan elementów historiografii powiązanych z polską etnią. Wynikało to też zapewne z politycznej wrogości między Polską a Litwą (kowieńską), w tym okresie.

[10] Użycie określenia „mocarstwo" jest elementem narracji nacechowanym pozytywnie. Podobne określenia pełnią funkcję budowania korzystnego wizerunku pośrednio także w stosunku do odrodzonego po 1918 r. państwa polskiego.

pozycja niekatolickich innowierców była mimo wszystko niepewna i szczególnie na terenie Korony dyskryminowani byli oni licznymi królewskimi edyktami[11]. W odniesieniu do tej problematyki redakcja „Ewangelika" wybiela również władzę państwową, która od początku opowiedziała się po stronie katolickich struktur kościelnych[12].

Z pierwszego akapitu artykułu przebija wizja tzw. złotego wieku Rzeczypospolitej jako „raju utraconego". Ów *raj* to korzystny dla rozpowszechniania chrześcijaństwa w wykładni luterańskiej układ sił społeczno-kulturowych: „(…) w drugiej połowie XVI stulecia zdawało się chwilowo, że cała Polska do nowej przychyli się wiary"[13]. Przywoływanie tego okresu i wspomnianych dobrych warunków rozwojowych w tekstach polsko-ewangelickich posiada znamiona *mitu* o pochodzeniu własnej grupy społecznej (mitu założycielskiego)[14]. W ten sposób realizuje się kryterium nacjonalistycznego, ale również konfesyjnego budowania poczucia „wyjątkowego historycznego związku ze swoim terytorium"[15].

---

[11] Do takich działań antyreformacyjnych można zaliczyć m.in. dwa edykty antyluterańskie (3 V i 24 VII 1520) zakazujące wwożenia i sprzedaży książek luterańskich, mandat królewski do starostów i rad miejskich z 1522 r. zabraniający rozpowszechniania książek luterańskich; edykt z 7 III 1523 r. nakładający na luteranów karę śmierci na stosie i konfiskatę majątku, z 5 IX 1523 r. zezwalający na poszukiwanie książek luterańskich w domach mieszczan, wprowadzoną cenzurę prewencyjna na Uniwersytecie Krakowskim itd. Podobne środki zapobiegawcze ustanowione przez króla w regionach takich jak Wielkopolska nie dały wprawdzie zadowalających skutków, co świadczy raczej o silnym solidaryzmie społecznym przeciwko władzy królewskiej i kościelnej niż o jakiejkolwiek formie współpracy czy ochrony ze strony urzędów państwowych. Por. Jacek Wijaczka, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1795 r.*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 1, Toruń 2012, s. 15–16.

[12] Artykuły w innych czasopismach ewangelickich tego okresu demonstrują, że niepowodzenie reformacji zrzuca się w kontekście tej narracji niemal wyłącznie na karb działalności zakonu jezuitów, przemilczając w tym względzie znaczenie decyzji politycznych i struktur władzy państwowej. Por. podobne obrazy w „Głos Ewangelicki", nr 5/1920, s. 1 oraz „Der Friedensbote", nr 7/1921, s. 2–3.

[13] Zwróćmy też uwagę, że w opisie owych dziejów rozprzestrzeniania się reformacji brak jest uwagi o pierwotnym, niemieckojęzycznym centrum reformacji, a samo nazwisko Marcina Lutra nie pada w całym numerze czasopisma.

[14] Mit, stanowiąc funkcjonującą w kulturze opowieść o wydarzeniach przełomowych dla wspólnoty, formułuje wiedzę tradycyjną na temat spraw wielkiej wagi w kontekście jej istnienia, takich jak geneza, status czy losy danej grupy, za: Anna Ratke-Majewska, *Mit założycielski państwa polskiego jako mem w kontekście miejsc pamięci w przestrzeni internetowej*, „Dzieje Najnowsze" 2023, t. 45, s. 198.

[15] Por. punkt 10 w: Craig Calhoun, *Nacjonalizm*, tłum. Bohdan Piasecki, Warszawa 2007, s. 14.

Ważne w danym opisie jest także powiązanie okresu wolności wyznaniowej z dziejowym momentem siły politycznej i terytorialnej Polski – z historycznego punktu widzenia przypadkowa zbieżność[16], która jednak w przedstawianej narracji sugeruje zależność siły Polski i znaczenia protestantyzmu. Takie ujęcie jest charakterystyczne dla polsko-ewangelickiego dziejopisarstwa reprezentowanego przez „Ewangelika"[17], usiłującego przedstawiać polskie społeczeństwo jako niegdyś tolerancyjne, a zatem i obecnie, w momencie odrodzenia, kryjące w sobie tradycję zrozumienia dla idei multikonfesyjności[18]. Podobne ujęcie wyraża nie tyle empiryczne badania czy doświadczenia, ile artykułuje nadzieję i wiarę w przywrócenie w obrębie odrodzonej Rzeczypospolitej stosunków wyznaniowych inspirowanych wizją XVI-wiecznego społeczeństwa.

Za charakterystyczne można uznać przeniesienie datowania epicentrum ruchów reformacyjnych o wiek wstecz w stosunku do tradycyjnego datowania (powiązanego z początkiem działalności reformacyjnej Marcina Lutra), na czasy działalności Jana Husa. Tym samym rewolucję husycką ukazuje się jako w znacznej mierze równouprawnioną w stosunku do XVI-wiecznych ruchów reformacyjnych. Husytyzm, silnie powiązany kulturowo z etnią słowiańską, odgrywać będzie dla tożsamości ewangelików polskich narracyjnie ważką rolę. W tekście artykułu pojawia się przy tym wyraźne rozróżnienie na ruch husycki i reformację, „(…) zarówno husytyzm, jak i reformacja miały swych wybitnych w Polsce przedstawicieli" – nie podejmując oczywiście w artykule wstępnym problematyki teologiczno-historycznej wynikającej z periodyzacji tych ruchów[19].

Drugi akapit artykułu *Do czytelników* odnosi się do wieków XVII i XVIII, budując narratywny kontrast do wspomnianej wizji raju utraconego:

> W dobie upadku, w wieku XVII i XVIII, wraz z ogólnym tętnem życia, osłabł w Polsce jednocześnie i ruch religijny. W ciągu stuletniej zaś z górą porozbiorowej niewoli, gdy przesławna niegdyś Rzeczpospolita rozpadła się na szereg drobnych prowincji, a wraz z tym zacieśniły się serca i dusze polskie, słabe szczątki potężnych ongi dysydentów znalazły się gdzieś na kresach dawnej monarchji, zdziesiątkowane i rozproszone, grubą nieraz warstwą obcego pokostu pokryte.

---

[16] Terytorialność Polski nie wyrosła przez reformację lub dzięki reformacji.

[17] Przypomnijmy o zaangażowaniu samego redaktora w ewangelickie Towarzystwo do Badania Dziejów Reformacji w Polsce wydającego czasopismo naukowe „Reformacja w Polsce". Historiograficzne aspekty poruszane w „Ewangeliku" pokrywają się w znacznym stopniu z treściami „Reformacji w Polsce".

[18] Por. na temat multikonfesyjności: Radosław Zenderowski, Ryszard Michalak, *Polityka wyznaniowa. Aspekty teoretyczne i egzemplifikacje*, Sieniawa Żarska 2018, s. 20nn.

[19] Por. Jarosław Nikodem, *Husytyzm – zapowiedź reformacji czy jej pierwsza faza?*, „Przegląd Zachodni" 2017, nr 3.

Dyskusyjne lub dwuznaczne jest określenie wieków XVII i XVIII jako epoki *upadku* – przypomnijmy, że wiek XVII, określany „srebrnym wiekiem" Rzeczypospolitej, był także okresem znacznego zasięgu terytorialnego i silnej pozycji państwa na arenie międzynarodowej. Dla ewangelików był jednak trudnym momentem dziejowym powiązanym z rekatolizacją społeczeństwa Rzeczypospolitej oraz wzrostem – sprowokowanych m.in. wojnami północnymi – resentymentów antydysydenckich. Wiek XVIII, chociaż w pierwszej połowie naznaczony rządami pochodzących z luterańskiej Saksonii Sasów, w drugiej zaś z szerzeniem się ruchów oświeceniowych, był również okresem silnego wpływu kleru katolickiego na władzę państwową. O ile więc historycznie w państwie rozwijały się polityczno-społeczne procesy, które doprowadziły w końcu osiemnastego stulecia do rzeczywistej politycznej katastrofy (mimo ważnych prób dokonania reform), o tyle przedstawiona narracja historyczna insynuuje raczej, że już odwrócenie się od tradycji tolerancji i reformacji było *de facto upadkiem*.

Z zacytowanego fragmentu jasno wynika też, że rozpad polskiej państwowości i społeczeństwa współwarunkował osłabienie pozycji protestantów: o ile silna państwowość miała być gwarantem bezpieczeństwa innowierców, o tyle jej osłabienie zdeterminowało ruchy odśrodkowe także wśród protestantów („szczątki (…) dysydentów znalazły się gdzieś na kresach dawnej monarchii, zdziesiątkowane i rozproszone").

Idąc w interpretacji takiej tezy o krok dalej, łatwo można wyprowadzić z niej tradycyjne przywiązanie Kościoła luterańskiego do władzy i instytucji państwa świeckiego. Podczas gdy katolicyzm polski, w dobie rozbiorów instytucjonalnie osłabiony, jako ruch społeczny znalazł silny oddźwięk i przyczynił się do utrzymania ponadrozbiorowej kulturowej jedności społeczeństwa polskiego, protestantyzm w pierwszej fazie rozbiorów został gwałtownie pozbawiony gruntu, na jakim się zasadzał w każdym kraju: ośrodka lub ośrodków władzy świeckiej regulujących sprawy kościelne zwane *Landesherrliches Kirchenregiment*[20]. Silne centrum władzy państwowej i kościelnej, jakie stanowiła do końca XVIII w. Warszawa, zostało poprzez akt rozbiorów rozszczepione na trzy państwa rozbiorowe – co w przedstawionej narracji symbolizuje przede wszystkim pojęcie „rozproszenia"[21].

---

[20] W przedrozbiorowej Rzeczypospolitej nie istniał on wprawdzie w takiej formie, w jakiej przyjęło się sprawowanie administracji spraw kościelnych w protestanckich ośrodkach władzy (Prusy, Saksonia, państwa skandynawskie), ale sprowadzał się do opieki dysydenckich możnych nad poddanymi wyznania luterańskiego czy reformowanego. Por. np. dzieje parafii w Węgrowie, w: J. Wijaczka, *Luteranie w Koronie…*, s. 52–53. Sami katoliccy władcy Polski nie postrzegali się oczywiście jako element władzy kościelnej tak jak to miało miejsce w państwach luterańskich – tym niemniej w oczach zamieszkujących państwo dysydentów spełniali oni w dużym stopniu rolę substytutu takowej.

[21] Musiało potrwać, zanim polski protestantyzm odnalazł nowy (choć z punktu widzenia tradycji dogmatycznej luteranizmu niepozbawiony kontrowersji) świecki fundament istnienia – *polską rację stanu* (por. działalność ks. L. Otto, cz. I, rozdział 4.2.2).

W dość przewrotny sposób pisze zatem autor o „grubej warstwie obcego pokostu" jako procesu adaptacji kulturowej. Przedstawia w ten sposób narodowość jako immanentną jakość społeczeństwa, która może jedynie z czasem przykurzyć się czy przyszarzeć, ale nie zniknąć. Ponadto ujęcie takie nie uwzględnia procesu formowania narodowego odbywającego się od końca XVIII w. przez cały wiek XIX, który posiadał wszakże i swoich ewangelickich protagonistów[22].

Akapit dotyczący dziejowego momentu zakończenia rozbiorów i odzyskania niepodległości rozpoczyna się od następującego narracyjnego obrazu:

> Dzisiaj, gdy cudownym zrządzeniem Opatrzności otwierają się polskie groby i naród cały, wydobywając się z różnych sztucznie na ziemi naszej ustawionych kordonów i przegródek, wyprostowując skostniałe członki i mrużąc odwykłe od blasku dziennego oczy, ze zdumieniem liczy nieogarnione niemal swoje szeregi, w tej dziejowej chwili, gdy synowie jednej macierzy poczuli się znów narodem, spotykają się na polskiej ziemi resztki polskich dysydentów (…).

Zacytowany fragment potwierdza sposób rozumowania, w którym formowanie narodu nie jest postrzegane jako kulturowy proces (a zatem akty społecznego wpływu, którym można się także przeciwstawić): powstanie lub odrodzenie się narodu wydaje się tutaj powiązane mechanizmem determinizmu historycznego z cezurą zaistnienia państwa. Metafora otwarcia grobów implikuje, że naród w okresie zaniku polskiej państwowości skazany był na niebyt. Jednocześnie metafora ta może być odczytana jako podkreślenie kontynuacji, bowiem – inaczej niż w przypadku kilku innych państw powstałych w 1918 r. – państwo polskie nie było kompletnie nowym tworem politycznym i posiadało już swoją historyczną, długą tradycję. Przecieranie oczu można tymczasem zinterpretować jako przenośnię dostrzegania w zmienionej rzeczywistości nowej jakości i szansy.

Warto w tym kontekście zwrócić też uwagę na ujęcie istoty narodu wyrażone w sformułowaniu „synowie jednej macierzy". Jako macierz określana jest w dyskursie narodowym z reguły *ojczyzna*. Sformułowanie reprezentuje zatem przywiązanie koncepcji narodu do wspólnego pochodzenia, co łączy je z ujęciem obiektywistycznym (opisywanym jako wspólnota losów i dziedzicznych cech zdobytych przez wspólne dzieje narodu)[23] i również pasuje dobrze do wspomnianej metafory grobów. Z wypowiedzi tej można wyprowadzić ponadto dwie kluczowe cechy nacjonalizmu[24]: powszechne uczestnictwo we wspólnych sprawach – mobilizacja

---

[22] Por. cz. I, rozdział 4.2.

[23] Por. perspektywa obiektywistyczna: Otto Bauer, *Zagadnienie narodowości*, Warszawa 1908, s. 23–24, za: Andrzej Nikitorowicz, *Procesy tworzenia się (konstruowania) małego narodu (kulturowego) na przykładzie mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim*, Białystok 2013, s. 13–15.

[24] Por. C. Calhoun, *Nacjonalizm*, s. 13–14nn.

ludności poprzez bycie częścią narodu (np. w kontekście wojny czy działań obywatelskich) – oraz, nierozłączne z istotą państwowości, przypisywanie znacznej wartości danemu terytorium lub populacji („macierz").

Jako podkategoria „synów jednej macierzy" i szczególni przedstawiciele tej zbiorowości wymienieni zostają „dysydenci"[25] (kto dokładnie pod tę klasę podpada, wyliczone i omówione zostaje po dwukropku w dalszej części cytowanego fragmentu). Na tle wiedzy o dychotomicznym rozwoju nowożytnej Rzeczypospolitej, której społeczeństwo podzieliło się na zwolenników reformacji i wiernych papieżowi, a także na gruncie teorii Calhouna, w szczególności punktu dziewiątego jego charakterystyki narracji nacjonalistycznych („wspólne pochodzenie"[26], tutaj: pochodzenie od protagonistów polskiej reformacji), można wysnuć wniosek, że ujawnia się w tej wypowiedzi konstrukt ideowy pewnego szczególnego typu człowieka: Polaka-dysydenta – przywiązanego do tradycji oświeceniowej tolerancji[27] i czerpiącego z poczucia dumy przynależności do *samoświadomej* mniejszości zwolenników reformacji. Przy tym warto zwrócić uwagę, że opisując swoją historię, protestanci z reguły nie nawiązują do historycznych korzeni narodu polskiego, takich jak chrzest Polski, okres rządów Piastów, a więc okresu wczesnego średniowiecza[28], a wspólnego *ideowego pochodzenia* dopatrują się właśnie czy to jeszcze w rewolucji husyckiej, czy przede wszystkim w procesie popularyzowania idei reformatorskich w XVI w. Jest to budowanie specyficznej odmiany narracji narodowej. Ta, zachowując liczne punkty styczne z narracją ogólną, lecz, jak wykazaliśmy, inaczej uwypuklając i oceniając zjawiska historyczne, pozwala wyciągnąć wniosek o partycypacji „Ewangelika" w polskim dyskursie narodowym (w kontekście odwoływania się do wspólnej historii i pochodzenia), ale w *przekształconej, swoistej formie*[29].

---

[25] Warto zwrócić uwagę na używanie tego szczególnie w okresie przedrozbiorowym popularnego pojęcia, które w kontekście XX-wiecznym musi być odczytane jako anachronizm.

[26] Por. C. Calhoun, *Nacjonalizm*, s. 14nn.

[27] Używa przy tym zapożyczonego z dyskursu polsko-ewangelickiego pojęcia „dysydentów" i stosuje nacechowane wyolbrzymienie „niegdyś potężnych".

[28] Przedreformacyjne wydarzenia siłą rzeczy powiązane są z dziejami instytucji Kościoła katolickiego i papiestwa, co dla osób zaznajomionych z dziejami Kościoła Zachodniego i reformacji jest sprawą oczywistą. Najprawdopodobniej kościelno-polityczne resentymenty zabraniały stawiania tych wydarzeń na piedestale narracyjnym. Wymienione aspekty historiografii Polski były z kolei cenione przez polsko-katolicką narrację historyczną podkreślającą przy okazji średniowiecznych opisów konflikty polityczne z Marchią Wschodnią czy zakonem krzyżackim – a więc regionami później związanymi z konfesją luterańską.

[29] Aspekt ten niewątpliwie można uznać za charakterystyczny dla mniejszości wyznaniowych w ogóle. Por. definicja mniejszości religijnej w: *Lexikon der Geographie*, Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg, https://www.spektrum.de/

Zwróćmy uwagę jeszcze na fenomen dyfuzji kontekstów wyznaniowych. Odnosząc się do odzyskania przez Polskę suwerenności, autor używa metafory „Opatrzności". Przypomnijmy, że inaczej niż w katolicyzmie, gdzie Opatrzność rozumiana jest jako *Divina providentia* – opieka boska nad swoim stworzeniem, w protestantyzmie pojęcie Opatrzności powiązane jest z nauką o predestynacji, która „jako konieczne wypełnienie woli Absolutu [kieruje] w jednakowy sposób jednych ludzi ku dobru (zbawieniu), a innych ku złu (potępieniu)"[30]. W predestynacyjnym kontekście odzyskanie przez Polskę niepodległości było wolą Bożą i wyrokiem bardziej niż wynikiem modlitw i działań ludzkich. Luterańska wykładnia nauki o Opatrzności rzuca tym samym specyficzne światło na rozumienie wydarzeń politycznych omawianego okresu w kontekście teologicznym[31].

Można postawić ponadto tezę, że użycie w takim kontekście pojęcia Opatrzności jest nie tyle zanurzone w rozumowaniu teologicznym, co kulturowym i odnosi się ono do – pod wpływem nauki katolickiej bardziej rozpowszechnionego w polskim społeczeństwie – rozumienia opatrzności jako jednoznacznie szczęśliwego zdarzenia, które zawdzięcza się szczególnej boskiej interwencji. Sformułowanie to demonstruje, że uwikłanie w polski dyskurs narodowy z konieczności może prowokować miejscami odwoływanie się do aparatu pojęciowego przywiązanego do tradycji katolickiej[32].

Uwikłanie w polski dyskurs narodowy uwydatnia dodatkowo zastosowanie w odniesieniu do okresu rozbiorów wyrażeń takich jak „stuletniej z górą niewoli" czy „sztucznie na ziemi naszej ustawionych kordonów i przegródek". Stosowanie

---

[30] P. Mazur, *Opatrzność*, http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/opatrznosc.pdf [dostęp: 20.01.2024], por. też cz. I, rozdział 4.1.1.

[31] Problematyka Opatrzności Bożej w teologii luterańskiej jest złożoną i wieloaspektową nauką, którą należy odróżnić od kalwińskiej, bardziej deterministycznej interpretacji. Wchodzenie w szczegóły tej materii nie jest celem niniejszego ustępu, warto jednak zaakcentować istnienie różnic w teologicznym ujęciu tego terminu w różnych konfesjach, por. na ten temat m.in.: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1945–1948.

[32] W ogóle można przyjąć do pewnego stopnia świadome przejmowanie pewnych elementów katolickiej nomenklatury w polsko-ewangelickim dyskursie, które wynikało nie tyle ze zbliżenia teologicznego, co kulturowego. W tradycji ewangelickiej dwudziestolecia międzywojennego można wskazać więcej podobnych aktów dyfuzji językowej, które najdobitniej ujawnia uchwalone 17 XII 1936 r. *Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, w którym wprowadzono zbliżoną do katolickiej tytulaturę: biskup (wcześniej: superintendent generalny), ksiądz czy diecezja (wcześniej: superintendentura), por. Elżbieta Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2009, s. 161; Jarosław Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2017, s. 33–34.

zaimka dzierżawczego w pierwszej osobie liczby mnogiej wskazuje na utożsamienie się autora z polskim społeczeństwem.

W kontekście czasów dezintegracji terytorialnej polskiego państwa (1795–1918), autor zwraca uwagę na problematykę, jaką podziały administracyjne przysporzyły wspólnocie ewangelickiej[33]. Taki stan rzeczy wynikał ze wspomnianego, szczególnie silnego przywiązania protestanckich struktur kościelnych do aparatów władzy świeckiej, a zatem również do aparatów administracyjnych trzech różnych państw rozbiorowych (co było istotną różnicą w stosunku do postawy i struktur Kościoła katolickiego). Uwaga ta może wyrażać również tęsknotę za jednością wspólnoty religijnej, jaką ewangelicy w Polsce mogli obserwować wśród współobywateli-katolików.

Na tle tego historycznego szkicu, sytuacja ewangelików u progu niepodległości Polski zostaje opisana następującymi słowami:

> (…) spotykają się na polskiej ziemi resztki polskich dysydentów: obok ewangelików z różnych stron Królestwa, tak ze stolicy, jak z dalszych kresów, przede wszystkim z łomżyńskiego[34] i z płockiego[35], staną ślązacy cieszyńscy, którzy jedni w tej części kraju przechowali wiernie ojczystą mowę i obyczaj, podczas gdy katolicy narodowość swą raczej zatracili; (…) ze Śląska Średniego, (…) z południowego zakątka Wielkopolski; staną w końcu owi, najbardziej pożałowania godni, gdyż najokrutniej losem dotknięci, którym wielowiekowa niewola krzyżacka wyżarła i wypaczyła duszę, ale którzy po dziś dzień prastarą Rejów i Kochanowskich posługują się mową: Mazurzy Pruscy z Pojezierza Bałtyckiego (…).

---

[33] W tym kontekście można poddać refleksji stwierdzenie o podziałach wewnętrznych: czy mowa jest tu tylko o Kościele jako o administracji wspólnoty wyznaniowej czy o różnych wykładniach luteranizmu, tj. pojawiających się pod wpływem odmiennych oddziaływań kulturowych różnych wykładni teologicznych.

[34] Ponieważ ośrodka łomżyńskiego nie omawialiśmy we wprowadzeniu, uzupełnijmy, że była to parafia, która wyrosła z niemieckiego ruchu napływowego, jednak jak zauważa ks. Witold Jemielity: „Pastorzy Mikulski, Świtalski, Zaleski, Kuźma [z tej parafii] deklarowali narodowość polską. Według stanu z 1926 r., w Polsce były cztery parafie czysto polskie, wśród nich parafia w Łomży (…)", za: Witold Jemielity, *Ewangelicy augsburscy w Łomży i okolicy*, „Studia Teologiczne" 2004, t. XX, s. 330.

[35] W swojej monografii dotyczącej wspólnoty ewangelickiej w Płocku i ziemi dobrzyńskiej, powstałych również na bazie niemieckich ruchów migracyjnych, Krzysztof Kłodawski zwraca uwagę na różnorodność tamtejszej wspólnoty ewangelików i ich postaw narodowych (do 1914 r.). Biorąc jednak pod uwagę postawy pastorów danej parafii jako indykator wpływów narodowościowych, postacie takie jak ks. Ignacy Boerner, ks. Oskar Kleindienst i ks. Robert Gundlach musiały niewątpliwie przyczynić się do kształtowania polskich postaw narodowych w społeczności, por. Krzysztof Kłodawski, *Ewangelicy na terenie województwa/guberni płockiej w latach 1815–1914*, Płock 2021. Jednocześnie wydawane w Gąbinie czasopismo „Evangelischer Weichselbote" jest dowodem nadal silnie obecnego pierwiastka niemieckojęzycznego w tym regionie.

Z podanego wyliczenia zbiorowości luterańskich można spróbować skonkretyzować, co autor rozumie pod pojęciem „ewangelików polskich": mianowicie tych posługujących się językiem polskim. Fakt, że kryterium językowe ma nawet większe znaczenie niż osobiste poczucie przynależności, pokazuje przykład Mazurów. W tym sensie narodowość staje się właściwością człowieka wynikającą z *predestynacji kulturowej*.

Z opisu przypadku mazurskiego wydaje się wynikać, iż może tożsamość osoby stać się obiektem kulturowych czy politycznych oddziaływań („niewola krzyżacka wyżarła i wypaczyła duszę"), ale że człowiek nie może pomimo tych oddziaływań z własnej woli zmienić swojej przynależności etnicznej odzwierciedlającej się w zdolności posługiwania się danym językiem. Jest to specyficzne ujęcie nacjonalistycznego kryterium kulturowego, które wyklucza część aspektów dotyczących wspólnych przekonań, wartości i charakterystycznych zwyczajów w stosunku do większości społeczeństwa (głównie tych wynikających z nauczania i tradycji religijnych), ale stąd niezwykle silnie fiksuje się na aspekcie językowym[36].

Z tej ideowej, ale też niewątpliwie politycznej kalkulacji kierownictwa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wypływało jednoznaczne wpisywanie społeczności mazurskiej w kontekst polskości (co jeszcze wyraźniej doszło do głosu podczas walki plebiscytowej). W tym ujęciu decydujące dla kategoryzacji narodowościowej jest zatem nie *pochodzenie* – ostatecznie wszyscy obywatele Polski przed 1918 r. byli obywatelami któregoś z państw rozbiorowych, a przodkowie większości luteranów w jakimś momencie dziejów przywędrowali na ziemie polskie z obcych kulturowo regionów – lecz to, w jakiej wspólnocie komunikacyjnej dane zbiorowości wiernych się poruszały, wydaje się głównym kryterium wyliczenia.

W zwrocie do czytelników brakuje ewidentnie odniesienia do zbiorowości wiernych o niemieckiej orientacji kulturowo-narodowej. Wprawdzie początek roku 1919 był jeszcze okresem przedplebiscytowym, w którym nieprzesądzone były losy instytucjonalne wspólnot ewangelickich na Śląsku czy na Mazurach, jednak nie mógł już wówczas ulegać wątpliwości znaczny udział ilościowy ewangelików niemieckojęzycznych choćby w samej superintendenturze piotrkowskiej[37]. Wykluczenie licznych wspólnot o niemieckim charakterze kulturowym

---

[36] Por. kryterium nacjonalizmu nr 7 według C. Calhouna (por. C. Calhoun, *Nacjonalizm*, s. 14nn). Znamienne w tym kontekście jest nieporuszanie problematyki dwu- lub wielojęzyczności, która była kompetencją licznych ewangelików owego okresu. Prostym wytłumaczeniem jest spekulowanie na polską tożsamość narodową jako jedyną rację stanu ewangelików w nowym państwie. Wszelkie relatywizowanie kulturowej przynależności mogło być odczytywane, szczególnie w pierwszym okresie po odrodzeniu Rzeczypospolitej, jako ryzykowne dla budowania obrazu lojalnych obywateli-protestantów.

[37] W swoim opracowaniu *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939* Elżbieta Alabrudzińska wyczerpująco opisuje dążenia parafii o orientacji niemieckiej w Wielkopolsce,

stawia obywatelsko-terytorialne kryterium narodowości w cieniu koncepcji immanentnej, narodowej „duszy" wyrażającej się w opanowaniu danego kodu językowego. Niemieckojęzyczni[38] mieszkańcy parafii ewangelicko-augsburskich nie są traktowani tutaj jako równouprawnieni „synowie macierzy", względnie istnienie ich jako szczególnej grupy wyznawców zostało pominięte.

Można postawić również tezę, że nie jest to umyślne wykluczenie[39], lecz wynika ono ze znikomej obecności w polskim dyskursie (a zatem braku odpowiedniego kontekstu) tematów dotyczących skupisk niemieckojęzycznych luteranów w koloniach regionu łódzkiego i wołyńskiego, jako stosunkowo nowo zagospodarowanych terytoriów bez własnej tożsamości regionalnej. Sama Łódź, postrzegana jako multietniczne centrum, nie wpisywała się w tradycyjny obraz *polskiego miasta*[40]. Nie zmienia to faktu, że redakcja „Ewangelika" nie sili się na budowanie jakiejkolwiek nowej narracji odnośnie do tych grup wyznawców i nie próbuje dokonać jakiegoś rodzaju kulturowo-ideowej inkluzji. Niemieckojęzyczne wspólnoty w świetle tego tekstu pozostają *terra incognita* na mapie kulturowej odrodzonego państwa.

Co więcej, w tekście pochodzenie niemieckie i przywiązanie do kultury niemieckiej są dewaluowane przez użycie sformułowań negatywnie nacechowanych, odnoszących się m.in. do historii tzw. zakonu krzyżackiego. Zwrot „niewola

---

na Górnym Śląsku, Pomorzu czy Małopolsce, do uniezależnienia się instytucjonalnego od polsko-ewangelickich struktur kościelnych. Jednak zagadnienie postawy niemiecko-zorientowanych parafii przemysłowego regionu Łodzi (znajdującego się do 1936 r. głównie w obrębie piotrkowskiej superintendentury) nie jest bliżej w tym dziele naukowym wyłuszczone. Być może parafianie i pastorzy udzielali tam milczącej zgody na akcesję do polsko-zorientowanego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Wydanie się jednak, że problem nie został dotąd dokładnie przebadany. Tym niemniej ze względu na bliskość geograficzną Warszawy, a także przedrozbiorowe przywiązanie instytucjonalne do warszawskiego Konsystorza, propozycje secesji łódzkich parafii nie mogły mieć realnej szansy na realizację. Na tle omawianych w cz. I wydarzeń *synodu łódzkiego* wydaje się, że od początku walka zorientowanych na kulturę niemiecką luteranów łódzkiego okręgu włókienniczego skierowana była raczej na obronę tradycji i języka niemieckiego w obrębie struktur wspólnego Kościoła niż na próby uzyskania niezależności instytucjonalnej.

[38] Pod pojęciem osób niemieckojęzycznych rozumiemy te, dla których j. niemiecki był językiem ojczystym, a zatem z reguły kulturowo dominującym. Konieczne jest jednak zaznaczenie, że większość z nich posiadała wyższe bądź niższe kompetencje w języku polskim. Problematyka wielojęzyczności mieszkańców regionu łódzkiego należy jednak do tematów, które oczekują jeszcze na wyczerpujące naukowe opracowanie.

[39] Temu argumentowi należy przeciwstawić jednak fakt, że redaktor Rondthaler stacjonował m.in. w parafii w Ozorkowie i musiał poprzez to poznać charakterystykę wspólnot tego regionu.

[40] Por. Hans-Jürgen Bömelburg, *Lodz, Geschichte einer multikulturellen Industriestadt im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2022, s. 48–55.

krzyżacka" jest przykładem Foucaultowskiej kategorii wykluczenia[41] – w tym wypadku tego, co niemieckie[42]. Z perspektywy tych uwag staje się widoczne, że nienazwana bezpośrednio w tekście grupa niemiecko-zorientowanych luteranów stanowiła jednak dla autora tekstu ważny punkt odniesienia, ale w funkcji negatywnego kontrastu.

We fragmencie dotyczącym rozproszenia ewangelików po różnych regionach ziem polskich wspomniani są również ewangelicy reformowani, którzy wraz z odzyskaniem przez Polskę niepodległości „wystąpią wraz z borów i puszcz litewskich". Obraz taki odnosi się do przywiązania części szlachty kresowej i litewskiej do wyznania kalwińskiego: poprzez metaforę „wychodzenia z puszczy" sugeruje się wszakże pewne kulturowe zacofanie i dzikość, odwołując się do późnośredniowiecznych obrazów Litwy. Powiązanie kalwinizmu z litewskością implikuje ponadto, że konfesją protestancką preferowaną przez Polaków jest luteranizm. Jednocześnie autor uderza w ton przyjaźni i porozumienia z ewangelikami reformowanymi, określając ich mianem „braci miłych".

W ostatnich akapitach wyłuszczone są cele i założenia czasopisma: „Do tych rozproszonych braci naszych z rozległych obszarów dawnej Rzeczypospolitej pragnie się odezwać głos ewangelicki z macierzy miast naszych, ze stołecznej Warszawy". Podkreśla się tutaj, że „Ewangelik" zwraca się do wszystkich wymienionych grup luteranów, celem wydawców jest zatem stworzenie organu prasowego łączącego różnorodne wspólnoty współwyznawców.

Wydaje się, że redakcja „Ewangelika", z dużą samoświadomością zwracając się do czytelników „z macierzy miast" ujawnia perspektywę władzy, która z politycznego centrum państwa (będącego nie przypadkiem także centrum władzy kościelnej) za pośrednictwem gazety ma wywierać jednokierunkowy wpływ na dyskurs luterański w całym kraju. O pojmowaniu swojej pozycji jako pozycji uprzywilejowanej świadczy następujące zdanie: „Spadkobiercy dostojnych tradycji dysydenckich, sądzimy, iż mielibyśmy ważkie słowo do wypowiedzenia". Sformułowanie sugeruje, że to właśnie kolegium warszawskie, wypowiadając się jako podmiot zbiorowy w pierwszej osobie liczby mnogiej („sądzimy"), stawia się niejako w sposób samozwańczy w roli głównych spadkobierców ruchów dysydenckich.

---

[41] Por. cz. I, rozdział 2.2.

[42] Można również zastanowić się nad użyciem przymiotnika „krzyżacki" zamiast „niemiecki". Użyte wyrażenie może podkreślać negatywny stosunek do dziedzictwa zakonu krzyżackiego i być nawiązaniem do Sienkiewiczowskiej perspektywy. Spełnia ono jednak także funkcję określenia zastępczego i w aktualnym kontekście bardziej neutralnego niż bezpośrednie wskazywanie na konkretną nację w politycznie dynamicznym i skomplikowanym okresie negocjacji terytorialnych.

Zwróćmy przy tym uwagę na operowanie w tym artykule, obok pojęcia „ewangelika", również niekiedy pojęciem „dysydenta". To drugie ma bardziej upolitycznione pole semantyczne (ale nie tak pejoratywnie obwarowane jak katolickocentryczne pojęcie *innowiercy*) i odnosi się m.in. do epoki oświecenia i walki o równouprawnienie obywateli rożnych wyznań[43]. Tę tradycję wolnościową przypisuje sobie zaś ośrodek warszawski, co jest również pewnym uproszczeniem i uwspółcześnieniem perspektywy.

Przymiotnik „dysydencki", wbrew katolickiej tradycji, użyty jest tutaj jako nacechowany pozytywnie, co unaocznia próby świadomego przewartościowania faktów i pojęć poprzez wpisywanie ich w przychylne konteksty. Sformułowanie o „dostojnych tradycjach" zostaje w następnym zdaniu artykułu powiązane z protestancką tradycją angielską – zdradzając tym samym pewną orientację polityczno-kulturową:

> Jeżeli naród, opierający się na starodawnych tradycjach wolności, nie ustępujących angielskim, liczebnie na szóstym stojący miejscu w Europie, ma w przyszłości zająć godne siebie stanowisko, powinien korzystać z wytężonej współpracy wszystkich swoich dzieci. Czyliż zaś nie brakowałoby zaiste czegoś w odrodzonej Polsce, gdyby miał umilknąć dawny zamaszysty, niekiedy może rubaszny, ale zawsze jędrny i dosadny głos dysydencki?

Z wypowiedzi tematyzującej rolę Polski w nowym porządku państw europejskich, jasno wyłania się polsko-patriotyczna optyka. Redakcja wyraża przy tym wobec nowo powstałego państwa oczekiwanie, że wpisze się ono w pluralistyczne nurty nowoczesności (dwukrotne odwołanie do kultury angielskiej może sugerować tutaj model anglosaski), będzie godną reprezentacją na arenie międzynarodowej i doceni wkład kulturowy konfesji protestanckich w tworzenie nowoczesnych społeczeństw. Wobec przedstawionych uprzednio kryteriów przynależności kulturowej, reprezentowanie odmiennego niż katolickie wyznania w mniemaniu autorów artykułu nie tylko nie jest przeszkodą w budowaniu solidaryzmu społecznego. Obecność przedstawicieli innych wyznań w państwie wpisana jest w kategorię pewnego rodzaju ważkiego wyzwania dla społeczeństwa, które ćwiczy je w cnocie tolerancji, a tym samym przyczynia się do jego cementowania.

Przedostatni akapit to manifest zamierzeń redakcji, sformułowanych na tle wspomnianych dziejów wielowyznaniowej Rzeczypospolitej i wartości oświeceniowych oraz demokratycznych. Stąd wyprowadzone zostaje przekonanie, że

---

[43] Współczesny *Słownik Języka Polskiego* podaje ponadto dwie definicje pojęcia *dysydent*: 1. osoba przeciwstawiająca się panującej ideologii; 2. dawniej: wyznawca innej religii chrześcijańskiej niż katolicka; oba znaczenia są ze sobą wobec tego sprzężone, za: https://sjp.pwn.pl/ [dostęp: 3.06.2024].

brak głosu ewangelickiego w dyskursie narodowym byłby poważnym brakiem. Redakcja stawia tym samym znaczącą tezę o inherentnej roli protestantyzmu w kulturze polskiej.

Obok wskazania na udział luteranów w polskim dyskursie narodowym zwraca się ponadto uwagę, że głos dysydencki jest częścią dyskursu wielu ważnych narodów europejskich[44]. Tym samym redakcja wykazuje wysoki poziom świadomości dotyczącej dyskusji nie tylko na poziomie własnego narodu, ale i w skali międzynarodowej. Uderza w ten sposób niejako w czuły punkt polskiej historiografii, gdzie jedną z rzekomych przyczyn upadku Rzeczypospolitej w końcu XVIII w., z której wynikły m.in. ingerencje obcych państw w sprawy wewnętrzne kraju, było dyskryminowanie mniejszości protestanckich. Domaganie się poszanowania swoich praw jest zatem w momencie odrodzenia Rzeczypospolitej przypominaniem cieni przeszłości i wezwaniem do wyciągania z nich nauki. W dobie traktatów międzynarodowych dotyczących również pozycji mniejszości narodowych czy wyznaniowych, podobne sformułowanie mogło wybrzmieć jako przestroga.

Redakcja podkreśla własne poszanowanie wszystkich etni i religii, w szczególności katolickiej, stosując w odniesieniu do głównej konfesji państwa ton ugodowy. Zwraca uwagę, że to właśnie na tle poglądów katolickich głos ewangelików ma szczególne znaczenie i może wnieść nowe wątki do dyskursu narodowego – dostrzegając tym samym istotną wartość w pluralizmie dyskusji.

Kolejnym deklarowanym celem „Ewangelika" jest szerzenie w Polsce „światła i swobody". Takie sformułowanie jest aluzją do roli dysydentów w forsowaniu w wiekach przedrozbiorowych tolerancyjnego prawodawstwa i pluralizmu. Jest jednak sprawą bardzo dyskusyjną, czy wczesnonowożytny protestantyzm faktycznie przyczyniał się do szerzenia światła i swobody: ściśle rzecz ujmując, nie zawsze i nie wszędzie[45]. Jest to bodaj odwołanie się do pokantowskich, nowoluterańskich narracji.

Redaktor zapowiada, iż czasopismo nie będzie ograniczać się tylko do spraw religijnych, a „oświetlać [z ewangelickiego punktu widzenia] sprawy ogół Polski obchodzące". Redakcja zachęca także osoby innych wyznań do zaangażowania w wydawanie gazety w imię „swobody myśli", czym otwiera redakcję na ewentualną ekumeniczną współpracę.

Tekst artykułu wstępnego jest w swojej objętości naturalnie ograniczony i nie jest miejscem szczegółowego omówienia zagadnień historycznych, społecznych

---

[44] Z kilku pozytywnych odniesień do kultury angielskich protestantów w omawianym artykule można wysnuć wniosek, że dla pragnącego odciąć się od niemieckich narracji narodowych polskiego protestantyzmu teraz to kraje anglosaskie (zamiast Niemiec) staną się ważnym punktem odniesienia.

[45] Johann Baptist Müller, *Martin Luther als Anwalt des Liberalismus?*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" 1990, t. 42, nr 3, s. 217.

czy politycznych. Tym większą wagę posiadają te aspekty, które pojawiają się w tej streszczonej narracji, dającej jasne ramy myślowe i narracyjne potencjalnym czytelnikom.

Jak zwróciłam uwagę już na początku, ponad połowę tekstu zajmuje omówienie uwarunkowań historycznych wskazujących na wagę tego zagadnienia dla polskich ewangelików, będące perswazyjnym udowadnianiem własnego znaczenia, a także dziedzictwa kulturowego powiązanego z polską tradycją narodową. Świadectwem fascynacji historią będzie nie tylko jej rozpracowywanie w późniejszym czasie przez Towarzystwo ds. Badania Historii Reformacji w Polsce, które wydawało własny periodyk, a także w licznych artykułach naukowych w „Roczniku Teologicznym", czy to w esejach popularnonaukowych w „Ewangeliku", „Zwiastunie Ewangelicznym" i innych polsko-zorientowanych czasopismach. Owa fiksacja na tematyce przeszłości protestantyzmu w Polsce może świadczyć z jednej strony o niedostatecznym zbadaniu tematu, ale wyraża też potrzebę naukowego, historiograficznego udowadniania własnego zakorzenienia w społeczeństwie, a także oczyszczania polskiego dziejopisarstwa z narracji świadczących o stronniczości i uprzedzeniach[46].

Samo podjęcie takiego tematu artykułuje wiarę w społeczeństwo otwarte, gotowe na dyskurs krytyczny i pluralistyczny. Druga połowa artykułu wyraża właśnie ten dalece optymistyczny, kulturowy obraz społeczeństwa polskiego jako społeczeństwa nowoczesnego, oświeconego i funkcjonującego według demokratycznych zasad. W artykule nie ma miejsca na dywagacje o przyczynach i międzynarodowych skutkach pojawienia się Polski na mapie – w tym kontekście dochodzi do głosu przede wszystkim przekonanie o działaniu Opatrzności. Kompletnie przemilczane są problemy, z jakimi współwyznawcy o orientacji niemieckiej mieli do czynienia w nowym państwie[47]. Zjawisko podziału narodowego własnych wspólnot zdaje się nie istnieć, z entuzjazmem wskazuje się na obecność i silny głos protestantów jako element polskiej racji stanu.

1.1.2.2. Felieton historyczny *Tragedja kolonisty niemieckiego* (nr 3/1920)[48]: polska narracja dziejów niemieckiej imigracji

Na wstępie analizy tego felietonu stosowne wydaje się przedstawienie zarysu omawianych w trzecim podrozdziale narracji środowiska niemieckich konserwatystów dotyczących historii luterańskich kolonii na ziemiach polskich. To

---

[46] Por. na temat problematyki kulturowego zakorzenienia luteranizmu cz. I, rozdziały 4.1–4.3.

[47] Por. Ingo Eser, *„Loyalität" als Mittel der Integration oder Restriktion. Polen und seine deutsche Minderheit 1918–1939*, [w:] Peter Haslinger, Joachim von Puttkamer (red.), *Staat, Loyalität und Minderheiten in Ostmittel- und Südeuropa 1918–1941*, München 2007, s. 17–44.

[48] „Ewangelik", nr 3/1919, z dnia 1 III, s. 73–77.

bowiem w szczególności w niemieckojęzycznych czasopismach lat międzywojennych podnoszone były tematy dotyczące dziejów niemieckiej migracji (przede wszystkim na ziemie Królestwa Kongresowego)[49]. Felietony takie, o charakterze publicystycznym i popularnonaukowym, miały z reguły na celu wzmocnienie u potomków migrantów poczucia odmienności i specyfiki ich przynależności etniczno-kulturowej oraz tworzenie wśród tej grupy kolektywnych, ujednolicony wyobrażeń, które mogły posłużyć (i posłużyły) za bazę budowania zaplecza politycznego. Podobnie jak Polacy-ewangelicy w historiach dysydentów, tak i Niemcy-ewangelicy budowali *mit wspólnego pochodzenia* swojej społeczności w opowieściach o migrantach z niemieckojęzycznych, luterańskich regionów Europy. Często stosowano przy tym heroizującą imigrantów narrację, podkreślającą ich przedsiębiorczość, pracowitość oraz przywiązanie do kultury przodków – co odbija się już w samym powszechnie stosowanym pojęciu *kolonisty*.

Ujęcie takie, propagowane w środowisku kościelnym głównie przez duchownych związanych ze Wspólnotą Roboczą Pastorów Niemieckich (*Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren*), podkopywało ponadto twierdzenia polsko-ewangelickiego środowiska poprzez utrzymywanie, iż charakter luteranizmu w Polsce był głównie obcy (niemiecki), zaś to, co pozostało z polskiego ruchu reformacyjnego w najlepszym wypadku – o ile nie uległo rekatolizacji – rozeszło się w środowisku ewangelików reformowanych. Niemieccy pastorzy o konserwatywnym narodowym nastawieniu usiłowali kłaść nacisk na rzekomą naturalną i konieczną odrębność kulturową luteranów w polskim społeczeństwie, a ich otwartym politycznym postulatem było utrzymanie i konserwowanie tej odrębności[50].

Polskojęzyczna prasa ewangelicka rzadko przeciwstawiała się bezpośrednio tej uproszczonej historiografii lub próbowała ją problematyzować, najprawdopodobniej rozumiejąc, że podobne polemiki łatwo mogły prowadzić do zrzutów braku tolerancji i zaostrzenia konfliktów w Kościele. „Głos Ewangelicki" oraz „Zwiastun Ewangeliczny" polemizowały jednak regularnie z politycznymi przywódcami niemieckich konserwatystów odnośnie do strategii rozwoju Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Rzadko otwarcie poświęcało się wszakże uwagę przyczynom nieufnego wobec polskiej kultury nastawienia samych wiernych

---

[49] Por. m.in. felietony historyczne na łamach łódzkiego „Volksfreud-Kalender" pióra Eduarda Kaisara oraz pastora Eduarda Kneifla. W samym tylko pierwszym roczniku „Volksfreud-Kalender" pojawiają się aż trzy obszerne felietony dotyczących historii wspólnot niemieckojęzycznych w regionie łódzkim: Eduard Kneifel, *Die Neu-Sulzfelder evangelisch-lutherische Gemeinde*, „Volksfreund-Kalender", nr 1, s. 108–114; Eduard Kneifel, *150 Jahre evangelisch-lutherische Gemeinde Wladyslawow*, *ibidem*, s. 116–121; Eduard Kaiser, *Die Stadt Ruda-Pabianicka bei Lodz und ihre evangelich-lutherische Gemeinde*, *ibidem*, s. 122–124.

[50] Por. m.in. cykl autorstwa E. Kneifla *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt*, tutaj rozdział 3.3.2.5.

w licznych wsiach i miasteczkach na terenie byłej Kongresówki. Potocznym usprawiedliwieniem ich postawy był wpływ wojennej propagandy z czasów okupacji tych terenów przez wojska niemieckie[51].

Poprzez ironię lub bezpośredni atak retoryczny polscy felietoniści próbowali wykazać, iż postawa wzbraniających się przed integracją Niemców, nawet jeśli tolerowana, była niewłaściwa. Natomiast unikano z reguły analiz ich światopoglądowo-emocjonalnej motywacji. A przecież właśnie taka pozwoliłaby na lepszą diagnozę sytuacji i poszukiwanie wspólnego języka w sprawach historii i kultury.

Za taką próbę uznać można właśnie felieton ks. superintendenta Juliusza Burschego z 1919 r., który podejmuje wyzwanie uwzględnienia zarówno polskiej, jak i niemieckiej perspektywy kulturowej i kolektywnych doświadczeń w kontekście współczesnych mu podziałów kulturowych w luterańskiej wspólnocie. Chociaż jest to artykuł pisany z perspektywy nakierowanego ku polskości ewangelika i zwierzchnika Kościoła, nie można zapominać, że ks. Bursche był duchownym, który znał i musiał dobrze rozumieć perspektywę niemieckich wiernych, jako że sam wywodził się z niemieckojęzycznej parafii o charakterze robotniczym[52]. Już sam tytuł felietonu wyraża jego empatyczne podejście do problematyki i przekonanie, że wyrozumiałość jest ważnym czynnikiem w procesie poszukiwania kompromisu między różnymi grupami interesu w Kościele.

Publikacja w „Ewangeliku" artykułu podejmującego problematykę dziejów niemieckich imigrantów na ziemiach polskich jest manifestem chęci przełamania monopolu na podobne publikacje po stronie niemieckiej. Z kolei polskojęzyczną prasę ewangelicką superintendent konfrontował w ten sposób z niechętnie podejmowanym tematem dziejów i mentalności niemieckich kolonistów.

Artykuł stanowi próbę syntezy polskiej i niemieckiej perspektywy na problem i przyczynę kulturowej separacji Niemców na terenach byłego Królestwa Kongresowego, która prowadziła do ich antypolskich resentymentów. To z kolei utrudniało ich integrację w dążącej do lojalności wobec państwa i solidarności z ogółem społeczeństwa instytucji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej.

Próba uwzględnienia i zestawienia doświadczeń zarówno strony niemieckiej (ewangelickiej), jak i polskiej (tutaj reprezentowanej przez sąsiadującą wiejską ludność katolicką) wydaje się mieć na celu dekonstrukcję retoryki wzajemnych oskarżeń o doświadczone krzywdy i dyskryminację własnej grupy. Zastosowana argumentacja wskazuje na przyczyny polsko-niemieckiej, względnie katolicko-ewangelickiej niechęci w zjawiskach i wydarzeniach zewnętrznych, nie zaś w nieetycznych intencjach protagonistów wydarzeń. Jak zostanie dalej wykazane, autor prowadzi przy tym dość linearną narrację dialektyki historycznej

---

[51] Por. podobne tezy m.in. w „Unsere Kirche", nr 24/1919, tutaj rozdział 3.1.2.1.

[52] Por. cz. I, rozdział 4.2.3.

prowokowanych naprzemiennie polskich i niemieckich reakcji odwetowych i nie doszukuje się w antagonistycznych postawach głębszych przyczyn natury psychologicznej czy społecznej.

Na wstępie felietonu Bursche podkreśla, iż większość „kolonistów niemieckich" została „sprowadzona staraniem rządu polskiego lub wybitnych obywateli kraju za czasów Księstwa Warszawskiego". Autor dopatruje się zatem strony aktywnej i inicjującej po stronie polskiej i zaznacza dalej, że jedynie niewielka część kolonistów miała być sprowadzona przez rząd pruski po trzecim rozbiorze (którą to falę migracji uwypuklali z reguły niemieccy publicyści). Autor podkreśla ponadto fakt, iż duża część tych imigrantów „zachowała odrębność swą narodową (…) i nie zży[ła] się z ludnością polską" czym *avant la letrre* określa się brak postępującej integracji tej ludności. Pojęcia „zżycia" implikuje zresztą nie tyle asymilację, co po prostu pozytywną postawę wobec społeczeństwa przyjmującego, mogącą wyrażać się w solidarności i szacunku.

Przyczynę takiego stanu rzeczy upatruje autor w polityce cesarstwa rosyjskiego „siania i podtrzymywania waśni i nienawiści plemiennej". Użycie pojęcia „plemienności" jest tutaj ciekawym zabiegiem językowym. Sugeruje ono prymitywność konfliktów społecznych na tle etnicznym, które nie odwołują się w swojej logice do koncepcji etycznych czy religijnych.

W danym akapicie odnajdujemy również opis zabiegów władz rosyjskich, które miały hamować asymilację migrantów: poprzez konkretne prawodawstwo władze te, zdaniem Burschego, inspirowały wzajemną niechęć Polaków i Niemców. Wspomniane przepisy miały polegać z reguły na uprzywilejowaniu ludności napływowej odnośnie do możliwości kredytowych, zwolnień podatkowych czy możliwości zakupu ziemi, co miało budzić zazdrość wśród polskiej ludności rdzennej.

Za najskuteczniejsze narzędzie skłócenia narodowego pod rosyjską administracją uważa Bursche ówczesny system szkolny. Krytykuje w tym kontekście odsuwanie pastorów i ludzi powiązanych z Kościołem od wpływu na edukację dzieci kolonistów na rzecz wiernych Petersburgowi urzędników. Podobna krytyka odwołuje się *implicite* do systemu szkół kantoralnych, które były silnie przywiązane do instytucji kościelnych i najwyraźniej stanowiły pożądany z perspektywy Kościoła model zarządzania szkolnictwem. W tekście odnajdujemy zatem obraz porządku społecznego, w którym większy wpływ Kościoła na edukację miałby przyczynić się do lepszego współżycia między obywatelami różnych etni i mieć pozytywny wpływ na otwieranie imigrantów na polskość. Jest to hipoteza, którą na tle w rzeczywistości dosyć różnych postaw duchownych w kwestiach narodowo-kulturowych, uznać można jedynie za element pewnej wizji i idealistyczny postulat.

Ks. Bursche zauważa ponadto, że poprzez wspomniany system szkolnictwa dzieci niemieckojęzyczne po prostu nie miały możliwości nauczyć się języka polskiego. Przyjmuje on wobec tego, że w innej sytuacji chęć nauki języka kraju zamieszkania byłaby naturalną potrzebą i nie budziłaby żadnego oporu.

Autor w mocnych słowach opisuje politykę kulturową rosyjskiego zaborcy, podkreślając stosowaną instrumentalizację ludności napływowej: „(…) niemieccy koloniści mieli zostać obcy tej ziemi, na której żyli, mieli nie znać języka kraju, który ich przygarnął, mieli oczy swe zwracać ku rządowi rosyjskiemu, który wszczepiał w nich przekonanie, że polak to ich wróg (…)". Kolonistów i ich potomków postrzega – co uwidacznia również cytowany wyżej fragment – jako *gości* (osoby będące w roli i pozycji gościa), a zatem podporządkowanych niepisanym prawom wdzięczności i zobowiązanym do podporządkowania się. W tym punkcie widoczny jest wyrazisty kontrast w stosunku do narracji niemieckich, które przedstawiały kolonistów jako autonomiczne podmioty budujące swoją kulturę i gospodarkę „na ugorze" („Scholle"), a więc ziemi niczyjej, którzy nie zaciągając znaczącego długu wobec społeczeństwa przyjmującego, sami byli budowniczymi swojego dobrobytu. Uważali się zatem nie za gości, ale za przysłowiowych „panów na swoim". Również fakt zachowania odrębności kulturowej interpretowany był przez zdeklarowanych Niemców jako zasługa konserwatywnej, moralnej postawy.

W cytowanym fragmencie Bursche diagnozuje w społeczności niemieckiej pewien poziom wrogości wobec Polaków („przekonanie, że polak to ich wróg"). Postawę tę nazywa wprost, wskazując, iż nie jest ona ze swojej natury chrześcijańska. Nie doszukuje się jednak jej przyczyn w poczuciu obcości, alienacji czy po prostu konfliktu interesów ekonomicznych lub kulturowych. Wrogość jest czymś, co miało być wynikiem polityki rosyjskiej i niemieckiej w stosunku do opisanej ludności. W tym sensie autor skupia się w swojej narracji niemal wyłącznie na czynniku władzy świeckiej i wymazuje z pola narracji aspekty konfesyjne i narodowe, które trudniej byłoby wyraźną linią oddzielić od wpływu Kościołów.

Na dowód, że to właśnie władza świecka na terenie zaboru rosyjskiego winna była polsko-niemieckiej awersji skutkującej alienacją ewangelików, autor przywołuje kolejną sytuację dziejową, która jego zdaniem potwierdzała ten schemat: początek pierwszej wojny światowej. Wówczas niegdyś faworyzowani przez rosyjską władzę koloniści padli ofiarą uogólnionego podejrzenia o szpiegostwo. Dla autora felietonu taka nagła zmiana postawy władz rosyjskich była dowodem na to, że intencje rządu w Petersburgu nigdy nie były szczere i że Rosjanie próbowali Niemców przeciwko Polakom zinstrumentalizować. Problematyczną sytuację, w której znaleźli się niemieccy koloniści na początku wojny autor opisuje w emocjonalnych słowach: „Z chwilą wybuchu wojny, ze zmianą stosunku Rosji do Polaków, stosunek władz rosyjskich do protegowanych dotychczas kolonistów niemieckich uległ nagłej i radykalnej zmianie (…). Wnet też nastąpiła prawdziwa orgja coraz okrutniejszych represji. (…) Więziono kolonistów setkami, wieszano bez sądu i śledztwa". Jak zauważa duchowny, ucisk jednej grupy społecznej prowokował reakcje odwetowe grupy uprzednio pokrzywdzonej, które wzmacniane były materialną motywacją: „Sąsiadujący z kolonistą niemieckim chłop polski, od

pokoleń całych przez politykę divide et impera rządu rosyjskiego w odpowiednim kierunku urabiany, chętnym spoglądał okiem jak rugowano znienawidzonych niemców (…)".

Na tle tych słów można pokusić się o uwagę, że w omawianym felietonie autor niejako wychodzi ze skóry teologa i nie doszukuje się winy za powstałą sytuację w grzechu człowieka: jego egoizmie, braku zaufania i niechrześcijańskiej postawie. Opisane antagonistyczne relacje ujmuje on jako niezawinione przez świadome wybory, ale jako wynikające z manipulacji władzy świeckiej.

Ludność kolonii i wsi, zarówno polskich, jak i niemieckich, przedstawiona jest zatem jako dająca się łatwo sterować. I niezależnie, czy była to władza rosyjska: po wybuchu wojny deportująca Niemców, czy władza niemiecka: dyskryminująca ludność polską i prowokująca u Niemców działania odwetowe. W obu wypadkach podkreśla się, że coś działo się za namową, złym i niemoralnym podszeptem władzy lub w wyniku niekorzystnych okoliczności. W ten sposób autor felietonu odciąża moralnie obie strony, próbując wykazać, iż działały one z potrzeby chwili i niejako nieświadomie.

Czy nie było wówczas jednak żadnej instytucji, która mogła przemówić do ludzkich sumień? Należy zauważyć, że wspomniana polityka *divide et impera*, jako zasada polityki politeistycznego imperium rzymskiego, nie musiała być w nowożytnej, chrześcijańskiej Europie tak bardzo skuteczna. Z faktu, że skuteczna jednak była – co poświadcza autor felietonu – można wyprowadzić wniosek, że wiara i tradycja przekazywane w owym okresie przez Kościół, nie stanowiły skutecznej zapory wobec resentymentów na poziomie kulturowym.

A jak ustosunkowywała się do tych wydarzeń ewangelicka instytucja kościelna? Do tej problematyki autor nie odnosi się bezpośrednio, stwierdza jedynie usprawiedliwiająco w kontekście działań odwetowych Niemców po zajęciu przez wojska osi terenów między Wartą a Bugiem:

> Jednocześnie cała ta agitacja [władz okupacyjnych, roztaczająca nad niemieckimi kolonistami opiekę – przyp. aut.] zwrócona była przeciw miejscowemu duchowieństwu ewangelickiemu, tak, iż księża pastorowie, zagrożeni sądem polowym albo innymi surowymi represjami, pozbawieni byli możności podjęcia akcji na szerszą skalę celem przeciwdziałania przewrotnej agitacji, a o ile przestawali być niemymi świadkami bezprawia, usuwano ich, opróżnione zaś przez nich miejsca obsadzano pastorami zagranicznymi, których działalność była już całkiem nieskrępowana (…).

Kościół odmalowany jest tutaj jako ofiara agresywnego systemu. Co więcej, opisany jest on również jako instytucja, która poprzez decyzje polityczne mogła być bardzo łatwo przebudowana i której charakter kulturowy i polityczny mógł zostać szybko i skutecznie zmieniony. Zaś luterańscy duchowni z Niemiec mieli

być nie tylko upolitycznieni, ale czymś dla istoty Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na polskich ziemiach obcym (co implikuje silne kulturowo-regionalne przywiązanie kościoła).

Autor sugeruje w omawianym artykule, że poprzez usuwanie wpływu Kościoła ze szkoły i oddziaływanie władz świeckich chrześcijański głos był niesłyszalny. W połączeniu z rzekomą naiwnością i sterowalnością ludności wiejskiej można wyprowadzić wniosek, że dla biskupa obecne zadanie Kościoła polegało na nadrobieniu tej zaległości w nauczaniu pokojowego współżycia z polską ludnością. Kościół, w kontekście tej myśli, ponosił w swoim nauczaniu znaczną odpowiedzialność za postawy obywatelskie, kulturowe i narodowe wiernych. Brak odpowiedniego nauczania religijnego mógł mieć tylko zgubne skutki – nauka z historii, która wydaje się dla Burschego wskazówką dla przyszłości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Na tle tych wniosków w przedostatnim akapicie autor formułuje następującą obietnicę, będącą manifestem jego wizji i oczekiwania wobec nowego państwa: „Wyższe władze polskie są przeciwne wszelkiemu uciskowi, wszelkiej niesprawiedliwości. Kolonista niemiecki niema się czego obawiać: nikt w nowej odrodzonej Polsce nie odbierze mu jego ziemi, jego wyznania, jego języka". Zdanie to jest w pewnym sensie aktem deklaratywnym: ogłoszeniem nowej karty w historii ewangelicyzmu na ziemiach polskich oraz amnestii wobec dawnych niesnasek i zatargów. Na nowym bardziej, sprawiedliwym gruncie państwowym, opisane antagonizmy mają, zdaniem autora, już nie mieć racji bytu. Polska, na tle wcześniej opisanych rosyjskich i niemieckich knowań wobec solidaryzmu społecznego, wyrasta jako nowy, nieuwikłany w opisane wcześniej manipulacje, polityczny protagonista z dużym kredytem zaufania.

Z perspektywy czasu wiemy, że podobne założenia były mocno wyidealizowane i biskup Bursche oraz jego stronnictwo musieli w następnych latach w obronie wyważenia charakteru kulturowego Kościoła stoczyć wiele debat zarówno z polską władzą ustawodawczą, jak i ze stronnictwem niemieckim. Można w tym kontekście zastanowić się, czy w wyżej cytowanych słowach wyraża się polityczna i psychologiczna naiwność autora, czy raczej chęć duszpasterskiego, łagodzącego wpłynięcia na postawy obu stron. Sam koniec tekstu sformułowany jest jako apel: „Bóg tak zrządził, że koloniści niemieccy siedzą na polskiej ziemi. Niechże ukochają tę ziemię, którą uprawiają, i ten kraj, który ich przegarnął. Niech będą dobrymi synami i obywatelami naszego kraju, a wtedy włos im z głosy nie spadnie!".

Fakt, że mówi się już nie tylko o szacunku i lojalności, ale wręcz o miłości do polskiej ziemi świadczy, że w słowach tych przemawia polski patriota. To właśnie te ostatnie zdania świadczą o zastosowanej w artykule perspektywie hegemonii polskiej kultury i wyrażonego *implicite* wobec kolonistów oczekiwania podporządkowania (integracji), które przenoszone jest tutaj na relację rodziców

i dzieci: relację opieki, ale też wychowania. W sformułowaniu „nasz kraj" Bursche zdradza ponadto przekonanie o pewnej szczególnej więzi z tym krajem osób, które uważają się za Polaków.

Stąd artykuł *Tragedja kolonisty niemieckiego* można odczytać jako apel o integrację. Jest to dla autora nie tylko racjonalna ścieżka rozwoju, ale również rezultat przyjęcia postawy chrześcijańskiej, która nie szuka konfliktu, ale z wdzięcznością akceptuje los i przystosowuje się do otoczenia. Tragedia kolonisty jest w tym kontekście dwojaka: nie tylko doświadczył on rzeczywistego prześladowania lub instrumentalizacji, ale przede wszystkim doświadczenia te uniemożliwiły mu zżycie się z ludnością polską, co wydaje się w oczach autora jego rzeczywistą, egzystencjalną tragedią.

Tekst opublikowany w „Ewangeliku" był prawdopodobnie próbą zaszczepienia tych istotnych wniosków i przeformułowań w stosunku do utrwalonych niemieckich narracji wśród pastorów o polskiej orientacji, którzy nauczali też w środowiskach niemieckich wiernych-kolonistów. Tekst taki mógł być dla nich inspiracją do opisywania i wyjaśniania w mieszanych kulturowo parafiach znaczenia i szans dziejowego momentu odzyskania przez Polskę niepodległości.

Charakterystyczne jednak, że w artykule nie pojawia się deklaracja jakiejkolwiek identyfikacji z grupą potomków imigrantów: niezależnie, czy przemawiają tutaj podziały narodowe, czy klasowe. Felieton stanowi przykład pouczenia *ex cathedra* przez kierownika Kościoła, który sam obrał drogę asymilacji, a którego marginalizacja własnej kultury pochodzenia na pewno nie ułatwiała budowania mostów między środowiskiem polskim i niemieckim.

Warto też podkreślić, iż opisany w felietonie *Tragedja kolonisty niemieckiego* konflikt omija kluczowy dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego problem tożsamości kulturowej pośród samych ewangelików. Linia podziału przechodzi tutaj przez społeczność Niemców-kolonistów i chłopów-Polaków. W ten modelowy sposób autor próbuje być może wskazać na pewien ogólny schemat polsko-niemieckich resentymentów. Tym samym odmalowuje dzieje polsko-niemieckich konfliktów, a zatem metaforycznie również polsko-niemieckich stosunków kulturowych, jako uwikłanych w niekorzystne wiatry historyczne, ale nieskazanych immanentnie na wrogość.

W kontekście owej figury konfliktu koniec końców przeciwstawieni zostają sobie zatem Niemcy-luteranie i Polacy-katolicy. Wydaje się, jak gdyby pomiędzy tymi dwoma przeciwnymi biegunami, nienazwana tutaj bezpośrednio, znajdowała się przestrzeń tożsamości Polaka-ewangelika: kulturowy kompromis, łączący pozytywne cechy mentalności ewangelickiej z oświeceniową i romantyczno-wolnościową interpretacją polskiej tożsamości narodowej.

1.2. „Głos Ewangelicki"

1.2.1. Okoliczności powstania i rozwój

Drugim projektem czasopiśmienniczym, który rozwinął się z inicjatywy członków warszawskiego kolegium kościelnego, był „Głos Ewangelicki" o podtytule „Pismo tygodniowe poświęcone sprawom Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce", którego pierwszy numer ukazał się 3 X 1920 r.[53] Tygodnik ukazywał się nieprzerwanie do września 1939 r.

Mamy zatem w tym okresie do czynienia z dwoma czasopismami konfesyjnymi ukazującymi się w języku polskim przy wsparciu tego samego środowiska. Można łatwo się domyślić, że za powstaniem „Głosu Ewangelickiego" kryła się odmienna idea wydawnicza: bliższa czytelnikowi, mająca na bieżąco komentować „z ewangelickiej perspektywy"[54] wydarzenia w Kościele i państwie. O takiej przełomowej koncepcji piszą sami redaktorzy w tekście wprowadzającym pierwszego numeru: „Pierwsze i jedyne pismo tygodniowe w b. Kr. Kongr., popularne, polskie, w duchu zasad kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, znaleźć się powinno w każdym domu ewangelickim"[55].

W wypadku „Głosu Ewangelickiego" i „Ewangelika" (później „Zwiastuna Ewangelicznego") można mówić o pewnym warszawskim dwugłosie wydawniczym, w którym to drugie czasopismo, skierowane raczej do warstw przywódczych i duszpasterskich Kościoła, zawierało stosunkowo rozbudowane artykuły i felietony dotyczące głównie spraw teologicznych lub kościelno-politycznych, podczas gdy „Głos Ewangelicki" ze znacznie krótszymi tekstami, układem kolumnowym i tygodniowym rytmem wydawniczym adresowany był do szerokiego grona zainteresowanych wiernych[56].

---

[53] W tym okresie „Ewangelik", czasopismo założone niemal dwa lata wcześniej, zmagał się z problemami natury finansowej. Doprowadziły one do nieregularnego ukazywania się jego numerów. Była to jedna z przyczyn utworzenia nowej inicjatywy wydawniczej.

[54] Por. tekst programowy (bez tytułu), „Ewangelik", nr 1/1920, s. 2.

[55] Por. *Od redakcji i Administracji*, „Głos Ewangelicki", nr 1/1920, s. 1.

[56] Od nr 28/1925 pod tytułem czasopisma pojawia się adekwatna informacja odnośnie do docelowej grupy czytelniczej, zawierająca również wyczerpujące informacje na temat składu redakcji czasopisma: „Organ szerszych warstw ewangelików polskich, przy udziale ks. ks. profesorów: Ed. Burschego, J. Szrudy, K. Seriniego, A. Suessa, K. Michejdy, ks. dyr. A. Rondthalera, ks. prefekta Gloeha – z Warszawy, ks. G. Manitiusa ze Zduńskiej Woli, oraz członków Warszawskiego Kolegjum Kościelnego: p.p. mec. H. Eberhardta, mec. A. Burschego, prof. gim. im. M. Reja, O Bartela, prof. gim. zgierskiego, A. Wajgelta. (…)". Wykaz składu redakcji ukazuje, jak szeroko zakrojony był to projekt wydawniczy i jak wiele osób, głównie elity polskiego ewangelicyzmu, było w nim

Czasopismo miało przyczynić się do ożywienia wśród ewangelików wewnętrznego dialogu[57] i na bieżąco dostarczać wiernym najważniejszych informacji politycznych[58], kulturalnych[59] i organizacyjnych[60] dotyczących ich wspólnoty. Ze względu na chęć wyraźnego zaznaczenia stanowiska społeczno-politycznego, stosowano na łamach „Głosu Ewangelickiego" w porównaniu z innymi czasopismami konfesyjnymi tego okresu więcej form publicystyki dziennikarskiej, krytyki i polemiki. Pojawiały się także reportaże lub komentarze do ważnych wydarzeń[61], a także artykuły popularnonaukowe[62].

Od połowy rocznika 1928 czasopismo rozbudowuje się, rozszerzając pierwotnie czterostronicowy druk na ośmiostronicowy format. Od lat trzydziestych na łamach tego popularnego tygodnika zaczynają ukazywać się drukowane w odcinkach dzieła religijnej prozy literackiej, które wypełniały odtąd znaczną część treści gazety[63].

Postacią, która pełniła rolę redaktora przez większy okres ukazywania się „Głosu Ewangelickiego" był ks. Feliks Gloeh[64]. W latach 1924–1929 redakcję przejął

---

zaangażowanych. Skład redakcji ulegał zmianom w przeciągu kolejnych lat. Podczas gdy znaczna część składu redakcji z 1925 r, z czasem wycofała się z tej funkcji, w jej skład weszli inni, m.in. księża Alfred Hugo Figaszewski, Karol Messerschmidt, Karol Świtalski i Jan Winkler.

[57] Redaktor „Głosu Ewangelickiego" podkreśla w tekście programowym w szczególności, że definiuje się ono jako organ kształtujący i jako forum dyskusji oraz „placówka, która by wszystkich wyznawców Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego łączyć mogła".

[58] Np. pierwsze cztery numery zapełnia m.in. przedruk projektu „Ustawy o stosunku Kościołów Ewangelickich w Polsce do Państwa" wraz z komentarzami.

[59] Rubryka „Przegląd literacki".

[60] M.in. rubryki „Z towarzystwa Polskiej Młodzieży Ewangelickiej", „Ze Śląska Cieszyńskiego", „Korespondencja z Łodzi", „Z prasy".

[61] M.in. cykl „Na nowych drogach" wydawany na przełomie 1937/1938 r. omawiający wyczerpująco próby statutowego uporządkowania stosunku do ultraniemieckiego stronnictwa w Kościele; także „Złośliwość czy prowokacja". Poza okazjonalnymi felietonami informacje zawarte głównie w rubryce „Z kościoła i ze świata" znajdowały się każdorazowo na końcu wydania czasopisma.

[62] Np. *Protestantyzm wśród Słowian*, nr 6/1938; *Konfederacja warszawska 1573*, nr 9/1938; *O ruchu okswordskim*, nr 9/1938.

[63] M.in. *Książka o Doktorze Lutrze* Armin Stein (H. Nietschmann), przeł. M. Winkler.

[64] Feliks Teodor Gloeh, ur. 20 XI 1885 r. w Warszawie, studia teologii i filozofii w Halle, Berlinie i Dorpacie w latach 1905–1913, ordynowany 21 IX 1913 r. Wikariusz w Warszawie w latach 1913–1921, w latach 1921–1930 nauczyciel religii w warszawskich szkołach średnich i gimnazjum im. M. Reja. Koordynował również filiały w Mławie, Lipinach, Żyrardowie oraz Sadolesiu-Płatkownicy. Był inicjatorem i koordynatorem budowy kościoła ewangelickiego w Brześciu nad Bugiem oraz rozbudowy ewangelickiego kościoła

pierwszy pastor kościoła Świętej Trójcy w Warszawie, August Loth[65], a potem przez rok prowadził ją Karol Michejda[66] (1929–1930). Po tym okresie zmian w redakcji powstałych na tle wewnętrznych tarć na łonie kolegium warszawskiego, w 1930 r. Gloeh, wówczas na stanowisku kapelana wojskowego żołnierzy ewangelickich, powrócił na stanowisko głównego redaktora i wydawcy gazety[67].

Budowa numeru w formie z początku lat dwudziestych rozpoczynała się z reguły przedrukiem dzieła lirycznego, po którym następowało kazanie[68] i jeden lub dwa felietony lub reportaże. Numery zamykała rubryka „Wiadomości z Polski i ze

---

garnizonowego w Warszawie. Od 1930 r. pełnił urząd kapelana żołnierzy ewangelickich w Wojsku Polskim. Obok „Głosu Ewangelickiego", zaangażowany był również w wydawanie „Gazety Mazurskiej". Na temat jego pracy duszpasterskiej w 1938 wydane zostało dzieło *W służbie Ojczyzny i Kościoła. Księga pamiątkowa dla uczczenia pracy duszpasterskiej księdza seniora Feliksa Gloeha, naczelnego kapelana ewang.-augsburg. W. P.* autorstwa ks. Karola Messerschmidta. W czasie wojny działał w konspiracji. Po wojnie zaangażowany w odbudowę struktur kościelnych, zmarł w 1960 r. Obok jego licznych artykułów polemicznych i krytycznych (m.in. cykl na „Na nowych drogach") oraz kazań, warto wspomnieć cykl reportaży z podróży m.in. do Estonii (1938) oraz Litwy (1939) umieszczonych na łamach „Głosu Ewangelickiego", por. E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 93–94, Jan Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX w.*, Bielsko-Biała 1998, s. 53–54, także: https://www.polacy-zwyboru.pl/de/helden/biogramme/feliks-gloeh [dostęp: 30.11.2023].

[65] August Karol Loth, ur. w Warszawie 12 VI 1869 r., studia teologii w Dorpacie 1888–1892, ordynacja 27 XI 1892 r., pastor w Grodźcu 1894–1898, w Rawie, 1898–1899, diakon 1899–1910, w latach 1910–1921 drugi pastor i od 1921 r. pierwszy pastor parafii Świętej Trójcy w Warszawie. Pełnił liczne funkcje kościelne. Był radcą duchownym Konsystorza, seniorem Diecezji Warszawskiej, organizatorem i prezesem Towarzystwa Polskiej Młodzieży Ewangelickiej. Rozwijał działalność społeczno-charytatywną i wychowawczą. Patronował początkom warszawskiego sportu jako prezes (1919–1925) i prezes honorowy KS „Polonia". Zmarł 9 I 1944 r. (por. E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 127 oraz *Nekrolog-wspomnienie w 140. rocznicę urodzin*, „Gazeta Wyborcza", 12 VI 2009).

[66] Karol Michejda, ur. 27 X 1880 r. w Olbrachdce (Śląsk Cieszyński), studia teologiczne w Wiedniu, ordynacja 2 VII 1905 r. Wikariusz w Skoczowie 1904–1908, pastor w Krakowie 1908–1922, prof. teologii praktycznej na Wydziale Teologii Ewangelickiej 1922–1939, zm. 31 VII 1945 r. Autor m.in. *Dzieje kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim*, Warszawa 1909, por. E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 134–135.

[67] W związku z powiązaniami personalnymi z środowiskiem kapelanów wojskowych, czasopismo zostało uznane za organ ewangelickich duszpasterzy wojskowych (por. Woldemar Gastpary, *Polskie czasopisma ewangelickie aż do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny" 1975, t. 17, s. 105), co nie wpłynęło jednak znacząco na dobór jego treści. Czasopismo w podtytule nadal kierowało się do „szerokich warstw ewangelików" i jedynie sporadycznie pojawiały się w nim artykuły dot. pracy kapelańskiej.

[68] Inaczej niż w większości omawianych tutaj czasopism, kazania publikowane na łamach „Głosu Ewangelickiego" były autorstwa różnych, z reguły imiennie podpisanych pastorów.

świata". Oprawa graficzna była prosta, nie posiadała ozdobnej winiety. Stosunkowo rzadko pojawiały się w czasopiśmie grafiki.

„Głos Ewangelicki", pomimo iż adresowany był do ogółu ewangelików polskich, zdradza silną orientację na warszawskie środowisko. Objawia się to nie tylko w strategii językowo-kulturowej (reprezentowanie stronnictwa zorientowanego na polski dyskurs narodowy), ale również w częstym omawianiu warszawskich spraw lokalnych oraz podawaniu na łamach czasopisma porządku nabożeństw w Warszawie i parafiach regionu[69].

Czasopismo nie tylko było wydawane w języku polskim, ale podkreślało też polskość ewangelicyzmu i patriotyzm jego wiernych. Wyrażało się to między innymi w używaniu zwrotów „my Polacy", „my polscy ewangelicy", w cytowaniu polskiej poezji, literatury, sztuki oraz w licznych odwołaniach do polskiej historii.

Ważną inicjatywą wydawniczą związaną z „Głosem Ewangelickim" był dodatek dla młodzieży pt. „Na wyżyny". Wydania dodatku rozpoczynały często wiersze polskich poetów, np. Józefa Kraszewskiego, Adama Asnyka czy Marii Konopnickiej, niemających bezpośredniego związku z konfesją czytelników. Niewątpliwie nie było łatwym zadaniem język i kulturę Polski, zanurzone w tradycji katolickiej, dopasować do potrzeb i zainteresowań młodzieży protestanckiej. W wydawanych numerach starano się jednak odświeżać pamięć o postaciach polskiej historii związanych z ewangelicyzmem, takich jak Mikołaj Rej, Anna Wazówna czy Mikołaj Oleśnicki[70].

GŁOS EWANGELICKI

PISMO TYGODNIOWE, POŚWIĘCONE SPRAWOM KOŚCIOŁA EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO W POLSCE.

Cena prenumeraty wraz z przesyłką pocztową: Kwartalnie 30 mk. Pojedyńczy numer 2 m. 50 f.

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI: o o o o o o WARSZAWA, ulica Kredytowa № 4. Prenumeratę przyjmuje: w Warszawie księgarnia W. MIETKE, Wspólna 10 i w Łodzi, księgarnia RENNERA, Piotrkowska 165.

Wychodzi raz na tydzień o o w niedzielę o o

Ogłoszenia: Za wiersz jednoszpaltowy po tekście 5 mk.

Rok I. Warszawa, dnia 3 października 1920 r. № 1.

Ilustracja 3. Winieta czasopisma „Głos Ewangelicki" (nr 1/1920)

Źródło: zbiory Jagiellońskiej Biblioteki Cyfrowej.

---

[69] Dotyczyły także warszawskich szkół ewangelickich (w wymiarze lokalnym) oraz sposobu przekazywania tych informacji: W numerze 6/1920 widnieje nagłówek „Koło szkolne No 121" działające w „szkołach miejskich" nr 101, 102 i 103. Autor nie wspomina, że chodzi oczywiście o szkoły miejskie w Warszawie – kieruje zatem informację o działalności wspomnianego koła do czytelników „Głosu Ewangelickiego", najwyraźniej zakładając, że większość z nich ma dobrą orientację w krajobrazie warszawskich szkół publicznych, por. „Głos Ewangelicki", nr 6/1920, s. 2.

[70] Na podstawie: „Na wyżyny", nr 2–5/1933.

1.2.2. Analiza tekstów

1.2.2.1. Kazanie *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat* (nr 1/1920)[71]: trauma wojny, chrześcijański pacyfizm

Wydanie pierwsze „Głosu Ewangelickiego" otwiera przedruk wiersza Adama Asnyka *Do młodych*, który już na wstępie wpisuje tygodnik w polski dyskurs narodowy i patriotyczny. Interpretacja wiersza w odniesieniu do treści nowego czasopisma ewangelickiego może wskazywać na jego funkcję jako łącznika między przeszłością i przyszłością ewangelicyzmu w Polsce, tradycją a nowoczesnością. Wiersz, napisany przez poetę świeckiego (wyznania katolickiego), zawiera religijne odniesienia („Ale nie depczcie przeszłości ołtarzy") i może być odczytany jako docenienie roli świeckich wieszczów w budzeniu postaw religijnych w społeczeństwie.

Dopiero po przytoczonym bez komentarza wierszu pojawia się kazanie autorstwa ks. F. Gloehego (podpis X.F.G.) odnoszące się do pierwszego listu św. Jana[72] i noszące tytuł *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat*[73]. Motyw zwycięstwa zostaje wpisany w kontekst minionych konfliktów zbrojnych[74], które opisane są w słowach krytycznych, podkreślających tragedię rozlewu krwi i zniszczenia: „(…) wojna wywarła swe krwawe piętno na wszystkich społeczeństwach świata". Odniesienie się do doświadczeń lat wojny i wykorzystanie tych wydarzeń jako głównego wątku pierwszego kazania wskazuje wyraźnie na to, że doświadczenia i pamięć konfliktu zbrojnego odgrywały dla budowania nowego społeczeństwa istotny punkt odniesienia. Autor kazania ujmuje je jako rodzaj długofalowego, negatywnego oddziaływania na wspólnotę ludzką. W tekście kazania widoczne jest również zdystansowanie się od perspektywy narodowej i konkretnego narodowego interesu na rzecz postrzegania i oceny moralnej wojny z ogólnoludzkiej perspektywy.

Ocenę historycznego wydarzenia autor przenosi następnie na płaszczyznę uniwersalnej obserwacji, stosując do jej wyrażenia czas teraźniejszy: „Każdy naród, każdy kraj, każdy nawet człowiek – kosztem i krzywdą swego sąsiada stara się wzmocnić i wzbogacić". Wyrażony w zdaniu obraz człowieka odnosi się do Hobbesowskiej teorii wojny wszystkich ze wszystkimi i świadczy o pesymistycznym poglądzie autora na charakter współczesnego człowieka[75].

---

[71] „Głos Ewangelicki", nr 1/1920, z dnia 3 X, s. 1.

[72] „Zwycięstwo, które zwyciężyło świat, to wiara nasza", cyt. za czasopismem. Pod cytatem 1 J 4,5 powinno być 5,4.

[73] Na podstawie 1 Jan 4,5.

[74] W tekście mowa jest o sześciu latach wojny, co może oznaczać odniesienie zarówno do konfliktu lat 1914–1918, jak i wojny polsko-bolszewickiej.

[75] Tę wizję można porównać do omówionej na przykładzie tekstu kazania *2. nach Trinitatis* w „Unsere Kirche" kategorii „świata", której przypisuje się negatywne przymioty

W tym miejscu można zauważyć doniosłą różnicę w porównaniu z pierwszym numerem „Ewangelika", gdzie w centrum historycznej narracji zakończenia wojny stoi przede wszystkim fakt odzyskania niepodległości i związane z tym górnolotne wizje i cele. Niespełna dwa lata po odrodzeniu Polski, zmieniają się nastroje, pojawiają się realistyczne szacunki strat materialnych i skomplikowanej sytuacji społecznej w państwie[76]. Kazanie podkreśla przy tym przede wszystkim straty moralne, które odbiły się na społeczeństwie: „Sześć lat trwająca wojna wyprała we krwi wiele ludzkich serc i sumień z wiary, z miłości – w ogóle z wszelkiego uczucia religijnego".

Autor krytykuje w kontekście konfliktów zbrojnych postawę gloryfikującą dążenia do zwycięstwa, rozumianego jako zdobycie materialnej przewagi („zwycięstwo ciała"). Na tym tle pojawia się wątek wanitatywny wysuwający na pierwszy plan obserwację, że wszystko, co wiąże się ze zwycięstwem w materialistycznym sensie, jest przemijające.

W dalszym akapicie odnajdujemy aluzję do cenionego przez teologów luterańskich listu św. Pawła do Rzymian, który podkreśla nikłość doczesnych zdobyczy w porównaniu ze zwycięstwem duchowym wiary i miłości. Centralną wypowiedzią kazania jest zdanie stanowiące wariację cytowanego fragmentu 1 Listu św. Jana: „Zwycięstwo nasze, zwycięstwo ducha – to wiara nasza w Jezusa Chrystusa!". W tym sensie autor kazania odnosi się do zbiorowości ewangelików lub szerzej, chrześcijan, którzy w rozumieniu swojej religii podlegają innym kategoriom oceny tego, co jest „zwycięstwem", anonsując tym samym przesunięcie lub rozszerzenie pola znaczeniowego tego słowa na dyskurs religijny. Pisząc o „zwycięstwie ducha", autor apeluje do chrześcijańskich, niematerialnych wartości.

Poprzez zacytowane sformułowanie sugeruje się, że ludzie wierzący pomimo trudów i trosk powojennego czasu, mogą – przynajmniej w kategorii moralnej i duchowej – uważać się za wspólnotę uprzywilejowaną[77]. Afirmacja tej postawy jest podkreśleniem znaczenia wspólnoty i wyjątkowości grupy, która posiada w społeczeństwie uwikłanym w materialistyczne konflikty, szczególne stanowisko i zadanie.

Kazanie sformułowane przez przyszłego kapelana wojskowego zadziwia więc pacyfizmem i apolitycznością. Należy podkreślić, że nawet jeśli czasopismo „stało na gruncie ewangelicyzmu polskiego"[78], ową orientację rozumieć należy jako kulturową perspektywę danego państwa i narodu, ponad którymi stał jednak nadrzędny interes wspólnoty chrześcijańskiej.

---

zepsucia i materializmu w przeciwieństwie do wspólnoty chrześcijan, por. rozdział 3.1.

[76] Podczas, gdy pierwszy numer „Ewangelika" ukazuje się w okresie kształtowania granic, wydawanie „Głosu Ewangelickiego" przypada na czas postplebiscytowy połączony ze znacznym rozczarowaniem odnośnie do decyzji wyborczych na spornych terenach.

[77] Widoczne w tekście w wielu miejscach stosowanie zwrotów w pierwszej osobie liczby mnogiej, odwołuje się w tym kontekście do wspólnoty ludzi wierzących.

[78] Por. tekst programowy, rozdział 1.2.2.2.

1.2.2.2. Tekst programowy (nr 1/1920)[79]: postulat równouprawnienia i prawdy

Stosunkowo krótki tekst programowy (podpisany: Redakcja) przedrukowany został bez tytułu i umieszczony dopiero pod tekstem omówionego wyżej kazania, co można odczytać jako symboliczne oddanie pierwszeństwa sprawom religijnym.

Pierwsze akapity tego tekstu odnoszą się do założeń streszczonych we wstępie podrozdziału[80]. W drugiej części tekstu pojawiają się, analogiczne do tekstu programowego „Ewangelika", odniesienia historyczne, m.in. do „reformacji Lutra, która tak trwały grunt znalazła wśród nielicznej gromadki w Polsce" – którym to zdaniem podkreśla się kontynuację dziejową między niemieckim a polskim protestantyzmem[81]. Pisząc o nowym państwie, redaktor używa sformułowania zawierającego dwa superlatywy: „Nowa Wolna Polska", natomiast charakter postulatu politycznego posiada sformułowanie: „A nowa Konstytucja (…) uchwali już nie 'tolerancję' na wzór Konstytucji 3-maja, ale na pewno całkowite równouprawnienie"[82], wskazując tym samym na ważne braki ustrojowe okresu oświecenia. W tym kontekście pojawia się również uzupełnienie: „W rzeczywistości równouprawnienie takie już istnieje. Ale nie wszyscy z tego zdają sobie jasno sprawę" – słowa, które wskazują z jednej strony na pozytywną interpretację społecznej i politycznej rzeczywistości, z drugiej strony oddające świadomość zakorzenionych uprzedzeń i stereotypów wśród samych ewangelików. Niechęć do przyznawania się do swojej konfesji będzie w „Głosie Ewangelickim" motywem wielu nauk mających przeciwdziałać postawie zaparcia się swojej tożsamości lub światopoglądowo-religijnej powściągliwości[83]. Stąd też wyprowadzono cele czasopisma: rozbudzenie żywego zainteresowania się „szerszego ogółu współwyznawców" sprawami religii i Kościoła.

Dalej redakcja wyraża następującą intencję: „Pismo nasze będzie *niezależne od jakichkolwiek wpływów*. Głos zabierać będzie w nim mógł każdy bez względu na to, czy się z naszymi poglądami zgadza czy nie. W takich wypadkach będzie nam chodziło jedynie o *prawdę*" (podkreślenia oryginalne). W słowach tych wyraża się nie tylko otwartość redakcji na dialog społeczny, ale również charakterystyczna dla dyskursu (nie tylko prasowego) idealistyczna *wola prawdy*[84] – przekonanie,

---

[79] „Ewangelik", nr 1/1920, z dnia 20 X, s. 2.

[80] Por. rozdział 1.2.1.

[81] W tym kontekście pojawia się także odniesienie do XVI w. jako złotego okresu polskiego ewangelicyzmu. Natomiast w kontekście wieków XVII i XVIII wspomina się o „nierozumnym fanatyzmie".

[82] Por. bardziej powściągliwe uwagi w „Ewangeliku", rozdział 1.1.2.1.

[83] Por. jako przykład tej tendencji kazanie *Ewangeliku ocknij się*, rozdział 1.2.2.5; podobne motywy pojawiają się również w niemieckojęzycznych gazetach, m.in. w „Unsere Kirche", por. rozdział 3.1.2.3.

[84] Por. koncepcja M. Foucaulta, cz. I, rozdział 2.2.2.

że istnieje jakaś ostateczna, wolna od interesów kulturowych racja (której można na drodze wymiany zdań poszukiwać). A to z kolei zakłada, że pewne przekonania oponentów mogą być *fałszywe*, zaś dyskurs społeczny i prasowy służy do uzgadniania pewnych pozycji i w razie potrzeby wyprowadzania czytelników *z błędu*.

Pod koniec tekstu programowego pojawia się ponadto deklaracja o unikaniu wszelkich „walk narodowościowych". Użycie takiego sformułowania uzewnętrznia do pewnego stopnia nastawienie redakcji do problematyki konfliktów między członkami Kościoła: choć mowa jest o „unikaniu", sformułowanie jednocześnie implikuje, że poglądy narodowościowe *mogą* być przedmiotem walki[85]. Taka postawa odmalowuje się w „Głosie Ewangelickim" w wielu otwarcie polemicznych tekstach oraz redakcyjnych ripostach do tekstów niemieckojęzycznych gazet[86].

1.2.2.3. Felieton *Luteranie w Polsce łączcie się* (nr 1/1920)[87]: sprawa kulturowego charakteru protestantyzmu

Głównym tekstem wydania, umieszczonym po manifeście programowym, jest artykuł polemiczny naznaczony wysokim stopniem prasowej intertekstualności (odniesień do innych tekstów czasopism luterańskich) *Luteranie w Polsce łączcie się*. Tym samym potwierdza on zamiar „Głosu Ewangelickiego" stania się forum wymiany i dyskusji. Tekst ten daje także świadectwo wysokiego zainteresowania redakcji dyskursem prasowym ewangelików, dowodząc, że Gloeh dokładnie śledził teksty publikowane w innych czasopismach, szczególnie niemieckojęzycznych (co daje też *implicite* świadectwo dwujęzyczności redaktora).

Tytuł *Luteranie w Polsce łączcie się* odnosi się do tekstu z nr 37 „Unsere Kirche"[88], którego obszerne fragmenty cytuje i podejmuje z nimi dyskusję. W pierwszej części tekstu streszczone są tezy, które staroluterański pastor ks. M. Wolgemuth opublikował na łamach łódzkiego tygodnika luterańskiego. Ostrzega on tam przed dominacją Kościoła katolickiego i w celu zminimalizowania katolickich wpływów wzywa do jedności protestantów. Na tym tle Wolgemuth wylicza istniejące już we wspólnocie luterańskiej podziały[89] i piętnuje je. Zwraca się przy tym przede wszystkim do Kościoła Unijnego, aby odgórnie wprowadzona w nim

---

[85] Por. m.in. tekst *Złośliwość czy prowokacja*, „Głos Ewangelicki", nr 18/1923, z dnia 6 V, s. 1–2.

[86] Por. m.in. intertekstualne odniesienia w prezentowanych tutaj tekstach *Luteranie w Polsce łączcie się* oraz *Złośliwość czy prowokacja*.

[87] „Ewangelik", nr 1/1920, z dnia 20 X, s. 2–3.

[88] Warto zauważyć, że ten ważny felieton ukazuje się w jednym z ostatnich numerów tego łódzkiego tygodnika luterańskiego. Numer ten nie jest dostępny w domenie publicznej, stąd jego brzmienia nie można w pełni odtworzyć lub potwierdzić.

[89] Por. istniejące na terenie II Rzeczypospolitej Kościoły luterańskie cz. I, rozdział 1.1.

unia konfesji luterańskiej i reformowanej[90] została uznana za błąd prowadzący do „niekościelności ludu"[91].

Uzupełniając podsumowanie wymiany zdań, redakcja przytacza również umieszczoną w kolejnym numerze „Unsere Kirche" (nr 38/1920) odpowiedź łódzkiego pastora Rudolfa Gundlacha, w której popiera on postulat zjednoczenia, zwraca jednak uwagę na kompromisy kulturowe i organizacyjne, które wobec ewentualnego zjednoczenia musiałby zostać podjęte.

Szczególnie ważnym i w całości zacytowanym sformułowaniem Wolgemutha jest wezwanie do wolności wyboru tożsamości narodowej: „Wy, mili bracia, nie żądajcie od nas, byśmy się stali Polakami. Królestwo Boże nie jest z tego świata. Dla tego też w kościele Luterskim musi być miejsce dla wszystkich narodów, języków i narzeczy. Nie zmuszajcie nas, byśmy się zaparli swojej narodowości"[92]. To właśnie to sformułowanie z kolei poddane jest krytyce ze strony redakcji „Głosu Ewangelickiego". Sparafrazowane zostało ono jako zarzut „nietolerancji narodowościowej i polonizacji". Zarzut ten został ponadto wpisany w kontekst narracji kulturowej prasy niemieckiej w Łodzi[93] i w Rzeszy, które podnosiły oskarżenia o antyniemieckie zmiany dotyczące kulturowego charakteru Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej[94].

Zarzut Wolgemutha i jego echa we wspomnianych organach prasowych określono w „Głosie Ewangelickim" jako „nierzeczowy". Wskazuje się przede wszystkim na brak jakichkolwiek dowodów odnośnie do rzekomej polonizującej polityki kulturowej. Tym niemniej wspomina się w tym kontekście też o bliżej nieskonkretyzowanych „wypadkach"[95], usprawiedliwiająco wskazując na ogólną kulturę szorstkiego obchodzenia się z adwersarzami w sprawach narodowych[96]. Autor polemiki szczególnie zwraca uwagę na negatywne dziedzictwo lat okupacji

---

[90] Por. wprowadzenie unii Kościołów ewangelickich w Prusach, cz. I, rozdział 4.1.2.

[91] Podobne sformułowanie oddaje wyraźnie staroluterańskie stanowisko i narrację historyczno-społeczną tej wspólnoty: była to grupa religijna, która powstała na fali protestu przeciwko instytucji Kościoła Unijnego w Prusach.

[92] Fragment zacytowany jest w j. polskim bez wskazania na tłumacza, należy jednak wyjść z założenia, że oryginał opublikowany został w j. niemieckim i możliwe są błędy lub zniekształcenia dokonane w procesie tłumaczenia.

[93] Mowa jest najprawdopodobniej o narodowo-konserwatywnej świeckiej prasie niemieckojęzycznej Łodzi, m.in. „Lodzer Freie Presse".

[94] Już w tym miejscu zaznacza się wpisanie Łodzi, działających tam pastorów i ewangelików w kontekst antywarszawski i proniemiecki. A przecież równocześnie przytacza się w danym artykule zdanie broniących stanowiska warszawskiego konsystorza pastorów Gundlacha (Łódź) i Schmidta (Pabianice).

[95] „Jeżeli zaś się zdarza jakiś wypadek, to gdzie jest inaczej?".

[96] Miano być może na myśli postawę Kościoła unijnego w Wielkopolsce czy na Śląsku: w tym kontekście również nie nazwano konkretnych sytuacji.

odbijające się w dyskursie Niemców-ewangelików w postaci „wielkoniemieckich" idei. Ponadto zauważa: „Wszędzie kościół luterski musi walczyć. A tembardziej u nas, gdzie okupanci pruscy przez dłuższy czas siali pomiędzy nami a katolikami ziarna wzajemnej nienawiści"[97]. W tej narracji opowiedzenie się po stronie polskiej kultury ma być zatem formą pojednania kulturowego z ludnością katolicką i zbliżenia się z tą częścią społeczeństwa poprzez przyjęcie wspólnych wzorców kulturowych (jednak nie teologicznych).

Temat zjednoczenia Kościołów będzie w pierwszych latach powojennych ważnym motywem wymiany zdań na łamach prasy[98]. Pokazuje on specyficznie protestancki problem wielości doktrynalnej i instytucjonalnej, które skontrastowane z katolicką organizacją kościelną budziły niepewność samych zainteresowanych.

1.2.2.4. Kazanie *Dzień 31 października w Polsce* (nr 5/1920)[99]: reformacja jako ruch wolnościowy

31 października odbywa się w kościołach luterańskich Święto Reformacji upamiętniające wystąpienie Marcina Lutra w Wittenberdze. Refleksja ewangelicka w tym dniu skupia się z reguły na historii i tożsamości wspólnoty protestanckiej, ale często analizuje również charakter i znaczenie postaci Lutra[100]. Jego osoba i działalność oceniana była w przedekumenicznym dyskursie katolickim i ewangelickim

---

[97] Przypomnijmy, że w tekście programowym mowa była o „unikaniu walk" (ze strony redakcji, która reprezentuje pewne stronnictwo kulturowe w Kościele). Tu zaś przyznaje się, że „walki" (w bliżej nieskonkretyzowanej, kulturowej formie) są elementem codzienności życia wielu parafii.

[98] Por. m.in. również *Die Einigungsbestrebungen der evangelischen Kirche in Polen*, „Weg und Ziel", nr 1/1926, rozdział 3.3.2.3. Warto dodać, że starania te zwieńczone zostały założeniem Rady Kościołów Ewangelickich, która miała jednak stosunkowo ograniczone kompetencje działania i rozbita została ostatecznie w 1937 r. wystąpieniem z niej Kościołów Ewangelicko-Unijnych, por. E. Alabrudzińska, *Protestantyzm…*, s. 243–254.

[99] „Głos Ewangelicki", nr 5/1920, z dnia 31 X, s. 1–2.

[100] Dla ewangelików historia Marcina Lutra jest elementem ich tożsamości zbiorowej. Uznawany jest on w historii kościoła i teologii za postać kluczową, bez której wkładu intelektualnego i osobistego zaangażowania reformacja w takiej formie, w jakiej się przetoczyła przez znaczne części Europy w XVI w., nie byłaby możliwa. Dla tematu tej książki ważne jest przede wszystkim pokazanie różnych ujęć i naświetleń tej postaci, które różniły się w polskim i niemieckim dyskursie. Oczywiście fakt, że Marcin Luter był Niemcem, posługującym się językiem niemieckim, nie prowadził do odrzucenia jego postaci w dyskursie polskojęzycznym, jednak to co w dyskursie niemieckojęzycznym często jest podkreślane (wkład w rozwój języka, przyczynienie się do tworzenia ponadregionalnych politycznych sojuszy uważanych na zaczątki jedności politycznej Rzeszy etc.), nie miały takiego znaczenia z polskiego punktu widzenia. Polscy duszpasterze byli tego świadomi

skrajnie różnie[101]. Natomiast rozbieżności na polu nie aksjologicznym, ale semantycznym, wpisującym Lutra i znaczenie reformacji w różne konteksty, zaobserwować można na przykładzie sposobów przedstawiania wydarzeń przez ewangelików niemieckich i polskich okresu międzywojennego. Prezentowane kazanie jest przykładem polskiej narracji dotyczącej wydarzeń powiązanych z narodzinami wspólnot protestanckich w Europie (narracje niemieckie por. 3.3.2.2.).

W homilii z 31 X 1920 r. (brak imienia bądź inicjałów autora) reformacja porównana zostaje do rocznicy zdobycia Bastylii podczas Rewolucji Francuskiej oraz do polskiego święta Konstytucji 3 maja. Zestawienie to wpisuje interpretację daty 1517 r. w kontekst ruchów wolnościowych i antyautorytarnych. Podobnie jak wyżej nazwane zdarzenia, reformacja miała się pośrednio przyczynić do „upadku despotyzmu i tyranii", czego elementem było uwolnienie chrześcijan spod zwierzchnictwa Rzymu. Autor opiewa wyzwalającą rolę tego teologicznego ruchu, który doprowadził wiernych do prawdziwej i szczerej wiary („Jezus Chrystus stał się na nowo jedyną, prawdziwą głową kościoła chrześcijańskiego").

Znaczenie reformacji od początku wpisywane jest także w kontekst międzynarodowy: „Tezy Marcina Lutra przybite do bram Kościoła w Wittenberdze (…) czytał wówczas cały świat". Jest to wyolbrzymienie i uogólnienie, które pozwala uniknąć omówienia specyficznej funkcji społeczeństwa i polityki Rzeszy owego okresu, a także roli języka niemieckiego w rozprzestrzenianiu nowej nauki. Co więcej, w odniesieniu do Lutra używa się sformułowań: „rewolucjonista katolicki" oraz „mnich augustiański", podkreślających ciągłość między konfesjami.

Zainteresowanie ideami teologicznymi i reformatorskimi na terenach Rzeczypospolitej w XVI w. pokazane jest jako zjawisko zasadniczo powszechne i dotykające wszystkie warstwy społeczne[102]. Wychwala się też ich oddziaływanie na

---

i ważnym zadaniem było znalezienie słów i aspektów opisu reformatora przekonujących dla polonizującego się czytelnika.

[101] Por. Aldona Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, Kraków 2013, s. 13–26.

[102] „Reformacja przedostawała się wszędzie i wszędzie błogosławiony wpływ swój wywarła" – konstatuje autor jednoznacznie pozytywnie wartościując oddziaływanie ruchu reformacyjnego na społeczeństwo (widoczne jest tutaj całkowite wykluczenie katolickiej perspektywy na owe wydarzenia). Jednak owa powszechność zostaje w kolejnym zdaniu zrelatywizowana do wykształconych warstw społeczeństwa: „(…) nie było domu szlacheckiego, nie było uczonego, który by się nią nie zajmował". Tym samym pojawiają się w tym miejscu dwa przeciwstawne obrazy: reformacja jako powszechny ruch ludowy oraz reformacja jako ruch intelektualny dotyczący głównie kręgów zamożnych. W ten sposób próbuje się podkreślić autorytet luterańskiego przekształcenia kościoła, poprzez odwołanie się do zarówno do domniemanego autorytetu intelektualnego czubka piramidy społecznej, jak i uznania przezeń podjętych decyzji przez szerokie warstwy społeczne.

społeczeństwo poprzez nawiązanie do dobrej opinii o protestantach jako pracowitych i gospodarnych ludziach: „(…) w równej mierze z postępem reformacji rosły w Polsce dobrobyt i chwała, upadają natomiast w miarę tłumienia w niej nauki ewangelicznej (…)"[103]. Tym samym w dosadnych słowach sugeruje się nieudolność i niegospodarność katolików, budując kontrast swojej grupy w stosunku do dewaluowanej konfesyjnej grupy obcej. Chociaż podobna teza pokrywa się z Weberowską teorią ducha protestantyzmu, brak odniesienia do niemieckiego socjologa każe przyjąć, że w tym miejscu autor powołuje się na potoczną opinię.

Kontrreformacja określona jest wyważonym sformułowaniem jako „naturalna samoobrona" katolików, przy czym jako jedyni protagoniści tłumienia ruchów protestanckich w tej narracji występują jezuici. Wydaje się, że jest to strategia narracyjna, w której próbuje się unikać stawiania całego Kościoła Rzymskokatolickiego w roli przeciwnika, za to obarcza się winą tylko konkretny (i tak owiany czarną legendą) zakon.

Problematyka konfliktu interesów Kościoła katolickiego i luterańskiego podsumowana jest w słowach: „Bowiem protestantyzm, (…) prowadził człowieka na nowe tory i rozwijał w nim samopoczucie i samodzielność; jezuityzm to zabijał, trenując człowieka dla służenia obcym mu celom"[104]. Z podobnych zdań wyłania się myślenie krytyczne wobec katolicyzmu oraz nastawienie *de facto* konkurencyjne. Protestantyzm przy tym wpisywany jest w kontekst konkretnych cnót, które wiążą się z wolnościowymi dążeniami człowieka[105].

Na tym tle widoczne jest, że Luter odmalowany jest przede wszystkim jako człowiek wolności, wzór idącego pod prąd konsensusu religijnego swoich czasów *dysydenta*, dla którego największą wartością była czysta wiara, nie zaś posłuszność dominującemu społeczno-instytucjonalnemu systemowi. W tym miejscu analogia do pozycji protestantów w państwie polskim po 1918 r. jest bezsporna.

Inaczej niż w niemieckim dyskursie, nie podkreśla się kulturowego uwikłania autora wittenberskich tez ani historyczno-politycznych konsekwencji jego wystąpienia dla krajów Rzeszy. Dzieje reformacji wpisuje się natomiast w kontekst okresu spokoju i stabilizacji Rzeczypospolitej, co jest bodaj najznamienitszym wyróżnikiem polskiej historiografii protestantyzmu. Na ile wnioskowanie z wystąpienia konwergencji pojawienia się w Rzeczypospolitej importowanego z zachodu ruchu reformacyjnego i okresu rozkwitu państwa za ostatnich Jagiellonów jest uprawnione, pozostaje osobnym historycznym problemem.

---

[103] Cytat w artykule za hrabią Krasińskim. Jeszcze silniej podobna teza została podkreślona na końcu artykułu poprzez porównanie do Anglii i USA – krajów w znacznym stopniu protestanckich i posiadających silne zaplecze ekonomiczne.

[104] W tekście cytat za: Karajw, *Istorja reform dwiżenia i kat. reakcji w Polsce* (brak bliższych danych bibliograficznych na temat tego dzieła).

[105] Inny cytat: „I trzeba było walk wiekowych, morza krwi i łez (…), by wreszcie uznano, że każdy chrześcijanin może chwalić Boga, jak mu się podoba".

1.2.2.5. Kazanie *Ewangelicku ocknij się* (nr 6/1920)[106]: samoświadomość ewangelicka

Homilia ks. Stefana Stegmanna z następnego numeru „Głosu Ewangelickiego" (7 XI 1920) ukazuje różnorodność ujęcia protestantyzmu w kontekście Święta Reformacji. Tekst ten jest również znamienny, bowiem w inny sposób niż kazanie *Dzień 31 października w Polsce* dotyka współczesnego położenia i zachowania ewangelików.

Na początku kazania nawiązuje się do wspólnych wyobrażeń kulturowych, a więc tradycji dyskursu ewangelickiego i podkreśla jego specyfikę w słowach: „Każdy ewangelik, nawet i taki, który może trzyma się zdala od kościoła swego, zdaje sobie do pewnego stopnia sprawę z doniosłości chociażby tylko historycznej, przełomowej owego 31 października 1517 r.". W zdaniu tym widoczny jest również zarzut w stosunku do niektórych członków Kościoła, którzy nie uczestniczą we wspólnocie aktywnie – przytyk będący również misyjnym wezwaniem.

Także w tym kazaniu autor sięga do argumentu o rzekomo szczególnych cnotach protestanckich, tym razem wymienia jednak nie gospodarność i umiłowanie wolności, a „prostotę ewangelicką" wyrażającą się zarówno w kultywowaniu wiary, jak i w życiu wiernych.

Ważnym elementem narracji na temat dziejów Kościoła w kontekście XVI-wiecznych ruchów jest stwierdzenie, że pomimo nowożytnej daty, z którą wiąże się początek reformacji, Kościół ewangelicki w swojej formie pojmuje się jako nawiązujący do najstarszej, apostolskiej formy chrześcijaństwa, a także podkreśla, że sukces reformacji nie oznaczał teologicznego przełomu: „(…) Kościół nie jakiś nowy, boć stara prawda Chrystusowa (…)".

Także w tym kazaniu pojawia się podkreślenie elementu wolnościowego, jednak w tekście *Ewangeliku ocknij się* na pierwszy plan wysuwa się nie wymiar samostanowienia politycznego, ale osobistego: „Każdy chrześcijanin może chwalić Boga, tak, jak mu się podoba". Takie ujęcie wskazuje na zastosowany tutaj sposób pojmowania religii nie jako elementu tradycji i kultury (wyrażających się w *przynależności konfesyjnej*), ale w ramach estetycznych i aksjologicznych. Sformułowanie można zinterpretować jako erystyczny zabieg, w którym podważa się przewagę katolicyzmu w kontekście tradycji i poczucia lojalności wobec społecznego konsensu religijnego.

Kazanie zamyka wyliczenie pozytywnych aspektów bycia protestantem, co można odczytać jako perswazyjny zabieg mający zachęcić czytelników do dumy ze swojej konfesji. Do sformułowania końcowej puenty, która ma wzbudzić w czytelnikach poczucie miłości do ich Kościoła, stosuje się patetyczne sformułowanie, nawiązujące do filozofii i tradycji oświecenia: „Protestantyzm (…) nie podcina nikomu skrzydeł, nie obawia się postępu, przeciwnie – wzbija ducha

---

[106] „Głos Ewangelicki", nr 6/1920, z dnia 7 XI, s. 1.

i myśl ludzką do wyżyn (…)". Na tym tle autor nawołuje czytelników zwrotem „Ocknij się ewangeliku" lub w formie zbiorowej „Ocknijmy się" do otwartego powoływania się na swoją przynależność kościelną.

Artykuł jest przykładem stosunkowo ofensywnej narracji luteranów[107], którzy nie tylko stawiają się *obok* Kościoła katolickiego jako *jeden z* istniejących w państwie Kościołów, ale przyjmują w tym miejscu narrację wyższości moralnej, ekonomicznej, a nawet dziejowej. Jest to dosadne przesłanie, niewątpliwie powiązane z celami misji wewnętrznej.

1.2.2.6. Komentarz *Korespondencja z Łodzi* (nr 12/1920)[108]: łódzcy ewangelicy z perspektywy Warszawy

Już w tekście polemicznym *Luteranie w Polsce łączcie się* miasto Łódź przedstawione zostało jako miejsce, gdzie dominować mają niesprzyjające konsystorzowi warszawskiemu tendencje proniemieckie[109]. W warszawskiej prasie tamtejsi wierni często stawiani byli w roli kulturowej frondy w obrębie wspólnoty[110]. Należy podkreślić, że dotyczy to raczej większości zwykłych parafian niż jej duchowego kierownictwa[111]. Tekst *Korespondencja z Łodzi* (autor *Lg.*) zawiera kilka aspektów narracji opisującej przyczyny rozdźwięku w Kościele, w której ewangelicy łódzcy zostali wzięci pod lupę odnośnie do swoich postaw i przekonań kulturowych[112].

---

[107] Innym przykładem takiej ofensywnej polemiki może być odpowiedź w felietonie *Ferment protestantyzmu w Polsce* („Głos Ewangelicki", nr 11/1920, s. 2) do słów arcybiskupa Teodorowicza, który zaatakował werbalnie z mównicy sejmowej polski protestantyzm.

[108] „Głos Ewangelicki", nr 12/1920, z dnia 19 XII, s. 3–4.

[109] Środowisko te w gronie pastorów od 1926 r. reprezentowała *Deutsche Pastoralkonferenz der Evangelisch-Augsburgischen Kirche Polens* (m.in. ks. ks. Alfred Doberstein, Gustav Schedler, Adolf Löffler), a od 1935 r. *Arbeitsgemeinschaft Deutscher Pastoren* (skupiająca obok łódzkich konserwatystów także niemieckich pastorów z innych regionów Polski), por. Eduard Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Niedermarschacht über Winsen/Luhe 1962, s. 263–264 oraz E. Alabrudzińska, *Protestantyzm…*, s. 295–296.

[110] Co wynikało naturalnie z tego, że Łódzki Okręg Przemysłowy był regionem, w którym najliczniej skupieni byli niemieckojęzyczni luteranie przynależący instytucjonalnie do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Także ludność niemiecka zamieszkała na terenach Wołynia i Galicji Wschodniej ulegała w znacznym stopniu wpływom metropolii łódzkiej (por. Mirosław Cygański, *Mniejszość niemiecka w Polsce 1918–1939*, Łódź 1962, s. 18).

[111] Wydaje się przy tym, że wiodący pastorzy z Łodzi i regionu byli zaufanymi warszawskiego konsystorza, w większości (na ten temat brak dokładnych badań) pastorami dwujęzycznymi, np. W.P. Angerstein, R. Schmidt, R. Gundlach – nawet jeśli bronili interesów swoich niemieckojęzycznych wiernych.

[112] Por. z ujęciem historycznym tego tematu w tekście *Tragedja kolonisty niemieckiego*, „Ewangelik", nr 3/1920, rozdział 1.1.2.2.

Wspólnotę łódzką przedstawia się już na początku tekstu w dość niekorzystnym świetle: „W powodzi spraw handlowych i przemysłowych życie łodzian upływa w beztrosce o stronę duchową człowieka" – pisze autor, odwołując się w tym opisie do figury *Lodzermenscha* w jej negatywnym ujęciu[113]. Cynicznie i w sposób dewaluujący opisuje się również próby podniesienia stanu oświaty w mieście[114], tak samo jak próby podniesienia poziomu zarobków, a zatem walkę o byt ekonomiczny metodą strajków[115]. W narracji tej, sprawy miasta i jego mieszkańców przedstawione są w formie figury *innego*, akcentuje się zatem raczej różnice niż podobieństwa w odniesieniu do opcji kulturowej.

Autor sprawozdania zwraca uwagę na to, że Łódź, mimo tego bez entuzjazmu ocenianego tła polityczno-kulturowego, jest miejscem ważnym dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego: „Tutaj bowiem jest środowisko, w którem koncentruje się życie stu kilkudziesięciu tysięcy ewangelików, przeważnie niemieckich" – konstatuje, ale konsekwentnie w całej kolumnie unika stosowania w odniesieniu do tych współwyznawców formy podmiotu zbiorowego (obcość narodowościowo-kulturowa wydaje się dominować nad wspólnotą przynależności kościelnej). Analizując tekst, zauważa się wyraźny dystans i podkreślanie obcości łódzkich („niemieckich") ewangelików.

Już wówczas próbowano klasyfikować różne rodzaje postaw Niemców w stosunku do państwa polskiego i jego kultury wiodącej. Opisuje się je w artykule i określa terminami:

a) *niemiecki lojalny* (wobec Polski) / *umiarkowany*,

b) *ultraniemiecki*, który wiązał się z wpływami ideologicznymi Berlina.

Autor w artykule wyraża nadzieję, że postawy większości wiernych zmienią się z ultraniemieckich na umiarkowane. Tylko tak – dodaje – miało być możliwe zachowanie jedności Kościoła. Takim sformułowaniem sugeruje się, że lojalność danemu państwu może stanowić kryterium inkluzji lub ekskluzji z Kościoła ponad wyznawaniem wspólnych prawd wiary i ich wykładni teologicznych[116].

---

[113] Por. Katarzyna Badowska, Tomasz Cieślak, Dariusz Dekiert, Karolina Kołodziej, Monika Kucner, Krystyna Pietrych, Krystyna Radziszewska, Anna Warda, Ewa Wiatr (red.), *Słownik kultury literackiej Łodzi do 1939 r.*, Łódź 2022, s. 196.

[114] „(…) Łódź – to pierwsze miasto, gdzie socjalistyczne rządy miejskie wprowadziły pierwsze w Polsce nauczanie przymusowe. Prawo to jednak pozostaje w dużej mierze na papierze, gdyż mury szkolne nie są w stanie objąć tak wielkiej liczby dzieci, a i to ostatnie bose i nagie, do szkoły uczęszczać nie mogą".

[115] „Ustał strajk robotników fabrycznych, którzy prawie nic nie skorzystali, gdyż przy wysokiej podwyżce zarobków, podskoczyły jednocześnie i wszelkie artykuły pierwszej potrzeby".

[116] Kontekst tej wypowiedzi w artykule nie jest bliżej zarysowany i nie jest jasne, czy autor stoi na stanowisku *jedności za wszelką cenę* czy też pragmatycznej akceptacji rozwiązania podziału instytucji. Przedstawiona interpretacja dotyczy zarówno zdeklarowanych Polaków, którzy mogliby postulować wykluczenie ultraniemiecko-zorientowanych

W obliczu podobnej wizji autor artykułu stawiał Kościół w roli organizacji religijnej o wyraźnym profilu politycznym[117].

Pojawia się tutaj spojrzenie na zjawiska polityczno-kulturowe tego silnie przez niemiecką imigrację ukształtowanego regionu, które wyłącznie w działaniu niemieckiej propagandy lat 1914–1918 upatruje przyczyny wszelkich konfliktów: „Ona bowiem [niemiecka propaganda okupacyjna] wbiła klin niezgody pomiędzy poszczególnych parafian, a częstokroć nawet między syna a ojca, córkę a matkę, ona poróżniła niektóre parafie z ich przewodnikami duchowymi (…)". Podobna konstatacja nie implikuje żadnego realnego konfliktu interesów między polsko- a niemieckojęzyczną ludnością ewangelicką i źródła rozbieżności w dążeniach doszukuje się wyłącznie we wpływach zewnętrznych. Przytoczony cytat zawiera ponadto wyraźne świadectwo tego, że kapłani nierzadko stali w kulturowo-politycznej opozycji do własnych parafian[118].

Podsumowując, warto podkreślić, że przyczyn separacji kulturowej łódzkich Niemców autor upatruje w konkretnych uwarunkowaniach zewnętrznych: w trudnym położeniu ekonomicznym, niskim stopniu edukacji i w konsekwencjach silnego oddziaływania niemieckiej agitacji w czasie wojny. Jednak sugerując, że „wielkoniemiecka propaganda" znalazła tylko przypadkowo i bezpodstawnie – pomimo ukształtowania tych niemieckojęzycznych wyznawców w chrześcijańsko-luterańskim duchu – tak szeroki rozgłos, neguje się, że kultura przodków mogła mieć dla tych wiernych faktycznie istotną wartość i że w okresie okupacji zachodziła jedynie konwergencja interesów potomków niemieckich kolonistów i niemieckiego okupanta. W tym sensie w przytoczonym opisie konfliktu nie przyjmuje się hipotezy o istnieniu rzeczywistych różnic w świecie wartości i wyobrażeń między Polakami z wyboru a zachowującymi konserwatywne stanowisko kulturowe Niemcami[119].

---

współwyznawców, natomiast rzeczywista secesja z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego nastąpiła wskutek dobrowolnego wystąpienia ultrakonserwatywnych Niemców, pragnących utworzyć niezależny Kościół narodowy w regionie łódzkim. Ukonstytuowanie się w 1923 r. *Evangelisch-Lutherische Freikirche* z siedzibą w podłódzkim Andrespolu poświadcza fakt, że dla tej części wiernych kryterium narodowe było *modi operandi* codziennego funkcjonowania bardziej niż wizja ludu bożego funkcjonującego ponad kulturowymi podziałami (por. cz. I, rozdział 3). Warto zauważyć, że zdecydowana większość duszpasterstwa, zarówno niemieckiego, jak i polskiego charakteru, stała na stanowisku zachowania jedności.

[117] To etnocentryczne nastawienie przedkładające interes etniczny ponad interes wspólnoty religijnej sugeruje, że autorem tekstu (Lg.) jest osoba świecka – jak zauważam w podsumowaniu, większość pastorów pomimo różnic kulturowych konsekwentnie podkreślała nadrzędność przesłania Ewangelii nad interesami narodowymi, por. cz. III, rozdział 2.1.3.

[118] Taki stan rzeczy potwierdza również Woldemar Gastpary, por. *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914–1939*, t. 2, Warszawa 1978, s. 17–22.

[119] Por. strategie akulturacji: cz. I, rozdział 1.3.

Choć *umiarkowanych* Niemców toleruje się w Kościele, widoczny jest brak zrozumienia dla postawy lojalności wobec języka i etni przodków-kolonistów z krajów niemieckich. Taką ocenę można odczytać jako wyraz polskiej nacjonalistycznej perspektywy odnoszącej się nie tylko do realnych politycznych interesów społeczeństwa polskiego, ale również do historyczno-kulturowych resentymentów wobec zachodniego sąsiada.

Inną możliwą interpretacją jest postrzeganie wyboru opcji kulturowej jako wyboru moralnego, w którym polskości przypisuje się wartość wyższą. Co mogło w ich oczach za takim wartościowaniem przemawiać, bodaj przez delikatność polityczną nie jest *explicite* wyłuszczane.

1.3. „Zwiastun Ewangeliczny" („Zwiastun Ewangelicki")

1.3.1. Okoliczności powstania i rozwój

„Zwiastun Ewangeliczny", przemianowany od numeru 15/1939 na „Zwiastun Ewangelicki", jest nie tylko najstarszym polskojęzycznym czasopismem ewangelickim, ale również tytułem, którego tradycja kontynuowana jest do naszych czasów w wydawnictwie ewangelickim „Augustana" z siedzibą w Bielsku-Białej[120].

Czasopismo zostało założone przez ks. Leopolda Otto w 1863 r. jako przedłużenie i uzupełnienie jego pracy misyjnej prowadzonej w duchu teologii krzyża i polskiego mesjanizmu[121]. „Zwiastun Ewangeliczny" zaczął ukazywać się w Cieszynie, gdzie podówczas ks. Otto pełnił urząd pastora, zaś po jego powrocie do stolicy w 1875 r. miejscem wydawania czasopisma stała się Warszawa.

Dzieje „Zwiastuna Ewangelicznego" do 1939 r. można podzielić na kilka okresów, powiązanych z postaciami następujących redaktorów naczelnych:

1863–1882, red. ks. Leopold Otto

1898–1905, red. ks. Juliusz Bursche

1905–1914, red. ks. Aleksander Schoeneich

1919–1921, wznowienie jako „Ewangelik", red. ks. A. Rondthaler

1921–1938, red. ks. Zygmunt Michelis

1938–1939, red. Władysław Ludwik Evert (tytuł: „Zwiastun Ewangeliczny. Tygodnik religijny, społeczny i literacki").

---

[120] W latach 1946–1960 ukazywało się jako oficjalny organ czasopismo „Strażnica Ewangeliczna", od 1961 r. „Zwiastun", obecnie ponownie powrót do nazwy „Zwiastun Ewangelicki". Poza tym obecnie ukazują się powiązane z instytucją Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego również liczne inne, przede wszystkim lokalne inicjatywy wydawnicze, por. Aneta Sokół, *Kultura książki ewangelickiej w Polsce (po 1989 r.)*, Katowice 2015.

[121] Por. cz. I, rozdział 4.2.2.

„Zwiastun Ewangeliczny", na którego stronie tytułowej przez pewien czas widniała informacja: „Założony przez ks. dr. M. Otto w roku 1863", świadomie powoływał się na nazwisko swojego założyciela i rozwinięte przez niego narracje polsko-ewangelickie. Ich najistotniejsze elementy zostały przedstawione już na przykładzie artykułów „Ewangelika" (rozdział 1.4.1). Podejmując się analizy polskiego dyskursu ewangelickiego, nie sposób jednak pominąć „Zwiastuna Ewangelicznego" – czasopisma o długiej tradycji i znacznym wpływie na społeczność luterańską w Polsce. Aby zróżnicować zakres chronologiczny przedstawianych tekstów, analizie poddane zostają, inaczej niż w wypadku „Ewangelika" i „Głosu Ewangelickiego", jedynie artykuły z ostatniego okresu istnienia II Rzeczypospolitej – z lat 1938–1939.

Do listopada 1938 r. redakcja czasopisma znajdowała się w rękach drugiego pastora parafii Świętej Trójcy w Warszawie, ks. Zygmunta Michelisa[122], który uchodził za osobę szukającą porozumienia ze stronnictwem niemieckim. J. Kłaczkow zauważa, że możliwą przyczyną odsunięcia ks. Michelisa od redagowania „Zwiastuna Ewangelicznego" było podjęcie przez niego (nieudanej) próby mediacji z niemiecką grupą pastorów.

Natomiast sam kapłan zaświadcza na łamach swojego czasopisma:

> Przyznaję szczerze, iż aczkolwiek decyzja ustąpienia powzięta została przeze mnie najzupełniej samorzutnie (…), nie mniej z pewnym trudem przychodzi mi pisanie słów tych (…). Zmieniają się czasy, zmieniają się nastroje i zadania, a wraz z nimi zmieniać się winni ludzie, metody i narzędzia. (…) Jestem przeświadczony, iż następca mój (…) nie uroni nic z ducha „Zwiastuna" (…)[123].

Po złożeniu przez ks. Michelisa stanowiska, redakcja przeszła w ręce świeckiego członka parafii warszawskiej: Władysława Ludwika Everta[124]. Uważany

---

[122] Zygmunt Michelis, ur. w 1890 r. w Byczu (Kujawy), syn kantora Piotra Michelisa, studia teologiczne w Dorpacie, ordynowany 8 XII 1912 r., wikary w Warszawie (1912–1914), pastor w Lipnie, od 1921 r. drugi pastor parafii Świętej Trójcy w Warszawie, inicjator i kierownik banku ewangelickiego, w czasie wojny więziony przez władze okupacyjne, uczestnik ruchu oporu. Po wojnie na stanowisku biskupa adiunkta, silnie zaangażowany w ruch ekumeniczny, zm. w 1977 r., por. E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 135 oraz https://old2020.luteranie.pl/ [dostęp: 4.12.2024].

[123] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 40/1938, z dnia 2 X, s. 1.

[124] Stanisław Ludwik Evert, ur. w 1890 r. w Warszawie, syn przedsiębiorcy (m.in. w przemyśle włókienniczym w Łodzi) i senatora RP Ludwika Everta. Ukończył gimnazjum w Moskwie. Studia prawnicze tamże oraz studia filozofii w Krakowie. Członek Drużyny Strzeleckiej, potem komendant Związków Strzeleckich. Praktykował jako prawnik, wykładał również historię w szkole (m.in. w gimnazjum M. Reja w Warszawie). Członek Komisji ds. Pomocy Ofiarom Wojny, uczestnik powstań śląskich, członek

był on w sprawach kulturowych za zwolennika asymilacji i twardego kursu antyniemieckiego. W manifeście programowym nowy redaktor daje temu wyraz w słowach: „(…) polskość nasza ma wyraźne zadania wobec współwyznawców innej narodowości – ta POLSKOŚĆ TOTALNA, (…) musi emanować siłą absorbującą, którą przeistoczyła w doskonałą narodową polskość, dawną obcość Fiszerów, Trauguttów i Ottów”[125].

W omawianych rocznikach czasopismo otwierały z reguły kazania ks. Z. Michelisa (inicjały Z.M.), po których pojawiały się artykuły opiniotwórcze publicystów związanych z środowiskiem polsko-ewangelickim lub przedruki z innych ewangelickich czasopism polskich bądź zagranicznych. Ponadto pojawiały się rubryki takie jak „Dzieje tygodnia”, „Naszym zdaniem”, „Kościół i życie”, „Kronika warszawska” etc.

Winieta „Zwiastuna Ewangelicznego” zmieniała się na przestrzeni czasu. Pierwotnie ozdobna winieta przedstawiała klasyczne symbole luteranizmu odnoszące się do symboli Męki Pańskiej: kielich, palmę, koronę cierniową i gwóźdź leżący na księdze Biblii. W późniejszym czasie grafika ta uległa uproszczeniu, w ostatnim okresie miała nowoczesny, dynamiczny, nawiązujący do stylu modernistycznego krój.

Konto w P. K. O. Nr. 2700
Konto rozrachunkowe Nr. 200.
Należność pocztowa uiszczona ryczałtem.
Numer pojedyńczy 30 gr.
Zwiastun Ewangelicki
TYGODNIK RELIGIJNY, SPOŁECZNY I LITERACKI
z miesięcznym dodatkiem teol.-biblijnym.
założony w roku 1863 przez ks. Leopolda Otto
Rok 76
Warszawa 20 sierpnia 1939 r.
№ 34

Ilustracja 4. Winieta czasopisma „Zwiastun Ewangelicki” (nr 34/1939)

Źródło: zbiory Narodowej Biblioteki Ossolineum.

Narodowej Partii Robotniczej, redagował także „Związkowca Polskiego”, tygodniki „Myśl”, „Pochodnia” i inne. Autor kilku powieści i opowiadań. Członek Łacińskiej Akademii Nauk i Literatury w Paryżu, zm. w 1965 r., por. Stanisław Łoza (red.), *Czy wiesz kto to jest?*, Warszawa 1938, s. 168 (za zbiorami Dolnośląskiej Biblioteki Cyfrowej).

[125] *Od redakcji*, „Zwiastun Ewangeliczny”, nr 40/1938, z dnia 2 X, s. 2.

1.3.2. Analiza tekstów

1.3.2.1. Cykl *O kilku najpilniejszych zadaniach Kościoła Ewangelickiego w Polsce* (nr 21–22/1938)[126]: Ewangelicy-Polacy wobec problemu mniejszości narodowych

Dwuczęściowy artykuł autorstwa ks. prof. Jana Szerudy, napisany jeszcze pod redakcją ks. Michelisa, dotyczy istoty i zadań Kościoła z punktu widzenia końca lat trzydziestych. Autor wychodzi przy tym z założenia, że „zasadnicze zmiany ideologiczne w życiu narodów kulturalnych wywierają przemożny wpływ na życie Kościołów". Do tych wpływów zalicza technikę, kulturę („bujny rozkwit życia narodowego"), ale również kwestie polityczne. Poprzez użyte sformułowania udowadnia ponadto, że stosuje pojęcie narodu na wskroś subiektywistycznie: naród i jego życie kulturowe tworzą wszyscy, którzy utożsamiają się z jego kulturą oraz życiem we wszystkich jego objawach.

Autor zauważa, że społeczeństwo wyraźnie się sekularyzuje, a jego instytucje kulturowe przyjmują „sza[tę] symboliczn[ą] zapożyczon[ą] od Kościoła". Jak się zdaje, autor w sformułowaniu tym sugeruje, że wiele współczesnych kolektywnych sposobów przeżywania wspólnoty (np. domy spotkań, procesje, śpiewy, święta) niegdyś ściśle powiązanych było z życiem religijnym. Kościół ma znajdować się w stanie wojny z sekularyzującym się światem, walcząc „o człowieka i jego przyszłość". Wspólnota religijna pragnie pokazać się jako aktywny protagonista kształtowania kultury i społeczeństwa.

Choć dalej mowa jest o Kościele rozumianym jako wspólnota wiernych, autor najwidoczniej nie pojmuje jej jako zbiorowości ludzi ukształtowanych w danym duchu etnicznym połączonych wspólną wiarą, ale raczej jako wspólnotę wiary, która kształtuje wspólnoty etniczne, narodowe, społeczne etc. Autor zaznacza przy tym: „Gdy Kościół walczy o najświętsze dobra i wzywa do niej swych wiernych, dowodzi właściwego pojmowania swych zadań. Gorzej jest, gdy walka toczy się o wartości drugo- lub trzeciorzędne lub o sprawy nie wiele wspólnego mające z istotą Kościoła". W kontekście artykułu można stwierdzić, że za sprawy drugorzędne uważane są te aspekty życia religijnego protestantów, które prowadzą do podziałów w obrębie ich społeczności.

Autor przestrzega przed szkodliwością tych konfliktów. Zauważa, że stan podziału jest w dużej mierze wynikiem utrwalenia „stanu prawnego stworzon[ego] przez zabory" – czym konstatuje, że przez blisko 20 lat istnienia Rzeczypospolitej sytuacja podziałów kulturowych w środowisku ewangelików niewiele się

---

[126] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 21/1938, z dnia 22 V, s. 2 oraz nr 22/1938, z dnia 29 V, s. 2.

zmieniła[127] – oraz że wobec „konsolidacji narodowej" i „prężnego życia narodowego", ostać w Polsce mogą się tylko „szlachetniejsze wspólnoty".

Choć uwaga ta odnosi się do wspólnoty protestanckiej, która nie chce zostać odsunięta od wpływu na życie kulturowe i społeczne kraju, to samo stwierdzenie można odczytać jako groźbę w stosunku do grup narodowych, które nie wykazują się lojalnością i solidaryzmem społecznym. W pośredni sposób spostrzeżenie takie możne być zatem także skierowane w wspólnoty niemieckich luteranów w Rzeczypospolitej.

W kontekście opisu pędu społecznego i konsolidacji narodowej zostaje w tekście podkreślone znaczenie życia religijno-wyznaniowego, „które jest (…) z natury swojej ogniskiem wszelkiej trwałej wspólnoty". Słowa te wskazują na opinię autora, iż wspólnota ta posiada charakter zasadniczy, pierwotniejszy i dla współżycia ludzkiego bardziej niezbędny, niż więzi etniczno-narodowe: „Nie może więc tego przeznaczenia zmienić na inne, np. na wspólnotę narodową lub społeczność ludzi jednego języka. Rodzina wierzących bierze swój początek i byt od Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa (Ef. 3, 14-15), a nie z krwi rasy i języka". Jest to myśl, która wyraźnie dystansuje się od skrajnie nacjonalistycznego lub faszystowskiego sposobu myślenia.

Wydaje się, że ks. Szeruda postrzegał Kościół jako wspólnotę ponadnarodową, której członkowie z przykazania miłości bliźniego i chęci szukania pokoju w życiu społecznym, podporządkowują się zasadom reguł wspólnot i miejsc, w których żyją. Miłość do narodu ma być w tym sensie pochodną lojalności wobec Kościoła i jego zasad: „(…) w Nim [w Chrystusie] mamy uświęcenie miłości do narodu i określnie przeznaczenia narodów".

Autor w artykule nie różnicuje, kiedy odnosi swoje krytyczne uwagi w stosunku do myśli narodowej do Polaków-ewangelików, a kiedy mają być one odniesieniem do wspólnoty niemieckiej. Porusza się zatem w polu pewnej dwuznaczności odnośnie do tego problemu.

Można przy tym zaobserwować w artykule dwutorowość argumentacji: zdania, które odnoszą się do wywierania wpływu na społeczeństwo przez wspólnotę wierzących ewangelików – wydają się głównie odnosić do grupy polskiej w obrębie Kościoła. Natomiast krytyczne uwagi dotyczące rang różnych aspektów tożsamości człowieka (pouczania o podrzędnej roli tożsamości narodowej), odnoszą się głównie do wspólnoty niemieckiej.

Jej pozycja krytykowana jest ze względu na niewłaściwą hierarchię wartości. Autor uważa za błędne (niechrześcijańskie) stawianie interesów narodowych (w praktyce: interesów mniejszości narodowej) ponad kościelnymi – te drugie z kolei utożsamia z interesami społeczeństwa polskiego:

---

[127] Por. artykuły o podobnej tematyce w „Ewangeliku" (rozdział 1.1) z roku 1919 i „Głosie Ewangelickim" (rozdział 1.2) z roku 1920.

> Akcja różnych partyj i organizacji politycznych w kierunku pozyskania jak największej ilości zwolenników wśród Niemców, z punku widzenia dynamiki nowego uświadomienia narodowo-socjalistycznego zrozumiała, może być poważnym niebezpieczeństwem dla Kościoła, o ile jego duchowni lub członkowie jego reprezentacyj w pracy kościelno-narodowej upatrywać będą główny cel swojej działalności.

Autor postrzega taki system wartości za trudny do utrzymania nie tylko z punku widzenia nauki chrześcijańskiej. Pociąga on za sobą mianowicie również pragmatyczne ryzyko: wobec podziałów narodowych wśród ewangelików – otwarcia w Polsce pola dla dominacji katolickiej. Wywnioskować można stąd zatem również i ten argument, że wzgląd na dobro wspólnoty kościelnej powinien prowadzić do przezwyciężenia podziałów w imię utrwalenia prawd ewangelickiej wykładni wiary i konsolidacji wspólnoty w tym państwie.

W stosunku do akcji „uświadamiania narodowego" wśród wiernych pochodzenia niemieckiego w Kościele, Szeruda pisze o „doraźnych zyskach", którego dalekowzroczne skutki mogą okazać się szkodliwe. Autor nie konkretyzuje, o jakie zyski może chodzić – czy takie wynikające z silnej solidarności i konsolidacji w obrębie grupy mniejszościowej, czy też z doraźnego wsparcia ze strony państwa protegującego. Ale zaznacza on, że z owym niemieckim uświadomieniem narodowym „mimowoli wiąże się duch obcości i niższości w stosunku do otoczenia" – a więc koszty natury psychicznej i społecznej. Podsumowując to stanowisko: zmiana opcji narodowej powinna mieć charakter dobrowolny i wynikać nie tylko z konkretnych interesów osobistych, ale przede wszystkim z wglądu w istotę misji chrześcijańskiej w społeczeństwie.

W drugiej części artykułu redaktor skupia się na misji Kościoła niesienia pojednania, opisując liczne zatargi, oskarżenia i konflikty na tle narodowościowym: „Już czas po temu, by Słowo zwiastowane i drukowane służyło wzniosłym celom leczenia ran, łączenia rozdwojonych, przebaczenia winowajcom (…) Niechże Kościół będzie żywym przykładem pojednania". Nie jest to z pewnością pierwszy głos wzywający do pojednania – od początku kwestia ta podnoszona była w obu obozach. Pomimo tego, do jedności w obrębie wspólnoty ewangelików przed 1939 r. nie doszło. Kierownictwo Kościoła nie posiadało wystarczającego autorytetu, który doprowadziłby do pojednania zwaśnionych stronnictw. Pytaniem otwartym pozostaje, na ile oddziaływanie zewnętrzne (partii i organizacji politycznych) uniemożliwiało to i potęgowało dalsze rozdarcie we wspólnocie[128].

W końcowym fragmencie felietonu odnajdujemy również krytyczne odniesienie do roli prasy w tym konflikcie: „Uważnemu czytelnikowi nasuwa się uwaga, że u wielu współpracowników i redaktorów zaznacza się szczególna wrażliwość

---

[128] Por. cz. I, rozdział 4.3.3.

i niezwykłe poczucie domniemanej krzywdy. (…) Jakieś dziwne pieniactwo dominuje w szeregach tych, od których ogół ma prawo domagać się jasnych wskazówek moralnego postępowania i ducha współcierpiącej jedności". Są to słowa krytyki, które niewątpliwie odnoszą się nie tylko do redaktorów świeckich. Z drugiej strony, to właśnie dzięki ich pracy nie omawiało się kontrowersyjnych tematów kulturowych danej epoki „za zamkniętymi drzwiami": dziennikarstwo spełniało w ten sposób sprawnie swoją funkcję informacyjną i umożliwiało czytelnikom partycypowanie w tych wysoce emocjonalnych i trudnych rokowaniach.

W ostatnim akapicie Szeruda oskarża współczesny indywidualizm poglądów i wartości o rozbicie wspólnoty kościelnej. Pisze o sakramencie jedności, który powinien łączyć Kościół i podkreśla, że religia powinna odgrywać wiodącą rolę w życiu społecznym: Kościół ma stanowić „miarę obiektywną wartości".

1.3.2.2. Artykuł wstępny *Od redakcji* (nr 2/1939)[129]: Koncepcja myśli ewangelickiej

Artykuł *Od redakcji* można potraktować jako tekst programowy nowej redakcji czasopisma na początku 1939[130], co powiązane było z przekazaniem w 1938 r. kierownictwa czasopisma w ręce świeckich wiernych. Podkreśla się przy tym, że decyzja ks. Z. Michelisa odnośnie do kierownictwa redakcji motywowana była *wizją ideową*. Michelis pragnął, aby „Zwiastun Ewangeliczny" stał się otwarty na wpływy świeckie i odpowiadał zainteresowaniom możliwie szerokiego grona czytelników ewangelickich – była to zatem część strategii rozwoju czasopisma. „Zwiastun Ewangeliczny" miał:

> (…) podjąć służby nowe, służby leżące dotąd odłogiem (…) aby nie roniąc nic z dawnego „Zwiastuna", stać się zarazem 'Zwiastunem' nowym, zwiastunem nie tylko myśli religijno-kościelnej, lecz i świeckiej myśli ewangelickiej zatrącając tym samym o kompleks zagadnień społecznych i politycznych.

Trzeba przy tym zauważyć, że już za czasów Michelisa jako redaktora naczelnego, tematy społeczne oraz polityczne były w czasopiśmie powszechnie podejmowane. Wydaje się raczej, że przekazanie redakcji w ręce świeckie miało być

---

[129] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 2/1939, z dnia 8 I, s. 2 (14).

[130] Dodajmy, że z inicjatywy W. L. Everta doszło też w Warszawie do utworzenia świeckiej organizacji Federacji Ewangelików Polskich [por. na temat celów i statutu „Zwiastun Ewangelicki" nr 22/1939 s. 4 (292)]. Kłaczkow opiniuje, iż Evert uczynił ze „Zwiastuna Ewangelicznego" nieformalny organ tej organizacji (por. J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski* …, s. 156). Czasopismo jednak nadal powoływało się na tradycję L. Otto i pomimo zwiększonego udziału rubryk eseistycznych i literackich, przedrukowywało jak dotąd na pierwszej stronie kazania.

symbolicznym przezwyciężeniem podziału na środowisko duchownych i świeckich wiernych, oraz dążeniem do zwiększenia roli tych drugich w warszawskiej publicystyce protestanckiej.

W tym kontekście redaktor artykułu powołuje się na pojęcie „myśli ewangelickiej". Owa myśl ewangelicka, jak podkreślone zostaje w artykule, ma obejmować różne sfery ludzkiego i społecznego życia, posiada zatem charakter *totalny*, niejako wykraczając poza sferę religii: ta bowiem dotyczy przede wszystkim sfer eschatologicznej oraz moralno-obyczajowej, podczas gdy „nurt myśli ewangelickiej" aspiruje również do obejmowania zagadnień politycznych i społecznych, stanowiąc zatem nie tyle ruch religijny, co religijno-ideowy.

Chociaż „Zwiastun" niezmiennie odwołuje się do tradycji dysydenckich, wolnościowych i pluralistycznych, jednocześnie wydaje się tymże manifestem wyrażać chęć stworzenia pewnej jednolitej platformy dla ewangelików w Polsce, dążąc do monopolu na tej płaszczyźnie.

Wyraźne zatem staje się, iż pojęcie ewangelicyzmu łączono nie tylko z określonym kierunkiem interpretacji chrześcijańskich prawd wiary, ale też wynikającym zeń rodzajem mentalności. Przy czym owa mentalność dotyczy środowiska mieszczańskiego. *Myśl ewangelicka* formułowana jest przez warstwę średnią i adresowana doń. Autorzy nie zwracają się do ubogich lub mieszkających na peryferiach, ale raczej do klasy posiadającej, mającej aspiracje do politycznego i kulturowego współkształtowania państwa.

Co ważne, nawet jeśli ów nurt myślowy *implicite* miał charakter polski, ważną figurą kontrastywną służącą do odgraniczenia wspólnoty ewangelickiej ma być „katolicki ogół". W końcowej części omawianego tekstu pojawia się mianowicie kilka uwag utrzymanych w tonie konfrontacyjnym w stosunku do działań katolickiej części społeczeństwa: „świadczy [liczba abonentów „Zwiastuna"] jeszcze o osłabieniu wewnętrznej dynamiki ewangelickiej, o jej słabości w obliczu rosnącej stale agresji i prężności rzymsko-katolickiej".

Obraz Kościoła katolickiego w prasie protestanckiej wymagałby oczywiście osobnego opracowania[131], warto jednak podkreślić, że konsekwentnie stosowany był jako tło lub kontrast dla ewangelickich prawd i cnót, a także wpisywany w kontekst ideowej agresji zagrażającej protestantyzmowi w Polsce (co mogło odnosić się do powiązanych z katolicyzmem kościelnych lub politycznych ugrupowań).

Z jednej strony w artykule *Od redakcji* pojawia się zatem odwoływanie do koncepcji wolności, wielości i różnorodności, z drugiej strony poszukiwanie wspólnego mianownika: uniwersalnych określeń i narracji, a także idei politycznych

---

[131] Próbę takiego opracowania podjęła E. Alabrudzińska w swojej monografii *Protestantyzm…* w rozdziale *Postawa Kościołów ewangelickich wobec innych wyznań*, s. 255–260. Przykład luterańsko-katolickiej polemiki stanowi również analiza tekstu *Respons*, rozdział 1.3.2.3.

i obywatelskich mogących spoić społeczność ewangelicką. Być może jest to próba odnalezienia swoistych ewangelickich odpowiedzi na ideologicznie spójny i znajdujący w Polsce duże uznanie ruch chadecki.

W tekście wyraża się również sposób, w jakim rozumiano to, czym był nowoczesny *luteranizm misyjny* – jego celem nie było nawracanie katolickich mas[132], ale raczej wywieranie wpływu na życie duchowe i kulturalne narodu: „(…) aby 'Zwiastun' rósł w siły, w objętość, aby jego poziom podnosił się nadal, aby stał on się w pełni godnym zadania, które podjął: wyręczycielstwa w katolickim przeważnie społeczeństwie polskim, mocy, wagi i waloru ewangelickiej myśli życiowej". W tym fragmencie wyraża się również pewien samoświadomy elitaryzm ewangelicyzmu wyróżniającego się z katolickiej masy.

Tekst *Od redakcji* można odczytać jako manifest postępowego czasopiśmiennictwa i mediów, mających odzwierciedlać mieszczańsko-inteligencką mentalność protestantów polskich[133]. Jednocześnie w artykule tworzy się wizję wspólnoty świadomej swojej odrębności i wyjątkowości. Artykuł reprezentuje element tworzenia polsko-ewangelickiego frontu kulturowego.

1.3.2.3. Polemika dziennikarska *Respons* (nr 3/1939)[134] – konfrontacja z polską prasą katolicką

Respons to artykuł autorstwa Pawła Hulki-Laskowskiego, publicysty żywo udzielającego się na łamach wydawniczych, m.in. „Zwiastuna Ewangelicznego", piszącego z reguły felietony o charakterze światopoglądowym i polemicznym dotyczące bieżących wydarzeń politycznych w Polsce i na świecie, zarówno świeckich, jak i kościelnych.

Artykuł *Respons* jest dobrym podsumowaniem i komentarzem z perspektywy wspomnianej *myśli ewangelickiej* sytuacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego u schyłku lat trzydziestych. Zawiera on przy tym liczne odniesienia do różnych gazet konfesyjnych – luterańskich oraz katolickich – polemiczne wobec ich stanowisk.

---

[132] O fakcie, że nie jest intencją ewangelików dosłowne *nawracanie* katolickich rodaków zaświadcza już tekst programowy „Ewangelika" w numerze 1/1919, s. 5: „Dalecy od zakus fanatycznej propagandy wyznaniowej, nie mamy zamiaru wywierać nacisku na innych dla zjednywania nowych wyznawców kościołowi ewangelicko-augsburskiemu (…)".

[133] W tekście pojawia się również uwaga, iż poziom „Zwiastuna Ewangelicznego" – zarówno merytoryczny, jak i finansowy – może być traktowany jako odbicie ogólnego stanu wspólnoty: „Pismo związane jest organiczną więzią z zespołem swych czytelników. Pismo wyznaniowe bardziej niż jakiekolwiek inne". Jest to jedna z wypowiedzi uwidaczniająca, jak ważną reprezentatywną rolę odgrywała w owym czasie prasa.

[134] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 3/1939, z dnia 15 I, s. 5 (33).

Omawiane przez autora artykuły z prasy katolickiej dotyczące sytuacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego uwidaczniają, iż problem konfliktów wewnętrznych i różnic kulturowych wśród protestantów nie uszedł uwagi również konserwatywnego stronnictwa Kościoła łacińskiego. Usiłowało ono wykorzystać prowadzoną na łamach czasopism ewangelickich debatę jako argument dezawuujący protestantyzm w kraju i Kościół ewangelicki, jako tonący w sporach, różnicach zdań i daleki od jedności. Autor wykazuje tym samym, iż ewangelicy wiedzieli, że są obserwowani przez katolicką część społeczeństwa i oglądając się w tym krytycznym zwierciadle, byli w pełni świadomi usterek swojej społeczności.

Autor stosuje przy tym ironię jako retoryczny, *rozbrajający* środek stylistyczny: „['Prawda Katolicka'] stwierdza istnienie 'wielkiego rozdwojenia wśród polskich protestantów', przy czym w rozdwojeniu tym, autor znajduje trzy odłamy (…) konsystorski, umiarkowanie – pastorski i… radykalnie – evertowski (…)". Jednocześnie publicysta podaje w wątpliwość krytyczne głosy płynące ze strony katolickiej, zauważając, iż analizy redaktorów czasopism katolickich opierają się na nieścisłych informacjach i posiadają w dużym stopniu charakter fantazji, oraz odmawia autorom katolickim zdolności autentycznego wglądu w problemy (a zatem myśli i mentalność) protestantów: „(…) o prądach w naszym obozie wyznaniowy ma pan dosyć mętne i pogmatwane pojęcie. Nasze życie religijne nie ma w sobie nic z sadzawki (…) – nurtują w nim prądy, co mącą nieraz powierzchnię – są one jednak znacznie głębsze i znacznie bardziej ideowe, niż się to panu Y.Z. wydaje".

Zdanie to potraktować można również jako przestrogę dla współczesnego historyka lub kulturoznawcy, który w prezentowaniu istoty i dynamiki dyskursu może dążyć do uproszczeń poprzez opisanie ruchów skupionych wokół konkretnych postaci Kościoła lub czasopism.

W innym fragmencie Hulka-Laskowski polemizuje z „Prawdą Katolicką" pisząc ironicznie: „Tak na przykład, dowiaduję się, że 'antyczeskie nastawienie' evertowców, zbliża do nich michajdowców, a oddala od burszowców. Wiadomość rewelacyjna. Acz dla mnie mało zrozumiała". W tych słowach autor próbuje potępić uproszczone i skupione na przywódcach kościelnych ujmowanie istoty różnic światopoglądowych. Faktycznie zwraca on uwagę na to, że ugrupowania nie powstają jedynie z inspiracji konkretnych osób, ale są wyrazem autentycznych różnic i potrzeb kulturowych, nie należy ich zatem degradować do ruchów zwolenników takich czy innych przywódców. Niezależnie od nieścisłości w prasie katolickiej – Hulka-Laskowski ostatecznie problematyki różnic światopoglądowych odnoszących się do polityki i kwestii kulturowych nie dementuje, pośrednio poświadczając, iż były one przedmiotem sporów.

Warto zwrócić również uwagę na metaforę wody – sadzawki – której powierzchnia mącona jest sporadycznie: to moment, w którym opinia publiczna dostrzega napięcia wśród ewangelików. Uznaje je jednak za sprawę zwykłą

i naturalną. Tym samym bagatelizuje niejako groźbę politycznego i instytucjonalnego rozdarcia, wykazując silną wiarę w zdolność porozumienia w obrębie swojej wspólnoty.

Artykuł zamyka mocna polemika dotycząca prawa określania siebie lub kogoś innego Polakiem. Hulka-Laskowski cytuje tutaj fragment „Przeglądu Katolickiego": „Ideały reformacyjne przestały być atrakcją dla *prawdziwych Polaków* [podkreślenie Hulki-Laskowskiego], dla których katolicyzm i polskość stały się pojęciami nierozerwalnymi" i odpowiada na to następującą ripostą: „Dyplomów na *prawdziwą* polskość 'Przegląd Katolicki' wydawał nie będzie (…)".

Zacytowana tutaj wymiana poglądów jest w rzeczywistości debatą o kryteriach przynależności narodowej i instancjach, które mają władzę i prawo uznawania przynależności lub wykluczania danych grup z narodu. Autor podkreśla w dalszych wierszach, iż prawo do określania się Polakiem ewangelicy mieli wywalczyć sobie aktywnym udziałem w walce narodowej oraz poprzez lojalność wobec społeczeństwa i państwa – deklaracją tą wpisuje się w ujęcie narodu jako wspólnoty politycznej (społeczno-historycznej) i kulturowej[135] – nie zaś wspólnoty pochodzenia (etnicznej)[136].

Hulka-Laskowski cytuje kolejną silną tezę „Przeglądu Katolickiego": „Evert zapomina, że polonizował Niemców-ewangelików nie kościół ewangelicki, ale polska kultura". Poprzez podobne sformułowanie katolickie czasopismo zaznacza, że polska kultura przechowana i przekazywana była przez społeczność związaną z konfesją rzymskokatolicką, odwołując się do ważkiej kulturotwórczej roli Kościoła łacińskiego na ziemiach polskich. Redaktor „Zwiastuna Ewangelicznego" wykorzystuje przewrotnie tę argumentację, stwierdzając: „Jako Polak, jako polski historyk, najdalszy jestem od niedocenienia absorbującej potęgi polskiej kultury – ale (…) nie wolno nie doceniać roli kościoła w życiu jednostki i zbiorowiska". A wszakże ewangelicy uczęszczali do ewangelickich kościołów. Wobec faktu, iż większość kościołów luterańskich pierwotnie zakładana była jako instytucje niemieckojęzyczne, uwagę o roli Kościoła w otwieraniu wiernych na kulturę polską należy rozumieć zatem jako ideowe zachęcanie wiernych do współżycia obywatelskiego, do niesienia miłości wśród bliźnich i do konieczności szukania porozumienia w życiu społecznym.

---

[135] Por. Małgorzata Buda-Budzyńska, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010, s. 38–42, por. również cz. I, rozdział 1.2.2.

[136] Co było bodaj założeniem niezbędnym wobec oczekiwania przyjęcia kultury polskiej przez niemieckich współwiernych (por. *Od redakcji*, „Zwiastun Ewangeliczny", nr 40/1938, s. 2). Podobne sformułowanie jest również dowodem na to, że nawet „twardy antyniemiecki kurs" W. L. Everta w środowisku polskich ewangelików nie był powiązany z etnocentrycznym nacjonalizmem. Polskie faszyzujące i etnocentryczne ugrupowania miały natomiast wiele powiązań ze środowiskami katolickimi, por. Olgierd Grott, *Faszyści i narodowi socjaliści w Polsce*, Kraków 2007.

Hulka-Laskowski nie wskazuje tutaj konkretnie na protagonistów myśli polsko-ewangelickiej, ale na ogólne oddziaływanie Kościoła i chrześcijaństwa jako sprzyjających postawie akulturacji w nowym środowisku.

Na koniec warto podkreślić widoczny nie tylko w tym, ale i w wielu innych artykułach „Zwiastuna Ewangelicznego", zaostrzony ton polemiki z Kościołem katolickim. Katolicy z natury rzeczy byli i są dla protestantów ważnym punktem odniesienia: dziejowym kontrapunktem i teraźniejszą konkurencją. Odniesienia do katolicyzmu, utrzymane z reguły w tonie ostrzegawczym i krytycznym, pojawiały się zatem we wszystkich czasopismach ewangelickich, polsko- i niemieckojęzycznych, tego okresu. Natężenie tej polemiki w prasie ewangelickiej wydawanej w stolicy pod koniec lat trzydziestych – felietony polemiczne o podobnym charakterze pojawiają się w niemal każdym wydaniu „Zwiastuna Ewangelicznego" – można potraktować jako kolejną cechę charakterystyczną dyskursu wspólnoty warszawskiej. Autorzy „Ewangelika", „Głosu Ewangelickiego" i „Zwiastuna" pisali z centrum polskiego życia politycznego, w którym stronnictwa katolickie próbowały wywierać coraz większy wpływ na dyskurs publiczny i na wyobrażenia obywateli na temat swojego państwa i narodu. Prasa ewangelicka próbowała być tu alternatywnym głosem konfesyjnym i kulturowym, niezmiennie przeciwstawiając się katolickiej narracji wiążącej polskość z konfesją rzymską.

1.4. Uwagi końcowe

Wszystkie ukazujące się w Warszawie czasopisma ewangelickie reprezentowały polsko-patriotyczną postawę i niemal wszystkie ukazywały się w języku polskim[137]. Większość tekstów o tematyce kulturowej i politycznej

[137] Interesującym wyjątkiem od tej reguły był ukazujący się w latach 1921–1922 pod redakcją Ryszarda Gollera „Evangelisches Wochenblatt" – pismo o charakterze religijno-informacyjnym skierowane do niemieckojęzycznych luteranów, przekazujące im w ich języku informacje z polsko-ewangelickiego punktu widzenia i politycznie reprezentujące polską rację stanu. Wydawanie takiego czasopisma wywoływało zresztą silne ataki ze strony niemiecko-konserwatywnych pastorów uważających ten zabieg publicystyczny za podstępną próbę polonizowania niemieckojęzycznych czytelników ewangelickich: „Jeśli 'Nowy Czas' [por. rozdział 2.3 – przyp. autor] rzeczywiście był czasopismem o silnych tendencjach germanizacyjnych, to tego nie pochwalam. Pytam jednak: czy słusznym było w takim razie w odwrotnym narodowym stosunku redagowanie przez dwóch polskich pastorów ewangelickich i dwóch nauczycieli 'Evangelisches Wochenblatt?'" – tłum. autor, tekst oryginalny: „Wenn ‚Nowy Czas' wirklich ein Blatt mit durchsichtigen germanisatorischen Tendenzen war, so mißbillige ich das. Ich entgegne aber zugleich: Ist es richtig gewesen, wenn zwei polnisch-evangelische Pfarrer und zwei Lehrer unter umgekehrten Vorzeichen (…) das ‚Evangelische Wochenblatt' redagierten?"

skupiała się na ukazaniu kultu luterańskiego jako mającego (lub mogącego posiadać) polski charakter[138].

W historycznej perspektywie luterańska parafia warszawska, skupiona wokół kościoła Świętej Trójcy, była miejscem dyfuzji kultur: w szczególności niemieckiej i polskiej[139]. Stąd problematyka wyborów kulturowych była duszpasterstwu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na polskich ziemiach od początku immanentna. Wiele osób będących imigrantami z niemieckiego kręgu kulturowego bądź ich potomkami ulegało szybko procesom integracji społecznej i już od połowy XIX w. aktywnie uczestniczyło w polskiej walce narodowościowej i w budowaniu polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Jak zauważał ks. J. Bursche w mowie z okazji swojej instalacji na stanowisko superintendenta generalnego:

> Dwujęzyczny jest Kościół nasz ewangelicko-augsburski w kraju naszym. Są ewangelicy niemieccy, jest też znaczna liczba – a w zborze naszym warszawskim przeważająca – ewangelików mowy polskiej. Przede wszystkim bowiem sporo rodzin rdzennie polskich przechowuje święcie wiarę przekazaną im od ojców i dziadów z czasów reformacji; ale i wśród nas, noszących niemieckie nazwiska, wielu jest takich, którzy się zżyli z tutejszym społeczeństwem. I jakże mogłoby być inaczej? Od kilku pokoleń tu zamieszkali, przestaliśmy być obcymi przybyszami, zrośliśmy się z krajem, który stał się naszą ojczyzną, dla której dobra żyjemy i pracujemy[140].

Wychodząc z roli stojących z boku obserwatorów – obcych, innych, imigrantów – większość mieszkających w stolicy ewangelików, a szczególnie osób pełniących zaangażowane role obywatelskie lub urzędy (np. pastorów, członków konsystorza i rady parafialnej), stała się aktywnymi protagonistami polskiej polityki narodowej.

Z tego względu parafia warszawska posiadała, wobec długiej tradycji zboru i daleko idącej asymilacji kulturowej jej członków w polskości, w dużym stopniu

---

– komentuje w swojej historiografii Eduard Kneifel (*Die Pastoren …*, s. 25). Wynika stąd, że dyfuzja językowa uważana była po obu stronach za problematyczną – a jednocześnie była ona przez obie strony stosowana jako strategia wpływania na postawy wiernych odmiennej grupy językowej.

[138] Należy tutaj oddzielić wizerunek konfesji ewangelicko-augsburskiej od wizerunku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jako instytucji. Kierownictwo kościoła świadome było znacznego liczbowego udziału wiernych niemieckiego pochodzenia oraz niemieckiego charakteru wielu wspólnot, któremu nie zaprzeczano. Ich życie i działalność nie znajdowały się jednak z reguły w polu zainteresowania polskojęzycznych redaktorów, tak iż podejmując ich lekturę, ujawnia się przestrzeń dyskursywna skupiająca się niemal wyłącznie na polskich koordynatach kulturowych i marginalizująca znaczenie niemieckojęzycznych wspólnot.

[139] Por. cz. I, rozdział 4.3.

[140] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 2/1905, s. 49–50.

znamiona wspólnoty rdzennie polskiej[141]. Jednocześnie owo ognisko polskiego luteranizmu naznaczone było przez cały okres swojego istnienia ruchami migracyjnymi ze względu na polityczno-kulturową rolę Warszawy jako stolicy politycznej. Można wobec tego przyjąć, że był to też jedyny duży ośrodek o wyraźnie dominującym polskim charakterze, który posiadał u zarania XX w. społeczno-kulturową zdolność i funkcję *polonizowania*[142] przybywających z innych kręgów kulturowych osób konfesji luterańskiej – nie tylko poprzez język, ale również poprzez zanurzanie wiernych w wyselekcjonowanych historycznych i politycznych narracjach kulturowych[143]. Właśnie to stanowiło o wyjątkowości warszawskiego środowiska, również jako ośrodka publicystyki ewangelickiej.

Powiązani z nim duchowni nie tylko sami reprezentowali polsko-ewangelicką postawę kulturową, ale ewangelizowali również – zarówno z ambony, jak i na łamach prasy – w duchu polsko-ewangelickim. Doświadczenie opierania się polityce rusyfikacyjnej Petersburga w stosunku do ziem Królestwa Polskiego oraz pamięć dewaluacji polskiego społeczeństwa przez państwa zaborcze przyczyniły się do przyswojenia sobie przez osoby życia publicznego Warszawy, również ewangelików, *habitusu* otwartego opowiadania się za polską kulturą i społeczeństwem, wreszcie do traktowania polskości jako pewnego *imponderabilium*, którego wartość wypływała z racji historycznych i nie podlegała dyskusji. Podczas gdy pochodzenie etniczne było pewnym zewnętrznym uwarunkowaniem, polskość stawała się aktem wolnego wyboru i obywatelską racją stanu.

I tak już od końca XIX w. można mówić o polskim kulturowym DNA kierownictwa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, które najdobitniej ujawnia sukcesja superintendentów generalnych Gustawa Manitiusa, a potem Juliusza Burschego, otwartych na kulturowe roszczenia Polek i Polaków wobec ich konfesji. Natomiast środowisko konsystorskie skupione wokół tych Polaków z wyboru nadających ton kulturowemu rozwojowi Kościoła, do którego należał krąg redaktorów czasopism, można opisać metaforą RNA, które transportowało kod polskojęzycznego budulca kulturowego na inne jednostki i środowiska w obrębie wspólnoty[144].

---

[141] Por. cz. I, rozdział 3.

[142] Rozumianego tutaj jako przekazywanie polskich wzorców kulturowych w obrębie konfesji oraz poprzez charakter kulturowo-administracyjny zmuszający wiernych do posługiwania się językiem polskim.

[143] Pojęcie *wyselekcjonowanych narracji* odnosi się do tendencji filtrowania dyskursu narodowego pod kątem wpływu katolicyzmu na społeczeństwo. Na tym polega bodaj ważny wkład protestantów w polski dyskurs narodowy – konstruowanie obrazu nacji w oderwaniu od katolickiej myśli politycznej.

[144] Działania te nie ograniczały się do wydawnictw prasowych. Przejawiały się on również w popieraniu polskiego szkolnictwa ewangelickiego czy stowarzyszeń polsko-ewangelickich, por. na ten temat w szczególności Karol Kotula, *Od marzeń do ich*

Zadaniem gazet powiązanych z tym środowiskiem było tworzenie i powielanie narracji reprezentujących przede wszystkim polską rację stanu (określanych w tej książce jako polskie *koordynaty kulturowe*[145]): zgodnych z polską historiografią, uwzględniających dorobek polskiej sztuki, literatury, architektury oraz odnoszących się do panteonu bohaterów narodowych związanych z luteranizmem. Te polsko-ewangelickie narracje należało zapośredniczyć luterańskiej opinii publicznej za pomocą prasy oraz łączyć je z elementami dobrze znanymi z niemieckich tradycji (odniesienia do postaci Marcina Lutra, luterańskich świąt, dorobku piśmienniczego itp.). Szczególna rola tego ośrodka publicystycznego sprowadza się zatem do kreowania tożsamości Polaka-ewangelika[146] i jej promowania. Przedstawiona w tej części książki analiza miała na celu możliwie daleko idącą rekonstrukcję tej tożsamości.

Jednocześnie czasopisma warszawskie były nastawione z jednej strony na apologię polskiego ewangelicyzmu wobec niekiedy doasadnych ataktów ze strony niektórych przedstawicieli Kościoła Rzymskokatolickiego, z drugiej strony na obronę kultury polskiej w Kościele Ewangelicko-Augsburskim wobec krytyki ze strony ukształtowanych w niemieckojęzycznej tradycji wiernych. Wspomniane polsko-ewangelickie narracje nie padały wszak w kulturową próżnię. Od początku ich kontrapunktem były niemieckocentryczne czasopisma wydawane głównie na geopolitycznych peryferiach, gdzie wierni i duchowni nie dostrzegali ani społecznego, ani kulturowego interesu w procesach asymilacyjnych Kościoła[147]. Warto wspomnieć, że publikowane w Warszawie wiodące czasopisma: „Ewangelik", „Głos Ewangelicki" oraz „Zwiastun Ewangeliczny"/„Zwiastun Ewangelicki"[148] nadawały w dużej mierze ton także czasopismom skupiającym ewangelików pod flagą polskości w regionach zdominowanych przez niemieckie organizacje

---

spełnienia. Wspomnienia z lat 1884–1951, Bielsko Biała 1998 oraz Jan Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa 2006.

[145] Por. m.in. koordynaty kulturowe polskiego ewangelicyzmu opisane na przykładzie artykułu wstępnego „Ewangelika", rozdział 1.1.2.1.

[146] Przy czym obrazy te suto czerpały z dziewiętnastowiecznych narracji, m.in. Leopolda Otto oraz wzorców ewangelicyzmu rdzennego Śląska Cieszyńskiego.

[147] Por. m.in. „Weg und Ziel", rozdział 3.3.

[148] J. Kłaczkow zauważa, że również redagowany przez ks. W. Preissa i wydawany w Grudziądzu i Bydgoszczy „Przegląd Ewangelicki" uzyskał status „Organu ewangelicyzmu polskiego w kraju i zagranicą". Był on organem sprzyjającym polityce J. Burschego – również w kontekście kontrowersji dookoła Ustawy o Stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej. W rozszerzonym gronie redaktorów znaleźni się także ks. Edmund Bursche, ks. Waldemar Galster, ks. Jerzy Kahane, ks. August Loth, ks. Karol Kotula oraz ks. Gustaw Manitius, ks. Edward Wende, por. J. Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe…*, s. 53.

kościelne[149]: na Mazurach, w Wielkopolsce, na Pomorzu czy Górnym Śląsku[150] (Śląsk Cieszyński jako znaczący kulturowo region i ważny ośrodek wydawniczy zostanie w następnym rozdziale omówiony osobno[151]).

Misją omawianych tutaj „Ewangelika", „Głosu Ewangelickiego" oraz „Zwiastuna Ewangelickiego", a także wspomnianych powiązanych z nimi czasopism, było zatem istotnie nie tylko tworzenie i rozpowszechnianie pewnych narracji wyrażających dążenia naturalizacyjne, ale również polemika z antagonizmem ze strony zorientowanych na kultywowanie niemieckiej kultury i tożsamości zarówno wiernych, jak i duszpasterzy. Nie oznaczało to dewaluacji niemieckości jako takiej, ale powiązane było raczej z reprezentowaniem postawy sprzyjającej integracji w społeczeństwie polskim: postawy, która wynikała z konkretnej interpretacji nauki chrześcijańskiej i luterańskiej. Przedstawione tutaj czasopisma i wybrane teksty dobrze unaoczniają tę problematykę.

Warto w kontekście warszawskich czasopism wspomnieć również o istnieniu ewangelickiej agencji prasowej: Ewangelickiego Biura Informacji Prasowej, prowadzonego wspólnie przez Kościoły protestanckie o polskiej orientacji narodowej. Jej inicjatorem i pierwszym kierownikiem był publikujący zarówno w luterańskich, jak i ewangelicko-reformowanych czasopismach Paweł Hulka-Laskowski[152]. Istnienie tego biura prasowego świadczy o wadze, jaką środowisko warszawskie przykładało do jakości pracy wydawniczej, dostrzegając w niej nie tylko potencjał konsolidacji ewangelików, ale również możliwość wywierania wpływu na opinię publiczną w interesie *dysydentów*.

---

[149] Por. luterańskie organizacje kościelne na terenie II Rzeczypospolitej, cz. I, rozdział 1.1.

[150] Por. lista czasopism powiązanych z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim, cz. I, rozdział 3.2.3.

[151] Por. cz. II, rozdział 2.

[152] Por. J. Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe…*, s. 66–67.

2. PRASA NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM – „WIARA LUTERSKA" MIĘDZY ETNIAMI

2.1. „Poseł Ewangelicki"

2.1.1. Okoliczności powstania i historia

Tygodnik „Poseł Ewangelicki" o podtytule „Pismo poświęcone sprawom ludu ewangelickiego", wydawany w Cieszynie w latach 1910–1938, był tygodnikiem opiniotwórczym o orientacji polsko-narodowej przeznaczonym głównie dla ewangelików na Śląsku Cieszyńskim, który wyrósł jako kontynuacja tygodnika „Przyjaciel Ludu"[1]. Redakcja „Posła Ewangelickiego" zmieniała się dosyć często: pierwszym redaktorem czasopisma został emerytowany nauczyciel i prezbiter zboru cieszyńskiego Adam Macura[2], a po jego śmierci redakcję przejął ks. Jan Stonawski[3], który – z przerwami

---

[1] Działalność „Posła Ewangelickiego" należy w ogóle umiejscowić na scenie wydawniczej Śląska Austriackiego. Cieszyn był miejscem, gdzie ks. L. Otto wydawał pierwsze czasopismo ewangelickie po polsku, „Zwiastun Ewangeliczny". Po przeniesieniu wydawnictwa do Warszawy, na miejsce „Zwiastuna" utworzono czasopismo „Ewangelik" (1876–1878), redakcję zlecając ks. Jerzemu Heczce, a po jego zamknięciu (z przyczyn finansowych) ks. Franciszek Michejda założył „Przyjaciela Ludu", który prowadził jako redaktor od 1885 do 1910 r. Obok „Przyjaciela Ludu", który miał być gazetą czysto religijną, Michejda wydawał również „Przegląd Polityczny" (1892–1907) i „Rolnika Śląskiego" (1885–1906), w których wyraźniej do głosu dochodziły pozycje polityczne. Po rezygnacji F. Michejdy z prowadzenia kulturowego czasopisma, na jego miejsce powstał „Poseł Ewangelicki", który przejął raczej funkcję społeczno-polityczną, podczas gdy w tym samym roku ks. Karol Kulisz zaczął wydawać „Głosy Żywota" – tygodnik o charakterze ściśle religijnym i w tym sensie będący kontynuacją tej tradycji „Przyjaciela Ludu", Por. Woldemar Gastpary, *Polskie czasopisma ewangelickie aż do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny" 1975, t. 17, s. 93nn; Andrzej Buzek, *Historia Kościoła*, Warszawa 1957, s. 178nn.

[2] Jan Pindór, *Pamiętnik ks. dr. Jana Pindóra*, Cieszyn 1932, s. 28.

[3] Ks. Jan Stonawski, ur. 18 VII 1870 r. w Lesznie Dolnej, studia teologiczne w Wiedniu, Halle i Tybindze, ordynacja 22 III 1896 r. w Skoczowie. Wikariusz w Skoczowie w latach 1896–1904 oraz katecheta w polskim gimnazjum w Cieszynie (1904–1950).

– prowadził czasopismo do 1931 r. Do innych redaktorów należeli: ks. Paweł Kożusznik[4], Ferdynand Dyrna[5], ks. Józef Nierostek[6], Karol Benek[7], ks. Paweł Nikodem[8] oraz ks. Otton Kubaczka[9].

Czasopismo ukazywało się w Cieszynie, Ustroniu i Goleszowie, a funkcję wydawcy od 1937 r. pełniło Koło Śląskie Stowarzyszenia Księży. W 1932 r. nastąpiła zmiana numeracji: po R. 22 (1931) pojawił się R. 48 (1932). Najprawdopodobniej było to związane z uwzględnieniem w numeracji numerów „Przyjaciela Ludu" i podkreśleniem ciągłości ideowej z tym wydawnictwem.

Trzeba także zwrócić uwagę na fakt, że „Poseł Ewangelicki" nie był jednym spadkobiercą ewangelickiej publicystyki na Śląsku Cieszyńskim – w tym samym czasie (1910 r.) zaczęło ukazywać się w Ligotce Kameralnej „Słowo Żywota" pod redakcją ks. Karola Kulisza, które to z kolei posiadało charakter ściśle religijny. Wydaje się jednak, że czasopisma te nie konkurowały ze sobą, a uzupełniały się w treściach. Karol Kulisz pisał też regularnie dla „Posła Ewangelickiego" teksty o charakterze religijnym, rozumiejąc rolę tego czasopisma jako popularnego głosu polskiego ewangelicyzmu w regionie.

„Poseł Ewangelicki" był jedynym polsko-ewangelickim opiniotwórczym czasopismem ukazującym się w latach wojennych (1914–1918), które z polsko-narodowej i ewangelickiej perspektywy komentowało wydarzenia końca

---

To właśnie obok działalności wydawniczej w „Pośle Ewangelickim" działalność pedagogiczna stanowiła centrum jego zainteresowań. Był przewodniczącym kilku organizacji młodzieżowych na Śląsku. Zięć ks. F. Michejdy. Zm. w 1957 r.

[4] Redaktor od VII 1914 (R. 5, od nr 27) do VIII 1915 (R. 6, do nr 31). Następnie J. Stonawski.

[5] Ferdynand Dyrna, pisarz i działacz ludowy na Śląsku Cieszyńskim. Redaktor „Posła Ewangelickiego" od IX 1915 (R. 6, nr 37) do XI 1920 (R. 11, nr 47). Następnie J. Stonawski. W numerze 48/1920 pojawia się informacja, że przyczyną zmiany redakcji było opuszczenie przez F. Dyrnę Cieszyna. Jednocześnie pojawia się informacja, iż „od dłuższego czasu pan Dyrna podpisywał 'Posła Ewangelickiego' jako redaktor odpowiedzialny. Kiedyśmy go o to prosili, w czasie wojny i najsroższej cenzury wojennej, to było trzeba pewnej odwagi cywilnej, aby się na to zgodzić. (…) Pan Dyrna nam nie odmówił i podpisywał nasze pismo aż do przeszłego numeru". Świadectwo to wskazuje, iż realna redakcja czasopisma także w okresie wojny związana była w dużej mierze z środowiskiem duszpasterskim wokół ks. Stonawskiego.

[6] Redaktor od I 1932 (R. 48, od nr 1) przy współpracy z wydawcą ks. Paweł Nikodem. Zmiana redakcji nastąpiła na wniosek ks. J. Stonawskiego, który „po 23-letniej sumiennej i owocnej pracy" złożył ten urząd, przekazując decyzje personalne Konferencji Pastorskiej (por. *Do czytelników*, „Poseł Ewangelicki", nr 1/1932, s. 1). W artykule dot. zmiany redakcji podkreśla się także wierność celom i metodzie pracy ks. sen. F. Michejdy.

[7] Redaktor od I 1933 (R. 49, od nr 1) do III 1933 (R. 49, do nr 9).

[8] Redaktor od III 1933 (R. 49, nr 10).

[9] Redaktor od VII 1937 (R. 53, nr 29).

wojny, zdecydowanie opowiadając się za przyłączeniem terenu diecezji cieszyńskiej do Rzeczypospolitej. W czasopiśmie drukowano wszelkie odezwy Rządu Tymczasowego. Większość czterostronicowego[10] formatu zapełniały informacje z kraju i ze świata oraz polityczne komentarze w duchu sprzyjającym polskiej niepodległości. Na tym tle uwidaczniała się regionalna specyfika narodowych konfliktów na Śląsku i silnie antyniemiecki ton. Zarówno grono wydawców, jak i treści czasopisma potwierdzają, że „Poseł Ewangelicki" był w okresie II Rzeczypospolitej nieformalnym organem senioratu cieszyńskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego[11].

Czasopismo, wydawane w formacie przeważnie trójszpaltowym, nie wykazywało jasnej struktury. W latach trzydziestych pojawiły się stałe rubryki takie jak: „Przegląd polityczny", „Z kraju i okolicy" czy „Kronika kościelna". W 1938 r. „Poseł Ewangelicki" został zastąpiony przez czasopismo „Ewangelicki Poseł Cieszyński"[12].

Analizie zostają poddane teksty z okresu krótko przed odzyskaniem przez Polskę suwerenności państwowej. Przedstawione zostaną elementy apologii wizji polskiej niepodległości i polemiki ze stronnictwem antypolskim.

POSEŁ EWANGELICKI

DAJ BOŻE DOBRY DZIEŃ

Pismo poświęcone sprawom ludu ewangelickiego.

Rocznik IX. W Cieszynie, dnia 16. listopada 1918. Nr. 46.

Ilustracja 5. Winieta czasopisma „Poseł Ewangelicki" (nr 46/1918)

Źródło: zbiory Śląskiej Biblioteki Cyfrowej.

[10] W okresie przed 1916 r. format czasopisma zawierał do 8 stron, przy czym ostatnie strony zapełniano głównie reklamami regionalnych przedsiębiorstw i produktów, co powiązane było z formą prywatnego finansowania czasopisma.

[11] Por. Jarosław Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2003, s. 360.

[12] W nr 43/1938 (z 22 X) zapowiedziano połączenie czasopisma „Poseł Ewangelicki" z wydawanym po drugiej stronie Olzy (w Czechosłowacji) czasopismem „Ewangelik". Było to związane z zajęciem przez II Rzeczpospolitą Zaolzia.

2.1.2. Analiza tekstów

2.1.2.1. Felieton *Przynależność Księstwa Cieszyńskiego do Polski i kościół ewangelicki* (nr 45/1918)[13]: Polskość jako test i wyzwanie dla ludu ewangelickiego

Tekst stanowi próbę kulturowej i ideowej legitymizacji przyłączenia Śląska Cieszyńskiego do nowego państwa polskiego na tle kontestacji tego rozwiązania politycznego przez grupę antypolskich, proniemieckich działaczy należących do *grupy ślązakowskiej*. Artykuł wyraźnie wskazuje na fakt, że głównym adwersarzem „Posła Ewangelickiego" byli w regionie nie Niemcy (wyraźnie odrębni językowo), ale stanowiący konkurencję wśród ludności polskojęzycznej ślązakowcy[14].

Artykuł odnosi się do powszechnego lęku wśród mieszkańców regionu wobec zapowiedzianej zmiany przynależności państwowej. Autor przeciwstawiając się narracjom pesymistycznym i odmalowując jednoznacznie pozytywną wizję Rzeczypospolitej, dokonuje apologii polskiego społeczeństwa jako gruntu, na którym ewangelicyzm będzie posiadał lepsze perspektywy rozwoju niż w niemieckich strukturach państwowych. Taka teza powiązana jest z kolei z konkretnym obrazem funkcji, jaką konfesja ewangelicka miałaby w większościowo katolickim państwie spełniać.

W stosunku do ślązakowskich kaznodziejów formułuje się na wstępie artykułu zarzut: „U wielu jest ta obawa i ten udawany strach nieszczery, jest to faryzeuszowskie udawanie, któremu chodzi o sprawę narodową i polityczną [niemiecką], a udawają, że im chodzi o kościół i o wiarę". Jest to pojawiający się w dyskursie konfesyjnym typ argumentacji, w którym grupie adwersarzy próbuje się zarzucić upolitycznienie interesów Kościoła. Podobna argumentacja jest z reguły mieczem obosiecznym: warto wspomnieć, że dokładnie ten sam zarzut pojawiał się po stronie niemieckiej w stosunku do Polaków[15], a walkę o ich interesy w Kościele, jako polityczne działanie polskich nacjonalistów. Nie sposób przy tym jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy pewne narracje kulturowe były tworzone na potrzebny danych grup interesu politycznego[16], czy raczej

---

[13] „Poseł Ewangelicki", nr 45/1918, z dnia 9 XI, s. 1–2.

[14] Określenie *ślązakowcy* odnosiło się do tych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, którzy na co dzień posługiwali się językiem polskim, ale utożsamiali się z kulturą niemiecką i wrogo odnosili się do polskości, za: Wojciech Święs, *Ślązakowcy. Powstanie, rozwój i zmierzch ruchu kożdoniowskiego*, https://kc-cieszyn.pl/slazakowcy-powstanie-rozwoj-i-zmierzch-ruchu-kozdoniowskiego/ [dostęp: 12.06.2024].

[15] Por. np. „Nowy Czas", *Co myśmy chcieli* (rozdział 2.2.2.3).

[16] Tak argumentuje np. Benedict Anderson w dziele *Immagined Communities*, por. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London–New York 1991, s. 37–83.

wyrastały z faktycznych potrzeb kulturowych jednostek i wtórnie prowadziły do tworzenia się analogicznych stronnictw politycznych[17]. Stąd niezależnie, czy wypowiedziane po polskiej, czy po niemieckiej stronie, podobne sformułowanie jest w rzeczywistości sofizmatem.

W dalszej części wprowadzenia autor zaznacza, że adresuje artykuł nie do wspomnianych zdeklarowanych antypolskich działaczy, ale do osób „których obawy są szczere i uzasadnione". Obawy, które autor ocenia jako racjonalne, wyliczone zostają w trzech punktach i wszystkie trzy odnoszą się do problematyki katolickości państwa: obawa przed wzrostem liczby małżeństw mieszanych i związanych z nimi konwersji na katolicyzm; potencjalne niebezpieczeństwo dyskryminacji religii ewangelickiej ze strony państwa i społeczeństwa; przekonanie, że „kultura i umysłowość większości narodu, nacechowane katolicyzmem, mogłyby szkodliwie oddziaływać na ewangelików". W tej też kolejności autor próbuje kontrować owe pesymistyczne wizje, odwołując się z jednej strony do porównania z negatywnymi doświadczeniami ewangelików w państwie Austro-Węgierskim, z drugiej strony stosując nawiązania do narracji historiograficznych, z zaprzeszłych wydarzeń próbując wyprowadzać wnioski o prawdopodobnym charakterze przyszłego polskiego społeczeństwa.

W kontekście małżeństw mieszanych wysuwa się na pierwszy plan doświadczenia protestantów w tej materii z terenu monarchii austro-węgierskiej, gdzie związki takie były dopuszczane, ale państwo nie chroniło w takich wypadkach interesów ewangelików. W odniesieniu do Polski autor nie roztacza szczególnie optymistycznej wizji zaznaczając, iż ustawodawstwo będzie prawdopodobnie analogiczne. Co ma jednak przeważać na rzecz *kulturowej siły* ewangelicyzmu w Polsce, i co może pozwolić na wzmocnienie kulturowej samoświadomości protestantów w katolickim państwie, *ergo* również w kontekście małżeństw mieszanych, to fakt *ilościowej siły* oraz reprezentacji w wielu regionach kraju[18].

Wobec zmiany granic i kompresji Austrii na tereny katolicko-niemieckie, można było połączenie w ramach Rzeczypospolitej z innymi grupami *polskich* lub *polskojęzycznych* ewangelików uznać za rzeczowy argument. Jednocześnie w tym

---

[17] Tak argumentowaliby zwolennicy teorii narodu w prymordialistycznym ujęciu, por. Małgorzata Buda-Budzyńska, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010, s. 23.

[18] „W (…) Polsce, dla polskich ewangelików żyjących w rozprószeniu, przez przynależność do Polski Śląska pruskiego i austriackiego, Poznańskiego i Mazowsza, położenia wyznaniowe niemało się poprawi". Należy zwrócić uwagę, że w monarchii Austro-Węgierskiej Śląsk Cieszyński nie był jedyną lub główną enklawą ewangelicyzmu i w tym sensie ewangelicy tego regionu dzielili interesy z liczną diasporą węgierskich czy czeskich protestantów. W tym wypadku chodzić może zatem wyłącznie o ewangelicyzm polskojęzyczny jako silniej reprezentowany w postulowanych granicach Polski, por. Adam Wandruszka, *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, t. 4, Wien 1985, s. 544–595.

miejscu widoczne jest przemilczenie faktu, że Kościół ów miał mieć i swoją liczną niemiecką reprezentację. Podobnie jak w „Ewangeliku"[19], w wyliczeniu ważnych ewangelickich regionów nie pojawia się okręg łódzki czy wołyński: nawet, jeśli nie jest to świadome pominięcie, to świadczy dobitnie o tym, że stosunkowo młode luterańsko-niemieckie skupiska ludności były białą plamą na mentalnej mapie kulturowej większości polsko-zorientowanych protestantów (a siła kulturowego oporu przywódców pochodzących z tej przemysłowej *terra incognita* miała w nadchodzących dziesięcioleciach wielokrotnie wprawić w zdumienie kierownictwo kościelne). W artykule *Przynależność Księstwa Cieszyńskiego do Polski i kościół ewangelicki* dochodzi do głosu oczekiwanie cieszyńskiego senioratu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego polskiego przede wszystkim charakteru narodowego: „Każdy ewangelik polski będzie miał oparcie moralne o pół miliona polskich ewangelików, żyjących w tem samem państwie, w tem samem społeczeństwie"[20].

Ustosunkowując się do obaw o tolerancję polskiego społeczeństwa, autor wyraża się w następujących słowach: „Ten naród [polski] wolności w ogóle umie też uszanować wolność i równouprawnienie wyznaniowe". Owa idealistyczna ocena oddaje niemal utopijny obraz i oczekiwania wobec społeczeństwa, dla którego „ucisk i krzywda" mają być zupełnie obce. Ten *a priori* przyjęty obraz Polaków mających niebawem zjednoczyć się w granicach jednego kraju, zostaje skontrastowany z elementami dyskryminacji narodowej i konfesyjnej mienionych dziesięcioleci w państwie Franciszka Józefa I. Autor podkreśla, że w interesie nowego państwa polskiego będzie unikanie podobnych zjawisk: „Będzie to leżało w interesie samego rządu i narodu polskiego, otoczyć tę ludność [ewangelicką] ojcowską opieką i bratnią przychylnością (…)". Autor nie konkretyzuje, co rozumie pod pojęciem „interesu rządu", wydaje się jednak, że tolerancję religijną państwa uważa za warunek lojalności wspólnoty ewangelickiej.

Na tle przytoczonych uwag widoczne staje się, że powstająca siłą politycznych starań działaczy niepodległościowych Rzeczpospolita, była w ostatnich miesiącach wojny olbrzymią płaszczyzną projekcji. Dotyczyło to przede wszystkim ludności żyjącej dotąd poza granicami byłego Królestwa Kongresowego. Dla jednych była to płaszczyzna projekcji lęków, dla innych, szczególnie osób *narodowo uświadomionych* jako Polaków, płaszczyzna projekcji często wygórowanych oczekiwań. Wielokrotnie podkreśla się przy tym w omawianym artykule domniemany genetyczny związek czytelników (a więc polskojęzycznych Ślązaków) z Polską poprzez określenia takie jak „Ewangelicka ludność wróci do domu ojcowskiego", „dzieci swoje", „ojcowska opieka". Sformułowania, które

---

[19] Por. rozdział 1.1.2.1.

[20] Nie oznacza to jednak, że w tej wizji niemieccy współwyznawcy zostają zupełnie pominięci, o czym świadczy dalsza wypowiedź: „Nadto zbory ewangelickie, w których będą nabożeństwa także w polskim języku (…)" (podkreślenie moje).

można rozumieć zarówno przenośnie, jak i dosłownie, co korespondowałoby z kulturalistyczną i prymordialistyczną linią argumentacji artykułu dot. istoty wspólnoty narodowej[21].

Faktycznie najciekawsze aspekty argumentacji pojawiają się w odniesieniu do obaw wobec katolickiej mentalności Polaków: sam autor stwierdza, że odpowiedź na te pytania dotyka „samego rdzenia rzeczy", a więc dotyczy kulturowej narracji *polskości*.

Autor nie przeprowadza w tym miejscu antropologiczno-kulturoznawczej analizy, natomiast stosuje zabieg retoryczny odwołujący się wyraźnie do idei darwinizmu społecznego: „Społeczeństwo spróchniałe, duchowo martwe, mające tylko pozory życia (…) musi wcześniej czy później zaginąć w każdem otoczeniu", pisze odnosząc się do protestantów. Tym samym kulturowa ocena polskiego społeczeństwa zostaje odwrócona w apel dotyczący aktywnej postawy kulturowej samych ewangelików[22].

W zacytowanym sformułowaniu współżycie z katolicką większością wpisane zostaje w kontekst *próby* dla własnej społeczności, jej zaangażowania, świadomości i żywotności. Nawiązując do prześladowań i dyskryminacji religijnej minionych stuleci, autor zwraca uwagę na „wielowiekowe próby uśpienia" ewangelików w regionie. Jednocześnie podkreśla się, iż ewangelicyzm przetrwał te próby. Co więcej, Bóg miał zesłać mu „proroka" w postaci ks. Leopolda Otto.

Autor przywołuje słowa tegoż kapłana skierowane do zboru śląskiego: „Polscy Ślązacy – szczególnie wy zborownicy cieszyńscy! Jesteście (…) na polskiej ziemi 'solą tej ziemi'". Słowa te adresowane w połowie XIX w. do zboru cieszyńskiego niewątpliwie posiadają charakter silnie perswazyjny i schlebiający poczuciu wyjątkowości tej zbiorowości. W tym kontekście autor porusza wątek szczególnego zadania, jakie ewangelicy będą mieli w Polsce do wypełnienia: w luteranizmie dostrzega się żywioł mogący uchronić Polskę przez upadkiem i doprowadzić do jej rozkwitu. To mesjanistyczno-historiozoficzne ujęcie określane jest w literaturze przedmiotu jako polski *luteranizm misyjny*, za prekursora którego uważa się wspomnianego ks. L. Otto[23].

---

[21] Por. M. Buda-Budzyńska. *Socjologia narodu …*, s. 17–87.

[22] W tym kontekście pojawia się również uszczypliwy komentarz dot. partii oponentów: „Czy nasi Ślązakowcy tak sądzą o naszem polsko-ewangelickiem społeczeństwie i dla tego się tak oglądają za podpórką pruskiej pikelhauby dla niego?".

[23] Ów ideowy nurt w obrębie polskiego luteranizmu (określany też analogicznie jako dążenie do *zwycięstwa polskiej reformacji*) nie posiadał żadnego jasnego programu – w literaturze przedmiotu odnosi się on do całokształtu filozofii religijno-narodowej ks. L. Otto, którego ważnym dokumentem są m.in. wydania „Zwiastuna Ewangelicznego" pod jego redakcją. T. Stegner pisze w swojej biografii ks. Otto: „(…) polscy ewangelicy (…) mieli nawrócić Polaków na protestantyzm" (Tadeusz Stegner, *Ks. Leopold Otto (1819–1882). Nowa droga Kościoła ewangelickiego w Polsce*, Bielsko-Biała 2019, s. 112).

W ostatnim fragmencie artykułu autor wpisuje odzyskanie przez Polskę niepodległości w kontekst soteriologiczny, cytując drugi list św. Pawła do Koryntian: „(…) oto teraz dzień zbawienia". Akt przyłączenia Śląska do Polski zostaje ponadto określony jako akt łaski („Bóg zlitował się nad ludem swoim"), a więc *de facto* wynikający z predestynacji.

Tekst artykułu w ostatnich zdaniach przestaje być obroną i przechodzi do retoryki ofensywnej, w której ponownie dochodzi do głosu kategoria testu lub epokowego sprawdzianu dla społeczności ewangelickiej: Polska postrzegana jest jako przestrzeń eksperymentu społecznego. Niewątpliwie kraj był projektem społecznym i politycznym, w którym jeszcze nie wszystkie karty zostały rozdane i ewangelicy mogli mieć nadzieję na wywalczenie sobie preferencyjnej pozycji lub przynajmniej bardziej korzystnych reguł traktowania, niż w byłym państwie Habsburgów.

Odnośnie do tych oczekiwań szczególnie wyraźne są dwa postulaty: postulat współkształtowania życia duchowego i kulturowego kraju (a więc upowszechnianie protestanckiej optyki) oraz zwalczanie przesądu kulturowego „że on [Kościół ewangelicki] jest zwiastunem i narzędziem jakiegoś 'niemieckiego Boga' i pruskiej pikelhauby". W zdaniu tym wyraża się zresztą antypruska postawa, która obrazuje problematykę nastawienia tego stronnictwa do *niemieckości* postrzeganej jako decydująco powiązanej z Prusami. W odniesieniu do tej optyki polsko-cieszyńscy Ślązacy nie różnili się od Ślązaków żyjących pod pruskim zaborem.

W narracji artykułu uwidaczniają się wyraźne traumy dyskryminacji i poczucia niedostatecznej reprezentacji kulturowej w okresie przynależności terytorialnej diecezji cieszyńskiej do monarchii austro-węgierskiej. Redaktorzy gazety wydają się całkowicie odwracać plecami do tej przeszłości. Ostentacyjny brak

---

Jest to jednak pewna interpretacja badacza, która nie jest poparta żadnym konkretnym cytatem lub tekstem (natomiast w wielu przytaczanych cytatach mowa jest o roli, jaką ewangelicy mają wnieść do odrodzenia narodowego i kulturowego polskiego narodu). Za kontynuatora filozofii ks. Otto uważa się ks. bpa J. Burschego. E. Alabrudzińska reasumuje: „Celem [Burschego kontynuującego dzieło ks. Otto] było zjednoczenie i wzmocnienie protestantyzmu na gruncie polskim, a więc ostateczne zwycięstwo polskiej reformacji" (za: Elżbieta Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2009, s. 37). Z moich badań i interpretacji tekstów nie wynika jednak diagnoza tego nurtu jako pragnącego realnie prowadzić do wzmożonej konwersji na protestantyzm drogą tradycyjnego (nawiązującego do teologicznych ujęć) nawracania. W moim przekonaniu ów nurt myślowy należy interpretować jako dążenie na gruncie dyskursu społecznego do przeinterpretowywania historiografii, dekonstrukcji katolickich resentymentów związanych z protestantyzmem oraz wywieranie większego wpływu na życie polskiego narodu – ewentualne konwersje mogły być pochodną tych działań. Było to zatem dążenie do misjonowania nie tyle w sferze kościelnej, co społecznej, kulturowej i politycznej, por. na ten tematów również uwagi w rozdziale 1.3.2.2.

gloryfikacji czasów cesarstwa potęguje wrażenie niechęci wobec kraju Habsburgów, braku lojalności i żalu za upadkiem tego państwa. Na jego miejsce ma wejść projekt Rzeczypospolitej, którą zna się przecież głównie z powieści historycznych będących w większości nośnikami wyobrażeń o wyimaginowanej, kochającej wolność i sprawiedliwość *polskiej mentalności*. Dla Ślązaków cieszyńskich odrodzenie Rzeczypospolitej było zatem w sposób szczególny momentem nowej szansy, który ta dynamicznie działająca społeczność pragnęła w następnych latach wykorzystać.

2.1.2.2. Mowa pogrzebowa *Syn nad grobem* (nr 45/1918)[24]: starotestamentowe postacie Mojżesza i Ramzesa jako parabola stosunków polsko-niemieckich

Podczas gdy artykuł *Przynależność Księstwa Cieszyńskiego do Polski i kościół ewangelicki* daje wgląd w kolektywne obrazy i wyobrażenia, krótki artykuł na końcu tego samego numeru „Posła Ewangelickiego", będący przedrukiem mowy pogrzebowej wygłoszonej przez ks. Karola Kulisza nad grobem swojego ojca, Adama, przybliża osobiste doświadczenia i moralną motywację narodową konkretnego duszpasterza i redaktora, który na Śląsku Cieszyńskim odegrał ważną rolę w szerzeniu przekonań polsko-ewangelickich. Redakcja zaznaczając, że tekst został przedrukowany „na [jej] usilną prośbę" poświadcza, że w wypadku tego tekstu chodzi o intymną refleksję autora o życiu religijnym, która towarzyszyła mu w obliczu śmierci bliskiego członka rodziny. Podobne świadectwa, które dotyczą wspomnień i osobistych przeżyć, są na łamach prasy rzadkie i posiadają dla tematu tej rozprawy szczególną wartość tam, gdzie dotyczą one decyzji kulturowych w regionach mieszanych narodowościowo – w wypadku K. Kulisza przyjęcia pozycji zdecydowanie polskiej na Śląsku Cieszyńskim.

Na kształt decyzji kulturowych wpływ wywiera często rodzina i przedstawiane tutaj świadectwo jest potwierdzeniem takiego stanu rzeczy. Nie chodzi przy tym tylko o sam przymus środowiska: za przekonaniami narodowymi kryją się również wizje i obrazy kulturowe, które przyjęte stanowisko umacniają i pozwalają człowiekowi tę a nie inną drogę uważać za jedynie prawdziwą i słuszną.

Początek przedrukowanej w „Pośle Ewangelickim" mowy odnosi się do osobistej żałoby autora, który wyraża swój stan emocjonalny w słowach: „Wolałbym milczeć w tej chwili (…)". Kapłan temu pragnieniu nie folguje, ponieważ, jak donosi, ojciec prosił go, aby ten mu „do grobu pobłogosławił".

O szczególnej relacji ojca i syna świadczą słowa: „A żądał tego [błogosławieństwa] nieboszczyk Ojciec nie w oczekiwaniu pochwały (…), ale życzył sobie, żeby świadectwo wiary Jego wypowiedziały nad Jego grobem usta, które Sam

[24] „Poseł Ewangelicki", nr 45/1918, z dnia 9 XI, s. 4–5.

nauczył mówić i wiarę wyznawać, ze serca, do którego Sam tę wiarę wszczepiał". W zdaniu tym odnaleźć można poświadczenie silnego wpływu socjalizacji konfesyjnej w domu rodzinnym.

Autor w krótkich słowach opisuje życie ojca jako wypełnione pracą i religią, stosując w tym fragmencie mowy środki stylistyczne takie jak wzmocnienia, epitety, powtórzenia i wyliczenia, które nadają tej historii literacki charakter: „Ileż wieczorów ciemnych podczas ulewnych deszczów i powodzi, w czasie niebezpiecznych lodów na drogach (…) czekaliśmy na niego z nieboszczką Matką w obawie, czy Go w drodze przeszło jednogodzinnej, przez pola, potoki i laski nie spotkało jakie nieszczęście (…)".

Opisując życie Adama Kulisza jako skromne, oszczędne i bogobojne, syn odmalowuje obraz ojca jako ideału Ślązaka i ewangelika. To drugie wyrażało się przede wszystkim w kultywowaniu czytelnictwa ewangelickiego w domu: „Życie swoje religijne zawdzięczał Ojciec pilnemu czytaniu Biblii. (…) Wyglądała cała [jego Biblia] jak ręce robotnika trzynieckiego – tak używana i otarta".

Mówca zauważa, że choć Adam Kulisz nie dorobił się majątku, jego zasługą było wysłanie swoich dzieci na „długie nauki". Kapłan dodaje od siebie przy tym gorzko: „(…) choć i my, jak nasz Ojciec, sami musieliśmy dobijać się życia" – wyrażając w tych słowach najprawdopodobniej wspomnienie niełatwych warunków finansowych i materialnych studentów z niezamożnych klas społecznych oraz podążanie – bez utartych rodzinnych wzorców – pastorską drogą zawodową. Autor zwraca jednocześnie uwagę na specyficzny stosunek między wykształceniem teologicznym i zawodem duszpasterskim a zwyczajnym życiem wierzącego człowieka: „My cośmy całe życie na studiach spędzili, nie mogliśmy Ojcu, najprostszemu robotnikowi (…) żadnej udzielić mądrości, a tylko rozważać (…) Jego uwagi, po których było znać, że nad złoto są czyste (…)". Kulisz w słowach tych pośrednio sygnalizuje hierarchię panującą w domu. Przede wszystkim znaczące w tym kontekście jest podkreślenie, że tematy religijne w codziennych rozmowach pełniły ważną rolę.

W drugiej części mowy pogrzebowej syn zmarłego wspomina swój okres przygotowania do konfirmacji. Jako uczeń niemieckiego gimnazjum w Cieszynie oraz ze względu na korzystniejsze pory nauki przedkonfirmacyjnej, młody Kulisz pragnął zapisać się na niemiecki kurs konfirmacyjny – dowodząc tym samym swojej ówczesnej otwartości na niemieckie wpływy kulturowe. Ojciec zabronił jednak synowi w surowych słowach[25] uczęszczania na niemiecką naukę.

Te wspomnienia Kulisza pokazują, że poprzez gorszą organizację kursów przedkonfirmacyjnych i inne utrudnienia dla polskojęzycznych wiernych, wiele polskich rodzin decydowało się na przyjęcie niemieckiej oferty duszpasterskiej.

---

[25] „Wtedy Ojciec popatrzył na mnie i powiedział z naciskiem: 'To mi ty z nauki Bożego słowa jakąś paradę urządzasz? Pamiętaj, że takiego konfirmanda ja nie chcę znać!' I nie pozostało mi nic innego jak dać się zapisać na polską naukę (…)".

Takie doświadczenia rzucają jaśniejsze światło na silną motywację tworzenia polskojęzycznej oferty duszpasterskiej w tradycyjnie niemiecko ukształtowanych regionach (regionie łódzkim, Wielkopolsce czy niektórych regionach Śląska) w okresie II Rzeczpospolitej, które budziły tak silny sprzeciw grup niemieckojęzycznych, często interpretujących podobne zabiegi jako akt narzucanej z góry „polonizacji".

W kontekście owej nauki konfirmacyjnej pojawia się ważna figura myślowa, która wyraża pewne przekonanie kulturowe za pomocą biblijnego obrazu:

> Odczuwałem to wtedy [zakaz uczęszczania na niemieckie nauki przedkonfirmacyjne] jako wielką krzywdę, która stała się mnie studentowi. Ale powoli myśl Ojca zrozumiałem, że to ta sama myśl, która była z Mojżeszem, który wolał hańbę cierpieć z ludem swoim i wzbraniał się być nazwany Egipcjaninem. I od owego czasu wiedziałem, jakie będzie moje religijne i narodowe stanowisko.

Warto dodać, że owa interpretacja starotestamentowej przypowieści, będącej w tym wypadku próbą przetłumaczenia sobie zakazu ojca, pojawiła się w sytuacji opresyjnej i jest świadectwem mechanizmu psychicznego akomodacji do narzuconych warunków. Nie zmienia to jednak faktu, że syn interpretacji postawy ojca szukał *nie* lub *nie tylko* w narodowo-kulturowych obrazach, ale przede wszystkim w obrazach biblijnych. Interpretacja starotestamentowej opowieści koncentrująca się na kwestii przynależności etnicznej wydaje się stosunkowo nietypowa i inaczej niż np. obraz Dawida i Goliata, nie była stosowana powszechnie w tekstach prasowych. Porównanie polsko-niemieckich stosunków do relacji przyrodnich braci egipskiego faraona Ramzesa i Żyda, Mojżesza, wydaje się oryginalną refleksją Kulisza, która ujawnia, przynajmniej częściowo, jego motywację wewnętrzną i kulturowe przekonania kształtujące postawę polskiego patrioty. Przyjmując starotestamentową analogię, chodziło zatem w tym rozumowaniu o opowiedzenie się po stronie ludu i kultury politycznie uciśnionej.

Słowa mowy pogrzebowej pastor kończy refleksją o swojej „pewności", że – pomimo wielu trosk, grzechów i hardego charakteru – jego ojciec jako osoba głęboko wierząca i wiodąca cnotliwe życie dostąpi życia wiecznego.

2.1.2.3. Felieton *Za Pługiem. Myśli starego gazdy (Wolnej Ojczyźnie)* (nr 46/1918)[26]: „Zmartwychwstanie" Polski jako spełnienie mesjanistycznych wizji

Numer 46 z 1918 r., który jako pierwszy ukazał się po symbolicznej dacie 11 XI 1918 r., wypełniony jest głównie tekstami odezw i informacji dotyczących spraw bieżących i organizacyjnych. Artykuł *Za pługiem. Myśli starego gazdy (Wolnej Ojczyźnie)* stanowi na tym tle oryginalny, dziękczynny wkład redakcji

[26] „Poseł Ewangelicki", nr 46/1918, z dnia 16 XI, s. 1–2.

w dyskurs wolnościowo-niepodległościowy, oddający emocje chwili i obrazy kulturowe, którymi polscy ewangelicy na terenie Śląska Austriackiego opisywali odzyskanie suwerenności Rzeczypospolitej.

Chociaż pod artykułem nie pojawia się nazwisko autora, jego patetyczny język: polszczyzna standardowa z licznymi cytatami i odniesieniami do dzieł polskiej literatury romantycznej, wskazuje, że dzieło nie jest autorstwa żadnego gazdy, a osoby wykształconej z środowiska duszpasterskiego. Podtytuł *Myśli starego gazdy* może być interpretowany jako element romantyzujący, wyrażający intencję zabrania głosu w imieniu całego ludu z perspektywy osoby mądrej i doświadczonej. Do tej perspektywy życiowej nawiązuje zastosowana na początku tekstu parafraza fragmentu *Pana Tadeusza* Adama Mickiewicza odnosząca się do listopadowych wydarzeń: „Urodzony w kajdanach, okuty w powiciu / ja tylko jedną taką jesień miałem w życiu”[27].

W pierwszym zdaniu pojawia się określenie „jutrzenki wolności” nawiązujące do optymistycznej wizji nowego początku, która zostaje poetycko skontrastowana z obrazem „łuny wojennej” leżącego w przeszłości konfliktu zbrojnego. Odzyskanie niepodległości określone jest jako akt „łaski bożej”, co implikuje wyższy, boski porządek rzeczy, w którym ludzka polityka jest wyrazem boskich decyzji.

Cały tekst jest apoteozą polskiego dyskursu romantycznego, w którym przytacza się proroctwa i zapowiedzi upadku mocarstw i podkreśla, że w przeszłości podobne wizje były „wyszydzane”. Jako komentarz pojawia się dwukrotnie zacytowane przysłowie: „Pan Bóg nie rychliwy, ale sprawiedliwy”. W kilku miejscach tekstu stosuje się w odniesieniu do uzyskania przez Polskę niepodległości określenie „zmartwychwstanie”, nawiązujące do mesjanistycznych idei oraz wpisujące wydarzenia polityczne 1918 r. w historiozoficzny dyskurs. Wskazuje na to również określenie amerykańskiego prezydenta T.W. Wilsona jako „wybrańca Bożego”.

Rozstrzygnięcie spraw politycznych na korzyść Polski wpisane jest ponadto w kontekst biblijnej przypowieści o Dawidzie i Goliacie: „A Ojczyzna nasza odpowiadała jak niegdyś mały Dawid olbrzymowi Goliatowi: Ty idziesz na mnie z mieczem i z oszczepem i z tarczą, a ja idę na ciebie w imieniu Pana Zastępów, Boga, któremuś urągał”. Jest to alegoria, w której posiadające znaczny potencjał militarny Niemcy porównane są z Goliatem, a zwyciężający siłą boskiego wyroku Dawid przedstawia personifikację Polski. Jednocześnie odwołanie się do tego fragmentu Biblii podkreśla znaczenie kształtowania moralnego narodu i pracy organicznej w walce o niepodległość, bowiem Dawid zwyciężył Goliata „w imieniu Pana Zastępów”, co można interpretować jako nagrodę dla polskich ewangelików na Śląsku za wierność prawdom wiary i dziedzictwu narodowemu. Kraje Europy zachodniej

---

[27] Oryginał A. Mickiewicza: „Urodzony w kajdanach, okuty w powiciu / ja tylko jedną taką wiosnę miałem w życiu”, za: Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz czyli ostatni zajazd na Litwie*, Warszawa 1984, s. 308.

(określanej jako „Zachód"), w szczególności państwa osi, są za to przedstawione jako „urągające Bogu i bożej sprawiedliwości". Podobne zarzuty pośrednio dotyczą też tamtejszych organizacji kościelnych, które nie wstawiały się za dążącymi do secesji narodami słowiańskimi[28]. Wyrażenia te implikują, że odrodzona Polska według autora miała posiadać odmienny charakter, wykazując się silną kulturą religijną.

Szczególnie interesującą w tym kontekście wypowiedzią jest stwierdzenie:

> Nawet wy, współobywatele niemieccy, nie macie powodu narzekać. Wolni nie będziemy już jak potąd patrzeć na was, jako na nienawistnych ciemiężców, ale bez zabierania wam waszej mowy chętnie widzieć w was będziemy wolnych współobywateli, skoro przynależność naszej polskiej ziemi do prawowitej Ojczyzny uznajcie.

– pisze autor, antycypując dyskusje o legalności politycznych procesów końca wojny i otwarcie stawiając lojalność Niemców jako warunek tolerancji. Tym samym przewiduje proroczo, że wielu niemieckojęzycznych obywateli państwa polskiego może kontestować jego formę, a nawet egzystencję. W zacytowanym fragmencie wskazuje się jednoznacznie na historyczne obarczenie polsko-niemieckich relacji – w tym wypadku w szczególności na terenie Śląska.

Ciekawą jest też uwaga, że ewangelicy (Śląska Cieszyńskiego) bardziej niż katolicy mogą się z odzyskania niepodległości cieszyć, bowiem Polska będzie gwarancją wolności religijnej, sugerując *implicite*, że w państwie austro-węgierskim takie równouprawnienie nie miało miejsca: „Lecz jeśli już radość twoja, ludu śląski, ze zmartwychwstania twej Ojczyzny jest tak wielka, to u ciebie, ewangeliku polski, niech będzie ona podwójną. Wespół z wolną ojczyzną swobodnie będzie się mógł rozwijać i twój polski ewangelicki kościół". Mamy tu zatem do czynienia z odwróceniem stereotypu „Niemiec – ewangelik, Polak – katolik", w którym to Niemiec-katolik ograniczał wolność Polaka-protestanta.

Dla ewangelików cieszyńskich przyłączenie do Polski oznaczać miało faktycznie wzmocnienie swoich szeregów – zarówno ze względu na postulowany polski charakter Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej, jak i ze względu na kulturową i historyczną wagę tego regionu dla polskiego ewangelicyzmu, a także poprzez geograficzno-polityczne połączenie z innymi jego centrami[29].

---

[28] Wspomniana krytyka niemieckiego kościoła i niemieckiego ewangelicyzmu określonego jako „Kaisertreue-Kirche" (pol. kościół wierny cesarzowi) jest przedmiotem następnego artykułu w numerze, pt. *Cudze chwalicie – swojego nie znacie*, w którym zarzuca się niemieckim luteranom brak ewangelicznego ducha, kompletną ignorancję wobec języka i polskiej literatury, a także germanocentryzm, zaś niemiecką religijność określa się w dosadnych słowach jako „pobielane groby", por. „Poseł Ewangelicki", nr 46/1918, s. 2.

[29] „I oto teraz po złączeniu z ewangelikami polskimi innych ziem ojczyzny płomień ten na świeczniku postawiony zostanie przed tobą".

Przedostatni akapit tekstu *Za pługiem. Myśli starego gazdy* poświęcony jest ważnej roli Kościoła ewangelickiego w budowaniu polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Autor upomina czytelników-ewangelików, do których kieruje te zdania, aby podtrzymywali „płomień wiary". Zachęca on też do kultywowania cnót chrześcijańskich, a przede wszystkim do jedności i zgody, co ma być szczególnie ważne na podzielonym konfliktami Śląsku.

Ostatnie zdania dotyczą „specjalnego posłannictwa" ewangelików, jako zadania, któremu lud polsko-ewangelicki musi sprostać. Artykuł zamyka deklaracja głębokiego osobistego wzruszenia autora oraz strofy pieśni *Boże coś Polskę*.

2.1.2.4. Artykuł polemiczny *Czem według „Nowego Czasu" stoi kościół ewangelicki* (nr 43/1918)[30]: polskość prawdą Ewangelii, Prusy jako reprezentacja ducha materialistycznego

Na koniec, zaburzając nieco układ chronologiczny, proponuję przyjrzenie się tekstowi z 26 X 1918 r. jako przykładowi intertekstualności między dwoma regionalnymi ewangelickimi czasopismami konkurującymi ze sobą przede wszystkim na płaszczyźnie światopoglądowej. Wokół antagonistycznego wobec „Posła Ewangelickiego" czasopisma „Nowy Czas"[31] skupiała się bowiem grupa ideowych adwersarzy, którzy przeciwni byli polskim dążeniom niepodległościowym i idei przyłączenia Śląska Cieszyńskiego do Rzeczypospolitej.

Tekst, którego autor podpisał się jako *Niepolityk*, jest odpowiedzią na artykuł „Nowego Czasu" z 13 X 1918 r., którego tytuł nie jest podany. Zawarte tam postulaty określone są jako „brednie" – podobna dewaluująco wyrażona ocena oddaje mało pojednawczy ton dyskusji między redakcjami („Poseł Ewangelicki" zarzuca też redakcji „Nowego Czasu", że ta „odmawia naszemu 'Posłowi' nazwy 'ewangelicki'").

Autor artykułu w „Pośle Ewangelickim" ma na celu dekonstrukcję i obalenie tylko jednej tezy wspomnianego artykułu, która zostaje przytoczona w formie dosłownego cytatu: „Każde osłabienie ewangelickich Prus oznacza i osłabienie ewangelictwa w ogóle".

Ten argument strony niemieckiej w polskiej optyce jest potwierdzeniem pojawiającego się dość często zarzutu mieszania przez zwolenników niemieckości spraw kościelnych z polityką[32]: w tym wypadku działań politycznych na rzecz Prus. Autor artykułu polemicznego „Posła Ewangelickiego" próbuje kulturowo i aksjologicznie sfalsyfikować zacytowaną tezę.

---

[30] „Poseł Ewangelicki", nr 43/1918, z dnia 26 X, s. 2–3.

[31] Por. rozdział 2.3.

[32] Por. rozdział 2.1.2.1.

W pierwszej kolejności przypomina, że to nie Prusy, a Anglia jest „pierwszorzędnym państwem ewangelickim" – wypowiedź wskazująca nie tylko na entuzjazm kulturowy wobec tego kraju, ale też podkreślająca, że anglikanizm był w kontekście podobnej wymiany argumentów konfesją uważaną za doktrynalnie bliską luteranizmowi[33]. Kolonialną politykę brytyjską przedstawia się przy tym nie jako akt zniewolenia innych narodów, ale jako akt misyjny: „Anglia uczyniła dla rozszerzenia ewangelickiego kościoła co najmniej 10 razy tyle co Prusy, i w ogóle więcej niż wszystkie inne państwa świata wespół z Prusami razem".

Centralny punkt polemiki autora odnosi się natomiast do rzekomego postulatu budowania Kościoła ewangelickiego na fundamencie „świeckiej potęgi" i uzależniania jego egzystencji od takowej. Autor „Posła Ewangelickiego" zaznacza, że luteranizm nie ma zasadzać się na Prusach ani żadnym innym politycznym protektorze, ale na Ewangelii „która nie ogląda się na światową politykę państw (…) a już najmniej na militaryzm pruski".

W następnej kolejności stosuje się argumentację refutacyjną podkreślającą, że oparcie się na Prusach mogłoby faktycznie okazać się dla organizacji kościelnej zgubne, bowiem opierałaby się ona wówczas na rzeczywistości materialistycznej, a więc przejściowej i ulotnej: „Cóż byłby z nim [z Kościołem], gdy ta potęga pruska pójdzie drogą wszystkiego ciała, jako już i dziś podcięte są jej podstawy?". Autor uważa również za fałszywe pokładanie ufności w ludzkiej potędze („'Nowy Czas' niech zaś pamięta o słowie psalmu: Przeklęty wszelki człowiek, który ufa w ludziach, a nie ufa w Bogu!") – tym samym unaocznia się, że w przedstawianej na łamach „Posła Ewangelickiego" wizji polskości nie dominowała nacjonalistyczna chęć, by Polska stała się mocarstwem i państwem dominującym w regionie. Większą wagę przykładano do charakteru państwa jako państwa demokratycznego i społecznie sprawiedliwego i to właśnie w Polsce upatrywano lepszych szans realizacji tych wizji niż w społeczeństwie niemieckim, w które projektowano mentalność militarystyczną. Poprzez podobny tok rozumowania autor sugeruje też, że kto pragnął *wielkości* w znaczeniu przynależności do kultury i języka dominujących w regionie, ten na Śląsku łatwo mógł stanąć po stronie opcji niemieckiej. Kto pragnął sprawiedliwości dziejowej i kulturowej, miał opowiadać się po stronie swojej mniejszości narodowej.

---

[33] Nawet jeśli anglikanizm w swojej oryginalnej formie, podobnie jak luteranizm, stanowił kompromis między tradycją katolicką a nauczaniem kaznodziejów reformowanych, mniej radykalną od kalwinizmu, z anglikanizmu wyłoniło się wiele ruchów religijnych, począwszy od purytanizmu, na różnych odłamach episkopalnych kończąc, które problematyzują ujęcie tej konfesji. Warto dodać, że Kościół Anglikański w II Rzeczypospolitej nie uzyskał statusu osobnej organizacji wyznaniowej i działał w głównej mierze pod egidą Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, E. Alabrudzińska, *Protestantyzm…*, s. 88.

Podsumowując tę linię argumentacyjną: to nie siła ekonomiczna, militarna czy polityczna, ale pobożność i siła moralna narodu miały czynić dane państwo atrakcyjnym dla społeczności ewangelickiej.

W końcowych akapitach autor uprawia retorykę dewaluacji oponenta wyrażając opinię, iż „Nowy Czas" nie ma w sobie „ducha ewangelickiego" i „ducha nowych czasów", a zatem reprezentuje mentalność epoki i ideologię, które są już „martwe". Owo wyrażenie, można rozumieć zarówno jako opowiedzenie się po stronie opcji politycznej, która w obliczu wyniku końca wojny zaczyna tracić swoją centralną rolę, w związku z czym *wielkoniemiecki* dyskurs był już z tej perspektywy postrzegany jako anachroniczny. Jednocześnie owa *martwota*, a więc domniemywana jałowość tez, miała wynikać z myślenia bardziej w kategoriach politycznych, względnie kościelno-politycznych niż żywej wiary i służby bliźniemu, co miało być charakterystyczne dla proniemieckiego kierownictwa kościelnego[34].

Niezależność od niemieckiej państwowości autor uważa za siłę polskiego ewangelicyzmu. Dzięki temu *rozwodowi* konfesja ta ma nie opierać się więcej na państwowej biurokracji i zależnych od państwa kościelnych instytucjach. Inaczej to miało miejsce w cesarstwie niemieckim. Ewangelicyzm w nowym państwie miał stać się religią ludzkich przekonań i autentycznej postawy wiary.

Z wyżej cytowanych sformułowań wynika ponadto, że konflikt kulturowo-polityczny, wyrażający się w opowiadaniu po stronie opcji polskiej lub niemieckiej, był także pochodną *de facto* różnych wizji Kościoła. Kościół luterański w Niemczech postrzegano przede wszystkim jako kościół zinstytucjonalizowany, w Polsce chciano zaś budować w opozycji do tego modelu religię natchnienia, która tym bardziej będzie inspirująca dla katolickiego społeczeństwa. Chociaż i ten artykuł napisany został anonimowo, przedstawiona w nim wizja wyraźnie koresponduje z prowadzonym przez ks. K. Kulisza ruchem przebudzenia chrześcijańskiego, który taki właśnie zapał ewangelicko-religijny na polskim Śląsku Cieszyńskim popularyzował[35].

---

[34] Owa metafora martwoty zostaje wyolbrzymiona *ad absurdum* i zastosowana jako dewaluujący zabieg retoryczny: „Pocóż więc miałbym rozmawiać z trupem? Napiszę mu raczej klepsydrę w następujących słowach: Podajemy do publicznej wiadomości, że stary 'Nowy Czas', cierpiący od 15 lat na suchoty, na wiadomość o proklamacji zjednoczenia i niepodległości Polski dnia 8. października (…) wyzionął resztki swego słabego ducha (…)". Podobnie ironiczny i dla adwersarza niewątpliwie obraźliwy obraz zahacza również o biologiczno-witalistyczny wątek, który niejako stoi w opozycji do postulowanych w tekście szczególnych ewangelicznych cnót.

[35] Por. „Głosy Kościelne", rozdział 2.2.

2.2. „Głosy Kościelne"

2.2.1. Okoliczności powstania i historia

Serię wydawnictw powstałych z inicjatywy ks. seniora Karola Kulisza[36] – „Słowo Żywota" (1919–1925), „Głosy Kościelne" (1925–1938), „Godzina" (1938–1939) – można, podobnie jak „Posła Ewangelickiego", potraktować jako wyrastającą z tradycji cieszyńskiego „Przyjaciela Ludu" ks. Franciszka Michejdy, a więc skierowanego do wspólnoty polskojęzycznych ewangelików na Śląsku. Miesięcznik „Słowo Żywota" (przekształcony w 1925 r. w dwutygodnik „Głosy Kościelne") powstał niemal równocześnie z „Posłem Ewangelickim" (w 1910 r.), posiadał jednak odmienny charakter. Było to czasopismo o charakterze bardziej refleksyjno-religijnym. Jest to też ogólna cecha publicystyki ks. Kulisza, który ogłaszał kazania i teksty religijnie również na łamach innych polskojęzycznych gazet ewangelickich.

Należy dodać, że wspomniany duchowny zaangażowany był przed I wojną światową w wydawanie kolportowanego zarówno na Śląsku Austriackim, jak i Pruskim, a nawet w Ameryce czasopiśmie „Dla Wszystkich" (drukowanym w latach 1901–1918)[37]. „Słowo Żywota" miało na jego tle aspirację do bycia czasopismem dla wykształconego czytelnika, podejmującym teologiczno-filozoficzne tematy[38]. Wydawany od 1925 r. dwutygodnik „Głosy Kościelne" (o podtytule:

---

[36] Karol Kulisz, ur. w 1873 r. w Dzięgielowie koło Cieszyna, syn Adama, drobnego rolnika i pracownika huty trzynieckiej, absolwent gimnazjum niemieckiego w Cieszynie, studia teologiczne w Wiedniu i Erlangen. Ordynacja w 1899 r., potem wikariusz w Ligotce Kameralnej. Współpracownik ks. F. Michejdy, wydawcy „Przyjaciela Ludu", zaangażowany w popieranie polskiego ruchu narodowego na Śląsku. Założyciel domu dla starców i ludzi niedołężnych w Ligotce Kameralnej „Betezda". Od 1914 r. proboszcz parafii ewangelickiej w Cieszynie. Sygnatariusz memoriału w sprawie przyłączenia Śląska Cieszyńskiego do Polski. Założyciel zakładów opiekuńczo-wychowawczych „Ebenezer" w Dzięgielowie oraz inicjator domu diakonis w Ligotce Kameralnej. Znany był jako utalentowany kaznodzieja. We wrześniu 1939 r. aresztowany przez gestapo za działalność narodową. Zamordowany w obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie w maju 1940 r. Na podstawie: *Internetowy Polski Słownik Bibliograficzny*, https://www.ipsb.nina.gov.pl [dostęp: 8.09.2023].

[37] K. Kulisz zaangażowany był również w publikowanie czasopisma „Przyjaciel Dziatek" (po zamknięciu tegoż z przyczyn finansowych w „Słowie Żywota" pojawiła się także kolumna dla dzieci).

[38] W tekście programowym „Słowo Żywota" określone jest jako organ „któryby podawał silniejszą strawę i budził i pogłębiał wśród naszego ewangelickiego społeczeństwa uświadomienie chrześcijańskie, zrozumienie dla spraw Królestwa Chrystusowego na ziemi (…)", por. „Słowo Żywota", nr 1/1910, s. 4.

„Dwutygodnik poświęcony sprawom naszych zborów i misji wewnętrznej") nie różnił się znacznie od swojego poprzednika pod tym kątem[39], posiadał jednak większy udział treści świeckich: przede wszystkim dział informacji z kraju i ze świata, a także wiadomości ze zborów cieszyńskich[40]. Zarówno „Głosy Kościelne", jak i „Słowo Żywota" wydawane były przez K. Kulisza przy redakcyjnej współpracy zaangażowanego w Społeczność Chrześcijańską[41] Andrzeja Cymorka oraz pastorów senioratu cieszyńskiego. W latach 1927–1932 ukazywał się również dodatek „Głosy Kościelne do Naszej Młodzieży".

Wspomniane czasopisma ukazywały się w Cieszynie[42]. Podczas gdy „Słowo Żywota" posiadało jeszcze ozdobną winietę przedstawiającą krajobraz pustyni i tryskające ze skał źródło (elementem winiety był również cytat z Ewangelii wg św. Jana: „Panie! Do kogóż pójdziemy?! Ty masz słowa żywota wiecznego"), „Głosy Kościelne" charakteryzowała prostota graficzna. Utworzony w 1938 r. na miejsce „Głosów Kościelnych" miesięcznik „Godzina"[43] posiadał podtytuł „Pismo poświęcone polskim religijnym spostrzeżeniom" i zawierał znaczny udział tekstów filozoficznych i literackich.

Intencje kulturowe wspomnianych czasopism należy interpretować w kontekście biografii i działalności wydawcy, który jako obywatel reprezentował postawę zdecydowanie polską, jako chrześcijanin odrzucał natomiast narracje konfliktu i przeciwstawienia narodowego w Kościele, przyjmując, że żywa wiara

---

[39] Jak czytamy w pierwszym numerze „Głosów Kościelnych" w tekście *Do Czytelników „Słowa Żywota"*: „Gazeta nasza dostała się dziś do rąk Waszych pod imieniem 'Głosy Kościelne'. W zasadzie prawie nic się nie zmieniło, duch i kierunek tego pisma pozostanie ten sam", co wyraźnie sugeruje zamierzoną przez redakcję ciągłość wydawniczą czasopism. Za przyczynę zmiany nazwy redaktor podaje przejście czasopisma pod zarząd senioratu ewang. augs. w Cieszynie, a więc zmianę statusu redakcyjnego gazety i jej zasięgu.

[40] Warto także podkreślić, że, jak pisze Kulisz w tekście *Czytelnikom 'Słowa żywota'* („Głosy Kościelne", nr 1/1925, s. 2), „Głosy Kościelne" mają być czasopismem ściślej współpracującym z gronem pastorów i podlegającym decyzjom wydawniczym samego Kulisza, inaczej niż miało to miejsce w ostatnich latach „Słowa Żywota" w znacznym stopniu redagowanym przez Andrzeja Cymorka.

[41] Określenie *Społeczność Chrześcijańska* odnosi się do nieformalnych ruchów odnowy w duchu pietystyczno-przebudzeniowym. Śląsk Cieszyński był jednym z ważnych ośrodków tego ruchu – jego inicjatorem był ks. K. Kulisz, a jego organami „Słowo Żywota" oraz „Głosy Kościelne" (por. Jarosław Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2017, s. 194). W ramach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego istniały jednak także różne inne lokalne koła tego ruchu, m.in. w Warszawie (por. *ibidem*, s. 216).

[42] Adresem wydawniczym „Słowa Żywota" była Ligotka Kameralna, w której mieszkał pastor.

[43] Redaktor odp. Paweł Kożusznik.

chrześcijańska powinna prowadzić do zniesienia postaw antagonistycznych w obrębie luterańskiej wspólnoty[44]. Poniżej zaprezentowane zostaną teksty z pierwszych numerów „Głosów Kościelnych" – projektu wydawniczego K. Kulisza zainicjowanego w połowie lat dwudziestych.

Rocznik XVI/1. Cieszyn, 6 czerwca 1925. Nr. 1.

GŁOSY KOŚCIELNE

Dwutygodnik poświęcony sprawom naszych zborów i misji wewnętrznej.

Przedpłata roczna: 5 zł albo 25 Kcz | Administracja i Redakcja: Cieszyn, Prutka 27.

Starając się zachować jedność ducha w związce pokoju. Efes. 4, 5.

Ilustracja 6. Winieta czasopisma „Głosy Kościelne" (nr 1/1925)

Źródło: zbiory Narodowej Biblioteki Ossolineum.

2.2.2. Analiza tekstów

2.2.2.1. Artykuł wstępny *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy* (nr 1/1925)[45]: diagnoza konfliktów i wezwanie do pojednania

Tekst *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy* autorstwa ks. sen. K. Kulisza w samym sformułowaniu tytułu świadczy już o zdecydowanie religijnym i fundamentalnie chrześcijańskim charakterze czasopisma oraz reprezentowanym przez nie narracjach społecznych, kulturowych i politycznych. Artykuł odnosi się głównie do spraw dotyczących funkcjonowania wspólnot kościelnych oraz tematów powiązanych z religijnością wiernych w parafiach śląsko-cieszyńskich[46].

Wydawca rozpoczyna tekst następującą diagnozą czasu:

> Gdzie są ci ewangelicy, dla których Kościół był najmilszą rzeczą na ziemi, którzy Kościół mieli za źrenicę oka Bożego (…)? – Jakaś rdza zgryzła tę żywą, głęboką, bogobojną kościelność, i pozostał tylko jej kształt, pozostała tylko tradycja, zwyczaj uczęszczania do Kościoła, a ten się też kruszy, bardzo często ustępuje przed innemi sprawami.

---

[44] Postawę taką podkreśla również wybrane dla „Głosów Kościelnych" biblijne motto: „Starając się zachować ducha w związce pokoju" (Efez 4,5), por. winieta czasopisma.

[45] „Głosy Kościelne", nr 1/1925, z dnia 6 VI, s. 1–2.

[46] W tekście wielokrotnie pojawia się odnośne sformułowanie „nasze parafie".

Na samym wstępie analizy stanu wspólnoty stoi zatem nie krytyka instytucji kościelnej, gospodarki kraju lub innych zewnętrznych, kulturowych zmian, ale krytyka samych ewangelików. Za centralny problem i diagnozę czasu uważa autor brak głębokiej pobożności wśród ludzi, religijnego zaangażowania i autentycznego przywiązania do wspólnoty chrześcijańskiej.

W owej oceniająco-karcącej perspektywie przejawia się konserwatywny obraz duszpasterza stojącego niejako poza lub nawet ponad wspólnotą świecką i przywołującego ją do oczekiwanego zaangażowania i kościelnej praktyki. Jednocześnie owa krytyczna modalność pojawia się niejako *bez względu* na problemy materialne czy społeczne wspólnoty – czym przejawia się fundamentalnie chrześcijańska postawa kapłana i jego wizja kształtowania wiernych. Na tle dziejów współżycia gmin luterańskich w regionie autor potępia konflikty narodowościowe oraz opisywanie problemów kościelnych z perspektywy rzekomych podziałów: „Na zgromadzeniach ludowych (…) forsowano sprawy (…) nie kościelne, łączono się w duchu bezwzględnej walki klasowej i narodowej, spychano znaczenie Kościoła w kąt ostatni".

Dalej odnaleźć można opis wpływu I wojny światowej jako wydarzenia destrukcyjnego dla kultywowania postaw chrześcijańskich oraz takiego, które doprowadziło do wzrostu wzajemnej wrogości wśród wiernych. Autor podkreśla, że najwyższą wartość w życiu chrześcijanina powinien stanowić Bóg i stosuje zawołanie: „Jeżeli tylko Ciebie mam, Boże! Nie pytam się o niebo i o ziemię". Tym samym podaje w wątpliwość wartości świeckiej polityki i zmagania współczesnego świata, co *implicite* oznacza, iż wszelkie doczesne konflikty o charakterze politycznym lub narodowościowym wynikają z niedostatecznego zawierzenia Bogu.

To właśnie w stosowaniu się do ewangelicznych przykazań autor dostrzega jedyną możliwość doprowadzenia do pojednania między zwaśnionymi grupami społeczeństwa i narodami. Co więcej, współczesną autorowi rzeczywistość biedy, niedostatku i konfliktu autor interpretuje jako szansę wykazania szczególnej siły i świętości: „(…) w wszystkiej słabości człowieka może jednak objawić się moc Boża, że w samym grzechu może powstać zaognienie świętości, że w samej skazitelności może zagnieździć się wieczność (…)".

Warto zwrócić uwagę na dobór środków stylistycznych w tekście (powtórzenia i wykrzykniki) nadający mu silnie emocjonalną modalność, a także na dobór słów (m.in. „świętość", „skazitelność", „zaognienie", „wieczność"), które podkreślają religijny charakter wywodu i mogą wywołać w czytelniku poczucie *numinosum*. Poza tym w tekście odnaleźć można stwierdzenie, w którym autor podkreśla ostateczny, *pozaziemski* interes wiary i wspólne dążenie wszystkich chrześcijan: „(…) Kościół – nawet w sponiewieraniu (…) – A jednak w Chrystusie posadzony pospołu z Nim w niebiesiech"[47]. Tym samym autor przypomina, wobec

[47] W tym i w innych fragmentach cytowanej prasy cieszyńskiej widoczne bywają u autorów zarówno leksykalne, jak i gramatyczne wpływy dialektu śląskiego.

zwalczania się stronnictw i wizji kulturowo-politycznych wśród wiernych, właściwe znaczenie i funkcję Kościoła jako instytucji noszącej obietnicę ogólnoludzkiego zbawienia. W tymże samym akapicie pojawia się cytat z listu św. Pawła do Galatów (3,28), którego brzmienie, jak uważa E. Alabrudzińska, było podstawą polityki narodowościowej J. Burschego w obrębie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego[48]: „Tu niema Greka ani Żyda, ani wolnego ani niewolnika, ani męża ani niewiasty, tu są wszyscy jedno w Chrystusie Jezusie".

Większa część artykułu *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy* napisana jest w silnie apelatywnym charakterze. W wielu miejscach odnaleźć można bezpośrednie odwołania do Biblii, co nadaje tekstowi stylistyczny charakter kazania. Dopiero w ostatnich trzech akapitach pojawia się odniesienie do publicystycznych zamierzeń czasopisma. Jako główny cel wymieniona zostaje chęć budowania „jedności ewangelickiej na Śląsku" oraz przeciwdziałanie błędnej tendencji, jaką jest „świeckie i namiętne rozerwanie".

Ciekawa myśl, która odnosi się konkretnie do pragmatycznego obchodzenia się z różnicami kulturowymi we wspólnotach, wyrażona jest w zdaniu: „Nie myślimy godzić tych, którzy się pogodzić nie chcą lub nie umieją, ale chcemy przyłożyć rękę do wychowania jak największych zastępów w Kościele naszym tych, którzy mają pojednanie". W zdaniu tym wyrażona jest opinia, że jako szansę na przezwyciężenie pewnych konfliktów potraktować należy wymianę generacji, a Kościół musi postarać się o odpowiednie kształtowanie nowego pokolenia. Tym samym podkreślone zostaje, że konflikt nie jest czymś Kościołowi immanentnym, a wynika raczej z przejściowych historyczno-kulturowych zawirowań.

Sformułowaniem „ci, którzy mają pojednanie" redaktor czasopisma określa kategorię wiernych uważających, że istotą współżycia kościelnego powinno być szukanie zgody. Z drugiej strony podobne sformułowanie zawiera w sobie informację, iż z obserwacji duszpasterza, podobna postawa wcale nie była wśród parafian najpowszechniejszą. Zaznaczając dziejowe uwarunkowania i polityczno-społeczną względność konfliktów narodowych, autor ani w tym, ani w innych artykułach swojego czasopisma nie podejmuje apologii jednej lub drugiej strony konfliktu. W kontekście autobiograficznych wywodów Kulisza, przedstawionych przy okazji analizy artykułu *Syn nad grobem ojca*[49], wiemy, że autor wobec konieczności dokonania wyboru orientacji kulturowej, nie bez nacisku i wpływu najbliższego otoczenia, zdecydował o swoim polskim „stanowisku narodowym". Samo określenie „stanowisko" implikuje zresztą pewien relatywizm narodowy

---

[48] Według badaczki intencją superintendenta było przyznanie każdej z narodowości – a więc Polakom i Niemcom – możliwości równouprawnionego wyznawania wiary i korzystania z nabożeństw w danym języku, por. Elżbieta Alabrudzińska, *Juliusz Bursche (1862–1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Biografia*, Toruń 2010, s. 110.

[49] Por. rozdział 2.1.2.2.

oznaczający założenie, iż wyodrębnienie się i kształtowanie narodów podlega prawidłom historycznym, naród nie jest zatem niczym absolutnym i niezmiennym. Dlatego kapłan m.in. w omawianym tekście *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy* wysuwał na pierwszy plan ponadczasowe wartości prawdy i dobra wynikające z przesłania Starego i Nowego Testamentu konsekwentnie podkreślając konieczność opowiadania się raczej po stronie słabych i pokrzywdzonych, niezależnie od ich języka i etni[50].

2.2.2.2. Artykuł religijny *Jedyna rzecz stała w zmiennym świecie* (nr 1–5/1925)[51]: zmiana jako element kultury; Bóg jako stała w życiu chrześcijan

Artykuł *Jedyna rzecz stała w zmiennym świecie* daje wgląd w szerszy kontekst pozabiblijnego rozumowania wydawcy „Głosów Kościelnych". K. Kulisz w wielu swoich artykułach próbuje powiązać poglądy religijne z prawdami naukowymi. Nie chodzi w tym wypadku o skłonność do racjonalizmu religijnego, a raczej o rozwijanie własnej filozofii odwołującej się do kategorii religijnych i naukowych. W tych filozoficznych interpretacjach Kulisz wydaje się odnajdywać inspirację do zaprezentowanej na przykładzie poprzedniego artykułu postawy chrześcijańskiej świadomości relatywizmu narodowego, pozwalającej na zachowanie znacznej dozy obiektywizmu w wartościowaniu postaw kulturowych wiernych.

Cykl *Jedyna rzecz stała w zmiennym świecie* – imiennie podpisany przez K. Kulisza – nosi podtytuł *Niewidzialna oś widzialnego wszechświata*. Podtytuł ten zarysowuje trafnie ramę tematyczną rozważań, która rozciąga się między metafizycznymi wyobrażeniami a pojęciami języka naukowego („oś", „wszechświat").

---

[50] Dlatego ks. Karola Kulisza, zasłużonego polskiego działacza narodowego, społecznego i męczennika za postawę religijną i narodową w okresie niemieckiej okupacji w żaden sposób nie można oskarżyć o relatywizm narodowy w rozumieniu możliwości wybierania opcji narodowej przynoszącej doraźne korzyści (por. Jan Badura, *Ukochał Polskę i Ewangelię. W 80. rocznicę męczeńskiej śmierci ks. seniora Karola Kulisza*, Bielsko-Biała 2020). W omawianym okresie wielu, szczególnie narodowo konserwatywnych, teologów, było zdania, że narody należą do *porządku boskiego* i stąd powinny posiadać dla wiernych absolutną wartość. Kulisz wydaje się natomiast wyrażać przekonanie, że wyższym porządkiem dla chrześcijanina zgodnie z przesłaniem Ewangelii jest porządek dobra i miłości (por. również jego uwagi dot. istoty kultury, rozdział 2.3.2.2, a także uwagi końcowe dot. postawy teologii dialektycznej dot. tego problemu, cz. III, rozdział 2.3.2). Nie był on osamotniony w tym poglądzie – niemal wszystkie omawiane czasopisma wzywały w takiej czy innej formie do zgody (por. poprzednie rozdziały), ale rzadko konsekwentnie realizowały ten postulat na płaszczyźnie dyskursu.

[51] „Głosy Kościelne", nr 1/1925, z dnia 6 VI, s. 3; nr 2/1925, z dnia 20 VI, s. 1–2; nr 4/1925, z dnia 18 VII, s. 2; nr 5/1925, z dnia 1 VIII, s. 2.

Do tak zdefiniowanej sfery odniesień odwołują się pierwsze zdania tekstu: „W całym wszechświecie niema nic stałego, co można widzieć. Wszystkie rzeczy podlegają ustawicznej zmianie". Sąd ten wyraźnie nawiązuje do filozofii Heraklita z Efezu, jednak na tle podejmowanej przez autora w sąsiednich felietonach problematyki, można i należy interpretować myśl tę przede wszystkim w odniesieniu do zjawisk antropologicznych, a więc zmienności świata kultury, języków i narodów. Tak postawiona teza jest wobec tego antytezą konserwatyzmu kulturowego, postulującego konieczność zachowania i potencjalną niezmienności konsensów kulturowych (do której to postawy odwoływała się przede wszystkim część niemieckich czasopism konserwatywnych[52]). Jest to chrześcijańska deklaracja akceptacji wobec natury stworzonego świata, interpretowanej jako płynnej, zmiennej i niejednoznacznej.

Autor podkreśla dalej: „Jeżeli zmiany nie widzicie z godziny na godzinę, to wykonuje się ona z pokolenia na pokolenie, jeżeli nie z pokolenia na pokolenie, to z wieku na wiek, jeżeli nie z wieku na wiek, to z wieków na wieki". Z perspektywy analizy dyskursu kulturowego ważne w tym wyliczeniu jest podkreślenie zmiany na płaszczyźnie pokoleniowej, która jako motyw pojawiała się już w artykule wstępnym *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy*. Jest to podkreślenie antropologicznie newralgicznego punktu transferu wyobrażeń i wartości religijnych między generacjami.

W dalszym akapicie odnajdujemy stwierdzenie: „A jednak w samem sercu tego zmiennego widowiska (…) jest jedna stała rzecz (…) która była ta sama jaką jest dzisiaj odkąd ziemia pędziła przez przestrzenie jako obłok gazów i ognia i będzie temsamem, czem jest dzisiaj, gdy ziemia rozsypie się w kurz". W zdaniu tym zdradza się zainteresowanie autora teoriami naukowymi dotyczącymi pochodzenia materii i rozwoju kosmosu. Refleksję Kulisza można uznać za wkład do badań filozoficznych w obrębie interdyscyplinarnej problematyki stosunku religii do nauk przyrodniczych[53]. Akceptacja prawd naukowych powiązana z wiarą chrześcijańską była i jest dyskutowanym problemem, warto jednak zaakcentować stosunkowo nowoczesną narrację kosmologiczną autora (wskazanie na koniec świata nie jako sąd ostateczny, ale jako unicestwienie planety).

O jakiej rzeczy niezmiennej w tych górnolotnych słowach pisze autor, wyjaśnia się dopiero w ostatnim akapicie: „Jest to prawo boskie, zakon Boży, przez który żyjemy, ruchamy się i mamy swoje istnienie, przez który też światy kulają się przez wieczne przestrzenie (…) Wszystkie rzeczy są zrobione prawem

---

[52] Por. m.in. „Weg und Ziel", rozdział 3.3.

[53] Por. na ten temat m.in. współcześnie wydawana seria: Michael Fuller (red.), *Issues in Science and Theology: Nature – and Beyond*, w kontekście katolickim znana encyklika papieża Jana Pawła II *Fides et ratio* (1998).

Bożem". W dalszej części cyklu[54] autor wyjaśnia bardziej szczegółowo, że pod pojęciem prawa rozumie tylko to, co jest niezmienne[55] – a jedynie to, co podchodzi od Boga jest niezmienne[56]. Tym samym relatywizuje on prawa ludzkie, konsensy polityczne, społeczne i dyplomatyczne. W tym kontekście przytoczony jest przykład państwa rzymskiego i jego potęgi: „Potęga państwa rzymskiego miała być niewzruszoną". Z fragmentu tego można wysnuć także parabolę do Rzeszy Niemieckiej czy monarchii austro-węgierskiej, jako przykładów wielkościowych dążeń, które wskutek historycznych przemian doznały wyraźnego osłabienia[57]. Prawa boskie, jak podkreśla autor w trzeciej części cyklu, nie odnoszą się do języka, narodowości czy zaangażowania politycznego, ale do pobożności, służby bliźniemu i nakazów dekalogu.

Podobne teksty są przykładem treści, jakimi wypełniane były numery wydawnictw prowadzonych przez ks. Kulisza. Można je analizować pod kątem zawartych w nich refleksji teologicznych i kulturowych, ale możliwa jest również interpretacja pod kątem pragmatyki wydawniczej. Z jednej strony motywacją do publikacji podobnych tekstów były osobiste zainteresowania wydawcy, z drugiej strony można przyjąć również hipotezę dotyczącą kalkulacji dotarcia poprzez podobne teksty do możliwie szerokiego grona czytelników. Ton tych artykułów świadczy o świadomym unikaniu tematów społecznych i politycznych, w których trudno było zachować obiektywizm. Zamiast tego zastępowano rozważania stricte kulturowe problematyką przyrodniczą, historyczną i naukową, która pozwalała omijać dla czytelników osobiście jątrzące tematy lokalne. Podobne zabiegi redakcyjne karzą postrzegać „Głosy Kościelne" jako czasopismo konfesyjne z elementami publicystyki popularnonaukowej, co czyni je ewenementem na tle innych wydawnictw ewangelickich w tym okresie.

2.2.2.3. *Sprawozdanie* (nr 5/1925)[58]: Negacja konfliktu wynikająca z postawy zdecydowanie chrześcijańskiej

Tekst artykułu jest przedrukiem mowy wygłoszonej z okazji rozpoczęcia działalności przez polskie Stowarzyszenie Gustawa Adolfa, którego pierwowzór stanowił niemiecki *Gustav Adolf-Verein*[59]. W mowie tej kościelni aktywiści i pa-

---

[54] „Głosy Kościelne", nr 4/1925, s. 2.

[55] „Cóż oznacza ten wyraz: prawo? – Słowo to oznacza rzecz w znaczeniu wprost niezmierną; oznacza to, co jest niezmienne".

[56] „Gdy zaczniemy myśleć o tem, co jest niezmienne zaraz musimy oddalić się myślą od wszystkiego, co jest w jakimkolwiek znaczeniu wytworem człowieka".

[57] Por. podobna ocena zjawiska w „Głosie Ewangelickim", rozdział 1.2.2.1.

[58] „Głosy Kościelne", nr 5/1925, z dnia 1 VIII, s. 3–4.

[59] Por. na temat historii i rozwoju stowarzyszenia w XIX i na początku XX w.: Hermann Wolfgang Beyer, *Die Geschichte des Gustav Adolf-Vereins in ihren kirchen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Zum hundertjährigen Bestehen des Evangelischen Vereins*

storzy senioratu cieszyńskiego zostają wezwani do zakładania oddziałów tego stowarzyszenia we wszystkich zborach. Podkreślić należy, że niemiecki *Gustav Adolf-Verein*, stanowiący wzorzec dla polskiej organizacji, reprezentował, szczególnie podczas I wojny światowej, przywiązanie do wielkoniemieckich dążeń. Możliwość podjęcia działalności polskiego odpowiednika niemieckiej organizacji o takim profilu na terenie Rzeczypospolitej wynikała ze zniesienia istniejącego wcześniej zakazu administracyjnego. Jak wyjaśnia mówca:

> Na decyzję konferencji pastoralnej wpłynęła uwaga, że nie istnieją dziś względy, które swojego czasu zniewoliły polskich narodowych ewangelików do założenia Skarbca kościelnego: Po pierwsze, nowe Stowarzyszenie Gustawa Adolfa nie podlega żadnemu zagranicznemu zarządowi, ale jest stowarzyszeniem u siebie dla zborów naszego Senjoratu. Wskutek tego nie padnie na nas podejrzenie, jakobyśmy się łączyli z czynnikami naszemu państwu i narodowi wrogiemi (…).

W kontekście przytoczonego cytatu warto zwrócić uwagę na przyjęcie dla polskiej organizacji dobroczynnej tej samej nazwy, względnie tego samego patrona, którego imię nosił niemiecki odpowiednik, Gustawa Adolfa (1594–1632), króla szwedzkiego uchodzącego za protektora protestantów w wojnie trzydziestoletniej. Jest to postać z perspektywy polskiej historiografii kontrowersyjna. Przyjmując nazwę „Stowarzyszenie Gustawa Adolfa"[60], polscy ewangelicy utożsamili się z ogólnoeuropejską narracją protestancką, ignorując tym samym polsko-katolickie narracje. Jednocześnie jednak autor podkreśla postawę lojalności polskiego „Stowarzyszenia Gustawa Adolfa", rozgraniczając, co charakterystyczne, lojalność wobec państwa od lojalności wobec narodu.

Dalej w tekście zostaje podjęta próba obrony ówczesnej działalności stowarzyszenia za granicą: zaznacza się, iż wrogie wobec Polski narracje ze strony tejże organizacji w ostatnim czasie zmieniły ton[61]. Autor wykazuje się tym samym daleko posuniętym dyplomatycznym zmysłem, wykazując chęć szukania porozumienia i zgody (pomimo możliwości wykazania uchybień i podniesienia oskarżeń wobec niemieckich współwyznawców w Rzeszy).

---

der Gustav Adolf-Stiftung im Auftrage des Zentralvorstandes, Göttingen 1932. O ideologicznym charakterze pracy niech zaświadczy przy tym tytuł ostatniego rozdziału: *Unter dem Diktat von Versailles*.

[60] Organizacja działająca do dziś w obrębie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, obecnie pod nazwą Bratnia Pomoc im. Gustawa Adolfa.

[61] „Wskutek tego nie padnie na nas podejrzenie, jakobyśmy się łączyli z czynnikami naszemu państwu i narodowi wrogiemi, to tem mniej, że da się stwierdzić, iż różne niemieckie pisma ulotne, uważane za organy Stowarzyszenia Gustawa Adolfa za granicą, nie występują dziś wobec Państwa i narodu naszego tak ubliżająco, jak to nieraz miało miejsce tuż po wojnie".

Autor podkreśla, że zbiórki na rzecz Stowarzyszenia odbywać się będą wyłącznie w kraju – uprzedzając w ten sposób zarzut zagranicznego finansowania i związanych z tym zależności od zagranicznych wpływów. Decyzje o utworzeniu nowych oddziałów „Stowarzyszenia Gustawa Adolfa" (obok organizacji Skarbca kościelnego), motywuje następującymi słowami: „Ponieważ zbory nasze przyzwyczajone są do Stowarzyszenia Gustawa Adolfa i najchętniej na nie dawają, więc wskazanem jest, by w tem imieniu według dawnego zwyczaju postępować jednomyślnie naprzód". Podobne sformułowanie wskazuje na antropologiczną intuicję dotyczącą zachowania i motywacji ludzi udzielających dobrowolnych datków, w których przyzwyczajenie i tradycja odgrywają ważną rolę. Wydaje się, że w mniemaniu autora cel dobrobytu materialnego i pojednania we wspólnocie może i musi stać ponad narracją o podziałach narodowych i różnicach kulturowych.

To właśnie na tym tle autor wzywa do wspólnej ponadnarodowej i ponadkonfesyjnej walki z „antychrystami", a więc osobami niewierzącymi i negującymi pozytywną rolę Kościoła w społeczeństwie. Wzywa także chrześcijan do jedności, której podstawą ma być moralnym obowiązek zgody wynikającej z wiary chrześcijańskiej: „(…) byłby zdradą Chrystusa Pana i Jego sprawy, gdyby Kościół zajmował się wewnętrznymi sporami i oddawał się paraliżowi niechęci wynikających z różnych różnic i nieporozumień w jego łonie".

Warto zwrócić tutaj uwagę na użycie słowa „różnica", które nie implikuje sprzeczności ani konfliktu lub konkurencji, a raczej pragmatycznie wskazuje na potrzebę prawidłowej komunikacji (unikanie „nieporozumień") w procesie kształtowania współżycia w Kościele. Wydaje się, że takie moralne i narracyjne usytuowanie się ponad konfliktami narodowymi wynika z religijnej wizji Kulisza, którą na Śląsku Cieszyńskim wcielał w życie poprzez działalność charytatywną:

> Nas w naszym Senjoracie jest garstka i dużo mamy jeszcze do zrobienia, aby stanąć w pełnej zbroi chrześcijańskiej, w pełni uświadomienia i pracy. Wyglądałoby śmiesznie, gdybyśmy się jeszcze rozdrabniali, zwłaszcza w takiem dziele, jakim jest obrona i budowa Kościoła – gdyby dla przedawnionych niechęci co dwa lub trzy zbory chciały osobno organizować i zbierać (…).

Autor wzywa zatem jednoznacznie do zarzucenia konfliktu i poszukiwania drogi pokoju, zrozumienia i wzajemnego uznania, wskazując na historyczny raczej charakter waśni i ich przedawnione korzenie. Podkreśla również konieczność dostosowania się do nowej rzeczywistości. O jasnym zamiarze i świadomej strategii zmierzającej do przezwyciężania konfliktów i doświadczeń przeszłości świadczą również słowa: „Żyjemy dziś w czasach, gdzie uwagi naszej nie śmią pochłaniać drobne rozterki, jakie pochodzą z czasów minionych i z warunków ich zupełni innych". Widoczna jest tutaj różnica w strategii redakcyjnej K. Kulisza,

w porównaniu do „Posła Ewangelickiego" czy „Nowego Czasu". Kulisz unikał w swoich czasopismach prowadzenia aktywnej polityczno-kulturowej polemiki.

Pojęciami kluczowymi narracji „Głosów Kościelnych" wydaje się wezwanie do akceptacji różnic i przezwyciężenia podziałów mające na uwadze przykazanie pokoju i miłości bliźniego oraz pracę dla dobra wspólnoty.

Wobec tego typu narracji można postawić pytanie o potencjalną skuteczność jej oddziaływania: czy możliwe było osiągnięcie trwałego, ponadpokoleniowego pokoju społecznego poprzez przemilczanie różnic kulturowych i interesów danych grup społecznych i etnicznych (sprowadzających się często do chęci ekspansji i dominacji), motywowane wspólnym dążeniem do dobrobytu materialnego i moralnego? Pytanie, na które socjologia nadal nie potrafi dać jednoznacznej odpowiedzi.

2.3. „Nowy Czas"

2.3.1. Okoliczności powstania i historia

Czasopismo „Nowy Czas" ukazywało się w latach 1877–1927 w Cieszynie. Inicjatywę założenia tej gazety przypisuje się zasłużonemu dla ewangelicyzmu na Śląsku Austriackim superintendentowi Theodorowi Karlowi Haase[62]. W polskiej literaturze przedmiotu ks. Haase[63] jest z reguły opisywany jako konkurent

---

[62] Taką informację powiela samo czasopismo podając w podtytule: „Założyciel: ś.p. ks. superintendent dr Teodor Haase". Natomiast w pierwszych numerach nazwisko pastora nie pojawia się ani jako autora artykułów ani oficjalnego wydawcy. W pierwszym roczniku jako redaktor odpowiedzialny widnieje Kazimierz Stanisławski, zaś właściciel i wydawca właściciel cieszyńskiej księgarni Karol Prochaska.

[63] Teodor (Theodor) Karl Haase, ur. w 1834 r., syn superintendenta diecezji lwowskiej, Adolfa Theodora Haase, studia teologii ewang. w Wiedniu 1852–1855, promocja na doktora filozofii w Rostoku w 1856 r., pastor w Bielsku w latach 1856–1876 oraz w Cieszynie 1876–1909 (po odejściu z tego stanowiska ks. L. Otto), senior śląskiego okręgu konsystorskiego (1865–1882), od 1870 r. poseł na Sejm Śląski, od 1873 r. członek austriackiej Rady Państwa. Pełnił również różne inne funkcje kościelne, zaś od 1882 r. do śmierci piastował stanowisko superintendenta regionu śląsko-morawskiego. Współtwórca „Neue Protestantische Blätter für das evangelische Österreich", „Evangelische Kirchenzeitung für Österreich" (której kontynuacją była „Neue Evangelische Kirchenzeitung"), oraz założyciel „Nowego Czasu". Był inicjatorem wznowień dzieł Grzegorza z Żarnowska i Mikołaja Reja, zaangażowany w działanie ewangelickiego seminarium nauczycielskiego w Bielsku, współtwórca czytelni ewangelickiej, ewangelickiej kasy oszczędnościowej, szpitala i domu diakonis w Cieszynie. Zm. tamże w 1909 r. Por. Eduard Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein*

i adwersarz ks. Leopolda Otto[64]. Także założenie „Nowego Czasu" może być interpretowane jako akt konkurencji wobec wydawanego przez Otto „Zwiastuna Ewangelickiego", szerzącego idee polsko-ewangelickie.

Czasopismo „Nowy Czas" w pierwotnym założeniu miało wspierać wśród polskojęzycznej ludności ewangelickiej na Śląsku Austriackim (którego częścią było Księstwo Cieszyńskie) postawę lojalną w stosunku do monarchii austro-węgierskiej, przeciwstawiając się polskim narodowym ruchom separatystycznym. Ponieważ luteranizm w swoich teologicznych założeniach nakazuje nauczanie w językach narodowych, pojawiła się idea stworzenia czasopisma o podobnym nastawieniu w języku polskim. W stosunku do problematyki różnic etnicznych w obrębie państwa Habsburgów środowisko ewangelickie skupione wokół „Nowego Czasu" podkreślało lojalność wobec śląskiej przynależności regionalnej (stąd późniejsze określenie *ślązakowcy*)[65], krytykując koncepcje odwołujące się do ponadregionalnego konceptu polskiej tożsamości narodowej. Ze względu na to stanowisko cieszyńskie czasopisma przywiązane do tradycji „Zwiastuna Ewangelicznego", takie jak „Przyjaciel Ludu" i jego ideologiczny spadkobierca: „Poseł Ewangelicki", prowadziły z „Nowym Czasem" ostrą polemikę.

Ostatnim wydawcą czasopisma było Towarzystwo Ewangelików Śląskich, któremu przewodził ks. Józef Gabryś. Rolę redaktorów gazety w okresie po 1918 r. pełnili Adam Michalik i Jerzy Cienciała. „Nowy Czas" ukazywał się w Cieszynie, przeważnie jako tygodnik, w latach 1885–1909 jako dwutygodnik[66].

Było to czasopismo o charakterze bardziej politycznym niż kościelnym[67] – teksty religijne odnaleźć można tylko w rubryce „Dział kościelny", a także w części „Z kościoła i ze szkoły", z reguły umieszczanych na samym końcu wydań. Kłaczkow rekapituluje stanowisko powojenne „Nowego Czasu" w słowach: „[Czasopismo]

---

biografisches Pfarrerbuch mit einem Anhang, Eging 1967, s. 220–221 oraz Richard Ernst Wagner, *Zum Gedanken an den 100. Geburtstag von Superintendent D. Dr. Theodor Karl Haase: 1834–1934. Festschrift*, Bielsko 1934.

[64] M.in. T. Stegner, *Ks. Leopold Otto…*, s. 71nn.

[65] Por. Piotr Dobrowolski, *Pismo ślązakowskie – tygodnik „Ślązak" (1909–1923)*, „Zaranie Śląskie" 1970, z. 2.

[66] W numerach „Nowego Czasu" z tego okresu pojawia się informacja, że tygodnik wychodzi co niedzielę „naprzemian" z czasopismem „Przegląd. Organ Filialnego Towarzystwa rolniczo-leśniczego dla Wschodniego Szląska", który posiadał w owym czasie tego samego wydawcę (ks. A. Glajcar). Czasopismo „Przegląd" o charakterze ekonomiczno-rolniczego poradnika uwidacznia, że środowisko wydawnicze „Nowego Czasu" pragnęło wywierać możliwie szerokie oddziaływanie na różne aspekty życia społecznego w regionie. Por. na temat czasopism ślązakowskich: Stanisław Zahradnik, *Polskie wydawnictwa wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim*, „Zwrot" 1990, nr 1, s. 32–35.

[67] W pierwszych wydaniach pojawia się podtytuł „Pismo polityczne", dopiero później przemianowany na „Pismo polityczne i ewangelicko-kościelne".

w okresie walk o przynależność Śląska Cieszyńskiego opowiadało się początkowo za przynależnością do Austrii. (…) Następnie optowano za Niemcami bądź Czechosłowacją"[68]. Należy dodać, że orientacja taka wynikała z przekonania, iż po wojnie 1914–1918 zwyciężyły zwalczane przez omawiane środowisko narodowe separatyzmy, w związku z czym widziano konieczność ochrony interesów luteranów w regionie przez silne, protestanckie Niemcy[69]. W latach dwudziestych XX w. orientacja kulturowa czasopisma jest na podstawie tekstów prasowych trudna do określenia, co świadczy o wysokim stopniu ostrożności redaktorów w dobieraniu sformułowań, szczególnie wobec politycznych ataków ze strony polsko-zorientowanego środowiska[70]. Na podstawie lektury „Nowego Czasu" z tego okresu nie sposób oskarżyć redakcji o antypolskość[71], o ile nie stawia się znaku równości między interesami danej grupy etnicznej[72] a interesami państwa narodowego. W sposób otwarty uprawiano bowiem krytykę polityczną przede wszystkim wobec Rzeczypospolitej jako nowego tworu państwowego.

Proponowana tutaj analiza skupia się na tekstach z ostatniego etapu istnienia gazety. Był to moment, gdy w suwerennej Polsce reprezentowana przez „Nowy Czas" narracja kulturowa zwalczana była nie tylko na polu dyskursu prasowego, ale i otwarcie politycznie.

---

[68] Jarosław Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008, s. 322.

[69] Por. m.in. stanowisko wyrażone w artykule *Rok 1918*, nr 1/1919, s. 1.

[70] Redaktorzy „Nowego Czasu" w jednym z artykułów w następujący sposób ujawniają swoją filozofię wydawniczą: „Jest faktem, że wszystkie gazety mają swoje tendencje. One nie piszą tylko aby informować, ale i w tym celu, aby służyć interesom pewnych stronnictw politycznych. Naturalnie umieją dobrze redagowane gazety swoje tendencje ukrywać, bo z tą chwilą, jak tego nie potrafią tracą ich artykuły swe ostrze a wszelkie dalsze słowo jest w takiej sprawie zbytecznem", por. *Niepotrzebny hałas*, „Nowy Czas", nr 9/1926, s. 2.

[71] Zarzut taki pojawiał się jednak powszechnie w polskojęzycznych gazetach. W numerze 51 z 1927 r. czytamy: „Tygodnik 'Ewangelik' redagowany w duchu fanatycznym (…) starał się (…) [wykazać] (…), że „Nowy Czas" wynaradawiał ludność śląską. (…) Co my na to? Nuż byłoby to rzucanie grochem na ścianę starać się (…) przekonać, że nasze pismo nikogo nie wydzierało z czułych objęć narodowców, ale raczej starało się postawić wiarę ponad niechrześcijański nacjonalizm, który zabija instynkty chrystianizmu w człowieku i uśmierca wszelkie zaródki i próby porozumienia się narodów". O relatywizmie narodowym w czasopismach ślązakowskich por. Józef Chlebowczyk, *Wybory i świadomość społeczna na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX wieku. Przyczynek do badań nad kształtowaniem się świadomości i aktywności społecznej w okresie kapitalizmu*, Katowice 1966.

[72] Przy czym w danym czasopiśmie z reguły nie określało się tej grupy jako Polaków na Śląsku, zwracało do czytelników jako „ludu śląsko-ewangelickiego", unikając odniesień etnicznych.

Ryczałtowo opłacone.

Nowy Czas

Pismo polityczne i ewangelicko-kościelne.

Założyciel:
śp. ks. superintendent Dr. Teodor Haase.
Organ
Towarzystwa Ewangelików Śląskich.

Nr. 52. Cieszyn, 25 grudnia 1927. Rocznik 51.

Ilustracja 7. Winieta czasopisma „Nowy Czas" (nr 52/1926)

Źródło: zbiory Śląskiej Biblioteki Cyfrowej.

2.3.2. Analiza tekstów

2.3.2.1. Felieton *Słabnące wpływy* (nr 7/1926)[73]: kulturowy pesymizm i dekadentyzm

Tekst *Słabnące wpływy* – zredagowany anonimowo[74] – pojawia się w wydaniu z 14 II 1926 r. na tle kilku poprzedzających informacji politycznych dotyczących napięć włosko-albańskich oraz włosko-austriackich (wskazujących na agresywną politykę rządu faszystowskiego), planów przyjęcia Niemiec do Ligii Narodów, powiązanych z możliwością ponownego zwiększenia niemieckich wpływów w regionie, a także dotyczących trudnej sytuacji gospodarczej w Polsce. Obraz polityczny regionu i epoki zostaje w czasopiśmie odmalowywany konsekwentnie w ponurych barwach. Artykuł *Słabnące wpływy* daje w tym kontekście wyraz szerszemu dziejowemu pesymizmowi i dekadenckiemu nastrojowi wynikającemu z globalnego rozwoju kulturowego, procesów dekolonizacji i zmian układu sił nie tylko w Europie, ale i na świecie.

Narracja artykułu przechodzi od spraw lokalnych do ujęcia globalnego. Na wstępie autor zauważa ironicznie: „Nasi hyperpatrjoci z pod znaku organizacji Obrony kresów, którzy w naszym Śląsku w ostatnim czasie podnoszą głowę (…).

---

[73] „Nowy Czas", nr 7/1926, z dnia 14 II, s. 2–3.

[74] Co pociąga za sobą w tym wypadku wskazówkę, że autor przynależał do ścisłego kręgu redakcyjnego „Nowego Czasu" – artykuły autorów spoza tego kręgu niemal zawsze podpisywane są w czasopiśmie imiennie.

Zajmują dobre stanowiska, dobrze się im wiedzie jako patryjotom patentowym wolno im wszystko (…). A do tego brak jeszcze jednego: szerszej perspektywy!". Tym samym ujawnia on swoje sceptyczne nastawienie do organów polskiej państwowości i polskiego patriotyzmu, implikujące – w kontekście sformułowania o „szerszej perspektywie" – nie narodowocentryczne, a kosmopolityczne nastawienie[75].

Kolejne uwagi skupiają się wokół owej „szerszej", a więc globalnej perspektywy, która – co sugeruje artykuł – powinna być punktem odniesienia także dla polityki lokalnej. Jako przykład postępowego ducha w skali światowej wskazuje się na Anglię – określaną w artykule jako „potężne państwo znacznego pokroju". Poprzez takie sformułowanie autor ujawnia wartościujące postrzeganie państw i narodów w kategoriach siły wpływów politycznych, militarnych i zasięgu terytorialnego.

Dalej stwierdza się, że Anglicy – pomimo wspomnianego statusu – postępują „nawet wobec mniejszych kolorowych szczepów (…) niezmiernie oględnie". W kontekście wcześniej przedstawionego cynicznego obrazu polskich organizacji obronnościowych, zarzuca się polskiemu aparatowi władzy wykonawczej brak wielkoduszności i poszanowania różnego rodzaju mniejszości w państwie. Zaś w międzynarodowym zestawieniu, nieuzasadnione poczucie wagi i przesadną determinację w walce o narodową rację stanu.

To właśnie w sprawach mniejszościowych i kulturowych przypisuje się Anglikom „bystrzejsze oko", czyli dostrzeżenie globalnej zmiany w tendencjach kulturowych. Wyrażone zostają one w słowach: „[Anglia] widzi na co się zanosi: na wyrugowanie albo lepiej detronizację naszej białej rasy europejskiej". Sformułowanie sugeruje kulturową paneuropejską perspektywę autora, który wspomniane procesy kulturowe uznaje za negatywne.

Wspomniana „detronizacja" powiązana jest, jak zostaje wyliczone w tekście, z rozwojem przemysłowym i ekonomicznym państw tradycyjnie podporządkowanych dominiom europejskim. Po krótkiej analizie tego postępu, autor wyraża swój lęk przed utratą uprzywilejowanej pozycji: „Świat biały jest jeszcze dosyć silny, aby do czasu się utrzymać na zajmowanych pozycjach, ale prestiżu już nie ma". W wypowiedzi tej znacząca wydaje się tęsknota za dawną rewerencją z przyczyny *pochodzenia* i *przynależności kulturowej* – uczucia, którego (jak pierwszy akapit artykułu ujawnił) autor ze względu na swój kraj zamieszkania, Polskę, nie odczuwał.

---

[75] Warto też zwrócić uwagę, że samo użycie – powszechnego w polskim dyskursie narodowym słowa „patriota" jest tutaj ironiczne i posiada dewaluujący charakter. Interpretować można taki zabieg językowy jako postawienie się autora ponad aksjologią dyskursu narodowo-patriotycznego w ogóle.

Kontekst oceny wydarzeń w skali globalnej jest tutaj wyraźnie naznaczony perspektywą rasową, zakładającą bezkrytyczną akceptację i poparcie dla „białej dominacji" („Chiny nie dały się zdobyć i podporządkować naszej wszechwładzy, nie mówiąc już o Japonii, którąśmy dopuścili do równości z nami"). W tym kontekście autor konkluduje:

> Tylko nieliczni myśliciele odczuwają wobec tego potrzebę połączenia wszystkich ludów białej rasy pod jednem wspólnem hasłem, a może wreszcie pod wspólnym berłem na sposób Stanów Zjednoczonych. W obecnej szowinistycznej ideologji takie hasła nie znajdują echa. Widocznie musi w tym celu stać się jeszcze gorzej w Europie, gospodarka musi jeszcze bardziej podupaść, a „obrońcy kresów" odnieść wprzód jeszcze więcej „sukcesów" (…).

Wypowiedź owa niesie wiele przesłanek pozwalających ocenić kulturowo-narodową pozycję redakcji „Nowego Czasu". Po pierwsze, implikuje ona przypisanie europejskim narodowym partykularyzmom współwinę za zmianę stosunków gospodarczo-kulturowych na świecie. Podając w wątpliwość (poprzez zastosowanie ironii) sensowność kresowych organizacji obronnych, nie wysuwa jednak żadnych konstruktywnych postulatów wobec problematyki suwerenności granic i innych problemów państwowotwórczych, z którymi borykał się kraj, co można interpretować jako brak wiary w możliwość jego utrzymania i stabilizacji.

Po drugie, wskazuje na tęsknotę za wprowadzeniem uniwersalizmu kulturowego w Europie oraz jej zjednoczenie polityczne. Wzorca upatruje się w Stanach Zjednoczonych – państwie o ujednoliconym języku i systemie wartości. Biorąc pod uwagę historyczny kontekst regionu galicyjskiego, jako niegdysiejszej prowincji w obrębie Austro-Węgier – można wysunąć tezę, że autor odwołuje się pośrednio także do przykładu z niedawnej przeszłości: unii kulturowo-politycznej zjednoczonej pod berłem Habsburgów.

W kontekście opisanych w artykule *Słabnące wpływy* procesów kulturowych, uwidacznia się przede wszystkim brak zastosowania perspektywy konfesyjnej. Autor wydaje się szacować wpływy *ludzi białych*, nie zaś *chrześcijan*, w spojrzeniu ponadnarodowym. Tym samym ujawnia polityczno-świeckie nastawienie: podobnie jak partia ślązakowska uznawała prymat kultury niemieckiej nad narodowymi partykularyzmami, tak wydawała się tę perspektywę dominacji, implikującą hierarchię kultur i fenotypów, przenosić na perspektywę globalną – co skutkowało brakiem zrozumienia dla odśrodkowych ruchów emancypacyjnych w szerszej skali.

2.3.2.2. Artykuł *Kto odwali kamień* (nr 14/1926)[76]: krytyczny obraz polskiej rzeczywistości

Choć na wstępie należy zaznaczyć, że większość kazań w czasopiśmie nie posiada upolitycznionego charakteru wynikającego z wartościujących odniesień do konkretnych sytuacji dziejowych, zdarzają się też teksty z religijnymi odniesieniami, które przemycają czarno-białe obrazy polityczne i kulturowe. Do takowych można zaliczyć prezentowany tutaj tekst.

Artykuł ten, chociaż posiada wyraźne nawiązania do Biblii, kazaniem nie jest. Świadczy o tym już samo umieszczenie artykułu na pierwszej stronie wydania – publikowane w „Dziale kościelnym" apolityczne homilie znajdowały się z reguły na końcu wydań i tradycyjnie posiadały wyróżnione wskazanie cytatu z Pisma Świętego, do które go się odwoływały. „Nowy Czas" otwierał swoje wydania felietonami politycznymi – i tym też w rzeczywistości jest tekst *Kto odwali kamień?* Może on jednak ze względu na liczne biblijne nawiązania wprowadzać pod tym względem w błąd.

Tekst anonimowego autora rozpoczyna odniesienie do wielkanocnego czytania Ewangelii o trzech kobietach, które udały się w do grobu Pańskiego. W tym publicystycznym streszczeniu biblijnej opowieści charakterystyczne jest sformułowanie, że niewiasty owe były „świadkami triumfu wrogów Jezusa". W samych słowach Biblii pojęcie „wroga" nie pojawia się, a użycie go w artykule wprowadza świecki i polityczny aspekt interpretacji. Autor parafrazuje historię biblijną, dopisując do niej pewne stwierdzenia, np. że „wszelka nadzieja w nich [w kobietach] zamarła" i dokonuje w ten sposób przemieszania z autentycznymi cytatami Pisma[77]. Można to uznać za pewną intencjonalną manipulację przekazem Ewangelii.

Kolejny akapit otwiera następująca ocena wspomnianej sceny: „Te słowa budzą dziś w nas bardzo głośne echo. Nawet największy optymista nie powie, że się w świecie dobrze dzieje, ale bardzo źle dzieje się szczególnie u nas w Polsce. Co się nam wszędzie prezentuje to wprost grób gospodarczy. Bezrobocie, brak pieniędzy, drożyzna (…)". Jest to niezwykle krytyczny obraz sytuacji kraju, który pozbawiony jest wszakże tutaj szerszego kontekstu polityczno-ekonomicznego. Wyraża się w nim następująca narracyjna parabola: smutek kobiet, spowodowany śmiercią Jezusa, ma być tu utożsamiony z domniemanym poczuciem beznadziejności ludzi mieszkających w Polsce. Rzeczpospolita zostaje przy tym przedstawiona jako kraj biedy i kryzysu.

---

[76] „Nowy Czas", nr 14/1926, z dnia 4 IV, s. 1.

[77] Przywołując tłumaczenie tekstu Biblii Gdańskiej: *„'Któż nam odwali kamień ode drzwi grobowych'*?" Ewangelia Marka 16:3, Biblia Gdańska (PBG), za: https://www.biblia.info.pl/ [dostęp: 1.06.2024].

Eschatologiczne znaczenie przypowieści Nowego Testamentu zostaje zatem przewrotnie zmienione. W historii biblijnej, kobiety pragnęły wejść do grobu, aby namaścić ciało zmarłego. W artykule *Kto odwali kamień?* odwraca się tę perspektywę. Czytelnikowi sugeruje się punkt widzenia osoby *będącej w „grobie"* gospodarczo-politycznej beznadziejności.

Samo zapożyczone z Biblii zapytanie: „Kto odsunie nam kamień?", powtórzone w tekście kilkakrotnie, implikuje w tym ujęciu interwencję sił zewnętrznych mających pomóc ludziom w Polsce wydostać się z tej sytuacji. Takie postawienie problemu suponuje nie aktywne działania i samopomoc dotkniętych problemami, ale raczej pasywne oczekiwanie na interwencję zewnętrzną.

W dalszej części tekstu czytamy zresztą: „Kamień, ciężki kamień ciąży na sercach naszych, tak jak na całej Europie" – w rozbudowanych akapitach odnosi się przy tym przede wszystkim do problemów polskich i czechosłowackich, szczególnie wysuwając na pierwszy plan „blamaż" lokarneński dla państwa.

Ostatni akapit odnosi się w końcu do problemów ewangelików wobec rzekomego rosnącego wpływu klerykalizmu w państwie. Zauważone zostaje przy tym: „Ale u nas w Polsce nie chce tego nikt widzieć". Także w tym kontekście państwo jest głównym oskarżonym. Fakt, że polski dyskurs ewangelicki nie tylko aktywnie polemizował z nacjonalistyczno-katolickimi kręgami, ale również podjął konkretne próby samoobrony, przemilcza się.

W tym kontekście mało obiektywna wydaje się również końcowa puenta artykułu:

> Chociaż kościół ma być matką wszystkich, a ucieczką nietylko dla pewnych stronnictw, to się niektóre osobniki jakoś niemogą uwolnić od swojego szowinizmu, wolą raczej jeść odrobiny łaski spadające ze stoła klerykałów, miasto godnym i energicznym protestem domagać się legalnego udziału prawowitego dziecka. Któż nam odwali ten kamień.

Ocena ta, na tle całościowej debaty polsko-ewangelickiej, wydaje się bardzo krytyczna i mająca na celu umniejszenie w oczach czytelników osiągnięć i starań kierownictwa kościelnego. W ten sposób autor odsłania swoją pozycję: z gruntu krytyczną wobec państwa i wszelkich poczynań, które wobec braku pełnego sukcesu uważane są za niewystarczające. Zza takiej oceny rzeczywistości przebija myślenie w kategoriach wielkościowych, oczekiwanie państwa prawa i dobrobytu od zaraz – bez udokumentowania, w jaki konstruktywny sposób działania czasopisma ku temu będą się przyczyniały i czy przyczynić się w ogóle zamierzają.

2.3.2.3. Cykl *Cośmy chcieli* (nr 50–51/1927)[78]: rozrachunek ze stronnictwem „Posła Ewangelickiego"

Jak zostało już zaznaczone we wstępie dotyczącym okoliczności powstania i historii, istnienie „Nowego Czasu" od zarania powiązane było z konkurencją kościelno-polityczną między ewangelikami będącymi zdeklarowanymi i *uświadomionymi narodowo* Polakami, wierzącymi w dobrą przyszłość swojego państwa i społeczeństwa[79], a partią tak zwanych ślązakowców[80], którzy idee odrodzonej Polski opisywali w kategoriach zwycięstwa narodowego szowinizmu, nie wróżąc i nie życząc porządkowi wersalskiemu niczego dobrego.

Nic dziwnego, że istnienie tej gazety, nie otwarcie wrogiej wobec polskości, ale – w samym jej sercu, a więc w środowisku polskojęzycznych ewangelików – podkopującej polskie dążenia do suwerenności, było dla zaangażowanych budowniczych nowego państwa niezwykle problematyczne i prowokowało aktywną politykę mającą prowadzić do ograniczenia wpływów „Nowego Czasu".

W ostatnich numerach tego cieszyńskiego czasopisma, bezpośrednio przed jego zamknięciem, pojawiła się mianowicie seria felietonów pt. *Cośmy chcieli*, mająca być rozliczeniem z rzekomą działalnością stronnictwa polskiego, któremu zarzucano brutalną i krzywdzącą grę polityczną wobec frakcji ślązakowskiej. Owo rozliczenie jest również pretekstem do przedstawienia separatystycznej, historyczno-kulturowej narracji tego stronnictwa.

Adwersarze ślązakowców, a więc zwolennicy „Przyjaciela Ludu", określeni zostają jako Michejdowcy (od założyciela czasopisma i wieloletniego redaktora Franciszka Michejdy). Ich poglądy określa się z kolei w pejoratywnej intencji jako „nacjonalistyczne" i wyjaśnia:

> (…) prąd nacjonalistyczny sięga aż do roku rewolucyjnego 1848, gdzie się już i w Cieszynie znalazła grupa narodowców, przeważnie ewangelików, którzy pod powiewem ducha wolnościowego założyli „Gwiazdkę Cieszyńską", mającą pierwotnie szatę ewangelicką pod wydawnictwem Stalmacha, teologa ewangelickiego, pod koniec życia jednakowoż przeszłego na wiarę katolicką.

---

[78] Numeracja części artykułów wskazuje na publikację dwóch pierwszych części felietonu w numerach wcześniejszych – niedostępnych w domenie publicznej. Analiza na podstawie: „Nowy Czas", nr 50/1927, z dnia 11 XII, s. 2–4 oraz nr 51/1927, z dnia 18 XII, s. 2–3.

[79] Ich organem był założony przez urzędującego przez 9 lat w Cieszynie ks. L. Otto „Zwiastun Ewangeliczny", a po jego przeniesieniu do Warszawy „Przyjaciel Ludu" i jego omówione tutaj kontynuacje: „Poseł Ewangelicki" i „Słowo Żywota"/„Głosy Kościelne"/„Godzina".

[80] Środowisko niemieckie uznawało wprawdzie ich etniczno-językową specyfikę, ale pod warunkiem postawy lojalnościowej wobec dominium wiedeńskiego i przewodniej roli kultury niemieckiej.

„Gwiazdka Cieszyńska" była faktycznie pierwszym polskojęzycznym czasopismem polityczno-społecznym na Śląsku Cieszyńskim, posiadającym jednak świecki charakter. Niewątpliwie zresztą konwersja Pawła Stalmacha (dokonana na łożu śmierci)[81], postaci tak ważnej dla życia publicznego, była w oczach niemieckich ewangelików wymownym przykładem niebezpieczeństwa katolicyzacji, do którego „Nowy Czas" często i chętnie się odnosił.

Specyfiką śląską jest szczególne uwypuklenie walk wolnościowych w okresie tzw. Wiosny Ludów, która dla regionu miała większe znaczenie kształtujące opinię publiczną niż powstania listopadowe i styczniowe będące przede wszystkim w Królestwie Kongresowym ważnymi cezurami historycznymi.

W dalszej części artykułu omówiona jest rola ks. Otto. Redakcja „Nowego Czasu" zaznacza, że prowadził on świadomą agitację polityczną na rzecz swoich poglądów narodowych „skupiając wokół siebie młodszą inteligencją, którą umiał zagrzać dla swoich ideałów". Jednocześnie redakcja „Nowego Czasu" usiłuje zdekonstruować mit Leopolda Otto, pisząc:

> Na nasze zapytanie i dochodzenie tego, dlaczego ks. Otto nie został dłużej w Cieszynie, otrzymaliśmy odpowiedź, której w nacjonalistycznych wspomnieniach nie znajdujemy. Spowodował to zatarg ks. Otto z niejakim Szygutem w sprawie ewangelickiego budynku gimnazjalnego. Mają wszyscy ludzie, nawet i takowi większej miary, swoje słabe chwile (…).

Zarzuca się zatem stronie polskiej *wybielanie* postaci ks. Otto, choć jednocześnie stronie niemieckiej można w tym kontekście zarzucić próby – wobec braku podania konkretnych źródeł i faktów – *oczerniania* tej tak ważnej dla samoświadomości polskich ewangelików postaci[82].

Także narracja historyczna dotycząca następców ks. Otto w Cieszynie, Franciszka Michejdy i jego zwolenników, ma na celu dekonstrukcję mitu osób zasłużonych dla polskiej wspólnoty. Środkiem tej dekonstrukcji jest ironia oraz dobór określeń podkreślających *gminne* pochodzenie nieuczonych naśladowców teologa z Warszawy: „Michejdowie zabrali się do pracy. Najlepszym środkiem jest tu prasa. Takową sobie Michejdowie, a zwłaszcza Franciszek Michejda z Nawsia stworzyli"[83].

---

[81] Na temat poglądów i ewolucji ideowej Stelmacha, por. Edward Buława, *Uwikłania światopoglądu Pawła Stalmacha*, „Pamiętnik Cieszyński" 1991, t. 3, s. 9–22.

[82] W biografii ks. L. Otto autorstwa T. Stegnera nie pojawia się żadne odniesienie do tej ślązakowskiej narracji – ani jej potwierdzenie, ani jej zaprzeczenie. Jako główne motywy opuszczenie przez ks. Otto Śląska Stegner wymienia przede wszystkim osobiste i polityczne osamotnienie, por. T. Stegner, *Ks. Leopold Otto…*, s. 92nn.

[83] Sam ks. Franciszek Michejda był najstarszym synem rolnika Franciszka Michejdy (1822–1875), por. *Internetowy Polski Słownik Bibliograficzny*, https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/franciszek-michejda [dostęp: 7.12.2024].

W krytycznych słowach redakcja „Nowego Czasu" opisuje działalność wydawniczą i motywację ideową „Posła Ewangelickiego". „Posłowi" zarzuca się „środki mało chwalebne" oraz „brak rozumu i obliczenia następstw". Autor podkreśla też, że antagoniści „Nowego Czasu" przez długi czas cieszyli się słabym poparciem, co miało wywoływać w nich frustrację prowadzącą do nieracjonalnych zachowań.

Za takim przedstawieniem środowiska redakcyjnego „Posła Ewangelickiego" można dostrzec pewne szersze ujęcie wspólnoty polskiej, której działanie opisane jest jako egoistyczne i histeryczne. Natomiast racje ślązakowskie przedstawia się jako rozsądne, wyważone i mające na względzie dobro ogółu: „'Poseł' nigdy [nie posiadał] wyrozumienia dla dobrej woli i szczerego usiłowania wokoło szczęśliwego pokierowania każdorazowo interesami ewangelickimi".

W dalszej części felietonu zarzuca się środowisku Polaków-ewangelików nieetyczne ataki na postacie duchownych, komentując: „Jeżeli autorytet księży podupadł, wtedy niech panowie z pod znaku 'Posła' powodów i winowajców szukają wśród siebie". W tym kontekście opisana zostaje rzekoma oczerniająca kampania wobec ks. Gabrysia w Cieszynie (kolportowanie dezawuujących pastora informacji w formie ulotek, manipulowanie ludności do podpisania petycji o usunięcie pastora itp.).

W ostatnim akapicie tekstu redakcja podejmuje się obrony i próby oczyszczenia imienia wspomnianego księdza w następujących słowach:

> (…) jest zawsze gotów do zupełnego poświęcenia się, gdzie chodzi o kościół i wyznanie (…) jest zdania że wobec niebezpieczeństwa wyznaniowo-asymilacyjnego – grożącego od strony społeczeństwa katolickiego, zawsze wskazywał na niebezpieczeństwo to i twierdził, że wyznaniu i wierze naszej należy pierwszeństwo przez narodowością, (…) był zdania (…), że pastor w pierwszym rzędzie powinien być wodzem religijnym, a dopiero w drugim rzędzie może być nacjonalistą, gdyż narodowość jest ograniczoną ale ewangelja nieograniczoną, pierwsza doczesną, a druga wieczną.

To wynurzenie na temat osobistych przekonań pastora Gabrysia można potraktować jako narodowo-kulturowy program „Nowego Czasu" sformułowany tak w przedostatnim numerze.

Na pierwszy plan tej panoramy przekonań wysuwa się podkreślanie „niebezpieczeństwa narodowościowo-asymilacyjnego" – intencją „Nowego Czasu" było przestrzeganie przed integracją i zaangażowaniem w społeczeństwo polskie z obawy przed katolicyzacją.

Stwierdzenie o „pierwszeństwie" wiary przed narodowością wydaje się insynuować, w kontekście krytyki polskiego nacjonalizmu, jakoby *luteranizm* (bycie „dobrym luteraninem") mógł i powinien powstrzymywać przed polonizacją. Stanowisko to jest dokładną odwrotnością tego, co postulowały

polskojęzyczne czasopisma wykazujące, że tradycja polskiej reformacji jest tak samo wartościowa, jak i tej niemieckiej.

Ostatni zarzut w stosunku do kapłanów zaangażowanych narodowo wydaje się dość przewrotny – odnosi się on bowiem w perspektywie felietonu do polskiego „szowinizmu narodowego" implikując, że księża o orientacji proniemieckiej żadnych interesów nacjonalistycznych nie reprezentowali (co w kontekście całokształtu debaty wydaje się raczej fałszywe). Natomiast uwidacznia się tutaj przede wszystkim subiektywna percepcja ślązakowskich kaznodziejów, którzy niemieckości nie kojarzyli z szowinizmem narodowym, ale (w kontekście galicyjskim) z postawą antyrewolucyjną, racjonalistyczną, tradycjonalistyczną i implikującą pewien ewangelicki kulturowy uniwersalizm.

Sformułowanie, iż „narodowość jest ograniczoną ale ewangelja nieograniczoną" implikuje możliwość kapłana i Kościoła bycia w jakiś sposób *neutralnym* narodowo. Myśl ta wyraża bodaj tęsknotę chrześcijanina za byciem wolnym od uwikłań w doczesną politykę, a więc i w konflikty narodowe. Na tle omawianej w tej książce problematyki wydaje się jednak, że podobne życzenia są postulatywną iluzją – posługiwanie się jakimkolwiek *językiem ludzi* w Kościele implikuje jakiś interes etniczny lub polityczny.

W ostatnim numerze w artykule *Na pożegnanie* autorstwa ks. Józefa Gabrysia, redakcja żegna się ze swoimi czytelnikami, informując o zamknięciu czasopisma. Podkreśla przy tym: „(…) panowie z przeciwnego obozu (…) proponowali, żeby 'N. Cz.' nie znikał, ale tylko redaktora zmieniał i jako takowego przyjął narodowca, który by jednym rozmachem rozwiał nieufność kół narodowych (…). [Ale] w ten sposób przeklinałoby dziecko niby ojca swego, a to nie robiłoby dobrego wrażenia". Akcentuje się tym samym, że w przypadku „Nowego Czasu" i „Posła Ewangelickiego" nie chodziło o zwykłą konkurencję wydawniczą, ale faktyczny, głęboki konflikt światopoglądowy. Redakcja „Nowego Czasu", we własnej narracji, ma się poddać w tej walce na rzecz jedności ewangelików na Śląsku (motyw samopoświęcenia) i pozostawić pod tym względem „nacjonalistom" wolne pole. Swoim abonentom poleca jako zastępstwo lekturę „Głosów Kościelnych" Karola Kulisza, „które się przeważnie zajmują sprawami religijnemi, a politykę światową traktują jako rzecz podrzędną".

2.4. „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung"

2.4.1. Okoliczności powstania i historia

Ilość i jakość wydawanych na Śląsku Cieszyńskim polskojęzycznych czasopism udowadnia, że społeczność polsko-ewangelicka była tam prężna i ofensywna. „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" o podtytule „Evangelisches

Gemeinde- und Familienblatt"[84] był miesięcznikiem wydawanym w latach 1926–1940 i jedyną gazetą w języku niemieckim wydawaną w tym regionie[85]. Było to czasopismo skierowane do społeczności niemieckojęzycznych ewangelików głównie na Śląsku Cieszyńskim i opierało się w dużej mierze na przedruku tekstów teologów i kaznodziejów z terenów Rzeszy, niekiedy kazań niemieckojęzycznych kaznodziejów z regionu. Pojawiały się tam jednak również okazjonalnie tłumaczenia na język niemiecki mów i tekstów z polskojęzycznych gazet[86]. Fakt, że gazeta ta nie padła ofiarą zakazu publikacji świadczy o tym, że udawało jej się przez lata balansować między kulturowo niemiecką i lojalną wobec kierownictwa kościelnego postawą.

W redagowaniu gazety uczestniczyło grono pastorów z Bielska, Starego Bielska, Białej i Międzyrzecza (Kurzwald)[87]. Głównym wydawcą początkowo był ks. Richard Ernst Wagner[88], a od 1928 r. ks. Rudolf Czerny[89]. Od 1936 r. współpracę

---

[84] Tłum. tytułu: Nowa ewangelicka gazeta kościelna. Czasopismo dla parafii i rodziny.

[85] Podobnie jak „Nowy Czas", również „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" była kontynuacją innej inicjatywy wydawniczej ks. T. Haasego, mianowicie wydawanej od 1884 r. „Evangelische Kirchenzeitung für Österreich", redagowanej do 1894 r. przez ks. Hermann Fritsche i do 1922 r. przez ks. Artura Schmidta. Ks. R. Wagner odnowił w 1925 r. to wydawnictwo pod nową nazwą. Stąd przedstawiam tutaj „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" jako reprezentatywną dla prądu niemieckiego luteranizmu na Śląsku Cieszyńskim.

[86] Przykładem postawy pośredniczenia między językami może być również wydany w 1936 r. specjalny dodatek z tłumaczeniem na język niemiecki dekretu Prezydenta RP O stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z 25 XI 1936 r. (za: J. Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie…*, s. 345). Nie oznacza to jednak, że tłumaczenia były wyrazem czysto lojalistycznej postawy – z reguły pojawiał się obok nich subiektywny komentarz z niemieckiej perspektywy, por. rozdział 2.4.2.2.

[87] Por. dane z winiety.

[88] Richard Ernst Wagner, ur. w 1883 r. w Skoczowie, studia teologiczne w Wiedniu, Berlinie i Strasburgu, ordynacja 5 IV 1908 r. Od 1908 r. wikariusz w Baden (koło Wiednia), jednocześnie podjęte studia prawa i filozofii w Wiedniu oraz promocja na doktora filozofii. Od 1914 r. wikariusz w parafii w Białej, w 1915 r. przez krótki czas zaciągnięty do służby wojskowej. Od 1918 do 1945 r. pastor parafii w Bielsku, inicjator bielskiej *Volkshochschule*. W 1945 r. aresztowany przez polską milicję i internowany w obozie w Świętochłowicach, zmarł tamże 3 VIII 1945 r. najprawdopodobniej wskutek warunków bytowych w obozie, za: E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 177.

[89] Rudolf Czerny, ur. w 1890 r. w Debreczynie (na terenie dzisiejszych Węgier), studia teologii w Wiedniu, Lipsku i Hasse, ordynacja 14 IX 1913 r. Następnie wikariusz i nauczyciel religii w Bielsku, później również w ewangelickim seminarium nauczycielskim w Bielsku. Od 1933 r. z przyczyn zdrowotnych jako nauczyciel w stanie spoczynku, przez 14 lat redagował „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung", jednak w końcowym

z czasopismem podjął pastor Gustav Schedler z Łodzi[90], redagujący m.in. dodatek dla Polski Środkowej. Od tego momentu czasopismo ukazywało się w wydawnictwie Libertas w Łodzi. Ks. Schedler, konserwatywny niemiecki działacz *Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren*, najwidoczniej doceniał kierunek ideowy tej gazety ściśle współpracującej z pastorami z Rzeszy i wspierał na łamach gazety ponadregionalną konsolidację nurtu niemieckiego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim.

W czasopiśmie pojawiały się rubryki takie jak: „Wiersze" („Gedichte"), „Rozmyślania i słowa" („Andachten und Worte"), „Eseje" („Aufsätze"), „Przegląd książkowy" („Bücherschau"), podkreślające znaczenie czasopisma dla kształtowania kulturalnego czytelników, ale również działy informacyjno-polityczne takie jak: „Z całego świata" („Aus aller Welt"), „Z Polski" („Aus Polen"), „Z regionu" („Aus der Heimat"), a od końca lat trzydziestych również „Rzesza Niemiecka" („Deutsches Reich"). To właśnie od lat trzydziestych widać ideową ewolucję gazety w stronę narodowo-konserwatywną, co uwidacznia się obok płaszczyzny tekstowej, choćby w zmianie czcionki gazety z antykwy na czcionkę wyraźnie gotycką (podobną przemianę można dostrzec również w innych czasopismach publikowanych w wydawnictwie Libertas).

Omawiane poniżej teksty pochodzą z okresu wydawania gazety, gdy nie była ona jeszcze redakcyjnie i wydawniczo powiązana z ośrodkiem łódzkim. Prezentowała wówczas stanowisko umiarkowane i jest dobrym przykładem tego, w jaki sposób duszpasterze kształtowali postawę niemieckojęzycznej ludności na Śląsku Cieszyńskim w obrębie niemieckich współrzędnych kulturowych i narracyjnych.

---

okresie przy walnym współudziale ośrodka łódzkiego, co prowadziło do stopniowego merytorycznego oderwania czasopisma od społeczności cieszyńskiej. Zm. w 1952 r. w Wiedniu, za: E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 75–76.

[90] Gustav Schedler, ur. w 1893 r. w Gozdawie koło Radomia, syn kantora, studia teologii w Lipsku i Wrocławiu 1917–1921, założyciel stowarzyszenia niemieckich studentów zza granicy na uniwersytecie w Lipsku, które znalazło później swoje naśladownictwo na innych niemieckich uniwersytetach. Schedler odbył również podróż do Ameryki z serią odczytów w tamtejszych niemiecko-luterańskich zborach o sytuacji luteranizmu w Polsce. Po studiach praca w roli nauczyciela religii w Niemieckim Gimnazjum w Łodzi 1921–1923. Ordynacja 14 X 1923 r., wikariusz w kościele Świętej Trójcy w Łodzi latach 1923–1924, następnie drugi pastor tejże parafii, w latach okupacji niemieckiej awansowany na pierwszego pastora tejże i zaangażowany w prace przeniesionego przez okupanta do Łodzi konsystorza ewangelickiego. Jeden z inicjatorów wspomnianej organizacji niemiecko-konserwatywnych duszpasterzy *Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Pastoren innerhalb der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen* (por. na temat działalności organizacji E. Alabrudzińska, *Protestantyzm…*, s. 296nn). Po wojnie na emigracji w RFN, gdzie pełnił m.in. urząd drugiego pastora w parafii Świętego Stefana w Würzburgu, zm. w 1970 r., za: E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 15; data śmierci za *Katalog der Deutschen Nationalbibliothek*, https://portal.dnb.de/index.htm [dostęp: 8.12.2024].

Neue
Evangelische
Kirchen-Zeitung
Evangelisches Gemeinde- und Familienblatt; herausgegeben im Auftrage und unter Mitarbeit der evangelischen Pfarrervereinigung von Altbielitz, Biala, Bielitz und Kurzwald.
Nummer 11. Bielitz, den 15. November 1927. III. (43.) Jahrgang.

Ilustracja 8. Winieta czasopisma „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" (nr 11/1927)

Źródło: zbiory Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.

2.4.2. Analiza tekstów

2.4.2.1. Artykuł *Der Sänger der Freude. Zu Paul Gerhardts 250. Todestag* (nr 6/1926)[91] – hommage dla niemieckiej literatury luterańskiej

Felieton, poświęcony twórczości wybitnego twórcy pieśni kościelnych Paula Gerhardta z okazji 250 rocznicy śmierci, wskazuje na wysoki stopień poziomu literackiego i kulturalnego tygodnika i jest przykładem kształtowania czytelnika w odniesieniu do niemiecko-ewangelickiego kanonu kulturowego.

Tekst, oprócz opisu działalności i twórczości Gerhardta, może zostać odczytany także jako deklaracja przynależności do niemieckojęzycznego kręgu kultury. W formie cytatu historyka literatury Scherera zostaje wyrażona następująca myśl: „Jego twórczość poetycka [Paula Gerhardta] stanowi zaczątek owej niezrównanej nowoczesnej niemieckiej liryki, najwyższej dumy naszej nowej poezji (…)"[92]. Przyglądając się gramatyce zdania, decydujące dla postulowanego tutaj aspektu jest połączenie przymiotnika „niemiecki" („deutsch") z zaimkiem dzierżawczym „nasz" („unser").

Także w dalszej części tekstu pojawiają się liczne odniesienia i porównania do twórczości innych niemieckojęzycznych literatów (m.in. J. W. Goethe czy F. Schiller), historii niemieckojęzycznych ewangelickich pieśni, śpiewników i literatury religijnej. Nie pojawiają się natomiast odniesienia do rozwoju polskiej poetyki luterańskiej.

---

[91] „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung", nr 6/1926, z dnia 15 VI, s. 5–6 (67–68). Tłum. tytułu: Śpiewak Radości. W 250 rocznicę śmierci Paula Gerhardta.

[92] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Seine Lyrick ist der Anfang jener unvergleichlichen modernen deutschen Lyrik, des höchsten Stolzes unserer neuen Poesie (…)".

Autor próbuje komentować w górnolotnych słowach naturę i charakter sztuki Gerhardta: „Ze wszystkich protestanckich kompozytorów pieśni jest on najbardziej naturalny. Podczas gdy inni sztucznie popadają w emocjonalną przesadę, on pozostaje naturalny i prosty. Nigdy nie spotykamy się u niego ze wzniosłym patosem”[93]. Cytat ten wskazuje też na pewne „cnoty” poetyki protestanckiej. Przeciwstawione zostają one przymiotom poetyki świeckiej, w szczególności dziewiętnastowiecznej. Skromność i naturalność oraz brak patosu wydają się estetycznym ideałem, a skromność w poezji ma się wyrażać w ograniczeniu użycia środków stylistycznych.

Takiemu ideałowi protestanta dążenie do aktywnej walki o jakiekolwiek świeckie lub polityczne interesy wydaje się obce. Ujawnia się tutaj, wskazana już na przykładzie „Nowego Czasu”, strategia, w której odwoływanie się do niemieckiej kultury ma być rzekomym wyrazem apolityczności i niemieszania się w narodowe konflikty.

Jednocześnie zwraca się uwagę na olbrzymi zasięg pism Gerhardta, przekraczający granice językowe dzięki tłumaczeniom: „Jego pieśni są znane na całym świecie, od Afryki po Chiny i Australię. Nie ma chyba języka, na który nie przetłumaczono by utworu ‘Zaufaj nowej drodze’”[94]. Co ciekawe, autor wymienia dalekie i egzotyczne kontynenty, nie zastanawiając się jednak nad percepcją dzieł poety w znacznie bliższym obszarze języków słowiańskich oraz polsko- czy czesko-protestanckich kręgach. Gerhardt jest też opisany jako obrońca prawdziwej luterańskiej wiary wobec prób i zakus wpływów kalwińskich.

W dalszej części pojawiają się odniesienia do biografii danego twórcy, w której podkreślone zostaje przede wszystkim doświadczenie cierpienia: zniszczenia rodzinnej miejscowości podczas wojny trzydziestoletniej, stosunkowo długi okres oczekiwania na urząd pastorski, śmierć kilku dzieci i w końcu małżonki. Z faktu wielu tych trudnych doświadczeń w życiu duchownego, autor felietonu tworzy paralelę: „Żeby człowiek ten stał się kaznodzieją dla uciśnionego narodu naszych czasów i żeby poeta ten na nowo został odkryty dla ludu naszego – niechaj przyczynią się do tego uroczystości upamiętniające Paula Gerhardta, które odbywają się obecnie w całym kraju”[95].

---

[93] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Er ist der natürlichste aller evangelischen Liederdichter. Während andere in einen Überschwang der Gefühle sich künstlich hineinsteigen, bleibt er schlicht und natürlich. Niemals begegnet uns ein hohes Pathos”.

[94] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Seine Lieder sind aber über die ganze Welt verbreitet, bis nach Afrika, China und Australien hin. Es gibt kaum eine Sprache, in die nicht das ‚Befiehl Du Deine Wege‘ übersetzt ist”.

[95] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Daß ein solcher Mann dem gedrückten Geschlecht unserer Tage ein Prediger werden könne, und daß dieser Dichter in unserem Volke zu neuem Leben erweckt werde, – dazu mögen landauf landab die Paul Gerhardt-Gedächtnisfeiern in diesem Tagen mithelfen”.

Czytelnik tekstu łatwo może ulec wrażeniu, iż pod pojęciem „kraju" rozumieć należy Polskę. Jednak tekst podpisany zostaje imiennie: Lic. Wendland – Berlin epd (*der evangelische Pressedienst*). Oznacza to, że tekst pisany był w rzeczywistości z perspektywy Berlina i dotyczy terenu Niemiec. Podobne niejednoznaczności zawarte w wielu tekstach – o jakim kraju i ludzie jest właściwie mowa i co jest *naszym* krajem i ludem – prawdopodobnie konfundowała również ówczesnego czytelnika. Jest to przykład przywiązywania czytelnika poprzez specyficzną kontekstualizację – bądź jej brak – do niemieckojęzycznego dominium kulturowego, a poprzez to budowania z nim silnych związków[96]. Jak długo można było przedrukowywać teksty publikowane w Berlinie w niezmienionej wersji w niemieckojęzycznych gazetach, tak długo istniała spójność kulturowa i kompatybilność niemieckojęzycznej wspólnoty na Śląsku z niemieckim Kościołem w Rzeszy.

2.4.2.2. Komentarz i tłumaczenie tekstu „Zwiastuna Ewangelicznego" *Ein Evangelischer Kirchenbund in Polen* (nr 6/1926)[97]: czasopismo niemieckie jako pośrednik między narracjami narodowymi

W artykule *Ein evangelischer Kirchenbund* warto szczególnie zwrócić uwagę na aspekty językowe. Artykuł rozpoczyna się od intertekstualnego odniesienia do przedrukowanej w drugim numerze czasopisma mowy lwowskiego prezbiterium, wzywającego do współpracy Kościoły ewangelickie w Rzeczypospolitej, oraz numeru majowego, w którym donoszono o planach zwołania w końcu tegoż miesiąca konferencji w Wilnie poświęconej tym planom[98]. Jednak, jak zostaje zauważone: „(…) ze względu na polityczne wydarzenia, które w międzyczasie miały miejsce, niestety odwołano ją [konferencję w Wilnie] w ostatniej chwili i przełożono na kiedy indziej"[99] – w tak eufemistyczny sposób wspomina się o zamachu majowym 1926 r. Tekst ten pokazuje wzajemne zależności czasopism, do których odczytania często potrzebna jest znajomość kontekstów intertekstualnych i historycznych.

Redakcja „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" wyraża się o projekcie współpracy afirmatywnie, ubierając swoje nastawienie w następujące słowa: „Powstanie ogólnego związku dla naszych Kościołów ewangelickich w Polsce

---

[96] Również w prasie polskojęzycznej pojawiają się przedruki niemieckojęzycznych kaznodziejów, jednak akty takie w niemieckojęzycznych gazetach są znacznie powszechniejsze.

[97] „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung", nr 6/1926, z dnia 15 VI, s. 7–9 (69–71). Tłum. tytułu: Związek Kościołów Ewangelickich w Polsce.

[98] Por. na ten temat „Głos Ewangelicki", rozdział 1.2.2.3 oraz „Weg und Ziel", rozdział 3.3.2.3.

[99] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „(…) infolge der inzwischen eingetretenen politischen Ereignisse ist sie in letzter Stunde leider abgesagt worden und auf einen späteren Zeitpunkt verschoben worden".

uważamy za konieczne, za naglący postulat praktycznego rozumu"[100]. Znamienne jest tutaj odniesienie do filozofii oświeceniowej, co pozwala przypuszczać, iż redaktorom gazety bliska była teologia racjonalna, która wyłoniła się m.in. na kanwie przesłanek kantowskiej krytyki poznania.

W kolejnym akapicie autor zdradza swoją orientację kulturową i koordynaty na mapie polskiego protestantyzmu:

> W tej sprawie wypowiedziały się więc bliskie nam kręgi, w tym kierownictwo kościelne ze Stanisławowa (biuletyn parafialny); także ze strony Poznania i Katowic zanana jest zasadnicza zgoda na ten plan (…). Niedawno ukazało się również *warszawskie* oświadczenie, które, choć sformułowane na razie jedynie w imieniu tamtejszego kolegium kościelnego (prezbiterium), można jednak uznać za odzwierciedlające poglądy czołowych mężów polsko-ewangelickiego Kościoła Ewang. Augsb.[101]

Czytając owo wyliczenie można zadać sobie pytanie – do jakiego z wymienionych Kościołów lub kręgów wyznaniowych należy redakcja?[102] Na płaszczyźnie językowej w stosunku do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego nie pojawia się żadna jednoznaczna deklaracja lub świadectwo utożsamiania się z nim (np. poprzez zastosowanie zaimków dzierżawczych: naszym, nasi, lub osobowych: my) – a była to instytucja kościelna, do której wspólnota formalnie przynależała.

Wydaje się wręcz, że działania kierownictwa kościelnego w Warszawie opisywane są z perspektywy obcości: wyróżnia się tu stosowana choćby odmienna nomenklatura (kolegium vs prezbiterium). Całość Kościoła określa się zaś jako „polsko-ewangelicki Kościół wyznania augsburskiego" („polnisch-evangelische Kirche Augsburgischen Bekentnisses"), sugerując niejako, że Kościół ten rzeczywiście posiadał polski charakter. Świadczyć to może o sporym dystansie niemieckojęzycznych wiernych na Śląsku Cieszyńskim do instytucji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i jego kierownictwa.

---

[100] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Wir haben die Schaffung eines allgemeinen Evangelischen Kirchenbundes für unsere evangelischen Kirchen in Polen als eine Notwendigkeit, als ein dringendes Postulat der praktischen Vernunft, bezeichnet".

[101] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „So haben die uns nahestehenden Kreise, auch die Kirchenleitung von Stanislau (Gemeindeblatt) zur Sache Stellung genommen; auch aus Posen und Kattowitz ist uns das grundsätzliche Einverständnis mit dem Plane (…) bekannt (…). Aus letzter Zeit liegt nun auch eine *Warschauer* Erklärung vor, die, wenn sie auch vorerst nur im Namen des dortigen Kirchenkollegiums (…) abgegeben ist, doch wohl auch als im Sinne der leitenden Männer der polnisch-evangelischen Kirche Augsb. Bek. gelten darf".

[102] Katowice były centrum kościelnym Ewangelickiego Kościoła Unijnego na polskim Górnym Śląsku, a Poznań Kościoła Ewangelicko-Unijnego, por. cz. I, rozdział 1.1.

Na tle tych obserwacji warto postawić sobie ponadto pytanie, czy dany konflikt kulturowy nie wynikał z rzeczywiście słabego kontaktu kierowników Kościoła z niemieckojęzyczną prowincją. Jak podkreśla dalej autor, deklaracja warszawskiego konsystorza przedrukowana została w „Zwiastunie Ewangelicznym" – przy czym nazwa zapisana antykwą zawiera błąd literowy (w słowie „Zwiastun" zamiast n pojawia się ń), mogący sugerować trudności lub nie dość dobrą znajomość języka polskiego śląskiej redakcji (lub znajomość gwarową).

W cytowanym fragmencie ze „Zwiastuna" mowa jest o „polskim protestantyzmie", a brak jedności ma być źródłem wewnętrznej i zewnętrznej słabości. Charakterystyczne są również słowa będące parafrazą artykułu z warszawskiej gazety[103]:

> Rada starszych stołecznego Zboru ewang.-augsb. (warszawskie prezbiterium) poczuwając się nie tylko do obowiązku reprezentowania sprawy ewangelicyzmu wobec rządu i społeczeństwa, lecz w pierwszym rzędzie do obrony wszelkich praw przez Konstytucję i tradycję złotego wieku przedrozbiorowej Rzeczypospolitej wydających się być ewangelikom zagwarantowanymi, najboleśniej zawsze odczuwała skutki niezgody i rozbicia ewangelicyzmu[104].

Zdanie to z perspektywy śląskiej prowincji ukazuje konsystorz warszawski jako samozwańczy organ władzy kościelnej, przypisujący sobie kierowniczą funkcję nad niejednorodnym protestantyzmem w państwie, nie ze względu na

---

[103] Fragment oryginalny za „Zwiastunem Ewangelicznym": „Starszyzna stołecznego Zboru ewangelicko-augsburskiego poczuwając się nietylko do obowiązku reprezentowania sprawy ewangelicyzmu wobec rządu i społeczeństwa, lecz w pierwszym rzędzie do obrony wszelkich praw ewangelikom przez Konstytucję i tradycję złotego wieku przedrozbiorowej Polski zagwarantowanych, najboleśniej zawsze odczuwała skutki niezgody i rozbicia ewangelicyzmu", za: *Deklaracja zboru ew.-augsb. warszawskiego w sprawie jednoty ewangelickiej*, „Zwiastun Ewangelicki", nr 20/1926, s. 158.

[104] Tłum. autor. Przekład oparty na oryginale artykułu *Deklaracja zboru ew.-augsb.*… Charakterystyczne są jednak zmiany dokonane w niemieckiej parafrazie, uwzględnione w tym tłumaczeniu: zamiast „starszyzna" – „rada starszych" („der Ältestenrat"), wtrącenie w nawiasie „warszawskie prezbiterium" („das Warschauer Presbyterium"), oryginalne określenie „przedrozbiorowej Polski" przetłumaczone na niemiecki jako „ungeteilten Polenreiches" oraz w kontekście zagwarantowanych praw dodanie czasownika „wydawać się/mieć pozór" („erscheinen"), por. tekst oryginalny: „Der Ältestenrat der hauptstädtischen evang. augsb. Gemeinde (das Warschauer Presbyterium) hat deshalb im Gefühle seiner Verpflichtung, nicht nur zur Vertretung der evangelischen Sache, der Regierung und der Bevölkerung gegenüber, sondern auch in erster Linie zum Schutze hinsichtlich aller Rechte, die den Evangelischen durch die Konstitution und die Tradition des Goldenen Zeitalters des ungeteilten Polenreiches zugesichert erscheinen, die Folgen der Uneinigkeit und der Zersplitterung des Protestantismus immer am schmerzlichsten empfunden".

jakąś jakość kulturową czy moralną, ale ze względu na kryterium polityczno-geograficzne. Mowa jest o poczuciu, nie zaś o realnej legitymizacji[105]. Charakterystyczne dla retoryki „Zwiastuna Ewangelicznego" jest odwołanie się do narracji historycznej „złotego wieku", która jest *de facto* polską narracją historyczną, chętnie wykorzystywaną przez polskich protestantów, jak i do polskiej tradycji demokratycznej i imponderabiliów takich, jak „konstytucja" i „Rzeczpospolita". Autor artykułu przedstawia tutaj niejako tę narrację. Warto jednak zwrócić uwagę na problem tłumaczeniowy pewnych określeń: pojęcia takie jak „Rzeczpospolita" i „rozbiory" nie mają kulturowo i językowo zakorzenionego odpowiednika w j. niemieckim i używa się na nie różnych określeń. Słowa użyte w niemieckim oryginale tekstu – „ungeteiltes Polenreich" – bez kontekstu historycznego mogą być równie dobrze przetłumaczone np. jako „niepodzielone cesarstwo Polskie"[106]. Prawomocne jest zatem pytanie, na ile owe kody kulturowe – dla polskiego czytelnika dość oczywiste – zrozumiałe były dla niemieckojęzycznego i niemiecko ukształtowanego odbiorcy na Śląsku. Z jednej strony podobne przedruki były zatem dla śląskich Niemców jedyną możliwością zetknięcia się z polską narracją narodową, z drugiej strony musiały stanowić dla nich dziwną i obcą opowieść, której kontekstu historycznego i politycznego często nie znali.

W tekście godnymi podkreślenia są słowa, które wyrażają myśl, że protestantyzm ma szczególną misję w państwie: „(…) cały protestantyzm w Polsce, bez względu na różnice wyznania i narodowości, może z powodzeniem wypełnić nadane mu przez Boga posłanie wobec państwa polskiego i polskiego ludu"[107]. Z jednej strony wydają się być to słowa bardzo doniosłe, tchnące optymizmem i duchem ekumenicznej współpracy, z drugiej strony tekst pomyślany został jako formułowany głównie jednostronnie z polskiej perspektywy. Optując za projektem współpracy, całkowicie pomija się poważne różnice, nie tylko w obrębie protestantyzmu, nie doceniając roli podziałów narodowych i wpływu kulturowego ukształtowania, zarówno na chęć kooperacji, jak i na interpretację publikowanych przez konsystorz tekstów.

---

[105] Podobne wrażenie utwierdzają także dalsze zdania tekstu: „Mimo tych rozbieżności, warszawska parafia uważa się za rzeczniczkę całego protestantyzmu w Polsce (…)" – tłum. autor, tekst oryginalny: „Trotz der Divergenz führt sich die Warschauer Gemeinde als Sprecher des ganzen Protestantismus in Polen (…)".

[106] Tłumacz projektuje w tłumaczenie swoją wiedzę historyczną – niemieckojęzyczny czytelnik niekoniecznie posiadał taką samą wiedzę, która pozwoliłaby na wpisanie danych wyrażeń w poprawne konteksty historyczne.

[107] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „(…) der ganze Protestantismus in Polen ohne Unterschied des Bekenntnisses und der Nationalität seine ihm von Gott zugewiesene Sendung gegenüber dem polnischen Staate und dem polnischen Volk erfolgreich erfüllen kann".

Polska w tekście przedstawiona jest nie tylko jako kraj zamieszkania, ale i dobro wspólne dla osób różnych konfesji i różnych narodowości. Przedrukowanie tego artykułu może być odczytane jako realny gest lojalności wydawcy „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" wobec władz kościelnych w Warszawie, jednak na płaszczyźnie dyskursywnej brakuje jakiegokolwiek komentarza lub poparcia tych słów ze strony grona redakcyjnego. Poprzedzający artykuł komentarz tchnie raczej dystansem wobec konsystorza i jego narracji. Sformułowanie polsko-narodowych postulatów, odwołujących się do woli Boga i racji historycznych, mogło się natomiast wydawać ukształtowanym w niemieckim duchu czytelnikom przesadne.

2.5. Uwagi końcowe

Całokształt czasopiśmiennictwa ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim reprezentuje charakterystyczne dla tego regionu podziały narodowe i polityczne. Można powiedzieć, że na płaszczyźnie dyskursu prasowego główne frakcje polityczno-kulturowe posiadały swoją reprezentację, szczególnie w kontekście różnych układów w stosunkach polsko-niemieckich (lub słowiańsko-niemieckich). Frakcje te konkurowały ze sobą, co napędzało konieczność utrzymywania w tej społeczności stosunkowo wielu czasopism.

W większości z tych gazet odnaleźć możemy przede wszystkim liczne artykuły religijne nawołujące do fundamentalnych chrześcijańskich wartości, ale obok tych ewangelicznych treści redaktorzy zamieszczali również teksty wyraźnie profilujące je w dyskursie politycznym i kulturowym.

„Poseł Ewangelicki" był zaangażowanym społecznie po stronie polskiego ruchu narodowego czasopismem posiadającym, pomimo religijnej tradycji, dosyć świecki charakter. W obliczu konfliktu z Czechosłowacją o Zaolzie wykazał się lojalistycznym upolitycznieniem, pisząc w liście otwartym do Prezydenta Rzeczypospolitej: „Polscy Ewangelicy Śląska cieszyńskiego w godzinie przyłączenia Ziemi Zaolzańskiej do Macierzy bez krwi rozlewu, składają (…) wyrazy hołdu i serdecznego podziękowania za dokonane dzieło i urzeczywistnienie testamentu Wielkiego Marszałka". W tym kontekście trzeba również wspomnieć o ukazującym się w Czechosłowacji tygodniku „Ewangelik", który był organem budowania ewangelickiej polskości na terenie Zaolzia, ale nie został tutaj bliżej omówiony. W konsekwencji połączenia dwóch części Śląska Cieszyńskiego, z fuzji wydawanego na Zaolziu „Ewangelika" i wydawanego w polskiej części Cieszyna „Posła Ewangelickiego" powstał 29 X 1938 r. „Ewangelicki Poseł Cieszyński".

Wobec przyłączenia Śląska Cieszyńskiego do niepodległej Polski, w stosunkowo trudnej sytuacji znalazła się prośląskowska redakcja „Nowego Czasu", która na swoich łamach dokumentowała ataki werbalne i polityczne na wydawcę,

ks. Józefa Gabrysia, i która w końcu zdecydowała o zamknięciu czasopisma. Z kolei „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" przyjęła strategię bycia niemieckojęzycznym organem dla śląskich ewangelików, lojalnościowym w stosunku do władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie, ale przemycającym w licznych artykułach typowe dla niemiecko-narodowego dyskursu w Rzeszy obrazy i wzorce myślowe.

Wreszcie czasopisma K. Kulisza: „Słowo Żywota" i „Głosy Kościelne" reprezentowały narrację polsko-patriotyczną, ale nacechowaną daleko idącym pacyfizmem wynikającym z fundamentalnie chrześcijańskiej postawy. Dla tej narracji charakterystyczne było założenie, że to nie język i poszczególne narodowe wyobrażenia, ale religia i obrazy biblijne mają być spoiwem wspólnoty. To postawienie religijności na pierwszym planie implikowało akceptację kościoła etnicznie różnorodnego. Nie dziwi fakt, że w artykule pożegnalnym polskojęzycznym czytelnikom „Nowego Czasu" poleca się lekturę tego właśnie potępiającego konflikty, budującego religijnie czasopisma.

Inaczej niż w wypadku omówionych uprzednio czasopism warszawskich oraz tych wydawanych w Łodzi (omówionych w następnym rozdziale) – które to ośrodki wydawnicze znajdowały się na terenie byłego Królestwa Kongresowego – punktem odniesienia dla ewangelików na Śląsku Cieszyńskim były doświadczenia powiązane z dziejami Cesarstwa Austro-Węgierskiego: z jego wielonarodowym obliczem, przy jednoczesnej dominacji politycznej i kulturowej niemieckości; z jego charakterem katolickim, długo dyskryminującym ludność ewangelicką, a jednak zreformowanym w duchu oświeceniowym.

Analizie poddane zostały tutaj zatem cztery główne czasopisma reprezentujące najważniejsze linie podziału stronnictw światopoglądowych (z reguły określane jako: polsko-narodowy, niemiecko-narodowy i ślązakowski), które – wszystkie odwołując się do tradycji ewangelicko-chrześcijańskich – w różnym stopniu dopuszczając elementy polityczne i w różny sposób odnosząc się do problematyki historycznego dziedzictwa regionu, próbowały pozycjonować się w odniesieniu do spraw kościelno-narodowych.

3. PRASA ŁÓDZKA – NIEMIECKIE STANOWISKA MIĘDZY INTEGRACJĄ A SEPARACJĄ

3.1. „Unsere Kirche"

3.1.1. Okoliczności powstania

Tygodnik „Unsere Kirche" (pełna nazwa: „Unsere Kirche: Wochenblatt für die evangelisch-lutherische Kirche des Warschauer Konsistorial-Bezirks"[1]) w momencie uzyskania przez Polskę niepodległości posiadał najdłuższą tradycję spośród łódzkich tytułów czasopism kościelnych. Tygodnik ukazywał się od 1906 r. (z przerwą między 1914 a 1916 r.) w Łodzi[2], a jego inicjatorem i przez większą część czasu głównym redaktorem był drugi pastor kościoła Świętej Trójcy w Łodzi Paul Hadrian[3].

---

[1] Tłum. tytułu: Nasz kościół: tygodnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego dla warszawskiego okręgu konsystorskiego; odniesienie terytorialne należy rozumieć tutaj jako obszar podlegający zarządowi Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego z siedzibą w Warszawie (w rozumieniu ustawy z 1849 r.), a więc faktycznie dla wszystkich diecezji znajdujących się na terenie Królestwa Polskiego.

[2] Jako adres wydawniczy na stronie tytułowej widnieją Łódź i Warszawa, co mogło mieć związek z kooperacją przy opracowywaniu czasopisma z warszawskimi duchownymi.

[3] Paul Hadrian, ur. w Pabianicach w 1868 r., syn nauczyciela i kantora Heinricha Hadriana, studia teologiczne w Dorpacie 1887–1891, ordynacja 29 V 1892 r. Wikariusz w Brzezinach 1892–1893, pastor tamże w latach 1894–1898. W latach 1898–1924 drugi pastor w kościele pw. Świętej Trójcy w Łodzi. Był wydawcą *Das Gedenkbuch zur 25-jährigen Jubelfeier der allgemeinen Prediger-Synoden des Warschauer Evang.-Augsb. Konsistorialbezirks* (Warszawa 1905), zaangażowany również misyjnie oraz jako członek zarządu organizacji pomocowych. Zm. w 1924 r. Por. Eduard Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein biografisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Eging 1967, s. 100.

Tygodnik zaczął ukazywać się jako konkurencja dla wydawanego w Łodzi od 1884 do 1914 r., adresowanego do niemieckojęzycznych luteranów regionu „Evangelisch-Lutherisches Kirchenblatt"[4]. „Unsere Kirche" pomyślane było jako czasopismo bardziej otwarte na dialog z czytelnikami, zawierające obok kazań i tekstów literackich, także felietony poświęcone bieżącym wydarzeniom społecznym. Poszczególne numery „Unsere Kirche" w pierwszym okresie ukazywania rozpoczynał spis czytań Biblii na dany tydzień, po którym następował tekst kazania. Większość felietonów w tym tygodniku poświęcona była rozważaniom o tematyce moralnej i religijnej (znaczenie nabożeństwa dla dzieci, rozważania na temat grzechu, problematyka misyjna itp.). W tygodniku przedrukowywano także sporadycznie utwory literackie oraz felietony o charakterze filozoficznym. Winieta „Unsere Kirche" przedstawia formę krzyża okolonego promieniami (glorią).

Czasopismo zostało zawieszone z początkiem wojny w 1914 r. i wznowione z zarządzenia niemieckiej administracji okupacyjnej, o czym donosi „Głos Ewangelicki"[5]: „Okupanci niemieccy rozumiejąc doniosłość drukowanego słowa, rozpoczęli je [czasopismo „Unsere Kirche"] wydawać na nowo. Zmienili format i redakcję i na swój sposób podawali strawę duchową naszym współwyznawcom Niemcom-kolonistom. Pismo to w czasach okupacji miało dużo abonentów"[6].

Po wojnie pismo ponownie przejęli łódzcy pastorzy na czele z ks. P. Hadrianem, z którym w ostatnim okresie mieli współpracować m.in. ks. Rudolf Schmidt z Pabianic i ks. Otto Krenz z Nieszawy[7]. Stąd zamknięcie czasopisma pod koniec 1920 r. (17 X 1920 r., nr 41) było dla środowiska ewangelickiego zaskoczeniem. J. Kłaczkow stawia tezę, że decyzja o zamknięciu była konsekwencją narastających

---

[4] Evangelisch-Lutherisches Kirchenblatt" (pol. Biuletyn ewangelicko-luterański) wydawany był przez pierwszego pastora parafii Świętego Jana w Łodzi Wilhelma Piotra Angersteina (1848–1928). Tygodnik ten obfitował w różnego rodzaju formy literackie mające na celu krzewienie protestanckiej wiary i kultury wśród czytelników. Od 1884 r. Angerstein wydawał również polskojęzyczny dwutygodnik „Głosy Kościelne w sprawie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego". Jego głównym celem było krzewienie kultury polskiego protestantyzmu, jednak ze względu na zbyt małą liczbę abonentów czasopisma, wydawanie zostało wstrzymane w maju 1890 r. Por. Katarzyna Badowska, Tomasz Cieślak, Dariusz Dekiert, Karolina Kołodziej, Monika Kucner, Krystyna Pietrych, Krystyna Radziszewska, Anna Warda, Ewa Wiatr (red.), *Słownik kultury literackiej Łodzi do 1939 r.*, Łódź 2022, s. 207–208.

[5] „Głos Ewangelicki", nr 6/1920, s. 3.

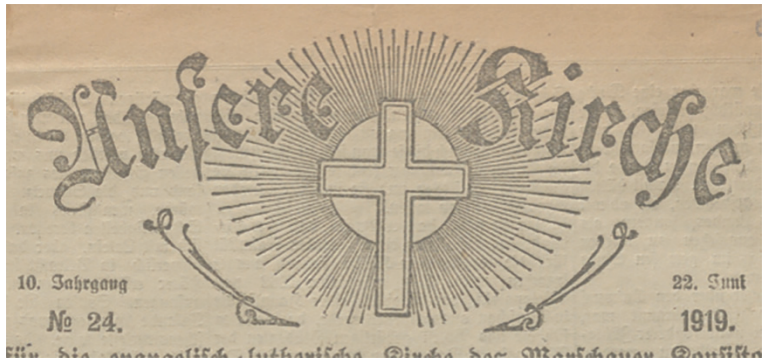
[6] Wobec podobnych wypowiedzi nic dziwnego, że – jak zauważa Kłaczkow – „Unsere Kirche" uważane było przez konserwatywne niemieckie środowisko za „tubę propagandową strony polskiej" (Jarosław Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008, s. 72).

[7] „Głos Ewangelicki", nr 6/1920, s. 3.

nacisków na redakcję ze strony niemieckiego stronnictwa kościelnego, niechętnego umiarkowanej i solidarnej wobec kierownictwa Kościoła w Warszawie linii ideowej pisma, a także skutkiem rosnących cen papieru[8].

Ponieważ na początku lat dwudziestych było to jedyne niemieckojęzyczne ewangelicko-augsburskie czasopismo ukazujące się w regionie łódzkim i mazowieckim, kierownictwo kościelne pilnie wezwało do jego kontynuacji[9]. „Unsere Kirche" było jednym z niewielu organów prasowych o poglądach lojalnościowych wobec Polski, który docierał do niemieckojęzycznego protestanckiego czytelnika nie tylko w mieście, ale i na prowincji.

Niestety jest to jednocześnie jedno z najbardziej niekompletnie zachowanych czasopism[10]. W domenie publicznej nie zachowały się numery z ostatnich miesięcy 1918 r., niekompletne są także roczniki 1919 i 1920. Proponowana analiza odnosi się do zachowanych numerów z 1919 r.



Ilustracja 9. Winieta czasopisma „Unsere Kirche" (nr 24/1919)

Źródło: zbiory Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.

[8] Por. Jarosław Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2003, s. 119.

[9] Por. „Der Friedenbote", rozdział 3.2.

[10] Najobszerniejsze zbiory zachowanych numerów znajdują się w Bibliotece Uniwersytetu Łódzkiego obejmujące roczniki 1912 oraz 1917 oraz Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego z niekompletnymi zbiorami numerów z lat 1916–1920.

3.1.2. Analiza tekstów

3.1.2.1. Felieton *Zum Projekt der Begründung einer evangelischen theologischen Fakultät in Warschau* (nr 24/1919)[11]: krytyka niemieckiego dziedzictwa

Felieton poprzedza kazanie napisane do fragmentu listu św. Pawła Apostoła do Galatów (3,26): „Albowiem wszyscy jesteście synami Bożymi przez wiarę w Jezusa Chrystusa"[12]. Te słowa Ewangelii kilkakrotnie cytowane w krótkiej homilii stanowią istotne tło również dla podjętych w kolejnym tekście rozważań społeczno-kulturowych. Ujęcie wspólnoty ludzi zjednoczonych postawą religijną jako dzieci Bożych, które – bez odniesień do konkretnych konfliktów – wzywane są do jedności w wierze i pokojowego współistnienia, ma charakter kaznodziejski i funkcjonuje niemal wyłącznie w obrębie aksjomatów religijnych oraz etycznych. Dlatego kazanie nie podlega tu pogłębionej analizie kulturoznawczej.

Natomiast to właśnie fakt różnorodności w obrębie ludu ewangelickiego – różnic językowych i kulturowych, ukształtowania w różnych tradycjach szkolnych i akademickich oraz związane z tym dylematy, stają się tematem następującego po kazaniu felietonu *Zum Projekt der Begründung einer evangelischen theologischen Fakultät in Warschau*. Poruszana w tekście problematyka dotyczy projektu powołania fakultetu teologii ewangelickiej na Uniwersytecie Warszawskim. Pośrednio wskazuje ona na przekonanie autora, że poziom wykształcenia oraz kulturowe zaplecze duchownych nie pozostają bez wpływu na charakter i nauczanie Kościoła.

Artykuł otwiera zdanie: „Polska uzyskała swoją samodzielność"[13] – stwierdzenie historycznego faktu, będącego tłem wielu nowych procesów społecznych, politycznych i kulturowych, również dla niemieckojęzycznych ewangelików. Jednak użyte słowo „Selbständigkeit" (w nowej ortografii: *Selbstständigkeit* – pol. samodzielność) nie jest synonimem *Unabhängigkeit* (niepodległość, niezawisłość), tak jak użyty czasownik „erlangen" („uzyskać") – nie jest jednoznaczny z *wiedererlangen* (odzyskać). Wydaje się, że w tym miejscu na płaszczyźnie semantycznej wyrażają się pewne różnice i przesunięcia w narracji niemieckiej w stosunku do tej stosowanej w polskiej narracji narodowej. Chociaż pojęcia te są bliskoznaczne, „Selbstständigkeit" może być rozumiane jako określony stopień dojrzałości – samodzielności, do której dany kraj „dojrzał". Takie ujęcie świadczyłoby

---

[11] „Unsere Kirche", nr 24/1919 z dnia 22 VI, s. 1–2. Tłum. tytułu: W sprawie projektu utworzenia ewangelickiego wydziału teologicznego w Warszawie.

[12] Tłum. Biblia Warszawska za: https://biblia-online.pl [dostęp: 16.03.2026]. Tekst oryginalny: „Ihr seid alle Kinder Gottes durch den Glauben an Christum Jesum" (cyt. za czasopismem, s. 1).

[13] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Polen hat seine Selbständigkeit erlangt".

o rozpowszechnieniu myślenia personifikującego procesy państwotwórcze i polityczne. Społeczeństwo w tym miejscu ujmowane jest jako dojrzewający i rozwijający się organizm.

Na tym tle kolejne zdanie wprowadza kategorię lojalności[14]: „Wszystkie lojalne dzieci kraju cieszą się z tego i pragną przyczynić się do rozszerzenia i umocnienia tej samodzielności"[15]. Sformułowanie świadczy o postawie wierności państwu zamieszkania, którą można uznać za charakterystyczną dla wiernego władzy świeckiej protestantyzmu.

Ważne w powyższym sformułowaniu jest przy tym odniesienie się do kraju w znaczeniu regionu politycznego, a nie do pojęcia narodu i społeczeństwa, które wobec różnych dyskursów filozoficznych i społecznych były kategoriami znacznie bardziej problematycznymi. Autor apeluje raczej do afektywnego związku z regionem, niekoniecznie zaś z ogółem populacji, co do której charakteru i różnorakich ideologicznych dążeń redakcja gazety wydaje się krytycznie dystansować[16]. Użycie figury retorycznej „dzieci" oddaje nie tyle genetyczny, co silnie afektywny związek. Z drugiej strony określenie to można interpretować jako wyraz ujmowania stosunku państwo – obywatel z hierarchicznej perspektywy, w której obywatel winny jest państwu wierność, państwo ma za to pełnić rolę obrońcy (w szczególności obrońcy praw mniejszości) i protektora[17].

Sama wizja społeczeństwa propagowana przez redakcję odbija się w pojawiającym się w tekście określeniu „organizm społeczny" („Volksorganismus"), w którym wyraża się myślenie w kategoriach organicznych i funkcjonalnych[18].

---

[14] Problematyka lojalnościowa dla mniejszości wyznaniowej, ale i etnicznej, była obecna w całym dyskursie tej wspólnoty lat międzywojennych i posiadał on swoją własną dynamikę. Por. Gerhard Seewann, *Mehrheits- und Minderheitsstrategien und die Frage der Loyalität 1919–1939*, [w:] Mathias Beer, Stefan Dyroff (red.), *Politische Strategien nationaler Minderheiten in der Zwischenkriegszeit*, Oldenburg 2013.

[15] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Alle treuen Kinder des Landes freuen sich darüber und möchten am Ausbau und an der Festigung dieser Selbständigkeit mitarbeiten".

[16] Por. kategoria „świata" w kazaniu *2. nach St. Trinitatis*, por. rozdział 3.1.2.3.

[17] Przeciwną koncepcją jest wertykalna solidarność społeczna, które to podejście w okresie międzywojennym nie było realizowane w niemal z żadnym państw posiadających przedstawicielstwo mniejszości narodowych lub religijnych, por. G. Seewann, *Mehrheits- und Minderheitsstrategien und die Frage*…, s. 24. Użycie tego atrybutu implikuje jednak również wyraźnie obecność także niewiernych dzieci – co nie zostaje w tym tekście pogłębione.

[18] „Również Kościół ewangelicki uważa się za element organizmu społecznego i stara się zapewnić sobie oraz rozszerzyć swoją niezależność" – tłum. autor, tekst oryginalny: „Auch die evangelische Kirche weiß sich als Glied im Volksorganismus und ist darauf bedacht, ihre Selbständigkeit zu sichern und zu erweitern". Podobnie idea stworzenia przez Boga państw i społeczeństw jako funkcjonujących organizmów lub ciał

Sam Kościół ewangelicki ma wykonywać w nim jakieś konkretne zadanie, co z kolei dobrze koresponduje z postulatami wysuwanymi przez redakcję „Ewangelika”[19]. Pojawiające się w tekście sformułowania dotyczące gotowości do współkształtowania społeczeństwa oraz rozszerzania w nim ewangelickiej autonomii dają świadectwo dużej dozie optymizmu i zaufania w nowe organy państwowe w tym początkowym okresie również ze strony niemieckojęzycznych protestantów.

We wprowadzeniu do właściwego tematu tekstu, projektu utworzenia fakultetu teologii protestanckiej, odnajdujemy ustęp, który odnosi się do najnowszej historii Kościoła okresu niemieckiej okupacji: „Wolą okupantów było najwyraźniej uczynienie z Kościoła, którego wierni są w większości pochodzenia niemieckiego i do dziś posługują się językiem niemieckim, Kościoła ‘niemieckiego’ – i to w politycznym sensie”[20]. W wyrażeniu tym przebrzmiewa przekonanie, że język niemiecki, posługiwanie się nim – otwierał wrota płynącym z Rzeszy wpływom nie tyle kulturowym, co politycznym. Te zaś – w politycznym duchu ententy – podlegały pejoratywnej ocenie. Posługiwanie się niemczyzną niosło ze sobą zatem *niebezpieczeństwo* manipulacji z zewnątrz. W świetle tej koncepcji język nie stanowi przede wszystkim pomostu do kultury, lecz raczej narzędzie wiążące jego użytkowników z nacjonalizmem, czyli z myślą nacjonalistyczną danego narodu.

Szczególnie ważne wydaje się wprowadzenie w danym cytacie kategorii tożsamości grupy ewangelików, która opiera się na pochodzeniu i używaniu języka niemieckiego, niejako przy jednoczesnym wykluczeniu kategorii etnicznej. Na skali różnych postaw narodowo-kulturowych wydaje się to szczególnie ważna figura opisująca postawę osób nieidentyfikujących się z dyskursem nacjonalistycznym, prezentujących się jako chrześcijanie-ewangelicy – posługujący się „nadal jeszcze” („immer noch”)[21] językiem niemieckim. Pomimo kulturowej zbieżności grupa ta nie utożsamiała się z niemiecką polityką narodową, a w opisie wydarzeń

---

wyraża się w tekście kolejnego numeru *Die große Verwirrung der Völker*, w którym zawarte w traktacie wersalskim zmiany terytorialne dot. Niemiec porównane są z obcinaniem członków ciała: „Odcięto od ciała społecznego poszczególne jego członki. I wije się ono z bólu przy tej operacji” – tłum. autor, tekst oryginalny: „Man hat von dem Volkskörper einzelne Glieder getrennt. Der Volkskörper windet sich bei dieser Operation in seinen Schmerzen”.

[19] Por. uwagi na temat roli protestantyzmu w budowaniu pluralistycznego społeczeństwa 1.1.1.

[20] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Der Wille der Okkupanten war offenbar, die Kirche, deren Glieder zumeist deutscher Herkunft sind und sich bis heute der deutschen Sprache bedienen, zu einer ‘deutschen’ Kirche zu machen, und zwar in politischer Hinsicht”.

[21] Sformułowanie wskazujące na istotne uwarunkowania historyczne, która uzasadniają język codziennej komunikacji wyrażając jednocześnie otwartość na zmianę.

historycznych widoczny jest wpływ polskiej optyki (np. określenie „okupanci" / „Okkupanten"), względnie wyraźne dystansowanie się od niemieckiej retoryki nacjonalistycznej[22].

W tym kontekście pojawiają się również bezpośrednie i ostre zarzuty wobec niemieckiego zwierzchnictwa kościelnego:

> Niestety wielokrotnie otwarcie słowem i pismem wyrażano przekonanie, że Kościół powinien szukać swojego ratunku jedynie we współpracy z administracją kościelną obcych państw. Była to wola i dążenie władzy okupacyjnej, które powtarzali nie tylko mało świadomi zwykli ludzie, ale także duchowni i znaczący kapelani, tak że jakakolwiek omyłka z naszej strony w ocenie tych osób jest absolutnie wykluczona[23].

W zacytowanym fragmencie zwierzchnictwo kościelne czasów okupacji, które znajdowało się pod walnym wpływem niemieckich struktur okupacyjnych, przedstawione jest w negatywnym świetle. Zarzucona zostaje mu manipulacja i celowe propagowanie przekonań, z perspektywy autora, fałszywych[24]. Co więcej, patronujące niemieckiej mniejszości państwo Niemieckie, określone jest dosadnie jako „zagranica" („Ausland"), a więc organizm państwowy, który jest po prostu siłą obcą. Podobna narracja ukazuje dosadnie, że w myśleniu środowiska skupionego wokół czasopisma „Unsere Kirche" zarysowuje się odcięcie od myślenia w kategoriach zależności kulturowej od Niemiec.

Dalej w artykule ks. Hadrian wskazuje na długoletnią tradycję niezależności administracyjnej warszawskiego zarządu kościelnego, podkreślając, że nie był on podporządkowany nawet generalnemu konsystorzowi w Petersburgu w czasach Imperium Rosyjskiego, co uznać należy za ostentacyjny element autonomicznej narracji. Plan podporządkowania Kościoła

---

[22] Podobne nastawienie do kwestii używanego języka i charakteru kulturowego spotkamy również w optyce Juliusa Dietricha, wydawcy „Der Friedensbote". Pamiętajmy jednak, że podobnie jak wiele innych postaci ważnych dla łódzkiego protestantyzmu, takich jak Gundlach, Angerstein, którzy jeszcze na początku lat dwudziestych współkształtowali dyskurs, należał do pokolenia ukształtowanego w innych warunkach kulturowo-politycznych, w wieloetnicznym imperium rosyjskim, gdzie interesy etniczne nie były sprawą powszechną i mile widzianą w Petersburgu. To podejście do języka zmienia się wraz ze zmianą pokoleń.

[23] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Das ist unvorsichtigerweise wiederholt in Wort und Schrift offen zum Ausdruck gebracht worden, daß die Kirche ihr Heil nur im Anschluß an die Kirchenverwaltung des Auslands zu suchen habe. Nicht bloß Durchschnittsmänner haben diesen Willen und dieses Bestreben der Okkupationsmacht ausgesprochen, sondern auch Minister und Oberhofprediger, so daß also eine Täuschung unsererseits absolut ausgeschlossen ist".

[24] A wręcz niezgodnych z luterańską nauką o zbawieniu przez wiarę, patrz: „(…) *Heil nur im Anschluß an die Kirchenverwaltung* (…)".

Ewangelicko-Augsburskiego na terenach polskich konsystorzowi w Berlinie określa wobec przytoczonych faktów jako „niegodny" („unwürdig"). Wskazuje tym samym pośrednio na własny interes pozostania blisko centrum władzy kościelnej zamiast przeniesienia na peryferie niemieckojęzycznego obszaru (kategoria: centrum-peryferia) – kalkulacja, która niewątpliwie towarzyszyła części duchowieństwa ziemi łódzkiej pozostającego wiernym warszawskiemu konsystorzowi pomimo różnicy preferowanego języka.

Dalszą część tekstu autor poświęca analizie projektu ustawy łódzkiego synodu, w której pojawiła się propozycja ustawowej konieczności kształcenia duchownych na uniwersytetach w Rzeszy („Żądania (…), aby kandydaci na pastorów studiowali na 'niemieckim' uniwersytecie. Intencja [tych żądań] jest jednoznaczna i niepokojąca"[25]). Hadrian demaskuje podobną propozycję jako silnie upolitycznioną, niezgodną z zasadami Kościoła i wolności nauki. Opis tego projektu i wydarzeń czasu wojny jest pretekstem do podjęcia rozważań o projekcie prof. Parczewskiego dotyczącego utworzenia wydziału teologii ewangelickiej na Uniwersytecie Warszawskim.

W artykule przytoczona zostaje pokrótce, za danymi podanymi w „Ewangeliku" (przykład intertekstualnych odniesień między czasopismami), historia wcześniejszych prób utworzenia podobnej inicjatywy w Warszawie za czasów Królestwa Polskiego. W tym kontekście pojawiają się argumenty podkreślające, że utworzenie podobnego fakultetu byłoby dowodem tolerancyjności nowego państwa oraz wzięciem w obronę praw protestantów wobec przeważającej polsko-katolickiej części społeczeństwa.

Taka inicjatywa gwarantowałaby ponadto niezależność Kościoła nie tylko od polityki państwowej, ale również od wpływów Kościołów zagranicznych[26]. Autor dopuszcza wprawdzie w tym kontekście współpracę np. z krajami skandynawskimi (szczególnie pod kątem sprowadzania wykładowców), a odnośnie do kooperacji z uczelniami angielskimi czy szwajcarskimi wyraża wątpliwości (bodaj ze względu na konfesyjne różnice). Zagadnienie unikania zewnętrznych wpływów wydaje się jednak dotyczyć przede wszystkim Niemiec – współpracę z uczelniami tego kraju autor wyklucza w słowach: „Wobec obecnej sytuacji jest mało prawdopodobne, żeby z Niemcami w tej sprawie mogło dojść do

---

[25] Tłum. autor. Zastosowanie przez redaktora przy przymiotniku *niemiecki* w kilku miejscach tekstu cudzysłowu może wskazywać na świadome podkreślenie dwuznaczności tego określenia: zarówno kulturowego, jak i polityczno-narodowego. Tekst oryginalny: „Forderungen (…), daß die Kandidaten für das Predigtamt eine ´deutsche´ Universität zu besuchen haben. Man merkt die Absicht und wird verstimmt".

[26] W tym kontekście pojawia się również wspomnienie obowiązującego ustawy z 1849 r. odbywania studiów teologicznych na rosyjskich uniwersytetach (Dorpat), co było elementem polityki rusyfikacyjnej władz carskich.

jakichkolwiek pertraktacji"[27]. Stwierdzenie, po którym nie pojawia się żaden komentarz protestu, niezadowolenia czy chęci odmienienia stosunków.

Wyraźne w tym miejscu staje się mentalne odcięcie od kulturowo-politycznych powiązań z państwem pochodzenia przodków. Hadrian wydaje się stać na stanowisku typowym dla części osób urodzonych i wykształconych na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego, które (zarówno wobec rozwoju politycznego, jak i własnego procesu akulturacyjnego) nie uznawały już jakichkolwiek związków z Rzeszą Niemiecką, poza językiem. A i kwestia języka zostaje ujęta raczej jako incydentalna: Hadrian z żalem wyraża się o niekompetencji językowej swojej i wielu innych pastorów odnośnie do języka polskiego, za którą obwinia politykę rusyfikacyjną[28]. Brak kompetencji językowej był też niewątpliwie naturalnym hamulcem partycypowania w polskim dyskursie narodowym. Niemiecki nacjonalizm środowisko czytelników „Unsere Kirche" wydawało się jednak odrzucać całkiem świadomie. Wobec przyjęcia słownikowej definicja pojęcia patrioty, jako „człowieka kochającego swoją ojczyznę, gotowego do poświęceń dla niej"[29], można pokusić się zatem o stwierdzenie, że wśród tych luteranów byli też *niemieckojęzyczni polscy patrioci*[30].

Na problematykę języka autor kładzie w tekście szczególny nacisk, przy czym uwaga o charakterze kulturowym przyszłego wydziału sformułowana jest w formie asercji: „To, że wydział [teologii – przyp. aut.] w Warszawie musi być polski, jest oczywiste"[31]. W zdaniu tym wyraża się nie tylko postawa lojalności kulturze nacji tytularnej państwa, ale również wzięcie w nawias jakichkolwiek aspiracji pod tym kątem ze strony niemieckojęzycznej części społeczności luterańskiej. Autor podaje także pragmatyczne uzasadnienie takiego kulturowego postulatu: określa jako bolączkę współczesnych mu kaznodziei, że nie znają języka polskiego[32]. Przytaczając jednak informację, że większość ewangelików w kraju posługuje się w życiu codziennym językiem niemieckim, uważa naukę tegoż jako

---

[27] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Unter den gegenwärtigen Verhältnissen ist nicht anzunehmen, daß mit Deutschland darüber verhandelt werden könnte".

[28] „Viele von uns kommen aus einer Zeit, in welcher darin furchtbar gesündigt wurde: Polnisch wurde in den Schulen uns nicht nur nicht gelehrt, sondern war verpönt und streng verboten (…)".

[29] Definicja za internetowym *Słownikiem Języka Polskiego*, https://sjp.pwn.pl/ [dostęp: 31.01.2024].

[30] Przenosząc tę refleksję na pole biograficzne, wspomnijmy, że syn pastora Paula Hadriana, Paweł Henryk Hadrian, poległ jako ochotnik w wojnie polsko-sowieckiej w 1920 r. Por. E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 100.

[31] Tłum. aut. Tekst oryginalny: „Daß die Fakultät in Warschau polnisch sein muß, ist selbstverständlich".

[32] Por. cytowany wyżej fragment ego-świadectwa wyrażony w formie podmiotu zbiorowego: *„Viele von uns"*.

przedmiotu na wydziale za wskazaną i podkreśla w tym kontekście, że Kościół nie zmieni polityki nauczania wiernych w ich języku ojczystym.

Z perspektywy czasu wiemy, że utworzenie Wydziału Teologii Ewangelickiej zakończyło się sukcesem[33] i że stał się on kuźnią młodego pokolenia polskojęzycznych kaznodziejów. Jak jednak pokaże felieton w „Der Friedensbote" analizujący kulturowy charakter tej instytucji, będzie ona posiadała czysto polski charakter, nad czym ubolewać będzie niemieckie stronnictwo konserwatywne[34]. Natomiast postulowana w artykule wolność wyboru uczelni studiów teologicznych sprawiła, że wielu pastorów młodszego pokolenia mogło kształcić się na uniwersytetach niemieckich, przeszczepiając stamtąd niemiecki dyskurs nacjonalistyczny na teren ideowy diaspory ewangelickiej[35].

Sam artykuł oddaje świadomość redaktora co do złożonej sytuacji kulturowej i politycznej luterańskich wiernych, zanurzając czytelnika w krytyczny dyskurs odnośnie do niemieckich aspiracji do wpływów kulturowych i przestrzegając – w nawiązaniu do wydarzeń z 1917 r. – przez niemiecką indoktrynacją nacjonalistyczną.

Autor wydaje się próbować stworzyć stronnictwo niemieckojęzycznych, ale lojalnych wobec państwa polskiego ewangelików. Jak pokaże analiza kazania *2. Nach Trinitatis* (rozdział 3.1.2.3), owo nastawienie szło w parze z religijnie głęboko fundamentalistyczną postawą. Przesłaniem wypływającym z tekstu wydaje się wezwanie do postawy obywatelskiej i lojalności wobec nowego państwa.

Warto tytułem zakończenia dodać, że paralelnie w czasopismach polskich ukazało się kilka felietonów o podobnej tematyce, które były wynikiem wezwania przez kolegium warszawskie do podjęcia wspólnotowej dyskusji na temat kształtu planowanego wydziału[36]. W kontekście takich projektów prasa kościelna stawała się ważnym forum wymiany, otwierając się poprzez wezwanie do zabierania głosu w dyskusji, także na poglądy wiernych. Na tym tle „Unsere Kirche" prezentuje się jako organ prasowy otwarty na komunikację z czytelnikami – omawiany felieton kończy wezwanie: „Kto [następny] zabierze głos?"[37].

---

[33] Więcej szczegółów na temat organizacji i charakteru Wydziału w: Woldemar Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914–1939*, t. 2, Warszawa 1978, s. 166nn.

[34] Por. rozdział 3.2.2.4.

[35] Owoce tego dyskursu prezentowane będą w czasopiśmie „Weg und Ziel" oraz „Luthererbe in Polen". Por. Kurt Meier, *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*, Berlin–New York 1996, s. 1–2.

[36] Por. „Ewangelik", nr 6/1919. Inną kwestią musiały być jednak procesy decyzyjne i to, na ile głosy prasy oraz wiernych były uwzględniane, pozostaje osobnym zagadnieniem. O fakcie, że nie wszystkie kręgi kościelne akceptowały ostateczną formę Wydziału, zaświadcza „Der Friedensbote", por. rozdział 3.2.2.4.

[37] Tłum autor. Tekst oryginalny: „Wer ergreift das Wort?".

3.1.2.2. Reportaż *Schlußfeier der evang. Volksschule in Zgierz*[38] (nr 24/1919): obraz harmonijnej dwujęzyczności i koegzystencji kultur

Ostatni tekst numeru przenosi czytelnika w codzienność ewangelickiej wspólnoty w regionie łódzkim, zamykając porządek tekstów rozpoczynany cytatem z Pisma Świętego, jego interpretacji w formie kazania, przez kwestie dotyczące polityki i organizacji Kościoła, teksty budujące i dotyczące wiary[39], po codzienność i praktyki kulturowe parafii i wiernych.

Reportaż autorstwa Augusta Lerne daje wgląd w charakter kulturowy ewangelickiej szkoły tamtego okresu: instytucji, która odpowiadała za kształcenie przyszłych kadr wspólnoty. Tekst jest relacją z dnia zakończenia roku szkolnego. Nie dziwi zatem fakt, że dzieci w tym dniu uczestniczyły w nabożeństwie ewangelickim, po którym nastąpiła oficjalna uroczystość w sali domu wspólnoty („Gemeindehaus"). Reportaż nie zawiera informacji o tym, w jakim języku odbyło się nabożeństwo, jednak z faktu, że współuczestniczyły w nim dzieci z niemieckiego „Progymnasium", można wnioskować, iż językiem wiodącym uroczystości był język niemiecki.

Tym bardziej charakterystyczny jest fakt, że uroczystość otworzyło odśpiewanie pieśni *Boże coś Polskę*. Następnie w reportażu przytoczone zostają słowa dyrektora szkoły, który przemówił do uczniów, akcentując znaczenie edukacji i długiej drogi nauki. Wzywał ich także do dalszego rozwoju i kształcenia się, zachowania wiary i postawy chrześcijańskiej oraz ostrzegał przed zakusami świeckich, materialistycznych ideologii:

> (…) a jeśli kiedyś natkną się oni [uczniowie] na ludzi zepsutych i głupich, którzy powiedzą: nie ma Boga, nie ma żadnego porządku moralnego (…). Lub jeśli pozbawieni skrupułów pismacy i agitatorzy z pozorem wielkiej wiedzy i głębokiej mądrości tak będą nauczać, to niech pomyślą o nauczycielach swoich i o tej godzinie pożegnania[40].

---

[38] „Unsere Kirche", nr 24/1919, z dnia 22 VI, s. 3. Tłum. tytułu: Uroczystość zakończenia roku szkolnego w ewangelickiej szkole podstawowej w Zgierzu.

[39] W numerze 24/1919 tę formę refleksji religijnej, względnie nauczania misyjnego, pełni tekst *Was der gute Wandel vermag* w formie przypowieści o młodym żołnierzu poszukującym prawdy o Bogu i religiach świata podczas swoich podróżny. W opowiadaniu najcnotliwszy okazuje się dobry chrześcijanin. Ciekawe z perspektywy zagadnienia badawczego może być odwołanie się w tym miejscu do listu św. Piotra wzywającego kobiety chrześcijańskie do skłaniania ich mężów do prawowitej wiary poprzez ich cnotliwą postawę (w opowiadaniu cnotliwy porucznik w ten sposób skłania poszukującego żołnierza ku chrześcijaństwu): wielokrotnie pojawiające się na łamach czasopisma wezwania do postawy lojalnej, cnotliwej i przykładnej mogą być również interpretowane jako strategia kulturowa mogąca wzmocnić siłę oddziaływania nauki ewangelickie w polskim społeczeństwie.

[40] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „(…) und wenn Verkommene oder Toren an sie [an die Schüler] herantreten sollten und sagen: Es gibt keinen Gott, es gibt keine

Zaszczepienie etyki i postawy chrześcijańskiej było zatem ważnym pedagogicznym zadaniem szkoły. Uroczystość, jak opisuje tekst, zamknął natomiast szereg wystąpień uczniów z wierszami i pieśniami, których repertuar wskazuje na mieszaną rzeczywistość językową szkoły:

> (…) Następnie w dobrze dobranej kolejności nastąpiły polskie i niemieckie wiersze, pieśni i występy. Spośród polskich wierszy należy wymienić: „Piosenkę", „Gdzie szczęście?", „Jedno nakrycie", „Kochamy się bracia" oraz recytację „Chorego kotka", która została bardzo ładnie wykonana. (…) Piękna uroczystość zakończyła się odśpiewaniem pieśni „Z Bogiem"[41].

W oryginalnym tekście niemieckim tytuły wierszy podane są po polsku, co wskazuje na zakładanie przez redakcję gazety z pewną dozą oczywistości mniej lub bardziej zaawansowaną dwujęzyczność u czytelników.

Uroczystość szkolną zakończył piknik w lesie koło Dombrówki („Dobrowkaer Wald"). Choć autor nie poddaje głębszej analizie symboliki tego wydarzenia, były to niewątpliwie pierwsze powojenne roczniki dzieci wychowanych jeszcze w niemieckim konfesyjnym systemie szkolnictwa, które miały dorastać i współtworzyć nowe państwo. Dokonane przez autora reportażu wyliczenie polskich i niemieckich aspektów kultury sprawia wrażenie, że kierownictwo szkoły oddawało obydwu językom i kulturom należyte miejsce.

Reportaż jest tekstem o silnie optymistycznej wymowie, wyrażającym wiarę w przyszłość i w nowe pokolenie. Ukazuje on chwile śpiewu, recytacji wierszy i pikniku na świeżym powietrzu, co pozwala przypuszczać, że przynajmniej część dzieci i dorosłych stosunkowo dobrze odnalazła się w nowej rzeczywistości. Jest również przykładem mieszania się elementu religijnego i świeckiego w edukacji, której celem było formowanie dobrych i lojalnych obywateli państwa.

---

sittliche Ordnung (…) Oder wenn gewissenlose Bücherschreiber und Volksredner mit dem Scheine großer Gelehrsamkeit und tiefer Weisheit solches lehren, dann sollen sie an ihre Lehrer und auch an diese Abschiedsstunde denken".

[41] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „(…) folgten in schöner Reihenfolge polnische und deutsche Gedichte, Gesänge und Aufführungen. Von den polnischen Gedichten müssen genannt werden: ‚Piosenka', ‚Gdzie szczęście?', ‚Jedno nakrycie', ‚Kochamy się bracia' und die Deklamation ‚Chory kotek', die sehr nett vorgetragen wurde. (…) Mit dem Gesang des Liedes ‚Z Bogiem' nahm die schöne Feier ihren Abschluß".

3.1.2.3. Kazanie *2. nach Trinitatis*[42] (nr 25/1919): fundamentalizm chrześcijański jako odpowiedź na negatywne zjawiska czasu

Kazanie *2. nach Trinitatis* odwołuje się do Ewangelii św. Mateusza 10, 32–33[43]. Tekst rozpoczyna się przypowieścią osadzoną w czasach antycznych, w której głównym protagonistą jest poseł Cesarstwa Rzymskiego próbujący skłonić bliżej nieokreślonego władcę orientu do sojuszu z Imperium. Gdy ów waha się, poseł kredą rysuje dookoła władcy krąg, po czym oświadcza: „Nie opuścisz tego kręgu dopóki się za lub przeciw Rzymowi nie zdecydujesz"[44].

Bezkompromisowe zachowanie posła ma być parabolą postawy pastora, która powinna być w myśl tego kazania nacechowana zdecydowaniem i odwagą: „Ta odwaga winna być w wzorem przede wszystkim dla powołanych posłów Królestwa Bożego, pastorów"[45]. W kontekście pracy duchownego pojawiają się ponadto wartości takie jak: „stanowczość" („Entschiedenheit") i „siła" („Kraft")[46]. Z kontekstu znaczeniowego podobnych pojęć wyłania się konserwatywny obraz kapłana posiadającego autorytet oceny moralnej, która pozwala wywierać presję na zachowanie wiernych.

Dla luteranizmu charakterystyczna jest nauka o powszechnym kapłaństwie[47]. W omawianym kazaniu ten aspekt doktryny zostaje wyrażony następująco: „Jednakże nie tylko pastorzy, jak to często się myśli, powinni być odpowiedzialni za powołanie Jezusa Chrystusa do składania świadectwa, ale każdy chrześcijanin"[48]. W tym kontekście pastor uskarża się na brak „świętej energii"

---

[42] „Unsere Kirche", nr 25/1919, z dnia 29 VI, s. 1. Tłum. tytułu: Druga niedziela po święcie św. Trójcy.

[43] Tłum. za Biblią Warszawską: „Każdego więc, który mię wyzna przed ludźmi, i Ja wyznam przed Ojcem moim, który jest w niebie; Ale tego, kto by się mnie zaparł przed ludźmi, i Ja się zaprę przed Ojcem moim, który jest w niebie", cyt. za czasopismem: „Wer mich bekennt von den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich verleugnen vor meinem himmlischen Vater".

[44] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Aus diesem Kreise wirst du nicht heraustreten, ehe du dich für oder gegen Rom entschieden hast".

[45] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Die Kühnheit sollte vorbildlich sein zunächst für die berufenen Botschafter des Reiches Gottes, die Pastoren".

[46] Tekst oryginalny: „Sie sollen mit Kraft und Entschiedenheit den Kreis ewiger Heilsgedanken um die Menschenkinder ziehen, damit diese sich entschließen für oder wider den Bund mit Gott".

[47] Por. cz. I, rozdział 4.1.1.

[48] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Doch nicht die Pastoren allein sollen dem Zeugenberufe Jesu Christi obliegen, wie das allerdings ein landläufiger Irrtum ist, sondern jeder Christ".

(„Heilige Energie") we wspólnocie i krytykuje wiernych za lenistwo i powściągliwość w głoszeniu Ewangelii i dawaniu chrześcijańskiego świadectwa[49].

Chociaż w książce skupiamy się na analizie tekstów w większości wychodzących spod pióra osób ordynowanych, którym z reguły przypisuje się głęboką wiarę i religijne zaangażowanie (przy czym oczywiste jest, że w praktyce studia teologiczne nie były dostępną każdemu ścieżką kariery), nie wolno zapominać, że pod tym względem nie stanowili oni pełnej reprezentacji swojej zbiorowości. Świadectwa takie jak omawiane kazanie oddają obraz zgromadzenia wiernych nie zawsze wyrażających postawą moralną swoją konfesyjną przynależność.

Do tej problematyki autor kazania odnosi się także w słowach upomnienia: „Tak, nasze tchórzostwo i brak zaangażowania już po wielokrotnie przysporzyło chrześcijaństwu kpin ze strony świata"[50]. W centrum uwagi nie stoi tu zjawisko wewnętrznego konfliktu lub dramatyczny akt wyboru wiary, lecz percepcja i osąd społeczności z zewnątrz.

W tym kontekście wprowadzona zostaje kategoria „świata" („die Welt"). Jest to kategoria, która unaocznia postrzeganie wspólnoty chrześcijańskiej nie jako podstawy kulturowej społeczeństwa (Kościoła rozumianego jako powszechny lud boży), ale jako element mozaiki kulturowo-wyznaniowej, której ocena (a więc ocena innych społeczności) staje się ważnym punktem odniesienia i miary sukcesu jako wspólnoty religijnej. W tej kategorii myślowej ujawnia się perspektywa *innego*, która – nawet jeżeli nadrzędne znaczenie w doktrynie chrześcijańskiej posiada Sąd Boży – również miała istotną wagę.

Co więcej, ów „świat", który można potraktować jako figurę retoryczną odnoszącą się do pozakościelnej części społeczeństwa, jest obiektem permanentnej konkurencji i stanowi zwierciadło cnót i ułomności chrześcijan w odniesieniu do postawy obywatelskiej i kulturowej, o czym świadczy następująca wypowiedź: „Zobaczcie (…) z jaką determinacją, z jaką bezwstydnością świat broni swoich bezbożnych opinii"[51]. Sformułowanie to odsłania z jednej strony negatywną ocenę owego niechrześcijańskiego świata, wyrażającą się w pejoratywnych atrybutach („bezwstydny"/„scheulos", „bezbożny"/„gottlos"), z drugiej strony przyznaje się mu z podziwem pewną kompetencję: otwartego wyznawania swoich prawd. Do podobnej otwartości wobec racji chrześcijańskich (przy jednoczesnym

---

[49] „Niestety jednak tak często brakuje nam świętej energii do wstawania się w obronie chrześcijaństwa i jego królestwa, a także do dawania świadectwa (…)" – tłum. autor. Tekst oryginalny: „Leider aber fehlt unter uns so vielfältig die heilige Energie, für Christentum und sein Reich einzutreten und Zeugnis abzulegen (…)".

[50] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Ja unsere Feigheit und Lauheit hat dem Christentum schon oft Verachtung zugezogen in der Meinung der Welt".

[51] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Seht (…), mit welchem Nachdruck, mit welcher Scheulosigkeit die Welt ihre gottlosen Meinungen verficht".

zachowaniu bogobojności i skromności) wzywa pastor, nie analizując jednak bliżej przyczyn, dla których ludzie mogą z takiej otwartości świadomie rezygnować.

W czasopiśmiennictwie (świeckim) widzi autor narzędzie szerzenia bezbożnych treści świata[52], co implikuje przypisywanie prasie konfesyjnej ważnej roli w zwalczaniu konkurencyjnych ideologii. W tym kontekście zaznaczone zostaje w trybie przypuszczającym, że gdyby czytelnicy protestowali ze względu na bezbożne treści w prasie, gazety z obawy o utratę czytelników nie publikowałyby podobnych tekstów. W takich ocenach, ale też koncepcjach działania, objawia się wpływ rodzącej się postawy fundamentalistycznej jako reakcji na postoświeceniowy liberalizm w Kościele[53].

Czym taka postawa ma się przejawiać, obrazuje negatywnym przykładem znajdująca się w końcowej części kazania krótka przypowieść, tym razem rozgrywająca się w czasach autorowi współczesnych. Narracja przenosi czytelnika w sytuację jakiegoś zebrania lub zgromadzenia: „I oto wstaje w jakimś towarzystwie bezbożnik i zaczyna pruć swój język przeciw Bożemu Słowu"[54]. Opis owego wystąpienia jest pretekstem do przedstawienia postawy słuchaczy. Podczas gdy wszyscy śmieją się, ulegając dowcipowi antyreligijnych żartów mówcy, jedna osoba w pomieszczeniu nie podziela tego nastroju: „(…) Jest chrześcijaninem – milczy"[55]. Postawę uczestnika spotkania, który wprawdzie pozostaje wierny swojej religii, jednak nie protestuje słysząc raniące jego wiarę wypowiedzi, autor ocenia surowo, pytając: „Jakie wytłumaczenie dla siebie mają tacy chrześcijanie?"[56].

Diagnozowanym problemem czasu okazuje się zatem nie tylko spadająca liczba wiernych, ale również niechęć do otwartego wyrażania wiary i kierowania się przykazaniami Biblii w podejmowaniu codziennych decyzji. Przyczyny takiego stanu rzeczy upatruje autor w „tchórzostwie" („Feigheit") wiernych. Obok przymiotów, takich jak bezwstydność i bezbożność, tchórzliwość wydaje się poważnym zarzutem. To, co autor pod tym pojęciem jednak rozumie, nie jest cechą temperamentu wywołującą postawę braku nieustępliwości i waleczności, ale raczej relatywny stosunek do religii chrześcijańskiej i jej nauczania: „Chciałoby

---

[52] „Wpada mi w ręce gazeta. W niej boskość zostaje obrzucona błotem. Chrześcijanie regularnie czytają tę gazetę i – milczą w obliczu bezczeszczenia ich świętości" – tłum. autor. Tekst oryginalny: „Mir fällt ein Zeitungsblatt in die Hand. Darin ist das Göttliche mit Schmutz beworfen. Christen haben und lesen diese Zeitung regelmäßig und – schweigen zur Besudelung ihrer Heiligtümer".

[53] Por. Roger E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej*, Warszawa 2003, s. 24.

[54] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Da tritt in einer Gesellschaft ein Mann auf und übt sein loses Maul am Worte Gottes". Zdanie to jest silnie emocjonalnie nacechowane poprzez użycie pejoratywnego i dewaluującego określenia *Maul* (pysk, morda).

[55] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „(…) Er ist ein Christ, allein – er schweigt".

[56] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Was für eine Entschuldigung haben solche Christen?".

się wprawdzie być chrześcijaninem, ale jednocześnie być traktowanym jako członek świata, chciałoby się być uznanym jako ktoś, kto ma 'światowe wykształcenie godne oświeconego dwudziestego wieku' i nie być wykluczonym"[57].

Autor nie wysnuwa z tej obserwacji żadnych postulatów o charakterze politycznym, wydaje się jednak dostrzegać przyczynę wielu w jego mniemaniu negatywnych zjawisk współczesności w tak przedstawionej chrześcijańskiej powściągliwości. Pod tym względem kazanie to jest ciekawym indykatorem teologicznego ukształtowania i rozwoju niektórych duchownych owego czasu, których poglądy niewątpliwie ewoluowały w kierunku nauczania dużych zbiorowisk ewangelików w przemysłowych miastach Polski Środkowej.

Fundamentalizm religijny był i jest duchowym nurtem, który stanowi często odpowiedź na trudną i relatywną sytuację społeczną i polityczną. W takiej niewątpliwie znaleźli się potomkowie niemieckich imigrantów na terenie byłego Królestwa Kongresowego po I wojnie światowej. Skupienie wokół Kościoła i wzmożona religijność mogły być pragmatyczną i racjonalną reakcją na politycznie złożone i zmienne stosunki. W zamian jednak niektórzy przedstawiciele Kościoła – jak kazanie Hadriana wyraźnie pokazuje – oczekiwali bezwzględnego opowiedzenia się po stronie prawd wiary i odnowy religijnej.

Sam Kościół próbował stanąć na wysokości zadania, działając aktywnie na niwie społecznej: organizując liczne pomoce, zbiórki i próbując obronną ręką przeprowadzić zbiorowość wiernych przez okres transformacji politycznej i kulturowej. W jaki sposób środowisko kapłańskie skupione wokół czasopisma „Unsere Kirche" ustosunkowało się do nowych projektów organizacji kościelnej oraz perspektyw oddziaływania na kulturę i język Kościoła, ukazał omówiony wcześniej felieton *Zum Projekt der Begründung einer evangelischen theologischen Fakultät in Warschau* (rozdział 3.1.2.1).

3.2. „Der Friedensbote"

3.2.1. Okoliczności powstania i historia

Tygodnik „Der Friedensbote" został utworzony na miejsce zamkniętego w październiku 1920 r. niemieckojęzycznego, kościelnego tygodnika wydawanego w Łodzi „Unsere Kirche". Wskutek tego nieoczekiwanego zniknięcia tygodnika z długą tradycją pojawiły się, m.in. na łamach „Głosu Ewangelickiego", głośne postulaty utworzenia nowego czasopisma niemieckojęzycznego, przy

[57] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Man möchte zwar Christi sein, aber zugleich auch noch als zur Welt gehörig angesehen werden, möchte doch auch als einer gelten, der der 'Weltbildung des erleuchteten zwanzigsten Jahrhunderts' nicht entfremdet ist".

czym warszawskie kolegium proponowało na redaktora nowego tytułu czasopiśmienniczego dwujęzycznego pastora parafii Świętej Trójcy w Łodzi, ks. Rudolfa Gundlacha, zaangażowanego wcześniej w projekt „Zwiastuna Ewangelicznego"[58] i posiadającego opinię osoby lojalnej wobec polskojęzycznego kierownictwa kościoła[59].

Tymczasem niezależnie od planów kolegium warszawskiego, pastor parafii Świętego Jana w Łodzi, ks. Julius Dietrich[60], rozpoczął starania o utworzenie swojego czasopisma, zbierając dookoła siebie grupę redakcyjną[61]. Wykazując się żywą inicjatywą, duchowny ten wyprzedził w staraniach organizacyjnych ks. Gundlacha. Ten z kolei, nie chcąc tworzyć sytuacji konkurencji i zwalczania się na terenie łódzkich parafii dwóch czasopism, zrezygnował ze swojego projektu.

„Der Friedensbote: Wochenschrift für die Lutheraner Polens (później: Evangelisch-Lutherische Wochenschrift in Polen)"[62] pod redakcją ks. J. Dietricha[63] zaczął ukazywać się w końcu 1920 r. numerem bożonarodzeniowym z 26 grudnia. Od tej pory wychodził w każdą niedzielę aż do wybuchu wojny w 1939 r.

---

[58] Szczególnie w okresie, w którym czasopismo to wydawane było przez J. Burschego, tj. w latach 1898–1914.

[59] Por. Woldemar Gastpary, *Polskie czasopisma ewangelickie do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny" 1975, s. 100–101.

[60] Należy zauważyć, że radca konsystorza ks. Dietrich uchodził za przedstawiciela konserwatywnej grupy Niemców w Kościele, co w szczególności ujawniło się podczas rokowań synodu ustawodawczego, w którym duchowny ten przewodził opozycyjnej grupie pastorów. Postawy duchownych były jednak z reguły bardziej ugodowe niż radykalne stanowiska niektórych świeckich przedstawicieli, por. Bernd Krebs, *Państwo. Naród. Kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm narodowy 1917–1939*, Bielsko-Biała 1998, s. 80nn.

[61] Należeli do niej w pierwszym okresie August Gerhardt (Łódź), Ernst Behse (Bełchatów), Alexander Bierschenk (Sompolno), Adolf Kratsch (Nowosolna), Adolf Löffler (Konin), Paul Otto (Ozorków), por. informacje dot. redakcji, „Der Friedensbote", nr 1/1921, s. 1. W gronie wspierających redaktorów znalazła się również grupa nauczycieli i misjonarzy, wskazując na dobre kontakty redaktora w środowisku i szeroką chęć poparcia jego inicjatywy wydawniczej.

[62] Tłum. tytułu: Posłaniec pokoju. Tygodnik dla luteranów w Polsce (później: Ewangelicko-luterański tygodnik w Polsce).

[63] Julius Dietrich, ur. w 1875 r. w Łodzi, studia teologiczne na Uniwersytecie w Dorpacie. Od 1898 r. na stanowisku wikariusza w parafii Świętego Jana w Łodzi, od 1900 r. na stanowisku diakona, od 1911 r. na stanowisku drugiego pastora, a od 1928 r., po śmierci pastora P. Angersteina przejął stanowisko pierwszego proboszcza parafii. W latach 1923–1926 pełnił funkcję radcy konsystorza, a w latach 1923–1936 piastował stanowisko superintendenta diecezji piotrkowskiej. Był ceniony jako dobry kaznodzieja i publicysta. Organizował też m.in. festyny dobroczynne na rzecz zbierania środków na budowę nowej świątyni. Charakterystyczne dla jego działalności było poświęcenie dużej

Było to czasopismo skoncentrowane na sprawach religijnych, dające najwięcej przestrzeni refleksjom duchowym i kazaniom, ale pojawiały się na jego łamach również teksty publicystyczne, z reguły dotyczące spraw kulturalnych i społecznych w Polsce oraz w Niemczech. Czasopismo cieszyło się popularnością, o której świadczył nakład dochodzący w szczytowym okresie do 8000 egzemplarzy[64]. Było ono finansowane w dużej mierze ze środków własnych pastora oraz z reklam.

Ważną częścią pracy wydawniczej J. Dietricha były również dodatki do omawianego czasopisma, do których należały: w latach 1921–1939 dwutygodnik dla dzieci i młodzieży „Der Kinderfreund", w 1928 r. miesięcznik „Jugendruf", w latach 1938–1939 „An die Jugend", a także dodatek ilustrowany „Illustrierte Beilage", zgierski dodatek misyjny „Kelle und Schwert", dodatek wołyński oraz dodatek „Unser Landsmann". Ilość i różnorodność projektów wydawniczych J. Dietricha udowadnia, że pastor starał się dotrzeć do różnych grup społecznych i zapewnić sobie możliwie szeroki zasięg oddziaływania misyjnego.

Der Friedensbote

Evangelisch-Lutherische Wochenschrift in Polen.

Nr. 2. Sonntag, den 16. Januar 1921 1. Jahrgang.

Ilustracja 10. Winieta czasopisma „Der Friedensbote" (nr 2/1921)

Źródło: zbiory biblioteki Institut für Auslandsbeziehungen Stuttgart.

---

uwagi potrzebom dzieci parafii (był również wydawcą m.in. dodatku „Kinderfreund"). Z jego inicjatywy przy parafii Świętego Jana powstały m.in. przedszkole oraz dom młodzieży. Był duszpasterzem organizacji młodzieżowych, wspierał działalność stowarzyszeń chóralnych, zbierając również fundusze na ich działalność. Organizował w Kościele koncerty oraz wykłady dla wiernych. Był współorganizatorem związku zawodowego robotników chrześcijańskich, który był reakcją na położenie klasy robotniczej miasta i miał być przeciwwagą dla szerzących się poglądów komunistycznych (por. Theodor Neumann, *Superintendent Wilhelm Petrus Angerstein und Konsistorialrat Julius Dietrich*, [w:] Erich Dietrich, Otto Heike (red.), *100 Jahre evangelische St. Johanniskirche in Lodz*, Mönchengladbach 1984, s. 41–44). Po zajęciu Łodzi przez nazistowskie Niemcy, Dietrich zmuszony został do przejścia na przedwczesną emeryturę i otrzymał zakaz wygłaszania w kościele kazań (por. E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 77). Po II wojnie światowej pracował na terenie Turyngii jako pastor podróżujący (nieposiadający przypisanej parafii). Mieszkał w Erfurcie aż do śmierci w 1963 r.

[64] Jest to jedno z niewielu czasopism, co do których można w literaturze przedmiotu odnaleźć dane dot. nakładu, za Jarosław Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2017, s. 200.

3.2.2. Analiza tekstów

3.2.2.1. Kazanie *Gott im Dunkel* (nr 1/1921)[65]: chrześcijaństwo jako ostoja wobec trudów życia

Tekst kazania odwołującego się do starotestamentowej opowieści z 1 Księgi Królewskiej[66] zbudowany został trzyczęściowo. Początek odnosi się do sytuacji wkroczenia w nowy rok, 1921. Autor[67] zauważa, że to kalendarzowe wydarzenie połączone jest z poczuciem przytłoczenia i licznymi trudami codzienności, wśród których niełatwo jest znaleźć czas i uwagę na modlitwę. Pesymizm tego ujęcia podkreślony jest słowami: „Aż chciałoby się powiedzieć: za duże są te ciężary, które musimy dźwigać. Mieszkamy, w najpoważniejszym tego słowa znaczeniu, w ciemnościach zgryzoty"[68].

Słowami kluczowymi pierwszej części kazania są rzeczowniki: „trud" („Mühe"), „strapienie" („Kummer"), „ciężary" („Lasten"), „bieda" („Not"), „łzy" („Tränen"), „zmartwienia" („Sorgen") etc. Z tych pojęć wyłania się obraz społeczności pogrążonej w smutku i melancholii. Wydaje się, że jest to pewien kod porozumienia z wiernymi: autor nie podaje konkretnych przykładów, imion lub sytuacji, stwarzając w ten sposób płaszczyznę osobistych projekcji dla czytelników i przyczyniając się jednocześnie do tworzenia krytycznej oceny otaczającej wiernych rzeczywistości.

W tym kontekście warto zauważyć, że w tradycji chrześcijańskiej można mówić o dwóch aspektach narracji religijnej. Jedna skupia się na aspektach teologii odnoszących się do zerwania przez człowieka więzi z Bogiem, powiązanych z pojęciem grzechu i ujmujących życie (w teologicznej perspektywie wieczności określanego jako *doczesne*) jako okres *próby*. Takie ujęcie nadaje ludzkiemu cierpieniu szczególne, zbawcze znaczenie i implikuje obraz Boga surowego, karzącego i poddającego wiernych trudnym testom wiary (taki obraz Boga odnajdujemy np. w Księdze Hioba). Jednocześnie Nowy Testament głosi ideę odkupienia i szczególnie w ewangelickim ujęciu podkreśla konstruktywne znaczenie daru wiary i dzieło bezinteresownego zbawienia ludzkiej duszy przez Jezusa Chrystusa. W tym drugim ujęciu Bóg przedstawiany jest jako dobry ojciec, który zaspokaja potrzeby ludzi, troszczy się o nich poprzez swoją *opatrzność*, a życie

---

[65] „Der Friedensbote", nr 1/1921, z dnia 9 I, s. 1. Tłum. tytułu: Bóg w ciemności.

[66] 1 Księga Królewska (8,12).

[67] Brak imiennego podpisu autora pod tekstem. Charakterystyczny styl kazań w czasopiśmie karze przyjąć, że autorem większości anonimowych tekstów religijnych był ks. J. Dietrich.

[68] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Fast möchte man sagen: zu groß werden die Lasten, die wir tragen sollen. Wir wohnen, im ersten Sinne des Wortes im Dunkel der Trübsal".

doczesne określane bywa w tym kontekście jako *droga*, na której człowiek może doświadczyć bożej opieki i łaski[69].

Chociaż oba ujęcia mają swój korzeń w biblijnej narracji, powszechność stosowania jednej lub drugiej przez poszczególnych duszpasterzy wydaje się różna (co może mieć związek z cechami charakterologicznymi kapłanów lub ich życiowymi doświadczeniami). W wypadku redaktora „Der Friedensbote" widoczna jest w większości kazań tendencja do pesymistycznego, wanitatywnego ujęcia świata. O takim sposobie myślenia świadczy już interpretacja wspomnianej historii z Księgi Królewskiej[70], w której ciemna chmura[71] w Świątyni Salomona odczytana została jako metafora dolegliwości, co nie jest jedyną i konieczną wykładnią tej starotestamentowej sceny[72].

W drugiej części kazania – pomimo nakreślonego tła emocjonalnie tchnącego smutkiem i beznadziejnością[73] – autor wzywa do optymizmu, dopuszczenia radości i witalności, uważając takie podejście za kwintesencję postawy chrześcijańskiej (w kontekście perspektywy zbawienia po śmierci). Postulat ten wzmocniony zostaje apelem: „Wręcz przeciwnie! W najtrudniejszych godzinach życia pozostać wesołym i pełnym radości życia. – Na gorzkich drogach pozostać silnym i pełnym nadziei. To jest prawdziwa natura chrześcijanina"[74]. W samym

---

[69] Por. tendencje w teologii patrystycznej, R. E. Olson, *The Story of Christian Theology. Twenty Centuries of Tradition and Reform*, Downers Grove 1999, s. 41.

[70] 1 Księga Królewska (8,10–8,12): „Gdy zaś kapłani wychodzili ze świątyni, obłok napełnił przybytek Pański, tak iż kapłani nie mogli tam ustać z powodu tego obłoku, aby pełnić swoją służbę, gdyż chwała Pańska napełniła świątynię Pańską. Wtedy Salomon rzekł: 'Pan powiedział, że będzie mieszkał w mroku!'", Biblia Warszawska, za: https://biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/1-Ksiega-Krolewska/8 [dostęp: 16.03.2026].

[71] W polskim tłumaczeniu także „czarna chmura", por. Józef Błażej Łach, *Księgi 1-2 Królów*, Poznań 2007.

[72] Por. Tomasz Dekert, *Teologia Świątyni Salomona*, https://www.liturgia.pl/Teologia-Swiatyni-Salomona-w-1-Krl-8/ [dostęp: 23.07.2024], za: J. B. Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s. 215: „Być może znajduje się tu odwołanie do ciemności jaka panowała w Miejscu Najświętszym, gdzie znajdowała się Arka, a więc gdzie miała spocząć chwała Jahwe".

[73] „Czy w nowym roku będzie inaczej? Nie trzeba być szczególnie bystrym, by udzielić odpowiedzi na to pytanie. Zbyt poważnie i ponuro wita nas Nowy Rok; sytuacja pogarsza się w takim stopniu, że nie sposób patrzeć z optymizmem w najbliższą przyszłość" – tłum. autor. Tekst oryginalny: „Wird es im neuen Jahre anders sein? Man braucht natürlich nicht viel Scharfblick dazu, um auf die Frage eine Antwort zu geben. Zu ernst düster begrüßt uns das neue Jahr; zu un[m]öglich spitzen sich die Verhältnisse zu, als daß m[an] rosig in die allernächste Zukunft schauen [kö]nnte".

[74] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Dagegen! In den schwersten Stunden des Lebens froh und lebensmutig sein. – Auf den bittersten Wegen stark und zuversichtlich bleibend! Das ist rechte Christenart!".

zacytowanym zdaniu, jak i w kontekście tekstu, widoczna jest narracyjna gra kontrastem i silnym emocjonalnym światłocieniem.

Warto zwrócić uwagę, że powyższy postulat można odczytać w odniesieniu do wcześniej wyrażonych ocen jako wezwanie do noszenia pewnego rodzaju maski: realne niezadowolenie z własnej pozycji społecznej, ekonomicznej i politycznej ma zostać w kontekście takiej nauki wyparte lub zakryte siłą postulatów religijnych, etycznych, wreszcie eschatologicznych. Podobne ujęcie problemu implikuje możliwość powstania w wiernych wewnętrznego konfliktu między pokornym stosowaniem się do podobnych, narodowo neutralnych, wymagających wysokiej etycznej wrażliwości postulatów chrześcijańskich, a pragmatyczną walką o polepszenie bytu ekonomicznego i społecznego czy to poprzez asymilację, czy też aktywne opowiedzenie się za interesami swojej mniejszości narodowej.

W końcowej części kazania autor powraca do pesymistycznego tonu, metaforyczną „ciemność" (mogącą być w kontekście pierwszej części tekstu odczytaną jako ogólne odniesienie do *conditio humana*) odnosząc bezpośrednio do konkretnego miejsca i czasu dziejów. Otaczająca rzeczywistość polskiego państwa opisana jest tutaj w słowach: „Ciemno i ponuro jest tu wokół nas!"[75].

Można zatem w kontekście kazania stwierdzić, że życie i działalność w Polsce w tym określonym momencie historycznym widziana była przez autora w ponurych barwach. To właśnie na tym tle zarysowana zostaje funkcja i niejako program pisma „Der Friedensbote": „Gdy przerażająca ciemność zacznie wypełniać także Twój dom (…), wtedy przypomnij sobie to noworoczne pozdrowienie ‘der Friedensbote'"[76]. Jest to autoodniesienie, które uwidacznia przekonanie o znaczeniu promowanych przez czasopismo religijnych treści.

Warto podkreślić, że w tym krótkim akapicie, który stanowi jedyne odniesienie programowe, redakcja stawia się w roli moralno-religijnego oparcia i pocieszyciela czytelników, nie wyraża jednak chęci aktywnego współtworzenia rzeczywistości społeczno-politycznej (inaczej, niż miało to miejsce w omówionych polskojęzycznych czasopismach). Świadczy to do pewnego stopnia o *wewnętrznej emigracji* części wiernych i duchownych, szczególnie w niemieckojęzycznym środowisku, którzy nie utożsamiali się z nową sytuacją powstałą po 1918 r. Nie próbowali oni jednak przeciwstawić jej nowych, politycznych czy społecznych

---

[75] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Dunkel und düster ist es um uns herum!". W tekście można znaleźć inne wyrażające pesymizm i rozczarowanie sformułowania: „Sorgen und Plagen", „Trübsal und Mühsal, Herzleid und Weh", por. podobne ujęcie polskiej rzeczywistości w „Nowym Czasie", rozdział 2.2.2.2.

[76] Tłum. autor. Tekst oryginału: „Wenn grausiges Dunkel auch dein Haus erfüllen sollte (…), dann erinnere dich an den Neujahrsgruß des ‚Friedensboten'".

wizji. Postulowali jedynie (opisaną w innych tekstach[77]) walkę o zachowanie utrwalonych kulturowo-językowych rytów, co świadczy o postawie reprezentującej niechęć do zmiany i kulturowej adaptacji.

Silnie apelatywny tekst kazania *Gott im Dunkel* może zostać odczytany w kontekście analizy postawy kulturowej jako wezwanie do odseparowania się od socjopolitycznej rzeczywistości i dylematów, które współczesność stawiała przed wierzącymi (m.in. współczesnych ruchów społecznych) i do pasywnego *znoszenia* zmian losu. To z kolei powiązane jest z wizją tworzenia zamkniętych enklaw konserwatywnych wiernych (w tym wypadku: niemieckojęzycznych), skupionych raczej wokół Kościoła i lokalnej wspólnoty religijnej niż partii politycznych i ruchów społecznych.

Z religioznawczego punktu widzenia autor tekstu wydaje się reprezentować w swojej myśli tendencje pietystyczne, dla których charakterystyczne było skierowanie uwagi głównie na życie religijne i duchowe przy pewnej dozie obojętności wobec spraw doczesnych. Tak odczytane negatywne wypowiedzi odnoszące się do otaczającej rzeczywistości, zawarte w kazaniu *Gott im Dunkel*, relatywizują krytykę w odniesieniu do Polski jako nowego projektu polityczno-społecznego. Przy zachowaniu pewnej dwuznaczności, mogą być one mianowicie interpretowane jako ogólny sceptycyzm wobec skończonej rzeczywistości materialnej.

Tekst kazania pierwszego numeru nie tylko zawiera wspomniane krótkie odniesienie do redakcyjnych zamierzeń, ale również stanowi znakomity przykład stylu i perspektywy, którą główny redaktor gazety zapośredniczał w wielu swoich artykułach religijnych.

3.2.2.2. Artykuł *Veranstaltungen zur Belebung des religiös-kirchlichen Lebens* (nr 2/1921)[78]: o kulturotwórczej roli Kościoła

Tekst składa się z dwóch elementów: wspomnienia przedwojennego życia kościelnego i krytyki współczesnej działalności kulturalnej powiązanej z apelem o polepszenie tego segmentu pracy duszpasterskiej.

W pierwszym akapicie pojawia się kontrastywne porównanie życia kulturalnego parafii luterańskich do aktualnych przedsięwzięć Kościoła Rzymskokatolickiego, który „rozumie duszę ludu" („versteht die Seele des Volkes") i wychodzi jej potrzebom naprzeciw: nie tylko w uroczystej i kolorowej formie sprawowania nabożeństwa, ale również w formie licznych świąt, festynów, pielgrzymek etc. Kulturowa działalność ewangelików porównywana jest w tym miejscu również z innymi konfesjami i odłamami religijnymi określonymi jako „sekty i wspólnoty"

---

[77] Por. *Welche Aufgaben erwachsen der Evangelischen Kirche in der Gegenwart*, rozdział 3.2.2.5.

[78] „Der Friedensbote", nr 2/1921, z dnia 16 I, s. 2. Tłum. tytułu: Wydarzenia ożywiające życie religijne i kościelne.

(„Sekten und Gemeinschaften")[79], co pokazuje wyraźnie, że luteranie czuli się zagrożeni przez ich ekspansję oraz sposób nauczania i musieli ciągle konkurować o przychylność wiernych.

W kolejnym akapicie pojawia się odniesienie do przedwojennej, żywej działalności wspólnot Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na polu życia kulturalnego. Poza wyliczeniem różnorodnych form takiej animacji społecznej[80] pojawia się również krótkie omówienie jej funkcji – jako sprzyjającej budowaniu silniejszego poczucia wspólnoty i element misji wewnętrznej. Wobec pozycji mniejszościowej dbanie o utrzymanie wiernych przy Kościele było niewątpliwie istotną misją instytucji religijnej i jej organów.

Autor artykułu (G.[81]) podkreśla wolę wspólnoty ożywienia działalności pod tym kątem i opisuje podjęte już przez niektórych pastorów starania o zorganizowanie festynów ludowych lub spotkań: „Mamy nadzieję, że wydarzenia te przyniosą społecznościom liczne błogosławieństwa"[82].

Tekst pokazuje, że Kościół ewangelicki pragnął pełnić aktywną rolę w życiu wspólnoty, wyłamując się ze schematu traktowania go jedynie jako miejsca odprawiania nabożeństw. Duchowni rozumieli potrzebę tworzenia atrakcyjnej oferty kulturalnej dla wiernych, która nie tylko poprzez krzewienie wiary, ale również poprzez budowanie pozytywnego stosunku do instytucji kościelnych miała wzmacniać więź emocjonalną z Kościołem i wspierać luterańską tradycję.

3.2.2.3. Relacja *Der Dom zu Riga bleibt ein lutherisches Gotteshaus* (nr 3/1921)[83]: poczucie wspólnoty w diasporze

Tekstem, który dobrze demonstruje przywiązanie niemieckojęzycznej wspólnoty ewangelickiej do myślenia w kategorii *diaspory*[84], jest sprawozdanie

---

[79] Tekst oryginalny: „Die Sekten und Gemeinschaften benutzen (…) Erbauung, Betätigung und Mitarbeit".

[80] „Wydarzenia misyjne i biblijne, doroczne uroczystości stowarzyszeń młodych mężczyzn i kobiet, stowarzyszenie antyalkoholowe, konferencje osób pomagających w nabożeństwach dla dzieci i inne" – tłum. autor. Tekst oryginalny: „(…) Missions- und Bibelfeste, Jahresfeste der Jünglings- und Jungfrauenvereine, des Antialkoholvereins, Konferenzen der Helfer und Helferinnen im Kindergottesdienst und andere".

[81] Prawdopodobnie pastor A. Gerhardt lub R. Gundlach.

[82] Tłum autor. Tekst oryginalny: „Es steht zu hoffen, daß durch diese Veranstaltungen mannigfacher Segen in die Gemeinden hineinströmen wird".

[83] „Der Friedensbote", nr 3/1921, z dnia 23 II, s. 2. Tłum. tytułu: Katedra w Rydze pozostaje kościołem luterańskim.

[84] Pojęcie diaspory było ważnym elementem luterańskiego dyskursu: stowarzyszenie *Gustav Adolf-Verein* konstytuowało się wokół narracji podobieństwa niemieckojęzycznych wspólnot ewangelickich w różnych krajach, co w sposób szczególny reprezentuje organ prasowy stowarzyszenia pt. „Evangelische Diaspora" (wyd. w Lipsku od

dotyczące politycznego zamieszania wokół ryskiej katedry. Artykuł odnosi się do propozycji rządu łotewskiego, aby z katedry w Rydze uczynić świątynię katolicką, co miałoby zaskarbić sympatię polityczną katolickiej ludności wiejskiej kraju. Już samo podjęcie na łamach „Der Friedensbote" tego polityczno-kulturalnego problemu świadczy o żywej partycypacji środowiska powiązanego z tym czasopismem w sytuacji i problemach wspólnot luterańskich, szczególnie na terenach byłego Imperium Rosyjskiego. Podobne artykuły prasowe były elementem kształtowania adekwatnej opinii publicznej w Polsce mogącej wywrzeć nacisk społeczny i polityczny w obronie praw tej wspólnoty, również w innych regionach Europy.

Sposób opisania wydarzeń nie świadczy o obiektywności dziennikarskiej i posiada akcenty sensacyjne, czego przykładem może być zdanie: „(…) chciano ukraść luteranom jeden z najpiękniejszych i najstarszych domów modlitwy – katedrę"[85]. Sformułowanie o „rabunku" niesie znaczny ładunek emocjonalny i podkreśla subiektywne przywiązanie wspólnoty do świątyni.

Autor artykułu (Oskar Friese) poświęca nieco miejsca opisowi wyglądu ryskiej świątyni i podkreśla kulturowe znaczenie niemieckiego ewangelicyzmu dla szerzenia cywilizacji łacińskiej i piśmiennictwa w regionie bałtyckim. Ponadto zaznacza: „Od 1522 roku (…) jest Ryga miastem protestanckim (…). To Niemcy (…) zbudowali katedrę w latach 1215–1226 i jej cały charakter był niemiecki"[86] – komentuje autor, nie odnosząc się do losów i położenia ludności rdzennej oraz wpisując się jednoznacznie w niemiecką kolonialną narrację kulturową.

Podkreślenie powiązania ewangelicyzmu z niemieckością jest wyznacznikiem specyficznej, niemieckocentrycznej narracji w obrębie luteranizmu omawianego okresu[87]. Charakteryzuje się ona spojrzeniem na luteranizm jako konfesję mającą nieść na tereny wschodniej Europy kulturę i oświecenie. W tym ujęciu przedstawia się przywiązanie do konfesji katolickiej jako objaw zacofania i ciemnoty intelektualnej: „Aby uzyskać poparcie wśród tych ludzi, którzy nadal jeszcze pozostają pod silnym wpływem kleru, łotewscy politycy chcieli przekazać starą katedrę luterańską katolikom"[88].

1920 r.). Por. też inne artykuły powiązane z tą kategorią tożsamości w „Der Friedensbote", m.in. *Wie es anderen Glaubesgenossen ergeht* (nr 8/1921, s. 3), *Die Synode des evangluth. Kirche in Bessarabien* (nr 11/1921, s. 4).

[85] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „(…) wollte man den Lutheranern eines der schönsten und ältesten Gotteshäuse – den Dom – rauben".

[86] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Seit dem Jahre 1522 (…) ist Riga evangelisch (…). Deutsche (…) waren es, die den Dom in den Jahren 1215–1226 erbauten und deutsch war auch sein ganzes Gepräge".

[87] Por. cz. I, rozdział 4.3.

[88] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Um bei diesen Leuten, die noch sehr stark vom Klerus beeinflußt werden, Stimmung zu machen, wollten lettische Staatsmänner den alten lutherischen Dom den Katholiken überbenen".

O kulturowej więzi i społecznej solidarności świadczy sformułowanie:

> I my, luteranie z Polski, głęboko uczestniczymy w losie tego domu Bożego i radujemy się wraz z naszymi współwyznawcami w krajach bałtyckich, że dziedzictwo ich przodków zostało zachowane. Bóg Wszechmogący, który przeprowadził nasz lud i nasz Kościół przez największe prześladowania wiary (…), będzie z nami również w przyszłości (…)[89].

W przytoczonym cytacie widoczne są specyficzne elementy narracji historycznej odnoszące się do kamieni milowych przeszłości protestantyzmu w Europie, przy czym nawiązanie do wojny trzydziestoletniej ujawnia utożsamienie się głównie z niemieckim doświadczeniem dziejowym. Natomiast użycie w tym kontekście sformułowania „nasz lud" („unser Volk") posiada dwuznaczny charakter, jako że otwiera możliwość interpretacji pojęcia „ludu" w znaczeniu *zbiorowości protestantów w ogóle*, ale w kontekście przytoczonych antropologicznych rozważań implikuje raczej *zbiorowość protestantów niemieckich*. W takim wypadku jest to przemieszanie perspektywy konfesyjnej z perspektywą narodową, podkreślające, że autor reprezentuje w głównej mierze interesy Niemców-ewangelików, a luteranizm postrzega nie jako system teologiczny, który może być adoptowany przez różnorodne systemy kulturowe, ale raczej jako wyrastający z i służebny wobec kultury niemieckiej[90]. Postulowaną konieczność zachowania pozycji i przywilejów Kościoła luterańskiego na Łotwie autor postrzega zatem jako element starań o zachowanie *status quo* pozycji społeczności niemieckiej diaspory w całej Europie i na świecie.

Artykuł *Der Dom zu Riga* jest jednym z wielu świadectw pokazujących, że w myśleniu licznych niemiecko-ewangelickich autorów i ludzi kultury żywotność konfesji zestawiana była z żywotnością i uznaniem kultury rozumianej jako przynależnej danej etni. Cnoty chrześcijańskie w takim kontekście z reguły ustępowały dumie i potrzebie walki o to uznanie i dziedzictwo nie tylko duchowe, ale i materialne.

---

[89] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Auch wir Lutheraner Polens nehmen an dem Schicksal dieses Gotteshauses den innigsten Anteil und freuen uns mit unseren Glaubensgenossen in den baltischen Landen, daß ihnen das Erbe ihrer Ahnen erhalten geblieben ist. Gott der Allmächtige, der unser Volk und unsere Kirche über die größten Glaubensverfolgungen hinweggeführt (…) hat, wird auch in Zukunft mit uns sein (…)".

[90] Por. odnośnie do tej analizy: problematyka niemieckiego *Kulturprotestantismus* i koncepcji *Volkskirche* dla silnego powiązania niemieckiej świadomości narodowej z Kościołem ewangelickim, cz. I, rozdział 4.3; na ten temat również Jochen Jacke, *Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der prußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918*, Hamburg 1976, szczególnie s. 305–332.

3.2.2.4. Sprawozdanie i komentarz *Eröffnung der theologischen Fakultät in Warschau* (nr 7/1921)[91]: w obronie języka niemieckiego

Pastor J. Dietrich w tekstach polsko-zorientowanej prasy ewangelickiej początku lat dwudziestych przedstawiany jest jako jeden z przywódców „niemieckiej opozycji". W szczególności w kontekście synodu konstytucyjnego miał on pełnić rolę jednego z prowodyrów blokowania przedstawianych przez warszawski konsystorz propozycji ustawy[92]. Jednak lektura jego czasopisma wydaje się wskazywać na to, że sam ks. Dietrich nie sympatyzował z niemieckim nacjonalizmem, a dyskurs nacjonalistyczny uważał w ogóle, niezależnie czy po polskiej, czy po niemieckiej stronie, za szkodliwy[93]. To jednak, w czym wyrażała się jego krytyczna postawa wobec warszawskiego kierownictwa, to chęć obrony pozycji (dominującej) języka niemieckiego w Kościele.

Chociaż granica przywiązania do języka i do etni jest niewątpliwie płynna (język jest wszakże elementem dystynktywnym grup etnicznych) i postulowana tutaj różnica w postawie broniącej interesów *narodu* niemieckiego, a broniącej jedynie interesów *języka* niemieckiego nie jest oczywista i może budzić wątpliwości, świadectwem takiego stanu rzeczy w artykułach ks. Dietricha jest konsekwentne odwoływanie się do tożsamości konfesyjnej *zamiast* – a nie obok – narodowej.

Przykładem tekstu podejmującego tę problematykę jest sporządzony przez Dietricha[94] reportaż z otwarcia Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Jak wykazałam przy okazji analizy numeru 24/1919 czasopisma „Unsere Kirche", temat pozycji języka niemieckiego na tym nowym wydziale Uniwersytetu Warszawskiego był podejmowany w czasopismach ewangelickich długo przed jego faktycznym otwarciem. Tutaj kwestia ta podjęta jest z perspektywy

---

[91] „Der Friedensbote", nr 7/1921, z dnia 20 II, s. 3. Tłum. tytułu: Otwarcie wydziału teologicznego w Warszawie.

[92] Por. m.in. B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół…*, s. 80.

[93] Jednocześnie zarówno wydarzenia synodu, jak i teksty autorów publikujących w „Der Friedensbote" sugerują, że istniała pragmatyczna kooperacja ze stronnictwem niemieckich nacjonalistów w kościele. O problematyce oceny postawy narodowej Dietricha świadczy fakt, że po zajęciu Łodzi władze okupacyjne zmusiły Dietricha do ustąpienia z urzędu i udzieliły mu zakazu wygłaszania kazań, co mogło świadczyć o jego mimo wszystko mocno kooperatywnym nastawieniu do polskojęzycznych wspólnot. Natomiast E. Kneifel w swojej powojennej bibliografii wspomina: „Gestapo niesprawiedliwie oskarżyło go [Dietricha] o to, że był członkiem stronnictwa Burschego i wykonywał jego polecenia na szkodę niemieckiej większości Kościoła Augsburskiego" – tłum. autor, tekst oryginalny: „Die Gestapo beschuldigte ihn zu Unrecht, er sei ein Bursche-Mann gewesen und habe dessen Weisungen zum Schaden des deutschen Mehrheitsteils der augsburgischen Kirche ausgeführt", E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 77.

[94] Podpis pod tekstem: P. J. D., od: Pastor Julius Dietrich.

momentu krótko po inauguracji pierwszego roku akademickiego, wpisując się pod względem problematyzowania znaczenia języka dla posługi duszpasterskiej w dużej mierze we wcześniejszą linię argumentacyjną „Unsere Kirche”[95].

Pierwsza część artykułu jest sprawozdaniem z uroczystości otwarcia Wydziału. Problematyce języka poświęcona jest jego druga część. Autor stosuje przy tym konsekwentnie podział wspólnoty na „luteranów polskiego języka” i „luteranów niemieckiego języka” („Lutheraner polnischer Zunge” / „Lutheraner deutscher Zunge”). Wyrażając zrozumienie dla radości polskojęzycznych ewangelików z otwarcia Wydziału Teologii Ewangelickiej, zauważa on jednocześnie w odniesieniu do niemieckojęzycznych luteranów, z którymi się identyfikuje: „My, luteranie języka niemieckiego, chętnie podzielilibyśmy tę radość, gdyby od samego początku, przy tworzeniu luterańskiego wydziału, uwzględniono potrzeby niemieckojęzycznych luteranów, którzy stanowią 95 procent wszystkich luteranów [byłej] Kongresówki. Niestety, tak się nie stało”[96]. Zarzuca się projektowi brak wprowadzenia przedmiotów niemieckojęzycznych, o które apelowało już wcześniej „Unsere Kirche”. Co więcej, kwestię równouprawnienia języków pastor stawia w roli *warunku* pokojowego współżycia między dwoma wspomnianymi grupami: „Równe prawa dla obydwu języków są tym, na co kładziemy nacisk i co ma przynieść pokój Kościołowi”[97].

Kwestia równouprawnienia języka, wyrażająca się nie tylko w deklaracjach, ale rzeczywistym językowym podziale kluczowych dla Kościoła instytucji, jest zatem centralnym kulturowo-politycznym postulatem ks. Dietricha. W postulacie tym przejawia się wyraźnie przywiązanie do luterańskiej tradycji głoszenia Słowa Bożego w języku ojczystym, co powiązane było również z koniecznością odpowiedniego kształcenia duchownych.

---

[95] Por. rozdział 3.1.2.1.

[96] Tłum. autor. Tutaj również widoczne jest operowanie anachronicznym pojęciem Kongresówki/Królestwa Kongresowego w celu opisania przestrzeni geograficznej obejmującej najliczniejsze zbiorowości ewangelików augsburskich na zachodnich terenach II Rzeczypospolitej. Tekst oryginalny: „Gern hätten auch wir Lutheraner deutscher Zunge an dieser Freude teilgenommen, wenn gleich zu Anfang bei Errichtung einer luth. Fakultät an die Bedürfnisse der Lutheraner deutscher Zunge, welche 95 Proz. Aller Lutheraner Kongreß-Polens ausmachen, gedacht worden wäre. Das ist leider nicht geschehen”.

[97] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Gleiche Rechte für beide Sprachen, das ist es, worauf wir den Nachdruck legen und wovon wir den Frieden in der Kirche erwarten”. Warto w kontekście tego sformułowania podkreślić postulat równości języków przy pominięciu kwestii praw danych nacji. Pokazuje to, że w kontekście interesów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego autorowi chodziło raczej o charakter kulturowy i dziedzictwo niż o interesy etniczne danej grupy implikujące separatyzm narodowy w obrębie jego wspólnoty wyznaniowej.

W dalszej części numeru odnajdujemy jeszcze jedną wskazówkę, dlaczego kwestia zachowania języka przodków mogła być dla duszpasterzy tak istotna. Otóż w *Korespondencji z Piotrkowa* (*Aus Petrikauer Gemeinde*) M. Sokolowski pisze: „Jeśli pozbawi się chłopów języka niemieckiego, ich wiara również zniknie"[98]. Redakcja wyróżniła to zdanie w artykule kursywą i opatrzyła pochwalającym komentarzem. Wskazuje to na pewne przekonanie panujące w niemieckim środowisku, ściśle łączące kultywowanie religii i wiary z językiem. Jest to z gruntu pragmatyczne myślenie, które wyrażane w podobnych postulatach na ogół nie bywa podparte biblijnymi odniesieniami.

3.2.2.5. Artykuł *Welche Aufgaben erwachsen der Evangelischen Kirche in der Gegenwart*[99] (nr 8/1921): o społecznej roli Kościoła

W tym krótkim tekście o charakterze programowym autor (P. A. G.[100]) podejmuje próbę subiektywnego opisania i zdefiniowania sytuacji wspólnoty ewangelickiej na początku lat dwudziestych XX w., przede wszystkim z perspektywy jego niemieckojęzycznych duchownych. W tym kontekście na początku artykułu pojawia się uwaga odnośnie do nazewnictwa omawianego Kościoła: zamiast powszechnie używanego określenia *ewangelicki*, postuluje się tutaj jako właściwsze (!) określenie: *luterański*[101]. Postulat taki nawiązuje do niemiecko-protestanckiego dyskursu silnie skoncentrowanego na postaci Marcina Lutra, centralnej dla budowania swoistej tożsamości ewangelików w obrębie religii chrześcijańskiej. Przy tym osobę Lutra traktowano nie tylko jako teologa, ale również – a w powszechnej percepcji być może przede wszystkim – jako twórcę nowej konfesji (reformatora), polityka i ważną postać historyczną, której działalność doprowadziła do szeregu przemian społeczno-politycznych w nowożytnej Europie[102].

W dalszej części artykułu zauważa się, że w krajach takich jak Niemcy, Austria i Rosja (w tym na polskich terenach byłego zaboru rosyjskiego) Kościół luterański uzyskał po 1918 r. niezależność od struktur państwowych, co w tekście ocenione jest pozytywnie[103]. Zmianę tę ukazuje się jako ważną cezurę w historii tej instytucji („Tak domkniętych zostaje 400 lat historii Kościoła

---

[98] „Der Friedensbote", nr 7/1921, s. 4. Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Wenn man den Bauern die deutsche Sprache raubt, ist es auch mit dem Glauben dahin".

[99] „Der Friedensbote", nr 8/1921, z dnia 27 II, s. 1–2. Tłum. tytułu: Jakie zadania stoją dziś przed Kościołem ewangelickim?

[100] Najprawdopodobniej: Pastor August Gerhardt.

[101] Tekst oryginalny: „Die (…) Evangelische, bes. [besser] Lutherische Kirche (…)".

[102] Por. cz. I, rozdział 4.3.1.

[103] „Kościół stał się właścicielem swojego domu (…)" – tłum. autor. Tekst oryginalny: „Die Kirche ist Eigentümerin ihres Hauses geworden (…)".

ewangelickiego”[104]), przy czym stosunek Kościoła do państwa przed 1918 r. autor określa jako „złoty łańcuch” („goldene Kette”), wyrażając tą metaforą uprzywilejowany, ale niedobrowolny stosunek zależności.

W omawianym artykule podkreśla się, że to właśnie ta zmiana – oddzielenie administracyjne Kościoła od państwa – wywołała obecną trudną sytuację, pogłębianą przez kryzysy polityczne, ekonomiczne i społeczne. W tym kontekście wyrażona jest krytyka zeświecczonego, nowoczesnego społeczeństwa: „Kościół (…) jest wstrząśnięty aż do fundamentów, właśnie teraz, gdy lichwiarski duch czasu, żądza przyjemności i egoizm wyniszczają tkankę społeczną”[105]. Samoświadomość i samoakceptacja ludzi określona jest tutaj pośrednio jako wroga interesom Kościoła i *ludu* – poprzez użycie biologicznej metafory („zehren” – „wyniszczać/żerować na czymś”, „das Mark” – „szpik, tkanka”) przedstawianego tutaj jako podlegający rozkładowi organizm.

Za szczególnie negatywne zjawisko tego czasu uważany jest komunizm, co jednak charakterystyczne: nie poświęca się miejsca konfrontacji ideologicznej z postulatami tego ruchu, stawiając prosty znak równości między tą ideologią a moralnym złem[106]. Jako zjawisko współczesne negatywne i niebezpieczne dla ewangelicyzmu traktuje się również wpływ Kościoła Rzymskokatolickiego, który ma ponownie zyskiwać na znaczeniu dzięki działalności jezuitów: „(…) Rzym i zakon jezuitów, dysponując nową potęgą i przebiegłością, przygotowują się do ataku i walki z Kościołem protestanckim”[107]. Słowa te w kontekście ówczesnej polskiej państwowości nie tylko nie wykazywały ducha *poprawności politycznej*, ale również mogły przyczyniać się do budowania negatywnego nastawienia czytelników czasopisma do kraju zamieszkania.

Opisana krytyka współczesności implikuje zachowawczy światopogląd autora i jest wpisana w krąg konserwatywnych postulatów. Kościół ewangelicki ma być ostoją wartości i tradycyjnej chrześcijańskiej służby bliźniemu: „Kościół ma za zadanie kontynuować całą swoją dotychczasową działalność kaznodziejską i duszpasterską, wychowawczą i edukacyjną, w domu oraz w opiece nad chorymi i zdrowymi”[108]. W duchu tych słów Kościół Ewangelicko-Augsburski ma stać

---

[104] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Damit schließt eine 400-jährige Geschichte der evangelischen Kirche ab”.

[105] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Die Kirche (…) bis in die Grundfesten erschüttert ist, gerade jetzt, wo der Weltgeist, der Wuchergeist, die Genußsucht, die Eigenliebe am Marke des Volkslebens zehren (…)”.

[106] Wyrażonym w dewaluujących słowach: „(…) gdzie komunizm wżarł się już w znaczne części populacji (…)” – tłum. Autor. Tekst oryginalny: „(…) wo der Kommunismus sich bereits in weiten Schichten der Bevölkerung eingefressen hat (…)”.

[107] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Rom und der Jesuitenorden mit neuer Macht und List zum Schlage und Kampfe gegen die evangelische Kirche ausholt”.

[108] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Die Kirche hat die Aufgabe die ganze bisherige Arbeit in Predigt und Seelsorge, an Erziehung und Unterricht und Haus, an Kranken und Gesunden zu leisten”.

na straży starego porządku i nie szukać kompromisu ze społeczeństwem postępu i emancypacji. Jednocześnie przedstawiony jest on jako instytucja nieodzowna społeczeństwu i państwu poprzez swoje dobroczynne wpływy w szkolnictwie i różnych gałęziach pracy społecznej. W takim ujęciu Kościół staje się czymś więcej niż tylko wspólnotą wierzących, a jako jego misja ukazane są pragmatyczne elementy działalności społecznej[109].

Poza tym autor postuluje trwanie przy *nienaruszalnych* zasadach chrześcijańskich. Kościół ma „z pełnym zdecydowaniem" („mit aller Entschiedenheit") bronić swoich prawd i w tym sensie pokazuje swoje oblicze jako instytucja, która rości sobie prawo i obowiązek kształtowania ludzkich postaw według pewnych dogmatyczno-kulturowych wyobrażeń, względnie interpretacji teologicznych propagowanych przez urzędujących duchownych: „Istota chrześcijaństwa, w tym wyznanie wiary Kościoła, nie może i nie powinna być podważana"[110].

W drugiej części tekstu pojawia się nawiązanie do koncepcji *Volkskirche* jako szerokiego ogółu wierzących, będące wezwaniem do wzmożenia misji wśród żydów, pogan, wyznawców islamu etc. Fragment ów demonstruje zamknięcie na pluralistyczne wizje społeczeństwa. Wzywa się przy tym tzw. prostych ludzi („kleine Leute") do pełnienia aktywnej służby na rzecz Kościoła, zauważając, że: „Wszyscy członkowie wspólnoty mają równe prawa i równe obowiązki (…)"[111]. Zdanie sformułowane jest wprawdzie w formie asercji, wydaje się jednak wyrażać raczej pewne życzenie w stosunku do wspólnoty. Pogłębiona, krytyczna analiza „równouprawnienia w Kościele" nie pojawia się w tekście, natomiast idealistyczny obraz *Kościoła wiernych* wydaje się stać w dysonansie do pojawiającego się w artykule podkreślania wagi i znaczenia urzędujących pastorów.

W kontekście nadchodzących zadań dla danej wspólnoty religijnej pojawia się przede wszystkim pojęcie pracy („praca w winnicy Pana") – z tekstu bije pragmatyczne myślenie o umacnianiu pozycji Kościoła instytucjonalnego i czynieniu go nieodzownym dla społeczeństwa poprzez aktywne propagowanie pracy społecznej.

Na tle tej pełnej zapału rozprawy nie pojawiają się jednak żadne duszpasterskie argumenty, które miałyby ludzi w sekularyzującym się świecie przyciągnąć do Kościoła. Nie wchodząc w dialog z materialnymi i duchowymi wyzwaniami współczesności, tekst zawiera negatywną ocenę wielu aspektów ducha czasu – autor wydaje się zatem myśleć w kategoriach pewnej trwałej bazy materialnej Kościoła i zaplecza wiernych, gotowych bezkrytycznie podążać za wskazaniami pasterzy.

---

[109] Por. na temat obszarów działalności Kościoła: Reiner Preul, *Kirchentheorie*, Berlin–New York 1997.

[110] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Am Inhalt des Christentums, auch am Bekenntnis der Kirche, kann und darf nicht gerüttelt werden".

[111] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Alle Gemeindeglieder sind gleich berechtigt und gleich verpflichtet (…)".

Tekst *Welche Aufgaben erwachsen der Evangelischen Kirche in der Gegenwart* wpisuje czasopismo „Der Friedensbote" w kontekst konkretnych wyobrażeń o Kościele Ewangelicko-Augsburskim i jego roli, pokazując, że jest to wyobrażenie na wskroś konserwatywne, zanurzone w wyobrażeniach minionej epoki i rysujące krytyczny obraz współczesnego społeczeństwa. Ów konserwatyzm społeczno-teologiczny musi być postrzegany jako tło reprezentowanej przez czasopismo postawy kulturowej: odżegnującej się wprawdzie od nacjonalizmów, ale żądającej konserwacji rytu kościelnego, jego języka i tradycji kulturowych.

3.3. „Weg und Ziel"

3.3.1. Okoliczności powstania i historia

Pomimo mediacyjnej roli jaką miało pełnić czasopismo „Der Friedensbote", konflikt w na tle narodowościowym w społeczności ewangelickiej pogłębiał się. Brak sukcesu wydawniczego „Evangelisches Wochenblatt" świadczył o słabym potencjale zwolenników postawy kooperacyjnej wśród niemieckojęzycznych ewangelików[112].

Światopoglądową odpowiedzią konserwatywno-niemieckiego stronnictwa stało się czasopismo „Weg und Ziel"[113] wydawane raz w miesiącu w latach 1926–1928 jako organ prasowy Niemieckiej Konferencji Pastorów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego[114]. Jego redaktorem był diakon kościoła Świętego Jana

---

[112] Projekt wydawniczy „Evangelisches Wochenblatt" był wprawdzie stosunkowo krótkotrwały (od 14 VIII 1921 do 3 XII 1922 r.), stanowił jednak głos nietypowy wśród niemieckojęzycznych wydawnictw. „Evangelisches Wochenblatt" w języku niemieckim przedstawiał polskie narracje narodowe i nawoływał do zgody między dwoma obozami narodowymi w Kościele. Redaktorem naczelnym był Ryszard Goller.

[113] Tłum. tytułu: Droga i cel.

[114] Była to grupa młodych pastorów o poglądach niemiecko-volkistowskich, która identyfikowała się jako opozycja wewnątrzkościelna skierowana przeciwko kierunkowi polityki kościelnej superintendenta generalnego J. Burschego i popierającego ją Kolegium Kościelnego w Warszawie. Do tego grona zaliczali się m.in. ks. Gustav Schedler (por. rozdział 2.4.1) i Eduard Kneifel, którzy byli współpracownikami miesięcznika „Weg und Ziel". Większość ze skupionych we wspomnianej organizacji pastorów, którzy przeważnie należeli do młodszej generacji, studiowała teologię na niemieckich uniwersytetach (m.in. Getynga, Drezno, Lipsk), co niewątpliwie miało wpływ na ich postawy narodowe i polityczne przekonania (por. Elżbieta Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2009, s. 295). Podkreślić należy, że do owej organizacji nie przyłączył się m.in. ks. J. Dietrich, co samo już świadczy o jego światopoglądowym dystansie wobec niej.

w Łodzi, ks. Adolf Doberstein[115]. Czasopismo powstało przy poparciu niemieckiego konsulatu w Łodzi i współfinansowane było przez berlińską Deutsche Stiftung[116].

W miesięczniku tym odnaleźć można liczne artykuły poświęcone bieżącym sprawom politycznym i społecznym, formułowane w tonie krytycznym pod adresem polityki kościelnej superintendenta generalnego Juliusza Burschego. Stałym elementem oprócz kazań są raporty z podłódzkich parafii oraz opis pielęgnowanych tam niemieckich i luterańskich tradycji. W omawianym miesięczniku trudno odnaleźć teksty literackie, sporadycznie pojawiają się w nim refleksje religijne anonimowych autorów lub przedruki historycznych kazań.

Po niespełna dwóch latach ukazywania się, numerem 7 z 1928 r. pismo ze względu na interwencję J. Burschego[117] lub ze względu na problemy redakcyjne i brak popularności[118] zostało zamknięte.

Proponowana tutaj analiza skupia się na tekstach opublikowanych w pierwszym numerze, wyraźnie prezentującym charakter poglądów zespołu redakcyjnego oraz ujęcie językowe i narracyjne odnośnie do problematyki narodowo-kulturowej.

---

[115] Adolf Doberstein, ur. w 1895 r. w Michałowie koło Białystoku, studia teologii w Getyndze i Lipsku, w czasie których odbył półroczną podróż do USA jako przedstawiciel komitetu pomocy niemieckim studentom z Polski studiującym w Lipsku. Ordynowany w 1923 r. jako wikariusz kościoła Świętego Jana w Łodzi. Wybór Dobresteina znanego z silnie nacjonalistycznych poglądów na to stanowisko wzbudzał kontrowersje: w geście sprzeciwu ustąpiło ze stanowiska całe kolegium kościelne parafii. Wskutek tego warszawski konsystorz do 1933 r. odmawiał zatwierdzenia Dobersteina na tym stanowisku (por. O. Heike, *Die deutsche Minderheit in Polen bis 1939*, Leverkusen 1985, s. 242). Później awansował na stanowisko drugiego pastora, a od momentu zawieszenia J. Dietricha w obowiązkach pierwszego pastora przejął jego stanowisko, które piastował do 1945 r. Ewakuował się z rodziną na zachód (dodajmy, iż syn pastora nosił imię Siegfried, a córka Gertrud Isolde, co niewątpliwie świadczy o pewnej kulturowej fascynacji). Po wojnie służył m.in. jako drugi pastor w parafii Świętego Szczepana w Monachium (źródło: E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 81).

[116] Tadeusz Kowalak, *Prasa niemiecka w Polsce 1918–1939*, Warszawa 1971, s. 183–184.

[117] Por. E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 81, taką hipotezę wysuwa również Kłaczkow (J. Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie…*, s. 389).

[118] Tak T. Kowalak, *Prasa niemiecka…*, s. 184; Andreas Kossert, *„Nieprzejednane sprzeczności?" Napięcia narodowe w protestantyzmie łódzkim w latach 1918–1939*, [w:] Bogusław Milerski, Krzysztof Woźniak (red.), *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, Łódź 1998, s. 159; także J. Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa…*, s. 77.

Einzelpreis 25 Groschen

Weg und Ziel

Monatsschrift der deutschen Pastoralkonferenz der ev.-augsb. Kirche in Polen

Geldsendungen und Zuschriften sind zu richten an P. A. Doberstein, Łódź, Sienkiewiczstr. 65 | Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter: Walter A. Doberstein, Łódź | Bezugspreis: Vierteljährlich 65 Gr. mit Postzustellung.

Ilustracja 11. Winieta czasopisma „Weg und Ziel" (nr 12/1927)

Źródło: zbiory biblioteki Institut für Auslandsbeziehungen Stuttgart.

3.3.2. Analiza tekstów

3.3.2.1. Artykuł wstępny *Geleitwort* (nr 1/1926)[119]: charakter opozycyjny czasopisma i jego uzasadnienie

Niespełna półstronicowy tekst wprowadzający *Geleitwort*, zamieszczony na początku pierwszego wydania zaraz pod winietą, zawiera zarówno elementy programowe, jak i uwagi dotyczące okoliczności, które stały się motywacją do utworzenia czasopisma. W tekście został wyłuszczony charakter gazety, która pragnęła stać się forum adwersarzy ewangelicyzmu polskiego, przeciwstawiających się narracji określonej jako polsko-ewangelicka (związanej z czasopismami „Ewangelik", „Zwiastun Ewangeliczny" i „Głos Ewangelicki"[120]). Szczególnie na poziomie używanych sformułowań pojawia się tutaj bardzo charakterystyczna wizja kulturowa zwolenników niemieckiego narodowego konserwatyzmu.

Pierwszą centralną wypowiedzią tekstu *Geleitwort* jest zwrócenie uwagi na rzekomy brak w Polsce niemieckojęzycznej ewangelickiej prasy, która – analogicznie do prasy polskiej – podejmowałaby z narodowo-niemieckiego punktu widzenia sprawy natury ogólnokościelnej[121]. Leżący u podłoża konflikt kulturowy został zatem przeniesiony na pole konkurencji wydawniczej i problematykę dostatecznej reprezentacji medialnej[122]. Jest to też wyraźne odcięcie się od linii

---

[119] „Weg und Ziel", nr 1/1926, z dnia 31 X, s. 1. Tłum. tytułu: Słowo wstępne.

[120] Por. rozdziały 1.1–1.3.

[121] Funkcjonowanie „Der Friedensbote" i „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" nie zostało tutaj wspomniane, wydaje się zatem, że czasopisma te nie spełniały w oczach redaktorów „Weg und Ziel" kryterium charakteru kościelno-politycznego.

[122] W socjologicznej teorii komunikacji istotą mediów – w tym mediów drukowanych – jest wywieranie *wpływu* na pewne grupy odbiorców. W tym sensie jest to postulat pragmatyczny domagający się wyrównanego oddziaływania na dyskurs mediów

argumentacyjnej „Der Friedensbote", które to czasopismo w oczach duchownych powiązanych z Niemiecką Konferencją Pastorów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego nie dość silnie wstawiało się za interesami politycznymi Niemców w ich Kościele.

Dalsza część tekstu wprowadza odniesienia do figury *innego*, a więc *polskiego ewangelika*[123]. Mowa jest o „dwóch częściach" Kościoła („zwei Teile unserer Kirche"), co stanowi nawiązanie do postulowanego na synodzie łódzkim podziału Kościoła na dwie odrębne narodowe części. Użycie takiego sformułowania ma na celu ukonstytuowanie percepcji, w świetle której różnice językowo-narodowe mają stanowić faktyczną linię podziału we wspólnocie. Także ostatnie zdanie tekstu nawiązuje do tego obrazu, podkreślając, jak ważne było dla redakcji myślenie w kategoriach separacji: „Oby [gazeta ta] wskazała drogę (…) do osiągnięcia sprawiedliwego, chrześcijańskiego traktowania się grupy niemieckiej i polskiej (…)"[124]. Treść wydań „Weg und Ziel" nacelowana była na dyskursywne tworzenie kryteriów przynależności do jednej lub drugiej grupy. Redaktorzy czasopisma wydają się mentalnie żyć w rzeczywistości podziału i poprzez swoją gazetę *kolportować* taką percepcję.

O krytycznym wobec polskojęzycznych czasopism tonie świadczy zawarte w tekście stwierdzenie, jakoby kierownictwo kościelne próbowało od lat wzbudzić „wrażenie" („den Anschein"), że Kościół Ewangelicko-Augsburski na tutejszych ziemiach ma polski charakter[125]. Użycie rzeczownika „Anschein" posiada tutaj silnie perswazyjny i wartościujący charakter, sugerując nieadekwatność stosowanych w polskojęzycznym dyskursie wyrażeń i obrazów *rzeczywistości* (odpowiadającej w tym kontekście nie bardziej obiektywnej percepcji *prawdy* z perspektywy niemieckich redaktorów). Podobne sformułowanie jest wyrazem interpretacji dotychczasowego dyskursu prasowego dokonanej przez redaktora „Weg und Ziel", przy czym widoczne jest w tym miejscu jego silnie polemiczne nastawienie.

---

drukowanych, doceniając szczególną rolę duszpasterstwa i oddziaływania kulturowego poprzez piśmiennictwo, por. Éric Maigret, *Socjologia komunikacji i mediów*, tłum. Iwona Piechnik, Warszawa 2012, s. 69nn.

[123] W stosunku do polskojęzycznych luteranów używa się polubownego sformułowania: „polnisch gesinnte Gemeindeglieder unserer evangelisch-augsburgischen Kirche" – „Członkowie naszego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego o propolskim nastawieniu" (tłum. autor).

[124] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Möge es [das Blatt] die Wege zeigen (…), um eine gerechte, christliche gegenseitige Behandlung der deutschen und polnichen Gruppe (…) erreichen".

[125] Jak wskazałam, w polskojęzycznych artykułach pomijano niekiedy w wyliczeniach grupy niemieckojęzycznych ewangelików i pojawiały się wyrażenia wpisujące niemieckie dziedzictwo w pejoratywny kontekst, por. rozdziały 1.1–1.3.

Cel i kierunek, w jakim stosowana przez wydawców narracja przekształcała na nowo ewangelicki dyskurs, prezentuje zdanie wyrażające programowe złożenia czasopisma: „Czasopismo to chce zatem wykazać, że istnieją luteranie, którzy nie wstydzą się swojego dziedzictwa, także pod względem języka i obyczaju”[126]. Słowa kluczowe to „dziedzictwo” („Erbe”), „język” („Sprache”) i „obyczaj” („Sitte”) – pojęcia, które dobrze znane są z niemieckiej prasy prawicowej[127].

Poza językiem, rozumianym jako *langage*, pozostałe dwa pojęcia mają nieostry zakres semantyczny: odpowiedzi na pytanie, co rozumie się jako spuściznę (dziedzictwo) i obyczaj niemiecki szukać należy w tekstach dalszej części numeru[128]. Znaczące jest także wprowadzenie w ten kontekst pojęcia „wstydu”, budującego narracyjnie napięcie między pozytywnie nacechowanymi pojęciami a nieprzyjemną emocją. Poprzez sugerowanie dyskryminacji i implementowanie czytelnikom poczucia wstydu, niewątpliwie prowokuje się reakcję gniewu i sprzeciwu wobec domniemanej dyskryminacji – emocje, które dla budowania solidarności w obrębie mniejszości etnicznej odgrywały istotną rolę.

Na tle przytoczonego sformułowania warto zaakcentować wyrażony tam aksjologiczny znak równości między przywiązaniem do prawd wiary (określenie grupy „luteranie”/„Lutheraner”) – a wymienionymi za partykułą „także” („auch”) dziejowymi interesami grupy pojmującej się w kategoriach etnicznych (język i obyczaj). Fakt, że autor, wyrażając podobne opinie, nie wychodzi od przesłanek teologicznych wykazuje, że istotny udział w jego myśleniu i wartościowaniu świata posiadały ideologie świeckie.

Słowa wskazujące na ładunek emocjonalny tekstu wyrażone są w zdaniu: „Nie jest jego celem [czasopisma] w żadnym razie wzniecanie przeciwieństw w celu siania niesnasek i niezgody, lecz raczej otwarcie oczu tym, którym przekazywane są jednostronne informacje, i dodanie odwagi tym, którzy z drżeniem powstrzymują się od obrony swoich przekonań”[129]. Pomimo zastosowania negacji „w żadnym razie” („keineswegs”), rzeczowniki „niesnaska/kłótnia” („Zank”), „niezgoda” („Zwietracht”) i „przeciwieństwa” („Gegensätze”) są semantycznymi

---

[126] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Dies Blatt will es nun beweisen, dass es Lutheraner gibt, die sich ihres Erbes auch inbezug auf Sprache und Sitte nicht schämen”.

[127] Por. teksty zawarte w czasopismach „Volksfreund”, „Volksfreund-Kalender”, „Freie Presse” w łódzkim wydawnictwie Libertas, na ten temat m.in. Monika Kucner, *Literatura „ziemi obiecanej”. Twórczość niemieckojęzycznych łodzian w XIX i na początku XX wieku*, Łódź 2014, s. 77nn.

[128] Por. teksty: *Religion und Volkstum*, rozdział 3.3.2.3 oraz *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt*, rozdział 3.3.2.4.

[129] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Es will [das Blatt] keinesfalls Gegensätze aufrollen, um Zank und Zwietracht zu stiften, sondern um denen, die einseitig unterrichtet sind, die Augen zu öffnen und denen, die zaghaft zurückstehen, Mut zum Eintreten für ihre Überzeugungen zu geben”.

koordynatami tego sformułowania. Zastosowanie tych rzeczowników nadaje wypowiedzi w podtekście agresywną modalność[130] i jest retorycznym przeciwieństwem sposobu prowadzenie narracji, jaki pojawił się w umiarkowanych „Unsere Kirche" czy „Der Friedensbote", choć na płaszczyźnie deklaratywnej nie można zarzucić redakcji braku postawy polubownej.

Odnośnie do budowy tekstu znaczące jest, że dopiero pod jego koniec pojawia się odwołanie do siły wyższej, stojącej w centrum myślenia religijnego – Boga. Zdecydowanie dłuższy pierwszy akapit odnosi się do politycznych, *ziemskich* konfliktów, gdzie poprzez kontekst polityczny mowa jest o Kościele raczej jako instytucji, niż o wspólnocie ludzi wierzących. Nie do przeoczenia we wstępie programowym jest wobec tego brak powołania się na Słowo Boże. Co więcej, mowa jest o zaufaniu Bogu, jednak to czasopismo ma być kierunkowskazem: „Niech [czasopismo to] tedy rozpocznie swój rozwój i ufając Bogu, niech będzie wiernym drogowskazem prawdy (…)"[131].

Podsumowując, „Weg und Ziel" w krótkim tekście wprowadzającym stosuje retorykę konfrontatywną, operującą słownictwem i metaforami dążenia, walki, konfliktu, esencjalizując i sankcjonując na płaszczyźnie językowej różnice kulturowe jako twardą opozycję interesów w obrębie Kościoła.

3.3.2.2. Kazanie *Reformationsfest* (nr 1/1926)[132]: luteranizm jako funkcja łącząca dla niemieckiej kultury

Niewątpliwie nie jest przypadkiem, że pierwszy numer czasopisma ukazał się 31 października, a więc w niezwykle ważne dla luteranów święto reformacji. I chociaż uroczystość ta do dzisiaj obchodzona jest w Kościołach o obrządku ewangelickim, wybór tej daty ze strony redaktorów omawianej gazety może być interpretowany jako forma podkreślenia jej więzi konkretnie z protestancką i niemiecką tradycją.

Tę tezę umocnić można, przyglądając się głównym wątkom kazania *Reformationsfest* z pierwszego numeru, które wykazuje cechy manifestu kulturowo-politycznego. Kazanie odwołuje się do fragmentu Dziejów Apostolskich: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam"[133]. W biblijnej opowieści, która jest opisana na

---

[130] Przypomnijmy, że percepcja komunikatów negatywnych prowadzić może do percepcji odwróconej.

[131] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Möge es [das Blatt] dann seinen Lauf antreten und im Vertrauen auf Gott ein wahrheitsgetreuer Wegweiser (…) sein (…)".

[132] „Weg und Ziel", nr 1/1926, z dnia 31 X, s. 1–2. Tłum. tytułu: Święto reformacji.

[133] Dzieje Apostolskie (16,9), tłum. za: https://biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Dzieje-Apostolskie/16/9 [dostęp: 5.03.2026]. Cytat za czasopismem: „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns".

początku analizowanego kazania, pewien Macedończyk wzywa tymi słowami św. Pawła, aby przybył do jego kraju.

Sam podmiot tekstu zadaje w następstwie retoryczne pytanie, na ile owa biblijna historia wiąże się ze świętem reformacji i udziela na to pytanie rozbudowaną odpowiedź, której centralna teza zawiera się w wypowiedzi: „(…) Powoli oddalamy się od ducha naszych ojców i wydaje się, że znaleźliśmy się w jakimś nowym kraju, który od dziedzictwa reformacji oddziela szeroka, rwąca rzeka"[134].

Omawiana homilia jest przykładem kazania, w którym autor usiłuje odnajdywać analogie między słowami Biblii a z góry założonym polityczno-kulturowym celem nauczania, które to analogie wydają się przy dokładniejszym wglądzie mało zasadne[135]. W dość długim akapicie autor usiłuje wyprowadzić z biblijnej opowieści o św. Pawle parabolę do współczesnej mu pozycji ewangelicyzmu i niemiecko-luterańskiej tradycji.

Interpretacja, jaką proponuje autor kazania, sugeruje istotne podobieństwo między Pawłem Apostołem a postacią reformatora. Jest to zatem porównanie wynoszące teologa z Wittenbergi na wyżyny[136]. Przez zastosowanie takiego zestawienia sugeruje się, iż współcześni nie tyle mają brać za wzór wspomnianego apostoła, co Marcina Lutra i wspominać jego wczesnonowożytne doświadczenia oraz religijność („Przepraw się do nas, ty boży wojowniku, do naszego kraju i pomóż nam!"[137]).

Owo przywołanie Lutra i odniesienie jego postaci do czasów współczesnych nie ma na celu wezwania do odnowy wiary. Figura reformatora jest tutaj nośnikiem pewnych racji kulturowych i politycznych, co wyraźnie dochodzi do głosu

---

[134] Tłum. autor. Tekst oryginału: „(…) Langsam entfernen wir uns von dem Geiste unserer Väter, und es scheint, als ob wir uns auf einem neuen Lande befinden, das durch einen breiten Strom von dem Reformationsboden entfernt ist".

[135] W kontekście struktury kazania należy zwrócić uwagę na to, że autor posłużył się porównawczą wykładnią Pisma. Na temat tej metody czytamy w *Zarysie homiletyki ewangelickiej*: „To wspólne, pointa, jest zawarte w obrazie, czyli *secundum comparationis*, poszukiwane zaś *tertium comparationis*, to jakaś prawda wyższego rzędu, Boża prawda", por. Andrzej Wantuła, *Zarys homiletyki ewangelickiej*, Warszawa 1974, s. 76–77. W sensie obrazowym rzeczywiście analogię można zrozumieć. Należy się jednak zastanowić, czy *tertium comparationis* proponowane przez autora w jakikolwiek sposób odnosi się do właściwego celu kazania – objaśniania ponadczasowych prawd bożych, czy jest raczej subiektywnym wykładem historii i krytyki społecznej.

[136] Owa mityzacja i niemal „biblizacja" dziejów M. Lutra wyraża się również w zdaniu: „Luter jest postacią ponadczasową, ponieważ to, co zrozumiał i czego doświadczył nie jest wiążące tylko dla jakiejś konkretnej epoki" – tłum. autor. Tekst oryginalny: „Luther ist eine zeitlose Person, denn das, was er erkannt und erlebt hat, ist an keine Zeit gebunden".

[137] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Komm herüber, du Streiter Gottes in unsere Zeit, in unser Land und hilf uns".

w ostatnich zdaniach kazania: „Święto reformacji jest świętem walki, które polega na zwróceniu oczu ku przeciwległemu państwu i wołaniu z tęsknotą: Przepraw się do Macedonii (…)"[138]. W świetle tego cytatu oczywistym staje się, iż Macedonia jest w tej figurze metaforycznej Polską, z której terytorium wzywa się Lutra jako uosobienie niemieckich, protestanckich cnót i podkreśla, że muszą one być importowane z Rzeszy Niemieckiej, która ma stanowić właściwy punkt odniesienia dla postaw kulturowych.

W kontekście języka kazania zaobserwować można również, że autor preferuje posługiwanie się w odniesieniu do postaw religijnych terminem „Boga" („Gott"), implikującym w kontekście Starego Testamentu siłę i władczość, natomiast w całym kazaniu nie pojawia się żadne odniesienie do ewangelicznej postaci Jezusa Chrystusa, implikującego w kontekście Nowego Testamentu miłość bliźniego, cierpienie i miłosierdzie. Ta tendencja widoczna jest w większości tekstów czasopisma i jest kolejnym aspektem charakterystycznym języka chrześcijaństwa ulegającego etnocentrycznym fascynacjom[139].

3.3.2.3. Komentarz *Die Einigungsbestrebungen der evangelischen Kirchen in Polen* (nr 1/1926)[140]: krytyka polskiego ewangelicyzmu

Pretekstem do opublikowania tego felietonu zawierającego elementy krytyki dziennikarskiej, była zaplanowana na wrzesień 1926 r. ekumeniczna konferencja Kościołów ewangelickich w Polsce, której celem miało być utworzenie ponadkonfesyjnej organizacji kościelnej protestantów[141].

Autor (anonim) stawia sobie za cel przedstawienie wyczerpującej krytyki tego projektu, którego intencje porównuje do logiki amerykańskich trustów w gospodarce. Zauważa przy tym, że głównymi motywacjami dla projektu zjednoczenia

---

[138] Tłum autor. Tekst oryginalny: „Reformationsfest ist Kampfesfest, das darin besteht, daß wir unsere Augen nach dem gegenübeliegenden Lande richten und voll Verlangen rufen: Komm herüber nach Mazedonien (…)".

[139] Taką strategię retoryczną można wyjaśnić, zakładając, że w pojęcie „Boga" projektować można znacznie więcej religijnych wyobrażeń niż w imię Chrystusa, związanego wyłącznie z chrześcijańską nauką o odkupieniu.

[140] „Weg und Ziel", nr 1/1926, z dnia 31 X, s. 2. Tłum. tytułu: Dążenia zjednoczeniowe kościołów ewangelickich w Polsce.

[141] Jak zauważa Alabrudzińska, dążenia zjednoczeniowe w kościele miały miejsce w zasadzie od początku lat dwudziestych (m.in. z inicjatywy małopolskiego duchownego T. Zöcklera), jednak szczególny napęd dało im zawarcie w 1925 r. konkordatu państwa ze Stolica Apostolską: „Podpisanie konkordatu i jego treść, szczególnie w zestawieniu z bezskutecznymi staraniami ewangelickich związków wyznaniowych o uregulowanie pozycji prawnej, odebrane zostały jako olbrzymie zagrożenie dla mniejszości wyznaniowych w Polsce", por. Elżbieta Alabrudzińska, *Kościoły ewangelickie na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999, s. 233–240.

są po pierwsze: chęć stworzenia wspólnego „mechanizmu obrony przeciwko Kościołowi katolickiemu" („Abwehmechanismus gegen die katholische Kirche"), po drugie: zagraniczne przykłady podobnych dążeń konsolidacyjnych[142].

W dalszej części tekstu autor podejmuje linię argumentacyjną opierającą się na przekonaniu, że Kościół Ewangelicko-Augsburski z pozostałymi Kościołami – szczególnie ewangelicko-reformowanymi – na płaszczyźnie historycznej, a więc pośrednio także kulturowej, nie ma nic wspólnego[143]. Wobec tego wyraźne staje się, że na pierwszy plan wysuwa się tutaj kategoria wspólnoty uznawanej nie ze względu na łączące jej członków obywatelstwo i wspólne interesy, ale *na miejsce pochodzenie przodków*, bazującej zatem na *micie wspólnego pochodzenia*.

W tym kontekście autor podkreśla, że postacie, na które powołują się polskojęzyczni ewangelicy takie jak Jan Łaski, Mikołaj Radziwiłł czy Samuel Dambrowski nie mają ze współczesnymi luteranami w Polsce żadnego historycznego powiązania (niezależnie od wyznawanego kierunku reformacji), ponieważ „byli Polakami i ich dzieło przepadło przez jezuicki atak"[144]. Warto podkreślić, niezależnie od trudności zastosowania wobec tych postaci etnocentrycznego esencjalizmu, że w tej historiozoficznej perspektywie nie docenia się ich zasług w kategoriach szerzenia uznawanych przez wszystkich protestantów prawd wiary, odnowy Kościoła – „reformację" – i chrześcijaństwa, a więc ludu bożego w ogóle, a raczej widzi się je tylko w linearnej perspektywie rozwoju dziejów wąsko rozumianej narodowości. Zwraca uwagę w tej narracji także to, że reformacyjne „dzieło" („Werk") wspomnianych postaci jest opisane jako oddzielny i niezależny proces kulturowy w stosunku do dzieła reformacyjnego Marcina Lutra – w tej linii argumentacyjnej nieuwzględniony został proces ciągłości transferu ideowo-kulturowego i pewnej tradycji teologicznej, za to sugeruje się istnienie dwóch osobnych „reformacji" jako niezależnych od siebie konfesyjnych walk w obrębie danych etni.

W takim ujęciu przedstawia się historiograficzną narrację, jakoby polskie społeczeństwo miało zostać poprzez działalność jezuitów kompletnie zrekatolicyzowane – tym samym po stronie niemieckich protestantów ujawnia się tendencja do dyskursywnego kolportowania stereotypu Polaka-katolika, który polskojęzyczne czasopisma tak bardzo usiłowały zdekonstruować.

---

[142] W tym wypadku naturalnym punktem odniesienia musiały być kościoły unijne. W wypadku wileńskiego projektu, miał być to jednak twór oddolny i oczywiście przywiązany do polskiej państwowości.

[143] „Kościoły (…) nie mają ze sobą żadnego historycznego związku" – tłum. autor. Tekst oryginalny: „Die Kirchen (…) haben keinerlei geschichtlichen Zusammenhang untereinander". Sugestia braku wspólnoty kulturowej, por. także cz. I, rozdział 4.2.1.

[144] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Diese Leute waren Polen und ihr Werk ist durch den Angriff der Jesuiten untergegangen".

„Niemal wszystkie współczesne kościoły protestanckie w Polsce zostały założone przez Niemców (…)"[145] – podkreśla w dalszej części felietonu autor, odwołując się do mitu niemieckiego kolonisty i zakłamując podobnym sformułowaniem fakt, że przybywający na ziemie polskie protestanccy imigranci automatycznie stawali się członkami istniejącej już ewangelickiej instytucji kościelnej – o „zakładaniu" Kościoła nie mogło być zatem mowy[146].

Postulowany brak wspólnego historycznego korzenia autor uważa za poważną przeszkodę w założeniu protestanckiej unii[147] – czym daje wyraźne świadectwo, inaczej niż było to w przypadku czasopism „Der Friedensbote" i „Unsere Kirche", iż między Niemcami a Polakami w Kościele istnieje nie tylko różnica interesów kulturowo-politycznych, ale sugeruje się esencjalną odmienność polskich i niemieckich ewangelików (w tym wypadku najwyraźniej uważając ogół luteranów za *de facto* wspólnotę niemiecką) i nieprzezwyciężoną obcość wynikającą z różnych doświadczeń historycznych.

W końcowej części artykułu autor stawia hipotezę o motywacji wileńskiej jedności kalwińskiej odnośnie do zainicjowania ekumenicznego ruchu zjednoczeniowego w obrębie polskich Kościołów protestanckich. Odwołuje się on przy tym do biologistycznych wizji Kościoła jako żyjącego i umierającego organizmu: „[Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany] stoi obecnie na krawędzi wymarcia. Czy zamierza pociągnąć za sobą inne kościoły?"[148]. Pytanie to przywołuje logikę spencerowskiej filozofii odwołującej się do rozumianej dosłownie witalnej siły ludzi tworzących wspólnotę kościelną – nie ich siły duchowej i racji przekonań, ale dominacji demograficznej. Sformułowanie implikuje postawę butności w stosunku do mniej licznych kalwinistów.

Na tym tle wyrażona jest konstatacja podsumowująca wszelkie działania zjednoczeniowe: „Każda ugoda lub związek musi opierać się na miłości zrodzonej z ducha Chrystusa. Kto nie zamyka sobie na siłę oczu, dostrzeże jej brak [w planowanym związku kościołów protestanckich w Polsce]"[149]. Argument ten

---

[145] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Die jetzigen evangelischen Kirchen in Polen sind fast ausschließlich deutsche Gründunen (…)".

[146] Por. niemal identyczne sformułowanie w felietonie *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt* (rozdział 3.3.2.5). Inaczej można argumentować odnośnie do budowy świątyń, zdanie sugeruje jednak proces zakładania jakichś nowych wspólnot religijnych na terytorium, na którym protestantyzm miałby być zupełnie nieznany.

[147] „Es ist darum schwer, weil eine gemeinsame geschichtliche Basis fehlt, an eine Einigung zu denken".

[148] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Sie steht [evangelisch-reformierte Kirche in Wilna] heute auf dem Aussterbeetat. Will sie auch die anderen Kirchen mit hineinziehen?".

[149] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Jeder Einigung oder Vereinigung muss die Liebe zugrunde liegen, die aus dem Geiste Christi geboren ist. Wer sich die Augen nicht gewaltsam verbindet, wird feststellen müssen, dass sie fehlt".

odnosi się nie do wcześniej wyrażonych krytycznych uwag autora wobec zwolenników zjednoczenia, ale posądza się w tym miejscu ewangelików-Polaków o brak chrześcijańskiej miłości w stosunku do niemieckojęzycznych braci i sióstr w wierze. Wydaje się, że w świetle chrześcijańskiego dyskursu argument braku miłości bliźniego jest ostatecznie rozgrywaną kartą, apelującą bardziej do emocji niż będącą rzeczowym lub teologicznym argumentem.

3.3.2.4. Felieton *Religion und Volkstum* (nr 1–3/1926)[150]: ludowość jako funkcja podtrzymania religijności

Felieton podpisany inicjałami redaktora pastora Adolfa Dobersteina (autor: P. A. D.) pokazuje wyraźnie, że temat stosunku wzajemnego wpływu tożsamości etnicznej i religijnej budził w omawianej epoce zainteresowanie i był przedmiotem publicystycznych analiz. Proponowane w felietonie *Religion und Volkstum* ujęcie tego problemu jest jednak podporządkowane logice nacjonalistycznego wartościowania i ma polityczno-propagandowy charakter. Jest ono również z natury rzeczy zanurzone w dyskursie społecznym połowy lat dwudziestych i stanowi próbę kategoryzacji wspomnianych elementów tożsamości z perspektywy subiektywnych obserwacji autora.

W tym kontekście wyróżnione są trzy postawy: postawa osób, dla których religia i etnia są zjawiskami ze sobą silnie powiązanymi („Jedno [z przekonań] odkrywa wewnętrzny związek między tymi dwoma zjawiskami i przywiązuje się do narodowości z taką samą lojalnością, jak do przekonań religijnych (…)"[151]), postawa osób, które próbują kwestię narodowości i religii rozdzielić („W drugim przypadku tożsamość narodowa traktowana jest jako coś człowieczeństwu obcego, coś, co zostało narzucone przez wychowanie (…) i co nie może i nie powinno wywierać wpływu na życie wewnętrzne"[152]), oraz postawa tych, którzy sceptycznie postrzegają konstrukt tożsamości podporządkowanej przynależności etnicznej („W trzecim przypadku idzie się jeszcze dalej. Tutaj postrzega się narodowość jako coś niewygodnego i uciążliwego i próbuje się jej zaprzeczyć"[153]). W doborze słów dalszej części wypowiedzi widoczne jest

---

[150] „Weg und Ziel", nr 1/1926, z dnia 31 X, s. 4; nr 2/1926, z dnia 1 XII, s. 4; nr 3/1927, z dnia 1 I, s. 2–3. Tłum. tytułu: Religia i pochodzenie etniczne.

[151] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Die eine [Überzeugung], die zwischen beiden Erscheinungen eine innere Beziehung entdeckt und am Volkstum mit ebensolcher Treue hängt wie an der religiösen Ueberzeugungen (…)".

[152] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Im anderen Falle wird das Volkstum als etwas dem Menschen an sich Fremdes angesehen, das ihm durch Erziehung (…) aufgedrängt worden ist und was er darum von seinem Innenleben fernhalten kann und darf".

[153] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Im dritten Falle geht man weiter. Hier empfindet man das Volkstum als unbequem und lästig und sucht es abzustreiten".

wyraźne potępienie tej ostatniej postawy. Argumentuje się przy tym, że życie takich osób to „treść bez formy" („Inhalt ohne Form"). Osobom reprezentującym taką postawę przypisuje się relatywizm wartości, wygodnictwo i działanie z egoistycznych pobudek.

Szczególnie pejoratywne wartościowanie ostatniej postawy i brak próby dostrzeżenia konstruktywnych elementów poglądów kosmopolitycznych ujawniają publicystyczną i nieobiektywną naturę tekstu. Przedstawiony podział wyraża subiektywną ocenę autora, jego przekonania i uprzedzenia w stosunku do wiernych niepodzielających nacjonalistycznych dążeń, niewątpliwie rozpowszechnionych w gronie czytelników omawianego czasopisma.

Interesująca jest w tym kontekście również próba definiowania narodowości jako „duchowego czynnika wywierającego wpływ na postawy religijne"[154]. Widoczne w owym ujęciu jest narracyjne podkreślenie pierwszorzędności i pierwotności charakteru etnicznego nad religijnym[155].

Dwie trzecie czteroczęściowego felietonu poświęcone jest opisowi tego, czym jest i czym powinna być „narodowość" (względnie „ludowość" lub „etniczność", niem. „Volkstum"[156]) – według autora, czynnikiem ważnym dla dobrobytu duchowego jednostki i społeczeństwa. Dopiero w ostatniej części autor odnosi się do nauczania Nowego Testamentu, przypominając, iż chrześcijaństwo w swojej istocie znosi różnice plemienne i że Bóg w chrześcijaństwie – inaczej niż w starożytnych religiach pogańskich – jest Bogiem *wszystkich ludzi*.

Mimo tej uwagi, redaktor decyduje się w następnych akapitach na polemikę z przykazaniem Ewangelii („A jednak byłoby błędem nie doceniać wartości tożsamości narodowej dla religii"[157]). Jego argumentacja opiera się z jednej strony na pragmatycznych przykładach wskazujących, że niektóre pieśni religijne można uznać za ludowe, a ich słuchanie budzi afekty odnoszące się do poczucia wspólnoty zarówno religijnej, jak i ludowej. Wyraźny jest tutaj wpływ logiki racjonalistycznej, która nie uznaje postaci Boga jako *rzeczywiście* działającej we wszechświecie, a raczej „działającej" poprzez kulturowe uwarunkowania:

> Nierzadko myśl o matce chroni człowieka przed upadkiem skuteczniej niż myśl o Bogu. Pobożny nastrój może przywoływać szum znanych z dzieciństwa lasów. I bywa też, że człowiek swoją wiarę w Boga wiąże tylko z jakimś miejscem,

---

[154] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Faktor (…), der seinerseits die religiöse Einstellung beeinflußt".

[155] Por. uwagi dot. hermeneutyki tekstów biblijnych, cz. III, rozdział 2.1.3.

[156] Brak jednoznacznego tłumaczenie niemieckiego pojęcia „Volkstum" w j. polskim.

[157] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Und doch wäre es falsch, den Wert des Volkstums für die Religion zu übersehen".

z ojcowizną, będąc tam pobożnym i cnotliwym, a łatwo ulegając wykorzenieniu i upadkowi moralnemu na obczyźnie[158].

Argumentacja ta jest zatem przeciwieństwem nauczania o pielęgnowaniu w sobie świadomej, żywej wiary i dawaniu jej świadectwa szczególnie wobec przeciwności losu[159]. Doberstein wydaje się raczej chcieć uchronić wiernych przed wpływami z zewnątrz. Poprzez zachowanie tradycyjnej ludowości postuluje stworzenie *optymalnych warunków* do utrzymania chrześcijaństwa[160], a w szczególności luteranizmu jako kulturowego spoiwa wspólnoty, najwyraźniej reprezentując przekonanie, że *numinosum* religii występuje jako efekt uboczny przywiązania do wspólnoty i kultury. Błędnym sformułowaniem w tym kontekście byłoby stwierdzenie, że pastor próbuje ochronić wiernych przed utratą wiary – autor do tej dla luteranizmu centralnej problematyki (działającej w człowieku, budzonej przez Boga wiary prowadzącej do czynienia dobra) w artykule nie odnosi się w ogóle. Z całokształtu wypowiedzi wyłania się obraz religii jako części praktykowanej kultury: przymusem uwarunkowanym wspólnotą ludową.

Całość felietonu ks. Dobersteina świadczy o zafascynowaniu autora ideologią volkistowską, której gotów był podporządkować swoje działania duszpasterskie, będąc przekonanym o korzyściach płynących dla wspólnoty z ograniczenia wolności wyboru przynależności kulturowej: „Kwestia [niemieckiej] tożsamości etnicznej ma ogromne znaczenie dla przetrwania naszego Kościoła luterańskiego w Polsce. Wraz z nią upadnie luteranizm, a wraz z nim ustanie istnienie Kościoła luterańskiego w Polsce"[161] – pisze autor, odnosząc się *implicite* do chętnie i często podnoszonej przez stronę niemiecką groźby katolicyzacji i nie odnosząc się w żaden sposób do argumentów znajdujących się w polskiej prasie dotyczących tej problematyki. Ukazuje się tutaj tym samym pewna „odporność", bądź też nieprzepuszczalność argumentów i elementów dyskursywnych w skrajnie nacjonalistycznych kręgach.

---

[158] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Es kommt nicht selten vor, daß der Gedanke an die Mutter den Menschen viel eher vor einem Fall bewahrt als der Gedanke an Gott. Das Rauschen und Raunen der heimatlichen Wälder kann das Gemüt zur Anbetung Gottes bewegen. Und es geschieht zuweilen, daß der Mensch einen Gottesglauben örtlich an seine Heimat knüpft, indem er nur dort fromm und sittlich rein denkt und empfindet, in der Fremde dagegen leicht entwurzelt und verkommt".

[159] Por. m.in. wezwania do dawania świadectwa wierze w „Pośle Ewangelickim" (rozdział 2.1.2) lub „Głosach Kościelnych" (rozdział 2.3.2.1).

[160] Rozumianego tutaj jako wspólnota kultury i obyczaju religijnego.

[161] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Die Frage des Volkstums ist für den Bestand unserer lutherischen Kirche in Polen von allergrößter Bedeutung. Mit ihm fällt das Luthertum, mit ihm erlischt der Bestand der lutherischen Kirche in Polen".

3.3.2.5. Cykl *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt* (nr 1–8/1926)[162]: obraz niemieckiego ewangelicyzmu w kontekście historiograficznym

Autorem serii artykułów *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt* opublikowanych na łamach pierwszych ośmiu numerów „Weg und Ziel" jest ks. Eduard Kneifel (P.E.K)[163]. Pastor Kneifel był historykiem amatorem, który w omawianym w tej książce okresie publikował liczne historiograficzne opracowania dotyczące dziejów luterańskich wspólnot, szczególnie na terenie byłego Królestwa Kongresowego. Poprzez przedstawioną narrację historiograficzną usiłował on w swoich tekstach wzmocnić wśród czytelników postrzeganie luteranizm w Polsce jako konfesji kulturowo nierozerwalnie połączonej z niemieckim charakterem narodowym.

Pierwsza część cyklu rozpoczyna się sformułowaniem: „Z wyjątkiem Węgrowa, Warszawy i Nejdorfu nad Bugiem, wszystkie nasze gminy ewangelicko-luterańskie powstały w XVIII lub XIX w. Powołali je do życia niemieccy koloniści"[164]. W ten sposób autor w pierwszym zdaniu jasno określa ideowe, niemieckocentryczne ramy ujęcia tematu. W jego centrum stoi historia tzw.

---

[162] „Weg und Ziel", nr 1/1926, z dnia 31 X, s. 3; nr 2/1926, z dnia 1 XII, s. 2–3; nr 3/1927, z dnia 1 I, s. 3–4; nr 4/1927, z dnia 1 II, s. 6–7; nr 5/1927, z dnia 1 III, s. 6–7; nr 6/1927, z dnia 1 IV, s. 6–7; nr 7/1927, z dnia 1 V, s. 6–7; nr 8/1927, z dnia 1 VI, s. 7. Tłum. tytułu: Nasze ewangelickie wspólnoty wczoraj i dziś.

[163] Eduard Kneifel, ur. we Władysławowie w 1896 r., studia teologii w Lipsku i Rostoku, ordynowany 4 XI 1923 r. Wikariusz w kościele Świętej Trójcy w Łodzi, następnie pastor w Brzezinach k. Łodzi (1925–1939). Członek Stowarzyszenia ds. Badania Reformacji w Polsce, członek Polskiego Towarzystwa Historycznego w Warszawie (jak sam wspomina – jako bodaj jedyny Niemiec w tym Towarzystwie) i innych organizacji historyków w Rzeczypospolitej. W latach 1938–1939 wydawca czasopisma „Luthererbe in Polen" (przy redakcyjnej współpracy pastora A. Kleindiensta) utrzymanego w podobnej ideowej konwencji do „Weg und Ziel". W czasie okupacji niemieckiej pastor w Tomaszowie Mazowieckim oraz w parafii Świętego Matusza w Łodzi – usunięty z tego stanowisko przez niemieckie władze okupacyjne. Według własnych deklaracji, publicznie wypowiedział się przeciwko prześladowaniom Żydów, Polaków i innych narodowości i stąd przesłuchiwany kilkakrotnie przez Gestapo. Następnie pastor w Grabieńcu i Zgierzu. Po wojnie pastor m.in. w Marschacht w RFN. Autor powojennych, cytowanych tutaj wielokrotnie opracowań historiograficznych, w 1956 r. promocja na doktora teologii na Uniwersytecie w Hamburgu, odznaczony złotym orderem zasługi RFN. Zm. w 1993 r., por. *Eduard Kneifel – Biographie*, https://kulturstiftung.org/biographien/kneifel-eduard [dostęp: 23.11.2024] oraz E. Kneifel, *Die Pastoren…*, s. 112.

[164] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Alle unsere evangelisch-lutherischen Gemeinden sind mit Ausnahme von Wengrów, Warschau und Neudorf am Bug im 18. bezw. 19. Jahrhundert gegründet worden. Deutsche Kolonisten (…) haben diese Gemeinden ins Leben gerufen".

kolonistów i ich działalności społecznej oraz duchowej. Wspomniane ważne wyjątki nie zostały w dalszej części tekstu bliżej omówione, stanowiąc przykład dyskursywnej strategii przemilczenia pozwalającej na rozwinięcie jednostronnej linii narracyjnej odpowiadającej kulturowym i politycznym interesom grupy narodowej reprezentowanej przez autora. Także samo sformułowanie, jakoby to sami koloniści zakładali wspólnoty, wydaje się znacznym uproszczeniem historycznych faktów i prawnych regulacji związanych z tworzeniem nowych parafii, pomijającym choćby znaczną pomoc udzielaną imigrantom przez władze Królestwa Polskiego.

W kolejnych akapitach rozwijana jest opowieść o kolonistach: rolnikach, rzemieślnikach i handlarzach, którzy przybywali na ziemie polskie i budowali tam niemiecki protestantyzm. Przemilczeniu ulegają powody i przyczyny ich migracji na kulturowo i etnicznie obce ziemie. Polska określona jest przy tym jako „nowa ojczyzna" („neue Heimat") i „nowy obszar działalności" („neuer Wirkungskreis").

Narracja historiograficzna artykułu opiera się na przedstawieniu licznych problemów i braku jedności niemiecko-protestanckiej wspólnoty na początku jej istnienia. Na tym tle odmalowany został następujący obraz kulturowych zmagań: „Rozproszeni po całej Polsce niemieccy imigranci protestanccy zdawali się być skazani przez bieg rozwoju historycznego na asymilację w polskości i katolicyzmie. Chociaż byli pod silnym wpływem otoczenia, zdołali przeciwstawić się obcym wpływom dzięki dwóm czynnikom: wierze i narodowości"[165].

Można ów przyczynek uznać za *kulturozoficzny* w tym sensie, iż przedstawia on próbę ujęcia postulowanego w tym sformułowaniu prawa kultury, w którym za *a priori* przyjęty cel migrantów w „nowej ojczyźnie" uznaje się zachowanie ich obcego kulturowego charakteru wobec kultury społeczeństwa przyjmującego. W tym ujęciu procesy integracji oceniane są jako zjawisko negatywne i niepożądane, o czym świadczy użycie sformułowań takich jak „zdołali" („vermochten"), „przeciwstawić się" („entgegenstellen"), struktury gramatycznej „chociaż" („so sehr"), a także operowanie kategorią obcości („fremde Einwirkung").

W cytowanym fragmencie widoczne jest ponadto konsekwentne podkreślanie zależności kultywowania wiary i tradycji przodków, jako dwóch elementów wypływających z tej samej postawy kulturowej. Podobne ujęcie korespondowało jednoznacznie z przedstawionymi w felietonie *Glaube und Volkstum* kulturozoficznymi i ideologicznymi przekonaniami redakcji „Weg und Ziel".

---

[165] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Über das ganze polnische Land zerstreut, schienen die deutsch-evangelischen Einwanderer durch den Gang der geschichtlichen Entwicklung dazu verurteilt zu sein, im Polentum und Katholizismus aufzugehen. So sehr sie auch unter dem Einfluß der Umgebung, in der sie lebten, standen, so vermochten sie doch fremden Einwirkung zwei Faktoren entgegenzustellen: Glaube und Volkstum".

Narracyjny aspekt wskazujący na ujmowanie chrześcijaństwa nie jako religii wyboru, a raczej jako genetycznego i kulturowego zobowiązania, podkreśla zwrot zastosowany w odniesieniu do niemieckich wspólnot, charakteryzowanych jako wspólnoty „ducha i krwi" („Gemeinschaft des Geistes und Blutes"). O tym, że na tekst pastora większy wpływ mają rasistowskie i ewolucjonistyczne teorie niż wczesnochrześcijańskie neoplatonistyczne teksty, wskazuje postawienie wartościującego znaku równości między materią ciała i ducha.

Kolejne zdania zawierają rozwinięcie tego, co autor rozumiał pod pojęciem tożsamości etnicznej: „sposób bycia ojców i ich język" („der Väter Art und Sprache") – czym do pewnego stopnia dystansował się od biologicznego ujęcia narodu, charakterystycznego dla ruchów narodowosocjalistycznych. Warto przy tym zwrócić uwagę na określenie języka niemieckiego jako „języka Lutra" („Luthers Sprache"), podkreślające kulturowo-genetyczne pokrewieństwo tego języka i konfesji. Co więcej, w odniesieniu do działalności migrantów autor używa sformułowania: „(…) Luteranizm i niemieckość (…) były rdzeniem i naczelną zasadą ich myślenia, czucia i woli. Ta jedność orientacji duchowej zaowocowała również jednością w działaniu"[166]. Poprzez to określenie ujawnia się fascynacja autora ujednoliceniem i uniformizacją wśród wiernych: nic dziwnego, że tego typu postawie pastora towarzyszyły trudności z akceptacją wyborów kulturowych wiernych, które nie były oportunistyczne.

Na tym tle warto odwołać się do fragmentu felietonu, w którym wprowadzony jest wątek konfliktu. Przypomnijmy, że na początku tekstu istnienie polskojęzycznych wspólnot zostaje zaledwie wspomniane i sugeruje się, jakoby protestantyzm pojawił się na ziemiach polskich wraz z przybyciem imigrantów z krajów niemieckich. Tło powstania i rozwój parafii polskich, w szczególności parafii Świętej Trójcy w Warszawie, nie zostały opisane, stąd czytelnikowi niewtajemniczonemu w polski dyskurs narodowy zaskakująca i niezrozumiała musiała wydawać się postawa pastorów, o których Kneifel w trzeciej części artykułu lakonicznie pisze:

> Gorzko ubolewano również nad celową polonizacją studiujących w Dorpacie niemieckich teologów (…). Mówi się, że akademicy z rodzin o dobrym niemieckim pochodzeniu sprzeniewierzali się swojemu narodowemu dziedzictwu pod wpływem korporacji akademickiej „Polonia" i Towarzystwa Teologów Polskich w Dorpacie (…)[167].

---

[166] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „(…) Luthertum und Deutschtum (…) waren Kern und Stern ihres Denkens, Fühlens und Wollens. Diese einheitliche Geistesrichtung bewirkte auch ein einheitliches Handeln".

[167] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Es ist auch bitter geklagt worden, daß deutsche Theologen, die in Dorpat ihrem Studium ablagen, bewußt polonisiert wurden (…). So sollen Akademiker aus gutdeutschen Häusern durch den Einfluß der „Polonia" und der „Vereinigung polnischer Theologen" in Dorpat (…), ihrem deutschen Volkstum untreu geworden sein".

Charakterystyczne, że do opisu tego procesu kulturowego autor zastosował stronę bierną sugerującą uleganie narzuconym procesom – pomimo że, jak sam wspomina, wymienione tu organizacje studenci założyli z własnej inicjatywy. Opis sugeruje pojawienie się z bliżej niewyjaśnionych przyczyn jakiegoś kulturowo „obcego ciała" na łonie Kościoła ewangelickiego, przy czym proces polonizacji jasno określony jest jako akt braku lojalności („untreu").

Od opisu przyjęcia przez niektórych studentów i pastorów pochodzenia niemieckiego polskiej postawy narodowej Kneifel zaczyna w swoim felietonie prowadzić narrację akcentującą konflikt polsko-niemiecki jako centralny problemu luteranizmu od zarania dwudziestego stulecia. Na tym tle wyczerpująco opisane są wydarzenia synodu łódzkiego i dzieje Kościoła po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, przy czym niezmiennie podkreśla się prawowierność niemieckich, konserwatywnych pastorów – kompletnie przemilczając racje ich adwersarzy.

Wyczerpujący felieton, omawiający w kilku częściach szczegółowo wydarzenia historii najnowszej Kościoła, zamyka Kneifel krótkim podsumowaniem własnej pozycji ideowej i tego, w jakiej roli widzi się jako pastor: „Podobnie jak w przeszłości, tak i obecnie, niemieckie duchowieństwo dąży do zachowania i pielęgnowania świętego dziedzictwa swoich przodków: wiary, języka, obyczajów i tradycji. Jest ono również gotowe złożyć te wartości w służbie Kościoła i Rzeszy"[168]. Autor wyraża w tych ostatnich zdaniach rodzaj programu dla swojego urzędu pastorskiego odnośnie do kształtowania postaw obywatelskich wiernych, wykraczającego wyraźnie poza ramy duszpasterstwa skupionego na przekazywaniu prawd wiary. Przyświeca mu przy tym obraz pastora-urzędnika państwowego, jaki powszechny był w minionej epoce[169]. Ostatnie zdanie przytoczonego cytatu i zarazem całego felietonu jest deklaracją wierności wobec Rzeszy. Nie dziwi zatem fakt, że właściwie wszyscy niemiecko-zorientowani pastorzy nie widzieli możliwości działania w Polsce po 1945 r. i kontynuowali swoją działalność duszpasterską w służbie wiary i kultury narodowej w podnoszącej się z popiołów narodowego socjalizmu Republice Federalnej Niemiec.

---

[168] Tłum. autor. Tekst oryginalny: „Wie einst in der Vergangenheit, so auch jetzt in der Gegenwart will die deutsche Pastorenschaft das heilige Vätererbe: Glaube, Sprache, Sitte und Gebräuche wahren und hochhalten. Sie ist aber auch gewillt, diese Gaben in den Dienst der Kirche und des Reiches zu stellen".

[169] W pierwszej części felietonu autor pisze z dużą dozą sentymentu o pozycji społecznej i roli pastora w dziewiętnastowiecznych wspólnotach: „Tak ściśle (…) wszystkie zbory były ze sobą połączone więzami wiary i języka! A pastorzy żyli i pracowali z nimi ręka w rękę. Byli oni nie tylko doradcami duchowymi, ale także wodzami w sprawach życia narodowego i kulturowego" – tłum. autor, tekst oryginalny: „So innig (…) waren auch alle Gemeinden durch das Band des Glaubens und der Sprache verbunden! Und mit den Gemeinden lebten und arbeiteten Hand in Hand die Pastoren. Sie waren nicht nur Seelsorger, sondern auch Führer in Fragen völkisch-kulturellen Lebens".

Warto zauważyć, że postulaty pastora Dobersteina z artykułu *Religion und Volkstum* i powyżej przedstawiona wizja historiograficzna pastora Kneifla uzupełniają się: celem autorów nie było motywowanie czytelników do zaangażowania obywatelskiego i żywego współtworzenia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, względnie protestantyzmu w Polsce, ale raczej oczekiwanie niezależnie od zmienionych warunków socjopolitycznych, bezkrytycznego powielania wzorców „obyczajów i tradycji" („Sitte und Gebräuche"), a więc religijno-kulturowej uniformizacji, w której chrześcijaństwo rozumiane było jako pewne dobro kulturowe, a nie objawiona wiara.

3.4. Uwagi końcowe

Okręg przemysłowy, na którego główne centrum w połowie XIX w. wyrosło miasto Łódź, okazał się w II Rzeczypospolitej zarówno największym skupiskiem luteranów włączonym w instytucję Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, jak i największym skupiskiem ludności identyfikującej się z narodowością niemiecką w tymże Kościele. Dawało to temu ośrodkowi szczególną pozycję, której protagoniści niemieckiego dyskursu narodowo-konfesyjnego byli świadomi. Potwierdzeniem tego szczególnego demograficznego znaczenia dla niemieckojęzycznego luteranizmu były plany okupantów (zarówno podczas pierwszej, jak i drugiej wojny światowej) utworzenia z Łodzi siedziby władz nie tylko administracyjnych, ale również kościelnych. Miało być to nie tylko symboliczną kulturową detronizacją Warszawy, ale też wyniesieniem łódzkoprzemysłowych, w dużej mierze niemiecko-ewangelickich tradycji na piedestał. Andreas Kossert zauważa: „(…) dążenie to od początku nastawione było na konfrontację z kierownictwem Kościoła oraz przeciwstawiało się niepodległości Polski"[170].

Ale – nawet jeżeli w polskiej historiografii wydarzenia powiązane z Łodzią, takie jak synod łódzki (*Lodzer Synode*), działania tzw. grupy łódzkiej skupionej wokół Josefa Spickermanna (*Lodzer Gruppe*) i Wspólnoty Roboczej Pastorów Niemieckich w Kościele Ewangelicko-Augsburskim (*Arbeitsgemeinschaft der deutschen Pastoren innerhalb der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*) etc., wpisywane są w pejoratywny kontekst, przyjrzenie się krajobrazowi wydawniczemu tego regionu pokazuje, że był on bardzo zróżnicowany. Cechą wspólną wydawanych na terenie Łodzi czasopism było co prawda zachowanie niemieckojęzycznej konwencji – sam język jako kod komunikacji nie stanowił jednak o jedności narracji narodowych i kulturowych. Trzy omówione tutaj czasopisma reprezentowały podejścia od lojalnościowego przez zachowawczo-ugodowe po

[170] A. Kossert, *Nieprzejednane sprzeczności…*, s. 157.

opozycyjne wobec idei kultury polskiej. W rzeczywistości jedynie ta ostatnia reprezentowała w stosunku do polskości wrogie nastawienie.

Redaktor „Unsere Kirche", ks. P. Hadrian, pomimo własnej niemieckojęzyczności był pozytywnie nastawiony do nowego państwa i tendencji integracyjnych. Konieczność przyjęcia takiej postawy w polskim społeczeństwie wyprowadzał m.in. z ogólnej słabości chrześcijaństwa i Kościoła, który musiał otwierać się na nowe wpływy, aby nie stać się hermetyczną organizacją tracącą skłonnych do polonizacji wiernych na rzecz Kościoła katolickiego lub na rzecz filozofii materialistyczno-hedonistycznej.

W obronie niemieckiej mowy i rytu w Kościele wystąpił natomiast zdecydowanie redaktor „Der Friedensbote", ks. J. Dietrich. Postawę tę wyprowadzał on z ważkiego znaczenia tradycji dla wiernych oraz z luterańskiej konwencji głoszenia Słowa Bożego w języku ojczystym. Tekstom tej gazety właściwy był raczej konserwatyzm dotyczący języka i dóbr kultury niż lobbowanie na rzecz interesów etniczno-narodowych wspólnoty. Stąd w swojej postawie jako duszpasterz ks. Dietrich dystansował się od kręgów nacjonalistycznych w swoim Kościele. Pastor swoją konserwatywno-kulturową postawę wyprowadzał z pietystycznego ujęcia religijności protestanckiej, która nie kładła nacisku na zaangażowanie w sprawy polityczno-społeczne, ale promowała raczej zamknięte do wewnątrz życie duchowe. Przeciwstawiał się tym samym argumentacji, iż ewangelicy winni byli przyswajać sobie język otoczenia w celu chrześcijańskiego działania i ewangelizowania społeczeństwa. W tym sensie wykazywał w swojej pozycji akulturacyjne znamiona marginalizacji[171].

W stosunku do polityki kościelnej redaktor „Der Friedensbote" zachował postawę umiarkowanie pragmatyczną, co stawiało go w niełatwej roli mediatora między nacjonalistycznie nastawionymi niemieckimi duszpasterzami a polskim stronnictwem w Kościele.

Dla konserwatywnych Niemców procesy polonizacyjne wśród ewangelików były *par excellence* aktem siania podziałów. Jako reprezentację tych niemiecko-nacjonalistycznych ewangelickich czasopism przyjęty został tutaj miesięcznik „Weg und Ziel" redagowany przez ks. A. Dobersteina[172]. Na płaszczyźnie narracji usiłowano tam wzbudzić pozór luterańsko-niemieckiego uniwersalizmu, na tle którego poprzez działania polskiej propagandy kulturowej pojawił się rozdźwięk. Różnorodność kulturowa w logice Dobersteina i zwolenników jego światopoglądu musiała prowokować rozłam w samym Kościele: odejście od niemieckich

---

[171] Por. postawy wobec procesów akulturacyjnych, cz. I, rozdział 1.3.

[172] Nie była to jednak jedyna podobna inicjatywa. M.in. jeszcze w końcu lat trzydziestych Eduard Kneifel podjął próbę wznowienia czasopiśmiennictwa o antypolskim charakterze, tworząc miesięcznik „Luthererbe in Polen". Duże znaczenie dla narracji tego stronnictwa miała również niemieckojęzyczna prasa świecka.

tradycji luterańskich ujmowane było bowiem w etycznych kategoriach zdrady. Wartość przypisywana wspólnocie etnicznej przewyższała przy tym wartość przypisywaną wspólnocie konfesyjnej, względnie: istnienie i jedność pierwszej warunkowała istnienie drugiej. Była to narracja charakterystyczna dla stanowisk skrajnie nacjonalistycznych i etnocentrycznych.

Protagoniści tej niemieckiej myśli volkistowsko-narodowej dążyli do konsolidacji niemieckojęzycznych wspólnot luterańskich na terenie Rzeczypospolitej i próbowali m.in. za pomocą czasopiśmiennictwa wywierać wpływ na dyskurs również w innych regionach Polski (np. „Lutherischer Wolynienbote" na Wołyniu czy „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" na Śląsku Cieszyńskim wydawane przy współudziale łódzkich pastorów).

III. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

1. PODSUMOWANIE DOKONANEJ ANALIZY

Na towarzyszące niniejszej książce pytanie badawcze – dlaczego część luteranów, z których w bliższej lub dalszej perspektywie historycznej zdecydowana większość była niemieckiego pochodzenia lub posiadała styczność z kulturą niemiecką, decydowała się przyjąć polską tożsamość narodową, a pozostała, nawet wobec głębokich zmian politycznych i kulturowych, nadal utożsamiała się raczej z niemieckim dziedzictwem kulturowym? – nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Jak zauważono już w części wprowadzającej, ważną rolę przy podejmowaniu podobnych decyzji odgrywały uwarunkowania psychologiczne, struktury społeczne i rodzinne, których nie można badać metodą kulturoznawczą.

Na tę rzeczywistość kognitywno-emocjonalną poszczególnych jednostek nakładały się jednak szersze procesy socjalizacji, które spajały indywidualne postawy kolektywnymi klamrami przynależności narodowej i konfesyjnej. Ich elementem i jednocześnie wyrazem był dyskurs danej wspólnoty, którego analiza pozwoliła na odkrycie ważnych świadectw sposobu myślenia, argumentowania i wizualizowania rzeczywistości wewnętrznej odnoszącej się do praw kultury i wiary. Owe artykułowane m.in. w czasopismach wyobrażenia społeczno-kulturowe można uznać za czynniki prowadzące do przyjęcia określonych postaw narodowych. Tym samym stanowią one przynajmniej część odpowiedzi na pytanie „dlaczego" dla zapatrywań kulturowych.

Prasa, będąca szczególną, bo utrwaloną na piśmie i szeroko rozpowszechnianą reprezentacją tego dyskursu, stała się praktyczną podstawą badania kulturoznawczego metodami filologicznymi. Dyskurs prasowy, bogaty w tematy i formy dziennikarskie, musiał jednak zostać w tym badaniu z przyczyn objętościowych oraz techniczno-badawczych uproszczony i zredukowany do wyselekcjonowanych czasopism, numerów i zawartych w nich konkretnych tekstów. Te reprezentatywne artykuły dały *explicite* lub *implicite* świadectwo wątkom dyskursu odnoszącym się do kwestii kultury i tożsamości z punktu widzenia luteranów różnych regionów Polski. Analiza tych tekstów wykazała intensywne i zróżnicowane rozpatrywanie problematyki narodowo-kulturowej, która ze swej natury zanurzona była w komponenty polityczne, społeczne, historyczne i – co szczególnie ważne – religijne.

Poniższe podsumowanie stanowi próbę syntezy dyskursu prasowego polsko- i niemieckojęzycznych ewangelików, ukazanego w części II na przykładzie wybranych gazet. Wobec różnych form publicystycznych i poruszanych w nich zagadnień, jakie pojawiły się w zbiorze analizowanych tekstów, perspektywa porównawcza lub kontrastywna wydaje się mało sensowna. Dlatego w części podsumowującej przyjęłam zasadę uporządkowania czasopism wedle prezentowanych przez nie postaw ideowych, grupując je podług kategorii ujmowania rzeczywistości społeczno-kulturowej i sposobu argumentacji: od postaw *propolskich* do *antypolskich*.

1.1. Typowe elementy dyskursu polsko-ewangelickiego

1.1.1. Ogólna charakterystyka postawy

Pod pojęciem dyskursu polsko-ewangelickiego jest tu rozumiany dyskurs nie tyle polskojęzyczny lub uprawiany przez etnicznych Polaków konfesji luterańskiej, co toczony w pewnym aksjologicznym ujęciu. W tym ujęciu polskość (rozumiana zarówno jako język, jak i postawa społeczna oraz identyfikacja z polską państwowością) ma stanowić docelowe podłoże działalności luteranów w ramach granic państwa polskiego. Podobną aksjologiczną postawę reprezentowało grono redaktorów omówionych czasopism: „Ewangelik", „Głos Ewangelicki", „Zwiastun Ewangelicki (Ewangeliczny)", „Poseł Ewangelicki" oraz „Głosy Kościelne".

Prezentowane podsumowanie ma na celu zestawienie elementów charakterystycznej argumentacji, która miała uzasadnić powinność przyjmowania języka kraju działalności Kościoła (nawet jeżeli nie był to dla wielu zainteresowanych język ojczysty) i wpisywanie luteranizmu w dziedzictwo kulturowe Polski. Wyznacznikiem przynależności do polsko-ewangelickiego nurtu nie jest zatem pochodzenie redaktorów czasopism, ale raczej szczególnie pozytywne podejście do kultury polskiej. Charakterystyczne dla tej postawy jest również traktowanie polskości jako kulturowej postawy moralnie równej (nurt umiarkowany) lub wyższej (nurt nacjonalistyczny) w stosunku do trwania przy kulturze niemieckiej. Docenianie polskiego dziedzictwa łączono z reguły ze zbiorem przekonań, które uzasadniać miały dystans wobec postaw niemiecko-konserwatywnych. Te natomiast wpisywano w kontekst stagnacji, wycofania i marginalizacji w nowych warunkach politycznych i społecznych. Można stwierdzić, że postawy polsko-ewangelickie cechowała natomiast postawa otwartości na projekt nowego państwa, nowej wspólnej ojczyzny i przypisywanie tymże wysokiej aksjologicznej rangi.

Jeżeli należałoby szukać dalekosiężnej ideowej linii podziału w obrębie subdyskursu polsko-ewangelickiego, można by ją odnaleźć w kwestii esencjonalizacji

bądź relatywizowania znaczenia kultury narodowej dla działania Kościoła w ogólności. To zaś nastawienie wywierało niewątpliwie wpływ na neutralne bądź raczej krytyczne nastawienie wobec wiernych obstających przy praktykowaniu w Kościele kultury niemieckiej. Wśród przedstawionych w części analitycznej polskich czasopism trudno jednak o taki jasny podział, bowiem w przeciągu ich wieloletniej egzystencji publikowały na ich łamach osoby z różnych obozów i zmieniały się ich redakcje. I tak np. „Zwiastun Ewangeliczny" posiadał pod redakcją ks. Z. Michelisa charakter umiarkowany, podczas gdy w ostatnich latach pod redakcją W.L. Everta często na jego łamach popadano w ton absolutyzujący znaczenie polskości dla ewangelicyzmu w kraju (tym samym korespondując z postawą na wskroś nacjonalistyczną). Dlatego w niniejszym podsumowaniu nurt polski potraktowano jako stosunkowo skonsolidowany wokół reprezentowanego przez kierownictwo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego kierunku rozwoju ku tworzeniu polskojęzycznego ewangelicyzmu. Stosunek do niemieckich wiernych nie jest centralnym problemem tego podsumowania – na pierwszy plan należy wysunąć wizje i argumenty, które prowadziły do afirmacji polskiej kultury i polskiej państwowości.

1.1.2. Polskość jako przeznaczenie i cel

Podsumowując charakterystyczne narracje polskich ewangelików, które miały przemawiać za tym, że to właśnie Polska ma być optymalną i równą bądź lepszą od niemieckiej glebą dla rozwoju ewangelicyzmu, jest odwoływanie się do figury *Bożej Woli* (predestynacji), która objawiła się w klęsce niemieckich państw osi. Ich przegrana w wojnie (jak ujmował to traktat wersalski) interpretowana była przez to stronnictwo jako kara, dziejowa sprawiedliwość i Boża obrona uciemiężonych (mniejszych narodów słowiańskich). W takim tonie piszą chociażby F. Gloeh[1] czy A. Rondthaler[2].

Trzeba postawić sobie w tym miejscu pytanie, dlaczego polska społeczna gleba miała być dla ewangelicyzmu w oczach niektórych redaktorów nie tylko równą, ale wręcz lepszą od niemieckiego podłoża kulturowego. W tym kontekście pojawiają się argumenty, które starają się ukazać polską kulturę jako dającą możliwość odnowy protestantyzmu. Dopiero w konfrontacji z katolickością wiara środkowoeuropejskich protestantów miałaby odzyskać żywotność i gorliwość czasów reformacji. Nie będąc religią państwową i nie będąc wpisaną w sztywny schemat dopasowania do polityki, miała znowu stać się żywą wiarą serc, wystawioną na testy prawowitości i nieugiętości – a więc powrócić do esencji

---

[1] Np. *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat*, „Głos Ewangelicki", por. cz. II, rozdział 1.2.2.1.

[2] Np. *Do czytelników*, „Ewangelik", cz. II, rozdział 1.1.2.1.

wczesnonowożytnego protestantyzmu[3]. Ewangelicyzm polski miał być nie tylko ewangelicyzmem polskojęzycznym, nie tylko polskim w swoim zanurzeniu kulturowym, ale też ewangelicyzmem odnowionym i żywym.

Jednocześnie właśnie ta pozycja – pozycja konfesyjnej mniejszości, niekiedy prowokująca próby wiary (głównie w kontekście oporu przed katolickimi wpływami) implikowała postrzeganie polskiego luteranizmu w kategoriach pewnej ekskluzywności (elitaryzmu), wyróżniającej ewangelików z katolickiej masy. W porównaniu z liczbą wiernych rzymskokatolickich, stosunkowo niewielka liczba protestantów w państwie z reguły przedstawiana była jako aspekt pozytywny. Ponadto protestantyzm ukazywano jako konfesję klasy średniej, ludzi lepiej wykształconych i majętniejszych w kontraście do katolików, którym często przypisywano skłonność do zabobonu i daleko idący klerykalizm. Ewangelicyzm w tym kontekście miał być konfesją nie masy, ale konfesją świadomego wyboru. Taki punkt widzenia szczególnie podkreślał „Zwiastun Ewangelicki" w ostatnim okresie wydawania. Aspekty te można uznać za argumenty kulturowe, odnoszące się do strukturalnego i morfologicznego rozumienia kultury.

1.1.3. Siła słabości

Inną płaszczyznę argumentacji stanowi szeroko rozumiana płaszczyzna siły i władzy rozumianej jako zdolność wywierania wpływu, kształtowania świata kulturowego i politycznego przez pewne jednostki władzy w duchu teorii krytycznej.

Ewangelicy byli przekonani, że są dla społeczeństwa polskiego ubogaceniem i mają mu wiele do zaoferowania: zarówno w sferze wartości, jak i kultury[4]. Sama ich obecność miała stanowić dla narodu potrzebną próbę tolerancji i wpływ kulturowy, otwierający Polaków na pozytywne elementy protestanckiej mentalności. Luteranizm polski widział się przeto również w roli pośrednika kultur w stosunku do krajów anglosaskich czy skandynawskich. Natomiast wywiedzione z tego stanowiska obserwacje niemczyzny ukazują ją jako megalomańską kulturę władzy i dominacji, której dobitny obraz oddają omówione metafory starotestamentowych układów figur Mojżesza i faraona Ramzesa oraz Dawida i Goliata[5]. Niemców ukazuje się jako lud ukarany przez Boga[6].

---

[3] Por. *Przynależność Księstwa Cieszyńskiego do Polski i kościół ewangelicki*, „Poseł Ewangelicki", cz. II, rozdział 2.1.2.1, a także K. Kulisz, *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy*, „Głosy Kościelne", cz. II, rozdział 2.2.2.1.

[4] Por. m.in. „Ewangelik", cz. II, rozdział 1.1.2.1.

[5] Por. *Syn nad grobem* (cz. II, rozdział 2.1.2.2), *Za pługiem. Myśli starego gazdy* (cz. II, rozdział 2.1.2.3).

[6] Por. *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat*, cz. II, rozdział 1.2.2.1.

Jednocześnie po 1918 r. niemal z dnia na dzień zmienia się stosunek siły – teraz Polacy rządzą w swoim państwie narodowym, a los mniejszości etnicznych jest od ich decyzji zależny. Zmiana tej perspektywy w czasopismach polskich ewangelików jednak niemal nie dochodzi do głosu. Dominuje pamięć ucisku czasów rozbiorów i okupacji, która nie ułatwiała dialogu między uczestnikami kultury polskiej i niemieckiej.

Owa pozycja nowej kulturowej przewagi rzadko poddawana jest w środowisku polskich ewangelików refleksji. Wpływ na to prawdopodobnie miał fakt, że ewangelicy radzić musieli sobie w Polsce z dyskryminacją i pozycją mniejszościową, mniej troszcząc się o kwestię równouprawnienia we własnych szeregach. Fakt ten, a także konieczność wywalczenia w obrębie państwa narodowego możliwie dobrej pozycji dla konfesji luterańskiej, stanowiły wciąż pewne usprawiedliwienie dla zdecydowanych postaw wśród polskich ewangelików[7].

1.1.4. Różne sposoby legitymizacji polskości jako opcji kulturowej

W czasopismach polsko-ewangelickich można wyróżnić rożne sposoby legitymizacji polskiego ewangelicyzmu: historyczny, moralny oraz polityczny. Płaszczyzny i argumenty te z reguły uzupełniały się nawzajem.

Legitymizacja historyczna odwoływała się do wyobrażeń dotyczących głównie wydarzeń reformacji na ziemiach polskich. Nawet jeśli współcześni luteranie i inni protestanci nie byli spadkobiercami kultury reformacji polskiej w linii prostej (odziedziczonej z pokolenia na pokolenie), to poczuwali się do bycia jej spadkobiercami ze względu na życie na tych samych ziemiach i posługiwanie się tym samym językiem co Jan Łaski czy Mikołaj Rej. W kontekście zintensyfikowania w latach dwudziestych badań nad historią reformacji można zatem mówić o procesie pewnego rekonstruowania historii polskiego ewangelicyzmu, opartego o badania historyczne oraz o silnej afektywnej potrzebie powiązania współczesnego luteranizmu z dorobkiem polskich myślicieli ewangelickich minionych wieków. Historyczna legitymizacja dochodziła do głosu szczególnie w omówionych tekstach „Ewangelika" oraz „Zwiastuna Ewangelicznego".

O legitymacji moralnej świadczy postawienie w dziejowej ruletce na polską kartę. Był to niewątpliwie jeszcze w pierwszych miesiącach niepodległości wolny akt idealistyczny wobec niejasnych granic i niepewnego rozwoju sytuacji, ale też i chrześcijański w tym znaczeniu, że uciśnionemu przez długi czas politycznie oraz kulturowo społeczeństwu chciano oddać należny mu głos i polityczne prawo bytu.

---

[7] Por. Bernd Krebs, *Państwo. Naród. Kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm narodowy 1917–1939*, Bielsko-Biała 1998, s. 33nn.

W zwierciadle romantycznej literatury i sztuki, naród polski, doświadczony tragedią rozbiorów i szeregu zrywów wolnościowych, ukazywany był jako ukrzyżowany Chrystus, jako lud pokrzywdzony i porównany do narodu żydowskiego w niewoli egipskiej (porównanie za artykułem *Syn nad grobem ojca*). Opowiadanie się po jego stronie musiało wydawać się wiernym logiczną konsekwencją nauczania z Kazania na górze. To właśnie w szczególności czasopisma śląskie, w przytoczonych w tej książce przykładach, odwoływały się w tym kontekście do biblijnych figur, choć i w czasopismach warszawskich nie brakuje mesjanistycznych odniesień[8].

Natomiast legitymizacja polityczna wynikała z jednej strony z przekonania o prawomocności traktatów wersalskich i utworzenia Polski jako suwerennego państwa, któremu, jako suwerenowi, Kościół Ewangelicko-Augsburski winny był lojalność. Z drugiej zaś strony z ową postawą powiązana była niewątpliwie kalkulacja społeczno-polityczna, która w lojalności wobec polskiej kultury i otwarciu na polskie wpływy upatrywała perspektywy rozwoju Kościoła i wspólnoty. Potwierdzają to pojawiające się w omówionych artykułach liczne wezwania do współuczestniczenia w budowaniu i kształtowaniu polskiego państwa, w uszanowaniu jego władz i instytucji.

1.1.5. Ewangelicyzm polski wobec problemu integracji

Wspomniano już powyżej o pewnej immanentnej w dyskursie polsko-ewangelickim linii podziału w kwestii relatywizowania bądź esencjonalizacji znaczenia kultury narodowej dla działania i funkcjonowania Kościoła. Można by te nurty określić odpowiednio: ewangelicyzm otwarty (umiarkowany) i nacjonalistyczny, tzn. postulujący konieczność podporządkowania interesów innych nacji w Kościele interesom polskim. W tej kategoryzacji odnajdujemy oczywiście ekwiwalent podobnego podziału w środowisku niemieckim.

W nurcie otwartym opowiadanie się za polskością wypływało głównie z interpretacji przesłania ewangelicznego miłości bliźniego jako wezwania do przyswajania kultury społecznego otoczenia, w którym działa chrześcijanin. W tym wypadku to język i kultura polska były podwalinami większości międzyludzkich interakcji na omawianym terenie. Ta sama akceptacja bliźniego musiała również implikować znaczną tolerancję wobec egzystencji innych grup narodowych w Kościele. Stąd przedstawiciele tego poglądu podkreślali potrzebę tolerancji i akceptację różnorodności[9].

---

[8] M.in. *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat*, cz. II, rozdział 1.2.2.1.

[9] Tu szczególnie reprezentatywny wydaje się artykuł J. Szerudy *O kilku najpilniejszych zadaniach Kościoła Ewangelickiego w Polsce*, cz. II, rozdział 1.3.2.1.

Pomimo licznych wątków odwołujących się do tematyki narodowej u wspomnianych redaktorów, trudno zarzucić im posłużenie się dyskursem religijnym w celu wzmocnienia przesłania nacjonalistycznego. W ich tekstach brak sformułowań, które mogłyby świadczyć o odwróceniu modelu religia – narodowość[10]. Szeruda w swoim tekście wyraźnie postuluje podrzędność kwestii narodowych wobec religijnych. Natomiast w nurcie określonym tu jako nacjonalistyczny polskość wydaje się rozumiana jako pewnego rodzaju zobowiązanie wobec żyjących na polskich ziemiach luteranów, niezależnie od pochodzenia. Przekonanie to wydawało się wynikać z postrzeganej jako moralnie wyższa postawy lojalności wobec państwa i jego kultury, jak również z duchowej solidarności z dziedzictwem polskiej reformacji[11].

Bursche w swoim felietonie[12] sugeruje, iż na ziemiach polskich między niemieckim a polskim protestantyzmem nie istnieje moralnie równoważny stosunek. Jakiekolwiek nie byłyby historyczne lub polityczne powody opowiadania się za niemczyzną, istnieje moralna konieczność, moralna preferencja dla kultury polskiej. Taka hierarchizacja wydawała się wynikać z historii ucisku polskości (motyw mesjanistyczny), w szczególności polskiego protestantyzmu, a co za tym idzie odbudowania go i przywrócenia mu należytej godności, jaką posiada w wielu innych państwach europejskich.

Można powiedzieć, że w tym ujęciu chrześcijańska pokora i posłuszeństwo stawały się *de facto* z konieczności drogą wiodącą ku integracji, wykluczającą kulturowy sprzeciw i obstawanie przy swoich „plemiennych" korzeniach. Opowiedzenie się za polską kulturą było nie tylko możliwością, ale i, w polskim państwie, chrześcijańską powinnością. Dlatego w narracji tego nurtu odnajdujemy zwroty nieprzychylne nacji niemieckiej, które wydają się często elementem zapożyczonym z dyskursu polityczno-narodowego. Poprzez silne nawiązywanie do dziejów polskiej reformacji próbowano pogodzić interesy etniczno-polityczne z religijno-protestanckimi, szukając dla polskiego protestantyzmu silnego historycznego fundamentu. Był to nowy ważki wkład ewangelików w polski dyskurs narodowy.

Podsumowując, warto też chyba zauważyć, że protagoniści polskiego dyskursu narodowego wydawali się raczej balansować między tymi dwiema postawami, w zależności od sytuacji wybierając ton bardziej krytyczny lub polubowny. Znajdujemy wszakże i u biskupa Burschego deklarację „dwujęzyczny jest kościół nasz"[13] wyrażającą akceptację kulturowego *status quo*. Można też natomiast dowieść, że ks. F. Gloeh w niektórych felietonach posługiwał się bardzo krytycznym tonem odnośnie do spraw narodowościowych[14].

---

[10] Por. rozdział 2.1.3.

[11] Por. np. „Zwiastun Ewangeliczny", cz. II, rozdział 1.3.2.2.

[12] Cz. II, rozdział 1.1.2.2.

[13] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 2/1905, s. 49–50, por. cz. II, rozdział 1.4.

[14] Np. *Złośliwość czy prowokacja*, „Głos Ewangelicki", nr 18/1923, s. 1–2.

1.1.6. Polskość ewangelicka i polski ewangelicyzm

„Nie sposób wskazać pojedynczego czynnika czy zbioru czynników, które przesądziłyby o sukcesie kultury jako nacjonalistycznego katalizatora”[15] – pisał E. Gellner w swojej analizie proweniencji nacjonalizmów. Podobną uwagę można odnieść do polskiego nacjonalizmu, który z sukcesem skupił wokół siebie znaczną część społeczeństwa. Trzeba natomiast zauważyć, że ewangelicy tworzyli w pewien sposób odmienną wizję polskości, której nowatorskość najłatwiej jest unaocznić, kontrastując ją z polsko-katolickimi narracjami. Tam, gdzie katolicy wskazywali na silne powiązanie państwa z Kościołem Rzymskokatolickim, tam protestanci ripostowali wskazaniami na równie żywe dążenia wolnościowe i pluralistyczne w polskiej polityce (żywioł decentralistyczny), którego wyrazem były ruchy reformacyjne w Rzeczypospolitej[16].

Kolejnym aspektem, jaki ujawnia dyskurs szczególnie pierwszego okresu niepodległości, jest dostrzeżenie w społeczności ewangelickiej mediatora między kulturą polską i niemiecką oraz między konfesjami: „Wszędzie kościół luterski musi walczyć. A tembardziej u nas, gdzie okupanci pruscy przez dłuższy czas siali pomiędzy nami a katolikami ziarna wzajemnej nienawiści”[17] – stwierdzał wyraźnie Gloeh, Polak z wyboru.

Na pewno nie zaskakuje fakt, że polscy luteranie musieli stanąć w roli tłumaczy i pośredników kultury – nie wahając się czerpać z kultury niemieckiej tego, co, w ich opinii, dobre i budujące. Dotyczy to w perspektywie danego dyskursu przede wszystkim konfesyjnych pism, a także teologii luterańskiej. Do korzenia niemieckiej reformacji odwołują się w tym okresie luteranie choćby poprzez tradycyjne, ponadregionalne obchodzenie Święta Reformacji. Pisząc jednak o tym w języku polskim, czynią te wydarzenia niejako bardziej swojskimi, przystępnymi dla polskojęzycznego czytelnika. Autorzy tekstów odwołujących się do tej tematyki często pomijali niemieckie regionalne podteksty polityczne reformacji – m.in. geopolityczne znaczenie tego ruchu dla ziem środkowoeuropejskich. Inaczej niż w Niemczech tego okresu, gdzie Święto Reformacji obchodzone było często również jako święto niemieckiego języka, emancypacji szerszych warstw ludu etc., w polskim ewangelicyzmie wydarzenie to posiadało czysto religijny kontekst.

Reformację w Polsce pokazuje się jako pozytywną siłę napędową – ekonomiczną, polityczną i kulturową – dla polskiego społeczeństwa. „(…) W równej mierze z postępem reformacji rosły w Polsce dobrobyt i chwała, upadają natomiast

---

[15] Ernest Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, Warszawa 1991, s. 61.

[16] Por. chociażby *Respons* Hulki-Laskowskiego, cz. II, rozdział 1.3.2.3.

[17] *Luteranie w Polsce łączcie się*, „Głos Ewangelicki”, cz. II, rozdział 1.2.2.3.

w miarę tłumienia w niej nauki ewangelicznej (…)"[18] – pisano, nawiązując do pozytywnego obrazu Polski XVI w. W ewangelicyzmie dostrzegano szczególny element kształtowania ludzkiej mentalności ku samodzielności i samokontroli moralnej.

Ważnym aspektem polskiego ewangelicyzmu były dyskursywne starania o tworzenie pozytywnej *marki konfesyjnej*, przeciwstawiającej się katolickim narracjom o zdradzieckim charakterze protestantów i ich obcym charakterze kulturowym. Kościół Ewangelicko-Augsburski musiał wytrzymywać przy tym konkurencję na poziomie wizerunkowym nie tylko z Kościołem Rzymskokatolickim, ale też z różnymi odłamami protestantyzmu pojawiającymi się na scenie religijnej w Polsce. Marka ewangelicka nie mogła przy tym opierać się, co podkreślał szczególnie ks. F. Gloeh, na separacji językowo-kulturowej (co było strategią niemieckojęzycznych duszpasterzy). Polski ewangelicyzm próbowano wyprofilować raczej na płaszczyźnie moralnej i wizerunkowej, w czym objawiało się realne, przedekumeniczne przekonanie o wyższości i większej „prawdziwości" teologii luterańskiej.

Skutki coraz silniejszego kulturowego zrastania się dyskursu ewangelickiego z polskim dyskursem narodowym uwidaczniają się wyraźnie w ostatnich numerach „Zwiastuna Ewangelickiego". Widoczna staje się w nich postępująca sekularyzacja ewangelickiego stanowiska. Wyrazem tego było zarówno przekazanie redakcji w ręce świeckie, jak i dobór tematów skupionych coraz mniej wokół spraw ściśle kościelnych i religijnych. Do takiego rozwoju sytuacji społeczności wyznaniowej pasuje diagnoza E. Gellnera: „Ceną, jaką zapłaciły za to [religie kultur wyższych], że stały się idiomem całych narodów, a nie tylko warstwy klerków, była sekularyzacja"[19]. A ewangelicyzm starał się być idiomem polskości lub przynajmniej dotrzeć do możliwie szerokich warstw społecznych. Tym samym można owo zeświecczenie, przynajmniej na poziomie redakcyjnym, uznać za element zbliżenia się do polskiego społeczeństwa, zespolenia się z nim, aby wywierać od wewnątrz wpływ, także na polski dyskurs pozakościelny: polityczny, narodowy, społeczny.

1.2. Typowe elementy dyskursu niemiecko-ewangelickiego w Polsce

1.2.1. Ogólna charakterystyka postawy

Pod pojęciem dyskursu niemiecko-ewangelickiego w Polsce rozumiem subdyskurs ewangelików, w którym odbija się aksjologiczna postawa upatrująca w języku niemieckim i niemieckojęzycznej wspólnocie kulturowej optymalnej

---

[18] *Dzień 31 października w Polsce*, „Głos Ewangelicki" cz. II, rozdział 1.2.2.4.

[19] E. Gellner, *Narody i nacjonalizm* …, s. 98.

i docelowej podstawy kulturowej dla luteranów w Europie Środkowo-Wschodniej, w tym również na terenie Rzeczypospolitej.

Zasadniczym celem niniejszego podsumowania jest ukazanie charakterystycznego sposobu argumentowania, który miał uzasadnić konieczność utrzymania niemieckiego języka i dziedzictwa kulturowego w ramach życia religijnego i struktur Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w międzywojennej Rzeczypospolitej. W tym wypadku wyznacznikiem jest nie tyle język (chociaż daje on świadectwo przynależności kulturowej), co pozytywne wartościowanie kultury niemieckiej, natomiast w środowisku o charakterze nacjonalistycznym – stawianie jej w hierarchicznym zestawieniu ponad innymi kulturami regionu. Pozytywne wartościowanie kultury i dziedzictwa niemieckojęzycznego połączone było często ze zbiorem przekonań, które uzasadniać miały dystans wobec dążeń do kulturowej asymilacji. Stąd postawy niemiecko-ewangelickie w Polsce cechował z reguły kulturowy konserwatyzm, który dotyczył również wizji rozwoju Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej.

Na dyskurs wspólnoty luteranów utożsamiających się z kulturą niemiecką wpływ miały bez wątpienia warunki zewnętrzne, jakie pojawiły się po 1918 r. Wobec odrodzenia państwa polskiego i dezintegracji centrów władzy politycznej i kościelnej państw o niemieckim charakterze kulturowym, wspólnoty niemieckie znajdowały się w pierwszych latach w kulturowej defensywie, próbując jedynie ograniczyć odpływ wiernych ciążących w kierunku wiodącej kultury nowego państwa.

Wobec zaistniałej sytuacji możliwe było przyjęcie następujących kulturowych postaw, które dość wyraźnie odzwierciedlają pozycje niemieckojęzycznych czasopism:

1. Pierwszym i oczywistym kierunkiem wobec rozwoju politycznego w Europie i postanowień traktatów wersalskich było wykazywanie tendencji otwartych na asymilację i przyjęcie kultury polskiej. Postawę taką można *de facto* określić jako propolską, chyba że – tak jak w wypadku wydawcy „Unsere Kirche" i grona jego czytelników – pełną integrację z kulturą docelową uniemożliwiała znamienna w starszym pokoleniu niedostateczna znajomość języka polskiego, niejako z konieczności wpisując ich działalność i dyskurs w kontekst środowiska niemieckiego.
2. Drugi kierunek – postrzegający niemieckojęzyczną diasporę ewangelicką jako wiążące odniesienie kulturowe i pewną niezależną (zarówno od kraju zamieszkania, jak i od kraju pochodzenia) wspólnotę kulturową, stanowiącą centralny punkt odniesienia tożsamości dla Niemców unikających integracji („Der Friedensbote", „Neue Evangelische-Kirchenzeitung"). Te dwa pierwsze nurty zostają tutaj ujęte w ramy podrozdziału dotyczącego nurtu otwartego i umiarkowanego.

3. Wreszcie trzecia postawa wyrażała się dążeniem do instytucjonalnego umocnienia niemczyzny w Kościele Ewangelicko-Augsburskim i postulowała szczególne prawo Niemców do wywierania wpływu na jego działanie. Inspirowana postawami nacjonalistycznymi i etnocentrycznymi, nakierowana była na powiązanie Kościoła z wpływami płynącymi z Rzeszy Niemieckiej. Ze względu na wyraźnie odmienny charakter argumentacji tych środowisk, narracje czasopism tego nurtu ujęte są w osobnym podrozdziale omawiającym środowiska określone jako *antypolskie*.

1.2.2. Środowiska otwarte i umiarkowane

Za główną reprezentację prasową środowiska otwartego (tu: otwartego na integrację w nowym państwie) można uznać czasopismo „Unsere Kirche", natomiast poglądy środowiska umiarkowanego ilustrowało czasopismo „Der Friedensbote" i przez większość okresu ukazywania się również „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung". Narracje kulturowe redaktorów tych gazet znacznie różniły się w kilku ważnych punktach, co będzie przedstawione poniżej.

Ukazujący się od 1884 r. tygodnik „Unsere Kirche" zostaje ujęty jako czasopismo o charakterze niemieckim ze względu na całokształt swojej działalności – powstał on z myślą o niemieckojęzycznych ewangelikach okręgu łódzkiego, ale od początku wspierał wśród czytelników postawy lojalnościowe i obywatelskie w stosunku do społeczeństwa polskiego. Grupą docelową dla tego czasopisma pozostali niemieckojęzyczni ewangelicy regionu łódzkiego, zaś publikowane teksty i cytaty z klasycznych dzieł niemieckiej literatury wyrażały szacunek dla dziedzictwa i języka kraju ich pochodzenia.

Niemieckość wiernych traktowana była przez redaktora jako fakt dany, a Kościół zobowiązany miał być do poszanowania ich praw – czego wyrazem była właśnie publikacja tej niemieckojęzycznej gazety. W numerach wydanych po odzyskaniu przez Polskę niepodległości pojawiają się niemniej wyraźne deklaracje radości z polskiej suwerenności i chęci integracji z nowym państwem i jego kulturą. Krótko przed wstrzymaniem ukazywania się „Unsere Kirche" w 1919 r. wydawca wydaje się traktować dziedzictwo niemieckie jako odchodzące w przeszłość i niemogące stanowić fundamentu przyszłości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce[20].

Kontrowersyjne zamknięcie „Unsere Kirche" można rozumieć jako symboliczny akt kapitulacji niemieckiego stronnictwa wobec nowych procesów kulturotwórczych. Akt zamknięcia czasopisma sprowokował natomiast powstanie bardziej konserwatywnego, bo świadomie opowiadającego się za racjami niemczyzny w Polsce, pisma „Der Friedensbote".

---

[20] Por. cz. II, rozdziały 3.1.2.1, 3.1.2.2.

Na kolejnych stronach więcej uwagi zostanie poświęcone wizjom kulturowym przekazywanym przez drugie z tych pism – nie tylko dlatego, iż ukazywało się ono aż do 1939 r. i posiadało znaczny wpływ na niemiecką społeczność luterańską w obrębie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. O ile „Unsere Kirche" można uznać za polubowny głos pojednania polsko-niemieckiego, o tyle poglądy reprezentowane przez „Der Friedensbote" określić należy jako pierwszą linię frontu niemieckich konserwatystów w Kościele, sceptycznych wobec idei integracji.

Inaczej niż pastor Hadrian, ks. Julius Dietrich traktował niemiecką część Kościoła w Polsce nie tylko jako historyczne uwarunkowanie, ale i moralne zobowiązanie, które wymagało również świadomego wyboru i świadomego działania. „Der Friedensbote", będący „osobistym organem prasowym Dietricha"[21], reprezentował opcję kulturową, która wspierała wiernych niemieckiego pochodzenia w opieraniu się tendencjom asymilacyjnym oraz pielęgnowaniu wiary i języka przodków. Starano się także tworzyć strategie przekazywania tych tradycji następnym pokoleniom.

Nie była to postawa wroga polskości, jednak tak jak biegun otwarty był biegunem roztapiania się i integrowania w społeczeństwie, aby kształtować je z pozycji przynależności, tak w wizjach przedstawianych w „Der Friedensbote" partycypacja miała następować z pozycji kontrastu i separacji. Redaktor postulował w swoich tekstach separowanie się od wspólnej z Polakami kultury przy jednoczesnym współkształtowaniu gospodarki i życia społecznego kraju ze stanowiska „innego" (społeczeństwo rozumiane jako wspólnota produkcji, która nie wymaga stopienia się kulturowego pomniejszych społeczności). Protestanci, wnosząc swój uczciwy wkład w gospodarkę państwa i w ten sposób udowadniając lojalność, mieli być w zamian zwolnieni z uczestnictwa w jego narodowo-kulturowych dążeniach.

Natomiast redaktor „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" w latach dwudziestych XX w., ks. Richard Wagner, swoją politykę kulturową podtrzymywania niemczyzny na Śląsku Cieszyńskim kultywował poprzez dostarczanie czytelnikom pochodzących z Niemiec bądź powiązanych z niemiecką protestancką kulturą tekstów, redakcję gazety postrzegając raczej jako pośrednictwo między Kościołem ewangelickim w Rzeszy i w Rzeczypospolitej.

W dalszym ciągu podsumowania przyjrzymy się szczególnie ważnym wizjom i argumentom mającym przemawiać przeciw separacji kulturowej i za nią, którym dają świadectwa teksty wspomnianych czasopism.

---

[21] Jarosław Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2017, s. 178. Kłaczkow wyraża się w ten sposób o czasopiśmie, bowiem wydawane było on z funduszy własnych pastora i reprezentowało głównie jego osobisty światopogląd. Podobnie można wyrazić się też o kilku innych prezentowanych tutaj czasopismach.

1.2.3. Przywiązanie do koncepcji diaspory

Gdy w pierwszej połowie XIX w. niemieccy rękodzielnicy, zachęceni obietnicami lepszego bytu w innych częściach Europy (i świata), opuszczali swoje protestancko ukształtowane małe ojczyzny, wobec braku odpowiednich technologii nie mogli liczyć na utrzymanie z krajem pochodzenia bliskich kontaktów. Biograficzną ciągłość osiągnąć mogli jedynie poprzez przenoszenie struktur społecznych i tradycji (uwarunkowanych kulturowo zachowań) na nowe tereny zamieszkania. Tym niemniej przed nastaniem ery szybkiego przepływu informacji emigracja zawsze stanowiła głęboką cezurę połączoną z czasoprzestrzennym oderwaniem od miejsca pochodzenia i źródeł kulturowej tożsamości. Ale jednocześnie stanowiła moment nowego początku: nie tylko budowania od podstaw gospodarczego dostatku, ale również tworzenia nowych wspólnot kulturowych na danych terenach.

Powstające m.in. na terenie Europy Środkowo-Wschodniej, w tym na ziemiach polskich, osiedla (określane też jako kolonie), można i należy – świadomie unikając w tym kontekście odniesień do dyskursu (post)kolonialnego – określić jako niemiecką diasporę kulturową. Jednak inaczej niż np. w wypadku diaspory żydowskiej, rozsiane wspólnoty niemieckie posiadały dosyć klarowny polityczny punkt odniesienia – ziemie zrośnięte od 1871 r. w (prawie[22]) jeden organizm państwowy o niemieckim charakterze kulturowym, który na przestrzeni XIX i XX w. rósł w potęgę. Znaczna część wspomnianych niemieckich wspólnot migracyjnych posiadała charakter ewangelicki, co sprawiało, że również instytucje kościelne w Rzeszy pretendowały do przewodzenia wspólnotom diaspory luterańskiej i wywierania na nie wpływu. Na ile owe dążenia przejawiane w Rzeszy Niemieckiej były uznawane, a na ile odrzucane, może stanowić jedno z ważnych kryteriów podziału w obrębie niemieckojęzycznego dyskursu protestanckiego w Rzeczypospolitej. Przeciwwagą do ciążenia w kierunku niemieckiego dominium kulturowego było postrzeganie diaspory jako niezależnego kulturowego bytu, reprezentującego własne interesy polityczne, którego instytucje kościelne miały mieć suwerenność na płaszczyźnie działalności duszpasterskiej. To właśnie dążenie do zachowania suwerenności Kościoła w obrębie niemieckiej diaspory wydaje się mieć decydującą wagę dla części umiarkowanej dyskursu niemieckojęzycznego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim.

---

[22] Por. koncepcje polityczne niemieckich dążeń zjednoczeniowych (Tomasz Paluszyński, *Historia Niemiec i państw niemieckich. Zarys dziejów politycznych*, Poznań 2006, s. 386nn) oraz znaczenie Austrii w niemieckich koncepcjach nacjonalistycznych (Wilhelm Brauneder, *Deutsch-Österreich 1918. Die Republik entsteht*, Wien–München 2000).

Fakt, iż część niemieckojęzycznych duchownych wykazywała tego rodzaju rozumienie swojej wspólnoty, przyczynił się w sposób walny do urzeczywistnienia projektu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w takim kształcie, jaki posiadał on w okresie międzywojennym (o charakterze *de facto* dwunarodowym). Także przywiązani do tradycji niemieckiej pastorzy pragnęli jego egzystencji jako instytucji kościelnej niezależnej od bezpośrednich zagranicznych wpływów.

Problematyka stosunku do niemieckiej diaspory ewangelickiej nie jest w tekstach omawianych czasopism poruszana w bezpośredni sposób. Diagnoza ta wynika z syntezy metapłaszczyzny kontekstów i przesłań analizowanych tekstów. I tak w „Unsere Kirche" widoczne jest podkreślanie prawa do polskiej suwerenności państwowej, implikującej również niezależność instytucji kościelnych. Paul Hadrian sugeruje natomiast w wielu miejscach akceptację niepodległości Polski oraz zaangażowanie w polską rację stanu, której powodzenie może być powiązane z rozkwitem ewangelicyzmu w regionie. Wydawca „Unsere Kirche" wydaje się przy tym mentalnie oddzielać interesy Niemców w Polsce od interesów wspólnoty ewangelickiej rozumianej jako grupa ponadnarodowa. Sugeruje to, że redaktor „Unsere Kirche" utożsamiał się bardziej z diasporą konfesyjną niż z konkretną nacją. Obraz rozumienia wspólnoty jako niezależnej od kulturowego dominium potwierdzają także krytyczne odniesienia do dziedzictwa niemieckiej (lub pruskiej) polityki zagranicznej.

Podsumowując perspektywę podejścia otwartego, stwierdzić można, że egzystencja wspólnot ewangelickich odmiennych kulturowo miała być pewnym stadium przejściowym do integracji w państwie zamieszkania. Uwidacznia się to w analizowanych tekstach nie tylko w formułowanych konkretnych postulatach kulturowych, ale również w opisach afirmujących funkcjonujące w ewangelickich szkołach zjawisko dwujęzyczności i interkulturowości.

1.2.4. Diaspora konfesyjna a diaspora etniczna

Zaznaczyć należy, że także Polacy-ewangelicy odnosili się do kwestii uczestniczenia w silnie diasporalnej wspólnocie protestanckiej. Podkreślając przynależność do ponadnarodowej wspólnoty konfesyjnej, nie wahali się jednak, a dotyczy to w szczególności prawego skrzydła tego stronnictwa, w sposób zdecydowany utożsamiać się z regionalną wspólnotą narodową. W ten sposób postulowano konformizm narodowy przy zachowaniu konfesyjnego nonkonformizmu. Natomiast niemiecko ukształtowani wyznawcy luteranizmu znajdowali się naraz w dwóch diasporach – zarówno tej konfesyjnej, jak i językowo-kulturowej (narodowej)[23]. To zaś wymagało społecznego nonkonformizmu w dwóch ważnych dla

[23] Por. ilustracja 1, cz. I, rozdział 1.3.

społecznego współżycia kategoriach działania kulturowego. Nie dziwi fakt, że zarówno na płaszczyźnie praktycznej (działalność Kościoła), jak i ideowej szukano między nimi sojuszu.

Stopień postrzegania tych kategorii jako uzależnionych od siebie stanowi kolejną dystynktywną kategorię w obrębie dyskursu niemiecko-ewangelickiego w Polsce. Środowiska umiarkowane szukały sojuszu przede wszystkim na płaszczyźnie praktycznej, koncentrując się po prostu na kultywowaniu w Kościele języka – oryginalnych pism, pieśni i modlitw. Mimo wszystko jednak wobec ofensywy polskojęzycznego stronnictwa we wspólnocie ewangelickiej, przyszłość języka niemieckiego w kościele wydawała się zagrożona. Z tego względu również w obrębie stronnictwa umiarkowanego szukano argumentów – próbując jednocześnie nie odwoływać się do etnocentrycznych czy rasistowskich kategorii – w obronie tego języka i dziedzictwa.

W szczególności „Der Friedensbote" J. Dietricha wskazywał na zespolenie diaspory wyznaniowej z diasporą kulturową. Kościół miał być oparciem nie tylko dla wiary, ale i w sposób zdecydowany dla wspólnoty kulturowo-językowej: najwyraźniej dochodzi to do głosu w artykule polemicznym *Eröffnung der theologischen Fakultät in Warschau*[24]. Dostrzeganie zespolenia między kulturą wspólnoty a instytucją Kościoła akcentuje się również w artykule *Veranstaltungen zur Belebung des religiös-kirchlichen Lebens*[25].

Artykuł O. Friese *Der Dom zu Riga bleibt ein lutherisches Gotteshaus*[26] z kolei nakłada na poziomie narracji na elementy życia ewangelickiego – kościoły, domy opieki i szpitale – prymarne pojęcie niemieckości. Dokonuje w ten sposób charakterystycznego zespolenia tych kategorii. Delikatnie – pisząc o dziedzictwie ewangelickim, a wyprowadzając z tego pojęcie dyskryminacji mniejszości niemieckiej – implikuje jedność tych dwóch elementów tożsamości i implementuje ją wspólnocie czytelników, do których kieruje ten artykuł. Fakt, że również redaktor Dietrich drukował podobne w duchu artykuły świadczy o dopuszczaniu przez niego flirtu z niemiecką myślą nacjonalistyczną w Kościele.

1.2.5. Język jako ostoja wiary – konfesja jako ostoja języka

W kontekście tematu diaspory oczywiste wydaje się, że sam język, będący głównym wyznacznikiem odrębności etnicznej, ale podatny na zmianę wynikającą z dryfowania kultur, nie mógł zapewnić wspólnotom luterańskim trwałości w danej formie (tzn. zahamować społecznych procesów integracji i dyfuzji grup mniejszościowych): to właśnie struktury kościelne, o które opierały się struktury

---

[24] Por. cz. II, rozdział 3.2.2.4.
[25] Por. cz. II, rozdział 3.2.2.2.
[26] Por. cz. II, rozdział 3.2.2.3.

społeczne i lokalny obyczaj, stanowiły żywotny punkt odniesienia wysp kulturowych diaspory. To raczej Kościół mógł zapewnić trwałość językowi, niż język Kościołowi. Kto chciał kultywować niemiecki język, zwracał się do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego nie tylko jako do instytucji religijnej, ale też do jednego z niewielu miejsc w Rzeczypospolitej, gdzie język niemiecki używany był na co dzień w sferze publicznej.

Gdy w artykule *Welche Aufgaben erwachsen der Evangelischen Kirche in der Gegenwart* pastor August Gerhardt pisze o odnowie Kościoła, mówi o jego odnowie nie w duchu nowej epoki, ale w sensie zachowania starego konserwatywnego ducha Kościoła wiernego tradycji przodków i czerpiącego z niej siłę i solidarność: „Kościół ma za zadanie kontynuować całą swoją dotychczasową działalność kaznodziejską i duszpasterską, wychowawczą i edukacyjną, w domu oraz w opiece nad chorymi i zdrowymi”[27]. Wydaje się, że kwestia języka jest tutaj potraktowana jako *conditio sine qua non*.

Jak udowadnia notatka *Korespondencja z Piotrkowa*[28], wśród niemieckojęzycznych parafian panowało przekonanie, że wiara w człowieku silnie powiązana jest ze strukturami językowymi. Takie ujęcie sugerowało, że charakter danej konfesji mógł zmienić się wraz ze strukturami językowymi, w których był wyrażany. Językowa polonizacja niosłaby ze sobą niebezpieczeństwo katolicyzacji nauki luterańskiej i odstępstwa od doktryny.

W kontekście tych uwag o roli języka nie wolno zapominać, że reformacja od początku postawiła w centrum problem komunikowania językowego w Kościele. Istotą reformacji było uczynienie Biblii i nauczania Kościoła zrozumiałymi dla możliwie szerokich rzesz ludu. Postulat utrzymania odrębności językowej w Kościele kilka wieków później nosił jednak znamiona odwrotne – tworzenia ekskluzywnego języka, w którym to tylko miałoby być możliwe transportowanie niezmienionej tradycji i prawdy konfesji luterańskiej. Podobne ujęcie transportuje wizję niemieckojęzycznych luteranów jako pewnej hermetycznej wspólnoty w Kościele – jeden z powodów, dla których jego kierownictwo obawiało się tych tendencji.

Nastawienie propagowane w tekstach „Der Friedensbote” można opisać jako pewną polityczno-społeczną strategię, nastawioną na odcięcie się od tego, co nieniemieckie, a zatem nowe, obce i niekorespondujące bezpośrednio ze znanymi i utartymi szlakami kulturowymi.

---

[27] Tłum. autor. Por. cz. II, rozdział 3.2.2.5.

[28] Por. cz. II, rozdział 3.2.2.4.

1.2.6. Tradycja podstawą odnowy wiary

Ewangelizacja i umacnianie wiary wśród członków Kościoła jest koniecznością każdej wspólnoty religijnej. Istnieją przy tym różne drogi budowania poczucia przynależności konfesyjnej. W sytuacji, gdy w dyskursie polskim pojawia się w tym kontekście wiele odwołań do nowego początku, nowej szansy, będących spojrzeniem skierowanym w przyszłość, dla wiernych niemieckojęzycznych ważnym argumentem zdawała się przede wszystkim lojalność wobec tradycji – tak więc odwoływano się przede wszystkim do przeszłości. Jednocześnie – co ujawniają teksty religijne zarówno „Unsere Kirche", jak i „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" oraz „Der Friedensbote" – przedstawiciele niemieckiej diaspory luterańskiej w Polsce skłaniali się ku postawom fundamentalistycznym, w których doszukiwali się duchowej ochrony przed wpływami sekularyzującego się społeczeństwa.

W oczach redaktora „Der Friedensbote" tożsamość konfesyjna i powiązane z nią wartości moralne silnie splecione były z tożsamością językowo-kulturową. Z tego względu w czasopiśmie widać wyraźne nastawienie pietystyczne, szukające ostoi dla swojej tradycji we wnętrzu człowieka: w duszy. Dla tej wspólnoty Kościół miał stać się – i takiej też koncepcji bronili duszpasterze podzielający taką opcję kulturową – *warownym grodem* tradycji i kultury. Wobec zawirowań politycznych odczuwano w wielu kwestiach potrzebę zachowania ciągłości, której konserwatywny pastor Dietrich próbował wyjść naprzeciw. Utrwalanie znanych form kultywowania wiary i obrządku spełniało zatem funkcję ochrony przed dezintegracją kulturową.

Wobec tego rodzaju nastawienia duża część tekstów zawartych w tych czasopismach odwołuje się do teologii krzyża i konieczności cierpienia przez chrześcijanina – w tym przypadku elementem tego cierpienia staje się doświadczany ucisk kulturowy, względnie (domniemane) wykluczenie, którego odczuwanie niewątpliwie potęgowało wspomnienie okresu przez 1918 r. Dla ks. Hadriana elementem tego kulturowego cierpienia wynikającego z przynależności do niemieckiej diaspory było wykluczenie, względnie upośledzenie językowe, które nie pozwalało niemieckojęzycznym duszpasterzom w Polsce rozwinąć w pełni swojego duszpasterskiego, chrześcijańskiego wpływu. Ks. Dietrich nie wykazywał z tego powodu ubolewania. Na podstawie analizowanego kazania można stwierdzić, iż marginalizacja kulturowa była (w tym rozumowaniu) wliczona w protestancką postawę kulturową trwania przy pewnych przekonaniach, pod prąd ideologiom i kulturom dominującym.

Dla nurtu niemieckiego luteranizmu reprezentowanego przez „Der Friedensbote" i „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" właściwy miał być pewien hermetyzm religijny – Kościół, ograniczony do danej wspólnoty językowej, był zamknięty na wpływy z zewnątrz. Podobna wspólnota musiałby jednak

napotkać prędzej czy później wiele problemów wobec braku napływu nowych wiernych. Praktyczne problemy funkcjonowania tego rodzaju wspólnoty w narracji „Der Friedensbote" nikną wobec moralnego przekonania o konieczności zadośćuczynienia tradycji języka i konfesji. Chociaż środowisko redaktorskie „Der Friedensbote" przez całe dwudziestolecie międzywojenne balansowało między różnymi opcjami ideowymi w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, próbując zachować równowagę pomiędzy postulatami konserwatywnie nastawionych niemieckich wiernych a lojalnością wobec władz kościelnych, akurat w sprawie językowo-kulturowej zajmowało jasne stanowisko. Mimo że motywacja w tym zakresie nie wypływała z postaw nacjonalistycznych czy volkistowskich, nietrudno jednak przy tym momentami dostrzec konwergencję interesów z grupami skrajnymi (szczególnie tymi, które dostrzegały w protestantyzmie ważny aspekt rodzimej kultury).

1.2.7. Lojalność wobec państwa a lojalność wobec swojej kultury

Część środowiska umiarkowanego jak najbardziej utożsamiała się z państwem polskim – „My, luteranie z Polski"[29] czytamy w artykule *Der Dom zu Riga bleibt ein lutherisches Gotteshaus*[30]. Ale podobna deklaracja niekoniecznie implikuje utożsamianie się z jego kulturą narodową[31]. Lojalność wobec państwa, rozumianego jako jednostka polityczno-administracyjna, było zresztą minimum lojalności, której wymagano zarówno w oczach cenzury, jak i kierownictwa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, co zapewniło czasopismu możliwość egzystencji przez niemal cały okres międzywojenny. Charakterystyczne natomiast w „Der Friedensbote" jest kontekstualne zlewanie się w wielu miejscach pojęcia „ludu" („Volk") jako ludu ewangelickiego i ludu niemieckiego (lub niemiecko-ewangelickiego)[32]. Z reguły w miejscach, gdzie pojawia się ten niemieckojęzyczny zwrot, nie można kontekstualnie rozróżnić, czy autor odnosi się do wszystkich ewangelików, czy do ewangelików czytających i mówiących w języku niemieckim. Jednoznacznie można jednak stwierdzić, że w „Der Friedensbote" czy „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" trudno znaleźć odniesienia do ludu rozumianego jako ogół polskiego społeczeństwa – większość problemów postrzegana jest wyłącznie z perspektywy marginalizowanej ewangelicko-niemieckiej diaspory. Oczywiste jest przy tym, że odniesieniem społecznym dla

---

[29] Por. cz. II, rozdział 3.2.2.3.

[30] Por. *ibidem*.

[31] Por. więcej na temat kategorii lojalności i pola napięcia kulturowego, jakie stanowiła dla ewangelików w Rzeczypospolitej, m.in. Elżbieta Alabrudzińska, *Loyalitätsprobleme von Protestanten in den Ostgebieten Polens*, [w:] Alfred Eisfeld, Konrad Maier (red.), *Loyalität, Legitimität, Legalität*, Wiesbaden 2014, s. 157–168.

[32] A zatem zlewanie się wspólnoty kulturowej i wspólnoty religijnej charakterystyczne dla niemieckiej koncepcji *Volkskirche*, por. cz. I, rozdział 4.3.

ewangelickich czasopism niemieckojęzycznych jest środowisko niemieckie. O jego liczebny skład, a przede wszystkim skład narodowościowy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (procentowy udział w Kościele polsko- i niemieckojęzycznych luteranów) sprzeczano się przez cały omawiany okres. Przedstawiano przy tym różne, nawzajem się wykluczające statystyki.

Na przykładzie dyskursu prasowego można jednak wyraźnie zaobserwować, iż niemieccy ewangelicy znacznie częściej i chętniej powoływali się na rzekomą przewagę liczebną, co miało być argumentem na rzecz opowiedzenia się za kulturą niemiecką. Motyw ten pojawia się we wszystkich artykułach, w których omawiane są kwestie sporne między środowiskiem niemieckim a kierownictwem Kościoła. Owa liczebna kalkulacja może być potraktowana jako argument pragmatyczny w demograficzno-liczbowym sensie. Jest ona również diagnozą korzystną dla wiernych: szersze środowisko oznacza więcej możliwości towarzyskich czy ekonomicznych. Ale argument ten posiada równocześnie element siłowy w jak najbardziej biologicznym sensie.

Na tle problematyki lojalności wobec państwa pojawia się również problematyka lojalności wobec swojego Kościoła – ta w myśleniu konserwatystów kulturowych posiadała oczywiście szczególnie wysoką wartość. Pomimo licznych konfliktów, to właśnie ta umiarkowana opcja kulturowa optowała za utrzymaniem jedności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, podejmując autentyczną, rzeczową walkę o *równouprawnienie* kultur w Kościele. I ks. Julius Dietrich, i ks. Paul Hadrian chcieli widzieć swój Kościół w roli aktywnego protagonisty działań społecznych, takiego, który stawia czoła zarówno bezbożności, marksizmowi, nietolerancji, jak i – katolicyzmowi. Podstawa ilościowa i finansowa była tutaj nie bez znaczenia, co niewątpliwie umacniało przekonanie o konieczności kooperacji w obliczu różności postaw i kultur.

Czasopisma niemiecko-ewangelickie dają wyraz przekonaniu o korzyściach z pluralizmu kulturowego i docelowej dwujęzyczności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego[33]. „Der Friedensbote" w artykule polemicznym *Eröffnung der theologischen Fakultät in Warschau*[34] krytykuje przeto znikomy udział języka niemieckiego w organizacji nowego wydziału teologicznego w Warszawie, uważając dwujęzyczność szkolnictwa za pożądaną formę ewangelickich instytucji. Poszanowanie dziedzictwa niemieckiego i praw osób niemieckojęzycznych traktuje przy tym jako decydujący warunek lojalności wobec kierownictwa Kościoła. Z punktu widzenia tych kulturowych interesów można stwierdzić, że obstając przy prawach niemieckich wiernych, redaktorzy reprezentowali pogląd nakierowany na Kościół, w którym „stara" i „nowa" kultura pozostają w partnerskim stosunku.

---

[33] Np. reportaż *Schlußfeier der evang. Volksschule in Zgierz*, cz. II, rozdział 3.1.2.2.

[34] Por. cz. II, rozdział 3.2.2.4.

Pomimo dopuszczania w „Der Friedensbote" głosów nacjonalistycznych oraz długoletniej współpracy redaktora Dietricha z wydawnictwem Libertas, pastor odwrócił się z końcem lat dwudziestych od tego skrajnego środowiska – prawdopodobnie dostrzegając, że w tych szeregach chodziło o więcej niż „tylko" o *wyrównanie* pozycji dwóch kultur. Inaczej potoczyły się losy gazety „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung", która od lat trzydziestych znalazła się w polu oddziaływania obozu antypolskiego.

1.3. Elementy dyskursu antypolskiego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim

1.3.1. Ogólna charakterystyka postawy

Określenie *antypolski* jest klamrą spinającą tematycznie stanowiska dwóch czasopism, które powstawały w różnych regionach, w odmiennych warunkach. Należał do nich wydawany w Łodzi periodyk „Weg und Ziel", reprezentujący stanowisko pastorów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego będących potomkami niemieckich kolonistów na terenach Polski Środkowej[35], którzy sympatyzowali z ideami niemieckiego nacjonalizmu. Drugim czasopismem tej kategorii będzie natomiast wydawany w Cieszynie tygodnik „Nowy Czas" reprezentujący poglądy tzw. partii ślązakowskiej[36], negatywnie nastawionej do polskiej państwowości i narodowych dążeń Polaków na Śląsku.

Stanowiska obu czasopism opierają się głównie na krytyce polsko-ewangelickich narracji i ich dekonstrukcji. „Weg und Ziel" przyjmuje przy tym ton buntu i otwartego retorycznego ataku, podczas gdy „Nowy Czas" utrzymywał swoje

---

[35] Przypomnijmy, że to właśnie na terenie Polski Środkowej, jak stwierdza J. Kochanowski, tendencje asymilacyjne miały najsilniejszy charakter: Jerzy Kochanowski, *Losy Niemców w Polsce Centralnej w latach 1945–1950 na przykładzie województw łódzkiego, warszawskiego, krakowskiego (powiat Biała)*, [w:] Ingo Eser, Jerzy Kochanowski (red.), *Niemcy w Polsce 1945–1950*, t. 2, Warszawa 2000, s. 16–17. W Łodzi, która pozostała silnym ośrodkiem niemieckiego życia, oddziałującym na mniejszość nie tylko w ówczesnej Polsce Zachodniej (dzisiejszej Polsce Centralnej), utworzono w 1924 r. *Deutscher Volksverband in Polen*. Związek przeciwdziałał asymilacji Niemców w Polsce i dążył do odbudowy szkolnictwa.

[36] Grzegorz Wnętrzak w swoim artykule nie zaznacza, że „Nowy Czas" posiadał jednak charakter przede wszystkim konfesyjny. Zauważa on, iż w konflikcie czechosłowacko-polskim czasopismo to zachowało więcej obiektywności niż „Ślązak" (bardziej chrześcijańską postawę), por. Grzegorz Wnętrzak, *Konflikt polsko-czechosłowacki o Śląsk Cieszyński (styczeń–luty 1919) w polskojęzycznej prasie regionu*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej" 2019, t. 9, s. 60–80.

teksty w tonie cynicznego defetyzmu odnośnie do położenia luteranów w Rzeczypospolitej i idealistycznych dążeń polskiego stronnictwa w Kościele. Są to dwa różne podejścia i dwie różne strategie argumentacyjne. Można je określić jako ofensywną i defensywną. Ze względu na bardziej wyraziste stanowisko, więcej uwagi zostanie dalej poświęcone argumentacji niemieckich stronnictw nacjonalistycznych powiązanych z *Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren* (na przykładzie „Weg und Ziel").

Oba czasopisma, ze względu na swój krytyczny charakter, spotykały się nie tylko z polemiką i krytyką ze strony propolskich redaktorów, ale również z pozadyskursywnymi działaniami mającymi na celu blokadę aktywności wydawniczych tych gazet. Co ciekawe, interweniowało tutaj w pierwszym okresie nie państwo, ale bezpośrednio atakowane kierownictwo kościelne i protagoniści polskiej myśli ewangelickiej. Wydarzenia te kładą pewien cień na wolnościowy charakter dyskursu prasowego luteranów[37]. „Nowy Czas" podjął decyzję o zamknięciu w 1927 r., unikając w ten sposób zaognienia konfliktu. Zarówno „Weg und Ziel", jak i jego ideowy spadkobierca „Luthererbe in Polen", zmuszone zostały do zamknięcia. Ich wizje przyszłości były nie do pogodzenia z racją stanu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej (m.in. postulaty rozłamu Kościoła) i cenzurą państwa[38]. Pomimo różnicy pokoleniowej i regionalnej redaktorów wymienionych czasopism, posiadali oni *de facto* wspólny cel: dewaluację kultury polskiej we wspólnocie luteranów, przy jednoczesnym zachowaniu drugorzędnego celu: propagowania stanowiska antypolskiego[39] i/lub skrajnie niemiecko-nacjonalistycznego.

---

[37] Podobną optykę podtrzymują również powojenni niemieccy historycy, dobitnie zarzucając ówczesnemu kierownictwu ograniczanie wolności dyskursu.

[38] W kontekście ustaw o zwalczaniu działalności antypaństwowej wśród mniejszości, por. Czesław Madajczyk, *Dokumenty w sprawie polityki narodowościowej władz polskich po przewrocie majowym*, „Dzieje Najnowsze" 1972, nr 3, s. 140–160; Władysław T. Kulesza, *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926–1935*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985, s. 82–85.

[39] Wobec rozpadu Austro-Węgier oraz w okresie batalii polsko-czechosłowackiej o Śląsk Cieszyński w latach 1918–1920 postawa polityczna ruchu ślązakowskiego skupionego wokół Józefa Kożdonia była tylko pozornie niespójna i chwiejna – co często zarzucali mu jego polityczni przeciwnicy i co wpływa na trudność wychwycenia politycznych postulatów w tekstach autorów powiązanych z tym stronnictwem. Środowisko ślązakowców od samego początku zakładało związek Śląska i Ślązaków z kulturą niemiecką, jako najdoskonalszą i najbardziej odpowiednią dla miejscowego ludu, i zwalczało konsekwentnie zarówno polski, jak i czeski ruch narodowy szerzący się w regionie, por. Grzegorz Wnętrzak, *Polityczne znaczenie ruchu ślązakowskiego w obliczu plebiscytu na Śląsku Cieszyńskim*, „In Gremium. Studia nad historią, kulturą i polityką" 2012, t. 6, s. 112.

Przedstawiony poniżej zakres dyskursu luterańskiego ilustruje paletę poglądów uzasadniających kulturowe „nie" wobec polskości. Nawet jeśli owa orientacja przeciwko polonizacji Kościoła była pochodną pewnych politycznych interesów[40], publikujący duchowi przywódcy, którzy znali kulturowe realia luterańskiej diaspory w Rzeczypospolitej i mogli się do nich odwołać, wypełniali ideologiczne ramy konkretnymi retorycznymi treściami. Te sprowadzały się do kulturowych ocen, wiążących dla dużej części wiernych. Oceny te, wypadające negatywnie dla postawy propolskiej, mogły długofalowo hamować postawy integracyjne luteranów w państwie polskim[41].

1.3.2. Postawy separacyjne w szacie niemieckiego nacjonalizmu – „Weg und Ziel"

Redaktorzy „Weg und Ziel"[42] oraz innych powiązanych ze stronnictwem *Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren* czasopism zarzucają polskim ewangelikom, a w szczególności ich duchowym przywódcom, daleko posunięty polski nacjonalizm, nie dokonując zróżnicowania na różne postawy w obrębie tego nurtu. Narracje mające przemawiać na rzecz polskiego patriotyzmu w Kościele niezmiennie wpisywane były w kontekst kłamstwa (fałszowania danych i historii) i nieracjonalności. Przykładowo stwierdza się dobitnie, że polska reformacja upadła wraz z działaniami kontrreformacyjnymi prowadzonymi w okresie I Rzeczypospolitej od XVII w.[43] Źródeł żywego w wieku XIX i XX ewangelicyzmu upatruje się niemal wyłącznie w ruchach migracyjnych z Niemiec. Autorzy nie wykazują tutaj zrozumienia dla abstrakcyjnego nawiązania do pewnego dobra kulturowego i przejęcia danej tradycji nie ze względu na genetyczny, ale ideowo-polityczny związek.

Ofensywa polskości w Kościele Ewangelicko-Augsburskim raziła publikujących w „Weg und Ziel", natomiast potencjał, który dla Kościoła mógł wynikać z takiej polityki kulturowej, był ignorowany. Pastorzy reprezentujący przywiązanie

---

[40] Por. finansowanie mniejszości niemieckiej w Polsce, Norbert Krekeler, *Revisionsanspruch und geheime Ostpolitik der Weimarer Republik. Die Subventionierung der deutschen Minderheit in Polen 1919–1933*, Oldenburg 1973.

[41] Pamiętajmy, że długotrwały kryzys gospodarczy, który rozpoczął się w 1929 r. spowodował zaostrzenie się stosunków narodowościowych w Polsce, jednak oba czasopisma jeszcze przez tą cezurą prezentowały stanowiska krytyczne, por. Paweł Kacprzak, *Niemiecka mniejszość narodowa w Polsce w latach 1919–1939*, „Prace Instytutu Prawa i Administracji PWSZ w Sulechowie" 2007, nr 3, s. 151.

[42] „Weg und Ziel" pod redakcją A. Dobersteina trudno określić jako gazetę typowo konfesyjną – było to czasopismo o tematyce raczej polityczno-kościelnej, skierowane do warstw przywódczych luterańsko-niemieckich wspólnot.

[43] Por. cz. II, rozdział 3.3.2.3.

do genetycznej koncepcji narodu odejście od kultury rodzimej na rzecz wyboru innej opcji duchowej „z wyboru" wpisywali w kategorię zdrady i było to dla nich postępowanie etycznie niedopuszczalne, niezależnie od motywacji społecznych czy religijnych.

Należy tutaj zauważyć, że takie oceny postaw kulturowych nie były podparte nauczaniem biblijnym. Zawierają się one z reguły w osobnych felietonach, w których redaktorzy skłonni są powoływać się na historię, ale nie na zasady religii. Teksty o charakterze religijnym tymczasem – kazania lub refleksje – formułowane są w taki sposób, aby na pierwszy plan wysunąć dobrą tradycję (płaszczyzna postępowania) lub miłość i poczucie wspólnoty (w obrębie najbliższej wspólnoty narodowo-religijnej), trudno jednak odnaleźć tam odwołania do ogólnochrześcijańskich wizji ludu bożego i wizji Kościoła rozumianego jako wspólnota wszystkich ludzi.

Podczas gdy w nurcie umiarkowanym obserwowaliśmy deklaracje partycypacji i dzielenia Kościoła między języki i kultury, w nurcie nacjonalistycznym podkreśla się raczej wizję separacji, odszukuje lub konstruuje różnice, wyprowadzając z nich wniosek o niemożności koegzystencji w ramach jednej instytucji kościelnej z chrześcijanami, którzy rzekomo nie szanują interesów etnicznych Niemców. Co więcej, w „Weg und Ziel" nie tylko postuluje się podział, ale ponadto nie przyznaje się polskiemu ewangelicyzmowi racji bytu jako niezależnemu i pełnowartościowemu narodowemu nurtowi w obrębie różnych nacji protestanckich. Polski ewangelicyzm niezmiennie dekonstruuje się jako twór sztuczny, wyimaginowany przez polskie kierownictwo kościelne, który pasożytniczo żywi się na dorobku niemieckiej kultury i stanowi dla jej trwałości potencjalne zagrożenie.

1.3.3. Odkrywanie nowej wspólnoty poprzez doświadczenie kontrastu

Podczas gdy ugodowe stronnictwa starały się budować narrację swojej tożsamości wokół istniejących podobieństw w stosunku do Polaków-ewangelików – przede wszystkim wspólnoty konfesji i odpowiadających im koordynatów etycznych – niemieccy nacjonaliści podkreślali kategorię inności, odmienności, braku partycypacji w tym samym uniwersum myślowo-kulturowym, co Polacy w Kościele wynikającym ze specyficznej „narodowej" mentalności[44].

[44] Por. w szczególności *Geleitwort*, cz. II, rozdział 3.3.2.1.

Istotną rolę w nowym „uświadamianiu i rozbudzeniu narodowym”[45] potomków kolonistów w województwie łódzkim i regionach ościennych[46] odgrywało konserwatywne niemieckie duchowieństwo młodszej generacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W związku z tym również sam luteranizm stał się częścią tej nacjonalistycznej narracji poprzez podkreślanie genetycznego związku konfesji z niemiecką kulturą. W tej nowoniemieckiej świadomości z premedytacją odcinano się od historii wielowiekowych walk o egzystencję i rozwój ewangelicyzmu na ziemiach środkowo-wschodniej Europy, z góry uważając polskość za historycznie i mentalnościowo *skazaną* na katolicyzm. Przemilczanie historiografii reformacji na terytorium Rzeczypospolitej i zmagań polskich dysydentów o miejsce na scenie kulturowej kraju, a także religijno-kulturowych racji polonizujących się warstw przywódczych, było ważną strategią odgraniczenia od wspólnot reprezentujących polskie interesy[47]. Narracja prowadzona przez ks. E. Kneifla pokazuje również, że zarówno historiografia, jak i opis kulturowych osiągnięć Niemców formułowane były z reguły w opozycji do tego, co polskie.

Historyk i badacz dziejów mniejszości niemieckiej w Rzeczypospolitej, Ingo Eser, podkreśla, że jeszcze do połowy lat trzydziestych niemieckie stronnictwa nacjonalistyczne nosiły konsekwentnie maskę lojalności wobec państwa polskiego[48]. Z tą uwagą pokrywa się też wywiedziona z analizowanych tekstów obserwacja, że w „Weg und Ziel” trudno odnaleźć artykuły otwarcie wrogie lub krytyczne wobec polskiej państwowości i jej polityki. W obrębie tej kościelnej gazety tematy tego rodzaju w ogóle nie dochodziły do głosu, a cała dezaprobata tekstów z emfazą skupia się na działalności propolskich władz Kościoła. Nie dziwi to w sytuacji, gdy wobec wyraźnej linii demarkacyjnej stereotypu: Polak-katolik,

---

[45] O którym możemy mówić choćby na podstawie wzmożonej działalności wydawniczej prawicowych łódzkich wydawnictw niemieckojęzycznych i tekstów silnie do niej nawiązujących od początku lat trzydziestych, por. Monika Kucner, *Literatura „ziemi obiecanej”. Twórczość niemieckojęzycznych łodzian w XIX i na początku XX wieku*, Łódź 2014, s. 75nn. Powiązane było to również z instrumentalizacją ludności niemieckiej jako elementem polityki rewizjonistycznej Rzeszy Niemieckiej (zarówno w okresie tzw. Republiki Weimarskiej, jak i tzw. Trzeciej Rzeszy), por. Marek K. Kamiński, Michał Jerzy Zacharias, *Polityka zagraniczna II Rzeczypospolitej 1918–1939*, Warszawa 1987, na ten temat również B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół…*, s. 120nn. (*Hitleryzacja grupy narodowej*).

[46] W której ze względu na status mniejszościowy procesy integracyjne posiadały dość dobre podłoże, por. J. Kochanowski, *Losy Niemców w Polsce Centralnej w latach 1945–1950…*, s. 15nn.

[47] Por. w szczególności: E. Kneifel, *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt*, cz. II, rozdział 3.3.2.5.

[48] Ingo Eser, *Niemcy na Górnym Śląsku*, [w:] I. Eser, J. Kochanowski (red.), *Niemcy w Polsce…*, t. II, s. 304.

Niemiec-ewangelik, który w omawianym tu środowisku materializował się w postaci politycznego programu[49], łatwiej było w niemieckich wspólnotach o wywieranie wpływu na struktury mniejszościowe, również za pomocą Kościoła i jego prasy. Zagrożenie dla spójności kulturowej – niebezpieczeństwo przemieszania konfesyjno-kulturowego – tworzyli właśnie polonizujący się luteranie, którzy stawali się (wraz z konsolidowaniem się stronnictwa niemieckiego w Kościele) głównym celem ataków ideowych.

Tworzenie wizji jasnego podziału było zatem dla środowisk skrajnych ważne strategicznie. Takie podejście było też zaprzeczeniem optyki ujmującej sferę kultury w ramy spektrum, którego bieguny opisywała odpowiednio polska i niemiecka orientacja kulturowa. Redaktorzy gazet zorientowanych ugodowo postrzegali się jako stojący na niemieckim krańcu tej skali, co miało wynikać ze zmiennych historycznych, kulturowych, czy wreszcie konserwatywnego wyboru. Dostrzegano jednak rozciągającą się przed nimi przestrzeń ewolucji kulturowej. Przyjmujący etnocentryczne postawy redaktorzy związani z *Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren* przynależność do kultury postrzegali w kategoriach zero-jedynkowych: w kategoriach „dwóch części" („zwei Teile"), między którymi nie powinno być żadnej szarej strefy.

1.3.4. Luterańskość i niemieckość jako wyrazy politycznego nonkonformizmu

W postawach konserwatystów niemieckich przejawia się przywiązanie do przypisywanego protestantom przez pewne tradycje historiograficzne nonkonformizmu[50], który z postawy religijnej mutuje w grupach skrajnych w ogólną postawę sprzeciwu wobec społecznych procesów, do których należy również proces integracji. Pomimo tolerancji religijnej w państwie zamieszkania, postawa kontestacji społecznej znajduje sobie tutaj nowy obiekt: kulturowy „konformizm" części luteranów niemieckiego pochodzenia.

W tym kontekście należy zwrócić szczególną uwagę na instrumentalizację obrazu Marcina Lutra w kazaniu *Reformationsfest*[51] – postać ta nie jest ujmowana prymarnie jako postać reformatora religii, ale jako postać kontestatora porządku

---

[49] Można przy tym zauważyć w narracjach dotyczących polonizowania się w XIX w. przywódczych warstw kościelnych pewną krytykę środowisk luterańskich, które – same nie posiadając dość zdecydowanej postawy narodowej – nie były w stanie przeciwdziałać procesom polonizujących się teologów.

[50] Por. pojęcie „dysydenta" od *dissens*, Thomas Hahn-Bruckart, *Dissenter und Nonkonformisten – Phänomene religiöser ‚Abweichung' zwischen den britischen Inseln und dem europäischen Kontinent*, https://d-nb.info/1125541288/3 [dostęp: 26.06.2024].

[51] Por. cz. II, rozdział 3.3.2.2.

polityczno-społecznego. Przywołana metafora przemawiającego z przeszłości do współczesnych luteranów musi być w tym wypadku zinterpretowana nie tylko jako wezwanie do trwania przy religijnej prawdzie, ale i przy niemieckiej kulturze i lojalności wobec kraju pochodzenia przodków.

Jest to przykład instrumentalizacji nauczania Lutra w nacjonalistycznej debacie, analogicznie do dyskursu nacjonalistycznego w Rzeszy[52]. W narracji polsko-ewangelickiej pojawiało się ono także – głównie w odniesieniu do chęci wytrwania w nonkonformistycznej konfesyjnej mniejszości[53]. Natomiast nacjonalistycznie nastawieni niemieccy redaktorzy przenosili tę figurę z płaszczyzny konfesyjnej również na płaszczyznę praktykowania kultury świeckiej, odwołując się niezmiennie do etnicznego pochodzenia reformatora.

Można tu też przytoczyć teorię wspólnot wyobrażonych Benedicta Andersona i opisywanego przez niego nowożytnego odkrycia „głębi czasu", niezbędnego do konstruowania grupy narodowej[54]. Warto zwrócić uwagę, że opisane ujęcie postaci Lutra konstruuje „bezczasową" wspólnotę protestantów skupioną wokół inicjatora zachodniej reformacji. Ponieważ Luter opisywany jest z reguły bardziej jako przywódca i kierownik „rewolucji protestancko-narodowej" niż chrześcijański teolog, jego obraz transportuje jednocześnie pewne późnośredniowieczne obrazy społeczne i kulturowe w daną autorowi współczesność. Te implikują plemienne odwołania, które mają funkcjonować jako argument na rzecz utrzymania niemieckiej tożsamości i lojalności wobec państwa założonego przez etnicznych ziomków.

1.3.5. Separacja kulturowa w szacie kosmopolityzmu

Natomiast „Nowy Czas" – mając na uwadze niemieckie i ślązakowskie interesy w regionie Śląska Cieszyńskiego – stosuje w swojej krytyce polskości inną strategię narracyjną. Opierała się ona na snuciu wizji pesymistycznych i budowaniu ducha schyłkowości. Zwycięstwo ruchów narodowych po 1918 r. było w rozumieniu tego grona wydawniczego w Cieszynie ostatecznym zwycięstwem szowinizmu nad ideą ponadregionalnej współpracy w obrębie wspólnoty niemieckiej, która stanowiłaby egidę dla protestantyzmu na Śląsku. W kontekście

---

[52] Por. Martin Rothkegel, *Reformatorischer Nonkonformismus und modernes Freiheitsverständnis, Aneingnungen Luthers und der Reformation*, „Mennonitische Geschichtsblätter" 2014, t. 71.

[53] Por. *Kazanie na święto reformacji*, „Głos Ewangelicki", cz. II, rozdział 1.2.2.4.

[54] Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London–New York 1991, s. 39, por. na temat tej koncepcji również cz. III, rozdział 2.1.1.

środkowoeuropejskim, Polskę odmalowuje się w duchu niemieckocentrycznych narracji jako słabe państwo „sezonowe" (*Kto odwali kamień*[55]).

Autorzy analizowanych tekstów „Nowego Czasu" wydają się w nowym porządku polityczno-kulturowym nie odnajdować nadziei dla śląskiej wspólnoty luterańskiej. Ponieważ polskie stronnictwa narodowe uważa się tu już za środowiska skrajnie nacjonalistyczne – lub przynajmniej w ten sposób próbuje się je oczernić – perspektywa katolicyzacji ukazywana jest jako nieuchronna[56]. Polskość miała w tym ujęciu pochłaniać również regionalne tożsamości, w tym i śląską. Towarzystwo Ewangelików Śląskich wyrażało w ten sposób *implicite* brak wiary w liberalny porządek świata (wskazując jako odniesienie na porządek kolonialny) oraz prezentowało przekonanie, że dominia kulturowe dążą do podporządkowania sobie mniejszości[57]. Ochronę praw mniejszości ze strony polskich władz, zaangażowanych prymarnie w polski interes narodowy, uważano za mrzonkę.

Ważnym elementem argumentacji tego stronnictwa było również apelowanie do racjonalności, której zaprzeczeniem miało być polskie myślenie w kategoriach mesjanistycznych i wielkościowych. Fatalistyczna kalkulacja w tekstach „Nowego Czasu" przedstawiała zatem powstanie polskiego państwa narodowego jako wydarzenie przypadkowe i obiekt gry politycznej innych państw. Dla egzystencji Rzeczypospolitej nie odnajdywano tym samym dostatecznego uzasadnienia.

Wobec wydarzeń historycznych i układu sił politycznych od kierownictwa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oczekiwano zachowania dystansu wobec bieżącej sytuacji. Z chrześcijańskiej nauki wyprowadzano postulat neutralności narodowej – ignorując fakt, że Kościół jako ziemska instytucja działał w ściśle określonych warunkach polityczno-kulturowych. Jednocześnie wydawcy w ostatnim numerze tygodnika ubolewali nad upadkiem autorytetu pastorów i instytucji kościelnych, do których wierni nie mieli już takiego zaufania, jak niegdyś. Winą za taki stan rzeczy obarczano wyłącznie dyskurs narodowy wszczęty przez Polaków w Kościele Ewangelicko-Augsburskim.

---

[55] Por. cz. II, rozdział 2.3.2.2.

[56] Por. *Cośmy chcieli*, cz. II, rozdział 2.3.2.3.

[57] Por. *Słabnące wpływy*, cz. II, rozdział 2.3.2.1.

2. WNIOSKI

2.1. Ocena dynamiki dyskursu

2.1.1. Dyskurs jako obraz

Dyskurs to niewątpliwie słowo kluczowe książki i wpisuje ją w pewien horyzont metodologiczny i filozoficzny. Nie należy przy tym mieszać w tym kontekście pojęć *dyskusji* – posiadającej konkretnie postawiony i potencjalnie rozstrzygalny problem – i *dyskursu*, tak jak ujmował go Foucault – jako masy wypowiedzi, w której wyrażają się różne procesy społeczne[1].

Co więcej, dyskurs w myśl tego filozofa jest działaniem, które nie ma końca i ostatecznego konsensusu[2]. Pewne prawdy społeczne i kulturowe negocjowane są ciągle na nowo, a osiągane kompromisy mają swoją ważność tylko w danej historycznej sytuacji. W kontekście omawianej tutaj problematyki: nie można przecież w sposób obiektywny i ponadczasowy stwierdzić, czy kultura polska, czy też niemiecka jest lepsza.

Dyskurs – tutaj: dyskurs prasowy – jest całokształtem wypowiedzi różnych grup interesu, które poprzez działalność wydawniczą manifestują swoją obecność i profilują swoje interpretacje rzeczywistości i bieżące interesy.

Przedstawiony w poprzednich rozdziałach dyskurs narodowo-konfesyjny lat 1918–1939 prowadzony był przez luteranów z różnych pozycji, a jego celem nie mogło być ostateczne uzgodnienie tych stanowisk. Oznaczał on raczej komunikowanie odmiennych potrzeb, doświadczeń i perspektyw na bieżące wydarzenia, co miało w praktyce ułatwiać koegzystencję wiernych we wspólnej instytucji kościelnej. A w kontekście dziejów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego możemy mówić o bardzo odmiennych spojrzeniach, powiązanych z różnymi narracjami narodowymi i rozmaitym bagażem historycznym. W sytuacji dziejowego momentu odzyskania przez Polskę niepodległości zasadniczo podzielić je można na doświadczenie uzyskania lub utraty przywilejów kulturowych.

---

[1] Por. cz. I, rozdział 2.2.

[2] Nawet jeśli zaangażowane jednostki intencjonalnie do niego dążą.

Sama płaszczyzna dyskursu nie gwarantowała ponadto wszystkim członkom Kościoła partycypacji i wymiany poglądów. Abonowanie danego czasopisma przez określonego czytelnika mogło faktycznie oznaczać tworzenie *bańki informacyjnej*[3], podobnie jak chodzenie do jednej parafii i słuchanie refleksji duszpasterzy tylko z jednego kręgu kulturowego. Prasa w tej sytuacji pełniła dla kierownictwa duchowego Kościoła i zaangażowanych wiernych przede wszystkim rolę forum dialogu i potencjalnie dawała ponadregionalny wgląd w argumentację oponentów kulturowych.

Warto przytoczyć tutaj też ponownie koncepcję Benedicta Andersona. Badacz wskazywał na rynek wydawniczy jako jeden z głównych czynników, który umożliwił rozwinięcie się myślenia w kategoriach *wspólnoty wyobrażonej* – a więc utożsamianie się z ideową grupą większą niż własna partykularna egzystencja (niezależnie, czy rozumieć będziemy pod tą *wspólnotą* zbiorowość narodową, czy konfesyjną[4]). W opinii Andersona to właśnie nowożytne czasopiśmiennictwo odegrało decydującą rolę w budowaniu zsynchronizowanego w czasie wyobrażenia o wspólnotowości (u Andersona: narodowej) – pierwotnie rozumianej jako wspólnota czytelników konsumujących w tym samym języku te same treści jako rodzaj masowej ceremonii:

> Paradoksalny jest charakter tej masowej ceremonii – Hegel powiadał, że czytanie gazety zastępuje nowoczesnemu człowiekowi poranną modlitwę. Dokonuje się ono w samotności, w cichości ducha, w zakamarkach mózgu. Jednakże każdy uczestnik ceremonii wyśmienicie zdaje sobie sprawę, że odprawiana jest ona jednocześnie przez tysiące (lub miliony) innych osób, o których istnieniu nie wątpi, ale o tożsamości których nie ma najmniejszego pojęcia[5].

W ten sposób konsumowanie czasopism stawało się rodzajem komunii między członkami wspólnoty etnicznej. A przecież analogicznie można wyrazić się o czytelnictwie Biblii w językach narodowych, iż tworzyły one nie tylko wspólnotę religijną, ale właśnie – poprzez uczestniczenie w różnych uniwersach językowych, konfesyjno-narodową[6].

---

[3] Por. Rafał Klepka, *Bańka informacyjna i zjawisko echo chamber*, [w:] Olga Wasiuta, Sergiusz Wasiuta (red.), *Encyklopedia Bezpieczeństwa*, t. 1, Kraków 2021, s. 201–209.

[4] W tym kontekście można mówić o procesie, które w historiografii określa się mianem Church-building, por. Hans-Jürgen Bömelburg, *‚Church-building' im östlichen Europa. Ein komplementärer Ansatz zur Beschreibung von Vergemeinschaftung im östlichen Europa. Die Volkskirchen in Polen und den baltischen Ländern*, [w:] Markus Krzoska (red.), *Zwischen Glaube und Nation. Beiträge zur Religionsgeschichte Ostmitteleuropas im langen 19. Jahrhundert*, München 2011, s. 11–34.

[5] Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Kraków 1997, s. 45–46.

[6] Przy czym naród rozumiany jest tutaj jako zbiorowość posługująca się wspólnym kodem językowo-kulturowym, a więc narodów w ujęciu kulturowym.

2.1.2. Amorficzność dyskursu narodowo-kulturowego w środowisku luteranów

W rozdziale pierwszym tej części przedstawiłam podsumowanie charakterystycznych elementów dyskursu prasowego danych stronnictw i regionów. Należy teraz poddać refleksji zagadnienie czy, lub na ile, istniał jakiś niezależny od ukształtowania narodowego zbiór wyobrażeń i wartości ewangelickich, a więc wspólnych dla dwóch głównych omawianych tutaj kulturowo-narodowych nurtów.

Narzuca się w tym miejscu odpowiedź, że pomimo różnych postaw narodowych, środowisko pastorskie orientowało się przede wszystkim na przesłaniu Ewangelii i teologii luterańskiej. Konieczne jest przyjęcie takiej wspólnej klamry za pewien aksjomat – inaczej nie moglibyśmy mówić o grupie luteranów, względnie ewangelików, i łączącym ich dyskursie[7]. Ponadto już na wstępie przyjęliśmy jako podstawę definicji tej grupy społecznej wartości chrześcijańskie – z zaznaczeniem, że nie istnieje ich klarowny i ponadczasowy (wolny od politycznych kontekstów w określonym czasie) zbiór[8]. Analiza dyskursu pokazuje, że to pole dowolności interpretacji odnośnie do spraw kulturowych i postaw narodowych było wykorzystywane w całej rozciągłości.

Z powyższych uwag można wyprowadzić obserwację, że o ile dana konfesja posiadała konkretne ramy ortodoksyjnych wykładni dotyczących spraw eschatologicznych i soteriologicznych, o tyle podejście do kwestii kulturowych wykazywało wysoki stopień amorficzności w dyskursie kościelnym[9]. Wynikało to m.in. z charakterystycznego dla większości odłamów protestantyzmu braku niepodzielnych ośrodków władzy, względnie: konkurencja różnych ośrodków kościelnych o wpływy, które odnajdywały swoje odzwierciedlenie także w dyskursie narodowo-kulturowym. W danym wypadku mamy do czynienia chociażby z ośrodkiem warszawskim, który w Polsce stał się spadkobiercą struktur Kościoła luterańskiego w znaczeniu prawno-administracyjnym[10] i pretendował do roli kulturowego centrum. Z drugiej jednak strony łódzki

---

[7] Por. na temat teologicznych założeń luteranizmu cz. I, rozdział 4.1.

[8] Por. cz. I, rozdział 1.1.

[9] Kierowano się tu często zasadą *In dublis libertas, in necessariis unitas, in omnibus caritas* (pol. „W sprawach drugorzędnych swoboda, w niezbędnych – jedność, we wszystkich – miłość"), cyt. za „Nowy Czas", nr 13/1926, s. 2. Wydaje się, że kwestie kulturowe były kategoryzowane z reguły jednak jako drugorzędne, powiązane były zatem z daleko idącą swobodą wyboru.

[10] Co nie gwarantowało mu jednak jeszcze automatycznie tolerancji państwa i zagwarantowania przez władzę świecką niezależnego istnienia, o co toczyła się przez większą część okresu międzywojennego walka o charakterze administracyjno-prawnym, por. na ten temat m.in. Woldemar Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914–1939*, t. 2, Warszawa 1978, s. 97nn.

ośrodek ewangelicyzmu wysuwał swoją kontrkandydaturę do pełnienia roli kierowniczej ze względu na kultywowaną tam niemiecką tradycję, dużą liczbę przywiązanych do tej tradycji wiernych i z uwagi na wspólnotę kulturową z największym ośrodkiem luteranizmu w Europie (Niemcami). Porządek prawno-administracyjny wydawał się w kontekście dyskursu kulturowego konkurować z porządkiem historycznego dziedzictwa.

Oba te ośrodki różnie uzasadniały swoje prawo sukcesji kulturowej w obrębie wspólnoty luteranów w Europie Środkowo-Wschodniej. Wizje te można podsumować, przyrównując je do znanych z badań społecznych i politologicznych różnych ujęć narodu, w szczególności: kulturalistycznej (podkreślającej historyczną sukcesję kultury w ramach danej etni, posiadającej zatem pewien biologistyczny aspekt) – która w tym wypadku wyrażała się w sukcesji konkretnej kultury wśród członków jednego Kościoła; oraz narodu w ujęciu społeczno-politycznym – odpowiadającym wizji ludu kościelnego rozumianego jako wspólnoty działania. To drugie zakładało nie tylko możność, ale i moralny nakaz odrzucenia kultury pochodzenia i przyjęcie innej, o ile wymagało tego dobro wspólnoty i o ile mogło się to przyczynić do szerzenia Ewangelii i wypełniania posłannictwa dobra i miłości.

2.1.3. Hermeneutyka tekstów biblijnych a narodowość

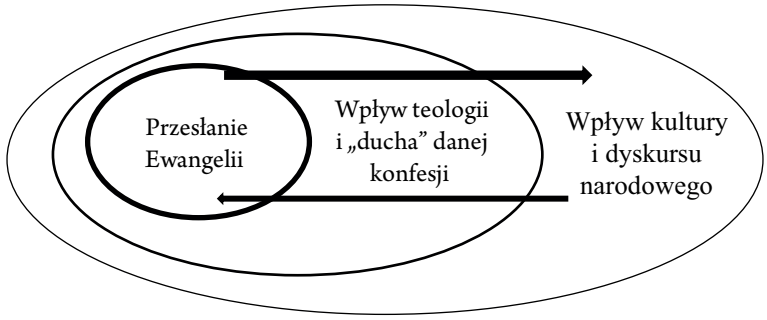
Narodowo-kulturowy dyskurs wspólnoty można spróbować opisać także poprzez model warstw, w którym jądro dyskursu stanowi tekst Nowego i Starego Testamentu. Szczególną warstwą pośrednią procesu hermeneutycznego jest następnie luterańska wykładnia tych tekstów i wynikający z niej kulturowy i mentalnościowy charakter konfesyjnej wspólnoty[11]. Warstwy te są zawarte w dyskursie religijnym niejako *implicite*. To właśnie na nie nakłada się warstwa regionalnie ukształtowanych kultur powiązanych z przynależnością narodową, miejscem i czasem działania danych redaktorów. To także ta zewnętrzna warstwa była bodaj najbardziej eksploatowana w ewangelickiej działalności publicystycznej, chociażby ze względu na jej podatność na oddziaływanie zmiennych politycznych, społecznych czy ekonomicznych[12].

---

[11] Wynikający z jednej strony z pewnych założeń teologicznych, ale też przekazywanych w obrębie wspólnoty tekstów kultury, tradycji i sztuki, por. na ten temat m.in. Marcin Hintz, Jarosław Płuciennik, *Język i działanie w tradycji protestanckiej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" 2019, t. 62, nr 1, s. 154–162; Bożena Noworyta-Kuklińska, *Protestantyzm i jego odbicie w sztuce sakralnej*, „Roczniki Humanistyczne" 1992, t. 39, nr 4, s. 45–79.

[12] Por. odnośnie do wpływów wymienionych zmiennych na dzieje i charakter kulturowy kościoła, m.in. Martin Friedrich, *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch: Das 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2006.

Jednocześnie nie ulega wątpliwości, że przyjęte takie bądź inne stanowiska kulturowe nie pozostawały bez wpływu na kulturę konfesyjną, poczynając od zewnętrznego narzędzia jej wygłaszania, jakim był język, przez głębsze aspekty takie jak przywiązanie konfesji do jakiejś społeczności i stylu życia, po głębokie przekonania, które pozwalały pod pewne postacie biblijne podstawiać konkretne narodowe figury i wyobrażenia[13].



Ilustracja 12. Model hermeneutyczny w dyskursie narodowo-konfesyjnym

Źródło: opracowanie własne.

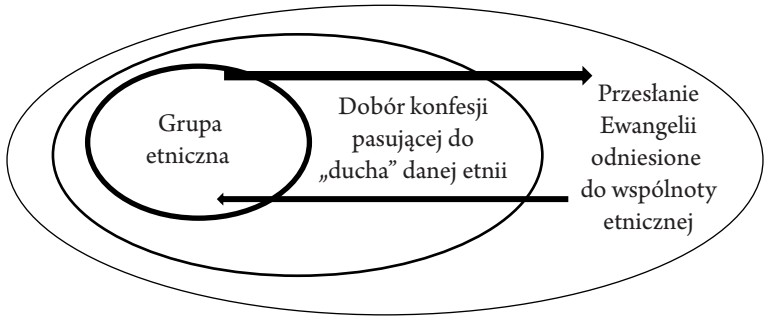
Natomiast wydaje się, że silnie etnocentryczne nastawienie odwracało ten model, stawiając w jego centrum domniemaną szczególną rolę grupy etnicznej w boskim planie stworzenia. W trakcie procesów dziejowych dana etnia niejako dobierała sobie pasującą do swojego etnicznego charakteru konfesję, zaś ewangeliczne przesłanie miłości bliźniego było w tym wypadku wiążące przede wszystkim dla własnej wspólnoty. Była to logika, która przebijała z silnie nacjonalistycznie nacechowanych tekstów i w analizowanym dyskursie stanowiła mimo wszystko rzadkość[14]: większość pastorów dostrzegała, że podanie w wątpliwość fundamentu Biblii niweczyło całą koncepcję religijną i czyniło jej przesłanie nieistotnym[15].

---

[13] Por. np. „Weg und Ziel", rozdział 3.3.2.2 – porównanie Marcina Lutra ze św. Pawłem; „Poseł Ewangelicki", rozdział 2.1.2.3 – Polska jako Dawid walczący z Goliatem.

[14] Por. cz. II, rozdziały 1.2.2.6, 3.3.2.4, 3.3.2.5.

[15] W rzeczywistości takie „odwrócone" stanowisko reprezentowały przede wszystkim nieuwzględnione w tej książce niemiecko-nacjonalistyczne, volkistowskie publikacje świeckie (m.in. wydawany w Łodzi w wydawnictwie Libertas „Volksfreund-Kalender"). Jak wiadomo, podobna logika była też ideową podstawą m.in. ruchu Niemieckich Chrześcijan.



Ilustracja 13. Etnocentryczny model hermeneutyczny w dyskursie narodowo-konfesyjnym

Źródło: opracowanie własne.

2.2. Obraz społeczności luterańskiej

2.2.1. Sytuacja wyboru kulturowego

W centrum podjętej analizy tekstów stały nie tylko elementy typowo polskie lub niemieckie, ale przede wszystkim istotny był moment napięcia między dwiema kulturami. Bez odpowiedniego kontekstu pytanie, dlaczego Polak jest Polakiem lub Niemiec Niemcem nie miałoby większego psychologicznego sensu, a odpowiedź wymagałaby po prostu odwołania się do danej koncepcji narodu[16]. Natomiast pytanie, dlaczego ktoś *chciał* być Polakiem lub *pozostać* Niemcem w sytuacji wyboru kulturowego, zakłada samo w sobie dylemat i pewną kontrowersję.

Pytanie o indywidualny wybór kulturowy jednostki i jej refleksję na ten temat nie musi z konieczności odwoływać się do szczególnie powszechnych narracji kulturowych. Znacznie ważniejsze z punktu widzenia analizy tekstów było poszukiwanie odpowiedzi dotyczącej następującej kwestii: jaka własna, wewnętrzna motywacja aktywnych protagonistów dyskursu skłaniała ich do jednego lub drugiego stanowiska.

Wszyscy ewangelicy, niezależnie od świadomie obranej lub odziedziczonej orientacji kulturowej, przez cały okres międzywojenny[17] konfrontowani byli permanentnie z kulturową różnorodnością i wyborem na wyciągnięcie ręki:

---

[16] Por. cz. 1, rozdział 1.2.2 i przytaczane tam podejścia.

[17] Sytuacja ta dotyczy naturalnie również okresu przed 1918 r. który nie stanowi jednak tematu tego opracowania. Na ten temat por. Renata Lesiakowska, *Polonizowanie się Niemców w Królestwie Polskim drugiej połowy XIX wieku na podstawie publicystyki prasowej*, Lublin 2024.

w gruncie rzeczy wyrażał się on w decyzji pójścia w swojej parafii na polskojęzyczne lub niemieckojęzyczne nabożeństwo[18], w posługiwaniu się w życiu parafialnym, lub szerzej – w życiu intelektualnym – językiem polskim lub niemieckim, m.in. pisząc lub redagując teksty, publikując w polskiej lub niemieckiej gazecie i argumentując w odniesieniu do polskiego lub niemieckiego układu współrzędnych kulturowych.

To poruszanie się w strefie między dwoma systemami językowymi i różnymi narracjami narodowymi wymagało od uczestników tej społeczności *rozwagi kulturowej*, wyrażającej się w konieczności uświadamiania sobie oraz wartościowania zachowań i wyborów kulturowych, które w zwyczajnych warunkach (w kulturowo homogenicznych skupiskach) mogły podlegać automatyzmowi. Owa rozwaga (świadomość kulturowa) prowadziła też niewątpliwie do potrzeby aktywnego współtworzenia rzeczywistości społecznej choćby za pomocą medium prasy.

Jednocześnie doświadczenie subiektywności i względności osobistych decyzji kulturowych wydawało się prowokować u większości uczestników dyskursu potrzebę moralnego uzasadniania swojej osobistej narracji dotyczącej tożsamości konfesyjnej i narodowej. Zgodnie z ewangelickim habitusem szukano owych usprawiedliwień z reguły w Biblii czy tradycyjnych tekstach konfesji.

2.2.2. Polska i niemiecka myśl ewangelicka jako dyfuzja dyskursu konfesyjnego i narodowego

Przyjmując, że każda epoka ma specyficzne dla siebie tematy i problemy, można w kontekście analizowanych czasopism stwierdzić, iż dla omawianej epoki problematyka kultury narodowej była tematycznym spoiwem znacznej części dyskursu ewangelickiego.

Pochodną sytuacji wyboru kulturowego była zatem dyfuzja – tutaj pokazana na poziomie tekstów prasowych – charakterystycznych motywów kultury narodowej (teksty kanonu literatury narodowej, odniesienia do narodowych miejsc pamięci i poczucia etnicznej wspólnoty) i kultury konfesyjnej (teksty kanonu literatury religijnej, odniesienia do konfesyjnych miejsc pamięci i bohaterów reformacji, poczucie wspólnoty wiary). Opracowywanie spójnej strategii argumentacyjnej zarówno po stronie niemieckich, jak i polskich ewangelików wymagało odwoływania się do nacjonalistycznych narracji historiograficznych i etnograficznych, jako już istniejących

---

[18] O ile alternatywa taka była tworzona. Zwróćmy uwagę, że o ile w danej parafii nabożeństwa nie były oferowane w dwóch językach, znacznie utrudniało to akt wyboru. Nie dziwi zatem dążenie środowisk polskich do tworzenia sieci swoich organizacji przy niemieckojęzycznych parafiach, por. Karol Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia. Wspomnienia z lat 1884–1951*, Bielsko Biała 1998, s. 99nn.

i rozpowszechnionych przekonań na temat ram kulturowych „polskości" i „niemieckości". Czyniły to obie strony, modyfikując je odpowiednio.

Polska myśl ewangelicka odwoływała się do polskiego dyskursu narodowego, uwypuklając polskocentryczną historiografię i polską rację stanu, modyfikując jednak powszechne narracje odnośnie do kwestii natury konfesyjnej narodu, próbując podkreślać oświeceniowe tradycje dotyczące wolności wyznaniowej, a także znaczenia indywidualnych wyborów człowieka również w sferze wiary i Kościoła.

W kontekście znaczenia konfesji dla świadomości narodowej, polscy badacze polityki wyznaniowej w kontekście socjologicznym zauważają wprawdzie:

> Znaczenie religii dla tożsamości narodowej inaczej przedstawia się w przypadku wspólnot etniczno-językowych monokonfesyjnych, inaczej w przypadku wspólnot etniczno-językowych multikonfesyjnych. Należy przy tym zaznaczyć, że monokonfesyjność (zdecydowana przewaga jednej religii) grup etnicznych jest w Europie Środkowo-Wschodniej zdecydowanie częstszym zjawiskiem niż multikonfesyjność w obrębie jednej grupy etnicznej. Religia okazała się być czynnikiem istotnie wzmacniającym tożsamość narodową głównie w przypadku monokonfesyjnych wspólnot etnicznych i językowych[19].

Jednak wbrew intencji niektórych środowisk katolickich i powszechnych narracji, ewangelicy czynili Polaków właśnie *de facto* narodem multikonfesyjnym, co nie umniejszało wszakże integralności narodu.

Niemcy-ewangelicy odwoływali się zaś do dyskursu narodowego lub nacjonalistycznego w Rzeszy, adaptując go do warunków życia poza granicami tego państwa (m.in. w ujęciu diaspory). Wobec odrzucenia integracji w ramach kultury polskiej, to właśnie nastawienie do niemieckiego dyskursu narodowego i/lub nacjonalistycznego stanowiło główną linię podziału w obrębie tej wspólnoty.

2.2.3. Heterogeniczność postaw a narodowa binarność

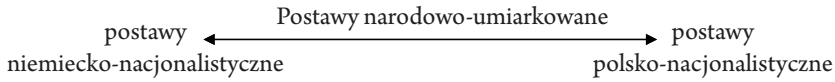
Wyobrażenia kulturowe ewangelików w Polsce można ponadto scharakteryzować jako heterogeniczne oraz przebiegające w polu rozdarcia między przynależnością narodową niemiecką a polską. Heterogeniczność wyobrażeń wynikała przede wszystkim z różnych kolei losu danych wspólnot (ruchów migracyjnych, przynależności do różnych państw rozbiorowych, doświadczeń w okresie działań wojennych czy w końcu w czasie konfliktu o granice nowego państwa), które nie zawsze wyrażano w dyskursie bezpośrednio, ale były niewątpliwie doświadczeniami kształtującymi dane społeczności.

---

[19] Radosław Zenderowski, Ryszard Michalak, *Polityka wyznaniowa. Aspekty teoretyczne i egzemplifikacje*, Sieniawa Żarska 2018, s. 35.

Dlatego odwołując się do kolektywnego pojęcia ewangelików w Polsce, opisujemy wiele różnych wspólnot w różnych regionach i o różnej genealogii kulturowej (por. Polacy na Śląsku czy Niemcy w regionie łódzkim), dla których wspólna była jakaś domieszka niemieckiego, mniej lub bardziej rozmytego wpływu, wyrażająca się ostatecznie w przejęciu duchowych osiągnięć reformacji.

Polacy-ewangelicy – nawet jeśli już znaturalizowani w polskiej kulturze – ze względu na niemieckojęzyczne dziedzictwo luteranizmu naturalną koleją rzeczy podczas socjalizacji konfesyjnej konfrontowani byli z kulturą niemiecką, nie wspominając o licznych jeszcze w danym okresie niemieckich współwyznawcach. Niemcy-ewangelicy z kolei – nawet ci, którzy nie mieli bliższej styczności z polskimi środowiskami lub świadomie się od nich odcinali – żyjąc w państwie polskim, musieli wyrobić sobie stosunek do jego kultury i polonizujących się współwyznawców. Stąd w tekstach prasowych niemal wszechobecne było odnoszenie się do tych narodowych kategorii na pewnej skali, która w przypadku obu biegunów wahała się między zdecydowanie nacjonalistycznym a umiarkowanym.



Ilustracja 14. Bieguny postaw narodowych w dyskursie ewangelickim w II Rzeczypospolitej

Źródło: opracowanie własne.

Należy podkreślić, że ostatecznie ponad narodową czy nawet konfesyjną (katolicko-protestancką) binarnością stała koncepcja chrześcijan (ewangelików) jako *ludu Bożego*. Luteranie rozumieli się jako część ludu Bożego na ziemi – w tym sensie odnosząc się do szerszej, ponadregionalnej wspólnoty chrześcijańskiej. Szczególnie podkreślały to, pomimo wszystkich podziałów, zamieszczane na początku wydań czasopism konfesyjnych kazania. Inną możliwą kategoryzacją dyskursu, która nie znajduje tutaj wobec nieteologicznego charakteru tej książki szerszego zastosowania, mogłaby być kategoryzacja typów religijności (między mistyczno-pietystycznym przeżywaniem a racjonalno-dogmatycznym interpretowaniem) i ich potencjalnego wpływu na postawę narodową. Specyfika indywidualnej duchowości danych redaktorów, której świadectwo dają z reguły teksty o charakterze religijnym, ma niezaprzeczalnie związek z myślą polityczną, społeczną i kulturową, której dawali oni wyraz w tekstach o charakterze publicystycznym.

2.3. Komentarze końcowe

2.3.1. Kościół między jednością a pluralizmem

Sprzeczność poglądów, o której pisał cytowany we wstępie tej książki A. Kossert, okazała się wynikiem konkretnych wyborów kulturowych i jednostkowych interpretacji, wynikających z różnic postaw, przekonań, pochodzenia, interesów, wreszcie pluralizmu społecznych fenomenów i wydarzeń[20]. Czy jednak nieprzejednanie, a więc brak osiągnięcia jedności to sytuacja, której należy żałować i postrzegać jako zjawisko negatywne[21]? Ewangelicy byli przedstawicielami jednej z mniejszości (obok żydów, prawosławnych i innych drobnych grup religijnych) rozbijającej polsko-katolicki monolit kulturowy w państwie i sami monolitu kulturowego również nie przedstawiali. Różne dążenia jednostek są przy tym normalnym zjawiskiem w obrębie grup społecznych, zawsze rozerwanych między biegunami entropii i integracji: obcych wpływów i integracji swoich szeregów.

Tezą badawczą tej książki było założenie, że różne środowiska luteranów reprezentowały odmienne stanowiska kulturowe nie tylko ze względu na swoje pochodzenie w rozumieniu historycznym i genetycznym, ale raczej, lub przede wszystkim, ze względu na pewne przyjęte przez nich aksjologiczne założenia. O tym, w jak różne szaty kulturowe i ideowe odziane było chrześcijaństwo owej społeczności (w danym przypadku chrześcijaństwo konfesji ewangelicko-augsburskiej), zaświadczały zarówno same analizowane teksty, jak i próba podsumowania ich stanowisk przedstawiona w rozdziale poprzednim. Odnajdujemy wśród nich postawy dążące do możliwie dalekiej asymilacji (z wyłączeniem asymilacji wyznaniowej), postawy otwarte na integrację, postawy nacechowane marginalizacją kwestii kulturowej w ogóle, a także postawy separacji od kultury społeczeństwa polskiego, podszyte lojalnością wobec obcego państwa.

To szczególnie dla tych ostatnich stronnictw tradycja (niemiecka – dodajmy) stanowiła wysoką wartość. Trzeba jednak zauważyć, że redaktorzy „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung", „Der Friedensbote" czy „Weg und Ziel" powoływali się raczej na zwyczajową konwencję językową i międzynarodowo uznane prawo bycia wiernym swojej etnicznej tożsamości niż na etyczne przesłanie Biblii

---

[20] Co charakterystyczne, w obu wypadkach żongluje się zarzutami egoizmu, wyniosłości i braku miłości bliźniego – osoba nietolerancyjna była antyobrazem chrześcijanina. A przecież obie te strony konfrontowane były z takim *kulturowym cieniem*.

[21] Por. Andreas Kossert, *„Nieprzejednane sprzeczności?" Napięcia narodowe w protestantyzmie łódzkim w latach 1918–1939*, [w:] Bogusław Milerski, Krzysztof Woźniak (red.), *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, Łódź 1998, s. 172.

w kontekście społecznym[22]. A przecież w wypadku społeczności chrześcijańskich nieustannie trzeba stawiać sobie pytanie o pośredniczącą rolę Słowa Bożego i jego przesłania w danym procesie kulturowym.

Apostołowie w przekazie Nowego Testamentu głosili Dobrą Nowinę w językach wielu narodów. Stąd wywodziła się też pobudka Marcina Lutra do przetłumaczenia Biblii na język ludu, a luteranizm jako konfesja nie posiadał z tej samej przyczyny uniwersalnej świętej mowy liturgii. Język jest bowiem formą społecznej konwencji – różnej w różnych miejscach świata – która ma na celu umożliwienie uczestnikom danej społeczności możliwie bezproblemową komunikację: dzielenie się doświadczeniami, uczuciami, wiedzą, a także wiarą. Pozwala na budowanie cywilizacji. A przede wszystkim jest niezbędny do rozwoju Kościoła, będącego w chrześcijańskim ujęciu instytucją wiodącą człowieka do Boga poprzez zapośredniczenie Słowa Bożego.

2.3.2. Chrześcijaństwo jako katalizator procesów integracyjnych

W spełnianiu tej roli Kościół na przestrzeni dziejów wielokrotnie stawał na rozdrożach. Tak właśnie było i w pierwszej połowie XX w., gdy w sposób szczególny wspólnoty luterańskie były konfrontowane, obok ogólnie postępującej ateizacji, z wpływem ideologii nacjonalistycznej oraz (przede wszystkim na terenie Niemiec) narodowosocjalistycznej. Chociaż porównywanie dziejów polskich i niemieckich instytucji kościelnych ze względu na różne warunki działalności jest problematyczne[23], warto jednak zauważyć, że dynamika niemieckiego dyskursu kościelnego rozciągała się między podejściem *etnocentrycznym* (skupionym wokół organizacji narodowych, które swoje poglądy czerpały między innymi z ruchów społeczno-politycznych nawiązujących do filozoficznych przesłanek teorii ewolucji i darwinizmu społecznego) a *etnokrytycznym* (reprezentowanym m.in. przez środowisko Kościoła Wyznającego, którego ideowe korzenie zanurzone były w pracach teologów nurtu dialektycznego). Etnokrytyczna postawa teologów dialektycznych dewaluowała znaczenie etnicznego pochodzenia dla postawy, działalności i wiary chrześcijańskiej. Język, kultura, a nawet tradycja

---

[22] Podkreślam: w kontekście społecznym – bowiem we wspomnianych czasopismach ogólnie nie brakowało wezwań do przykazań dekalogu i dość ogólnikowo formułowanych wzmianek o miłości bliźniego.

[23] Wspólnoty religijne w III Rzeszy konfrontowane były z faktycznym aparatem terroru i prześladowań długo przed wybuchem wojny w 1939 r. Czasopisma Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, przede wszystkim te polskojęzyczne, obserwowały przy tym rozwój sytuacji w Rzeszy z niepokojem, publikując na swoich łamach teksty wyraźnie pozycjonujące je po antyreżimowej stronie, por. m.in. *Państwo, Naród i Rasa a nasza teologiczna rzeczywistość*, „Głos Ewangelicki", nr 1/1939, s. 4–6.

religijna, przy całej swojej wadze dla ludzkiego życia i działania, jest w dziele boskim czymś przemijającym. Jak pisał Karl Barth w swoim dziele *Der Römerbrief*:

> Czy mężowie, którzy to wszystko napisali [autorzy tekstów Starego i Nowego Testamentu] i niezliczeni inni, którzy z nimi myśleli i o tym mówili nie dostrzegają tego, co w ludzkości pozytywnie wielkie? Ależ tak! Oni tego nie negują. Mogliby to nawet wdzięcznie uznawać i wychwalać, gdyby chodziło o to, aby religię, moralność i kulturę oceniać według ich wartości własnej, według ich znaczenia w obrębie świata. Ich tematem jednak, zasadniczym tematem historii nie jest ani kwestionowanie, ani potwierdzanie człowieka jako takiego, lecz poznanie problematyki, w której człowie znajduje się w relacji do tego, czym sam *nie* jest, w jego relacji do Boga, swojego wiecznego źródła[24].

Przyjmując taką skalę postaw, łatwo stwierdzić, że Kościół Ewangelicko-Augsburski w II Rzeczypospolitej i jego dyskurs rozciągał się również między podobnymi biegunami teologicznej i kościelno-praktycznej problematyki. Posługując się danym zakresem pojęciowym, sytuację tego Kościoła można opisać następująco: jak etnocentryczni komentatorzy zauważali[25], kierujący Kościołem w Polsce *de facto* Niemcy (bowiem etni swojego pochodzenia nie można zmienić) wzywali do odrzucenia części etnicznego dziedzictwa (niemieckiego rytu kościelnego i niemieckocentrycznej historiografii), motywując taką postawę etyką chrześcijańską, w celu budowania solidaryzmu społecznego na gruncie kultury państwa zamieszkania, a więc kultury polskiej[26]. W tym sensie można protagonistów tej myśli uznać za powstały niezależnie polski ekwiwalent Kościoła Wyznającego, nawet jeśli w polskich warunkach politycznych dochodziło do częściowej konwergencji z polskimi ruchami etnocentrycznymi[27]. W wypadku tego stronnictwa interpretacja etyki chrześcijańskiej była bowiem podstawą kulturowej otwartości i odwagi wobec wyzwań czasu oraz zmian społeczno-politycznych, gdzie integrację uważano nie za większe *etniczne* – ale *etyczne* dobro.

---

[24] Karl Barth, *List do Rzymian* (Wersja druga), tłum. Ryszard Borski, Poznań 2023, s. 123. Pokrewieństwo refleksji K. Kulisza z teologią K. Bartha jest niezaprzeczalne, por. cz. II, rozdział 2.3.

[25] Por. Alfred Kleindienst, *Der Gedanke der Teilung nach nationalen Gesichtspunkten in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen zwischen den beiden Weltkriegen*, „Zeitschrift für Ostforschung" 1964, s. 159.

[26] Przy czym, jak potwierdza większość polskich świadków historii, motywem tej polityki nie było wynarodawianie Niemców, ale otwieranie przed Kościołem nowych perspektyw i możliwości aktywnego współtworzenia społeczeństwa, por. m.in. W. Gastpary, *Protestantyzm…*, t. 2, s. 252.

[27] Chociaż poglądów tych z reguły nie można utożsamiać choćby właśnie dlatego, że była to inna wizja *polskości* definiująca ją w innych kulturowych i etycznych ramach.

BIBLIOGRAFIA

I. Prasa

„Der Friedensbote"
„Die Evangelische Diaspora insbesondere des Auslandsdeutschtums. Monatshefte des Gustav Adolf-Vereins"
„Evangelisches Wochenblatt"
„Evangelisch-Lutherischer Weichselbote"
„Ewangelik"
„Ewangelik"/„Ewangelicki Poseł Cieszyński"
„Ewangelik Górnośląski"
„Gazeta Mazurska"
„Głos Ewangelicki"
„Głosy Kościelne"
„Godzina"
„Luthererbe in Polen"
„Neue Evangelische Kirchen-Zeitung"
„Nowy Czas"
„Poseł Ewangelicki"
„Przegląd Ewangelicki"
„Słowo Żywota"
„Unsere Kirche"
„Weg und Ziel"
„Wolhynischer Bote", od 1928 r. „Wolhynischer Volkskalender"
„Zwiastun Ewangeliczny"/„Zwiastun Ewangelicki"

II. Źródła archiwalne

Archiwum Akt Nowych w Warszawie
Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie
Konsystorz protokoły, korespondencja

Archiwum Państwowe w Łodzi
Parafia ewangelicko-augsburska św. Mateusza w Łodzi
Parafia ewangelicko-augsburska św. Trójcy w Łodzi
Senior Łódzkiej Diecezji Ewangelicko-Augsburskiej

Archiwum Państwowe w Warszawie
Kościoły ewangelickie: Ewangelicko-Augsburski, Kalwiński, Wojskowy oraz ewangelicy w Warszawie

Politisches Archiv des Auswertigen Amtes w Berlinie
Jednostki: RZ208, RZ 509

III. Opracowania i wspomnienia

Adamowicz Danuta, *Dodatki: próba systematyzacji*, https://kpbc.umk.pl/Content/73772/Dodatki-proba_systematyzacji-Danuta_Adamowicz.pdf [dostęp: 5.11.2023].

Alabrudzińska Elżbieta, *Juliusz Bursche (1862–1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Biografia*, Toruń 2010.

Alabrudzińska Elżbieta, *Kościoły ewangelickie na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999.

Alabrudzińska Elżbieta, *Loyalitätsprobleme von Protestanten in den Ostgebieten Polens*, [w:] Alfred Eisfeld, Konrad Maier (red.), *Loyalität, Legitimität, Legalität*, Wiesbaden 2014.

Alabrudzińska Elżbieta, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2009.

Alter Peter, *Nationalismus*, Berlin 1985.

Althaus Paul, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, München 1929.

Althaus Paul, *Luther und das Deutschtum. Reformationsschriften der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz*, t. 11, Leipzig 1917.

Anderson Benedict, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London–New York 1991.

Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Kraków 1997.

Anzenbacher Arno, *Christliche Sozialethik, Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998.

Assmann Aleida, *Między historią a pamięcią. Antologia*, Warszawa 2021.

Badura Jan, *Elementy narodowe w kazaniach ks. seniora Karola Kulisza* (praca magisterska obroniona na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, promotor Woldemar Gastpary), Warszawa 1976.

Badura Jan, *Ukochał Polskę i Ewangelię. W 80. rocznicę męczeńskiej śmierci ks. seniora Karola Kulisza*, Bielsko-Biała 2020.

Badura Paweł, *Polskie postylle ewangelickie wydane w latach 1920–1981* (praca magisterska obroniona na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, promotor Jerzy Gryniakow), Warszawa 1984.

Badziak Kazimierz, Chylak Karol, Łapa Małgorzata, *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 r.*, Łódź 2014.

Baranowski Bohdan, *Kontrreformacja w Polsce: XVI–XVIII wiek*, Warszawa 1950.

Barański Łukasz, *Budziciele polskości na ziemi cieszyńskiej w XIX wieku*, [w:] Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Bartel Oskar, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963.

Barth Karl, *Kirchliche Dogmatik*, t. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1947.

Barth Karl, *List do Rzymian* (Wersja druga), tłum. Ryszard Borski, Poznań 2023.

Bauer Otto, *Zagadnienie narodowości*, Warszawa 1908.

Bernacki Włodzimierz, *Reformacja – u źródeł nacjonalizmu*, [w:] Bogumił Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000.

Berry John, *Psychology of Acculturation*, [w:] Nancy Rule Goldberger, Joseph B. Veroff (red.) *The Culture and Psychology Reader*, New York 1995.

Bertman Wiesława, *„Ewangelik górnośląski" (1932–1939) – „Będziemy w służbie wiernie trwali"*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 2023, t. 56, nr 1.

Beyer Hermann Wolfgang, *Die Geschichte des Gustav Adolf-Vereins in ihren kirchen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Zum hundertjährigen Bestehen des Evangelischen Vereins der Gustav Adolf-Stiftung im Auftrage des Zentralvorstandes*, Göttingen 1932.

Birecki Piotr, *Architektura ewangelicka na ziemiach polskich*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 2, Toruń 2012.

Błaszczyk Grzegorz, *Dorpatczycy. Polscy studenci na Uniwersytecie Dorpackim w latach 1802–1918 i ich dalsze losy. Słownik biograficzny*, t. I, Poznań 2021.

Bober Sabina, Żurek Sławomir Jacek (red.), *O niepodległości ekumenicznie. Wyznawcy różnych kościołów dla Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Lublin 2018.

Bogołębska Barbara, *Między literaturą i publicystyką*, Łódź 2006.

Bogołębska Barbara, Worsowicz Monika, *Retoryka i jej zastosowania. Podręcznik dla studentów dziennikarstwa i innych kierunków humanistycznych*, Łódź 2016.

Bömelburg Hans-Jürgen, *‚Church-building' im östlichen Europa. Ein komplementärer Ansatz zur Beschreibung von Vergemeinschaftung im östlichen Europa. Die Volkskirchen in Polen und den baltischen Ländern*, [w:] Markus Krzoska (red.), *Zwischen Glaube und Nation. Beiträge zur Religionsgeschichte Ostmitteleuropas im langen 19. Jahrhundert*, München 2011.

Bömelburg Hans-Jürgen, *Konfession und Migration zwischen Brandenburg-Preußen und Polen-Litauen 1640–1772. Eine Neubwertung*, [w:] Joachim Bahlcke (red.), *Glaubensflüchtlinge*, Berlin 2008.

Bömelburg Hans-Jürgen, *Lodz, Geschichte einer multikulturellen Industriestadt im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2022.

Borchmeyer Dieter, *Was ist Deutsch: Die Suche einer Nation nach sich selbst*, Berlin 2017.

Borgards Roland (red.), *Texte zur Kulturtheorie und Kulturwissenschaft*, Leipzig 2019.

Borries Achim von, *Protestantische Kirche zwischen Kaiserreich und Drittem Reich*, „Vorgänge" 1975, t. 4, nr 16.

Brauneder Wilhelm, *Deutsch-Österreich 1918. Die Republik entsteht*, Wien–München 2000.

Brunotte Ernst, *Lexikon der Geographie*, Heidelberg 2005.

Brzoza Czesław, *Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej 1918–1945*, Kraków 2001.

Bucholc Marta, *Postkolonialna krytyka koncepcji typów idealnych Maksa Webera*, „Kultura i Społeczeństwo" 2019, t. 63, nr 1.

Budyta-Budzyńska Małgorzata, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010.

Budziarek Marek, *Świątynie Łodzi*, Łódź 2005.

Buława Edward, *Uwikłania światopopglądu Pawła Stalmacha*, „Pamiętnik Cieszyński" 1991, t. 3.

Buzek Andrzej, *Historia Kościoła*, Warszawa 1957.

Calhoun Craig, *Nacjonalizm*, tłum. Bohdan Piasecki, Warszawa 2007.

Chlebowczyk Józef, *Wybory i świadomość społeczna na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX wieku. Przyczynek do badań nad kształtowaniem się świadomości i aktywności społecznej w okresie kapitalizmu*, Katowice 1966.

Cygański Mirosław, *Mniejszość niemiecka w Polsce 1918–1939*, Łódź 1962.

Cygański Mirosław, *Zawsze przeciwko Polsce. Kariera polityczna Otto Ulitza*, Warszawa 1966.
Czembor Henryk, *Problematyka wyznaniowa i narodowościowa w Ewangelickim Kościele Unijnym na Polskim Górnym Śląsku*, Warszawa 1975.
Czyż Renata, *Ewangelickie publikacje na Śląsku Cieszyńskim – budowanie polskiej tożsamości narodowej*, [w:] Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.
Czyżewski Marek, Kowalski Sergiusz, Piotrowski Andrzej (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Kraków 1997.
Danz Christian, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, Darmstadt 2010.
Dąbrowski Roman, *Położenie ekonomiczne mniejszości niemieckiej w Polsce w okresie międzywojennego dwudziestolecia (1918–1939)*, Szczecin 1977.
Dekert Tomasz, *Teologia Świątyni Salomona*, https://www.liturgia.pl/ [dostęp: 23.07.2024].
Dietrich Erich, *Das kirchliche Leben in der St. Johannisgemeinde zu Lodz*, [w:] Erich Dietrich, Otto Heike (red.), *100 Jahre evangelische St. Johanniskirche in Lodz*, Mönchengladbach 1984.
Dobosz Krzysztof, *Aspekt religijny wojny polsko-szwedzkiej w latach 1655–1660*, „Релігійні аспекти історичного розвитку" 2017, t. 9, nr 2.
Dobrowolski Piotr, *Pismo ślązakowskie – tygodnik „Ślązak" (1909–1923)*, „Zaranie Śląskie" 1970, z. 2.
Duchrow Ulrich, Huber Wolfgang (red.), *Die Ambivalenz der Zweireichenlehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*, „Texte zur Kirchen- und Theologigeschichte" 1976, t. 22.
Duszak Anna, Fairclough Norman, *Wstęp. Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy dla lingwistyki i nauk społecznych*, [w:] Anna Duszak, Norman Fairclough (red.), *Krytyczna analiza dyskursu: interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Kraków 2008.
Elias Norbert, *Rozważania o Niemcach. Zmaganie o władzę a habitus narodowy i jego przemiany w XIX i XX wieku*, tłum. Roman Dziergwa, Jerzy Kałążny, Izabela Seller, Poznań 1996.
Eser Ingo, *„Loyalität" als Mittel der Integration oder Restriktion. Polen und seine deutsche Minderheit 1918-1939*, [w:] Peter Haslinger, Joachim von Puttkamer (red.), *Staat, Loyalität und Minderheiten in Ostmittel- und Südeuropa 1918–1941*, München 2007.
Eser Ingo, *Niemcy na Górnym Śląsku*, [w:] Ingo Eser, Jerzy Kochanowski (red.), *Niemcy w Polsce 1945–1950*, t. 2, Warszawa 2000.
Eser Ingo, *‚Volk, Staat, Gott!': Die deutsche Minderheit in Polen und ihr Schulwesen 1918–1939*, Wiesbaden 2010.
Ficara Elena (red.), *Texte zur Hermeneutik. Von Platon bis heute*, Stuttgart 2015.
Fijałkowski Paweł, *Ewangelicy na południowo-zachodnim Mazowszu w XVIII–XIX w.*, „Przegląd Historyczny" 1991, t. 82, nr 1.
Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, Warszawa 1977.
Foucault Michel, *Porządek dyskursu*, tłum. Michał Kozłowski, Gdańsk 2022.
Fras Janina, *O typologii wypowiedzi medialnych i dziennikarskich*, Wrocław 2013.
Frey Christofer, *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*, tłum. Stanisław Cinal, Kraków 1991.
Friedrich Martin, *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch: Das 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2006.
Friz Immanuel, *Ein' gute Wehr und Waffen. Lutherworte zum Lutherlied*, Stuttgart 1917.
Gardawski Juliusz, *Biskup Bursche a niepodległość Polski*, [w:] Sabina Bober, Sławomir Jacek Żurek (red.), *O niepodległości ekumenicznie. Wyznawcy różnych kościołów dla Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Lublin 2018.

Gastpary Woldemar, *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972.
Gastpary Woldemar, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej*, Warszawa 1977.
Gastpary Woldemar, *Polskie czasopisma ewangelickie aż do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny" 1975, t. 17.
Gastpary Woldemar, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914–1939*, Warszawa 1978.
Geisler Georg, Neumann Theodor, *Aus der Jugendarbeit*, [w:] Erich Dietrich, Otto Heike (red.), *100 Jahre evangelische St. Johanniskirche in Lodz*, Mönchengladbach 1984.
Gellner Ernest, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, Warszawa 1991.
Gładkowski Krzysztof, *Kanzel/ambona, Protestancka wspólnota lokalna na Górnym Śląsku*, Olsztyn 2008.
Gnatowski Michał, *Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX w.*, Łomża 2006.
Goban-Klas Tomasz, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa 2004.
Gogarten Friedrich, *Religion und Volkstum*, Jena 1915.
Gołębiewska Maria, *Koncepcje metafory i metaforyzacji a pojęcie – komentarz do stanu badań*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych" 2017, t. 24, nr 2.
Gotto Klaus, Repgen Konrad (red.), *Die Katholiken und das Dritten Reich*, Mainz 1990.
Graf Friedrich Wilhelm, *Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologipolitischen Chiffre*, „Archiv für Begriffsgeschichte" 1984, t. 28.
Grampp Sven, *Medienanalyse Eine medienwissenschaftliche Einführung*, München 2021.
Greinacher Norbert, *Teologia praktyczna jako krytyczna teoria praktyki Kościoła w społeczeństwie*, tłum. Joanna Kruczyńska, „Collectanea Theologica" 1991, t. 61.
Grentrup Theodor, *Volk und Volkstum. im Lichte der Religion Eine grundsätzliche Studie zur Gegenwartslage*, Freiburg im Breisgau 1937.
Grochowina Sylwia, *Kościoły ewangelickie na okupowanych ziemiach polskich w latach 1939–1945*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 3, Toruń 2012.
Grott Olgierd, *Faszyści i narodowi socjaliści w Polsce*, Kraków 2007.
Grudniewski Jakub, *Śląsk Pruski*, [w:] Ryszard Kaczmarek, Anna Kubica, Michał Garbacz, Julia Rott-Urbańska (red.), *Encyklopedia Województwa Śląskiego*, t. 4, Katowice 2017.
Grzegorczyk Arkadiusz (red.), *Ilustrowana Encyklopedia Historii*, t. 8: *Od wojny do niepodległości. Miasto w latach 1914–1918*, Łódź 2014.
Haack Friedrich-Wilhelm, *Neopoganizm w Niemczech*, tłum. Żaneta Bugajska-Moskal, Kraków 1999.
Hahn-Bruckart Thomas, *Dissenter und Nonkonformisten – Phänomene religiöser ‚Abweichung' zwischen den britischen Inseln und dem europäischen Kontinent*, https://d-nb.info/1125541288/34 [dostęp: 26.06.2024].
Härle Wilfried, Eilert Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1980.
Harnack Adolf von, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1922 (Inktank publishing 2018).
Hauser Przemysław, *Mniejszość niemiecka na Pomorzu w okresie międzywojennym*, Poznań 1998.
Heike Otto, *Die deutsche Minderheit in Polen bis 1939*, Leverkusen 1985.

Hinrichs Carl, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen 1971.
Hintz Marcin, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systemowe*, Warszawa 2007.
Hintz Marcin, Płuciennik Jarosław, *Język i działanie w tradycji protestanckiej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" 2019, t. 62, nr 1.
Hobsbawm Erick John, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990.
Hołówka Jacek, *Ankieta Przeglądu Filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1993, t. 4, nr 96.
Iluk Jan, Mariańska Danuta, *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, Koszalin 1997.
Jacke Jochen, *Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der prußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918*, Hamburg 1976.
Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998.
Jasiński Grzegorz, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003.
Jaskóła Piotr, *Historyczny rozwój obrazu Marcina Lutra*, „Studia Nauk Teologicznych" 2018, t. 13.
Jastrzębski Włodzimierz, *Mniejszość niemiecka w Polsce we wrześniu 1939 roku*, Toruń 2010.
Jemielity Witold, *Ewangelicy augsburscy w Łomży i okolicy*, „Studia Teologiczne" 2004, t. XX.
Jerzy (Pańkowski) bp, *„Współczesna" antropologia chrześcijańska*, „Politeja" 2012, t. 1, nr 19.
Jędrzejek Michał, *Weber nie miał racji. Wywiad z Hansem Joasem*, „Znak" 2017, nr 749.
Joestel Volkmar, Strehele Jutta, *Luthers Bild und Lutherbilder. Ein Rundgang durch die Wirkungsgeschichte*, Wittenberg 2003.
Jung Carl Gustav, *Von Religion und Christentum. Einsichten und Weisheiten*, red. Franz Alt, Freiburg 1989.
Kacprzak Paweł, *Niemiecka mniejszość narodowa w Polsce w latach 1919–1939*, „Prace Instytutu Prawa i Administracji PWSZ w Sulechowie" 2007, nr 3.
Kafel Mieczysław, *Prasoznawstwo*, Warszawa 1966.
Kamieński Andrzej, *Polska a Brandenburgia-Prusy w drugiej połowie XVII wieku. Dzieje polityczne*, Poznań 2002.
Kamiński Marek K., Zacharias Michał Jerzy, *Polityka zagraniczna II Rzeczypospolitej 1918–1939*, Warszawa 1987.
Kammer Stephan, Lüdeke Roger (red.), *Texte zur Theorie des Textes*, Stuttgart 2005.
Kantzenbach Friedrich Wilhelm, *Lutherforschung als kontroverstheologisches Problem*, [w:] *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg 1966.
Karski Karol, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001.
Karski Karol, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.
Kasprzak Dariusz, *Konwersja na chrześcijaństwo plemion germańskich*, „Rocznik Historii Kościoła" 2010, t. 2, nr 57.
Kaufmann Thomas, *Aneignung Luthers und der Reformation*, Tübingen 2022.
Kaufmann Thomas, *Geschichte der Reformation, in Deutschland*, Berlin 2016.
Kaya Teresa A.K., *Diakonie auf amerikanisch. Geschichte und Profil des lutherischen „social ministry" in den USA*, Leipzig 2018.
Keller Reiner, *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlagen eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden 2011.

Kiec Olgierd, *Die evangelischen Kirchen in der Wojewodschaft Posen (Poznań) 1918–1939*, Wiesbaden 1998.
Kiec Olgierd, *Historia protestantyzmu w Poznaniu od XVI do XXI wieku*, Poznań 2015.
Kiec Olgierd, *Kościoły ewangelickie w Wielkopolsce wobec kwestii narodowościowej w latach 1918–1939*, „Rozprawy Wydziału Nauk Społecznych PAN" 1995, t. 1.
Kleindienst Alfred, *Der Gedanke der Teilung nach nationalen Gesichtspunkten in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen zwischen den beiden Weltkriegen*, „Zeitschrift für Ostforschung" 1964, t. 13, nr 1–2.
Kleindienst Alfred, Oskar Wagner, *Der Protestantismus in der Republik Polen 1918/19 bis 1939 im Spannungsfeld von Nationalitätenpolitik und Staatskirchenrecht, kirchlicher und nationaler Gegensätze*, Marburg 1985.
Klepka Rafał, *Bańka informacyjna i zjawisko echo chamber*, [w:] Olga Wasiuta, Sergiusz Wasiuta (red.), *Encyklopedia Bezpieczeństwa*, t. 1, Kraków 2021.
Kłaczkow Jarosław, *Biskup Juliusz Bursche – życie, działalność i tragiczna śmierć polskiego patrioty*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Społeczność ewangelicka Radomia podczas okupacji hitlerowskiej*, Radom 2009.
Kłaczkow Jarosław, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2003.
Kłaczkow Jarosław, *Ewangelicy na ziemiach polskich u schyłku belle epoque i w II Rzeczypospolitej*, [w:] Sabina Bober, Sławomir Jacek Żurek (red.), *O niepodległości ekumenicznie. Wyznawcy różnych kościołów dla Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Lublin 2018.
Kłaczkow Jarosław, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2017.
Kłaczkow Jarosław, *Lutheran and Calvinist Press in Polish Land 1822–1939*, Toruń 2015.
Kłaczkow Jarosław, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008.
Kłaczkow Jarosław, *Udział młodzieży luterańskiej w życiu akademickim II Rzeczypospolitej*, „Historia i Polityka" 2005, t. 38, nr 1.
Kłaczkow Jarosław (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 1–3, Toruń 2012.
Kłodawski Krzysztof, *Ewangelicy na terenie województwa/guberni płockiej w latach 1815–1914*, Płock 2021.
Kłoskowska Antonina, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2012.
Kneifel Eduard, *Bischof Dr. Julius Bursche. Sein Leben und seine Tätigkeit*, Vierkirchen 1980.
Kneifel Eduard, *Das Werden und Wirken der Evangelischen Kirche in Polen*, Vierkirchen 1988.
Kneifel Eduard, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein biographisches Pfarrbuch mit einem Anhang*, Eging 1967.
Kneifel Eduard, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Niedermarschacht über Winsen/Luhe 1962.
Knoblauch Hubert, *Religionssoziologie*, Berlin–New York 1999.
Kochanowski Jerzy, *Losy Niemców w Polsce Centralnej w latach 1945–1950 na przykładzie województw łódzkiego, warszawskiego, krakowskiego (powiat Biała)*, [w:] Ingo Eser, Jerzy Kochanowski (red.), *Niemcy w Polsce 1945–1950*, t. 2, Warszawa 2000.
Konarski Wawrzyniec, *Krótkie wprowadzenie do terminologii etnokulturowej, społeczeństwa i kultury Europy*, [w:] Konrad Jajecznik (red.), *Społeczeństwa i kultury Europy*, Warszawa 2010.
Koneczny Feliks, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995.

Kopczyńska-Jaworska Bronisława, *Tożsamość narodowa wiernych*, [w:] Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Krzysztof Woźniak, *Łódzcy luteranie, Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002.

Kopczyńska-Jaworska Bronisława, Woźniak Krzysztof, *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002.

Kopińska Violetta, *Koncepcja czteropoziomowego kontekstu Ruth Wodak jako wyraz interdyscyplinarności w analizie dyskursu*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja" 2017, t. 12, nr 2.

Körfer Tobias, *Glaube, Gehorsam und Wirklichkeit – Die Lage deutscher Kirchengemeinden in Ost-Oberschlesien nach 1919*, [w:] Rainer Bendel (red.), *Die mittel-osteuropäischen Nationalstaaten nach 1918: Transformationen nach dem Zusammenbruch der Kaiserreiche*, Berlin–Münster 2019.

Kosman Marceli, *Protestanci w Polsce (do połowy XX wieku)*, Kraków 1980.

Kosman Marceli, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973.

Kosman Marceli, *Zarys dziejów rodzimego i obcego nurtu w polskim protestantyzmie (do roku 1939)*, „Studia Historica Slavo-Germanica" 1977, t. 6.

Kossert Andreas, *„Nieprzejednane sprzeczności?" Napięcia narodowe w protestantyzmie łódzkim w latach 1918–1939*, [w:] Bogusław Milerski, Krzysztof Woźniak (red.), *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, Łódź 1998.

Kossert Andreas, *Preußen, Deutsche oder Polen? Die Masuren im Spannungsfeld des ethnischen Nationalismus 1870–1956*, Wiesbaden 2001.

Kotula Karol, *Od marzeń do ich spełnienia. Wspomnienia z lat 1884–1951*, Bielsko-Biała 1998.

Kowalak Tadeusz, *Prasa niemiecka w Polsce 1918–1939*, Warszawa 1971.

Kozyr-Kowalski Stanisław, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, [w:] Max Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984.

Krajewska Hanna, *Protestanci w Łodzi 1815–1914. Między edukacją a ewangelizacją*, Warszawa 2014.

Krebs Bernd, *Der deutsche Protestantismus und die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen 1919–1939*, „Begegnungen" 1990, t. 7.

Krebs Bernd, *Państwo. Naród. Kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm narodowy 1917–1939*, Bielsko-Biała 1998.

Krekeler Norbert, *Revisionsanspruch und geheime Ostpolitik der Weimarer Republik. Die Subventionierung der deutschen Minderheit in Polen 1919–1933*, Oldenburg 1973.

Kriegseisen Wojciech, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763): sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996.

Kriegseisen Wojciech, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem*, Warszawa 2010.

Krusche Waldemar, *Der Christ und das Volkstum. Ein Beitrag zur Klärung der völkischen Frage in unserer Kirche*, Poznań 1936.

Kubok Beata, *Kościół ewangelicki augsburskiego wyznania na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX wieku a poszukiwanie tożsamości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa" 2019, t. 51.

Kuchn Rejnold, *Ruch gromadkarski na Mazurach – książki i czasopisma w języku polskim*, [w:] Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Kucner Monika, *I wojna światowa w świetle badań literaturoznawczych: kazania pastora Paula Althausa z lat 1915–1917*, [w:] Krystyna Radziszewska (red.), *Łódź i region łódzki w czasie I wojny światowej. Między wielką historią a codziennością*, Łódź 2011.

Kucner Monika, *Literatura „ziemi obiecanej". Twórczość niemieckojęzycznych łodzian w XIX i na początku XX wieku*, Łódź 2014.

Kuhlemann Frank-Michael, *Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. Und frühen 20. Jahrhundert*, [w:] Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (red.), *Nation und Religion in Europa: Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt–New York 2004.

Kulesza Władysław T., *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926–1935*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985.

Kupisch Karl, *Bürgerliche Frömmigkeit im Wilhelminischen Zeitalter*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" 1962, t. 14, nr 2.

Lakeberg Beata Dorota, *Die deutsche Minderheitenpresse in Polen 1918–1939 und ihr Polen- und Judenbild*, Oldenburg 2007.

Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen (red.), *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden und Werke im Rheinland und in Westfalen*, Bielefeld 2015.

Legendź Magdalena, Śliwka Joanna (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Lehmann Hartmut, *Die Säkularisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation*, [w:] Hans-Christian Maner, Martin Schulze Wessel (red.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939*, Stuttgart 2002.

Lesiakowska Renata, *Polonizowanie się Niemców w Królestwie Polskim drugiej połowy XIX wieku na podstawie publicystyki prasowej*, Lublin 2024.

Lewalski Krzysztof, Stegner Tadeusz, *Kościoły, wyznania, wspólnoty i związki religijne w Królestwie Polskim (1815–1914)*, Gdańsk 2002.

Lipiński Filip, *German Nationalism and its Influence on the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland 1917–1939*, „Studia Religiologica" 2021, t. 54, nr 1.

Lippmann Walter, *Public Opinion*, New York 1922.

Loewnich Walther von, *Wandlungen des evangelischen Lutherbildes im 19. und 20. Jahrhunderts*, [w:] *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg 1966.

Lortz Jesoph, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg im Breisgau 1982.

Luhman Niklas, *Die Realität der Massenmedien*, Wiesbaden 2017.

Łach Józef Błażej, *Wstęp do Księgi Królów*, [w:] *Pismo Święte Starego Testamentu*, Poznań 2007.

Łoza Stanisław (red.), *Czy wiesz kto to jest?*, Warszawa 1938.

Łupienko Aleksander (red.), *Juliusz Bursche – myśl, działalność i dziedzictwo*, Warszawa 2023.

Maas Claudia, *ABC des Journalismus. Ein Handbuch*, Köln 2010.

Maciuszko Janusz, *Socjohistoryczne przesłanki rozwoju piśmiennictwa ewangelickiego w Polsce XVI–XVIII w.*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 1, Toruń 2012.

MacQueen Bruce Duncan, *Identity, Autobiography, and the Microgenesis of the Self*, [w:] Maria Pachalska, Michel Weber (red.), *Neuropsychology and Philosophy of Mind in Process*, Berlin 2007.

Madajczyk Cz., *Dokumenty w sprawie polityki narodowościowej władz polskich po przewrocie majowym*, „Dzieje Najnowsze" 1972, nr 3.

Maigret Eric, *Socjologia komunikacji i mediów*, tłum. Iwona Piechnik, Warszawa 2012.

Maleszka Mateusz, *O „aryjskie chrześcijaństwo" – próba syntezy chrześcijaństwa i rasistowskiego nacjonalizmu w polemikach dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych autorów niemieckich*, „Textus et Studia" 2015, t. 2.

Małłek Janusz, *„Gdzie jest zadanie nasze" – ewangelicka inteligencja w służbie Niepodległej na Działdowszczyźnie*, [w:] Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Małłek Janusz, *Walka o granice – udział ewangelików polskich w konferencji wersalskiej i plebiscycie mazurskim*, [w:] Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Mandziuk Józef, *Luteranizm na Śląsku do połowy XVI wieku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2017, t. 25, nr 2.

Mann Thomas, *Deutschland und die Deutschen*, Berlin 1947.

Maron Gottfried, *Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Jubiläums*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 1982, t. 93, nr 1.

Marshall Peter, *Reformacja*, tłum. Jarosław Płuciennik, Maciej Potz, Łódź 2019.

Matelski Dariusz, *Mniejszość niemiecka w Wielkopolsce 1918–1939*, Poznań 1997.

Mazur Piotr S., *Opatrzność*, [w:] Andrzej Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, https://www.ptta.pl/pef/ [dostęp: 20.01.2024].

Meier Kurt, *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*, Berlin–New York 1996.

Meier Kurt, *Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik 1918–1945. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte*, Berlin 1987.

Meier Kurt, *Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich*, München 2001.

Michalewicz Maria, *Udział protestantów polskich w życiu politycznym Rzeczypospolitej szlacheckiej*, [w:] Tadeusz Wojak (red.), *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*, Warszawa 1970.

Michałowski Damian, Otrocki Michał, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricoeura*, „Kwartalnik Filozoficzny" 2013, t. 41, nr 4.

Michejda Karol, *Dzieje kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskiem*, Cieszyn 1909.

Mickiewicz Adam, *Pan Tadeusz czyli ostatni zajazd na Litwie*, Warszawa 1984.

Milerski Bogusław, *Wartości kulturowe Protestantyzmu*, [w:] *Kalendarz ekumeniczny 2000*, Kalendarz ekumeniczny, https://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/Content/8985/Wartosci_kulturowe_Protestantyzmu.pdf [dostęp: 9.09.2024].

Milerski Bogusław, Woźniak Krzysztof (red.), *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, Łódź 1998.

Moron Gottfried, *Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums*, Stuttgart 1982.

Mółka Janusz, *Podstawy pedagogiki religii*, Kraków 2022.

Mroczka Ludwik, *Die Berufs- und Sozialstruktur der wichtigsten ethnischen Gruppen in Lodz und ihre Entwicklung in den Jahren 1918–1939*, [w:] Jürgen Hensel (red.), *Polen, Deutsche und Juden in Lodz 1820–1939*, Osnabrück 1999.

Müller Johann Baptist, *Martin Luther als Anwalt des Liberalismus?*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" 1990, t. 42, nr 3.

Nesselrodt Markus, *Pruska Warszawa. Ślady dziesięcioletniej przynależności miasta do berlińskiego władztwa*, „Polityka. Pomocnik Historyczny" 2022.

Neumann Theodor, *Superintendent Wilhelm Petrus Angerstein und Konsistorialrat Julius Dietrich*, [w:] Erich Dietrich, Otto Heike (red.), *100 Jahre evangelische St. Johanniskirche in Lodz*, Mönchengladbach 1984.

Nikitorowicz Andrzej, *Procesy tworzenia się (konstruowania) małego narodu (kulturowego) na przykładzie mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim*, Białystok 2013.
Nikodem Jarosław, *Husytyzm – zapowiedź reformacji czy jej pierwsza faza?*, „Przegląd Zachodni" 2017, nr 3.
Nowicka Ewa, Majewska Magdalena, *Obcy u siebie. Luteranie warszawscy*, Warszawa 1993.
Noworyta-Kuklińska Bożena, *Protestantyzm i jego odbicie w sztuce sakralnej*, „Roczniki Humanistyczne" 1992, t. 39, nr 4.
Nünning Vera, Nünning Ansgar (red.), *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse*, Stuttgart 2010.
Oerter Rolf, Montada Leo, *Entwicklungspsychologie*, Weinheim 2002.
Olson Roger E., *Historia teologii chrześcijańskiej*, Warszawa 2003.
Olson Roger E., *The Story of Christian Theology. Twenty Centuries of Tradition and Reform*, Downers Grove 1999.
Ortner Heike, *Text und Emotion. Theorie, Methode und Anwendungsbeispiele emotionslinguistischer Textanalyse*, Tübingen 2014.
Ossowski Stanisław, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, [w:] Stanisław Ossowski, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967.
Otello Ryszard, *Problemy narodowościowe w Kościele ewangelickim na Mazurach w latach 1918–1945*, Olsztyn 2003.
Otto Leopold, *Przyczynek do historii zboru*, Warszawa 1881.
Otto Rudolf, *Świętość*, tłum. Bogdan Kupis, Wrocław 1993.
Özkirimli Umut, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Hampshire 2000.
Paczkowski Andrzej, *Prasa polska 1918–1939*, Warszawa 1980.
Paluszyński Tomasz, *Historia Niemiec i państw niemieckich. Zarys dziejów politycznych*, Poznań 2006.
Pangritz Andreas, *Martin Luther und die Juden: War Luther ein Antisemit?*, „Blickpunkt.e. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost" 2014.
Parfieniuk Irena, *Między marginalizacją a integracją. Wybór jednostkowych strategii akulturacyjnych i ich uwarunkowania*, [w:] Jerzy Nikitorowicz, Dorota Misiejuk (red.), *Procesy migracji w społeczeństwie otwartym. Perspektywa edukacji międzykulturowej*, Białystok 2009.
Pasek Zbigniew, *Kultura religijna protestantyzmu*, Kraków 2014.
Pasek Zbigniew, Skowronek Katarzyna, *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013.
Pawlikowska Aleksandra, *Zróżnicowanie leksykalno-semantyczne dyskursów wyznaniowych na materiale polskich tekstów ewangelickich, katolickich i prawosławnych*, Wrocław 2015.
Pawłowski Kamil, *W służbie miasta, państwa i Kościoła: Ewangelicki Zakład Diakonijny w Ząbkowicach Śląskich w latach 1860–1946*, Wrocław 2001.
Petri Dieter, Thierfelder Jörg, *Vorlesebuch. Kirche im dritten Reich. Anpassung und Widerstand*, Kevelaer 1995.
Pietrzak Michał, *Reglamentacja wolności prasy w Polsce (1918–1939)*, Warszawa 1963.
Pindór Jan, *Pamiętnik ks. dr. Jana Pindóra*, Cieszyn 1932.
Popieliński Paweł, *Postrzeganie i stereotyp Niemca wśród polskiego społeczeństwa*, „Facta Simonidis" 2016, t. 9, nr 1.
Potocki Stanisław, *Położenie mniejszości niemieckiej w Polsce 1918–1938*, Gdańsk 1969.
Preul Reiner, *Kirchentheorie*, Berlin–New York 1997.

Przeniosło Małgorzata, Przeniosło Marek, *Wydziały teologiczne na Uniwersytecie Warszawskim 1918–1939*, „Res Historica" 2023, t. 56.

Psuty Ewa, *Das Bild der Lodzer deutschen Frau*, Łódź 2014.

Ptaszyński Maciej, *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu*, Warszawa 2018.

Puś Wiesław, *Die Berufs- und Sozialstruktur der wichtigsten ethnischen Gruppen in Lodz und ihre Entwicklung in den Jahren 1820–1914*, [w:] Jürgen Hensel (red.), *Polen, Deutsche und Juden in Lodz 1820–1939*, Osnabrück 1999.

Radwański Janusz, *Od doktryny do semantyki. Profilowanie pojęć w dyskursie ewangelickim*, Kielce 2010.

Ratke-Majewska Anna, *Mit założycielski państwa polskiego jako mem w kontekście miejsc pamięci w przestrzeni internetowej*, „Dzieje Najnowsze" 2023, t. 45.

Rhode Arthur, *Die Evangelische Kirche in Posen und Pommerellen; Erfahrungen und Erlebnisse in drei Jahrzehnten 1914–1945*, Lüneburg 1984.

Ricoeur Paul, *Mowa i pismo*, [w:] Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.

Rogoż Michał, Woźniakowski Krzysztof, Kwiecień Sabina, *Prasa dla dzieci i młodzieży 1824–1918. Dzieje wydawnicze*, t. 1–3, Kraków 2018.

Rojszczak-Robińska Dorota, *Język a Kościół (propozycja rozdziału podręcznika do nauczania treści historycznojęzykowych na studiach I stopnia)*, „Kwartalnik Językoznawczy" 2010, t. 2, nr 2.

Rothkegel Martin, *Reformatorischer Nonkonformismus und modernes Freiheitsverständnis*, „Mennonitische Geschichtsblätter" 2014, t. 71.

Sandvoß Hans-Rainer, *„Es wird gebeten, die Gottesdienste zu überwachen…" Religionsgemeinschaften in Berlin zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und Widerstand von 1933 bis 1945*, Berlin 2014.

Schäferdieck Knut, *Die Kirche des früheren Mittelalters*, [w:] Knut Schäferdieck (red.), *Kirchengeschichte als Missiongeschichte*, t. 2, München 1978.

Schedler Gustav, *Eben-Ezer*, Lodz 1929.

Schlieter Jens, *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhman*, Stuttgart 2018.

Schorlemmer Friedrich (red.), *Was protestantisch ist. Große Texte aus 500 Jahren*, Freiburg im Breisgau 2008.

Schorn-Schütte Luise, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig*, [w:] *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, t. 62, Heidelberg 1996.

Schramm Gottfried, *Szlachta polska wobec reformacji 1548–1607*, tłum. Justyna Górny, Warszawa 2015.

Seewann Gerhard, *Mehrheits- und Minderheitsstrategien und die Frage der Loyalität 1919–1939*, [w:] Mathias Beer, Stefan Dyroff (red.), *Politische Strategien nationaler Minderheiten in der Zwischenkriegszeit*, Oldenburg 2013.

Seidel Thomas A., Christopher Spehr (red.), *Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit*, Leipzig 2013.

Sobczykowa Joanna, *Język sakralny wobec polskiego języka narodowego*, „Forum Lingwistyczne" 2023, t. 11, nr 1.

Sokół Aneta, *Kultura książki ewangelickiej w Polsce (po 1989 r.)*, Katowice 2015.

Sokół Aneta, *Polskie przekłady pism Lutra*, https://www.ptew.org.pl/wp-content/uploads/2017/06/sokol_przeklady-lutra.pdf [dostęp: 30.11.2024].

Sonczyk Wiesław, *Wątpliwości związane z definicją normatywną pojęcia „prasa"*, „Media, Kultura, Społeczeństwo" 2008, t. 3, nr 1.
Spohn Willfried, *Nationalismus und Religion. Ein historisch-soziologischer Vergleich West- und Osteuropas*, „Politik und Religion" 2003, t. 33.
Stefańska Magdalena, *Konfesja, kultura czy narodowość*, „Przegląd Religioznawczy" 2020, t. 275, nr 1.
Stefańska Magdalena, *Łódzka prasa ewangelicka*, [w:] Katarzyna Badowska, Tomasz Cieślak, Dariusz Dekiert, Karolina Kołodziej, Monika Kucner, Krystyna Pietrych, Krystyna Radziszewska, Anna Warda, Ewa Wiatr (red.), *Słownik kultury literackiej Łodzi do 1939 r.*, Łódź 2022.
Stefański Krzysztof, *Architektura sakralna Łodzi w okresie przemysłowego rozwoju miasta 1821–1914*, Łódź 1995.
Stegner Tadeusz, *Fryderyk Chopin wśród ewangelików warszawskich*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" 2010, t. 4.
Stegner Tadeusz, *Kresy polsko-ewangelickie na konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r.*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" 2019, t. 13.
Stegner Tadeusz, *Ks. Leopold Otto (1819–1882). Nowa droga Kościoła ewangelickiego w Polsce*, Bielsko-Biała 2019.
Stegner Tadeusz, *Luteranie na terenie Królestwa Polskiego, „ziem zabranych" i Galicji w latach 1795–1918*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 2, Toruń 2012.
Stegner Tadeusz, *Pastorzy Królestwa Polskiego na studiach teologicznych w Dorpacie w XIX w.*, Warszawa 1993.
Stegner Tadeusz, *Polonizacja Niemców-ewangelików w Królestwie Polskim 1815–1914*, „Przegląd Historyczny" 1989, t. 80, nr 2.
Stegner Tadeusz, *Polska ojczyzną protestantów. Kształtowanie się polskiej świadomości narodowej wśród protestantów na ziemiach polskich w XIX i na początku XX w.*, [w:] Jacek Staszewski (red.), *Pamiętniki XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. 1, cz. 2, Gdańsk–Toruń 1995.
Strzelczyk Jerzy, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997.
Szajnocha Karol, *Literatura czasowa w Polszcze*, Wrocław 1848.
Szałajko Aldona, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, Kraków 2013.
Szczepański Jan, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970.
Szeruda Jan, *Bibliografia Polsko-Ewangelicka w XIX i XX wieku*, „Rocznik Ewangelicki" 1925.
Szeruda Jan, *Die evangelisch-kirchliche Literatur und Presse in Polen*, „Ekklesia" 1938, t. 5.
Szturc Jan, *Czasopisma luterańskie na Górnym Śląsku*, [w:] Dariusz Rott (red.), *Oblicza prasy Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego*, t. 2, Katowice–Sosnowiec 2005.
Szturc Jan, *Ewangelicy w Polsce: słownik biograficzny XVI–XX wieku*, Bielsko-Biała 1998.
Szturc Jan, *Plebiscyty na Mazurach i Górnym Śląsku – ewangelicy w walce o Polskę*, [w:] Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.
Szturc Jan, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa 2006.
Szujski Józef, *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, Sandomierz 2017.
Szyfer Anna, *Tożsamość kulturowa: implikacje teoretyczne i metodologiczne*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne" 1997, t. 1.
Szymeczek Józef, *Po lewej stronie Olzy – losy polskich ewangelików po podziale Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku*, [w:] Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Szyszlak Elżbieta, *Kościoły luterańskie na Śląsku Cieszyńskim w latach 1781–1945*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 2, Toruń 2012.

Ślaski Kazimierz, *Ideologia społeczna protestantów polskich*, [w:] Tadeusz Wojak (red.), *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej*, Warszawa 1970.

Święs Wojciech, *Ślązakowcy. Powstanie, rozwój i zmierzch ruchu kożdoniowskiego*, https://kc-cieszyn.pl/slazakowcy-powstanie-rozwoj-i-zmierzch-ruchu-kozdoniowskiego/ [dostęp: 12.06.2024].

Tazbir Janusz, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 2009.

Tazbir Janusz, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993.

Todos Katarzyna, *Polskie prawo prasowe w latach 1919–1939*, „Z Dziejów Prawa" 2017, t. 10, nr 18.

Treitschke Heinrich von, *Luther und die deutsche Nation. Vortrag, gehalten in Darmstadt am 7. November 1883*, „Preußisches Jahrbuch" 1883, t. 52.

Wagner Richard Ernst, *Zum Gedanken an den 100. Geburtstag von Superintendent D. Dr. Theodor Karl Haase: 1834–1934. Festschrift*, Bielsko 1934.

Wallmann Johannes, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen 2012.

Wandruszka Adam, *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, t. 4, Wien 1985.

Wantuła Andrzej, *Zarys homiletyki ewangelickiej*, Warszawa 1974.

Warchoł Maciej, *Kopuła dachu kościoła ewangelicko-augsburskiego Świętej Trójcy w Warszawie – dzieło sztuki ciesielskiej i inżynierskiej końca XVIII wieku*, [w:] Karol Guttmejer (red.), *Ewangelicki kościół Świętej Trójcy w Warszawie*, Warszawa 2017.

Waszkiewicz Ewa, *Doktryna hitlerowska wśród mniejszości niemieckiej w województwie śląskim w latach 1918–1939*, Wrocław 2011.

Weber Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, [w:] Max Weber, *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt a.M. 2005.

Weber Max, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, t. 1–3, [w:] Max Weber, *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt a.M. 2005.

Wendebourg Dorothea, *Die preußische Kirchenunion von 1817*, [w:] *100 Schlüsselquellen zur Geschichte von Berlin, Brandenburg und Preußen*, www.hiko-berlin.de/Kirchenunion-1817 [dostęp: 28.11.2023].

Wendebourg Dorothea, *Die Reformationsjubläen im 19. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 2018, t. 108, nr 3.

Wijaczka Jacek, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1795 r.*, [w:] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, t. 1, Toruń 2012.

Witkowska-Maksimczuk Beata, *Elementy retoryki i erystyki w przykładach*, Warszawa 2014.

Wnętrzak Grzegorz, *Konflikt polsko-czechosłowacki o Śląsk Cieszyński (styczeń–luty 1919) w polskojęzycznej prasie regionu*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej" 2019, t. 9.

Wnętrzak Grzegorz, *Polityczne znaczenie ruchu ślązakowskiego w obliczu plebiscytu na Śląsku Cieszyńskim*, „In Gremium. Studia nad historią, kulturą i polityką" 2012, t. 6.

Wodak Ruth, *Dyskurs populistyczny: retoryka wykluczenia a gatunki języka pisanego*, [w:] Anna Duszak, Norman Fairclough (red.), *Krytyczna analiza dyskursu: interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Kraków 2008.

Wojak Tadeusz, *Ewangelik-katolik*, Warszawa 1989.

Wojak Tadeusz, *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku*, [w:] Tadeusz Wojak (red.), *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*, Warszawa 1970.

Wojak Tadeusz (red.), *W cieniu śmierci. Ewangelicy – ofiary prześladowań w czasie II wojny światowej*, Warszawa 1970.
Wojak Tadeusz (red.), *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*, Warszawa 1970.
Woleński Jan, *Trudności z rozpoznawaniem wartości chrześcijańskich*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1993, t. 2.
Woźniak Krzysztof Paweł, *Inicjatywy przemysłowe Rajmunda Rembielińskiego w Łodzi w latach 1820–1830*, [w:] Alina Barszczewska-Krupa (red.), *Rajmund Rembieliński. Jego czasy i jego współcześni*, Warszawa 1989.
Woźniak Krzysztof Paweł, *Niemieckie osadnictwo wiejskie między Prosną, Pilicą a Wisłą od lat 70. XVIII w. do 1866 r. Proces i jego interpretacje*, Łódź 2013.
Wójcicka Marta, *Kiedy obcy staje się swoim? O roli obcego w kreowaniu tożsamości*, [w:] Małgorzata Dziekanowska, Marta Wójcicka (red.), *Tradycja dla współczesności*, t. 11: *Tożsamości w procesach społeczno-kulturowych*, Lublin 2017.
Wrzesiński Wojciech (red.), *Wokół stereotypów Niemców i Polaków*, Wrocław 1993.
Zahradnik Stanisław, *Polskie wydawnictwa wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim*, „Zwrot" 1990, nr 1.
Zdunkiewicz-Jedynak Dorota (red.), *Dyskurs religijny w mediach*, Tarnów 2010.
Zenderowski Radosław, Michalak Ryszard, *Polityka wyznaniowa. Aspekty teoretyczne i egzemplifikacje*, Sieniawa Żarska 2018.
Ziemann Benjamin, *Religion, Konfession und säkuleres Wissen*, „Informationen zur politischen Bildung" 2016, t. 329: *Das Deutsche Kaiserreich 1971–1918*.
Zientara Benedykt, *Świt narodów europejskich*, Warszawa 1985.

IV. Netografia

Biblia Gdańska, https://www.biblia.info.pl/ [dostęp: 1.06.2024].
Biblia Warszawska, https://biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/ [dostęp: 16.03.2026].
Internetowy Polski Słownik Bibliograficzny, https://www.ipsb.nina.gov.pl/ [dostęp: 8.09.2023].
Internetowy Słownik Języka Polskiego, https://sjp.pwn.pl/ [dostęp: 12.11.2024].
Strona internetowa XI Liceum Ogólnokształcącego im. Mikołaja Reja w Warszawie, https://www.rej.edu.pl/ [dostęp: 13.12.2023].
Strona internetowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej, www.luteranie.pl, https://bik.luteranie.pl/ [dostęp: 1.12.2024].
Strona internetowa muzeum w Czeskim Cieszynie, https://knihovna.muzeumct.cz/ [dostęp: 5.11.2023].
Strona internetowa Narodowego Uniwersalnego Katalogu Centralnego NUKAT, http://katalog.nukat.edu.pl [dostęp: 23.11.2024].
Strona internetowa obchodów 200-lecia umowy zgierskiej, https://umowazgierska.pl/ [dostęp: 24.11.2024].
Strona internetowa powiatu działdowskiego, https://epdz.powiatdzialdowski.pl/ [dostęp: 5.11.2023].
Strona internetowa z biogramami m.in. niemieckich ewangelików, https://kulturstiftung.org/ [dostęp: 23.11.2024].
Strona internetowa z biogramami m.in. polskich ewangelików, https://www.polacyzwyboru.pl/ [dostęp: 30.11.2023].

WYKAZ TABEL

Tabela 1. Główne tygodniki, dwutygodniki i miesięczniki o regionalnym i ponadregionalnym zasięgu ukazujące się w okresie międzywojennym (w porządku chronologicznym powstawania i podziale językowym) 52
Tabela 2. Wybrane tytuły ewangelickiej prasy dziecięcej i młodzieżowej (niebędącej dodatkiem) w podziale językowym 62
Tabela 3. Spis czasopism i tekstów analizowanych w cz. II 68
Tabela 4. Ilościowy udział luteranów polskiej i niemieckiej narodowości wg „Głosu Ewangelickiego" 73

WYKAZ ILUSTRACJI

Ilustracja 1. Schemat partycypacji ewangelików w różnych mniejszościach 31
Ilustracja 2. Winieta czasopisma „Ewangelik" (nr 1/1919) 129
Ilustracja 3. Winieta czasopisma „Głos Ewangelicki" (nr 1/1920)..... 154
Ilustracja 4. Winieta czasopisma „Zwiastun Ewangelicki" (nr 34/1939)..... 169
Ilustracja 5. Winieta czasopisma „Poseł Ewangelicki" (nr 46/1918)..... 185
Ilustracja 6. Winieta czasopisma „Głosy Kościelne" (nr 1/1925) 201
Ilustracja 7. Winieta czasopisma „Nowy Czas" (nr 52/1926)..... 212
Ilustracja 8. Winieta czasopisma „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" (nr 11/1927) 223
Ilustracja 9. Winieta czasopisma „Unsere Kirche" (nr 24/1919) 233
Ilustracja 10. Winieta czasopisma „Der Friedensbote" (nr 2/1921) 248
Ilustracja 11. Winieta czasopisma „Weg und Ziel" (nr 12/1927)..... 263
Ilustracja 12. Model hermeneutyczny w dyskursie narodowo-konfesyjnym..... 315
Ilustracja 13. Etnocentryczny model hermeneutyczny w dyskursie narodowo-konfesyjnym 316
Ilustracja 14. Bieguny postaw narodowych w dyskursie ewangelickim w II Rzeczypospolitej 319

STRESZCZENIE

Książka bazuje na szerokiej kwerendzie niemieckojęzycznych i polskojęzycznych czasopism. Jej główna część zawiera analizę 36 wyselekcjonowanych artykułów z wiodących czasopism ewangelickich wydawanych w Warszawie, na Śląsku Cieszyńskim i w Łodzi w języku polskim i niemieckim. Teksty te ukazują różnice w percepcji kultury luterańskiej różnych stronnictw w Kościele Ewangelicko-Augsburskim: przede wszystkim między zwolennikami polonizacji kultury religijnej Kościoła a tymi, którzy obstawali przy zachowaniu przezeń tradycyjnie niemieckiego charakteru. Wobec braku jasnych wskazań teologii pod tym względem, dyskurs kulturowy na łamach prasy posiadał charakter aksjologiczny.

Książka złożona jest z trzech części. Część wprowadzająca zawiera uwagi metodologiczne oraz zarys historii i teologii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Zawarta w części II analiza tekstów ujawnia różne argumenty wspomnianych stronnictw. Demonstrują one dogłębnie różną interpretację zjawisk i postaci historycznych, a nawet fragmentów Biblii instrumentalizowanych w debacie o narodowy charakter Kościoła.

Za polonizowaniem miała przemawiać m.in. tradycja podporządkowania Kościoła władzy świeckiej i chęć pokojowego współżycia z polskim społeczeństwem. Odrodzenie Polski opisuje się jako dzieło Opatrzności i Bożej Woli. W prasie pojawiają się porównania Polski z biblijnym Dawidem. Teksty w czasopismach polskojęzycznych koncentrowały się ponadto na konstruowaniu optymistycznych wizji przyszłości i odnosiły się często do historii XVI w. jako złotego okresu polskiej reformacji, podkreślając, że odrodzona Polska powinna nawiązać do tych pluralistycznych tradycji. Dzięki temu protestantyzm polski miał wywierać większy wpływ na kulturę i mentalność narodu.

Dla zwolenników niemieckości istotną wartość miała natomiast kontynuacja tradycji przodków zanurzonej w konkretnym języku i rycie. Zachowanie dziedzictwa w niezmienionej formie, duma z osiągnięć kulturowych, wreszcie tęsknota za pewnym luterańskim uniwersalizmem powiązanym z językiem niemieckim – były wizjami, które motywowały do działań mających wzmocnić element niemiecki w Kościele. Dla nich Marcin Luter był nie tylko teologiem-reformatorem, ale też bohaterem narodowym. Dla zwolenników polskości – dysydentem, który miał odwagę przecierać nowe szlaki kulturowe.

Takie właśnie nowe wzorce między kulturowymi monolitami polsko-katolickim i niemiecko-protestanckim w Rzeczypospolitej propagowała grupa polsko-ewangelickich pastorów, nierzadko posiadająca niemieckich przodków, jednak przekonana o tym, że chrześcijańska postawa wymaga od protestantów przyswajania kultury i języka otoczenia, aby móc w nim w pełni rozwijać potencjał służby i miłości bliźniego – te i inne konkluzje odnaleźć można w podsumowującej części III.

ABSTRACT

Die vorliegende Arbeit basiert auf einer umfangreichen Recherche deutsch- und polnischsprachiger Zeitschriften. Der Hauptteil enthält eine Analyse von 36 ausgewählten Artikeln aus führenden evangelischen Zeitschriften, die in Warschau, Teschener Schlesien und Lodz in polnischer und deutscher Sprache veröffentlicht wurden. Diese Texte zeigen die divergierenden Wahrnehmungen der lutherischen Kultur zwischen den verschiedenen Parteien der Evangelisch-Augsburgischen Kirche: vor allem zwischen denen, welche die Polonisierung der religiösen Kultur der Kirche befürworteten, und denen, die auf ihren traditionell deutschen Charakter bestanden. Aufgrund des Fehlens eindeutiger theologischer Hinweise in dieser Hinsicht hatte der kulturelle Diskurs in der Presse einen axiologischen Charakter.

Die Arbeit besteht aus drei Teilen. Der einleitende Teil enthält methodische Hinweise und einen Abriss zur Geschichte und Theologie der Evangelisch-Augsburgischen Kirche. Die Analyse der in Teil II enthaltenen Texte bringt verschiedene Argumente der verschiedenen Parteien zutage. Sie zeigen unterschiedliche Interpretationen historischer Phänomene und Figuren und sogar Fragmente der Bibel, die in der Debatte über den nationalen Charakter der Kirche instrumentalisiert wurden.

Die Argumente für die Polonisierung waren unter anderem die Tradition der Unterordnung der Kirche unter weltliche Autorität und der Wunsch nach einem friedlichen Zusammenleben mit der polnischen Gesellschaft. Die Wiedergeburt Polens wird als ein Werk der Vorsehung und des Willens Gottes beschrieben. Die Texte in polnischsprachigen Zeitschriften konzentrierten sich auch auf die Konstruktion optimistischer Zukunftsvisionen und bezeichneten die Geschichte des 16. Jahrhunderts oft als *das goldene Zeitalter* der polnischen Reformation und betonten, dass sich das wiedergeborene Polen auf diese pluralistischen Traditionen berufen sollte. Dadurch sollte der polnische Protestantismus einen größeren Einfluss auf die Kultur und Mentalität der Nation haben.

Für Anhänger des Deutschtums war die Fortführung der Tradition ihrer Vorfahren in einer bestimmten Sprache von großem Wert. Die Bewahrung des Erbes in unveränderter Form, der Stolz auf kulturelle Errungenschaften und schließlich die Sehnsucht nach einem gewissen lutherischen Universalismus mittels

deutscher Sprache – das waren Visionen, die das Engagement zur Stärkung des deutschen Elements in der Kirche motivierten. Für sie war Martin Luther nicht nur ein Theologe und Reformer, sondern auch ein Nationalheld. Für Anhänger des Polentums hingegen war er ein Dissident, der den Mut hatte, neue kulturelle Wege zu beschreiten.

Solche neuen Muster zwischen den polnisch-katholischen und deutsch-protestantischen Kulturmonolithen in Polen wurden von einer Gruppe polnisch-evangelischer Pastoren propagiert, die oft deutsche Vorfahren hatten, aber davon überzeugt waren, dass eine wahre christliche Haltung die Aufnahme der Kultur und Sprache der Umwelt erforderte, um in der Gesellschaft das Potenzial der Nächstenliebe voll entfalten zu können – diese und weitere Schlussfolgerungen befinden sich im zusammenfassenden Teil III.

SUMMARY

This work is based on an extensive survey of German-language and Polish-language journals. Its main part contains an analysis of 36 selected articles from leading evangelical journals published in Warsaw, Cieszyn-Silesia and Lodz in Polish and German. These texts show differences in the perception of Lutheran culture by various parties in the Evangelical-Augsburg Church: primarily between supporters of the Polonization of the Church's religious culture and those who insisted on maintaining its traditionally German character. In the absence of clear theological indications in this respect, the cultural discourse in the press was of an axiological nature.

The work consists of three parts. The introductory part contains methodological remarks and an outline of the history and theology of the Evangelical-Augsburg Church. The analysis of the texts contained in part II reveals various arguments of the aforementioned parties. They demonstrate a profoundly different interpretation of historical phenomena and figures and even fragments of the Bible, which were instrumentalized in the debate on the national character of the Church.

The arguments for integration the Church in Polish culture were, among other things, the tradition of subordinating to secular authority and the desire for peaceful coexistence with Polish society. The rebirth of Poland is described as a work of providence and God's Will. Moreover, texts in Polish-language magazines focused on constructing optimistic visions of the future of the country and often referred to the history of 16th century as the golden era of the Polish Reformation, emphasizing that the reborn Poland should refer to these pluralistic traditions. Thanks to this, Polish Protestantism was to have a greater influence on the culture and mentality of the nation.

For supporters of German culture in the Church, the continuation of the tradition of ancestors immersed in a specific language and rite was of significant value. Preserving the heritage in an unchanged form, pride in cultural achievements, and finally, a longing for a certain Lutheran universalism associated with the German language – these were visions that motivated actions aimed at strengthening the German element in the Church. For them, Martin Luther was not only a theologian and reformer, but also a national hero. For supporters of Polishness he was considered a dissident who had the courage to blaze new cultural trails.

Such new patterns between the Polish-Catholic and German-Protestant cultural monoliths in the Republic of Poland were paved by a group of Polish-Evangelical pastors, often of German ancestors, but convinced that the Christian attitude required Protestants to assimilate the culture and language of their surroundings in order to be able to fully develop the potential of charity and love – these and other conclusions can be found in the concluding part III.

KOREKTA ADIUSTACYJNA
Paweł M. Sobczak

SKŁAD I ŁAMANIE
AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA
Anna Jakubczyk, Wojciech Grzegorczyk

Ark. wyd. 21,8; ark. druk. 21,875

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Matejki 34A
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 635 55 77

Luteranizm jest konfesją, która drogą transferu kulturowego i migracji przeszczepiona została z krajów niemieckojęzycznych na ziemie polskie. Za wyjątkiem Śląska Cieszyńskiego, gdzie istniały zbory luteranów o etnicznie polskim pochodzeniu, u progu XX wieku reprezentowany był na tych terenach głównie przez członków niemieckiej wspólnoty etnicznej. Część z nich ulegała jednak wpływom kultury polskiej i poddawała się procesom integracji. Wobec odzyskania w 1918 roku przez Polskę niepodległości wierni ci postulowali konieczność szerszego otwarcia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na polskość. Ich adwersarze głosili potrzebę zachowania wierności tradycji niemieckiej. Analiza dyskursu przedstawicieli tego Kościoła z lat 1918–1939 ukazuje konflikt dotyczący kulturowego i narodowego kierunku, w jakim powinna rozwijać się ewangelicka wspólnota religijna.

Książka prezentuje na podstawie wybranych artykułów prasowych z czasopism wydawanych w Warszawie, na Śląsku Cieszyńskim i w Łodzi zróżnicowane postawy oraz wizje i argumenty, jakimi posługiwali się duchowi przywódcy Kościoła, aby przekonać wiernych do swoich poglądów w tej materii. Teksty te ukazują dogłębne różnice między zwolennikami polskości i niemieckości w interpretacji zjawisk i postaci historycznych, społeczno-politycznej rzeczywistości, a nawet fragmentów Biblii, które bywały instrumentalizowane w odbywającej się na łamach czasopism debacie na temat narodowego charakteru Kościoła.

ISBN 978-83-8445-077-2

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

wydawnictwo.uni.lodz.pl
ksiegarnia@uni.lodz.pl
(42) 665 58 63

Książka dostępna również
jako e-book

9 788384 450772