Uniwersytet Łódzki
Wydział Filologiczny
Instytut Filologii Germańskiej
Zakład Niemcoznawstwa
oraz
Uniwersytet Justusa Liebiga w Giessen
Fakultet Języka, Literatury i Kultury

Magdalena Sara Guschlbauer

PRASA KOŚCIOŁA EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO JAKO OBRAZ DYSKURSU NARODOWEGO I KULTUROWEGO LUTERAN W II RZECZYPOSPOLITEJ

Rozprawa doktorska napisana w ramach umowy *co-tutelle*
w Zakładzie Niemcoznawstwa UŁ
Promotor: dr hab., prof. UŁ Krystyna Radziszewska
oraz
w Zakładzie Badań Europy Wschodniej JLU
Promotor: prof. dr Hans-Jürgen Bömelburg

Łódź 2024

Spis treści

Wstęp ... 2
I. ZAKRES I KONTEKST BADAŃ ... 6
1. Problem badawczy ... 6
1.1. Zakres badań ... 6
1.2. Kultura i tożsamość kulturowa w odniesieniu do badanej grupy i korpusu tekstu ... 12
1.3. Badania nad mniejszością konfesyjną i etniczną ... 17
2. Stan badań i metoda badawcza ... 20
2.1. Stan badań ... 20
2.2. Metoda badawcza ... 26
2.3. Prasa ewangelicka ... 31
3. Tło historyczne ... 52
3.1. Charakterystyka wybranych regionów w kontekście rozwoju luteranizmu do 1914 r. ... 55
3.2. I wojna światowa 1914-1918 ... 63
3.3. Kościół Ewangelicko-Augsburski w okresie międzywojennym: wybrane aspekty polityczne i społeczne ... 66
3.4. Znaczenie historiografii dla analizy dyskursu ... 70
4. Kulturowe zakorzenienie luteranizmu ... 71
4.1. Luteranizm – uwagi ogólne ... 71
4.2. Kultura polska i niemiecka w luteranizmie na ziemiach polskich ... 77
4.3. Nacjonalizm niemiecki a luteranizm ... 85
Zakończenie części I ... 94
II. ANALIZA TEKSTÓW PRASOWYCH ... 95
1. Prasa warszawska – protagoniści polskiej myśli ewangelickiej ... 96
1.1. „Ewangelik” ... 96
1.2. „Głos Ewangelicki” ... 119
1.3. „Zwiastun Ewangeliczny” („Zwiastun Ewangelicki”) ... 133
1.4. Uwagi końcowe ... 144
2. Prasa na Śląsku Cieszyńskim – „wiara luterska” między etniami ... 148
2.1. „Poseł Ewangelicki” ... 148
2.2. „Głosy Kościelne” ... 163
2.3. „Nowy Czas” ... 173
2.4. „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung” ... 184
2.5. Uwagi końcowe ... 190
3. Czasopisma łódzkie – niemieckie stanowiska między integracją a separacją ... 192
3.1. „Unsere Kirche” ... 192
3.2. „Der Friedensbote” ... 205
3.3. „Weg und Ziel” ... 217
3.4. Uwagi końcowe ... 232
III. PODSUMOWANIE I WNIOSKI ... 234
1. Podsumowanie dokonanej analizy ... 234
1.1. Typowe elementy dyskursu polsko-ewangelickiego ... 235
1.2. Typowe elementy dyskursu niemiecko-ewangelickiego w Polsce ... 242
1.3. Elementy dyskursu antypolskiego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim ... 253
2. Wnioski ... 260
2.1. Ocena dynamiki dyskursu ... 260
2.2. Obraz społeczności luterańskiej ... 264
2.3. Komentarze końcowe ... 268
BIBLIOGRAFIA ... 271

Wstęp

> 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[1].

Tak pisze przedstawiciel szkoły psychoanalitycznej, Carl Gustav Jung, w swoich rozważaniach nad rolą i istotą religijności w życiu człowieka. Religia zawsze pełniła i 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*, lub to co Rudolf Otto określa mianem *numinosum*[2].

W myśl wymienionych badaczy przeżycie *sacrum* niekoniecznie 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 narodowe, symbole, cześć oddawana wybitnym przedstawicielem 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 pracy jest założenie, iż różne środowiska luteran reprezentowały odmienne stanowiska kulturowe nie tylko ze względu na swoje

[1] Carl Gustav Jung, *Von Religion und Christentum. Einsichten und Weisheiten*, Freiburg 1989, s. 25.
[2] Por. Rudolf Otto, *Świętość*, tłum. Bogdan Kupis, Wrocław 1993. s. 18.
[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", t. 2, Kraków 2015.

pochodzenie w sensie etniczno-historycznym, ale przede wszystkim ze względu na rozbieżne wykładnie etyki i tradycji chrześcijańskiej.

W celu naświetlenia problematyki, w części I pracy 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 pracy 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 Św.). Pełniący tam rolę drugiego pastora Schedler donosił w wydawnictwie jubileuszowym na 100-lecie istnienia parafii:

> 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 Patriotismus finden, den anderen erscheint der polnische Patriotismus angeblich nicht genügend betont[4].

Ten krótki komentarz oddaje istotę dylematu Kościoła ewangelickiego w Polsce lat 1918-1939, w którym coraz mocniej zaczęły ścierać się stronnictwa narodowe. Tożsamość 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]. Były to

---

[4] Gustav Schedler, *Eben-Ezer*, Lodz 1929, s. 42.
[5] Czesław Brzoza, *Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej 1918–1945*, Kraków 2001, s. 51.

dylematy i dyskusje zapoczątkowane w Kościele, który po 1918 r. nie był 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 w danej kategorii można określić jako integracyjny (względnie antyintegracyjny). Odzwierciedla on problemy integracji 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 kulturowej prześledzić można przekonująco na przykładzie prasy ewangelickiej, żywo uwikłanej w dyskurs tego środowiska.

Aby osadzić pewne tematy i ich ujmowanie przez współczesnych autorów we właściwym kontekście, koniecznym jest odwołanie się do badań historyków z Polski i Niemiec nad zagadnieniem dziejów polskiego ewangelicyzmu. 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 pracy (część III) polemizować. Misję kulturową

---

[6] Część omawianej grupy, w szczególności w Polsce Centralnej i wschodniej, była potomkami imigrantów dobrowolnie przybyłych na ziemie należące wówczas jeszcze do cesarstwa rosyjskiego. Natomiast znaczna część luteran szczególnie na zachodnich kresach kraju znalazła się w jego granicach 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.

[7] A. 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.

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. Celem pracy nie jest bowiem chronologiczne opisanie zdarzeń, a raczej prezentacja poglądów, wizji oraz towarzyszących im retoryki i argumentacji stosowanej 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.

[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", t. 61, Warszawa 1991, s. 55-56.

[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 pisowni nazw czasopism. W pracy przyjmuję zapis współczesny t.j. pełna nazwa z wielkiej litery. Natomiast w cytowanych fragmentach oddaję pisownię oryginalną, która odmienna bywa od współczesnej konwencji.

I. ZAKRES I KONTEKST BADAŃ

1. Problem badawczy

1.1. Zakres badań

Przedmiotem niniejszej pracy 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[11]. 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[12].

Pomimo różnorodności kulturowej, traktujemy luteran przynależących do danej organizacji kościelnej jako jedną grupę społeczną, która jest obiektem zainteresowania w tej pracy. 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[13].

Instytucją, która łączyła opisywaną społeczność, był Kościół Ewangelicko-Augsburski w II Rzeczypospolitej Polskiej[14]. Nie był on w omawianym okresie jedyną instytucją zrzeszającą osoby konfesji luterańskiej – obok Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, będącego spadkobiercą większości parafii w szczególności na terenie byłego zaboru rosyjskiego, istniały cztery inne Kościoły, które wyłoniły się wskutek reorganizacji struktur wyznaniowych po 1918 roku. Posiadały 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

[11] Por. badania naukowe Maxa Webera, Emila Durkheima czy Bronisława Malinowskiego.
[12] Por. w tym temacie m.in. Bernacki Włodzimierz, *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", t. 54, Kraków 2021, s. 31-42. W przypadku prasy bez w: tylko tytuł w cudzysłowiu. Tytuły gazet nie kursywą
[13] Jan Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 24.
[14] 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.

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[15].

Ograniczamy się w tej pracy 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[16]. Kościół, szczególnie w rozumieniu tej pracy, 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 zrzeszał według spisu powszechnego z 1931 r. ponad 424 tys. członków[17], był w związku z tym najliczniejszym Kościołem protestanckim odrodzonej Rzeczypospolitej, i zarządzał majątkiem obejmującym wiele kościołów, domów modlitwy i 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 kapłanów, w roku 1939 Kościół posiadał 114 parafii i 40 filiałów zborów[18]. Pomimo podejmowanych licznych prób reformy prawa kościelnego, jeszcze do 1936 roku kierował się on przepisami z roku 1849, opartymi na ustroju konsystorskim. Po 1936 r. reforma wprowadziła system synodalno-konsystorski[19]. 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[20].

---

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

[16] 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.

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

[18] O. Bartel, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963, s. 27-32.

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

[20] Ibidem, s. 30.

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 moglibyśmy określić jako *wartości chrześcijańskie*. Te należy jednak uznać za w dużej mierze posiadające charakter deklaratywny[21] – 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[22]. 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 podług podziałów etnicznych, narodowych, politycznych)[23] i docelowo homogenicznej płaszczyzny duchowej (posiadającej przez wieki również swój język sakralny[24]). Na tym tle dochodziło jednak na przestrzeni dziejów do konkurencji o prymat politycznych wpływów między centrum władzy duchowej a centrami danych wspólnot kulturowych, krystalizujących się z czasem w państwa o wyraźnym etnicznym charakterze[25]. 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

---

[21] „Przegląd Filozoficzny" poświęcił tej problematyce wydanie 1 z 1993 roku 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", Warszawa 1993, s. 121-134.

[22] Jan Woleński w 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,* s. 182-186, za: J. Hołówka, ibidem s. 132.

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

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

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

perspektywie sprzyjając rozwojowi myśli narodowej[26]. 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 urzędowych[27]. Niektórzy z nich stali się również ważnymi przedstawicielami nauki, literatury i kultury danych narodów. Gdy od czasu rewolucji francuskiej zaczęła coraz ważniejszą rolę odgrywać nowa kategoria tożsamości – poczucie przynależności narodowej[28], tam, gdzie granice konfesji pokrywały się z granicą etniczną, a później narodową, element świecki i religijny zdawały się w potocznym myśleniu naturalnie stapiać ze sobą i być od siebie zależnymi. Owocowało to nie tylko powstawaniem pewnych stereotypów[29], ale również umocnieniem ram tożsamości kulturowej, szczególnie tam, gdzie duchowni starali się o utrwalenie sojuszu narodowego patriotyzmu i kościelności. Zależność między konfesją a narodowością jawiła się natomiast w potocznym myśleniu jako aporia tam, gdzie dochodziło do przesunięcia tożsamości etnicznych względem granic konfesyjnych lub odwrotnie[30].

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[31].

Tym niemniej temat związku etnii i religii odgrywał ważną rolę w refleksji filozoficznej i teologicznej w szczególności na terenie Rzeszy Niemieckiej. Tendencyjne oceny wyraźnie korespondujące z nacjonalistycznym duchem czasu podejmowane przez część niemieckich

---

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

[27] 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, 17nn.

[28] Por. Eric John Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge 1990, s. 14-46.

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

[30] 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*, „Das Deutsche Kaiserreich 1971-1918, Informationen zur politischen Bildung" nr 1/2016, s. 22nn; Karl Kupisch, *Bürgerliche Frömmigkeit im Wilhelminischen Zeitalter*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", t. 14, nr 2, Leiden 1962, 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", t. 33, s. 323-324).

[31] 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.

teologów[32] stanowiły korzystne podłoże do powstawania ruchów o religijno-nacjonalistycznym podłożu, jakie stanowiła w okresie III Rzeszy działalność Niemieckich Chrześcijan. Temat przynależność narodowej Kościoła, używanego języka i wreszcie lojalności wobec państwa był również centralnym tematem w dyskursie ewangelickim Rzeczypospolitej, w swojej swoistej, regionalnej odmianie – i nawet jeśli Warszawa nie stanowiła ośrodka myśli luterańskiej o znaczącym zasięgu, problem kulturowego ukształtowania instytucji kościelnych z jakim się mierzył, był niewątpliwie specyficzny i zasługuje na dogłębne naukowe opracowanie.

Podobna kontrowersja: czy etniczność ma wpływ na religijność i odwrotnie (rozwiązywana z reguły nie metodą badań empirycznych, ale siłą przekonań i perswazji) była ważnym punktem dyskursu ewangelickiego na ziemiach polskich już długo przed wybuchem II wojny światowej. Podczas gdy jedni ulegali wpływowi etnocentrycznego ducha, stawiając tożsamość narodową i konfesyjną w relacji alternatywy i stosując utarte implikacje (stereotyp Niemiec-protestant, Polak-katolik[33]), inni próbowali torować alternatywne drogi procesom akulturacyjnym. Na ziemiach polskich tworzenie nowych tożsamości pomiędzy monolitami konfesyjno-narodowościowym: polsko-katolickim i niemiecko-luterańskim, rozpoczęte już w erze polskich walk narodowościowych[34] stanowiło w okresie międzywojennym nadal wyzwanie. Proces zmagań o zmianę świadomości, zarówno poza własną społecznością, jak i wewnątrz niej, dobrze dokumentują organy prasowe Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

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

[32] 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.

[33] 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.

[34] 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.

protestantyzmu). Z drugiej strony pod względem kwestii tożsamości kulturowej opis tej grupy stanowi wyzwanie: cechą wyróżniającą omawianej wspólnoty był fakt wielowymiarowego przemieszania tożsamości narodowych, etnicznych i językowych w różnych stadiach i nasileniu procesów akulturacyjnych. Wskutek oddziaływań kulturowych (ze strony instytucji państwowych, kościelnych a także ugrupowań politycznych i organizacji społecznych) wspólnota ta na płaszczyźnie narodowo-językowej spolaryzowała się do tego stopnia, że konfesja stała się jedynym kulturowym spoiwem grupy.

Na tym tle można wskazać na fakt, że o ile konflikty konfesyjne potrafiły w przeszłości dzielić narody, 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[35].

W węższym znaczeniu przedmiot badania dotyczy dyskursu prowadzonego przez duchowych przywódców Kościoła i to oni w węższym znaczeniu stanowią badaną grupę luteran – 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. Jak każdy wydawca, musieli mieć na uwadze także docelową grupę czytelników. Stąd można mówić o stanie zależności grupy wydawców i grupy czytelników, które wzajemnie na siebie wpływały. Szczególnie, że jako piastujący rolę pastorów, wydawcy posiadali z reguły również bezpośredni kontakt z potencjalnymi czytelnikami podczas pełnienia posługi duszpasterskiej.

I w końcu niezwykle ważnym wydaje się właśnie sprzężenie zwrotne istniejące między badaną grupą w szerszym znaczeniu: ewangelikami, a badaną grupą w węższym znaczeniu: pastorami. Duchowi przywódcy rościli sobie prawo i powinność kształtowania postaw i opinii wiernych. Taką rolę pełnili tradycyjnie pastorzy, będący wzorem i autorytetem dla wspólnoty[36].

Proponowana analiza dyskursu zaznacza te ramy i wskazuje na poziomie językowym tekstu frazy i sformułowania, jakimi autorzy posługiwali się dla zaznaczenia swoich pozycji w

[35] Por. model warstw hermeneutyczny w dyskursie narodowo-konfesyjnym, cz. III, 2.1.3.
[36] Thomas A. Seidel, Christopher Spehr, *Vorwort*, in: *Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit*, Leipzig 2013, s. 5.

odniesieniu do tożsamości kulturowych, kształtując tym samym niewątpliwie również dyskurs pośród wiernych. Na płaszczyźnie tekstowej można doszukiwać się odpowiedzi na pytania, w jaki sposób w danych językach narodowych oddawano zróżnicowanie postaw uczestników dyskursu, jakimi sformułowaniami i opisami charakteryzował się język danych 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 używamy jako pojęcia szerszego w stosunku do tożsamości narodowej[37]. 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[38]. Przyjmuję przy tym definicję religii Eduarda Burnetta Tylora: Religia jest częścią kultury i jako taka może być badana bez użycia ponadnaturalnych względnie metafizycznych kategorii[39] (tym samym rezygnuję w pracy z podejścia teologicznego, które niewątpliwie wymagałoby osobnego opracowania tematu i rzuciłoby jeszcze inne światło na pewne wypowiedzi prasowe w kontekście nauk biblijnych).

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

[38] 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,* s. 210—221; w: tenże, *Zagadnienie więzi regionalnej i narodowej na Śląsku Opolskim,* w: tenże, *Dzieła.* t. 3, Warszawa 1967, s. 251-300.) 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 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.

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

Tożsamość kulturowa autora objawia się w każdym tekście[40]. Świadczą o niej strategie komunikacyjne twórczej jednostki. Wybór języka[41] 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[42] 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 grupy. Jak zauważa: „(…) *teksty wytwarzane przez daną osobę wskazują na charakter jej tożsamości, co więcej, w rzeczywistości stanowią jej tożsamość*"[43].

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 zapożyczonych sformułowaniach 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 mieć wpływ na nastawienie w stosunku do procesów akulturacyjnych, różnych fenomenów społecznych i politycznych[44].

W tej pracy pragnę skupić się na obserwacji pola ukształtowania kulturowego i światopoglądowego odzwierciedlonego w prasowych tekstach ewangelickich. Analizowane

---

[40] 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.

[41] 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.

[42] 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" t. 24, nr. 2, Białystok 2017, s. 25.

[43] Bruce Duncan MacQueen, *Identity, autobiography, and the microgenesis of the self,* w: *Neuropsychology and Philosophy of Mind in Process 2007*, s. 231, za: Marta Wójcicka, *Kiedy obcy staje się swoim? O roli obcego w kreowaniu tożsamości*, w: *Tożsamości w procesach społeczno-kulturowych*, s. 91.

[44] 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).

będzie zatem niematerialne dziedzictwo kulturowe ewangelików w odniesieniu do ich pamięci historycznej (niem. *Erinnerungskultur*)[45], ukształtowania kulturowego (objawiającego się w odniesieniach do konkretnych wydarzeń historycznych, wydarzeń społecznych i politycznych czy innych tekstów kultury), a także konceptualizowanie obrazu własnej społeczności, werbalizowanie roli w obrębie społeczeństwa, narodu i świata, oraz refleksja na temat kultury i tożsamości swojej społeczności w Polsce[46].

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[47]. Dlatego można założyć, że u kulturowej podstawy wszystkich publikowanych tekstów leżała tzw. antropologia chrześcijańska. Punktem wyjścia antropologii chrześcijańskiej jest przekonanie o obecności obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku[48]. Takie ujęcie wysuwa na pierwszy plan wspólny mianownik chrześcijan, jakim jest wizja człowieka zdolnego do poszukiwania Boga. Ten podstawowy element antropologii chrześcijańskiej 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.

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[49]. Początek dwudziestego wieku powiązany był jednak powszechnie

---

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

[46] W pracach poświęconych podobnej tematyce i bazującej na źródłach prasowych (R. Leśniewska, *Polonizowanie się*…, B. D. Lakeberg, *Die deutsche Minderheitenpresse…*) 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 pracy jednak nie odwołuję się bezpośrednio do problematyki narodowej stereotypizacji. Opisuję raczej różnorodność samodefiniowania się stronnictw, szukając kluczowych słów i obrazów uzasadniających dane stanowisko. Posługiwanie się w tekstach prasowych figurą i stereotypem *innego* traktuję tutaj jako retoryczną figurę kontrastu i kontekst mający uwypuklić daną cechę grupy własnej.

[47] 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*, Vierkirchen 1993). W odniesieniu do działalności prasowej trudno jednak wskazać na wyraźną różnicę między działalnością tych dwóch kategorii pastorów. Zaangażowanie duchownych w działalność wydawniczą wydaje się być raczej odzwierciedleniem ich osobistego zaangażowania w działalność duszpasterską, obywatelską i kulturalną.

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

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

w myśli filozoficznej i politycznej z ponownym zwrotem ku kategoriom plemiennym[50]. W jaki sposób za pomocą medium prasy reagowało na to duchowe kierownictwo Kościoła ewangelickiego jest jednym z pytań badawczych niniejszej pracy.

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)[51], historyczną (to ujęcie narodu to próba opisania różnych czynników prowadzących do wyłonienia się wspólnoty narodowej)[52] oraz kulturalistyczną (podkreślającą związek między formującymi się narodami a ich pierwotnym etnicznym korzeniem)[53].

Można mówić także o różnych *perspektywach* wysuwających na pierwszych plan pewne szczególne (ontologiczne lub epistemologiczne) cechy grup określanych mianem narodu. Należą do nich m.in. perspektywa naturalistyczna (primordialna); obiektywistyczna, subiektywistyczna, konstruktywistyczna i instytucjonalna[54].

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 będziemy system idei, znaków, skojarzeń, sposobów zachowania i porozumiewania się*”[55].

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 wynikające z przynależności do narodu, a czym są elementy kultury wynikające z przynależności konfesyjnej. Jak wspomnieliśmy

[50] Wawrzyniec Konarski, *Krótkie wprowadzenie do terminologii etnokulturowej, społeczeństwa i kultury Europy*, red. Konrad Jajecznik, Warszawa 2010, s. 8.
[51] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe*…, s. 42-53.
[52] Ibidem, s. 79-89.
[53] Ibidem, s. 32.
[54] Por. na ten temat m.in. Małgorzata Budyta-Budzyńska*, Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010, s 17-54; Andrzej Niktorowicz, *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.
[55] 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.

uprzednio, te dwie kategorie w myśleniu potocznym wydają się często być ze sobą „zrośnięte", ale z naukowego punktu 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"*[56].

Niewątpliwie zarówno posługiwanie się danym kodem kulturowym jak i deklarowanie przynależności do danej nacji, zarówno dla polsko jak i niemiecko zorientowanych ewangelików były decydującymi kryteriami identyfikacji. 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[57]. 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 (perspektywa konstruktywistyczna, którą również reprezentował E. Gellner). To z kolei tworzyło ważne pola do oddziaływań kulturowych, choćby poprzez nośne w omawianym okresie medium prasy[58].

W kontekście różnych ujęć tego, co rozumie się pod pojęciem *naród*, należy wspomnieć jeszcze o teorii ewolucjonistycznej (skrajnej formy postawy kulturalistycznej), która na pierwszy plan wysuwa naturalny i genetyczny związek między współczesnymi narodami a ich etnicznym pierwowzorem[59]. Na początku XX wieku 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

[56] Ibidem, s. 16.
[57] Por. cz. II, 3.1.
[58] 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.
[59] 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 etnocentryzm musi koniecznie wiązać się z ksenofobią i rasizmem (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.

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:

> 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[60].

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 ludzi balansujących między tymi frontami posiada 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 nas w tekstach prasowych tylko o tyle, o ile będzie dawało wyraz uwikłania ewangelików w dany dyskurs nacjonalistyczny.

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[61]. Warto przypomnieć, że w Polsce po 1918 r. ok. 30% ludności kraju nie

---

[60] Alfred Kleindienst, *Der Gedanke der Teilung nach nationalen Gesichtspunkten in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen zwischen den beiden Weltkriegen*, „Zeitschrift für Ostforschung“, 13, nr 1-2, Marburg 1964, s. 159.

[61] Odnośnie 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 pracy tej odwołujemy się do subiektywnych tekstów źródłowych, oddając wewnętrzny obraz wspólnoty, jaki zbliża ujęcie J. Obrębskiego. Por. także: Anna Szyfer, *Tożsamość kulturowa: implikacje teoretyczne i metodologiczne,* „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” *1*, Katowice 1997, s. 160.

identyfikowało się z polską narodowością[62]. 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 w narodowym państwie polskim, reinterpretowania utrwalonych stereotypów dotyczących konfesyjnego charakteru narodu, umacniania swojej pozycji w państwie i społeczeństwie. Natomiast przeważająca część ewangelików, którzy nie deklarowali kulturowego poczucia przynależności do polskiej kultury, a akcentowali raczej swoje niemieckie pochodzenie, język i kulturę, 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, koniecznym jest odwołanie się do pojęć socjologicznych dotyczących zjawiska akulturacji. Akulturacja jest procesem zmian w związku z długim kontaktem jednostki z kulturą i obejmuje wszystkie aspekty funkcjonowania człowieka, jest zbiorem nowych i trudnych doświadczeń. Proces akulturacji można rozpatrywać w kontekście jednostki (zmiany repertuaru zachowań jednostki oraz tożsamości) oraz w kontekście grupy (zmiany w obrębie struktur społecznych i instytucjonalnych oraz praktyk grupowych) [63].

John Berry wyróżnia cztery drogi akulturacji, które wynikają z wewnętrznej odpowiedzi jednostki na pytanie, czy warto podtrzymywać swoją dotychczasową tożsamość kulturową[64]. Z odpowiedzi pozytywnej lub negatywnej wyprowadza następujące postawy:

a) zachowującą tożsamość wyjściową i uczestniczącą w kulturze przyjmującej lub dominującej (integracja)

---

[62] 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 on the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland 1917–1939*, „Studia Religiologica" 5t. 4, Kraków 2021, s. 32.

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

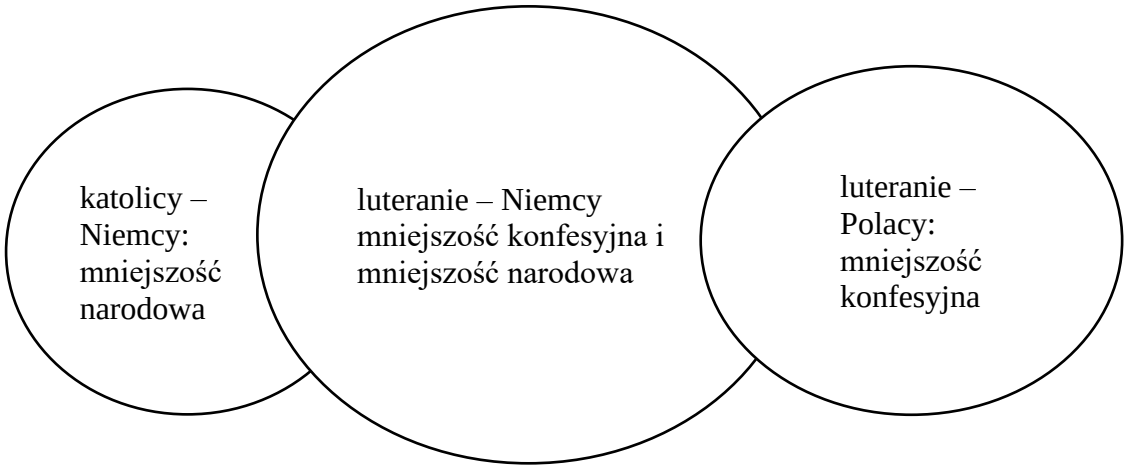
[64] John Berry, *Psychology of acculturation*, w: N.R. Goldberger, J.B. Veroff (red.) *The culture and psychology reader*, New York 1995, za: Irena Parfieniuk, ibidem, s. 193-196.

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[65]. Taka obserwacja musi dotyczyć w szczególności grup luteran 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 następującym schemacie:



Ilustracja 1: Schemat partycypacji ewangelików w różnych mniejszościach

[65] 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.

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[66], 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.

2. Stan badań i metoda badawcza

2.1. Stan badań

Na temat dziejów i sytuacji polskich luteran 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*[67], w której poza imponującym udokumentowaniem archiwalnym można odnaleźć wiele odwołań do źródeł prasowych, a także prace Jarosława Kłaczkowa, w szczególności książka *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918-1939*[68], zawierająca wiele informacji dotyczących prasy ewangelickiej

[66] Por. m.in. koncepcje Ernesta Gellnera (E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, Warszawa 1991), Craiga Calhouna (Craig Calhoun, *Nacjonalizm*, tłum. Bohdan Piasecki, Warszawa 2007), Ericka Johna Hobsbawma (E.J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge 1990) oraz Benedicta Andersona (B. Anderson, *Imagines communities*, Londyn-New York 1991), na których koncepcje powołuję się w tej pracy.
[67] Elżebita Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2009.
[68] Jarosław Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2017.

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*[69], *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*[70], *Lutheran and Calvinist press in Polish land 1822-1939*[71] skupiając się w nich przede wszystkim na dziejach samych wydawnictw i ich rozwoju, a zagadnienie treści zarysowując jedynie powierzchownie[72].

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 pracy także doniosłą rolę[73]. 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 luteran w Polsce na przestrzeni wieków[74]. Warto też wspomnieć o pracach historiograficznych dotyczących organizacji i stowarzyszeń ewangelickich.[75] Ogólnie liczba badaczy historiografii tej instytucji kościelnej jest niemała[76] i obszar badawczy można uznać za rozwijający się dynamicznie[77].

---

[69] J. Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2003.

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

[71] J. Kłaczkow, *Lutheran and Calvinist press in Polish land 1822-1939*, Toruń 2015.

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

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

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

[75] 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.

[76] Można wskazać na szereg publikacji okolicznościowych będących antologią tekstów na temat polskich luteran 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.

[77] Tu można wspomnieć o obronionej w 2023 r. i 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.

Dla zgłębienia historyczno-kulturowego kontekstu działalności ewangelików w okresie międzywojennym znaczenie posiadają także zbiorowe publikacje dotyczące regionalnego charakteru poszczególnych zbiorowości ewangelickich zawierające przyczynki m.in. lokalnych badaczy. Z takich publikacji wymienić można: *Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX w.*[78], *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*[79], *Łódzcy luteranie*[80]. Warto także wspomnieć o dużej zbiorowej monografii pod redakcją J. Kłaczkowa p.t. *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*[81] obejmującą teksty o charakterze historycznym i etnograficznym[82]. Ponadto istnieje szereg skróconych opracowań o charakterze popularnym, przybliżającym czytelnikowi sytuację Kościołów ewangelickich w skompilowanej formie[83].

W tym kontekście konieczne jest wymienienie także badaczy związanych z Chrześcijańską Akademią Teologiczną w Warszawie (uczelnią będącą spadkobierczynią Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego). Nieoceniony jest wkład pracowników[84] oraz studentów tej uczelni w badania nad polskim luteranizmem, których wiele 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[85], a także pierwszej powojennej bibliografii prasy ewangelickiej[86]. Opracowania Gastparego i Kłaczkowa dotyczące prasy bazują z kolei na zestawieniach Jana

---

[78] Michał Gnatowski, *Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX w.*, Łomża 2006.
[79] Jan Iluk, Danuta Mariańska, *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, Koszalin 1997.
[80] Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Krzysztof Woźniak, *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002.
[81] Jarosław Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t.1-3, Toruń 2012.
[82] Interesujące opracowania szeroko traktujące kulturotwórczą rolę luteran w kontekście regionu łódzkiego można odnaleźć także w zbiorowej publikacji: *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, Bogusław Milerski, Krzysztof Woźniak (red.), Łódź 1998.
[83] 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.
[84] Por. m.in. dysertacja Henryka Czembora, *Problematyka wyznaniowa i narodowościowa w Ewangelickim Kościele Unijnym na Polskim Górnym Śląsku*, Warszawa 1975.
[85] Woldemar Gastpary, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej*, Warszawa 1977; tenże, *Historia protestantyzmu w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914-1939*, Warszawa 1978.
[86] Por. W Gastpary, *Polskie czasopisma ewangelickie aż do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny", Warszawa 1975, s. 87-116.

Szerudy (1889-1962), przed wojną profesora Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego[87]. Trzeba jednak zauważyć, że prace Szerudy mają charakter bardzo ogólnego zestawienia.

Warto zaznaczyć, że badania nad mniejszością konfesyjną luteran 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[88], Pomorze[89], Śląsk[90]. 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 pracy. Podobnie szerzej zakrojone monografie[91] ujmują społeczność niemiecką głównie pod kątem działalności politycznej i społecznej, nie podejmując się 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[92], 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

[87] Jan Szeruda, *Bibliografia Polsko-Ewangelicka w XIX i XX wieku*, „Rocznik Ewangelicki", Warszawa 1925, s. 327-416; tenże, *Die evangelisch-kirchliche Presse und Literatur in Polen*, „Ekklesia*"*, t. 5, s. 252-268.
[88] Dariusz Matelski, *Mniejszość niemiecka w Wielkopolsce 1918-1939*, Poznań 1997.
[89] Przemysław Hauser, *Mniejszość niemiecka na Pomorzu w okresie międzywojennym*, Poznań 1998.
[90] 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.
[91] 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.
[92] Tadeusz Kowalak, *Prasa niemiecka w Polsce 1918-1939*, Warszawa 1971.

opracowaniu *Literatura ziemi obiecanej*[93], gdzie przyjęto za kryterium z kolei niemieckojęzyczność autorów.

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[94]. Do wydanych przez niego w okresie powojennym dzieł należą m.in. obszerne opracowania takie jak: *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*[95] oraz *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*[96], 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 polityce kościelnej superintendenta Burschego i dlatego pozostające tekstami silnie tendencyjnymi[97].

Do ważnych opracowań historycznych powojennej generacji niemieckich historyków należy zaliczyć prace Bernda Krebsa[98], posiadające w stosunku do prac Kneifla charakter pojednawczy odnośnie społeczności polskiej, podobnie jak opracowania Andreasa Kosserta[99]. Autorzy ci, nie tylko aktywnie starali się o polepszenie stosunków między niemieckim a polskim protestantyzmem[100], ale również, odwołując się do szerokiej gamy źródeł,

---

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

[94] Por. cz. II, rozdział 3.3.2.5.

[95] Eduard Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Neuendettelsau 1962.

[96] E. Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Roth – Nürnberg 1967.

[97] 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 – oczywiście w odwróconym stosunku: „*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 (*Während 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.

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

[99] 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.

[100] 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

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 B. Krebs podjął obronę stanowiska i działalności bpa Juliusza Burschego, krytycznie odnosząc się nie tylko do działalności wewnątrzkościelnej opozycji, ale również do kolaboracyjnej postawy niemieckiego Kościoła wobec nacjonalistycznych postaw swoich członków zarówno w samych Niemczech, jak i w obrębie struktur Kościołów luterańskich w państwach sąsiednich[101]. Historycy ci przecierali szlaki nowym narracjom dotyczącym problematyki dwunarodowego 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[102].

W niemal wszystkich wspomnianych pracach prasa ewangelicka pojawia się 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 tendencje taką wskazują tytuły artykułów i prac badawczych takich jak: *Od doktryny do semantyki. Profilowanie pojęć w dyskursie ewangelickim*[103] czy *Zróżnicowanie leksykalno-semantyczne dyskursów wyznaniowych na materiale polskich tekstów ewangelickich, katolickich i prawosławnych*[104] posiadające charakter językoznawczy (teolingwistyczny) i pisane metodą lingwistyki korpusowej i statystycznej.

Natomiast szczególnie interesujące dla analizy podejmowanego w pracy tematu są opracowania prasy ewangelickiej w kontekście badań nad kulturą duchową przedwojennych luteran. Pracą, która częściowo oddaje tak ujętą problematykę stanowi opracowanie Beaty Doroty Lakeberg *Die deutsche Minderheitenpresse in Polen 1918-1939 und ihr Polen- und Judenbild*[105], w której badaczka powołuje się obok czasopism świeckich, również na dyskurs wybranych czasopism ewangelickich. Badania kulturoznawcze nad grupą społeczną polskich

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.

[101] Por. w szczególności ocena końcowa, ibidem, s. 260-261.

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

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

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

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

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

2.1. Wykorzystane źródła

Jak zaznaczono w rozdziale dotyczącym zakresu badań, celem pracy jest rekonstrukcja świadomości narodowej i kulturowej luteran powiązanych w 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, koniecznym 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, akty kupna i sprzedaży, korespondencja służbowa)[106]. 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.[107] W Archiwum Głównym 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 prawne precedensy[108]. Kwerenda Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Berlinie[109] daje interesujący wgląd w relacje

[106] Por. zasoby Archiwum Państwowe w Łodzi, oddział ul. 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.

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

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

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

niektórych członków Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z niemieckim Ministerstwem Spraw Zagranicznych oraz wgląd w działalność wywiadowczą w odniesieniu do środowiska luteran w Polsce – tutaj również formą sprawozdań było nierzadko przesyłanie ważnych wycinków prasowych. Choć aspekt ten jest interesujący, nie dotyczy bezpośrednio podjętego w tej pracy zagadnienia. Relacje między prasą a niemieckim aparatem władzy omawia wyczerpująco T. Kowalak we wspomnianej monografii prasy niemieckiej[110].

Wgląd w nauczanie Kościoła oraz interpretacje tekstów biblijnych w kontekście bieżącego czasu stanowią zbiory kazań z omawianego przedziału czasowego[111]. Wydawane postylle były albo monografiami dotyczącymi działalności kaznodziejskiej poszczególnych duchownych, albo zestawieniem lub publikacją wybranych kazań na dany rok lub daną okazję o charakterze budującym (*Erbauungscharakter*), dystansując się z reguły od bezpośrednich odniesień do problemów społecznych[112]. Analiza tylko takich tekstów nadała by pracy 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 być 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 *organ prasowy*. *Słownik Języka Polskiego* definiuje pojęcie *organu prasowego* jako „*dziennik lub czasopismo reprezentujące poglądy organizacji politycznej, społecznej itp*.”[113]. Opis ten należałoby uzupełnić dodając, że

---

[110] Tadeusz Kowalak, *Prasa niemiecka w Polsce 1918-1939*, Warszawa 1971.

[111] 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 tychże w kręgach kościelnych. Trzeba zaznaczyć przy tym, że wiele kazań było również publikowanych na bieżąco (niekiedy anonimowo) w prasie ewangelickiej (por. cz. II tej pracy).

[112] 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, *Die 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.

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

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 tekstów – przede wszystkim prasowych – notatek, komentarzy, artykułów, esejów, reportaży[114], 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 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. Dyskurs jako baza źródłowa

Po ogólnym zaprezentowaniu prasy ewangelickiej jako źródła badawczego, pora na zdefiniowanie tego, co rozumiemy 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[115]. 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

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

[115] Analizy dyskursu odnajdujemy zarówno w badaniach społecznych (por. min. Norman Fairclough, Anna Duszak (red.), *Krytyczna Analiza Dyskursu*, 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 metodologią 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.

badawczej i jej metodologii. Na problematykę analizy dyskursu nakłada się przy tym problematyka hermeneutyki[116] i analizy poszczególnych tekstów[117] – bowiem obraz dyskursu wyłania się dopiero ze złożonych w całość puzzli (więcej na ten temat: rozdział 2.3.1.).

Za obiekt badania przyjmujemy dyskurs o charakterze historycznym, próbując po pierwsze wyabstrahować z niego pojęcia i idee dotyczące tożsamości kulturowych, po drugie, wykazać potencjalny wpływ kulturowy na czytelników, a zatem wyeksponować pośrednie i bezpośrednie formy kulturowej perswazji[118]. Tak sformułowany cel badawczy sugeruje powołanie się na myśl i metodologię Michaela Foucault[119], którego dorobek filozoficzny leży u podłożenia współczesnego zainteresowania zjawiskiem dyskursu i jego krytycznej analizy[120], jak i u konceptualnego podłoża niniejszej pracy 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 pracy 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 Foucault 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[121]. Chociaż w teorii Foucault władza, czy w znaczeniu politycznym,

---

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

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

[118] Można tu przywołać również koncepcję austriackiej badaczki Ruth Wodak (m.in. R. Wodak, *Dyskurs populistyczny: retoryka wykluczenia a gatunki języka pisanego*, w: N. Fairclough, A. Duszak (red.), *Krytyczna Analiza*…, 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", t. 12, nr 2, Poznań 2017, 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 pracy.

[119] Do głównych prac teoretycznych Foucault na ten temat należą przede wszystkim *L´archéologie du savoir* (Paryż 1969) – tutaj korzystam z niemieckojęzycznego tłumaczenia *Archeologie des Wissens* (Frankfurt 1973) 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).

[120] N. Fairclough, A. Duszak, *Wstęp. Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy dla lingwistyki i nauk społecznych*, w: N. Fairclough, A. Duszak (red.), *Krytyczna Analiza Dyskursu*, Kraków 2008, s. 9.

[121] 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

czy społecznym, ma różne poziomy wpływające na dyskurs, przypadek Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego unaocznia, że tylko najwyższe ośrodki władzy, 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 ich żywot był z reguły krótki[122].

Dla danej analizy znacznie istotniejsze będzie zatem *genealogiczne ujęcie* problemu, tzn. próba identyfikacji źródeł pewnych myśli, wypowiedzi i powiązanych z nimi ocen stanowisk kulturowych[123]: czy to poprzez jawne odwoływanie się do tradycji ruchów narodowych (np. poprzez odniesienie do kanonów literatur narodowych) lub nacjonalistycznych (odwołania do postaci wodzów, ważnych wydarzeń czy bitew), czy to w pewnych nurtach religijnych i teologicznych, wreszcie w osobistych doświadczeniach i osobistej emocjonalności autorów. Jak zauważa Foucault: „*Różnica pomiędzy przedsięwzięciem krytycznym a przedsięwzięciem genealogicznym dotyczy nie tyle przedmiotu czy domeny, ile celu ataku, perspektywy, oznaczenia granic*”[124].

Według Foucault 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[125]. Należy też wspomnieć o takich strukturach władzy jak struktury społeczne, które warunkowały daleko idące wykluczenie z aktywnego udziału w dyskursie prasowym danego okresu kobiet, reglamentacja udziału w dyskursie dla osób z niższych warstw społecznych, gorzej wykształconych etc.

---

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

[122] 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”, J. Kunert (red.), r. 1, nr 1 (paźdz. 1934) – r. 2, nr 8 (1935); „Polska Reformacja”, Marjan Piechociński (red.), r. 1, nr 1 (sierp. 1929) – nr 3 (paźdz. 1929); „Nowe Czasy: miesięcznik poświęcony życiu ludu polsko-ewangelickiego na Śląsku”, Paweł Kaleta (red.), 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*… s. 199-205).

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

[124] Ibidem, s. 47.

[125] Na temat problemu cenzury w II Rzeczypospolitej, m.in. Michał Pietrzak, *Reglamentacja wolności prascy w Polsce (1918-1939)*, Warszawa 1963. W tym kontekście trzeba zauważyć, że o ile kontrola treści istniała na przestrzeni całego dwudziestolecia międzywojennego, jej charakter, restrykcje i a także same przepisy dotyczące prasy zmieniały się i w różnych okresach wywierały różny wpływ na działalność redakcyjną. To z kolei wymagałoby w kontekście danej prasy osobnego opracowania.

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*”[126]), *podział* i *odrzucenie* (na to co „zdrowe” i na to co „nieczyste”, „szalone” – w kontekście dyskursu konfesyjnego „zdrowe” można interpretować jako to co jest *boże*, a więc zgodne z nauką chrześcijańską, odrzuceniu zaś ulegają postawy sympatyzujące choćby z ruchami ateistycznymi bądź wrogimi ideom luterańskim), uznanie *opozycji prawdy i fałszu* określana również mianem *woli prawdy* (założenie, że ktoś musi mieć rację i być posiadaczem absolutnego systemu prawd i klucz oddzielania prawdy od fałszu)[127]. 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[128].

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 wykształcenia się i postępu”[129]. Mając na uwadze ów charakter pracy jako „świadectwa” kultury danej grupy społecznej, warto

[126] Ibidem, s. 7.
[127] Ibidem s. 8-12.
[128] Por. działalnośc wydawnicza grupy *Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren*, cz. II, 3.3.
[129] Karol Szajnocha, *Literatura czasowa w Polszcze*, Wrocław 1848, za: Mieczysław Kafel, *Prasoznawstwo*, Warszawa 1966, s. 43.

przytoczyć także koncepcję socjologiczną Emila Durkheima, według którego wyobrażenia religijne danej społeczności są do pewnego stopnia odbiciem jej charakteru i struktury[130].

Prasa ujawnia ponadto w skompresowanej formie tematy i obrazy pojawiające się w szeroko pojętym dyskursie danej grupy. Na podstawie wcześniej przytoczonych uwag dotyczących dyskursu w rozumieniu M. Foucault 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.[131] Filozof Paul Riceur 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[132]. 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 Riceura ze specyficznymi dla tej formy dyskursu problemami: relacji czytelnika i autora, oraz interpretacji tekstu pisanego.

Ponadto „*między znaczeniem dyskursu i jego medium zachodzi swego rodzaju zwarcie*"[133]. Wiąże się to z problematyką medium w luhmanowskim ujęciu[134]. 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, która wszelkie treści sygnowała swoim nazwiskiem, stając się odpowiedzialną za ich intencjonalne upublicznienie. Z tej przyczyny to właśnie danym wydawcom w części podsumowującej przypisujemy imiennie pewne tendencje myślowe, reprezentatywne dla grupy ich czytelników i zwolenników (por. cz. III).

---

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

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

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

[133] Ibidem, s. 101.

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

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)[135]. 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 realnej debaty na łamach prasy dotyczącej tożsamości narodowych i kulturowych.[136] Natomiast nie jest moją intencją opisywanie konkretnych opisów 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 posiada 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 oddziaływania struktur władzy. Do takich tematów na pewno należą kwestie seksualności zawoalowane tematami dotyczącymi spraw rodzinnych i wychowania dzieci czy problematyka choroby i biedy zamaskowana w danych tytułach prasowych opisami działań charytatywnych Kościoła. Inne wątki wydają się wyraźnie niedoreprezentowane w stosunku do nasilonego występowania

[135] Por. także: poziom *naturalny* i *społeczny* komunikacji, w: Eric Marget, *Socjologia komunikacji i mediów*, tłum. Iwona Piechnik, Warszawa 2012, s. 6-7.

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

w prasie politycznej: tak choćby zagadnienia polityki wewnętrznej kraju, problematyka polskiego nacjonalizmu czy praw innych mniejszość religijnych i narodowych (m.in. mniejszość 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[137]. Można też przyjąć z uwzględnieniem przekazywanej w tej prasie nauki biblijnej w luterańskiej interpretacji, że ważną ramą wyznaczającą granice wypowiedzi w tej prasie była etyka chrześcijańska, która stanowiła też źródło często podejmowanych w prasie tematów (dobroczynność, zaangażowanie kościelne, teksty moralistyczne)[138].

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 wydarzeń w Polsce i na świecie (np. wojna polsko-bolszewicka) koegzystują obok siebie, odzwierciedlając w ten sposób na płaszczyźnie tekstowej aporie wiary chrześcijańskiej.

Posiadając nijako 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

---

[137] W wyczerpującym opracowaniu Andrzeja Paczkowskiego 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), por. Andrzej Paczkowski, *Prasa polska 1918-1939*, Warszawa 1980.

[138] 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 wczesno dwudziestowiecznych 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.

sposobom wyrażania myśli i argumentowania, które – jak przyjmujemy – jako pewne paradygmaty myślowe były przejmowane przez czytelników[139]. W ten sposób rozumieć będziemy 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[140]. Przy czym, jak wskazuje Wiesław Sonczyk brakuje jednej spójnej definicji prasy i pojęcie to traktuje się z reguły jako nieostre, szczególnie odnośnie kryterium regularności przekazu (periodyczności), którą można interpretować zarówno jako regularność czasową jak i powtarzalność tych samych treści/przekazów (jedno niekoniecznie musi iść w parze z drugim)[141].

Na potrzeby tej pracy prasę ewangelicką będziemy definiować 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.

Pierwotnie dla tej pracy 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

[139] Por. E. Maigret, *Teorie komunikacji…*, s. 5
[140] Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe…*, s. 51.
[141] Wiesław Sonczyk *Wątpliwości związane z definicją normatywną pojęcia "prasa"*, „Media, Kultura, Społeczeństwo", t. 3, nr 1, Łódź 2008, s. 45-54.

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[142], 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 roku wykazywały nierzadko ambicje publicystyczne i drukowały teksty dotyczące nie tylko sytuacji Kościoła w regionie, ale i całym kraju. Zdaje się raczej, że region docelowy był rzeczą umowną mającą na względzie dotarcie do różnych grup ewangelickich odbiorców[143].

W zbiorze czasopism zaliczanych tutaj to 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 do zaangażowania wiernych w kościelnej pracy redakcyjnej promowane przez duszpasterzy – traktujemy obie grupy czasopism na równi, o ile dana gazeta przynajmniej w tytule lub w odniesieniu do wydawcy powoływała się na tradycję ewangelicko-luterańską[144].

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 ona wyraz pewnym podziałom kulturowym i

[142] 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 w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2017, s. 199-205) – dane te uwzględniam w opisie czasopism w cz. II.

[143] 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.

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

ideologicznym. O wyborze języka decydowały niewątpliwe 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.

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 i okres**	**Wydawca /redakcja**[145]
polskojęzyczne				
„Zwiastun Ewangeliczny" od 1939 „Zwiastun Ewangelicki"[146]	m.in. - Dawniej „Ewangelik" - Założony w 1862 r.[147] 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 Ewert
"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
"Poseł Ewangelicki"	Pismo poświęcone sprawom ludu ewangelickiego		Cieszyn	Wyd. Koło Śląskie Stowarzyszenie

[145] Tutaj trzeba zwrócić uwagę na problematykę relacji wydawcy i redakcji danego czasopisma. Podczas gdy ten pierwszy (osoba fizyczna lub prawna, np. stowarzyszenie) zatwierdzała całość treści gazety i odpowiadała 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*, w: *Z Dziejów Prawa*, t. 10, nr 18, Katowice 2017, 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) powierzała redakcję osobom świeckim.

[146] „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.

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

			1910-1938[148] (tygodnik)	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		Ligota Kameralna/Cieszyn 1910-1925[149] (dwutygodnik)	Wyd. Towarzystwo Ewangelików w Cieszynie (od 1919 r. wyd. Społeczność Chrześcijańska w Cieszynie); red. ks. Karol Kulisz
“Ewangelik”[150]	Organ Ewangelików Polskich		Warszawa 1919-1921 (dwutygodnik / miesięcznik)	Wyd. Kolegium Kościelne zboru Ewang.-Augsburskiego w Warszawie; red. ks. Adolf Henryk Rondthaler
“Głos Ewangelicki”	Pismo tygodniowe poświęcone sprawom Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce	- „Gwiazdka – pisemko dla dzieci szkółki niedzielnej. Dodatek do Głosu Ewangelickiego” (1934-39) - Na Wyżyny: dodatek dla młodzieży do Głosu Ewangelickiego" (1924-39)	Warszawa 1920-1939 (tygodnik)	Wyd. i red. Ks. Feliks Gloeh; (1924-1929 red. ks. August Loth)
„Gazeta Mazurska”[151]	Pismo poświęcone sprawom Mazur ewangelickich	- Dodatek Ilustrowany do „Gazety Mazurskiej” - Nasz Świat: miesięcznik dla naszej młodzieży, 1929-33 -Nasz Świątek: 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

[148] W 1938 przekształcony w „Ewangelicki Poseł Cieszyński”.
[149] W 1925 r. przekształcony w „Głosy Kościelne”.
[150] „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.
[151] Czasopismo utworzone w celu umacniania polskojęzycznego ewangelicyzmu na przyłączonych do Rzeczypospolitej w 1920 r. terenach mazurskich (ziemi działdowskiej).

„Nowiny” [152]	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[153] (tygodnik / dwutygodnik)	Wyd. ks. Karol Kulisz; red. Andrzej Cymorek
„Ewangelik”, od 1938: „Ewangelicki Poseł Cieszyński”[154]	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
„Ewangelik Górnośląski”[155]	- 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	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

[152] 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 23.11.2024.

[153] Przekształcony w „Godzina”.

[154] „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).

[155] 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.

	Pomorzu i w Poznańskiem[156] - Organ ewangelicyzmu polskiego w kraju i za granicą			Pomorzu i w Poznańskiem); red. ks. Waldemar Preiss
„Godzina”	Pismo poświęcone polskim religijnym spostrzeżeniom		Cieszyn 1939 (miesięcznik)	Wyd. ks. Karol Kulisz; red. Paweł Kożusznik
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
„Evangelisches Wochenblatt”			Warszawa, Łódź 1921-1922 (tygodnik)	Wyd i red. Ryszard Goller[157]
„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		Łódź 1927-1939 (dwutygodnik)	Wyd. i red. ks. Paweł Otto

[156] 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.

[157] 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. Jan Szeruda, *Die evangelisch-kirchliche Literatur und Presse in Polen*, „Ekklesia*”*, t. 5, s. 254; J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski…*, s. 199.

	evangelisch-lutherischen Kirche		
„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 „Wolhynischer Volkskalender”		Łuck 1935-1938 (tygodnik, od 1928 rocznik)	Wyd. Pastoren Wolhyniens
“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

158

To właśnie podział według języka często dominuje w literaturze przedmiotu[159], 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*. Proponując w analizie dyskursu tytuły gazet polskojęzycznych i niemieckojęzycznych, szukam punktów stycznych wskazujących na ponadnarodowe kody kulturowe, które pomimo różnic ideologicznych, wciąż

[158] Punktem wyjścia dla przedstawionego tutaj wyliczenia czasopism jest tabelaryczne opracowanie tychże w publikacji J. Kłaczkowa *Kościół Ewangelicko-Augsburskie w Polsce w latach 1918-1939* (Toruń 2017, s. 199-205). Badacz ten z kolei opierał się na zestawieniach Jana Szerudy (*Bibliografia Polsko-Ewangelicka w XIX i XX wieku*, „Rocznik Ewangelicki”, Warszawa 1925, 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. 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 nie zawierający tekstów o charakterze publicystycznym wykluczone zostają w tym zestawieniu.

[159] 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*…; *Czasopiśmiennictwo protestanckie*…). Takie podejście jest podstawą również mojego opracowania.

prowadziły do pojmowania się ludzi zantagonizowanych narodowości jako jedną wspólnotę religijną.

Warto zwrócić uwagę na wyliczone tutaj dodatki czasopism[160], 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[161].

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[162] czy *W górę serca* ku upamiętnieniu uroczystości poświęcenia kościoła ewangelickiego w czeskiej części Cieszyna w r. 1932[163].

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[164]. Kalendarze te nie są jednak typowym przejawem publicystyki prasowej i z powodzeniem mogą stać się przedmiotem osobnego opracowania. W formie roczników ukazywały się również sprawozdania niektórych instytucji dobroczynnych, np. „Diakonat Warszawski Tabita"[165].

---

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

[161] 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.

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

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

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

[165] Red. ks. Mieczysław Rüger, Warszawa 1924-1932.

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 to 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. tabela 1), częściowo stanowiąc niezależne wydawnictwa (por. tabela 2).

Tabela 2: **Wybrane tytuły ewangelickiej prasy dziecięca i młodzieżowej (nie będącej dodatkiem) w podziale językowym**

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
"Młody Ewangelik"	Pismo Ewangelickich Zborów Szkolnych w Warszawie i Łodzi.	Warszawa – Łódź 1936-1939	Red. ks. Otto Krenz
„Filadelfia"[166]	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

[166] 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, Warszawa 1937, s.1.

167

Przeglądając poszczególne numery czasopism dla dzieci i młodzieży wyraźnie dostrzec można, że tematyka religijna i wpisanie jej w danych 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[168]. Jej analiza musi stać się również przedmiotem osobnego opracowania, które w centrum analizy postawiłoby aspekty pedagogiczne i dydaktyczne takich wydawnictw[169].

W niniejszej pracy nie zostanie też przeprowadzona dokładna analiza gry symbolami *sacrum* w danych czasopismach, jakie wpływają na czytelnika niemal w każdym numerze czasopism konfesyjnych – czy poprzez wstawki graficzne, cytaty z Biblii czy apelujące do imponderabiliów cytowanych wierszy poetów. Właśnie te elementy nadają – w połączeniu 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.

---

[167] 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. J. Kłaczkow, *Udział młodzieży luterańskiej w życiu akademickim II Rzeczypospolitej, „*Historia i Polityka*"*, t.38, nr 1, Toruń 2005, s. 129–152.

[168] Kwestią trudną do rozstrzygnięcia pozostaje udział młodzieży w redagowaniu takich czasopism. Świadkowie historii opisujący pracę z młodzieżą łódzkich parafii milczą na ten temat zaangażowania młodzieży w pracę redakcyjną (por. Erich Dietrich, *Das kirchliche Leben in der St. Johannisgemeinde zu Lodz*, w: Erich Dirtrich, Otto Heike (red.), *100 Jahre evangelische St. Johanniskirche in Lodz*, Mönchengladbach 1984, s. 30-32, oraz Georg Geisler, Theodor Neumann, *Aus der Jugendarbeit*, ibidem s. 45-48). Charakter długich i skomplikowanych tekstów razyej na to nie wskazuje. Natomiast w prasie młodzieżowej pojawiają się sporadycznie przedruki dzieł zaangażowanych uczniów (przedruki tekstów, wierszy etc.).

[169] 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* (Rogoż Michał, Krzysztof Woźniakowski, Sabina Kwiecień, *Prasa dla dzieci i młodzieży…*, 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).

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, iż analiza takich tytułów ma więcej racji bytu w badaniach nad lokalną tożsamością ewangelików danych regionów[170]. 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 ostra tocząca się między nimi 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: Warszawa, Łódź oraz Śląsk Cieszyński (którego głównym ośrodkiem wydawniczym był podzielony między Rzeczpospolitą i Czechosłowację Cieszyn)[171]. Pragnąc zachować pewną symetrię wywodu, z każdego z danych

[170] Por. np. Wiesława Bertman, *„Ewangelik Górnośląski" (1932–1939) – „Będziemy w służbie wierni trwali"*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*"*, t. 56, nr 1, Katowice 2023, s. 82-99.
[171] Również Jan Szeruda określa te trzy regiony jako wiodące w aspekcie wydawniczo-kulturalnym, por. J. Szeruda, *Die evangelisch-kirchliche Literatur und Presse in Polen*, s. 254.

regionów przyjęto do analizy trzy czasopisma, będące w miarę możliwości organami różnych stronnictw w obrębie Kościoła i wyrażających ich różne wizje (pod tym względem prasa warszawska wydaje się być 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 tytułu 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"). 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, ujawniając tym samym 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 jest 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[172] 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.

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

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[173].

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. 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 „Nowy Czas") 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.

[173] Jako przykład wielogłosu wydawniczego pojawi się w danej analizie debata nad powstaniem Polskiego Związku Ewangelików – zacytowane zostaną w tym aspekcie artykuły w „Głosie Ewangelickim" (1.2.2.3.), „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" (2.4.2.3.) oraz „Weg und Ziel" (3.3.2.3.).

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 notatki 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[174].

Natomiast ogólnie aspekty kulturowe mogą odzwierciedlać się w niemal wszystkich formach wydawniczych: w reportażach, felietonach, 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 poniższej tabeli:

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*

[174] Można tu wskazać na prace i koncepcję Zbigniewa Paska, który postuluje w kontekście współczesnych badań kulturoznawczych opisywanie „duchowości” danych zbiorowości religijnych (Katarzyna Skowronek, Zbigniew Pasek, *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 być jednak szerszym obszarem badawczym dla którego właśnie teksty o charakterze *stricte* religijnym stanowić mogą wyśmienite źródło, por. na ten temat również Z. Pasek, *Kultura religijna protestantyzmu*, Kraków 2014.

2.1.	„Poseł Ewangelicki”	1918[175]	nr 45 *Przynależność Księstwa Cieszyńskiego no Polski i kościół ewangelicki* nr 45 *Syn nad grobem* nr 45 *Za pługiem. Myśli starego gazdy* nr 43 *Czem według „Nowego Czasu” stoi kościół ewangelicki*
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*

Ponieważ czasopisma zaczęły ukazywać się w różnym okresie na przestrzeni lat 1918 - 1939 mamy do czynienia z do pewnego stopnia z chronologicznym przekrojem. W wypadku prasy warszawskiej (cz. II rozdział 1) pierwszym wydawnictwem utworzonym w niepodległej Rzeczypospolitej był „Ewangelik” (r. 1919), a wkrótce po nim rozpoczął ukazywanie się „Głos Ewangelicki” (r. 1920) – 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).

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

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. a „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" jest przykładem niemieckojęzycznego czasopisma o stosunkowo apolitycznym i lojalistycznym nastawieniu.

Dla dyskursu środowisk niemieckich w Polsce Centralnej 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 niewątpliwe 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 dla narodowym pojawiają się projekty wydawnicze takie jak „Weg und Ziel" reprezentujące wizje niemieckich stronnictw skrajnie konserwatywnych i sympatyzujących z myślą nacjonalistyczno-folkistowską.

2.3.4. Metoda analizy dyskursu prasowego i wybranych tekstów

Wychodzę z założenia, że samo zestawienie tekstów z czasopism przestawiających 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. 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 zdarzeń pozatekstowych. W procesie interpretacji będziemy 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)[176] oraz metodą polityczną (analizującą tekst jako wyraz pewnej idei lub ideologii)[177]. 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[178], w szczególności w kontekście publicystyki prasowej[179].

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[180]. Dlatego w obliczu licznych odniesień intertekstualnych do tekstów pozaprasowych lub tekstów prasy świeckiej i nieluterańskiej, przyglądamy 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 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, wierność, prawda, społeczeństwo, tolerancja.

---

[176] Heike Ortner, *Text und Emotion. Theorie, Methode und Anwendungsbeispiele emotionslinguistischer Textanalyse*, Tübingen 2014.
[177] B. Bogołębska, M. Worsowicz, *Retoryka i jej zastosowania. Podręcznik dla studentów dziennikarstwa i innych kierunków humanistycznych*, Łódź 2016, str. 90-91.
[178] 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.
[179] Por. na ten temat: Janinia Fras, *O typologii wypowiedzi medialnych i dziennikarskich*, Wrocław 2013; Sven Grampp, *Medienanalyse Eine medienwissenschaftliche Einführung*, München 2021.
[180] V. Nünning, A. Nünning, *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse*…, s. 179.

3. Tło historyczne

W końcu lat trzydziestych XX w. żyło w Polsce ponad 420 tys. luteran[181]. 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 roku, podaje następujące dane dotyczące ilościowego rozprzestrzenienia wyznawców konfesji ewangelicko-augsburskiej (wytłuszczone zostały regiony omawiane w następnych podrozdziałach):

Tabela 4: **Ilościowy udział luteran 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**	**7.144**	**41.175**
Łódzkie (bez m. Łodzi)	**114.708**	**26.874**	**87.652**
Kieleckie	9.095	2.623	6.431
Lubelskie	16.267	4.730	11.491
Białostockie	11.526	5.830	5.636
Wilno miasto	975	488	412
Wileńskie	835	358	387
Nowogródzkie	390	224	126
Poleskie	3.065	2.220	636
Wołyńskie	**42.764**	**3.797**	**38.004**
Poznań miasto[182]	1.129	725	383
Poznańskie (bez m. Poznania)[183]	7.583	2.456	5.102
Pomorskie[184]	5.931	1.847	4.060
Śląskie[185]	**45.412**	**34.879**	**10.413**
Kraków miasto	580	468	104
Krakowskie (bez m. Krakowa)	3.933	1388	2.536
Lwów miasto	1660	708	932
Lwowskie (bez m. Lwowa)	5.468	1.292	4.113
Stanisławowskie	6.768	419	5.806
Tarnopolskie	1.725	517	1.191
Cała Polska	**424.216**	**131.861**	**289.188**

[181] Liczba podana za: „Głos Ewangelicki" nr 34, 20.VIII.1939, s. 7.
[182] W tabeli dot. Kościoła Ewangelicko-Unijnego znajdujemy ponadto dane: 4.278 (w tym Polacy: 270, Niemcy: 3.991)
[183] W tabeli dot. Kościoła Ewangelicko-Unijnego znajdujemy ponadto dane: 158.009 (w tym Polacy: 20.916, Niemcy: 136.548)
[184] W tabeli dot. Kościoła Ewangelicko-Unijnego znajdujemy ponadto dane: 44.662 (w tym Polacy: 8.216, Niemcy: 76.268).
[185] W tabeli dot. Kościoła Ewangelicko-Unijnego znajdujemy ponadto dane: 21.278 (w tym Polacy: 11.224, Niemcy: 10.001).

Warto zauważyć, że prezentowana tutaj tabela, uzupełniona w numerze również o szczegółowe statystyki dotyczące ilości wyznawców Kościoła unijnego i reformowanego, przedrukowana została w kontekście wewnętrznej debaty o 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 różniły się, niekoniecznie musi jednak oznaczać, że jedna bądź druga strona fałszowała wyniki, lecz można przyjąć za wytłumaczenie potencjalne sytuacje, w których jedna i ta sama osoba w różnych okolicznościach podawała 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 jednoznaczną, 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 (wytłuszczone przeze mnie w tabeli) województwa łódzkie, warszawskie[186], śląskie i wołyńskie[187]. Także te ośrodki są głównymi ośrodkami wydawniczymi omawianych w dalszej części pracy czasopism, zatem dobrze jest uświadomić sobie uwarunkowania historyczne i społeczne, jakie tam istniały, wpływając tym samym na dobór treści publicystycznych.

Oś przedstawionego opracowania stanowić będzie geneza pochodzenia luteranizmu i luteran w najznaczniejszych skupiskach tej ludności na ziemiach polskich. W przedstawionym

[186] Przy czym widać znaczną różnicę w socjalizacji narodowej między stolicą a peryferią regionu.

[187] Ponieważ Wołyń nie stał się szczególnie istotnym ośrodkiem wydawniczym, nie będę na następnych stronach pracy 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 folkistowską 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: E. Kneifel, *Die Pastoren*…, s. 110-111). Szersze badania nad dziejami i kulturą luteran we wschodnich województwach Rzeczypospolitej, por. Elżbieta Alabrudzińska, *Kościoły ewangelickie na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999.

zarysie historycznym posługujemy 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 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 luteran w różnych prowincjach.

Ponieważ w części II pracy 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 luteran 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 (migracja ekonomiczna, polityczna i kulturowa w wiekach XVI-XVIII), w ciągu XIX wieku dalece zasymilowana;
2. Śląsk Cieszyński – ludność o charakterze rdzennym;
3. Ośrodek łódzki – wspólnota o charakterze napływowym (migracja głównie o charakterze ekonomicznym 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[188]. Różne uwarunkowania w zależności od regionu rozbiorowego, determinowały

[188] Konsekwencją tych ostatnich było powstanie w II Rzeczypospolitej wymienionych wcześniej czterech innych kościołów o charakterze luterańskim tam, gdzie odziaływania 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

w różny sposób ów rozwój kulturowy i językowy. To, co luteran różnych omawianych tutaj regionów ostatecznie łączyło, były to wspólna wiara i tradycja.

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

3.1.1. Warszawa i Mazowsze

Reformacja w XVI w. nie dotarła na Mazowsze ani zbyt szybko, ani nie spotkała się z entuzjastycznym odzewem i od początku podlegała silnym restrykcjom ze strony władz miejskich i kościelnych. Jednak z czasem do Warszawy, największego miasta Mazowsza, siłą naturalnych ruchów migracyjnych (w celach zawodowych, zarobkowych, wymiany handlowej itp.) zaczęli przybywać również luteranie[189].

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 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[190].

Od XVII wieku zaczęło rozwijać się również osadnictwo luterańskie 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 roku na terenach Rzeczypospolitej istniał dla wyznań protestanckich zakaz publicznego sprawowania kultu, stąd w miejscowościach

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", t. 275, nr 1, Poznań 2020, s. 80, więcej n.t. kontekstu powstania tego tworu kościelnego, E. Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen* , Nürnberg 1965, s. 221 oraz 249-250.

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

[190] 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: M. Kosman, *Zarys dziejów rodzimego i obcego nurtu w polskim protestantyzmie (do roku 1939)*, „Studia Historica Slavo-Germanica", t. 6, s. 65; szerzej na ten temat również w opracowaniu: tenże, *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.

tych w pierwszym okresie nie powstawały żadne domy modlitwy[191]. W Warszawie pierwsza świątynia, kościół Świętej Trójcy, wzniesiona została w latach 1777-1781, po zniesieniu za czasów panowania króla Stanisława Augusta Poniatowskiego przepisów dyskryminujących luteran. Okazała budowla stanęła w centrum miasta i założona została na planie rotundy, nakrytej olbrzymią kopułą, o formach klasycystycznych[192].

W latach 1793-1806, kiedy Warszawa i ziemie zachodniego Mazowsza[193] znalazły się w granicach państwa pruskiego, nowa administracja rządowa prowadziła ożywioną politykę osiedleńczą, sprowadzając głównie na tereny środkowej Wisły[194], w zdecydowanej większości luterańską ludność niemiecką[195]. W niemal wszystkich powstających nowych centrach luteranizmu budowane były kościoły i sprowadzani z krajów Rzeszy niemieckiej pastorzy[196]. Również do samej Warszawy sprowadziło się wielu Prusaków: urzędników administracji państwowej, żołnierzy, ale też rzemieślników czy artystów[197]. Po okresie wojen napoleońskich i Księstwa Warszawskiego, Warszawa wraz z zamieszkującą tam ludnością protestancką weszła w skład Królestwa Polskiego, 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 r. konfesję ewangelicką deklarowało 6880 mieszkańców Warszawy, co stanowiło 8.8% ludności. O ile jeszcze w XVIII wieku „kalwini" byli z reguły Polakami, to w przypadku luteran na przełomie XVIII i XIX wieku obrady i protokoły zborowe prowadzono w stolicy wyłącznie po niemiecku[198]. Jednak dziewiętnaste stulecie, które powiązane było z rodzącym się w szerszych warstwach społecznych polskim patriotyzmem, postępujące procesy akulturacji sprawiły, że w zborze warszawskim z czasem zaczęto używać języka polskiego z

[191] 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 XVIII-XIX*, „Przegląd Historyczny", t. 82, nr 1, Warszawa 1991, s. 125.
[192] Por. Maciej Warchoł, *Kopuła dachu kościoła ewangelicko-augsburskiego Świętej Trójcy w Warszawie – dzieło sztuki ciesielskiej i inżynierskiej końca XVIII wieku*, w: *Ewangelicki kościół Świętej Trójcy w Warszawie*, Warszawa 2017, s. 66.
[193] 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.
[194] 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.
[195] Oskar Bartel, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963, s. 19.
[196] Por. Tadeusz Stegner, *Luteranie na terenie Królestwa Polskiego, „ziem zabranych" i Galicji w latach 1795-1918*, w: *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. 2, Toruń 2012, s. 8.
[197] Markus Nesselrodt, *Pruska Warszawa. Ślady dziesięcioletniej przynależności miasta do berlińskiego władztwa*, „Polityka. Pomocnik Historyczny", Warszawa 2022, s. 84–85.
[198] Marceli Kosman, *Protestanci w Polsce (do połowy XX wieku)*, Kraków 1980, s. 41.

językiem niemieckim na zmianę, aż z czasem język polski niemal zupełnie wyparł mowę niemiecką[199]. Okres ten wiązał się także z rozwijającym się polskim ruchem narodowym, a wraz z nim zaczęła rodzić się idea bardziej świadomego *ewangelicyzmu polskiego,* którego znaczącym przedstawicielem był pastor zborów kolejno piotrkowskiego, cieszyńskiego a wreszcie i warszawskiego: ks. Leopold Marcin Otto[200].

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 wieku unia ta została formalnie rozerwana[201]. W 1849 roku powstało nowe prawo kościelne, które podtrzymywało konsystorski ustrój Kościoła. Konsystorz miał być przy tym organem państwowym, który podlegać miał ministerstwu do spraw wyznań, a jego przewodniczącym miała być osoba świecka wyznaczana przez władze[202].

Pierwszym superintendentem generalnym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na mocy wspomnianej ustawy został Adolf Theodor Julius Ludwig, orędownik nurtu racjonalistycznego w Kościele. „*General-Superintendet Ludwig unterhielt ausgezeichnete Beziehungen zu den russischen Behörden*", pisze niemiecki historyk E. Kneifel wykazując poprzez takie sformułowanie z jednej strony pewną dumę z wierności urzędowemu ładowi Rosji, z drugiej strony wskazując na podporządkowanie Kościoła rosyjskim urzędom i władzom państwowym[203].

O tym, że władze rosyjskie żywo zainteresowane były wpływem na sprawy wewnętrze Kościoła ewangelickiego i nieprzychylne były procesom polonizacji, świadczył fakt, że na następcę Ludwiga wybrany został pochodzący z Inflant i nie władającego językiem polskim, ks. Paul Woldemar von Everth[204]. Natomiast potrzeba identyfikowania się z kulturą kraju i jego językiem stawała się wśród luteran 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 działania niepodległościowe[205].

---

[199]Tadeusz Stegner, *Polonizacja Niemców-ewangelików w Królestwie Polskim 1815-1914*, „Przegląd Historyczny", t. 80, nr 2, Warszawa 1989, s. 301-315.
[200] Więcej na ten temat 4.2.2.
[201] Należy podkreślić, że były to głównie zbory luterańskie, znacznie liczniejsze od kalwińskich, które dążyły do utrzymania niezależności. Por. W. Gastpary, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej,* Warszawa 1977, s. 224-244.
[202] E. Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen……,* s. 120-121, także W. Gastpary, ibidem, s. 272nn.
[203] Kneifel, ibidem, s. 119-120
[204] Gastpary, ibidem, s. 301-308, Kneifel, ibidem, s. 147-150.
[205] Por. Gastpary, ibidem, s. 322-346, Kneifel, ibidem, s. 161-164.

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 Rosji. Ośrodek ten, położony w niemieckojęzycznej części Inflat, 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[206].

Kurs wpisujący konsystorz i zbór warszawski coraz silniej w ramy kultury polskiej i zakorzenienia w polskiej myśli narodowej podtrzymuje wybrany w 1904 r. na superintendenta generalnego pochodzący ze Zgierza 42-letni ks. Juliusz Bursche[207]. Jego postać kształtuje od tego momentu przez okres pierwszej wojny światowej i dwudziestolecia międzywojennego, aż po jego aresztowanie i okres przetrzymywania w celi odosobnienia w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen, a następnie męczeńską śmierć w więzieniu Berlin-Moabit (1942 r.), dzieje Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na ziemiach polskich.

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.

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[208], na prowincji mazowieckiej oraz w bardziej oddalonych okolicach wskutek trwających nadal

[206] 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.

[207] Alabrudzińska podkreśla w monografii superintendenta, że w obliczu antypolskiej i rusofilskiej postawy władz rosyjskich, wybór władz carskich w Petersburgu kandydatury Burschego na superintendenta, 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.

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

ruchów osiedleńczych powstawały nowe zbory luterańskie o kulturowo niemieckim charakterze[209].

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 sprowadzania coraz większej liczby pastorów i misjonarzy[210], z reguły absolwentów niemieckich wydziałów teologicznych[211].

Szczególny rozkwit ruchu osiedleńczego w omawianym regionie przypada jednak na lata 1820-1880 i związane jest z zainicjowaniem przez rząd Królestwa Polskiego powstaniem w zachodniej jego części, na pograniczu województw mazowieckiego i kaliskiego, nowego ośrodka przemysłu włókienniczego. Organizatorzy akcji osiedleńczej rozumieli, że gwarancja możliwości wykonywania kultu w nowym miejscu zamieszkania będzie miała centralne znaczenie dla motywacji przybywających tkaczy[212].

Napływ tej ludności znacząco wzmocnił liczebnie parafie ewangelicko-augsburskie na ziemiach polskich w obrębie zaboru rosyjskiego, jednocześnie utwierdzając niemiecki charakter ewangelicyzmu w zachodniej części Królestwa Polskiego[213]. 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 wieku.

---

[209] Na temat osadnictwa niemieckiego na ziemi łódzkiej por. m.in. Hans-Jürgen Bömelburg, *Lodz. Geschichte einer multikulturellen Industriestadt im 20. Jahrhundert*, Padaborn 2022, s. 6-15; Kazimierz Badziak, Karol Chylak, Małgorzata Łapa, *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 r*., Łódź 2014, s. 19-99; K. 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.

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

[211] Por. E. Kneifel, *Geschichte…* s. 107-108.

[212] 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/ [24.11.2024].

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

Problemem, przed którym stanęła od połowy XIX wieku 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[214]. W 1884 roku powstaje druga parafia ewangelicka w Łodzi, której urząd pierwszego pastora obejmuje zasłużony Wilhelm Piotr Angerstein[215]. Ten pochodzący z Warszawy, ukształtowany przez kazania ks. L. Otto teolog jako pierwszy pastor kościoła Św. Jana, w latach 1885-1928 w znacznym stopniu kształtował łódzkie życie społeczne i kulturalne, zarówno jako wydawca pierwszych łódzkich czasopism ewangelickich, jak i wielu publikacji okolicznościowych oraz nowego śpiewnika luterańskiego. Angerstein wprowadził w prawdzie w swojej parafii nabożeństwa polskojęzyczne, ale z czasem zostały one zawieszone[216]. Od 1898 roku pomocnikiem Angersteina został ks. Julius Dietrich, postać również niezwykle zasłużona dla parafii, w okresie międzywojennym wydawca m.in. czasopisma „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 fabrykantów, wyróżniających się jako fundatorzy budynków kościelnych, nie tylko luterańskich, i organizacji dobroczynnych[217].
Obok tego w województwie łódzkim liczny był także proletariat niemiecki, będący w niezwykle trudnym położeniu materialnym. Najbiedniejszą warstwę luterańskiej społeczności stanowili chałupnicy (*Heimweber*), a potem robotnicy w fabrykach, pracujący po 16 godzin za niską opłatą[218]. Byli to ludzie, którzy z reguły kończyli jedynie po kilka klas szkół kantoralnych organizowanych przy swoich parafiach[219]. Polonizacja tej grupy społecznej była utrudniona: do przywilejów owej mniejszości należała możliwość utrzymywania własnego szkolnictwa, a

[214] 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.
[215] Krzysztof Stefański, *Architektura sakralna Łodzi w okresie przemysłowego rozwoju miasta 1821-1914*, Łódź 1995, s. 61-62.
[216] 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, *Słownik kultury literackiej Łodzi do 1939 r.*, Łódź 2022, s. 208.
[217] Marek Budziarek, *Świątynie Łodzi*, Łódź 2005. s. 23nn.
[218] Roman Dąbrowski, *Położenie ekonomiczne mniejszości niemieckiej w Polsce w okresie międzywojennego dwudziestolecia (1918-1939)*, s. 102.
[219] Por. Hanna Krajewska, *Protestanci w Łodzi 1815-1914. Między edukacją a ewangelizacją*, Warszawa 2013, s. 310nn.

tam, gdzie założenie szkoły kantoralnej nie było możliwe, wkraczało 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[220]. 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 szybko na ważne centrum nauki luterańskiej[221]. Jednak Śląsk w 1526 r. znalazł się pod władaniem austriackiej linii Habsburgów, co doprowadziło do konfliktu z władzą katolicką. W konsekwencji dochodziło na Śląsku do prześladowań i wygnań protestanckiej ludności. Śląsk padł również ofiarą działań wojennych i grabieżczych, szczególnie podczas wojny trzydziestoletniej[222].

Szalę losów rozwoju luteranizmu na ziemiach śląskich zmienił wynik wojen śląskich i przyłączenie większości tego terenu do państwa Prusko-Brandenburskiego. Podobnie jak na innych inkorporowanych to tego państwa terenach, prowadzona była tam aktywna akcja osadnicza, a struktury niemieckojęzycznego luteranizmu były silnie popierane[223]. 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 Cieszyński z głównymi ośrodkami kościelnymi w Cieszynie i

---

[220] Bronisława Kopczyńska-Jaworska, *Tożsamość narodowa wiernych*, w: *Łódzcy luteranie, Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002, s. 46-54.
[221] Józef Mandziuk, *Luteranizm na Śląsku do połowy XVI wieku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny", t. 25, nr 2, Wrocław 2017, s. 147.
[222] Elżbieta Szyszlak, *Kościoły luterańskie na Śląsku Cieszyńskim w latach 1781-1945*, w: J. Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. 2, Toruń 2012, s. 260.
223 Por. Jakub Grudniewski, *Śląsk Pruski*, w: Ryszard Kaczmarek, Anna Kubica, Michał Garbacz, Julia Rott-Urbańska, *Encyklopedia Województwa Śląskiego*, t. 4, Katowice 2017, s. 1-14.

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 rzymsko-katolickiego. Większość ludności pozostała wierna konfesji luterańskiej i zmuszona była ukrywać swoją konfesję, potajemnie odprawiając nabożeństwa[224]. 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[225].

Cieszyn stał się ważną areną konkurencji między luteranizmem polsko- i niemieckojęzycznym[226]. 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").

Dziedzictwo pastora Otto pozostawiło niezatarty wpływ i z terenu Śląska Cieszyńskiego wywodziło się wielu znakomitych polskich teologów i kaznodziejów[227]. Inaczej niż duchowni z zaboru rosyjskiego, działający na terenie Śląska austriackiego mieli możliwość odbywania studiów teologicznych w Wiedniu lub na niemieckich uniwersytetach[228].

Historia uciśnionego przez niemiecki (austriacki) katolicyzm *polskiego* luteranizmu była narracją, która dobrze pasowała do polsko-ewangelickiej racji stanu, stąd Śląsk Cieszyński stał się w zjednoczonej Polsce regionem dla tożsamości ewangelików polskich niezwykle ważnym,

---

[224] Por. na ten temat: Karol Michejda, *Dzieje kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskiem*, Cieszyn 1909.
[225] Por. Elżbieta Szyszlak*, Kościoły luterańskie na Śląsku Cieszyńskim w latach 1781-1945*, w: J. Kłaczkow, *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich*, t. 2, Toruń 2012, s. 259-296.
[226] Por. Beata Kubok, *Kościół ewangelicki augsburskiego wyznania na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX wieku a poszukiwanie tożsamości narodowej*, „Sprawy narodowościowe. Seria nowa", t. 51, Warszawa 2019, s. 1-14.
[227] Por. na ten temat, m.in. Łukasz Barański, *Budziciele polskości na ziemi cieszyńskiej w XIX wieku*, w: Magdalena Legendź, Joanna Śliwska, *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021, s. 5-14; Renata Czyż, *Ewangelickie publikacje na Śląsku Cieszyńskim – budowanie polskiej tożsamości narodowej*, ibidem, s. 15-24.
[228] Jak wspomina późniejszy biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Karol Kotula – nierzadko odczuwając tam dyskryminację ze względu na przynależność do polskiej nacji, por. K. Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia. Wspomnienia z lat 1884-1951*, Bielsko-Biała 1998, s. 48-60.

a miasteczko Wisłę superintendent generalny J. Bursche obrał na swoją ulubioną siedzibą letnią[229].

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 wymownym jest kolektywne traktowanie tej grupy przez władze rosyjskie, jako potencjalnych sojuszników Niemców[230].

Przeciwko takim uogólnionym decyzjom protestował bezskutecznie superintendent generalny Juliusz Bursche. W konsekwencji on sam deportowany 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[231].

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[232], dbała o utrzymanie i wzmacnianie germańsko-patriotycznego morale niemieckiej społeczności zamieszkującej zajęte tereny w sprzyjającym państwom centralnym wielkoniemieckim duchu, sprowadzając z Rzeszy kaznodziejów, organizując wiece i wydając patriotyczne publikacje[233]. To właśnie w skutkach

---

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

[230] Na ten temat donoszą bez większych rozbieżności wszyscy historycy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, por. m.in. W. 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.!).

[231] E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche*… s. 52-53.

[232] 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.

[233] 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.

tych zabiegów propagandowych niektórzy pastorzy dopatrywali się później zahamowania procesów asymilacyjnych wśród ludności niemieckiej po 1918 r.[234].

Uwieńczeniem polityki mającej na celu wzmocnienie struktur społeczności niemieckiej w regionie stał się tzw. synod łódzki Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Motywacją do jego zwołania (zainicjowanego m.in. przez niemieckiego nacjonalistycznego działacza Adolfa Eichlera), 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 zwołujące 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 nie posiadających 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[235] – projekt, który zdecydowana większość pastorów zarówno niemiecko-konserwatywnych jak i tych sprzyjających rozwojowi tendencji polskich, oceniała krytycznie. Po opuszczeniu obrad synodalnych, pod pretekstem obrazy osobistej i wrogiej atmosfery, 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[236]. 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[237], były prawomocne, posiadała znamiona kontrowersyjności i dała podstawę części luterańskiej wspólnoty kwestionowania późniejszych poczynań kierownictwa kościoła[238].

---

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

[235] 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.

[236] Por. na temat synodu łódzkiego m.in.: E. Kneifel, *Geschichte*…, s. 195-198, W. Gastpary, ibidem… s. 22-42, E. Alabrudzińska, *Protestantyzm*…, s. 46-47.

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

[238] 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: „*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.

Wizja Kościoła przedstawiona na synodzie z 1917 roku 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, 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 nijako wymusiła na protestantach jednoznaczne opowiedzenie się za narodowością polską lub niemiecką*"[239].

W samym cesarstwie niemieckim większość wiernych, pastorów i intelektualistów 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)[240]. Podobne nacjonalistyczne tendencje myślowe rozlewały się również na ewangelików we wschodnich prowincjach Rzeszy[241]. 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

[239] E. Alabrudzińska, *Protestantyzm* … s. 44.
[240] Johannes Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen 2012, s. 258.
[241] 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, ibidem s. 226-227 oraz 259). Friedrich Wilhelm Graf problematyzuje w swoim opracowaniu użycie pojęcia *Kulturprotestantismus* wskazując na jego wielowymiarowość i trudność uchwycenia powiązanej z nim konkretnej ideologii (F. W Graf, *Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologipolitischen Chiffre*, „Archiv für Begriffsgeschichte", t. 28, Hamburg 1984, s. 214-268.

walki o honor i niezależność ojczyzny[242]. Sukcesy armii państw centralnych na froncie wschodnim w pierwszych latach wojny skutkowały wzmocnieniem tych nastrojów.

Jednak wybuch konfliktu zbrojnego wywołał także reakcje niemieckich teologów nastawionych krytycznie wobec wojny. Na ich czele stanął duszpasterz 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[243].

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

Z początkiem 1918 roku powrócił z emigracji superintendent generalny Bursche, włączając się aktywnie w tworzenie struktur kościelnych w powoli kształtującej się nowej rzeczywistości geopolitycznej[244]. 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 z różnych regionów oraz ich aspiracji do wpływania na kulturowy obraz instytucji kościelnych[245].

W pierwszym okresie po odzyskaniu niepodległości tematem ważnym dla ewangelików identyfikujących się z polską racją stanu była dyplomatyczna walka o możliwie korzystne granice dla państwa polskiego, szczególnie pod kątem możliwości przyłączenia terenów zamieszkiwanych przez skupiska ludności ewangelickiej, częściowo lub większościowo polskojęzycznej[246]. Superintendent generalny Juliusz Bursche stał się w tym kontekście reprezentantem polskim na konferencji paryskiej[247], na którą przedstawiciele Kościoła

---

[242] 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.

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

[244] 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: red. Magdalena Legendź, Joanna Śliwka, *Ewangelicy w obliczu niepodległości,* Bielsko-Biała 2021,s. 39-47.

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

[246] 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…* t. 2, s. 43-57.

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

Ewangelicko-Augsburskiego i Kościoła Ewangelicko-Reformowanego przygotowali rezolucję[248] domagającą się przyłączania do Polski Śląska Cieszyńskiego[249].

Wielkopolska i Górny Śląsk uchodziły za tereny sporne, jednak już wkrótce, poprzez wzrastającą mobilizację sił polskich w tych regionach, powstały realne możliwości przyłączenia Wielkopolski i znacznych terenów Śląska 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[250].

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 luteran[251]. 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" [252]. 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[253].

W wyniku plebiscytu przeprowadzonego na Warmii, Mazurach i Powiślu do Polski przyłączony został jedynie niewielki fragment Działdowszczyzny, która stała się od tej pory

---

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

[249] Chociaż postulaty senioratu cieszyńskiego na konferencji paryskiej zostały w większości spełnione i wszystkie zbory cieszyńskie, w tym również niemieckojęzyczne, znalazły się na terytorium Rzeczypospolitej (tworząc seniorat cieszyński na czele z ks. Franciszkiem Michejdą), nie można zapominać o dramacie czeskiej agresji 28.VII.1920 roku, 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: *Ewangelicy w obliczu niepodległości*… s. 76-84.

[250] 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.

[251] 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: Magdalena Legendź, Joanna Śliwka (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021, s. 33-39.

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

[253] 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.

ważnym centrum kulturalnym i wydawniczym dla polskojęzycznych Mazur[254]. 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 zwołany został przez superintendenta generalnego w Warszawie synod konstytucyjny, podczas którego toczono trudne negocjacje ze świeckimi delegatami tzw. *grupy łódzkiej* (niemiecko-konserwatywnego stronnictwa)[255]. 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 wyboru delegatów na Synod udało się znaleźć kompromis stosując wobec znacznej części delegowanych zasadę proporcjonalności[256].

Ostatecznie, ze względu na wieloletnie trudności i negocjacje[257], ustawa podpisana została dopiero w listopadzie 1936 roku i nie wzbudziła entuzjazmu zainteresowanych, szczególnie ze względu na zapisy gwarantujące państwu możliwość ingerowania w obsadzanie urzędów kościelnych[258]. Stanowiła ona jednak podstawę nowego porządku, także

---

[254] Por. Janusz Małłek, *„Gdzie jest zadanie nasze" – ewangelicka inteligencja w służbie Niepodległej na Działdowszczyźnie*, w: *Ewangelicy w obliczu niepodległości...*, s. 70-75.

[255] 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. aut.], *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", Warszawa 1923, nr 18, s.1-2.

[256] J. Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2003, s. . 99.

[257] Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego obstawało przy mocniejszym przywiązaniu struktur Kościoła do rządu, argumentując: *W obecnych 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: Alabrudzińska, *Protestantyzm*…, s. 155.

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

administracyjnego, w którym zmieniono częściowo nazewnictwo (superintendentury stały się diecezjami, a superintendent generalny – biskupem) a także nowy podział terytorialny. W jego myśl ustanowiono następujące diecezje[259]:

I diecezja kaliska
II diecezja lubelska
III diecezja łódzka
IV diecezja piotrkowska
V diecezja płocka
VI diecezja śląska
VII diecezja warszawska
VIII diecezja wielkopolska
IX diecezja wileńska
X diecezja wołyńska

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 Teologicznego na Uniwersytecie Warszawskim[260], na którym studiować mogli zarówno mężczyźni jak i kobiety (aczkolwiek bez późniejszego prawa do ordynacji[261]).

To właśnie Kościół Ewangelicko-Augsburski, najliczniej reprezentowany w Polsce Centralnej, jak żadna z innych instytucji protestanckich w Polsce, świadomie podjęła 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 Burchego 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*

[259] J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*… s. 34 oraz ilustracja podziału diecezji z numerami (okładka).
[260] Na ten temat wydziału, por. Małgorzata Przeniosło, Marek Przeniosło, *Wydziały teologiczne na Uniwersytecie Warszawskim 1918–1939*, w: „Res Historica" t. 56, Lublin 2023, 367-410; por. również W. Gastpary, *Protestantyzm*… t. 2, s. 166-172; E. Kneifel, *Geschichte*… s. 213-217.
[261] Ewa Psuty, *Das Bild der Lodzer deutschen Frau*, Łódź 2014, s. 52.

konsekwentnie interpretował jako zasadę jednakiego traktowania"[262]. To zatem, co dla części wiernych mogło jawić się jako faworyzowanie kultury polskiej, w tak rozumianym zamierzeniu stanowiło próbę stworzenia dla niej po prostu instytucjonalnej przestrzeni[263]. Na ile ów eksperyment kulturowy powiódł się w ciągu następnych 20 lat, można wnioskować na podstawie prasy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i zawartej na jej łamach ożywionej dyskusji nad problemami kulturowymi i wizjami przyszłości.

3.4. Znaczenie historiografii dla analizy dyskursu

Foucault używa w swojej analizie struktur władzy odziaływujących na dyskurs pojęcia *historycznego apriori* – bycia zdeterminowanym w określonym miejscu i czasie danymi strukturami kulturowymi, czy to społecznymi czy językowymi, przy czym dla analizy dyskursu znaczenie posiada nie tyle ich genealogia, co oddziaływanie na otaczającą rzeczywistość językową i tworzenie dlań kontekstu kulturowego:

> (…) ich will damit ein Apriori bezeichnen, das nicht Gültigkeitsbedingungen für Urteile, sondern Realitätsbedingungen für Aussagen ist. Es handelt sich nicht darum, das wiederzufinden, was eine Behauptung legitimieren könnte, sondern die Bedingungen des Auftauchens von Aussagen (…) freizulegen (…). Ein *Apriori* nicht von Wahrheiten, die niemals gesagt werden oder wirklich der Erfahrung gegeben werden könnten; sondern einer Geschichte, die gegeben ist, denn es ist die der wirklich gesagten Dinge[264].

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. Zaproponowane 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 tej wspólnoty.

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

[262] E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche*…, s. 141.
[263] 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.
[264] M. Foucault, *Archäologie des Wissens,* Frankfurt a.M. 1990, s. 184.

monokulturowym 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[265]. 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 danych wspólnot (wspólnoty reformowane posiadały z reguły charakter rodzimy podczas gdy społeczność luterańska ukształtowana była w dużym stopniu poprzez różne fale migracji), stanowili odrębne grupy.

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[266]. 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*)[267].

---

[265] Więcej na ten temat w rozdziale 4.2.1., por. również obraz kalwinistów w „Ewangelik" 1.1.2.1.

[266] 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. A. v. Harnack, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1922 (Inktank publishing 2018).

[267] W teologii luterańskiej to centralne założenie określa się jako *naukę o usprawiedliwieniu* (niem. *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[268] – wynika specyficzna etyka protestancka. W jej myśl dobre uczynki są owocem wiary i życia w Kościele, a nie jego warunkiem[269]. 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*"[270]. 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[271]. 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 (niem. *Lehre von der Königsherrschaft*)[272], która stała się czołową doktryną Kościoła Wyznającego w Niemczech[273] i od 1945 r. wiążąca jest dla większości kościołów ewangelickich[274].

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 czym sakrament komunii Luter rozumiał jako *konsubstancjację* – dosłowne i symboliczne przeistoczenie[275]). Luteranizm nie

---

[268] 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 Wirtembergii sprowokował znaną debatę między nim a Erazmem z Rotterdamu, który bronił istnienia i udziału wolnej woli w procesie zbawienia.

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

[270] M. Hintz, ibidem, s. 67.

[271] Por. J. Wallmann, *Kirchengeschichte*… s. 43-44.

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

[273] Por rozdział 4.3.2.

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

[275] 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

uznaje ponadto kultu świętych ani szczególnego kultu maryjnego, co nie wyklucza jednak stawiania pewnych osób jako w roli autorytetów moralnych. W sferze kultu w porównaniu z tradycją katolicką należy wymienić także brak tradycji monastycznej[276], 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[277]. Same kościoły ewangelickie posiadają także swoistą architekturę i chrystocentryczną symbolikę[278].

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*[279]. 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 wzór moralny był i jest z reguły nie tylko wzorem postawy chrześcijańskiej i głową wspólnoty, ale również głową własnej rodziny jako mąż i ojciec (brak celibatu duchownych)[280]. Współcześnie ordynacji kapłańskiej 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[281]. Już w samej tradycji luterańskiej pojawiały się różne religijne fenomeny, np. powstały jako reakcja na luterańską ortodoksję pietyzm, powstały pod wpływem myśli

---

w ruchu protestanckim prowadząc do wyodrębnienia się ruchów antytrynitarnych (m.in. polskich arian), por. J. Wallmann, *Kirchengeschichte*… s. 64-65 oraz 88-90.

[276] 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.

[277] 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. T. Wojak, *Ewangelik-katolik*, Warszawa 1989.

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

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

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

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

oświeceniowej supernaturalizm i racjonalizm, teologia przebudzenia i wpływy filozofii niemieckiego idealizmu[282]. 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 odegrały wówczas nauczanie i obywatelska postawa takich niemieckich teologów jak Karl Barth, Rudolf Bultmann czy Paul Tillich[283]. 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 Polsce od niemiecko-centrycznego kulturowego dogmatu i pragnących szerzyć chrześcijaństwo otwarte na nową rzeczywistość. 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[284]. Do innych zmiennych, które mogły posiadać 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, który kładł szczególny nacisk na znaczenie religii dla działania jednostek i całych społeczności[285]. Podkreślał on w szczególności w swoim sztandarowym dziele[286] pozytywną rolę myśli protestanckiej dla ekonomicznego rozwoju Europy. Choć wiele z jego tez dziś jest kontrowersyjnych i Weberowi zarzuca się nieuwzględniające innych poza religią zmiennych a

[282] Por. J. Wallmann, *Kirchengeschichte*… s. 123-229.
[283] Por. Karol Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.
[284] Por. uwagi na ten temat w cz. III.
[285] Por. m.in. główne dzieło Maxa Webera: M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, t.1-3, w: M. Weber, *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt a.M. 2005, s. 291-1194.
[286] W szczególności w dziele: M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, ibidem, s. 23-183.

także eurocentryczny punkt widzenia[287], „duch protestantyzmu”[288] stał się już niemal powiedzeniem przysłowiowym i uznawany jest za ważną kulturową kategorię[289].

W odniesieniu do historii Polski należy zwrócić uwagę na to, że protestanci już od czasów reformacji brali aktywny udział w kształtowaniu ekonomicznym, kulturowym i politycznych kraju – fakt ten wynikał z samego charakteru wspólnoty, która kontestowała stary porządek społeczny i miała nowe wizje porządku społecznego[290]. Prześladowania wczesno nowożytnych 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[291]. 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.

Punktem wyjścia rozważań na temat konfesji luterańskiej jest okres tzw. reformacji, której szczytowy okres rozwoju w wypadku Rzeczypospolitej[292] przypadał na lata 1552-1573[293]. 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)[294]. XVI wiek był i jest dla polskich protestantów wieków późniejszych ważnym punktem odniesienia nie tylko ze względu na wiele osiągnięć politycznych i kulturowych, ale również dlatego, że w tym okresie ruch reformatorski posiadał charakter głównie polski.

---

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

[288] 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”,* S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, w: Max Weber. *Szkice z socjologii religii*, Warszawa,1984, s. 32.

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

[290] 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*. Warszawa 1970, s. 91-97.

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

[292] 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. Tadeusz Wojak (red.), *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*, Warszawa 1970.

[293] O. Bartel, *Protestantyzm*… s. 4.

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

Już od końca XVI w. wskutek działań kontrreformacji, a także ograniczeń politycznych przywilejów, reformacja z czasem zaczęła tracić zwolenników[295]. Natomiast w rezultacie wojny trzydziestoletniej i krwawych prześladowań luteran w innych krajach katolickich, do Rzeczypospolitej (głównie do bogatej już w luterańskie 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*"[296].

Pomimo daleko idącej ekumenicznej konsolidacji ruchów protestanckich[297], wiek XVII niósł ze sobą stopniowe ograniczanie przywilejów i spychanie ich ze sceny politycznej[298]. Osiemnaste stulecie, wbrew szerzącej się myśli oświeceniowej (która szczególnie na ziemiach niemieckich wywarła znaczny wpływ na teologię protestancką[299]), zapisało się dosyć tragicznie w dziejach polskiego luteranizmu. Akta gwarantujące wolność wyznaniową różnowiercom z reguły nie były honorowane a to dawało okazję przedstawicielom krajów ościennych do mieszania się w wewnętrze sprawy Polski[300]. 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 ową grupę społeczną na tematy tolerancji i ekumenizmu (jakkolwiek owe trudne doświadczenia przekuwały się na różne strategie adaptacji kulturowych).

Jednocześnie wraz z królami saskimi zaczęła napływać, głównie do Warszawy, ludność protestancka szybko integrująca się w klasie średniej stolicy i z czasem współtworząca na stałe jej oblicze[301]. W tym sensie problematyka integracji w polskim społeczeństwie dla środowiska warszawskiego nie była niczym nowym. To właśnie ich potomkowie będą tworzyć trzon warszawskiej wspólnoty luterańskiej w następnych epokach, dążącej również do polonizacji samej tradycji konfesyjnej.

---

[295] Por. Bohdan Baranowski, *Kontrreformacja w Polsce: XVI-XVIII wiek*, Warszawa 1950.
[296] O. Bartel, *Protestantyzm*, s. 15
[297] 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*…, s. 7-43; Tadeusz Wojak, *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku*, ibidem, s. 44-90.
[298] Por. m.in. Wojciech Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696-1763): sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996.
[299] Por. teologia supernaturalizmu i racjonalizmu, J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands*… s. 164-165.
[300] Por. W. Gastpary, *Historia protestantyzmu w Polsce*, t. 1, s. 9-105 (*Protestantyzm polski w okresie upadku Rzeczypospolitej*).
[301] 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. A. Kamieński, *Polska a Brandenburgia-Prusy w drugiej połowie XVII wieku. Dzieje polityczne*, Poznań 2002; H.-J. Bömelburg, *Konfession und Migration zwischen Brandenburg-Preußen und Polen-Litauen 1640-1772. Eine Neubwertung*, w: Joachim Bahlcke (red.), *Glaubensflüchtlinge*, Berlin 2008, s. 119-144.

Społeczność katolicką i ewangelicką, niezależnie od genealogii danych konfesji i uwikłań biograficznych wyznawców, różniły także pewne doświadczenia zbiorowe powiązane z instytucjami kościelnymi. Na terenach zaboru pruskiego, katolikom oszczędzone były eksperymenty podporządkowywania Kościoła państwu poprzez wprowadzenie odgórnej unii dwóch konfesji[302]. Natomiast konfrontowani byli oni z antykatolicką polityką *kulturkampfu*, która była jedną z przyczyn głęboko zakorzenionej w mentalności wieku Polaków niechęci do kultury niemieckiej. Istotnym ruchem kształtującym katolicyzm w drugiej połowie XIX wieku był natomiast tzw. *ultramontanizm*, wpisujący tradycję katolicką w wyraźnie ponadnarodowy kontekst[303].

Ewangelicy nie ziemiach pruskich nie byli konfrontowani z negatywnymi skutkami *kulturkampfu* kanclerza Otto von Bismarcka. Z tego wynikł jednak pewien brak tradycji krytycznej wobec państwa oddolnej politycznej konsolidacji. Za to protestantyzm ogłoszony został po zjednoczeniu Niemiec jako kulturowy fundament państwa i stał się ważnym elementem budowania tożsamości narodowej a później niemieckiego nacjonalizmu[304].

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, zaś teologiczne idee i ruch reformacyjny wraz z rozprzestrzenianiem się publicystyki reformacyjnej[305] oraz dzięki działalności wobec papiestwa krytycznie nastawionych kaznodziejów[306], zaczął przenosić się na tereny ościenne.

Janusz Tazbir zwraca uwagę, że u progu XVI wieku, każda z grup etnicznych posiadała własną specyficzną konfesję: Polacy – katolicyzm, Rusini prawosławie, Żydzi judaizm,

---

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

[303] J. Wallmann, *Kirchengeschichte*… s. 249-256.

[304] *So war das Luthertum ein Ferment jener gesellschaftlich-politischen Ordnung, die den Übergang Deutschlands zur modernen liberalen Demokratie bis 1918 hartnäckig blockierte*, Achim v. Borries, *Protestantische Kirche zwischen Kaiserreich und Drittem Reich*, „Vorgänge", t. 4, nr.16, Berlin 1975, s. 101.

[305] W kontekście tej pracy 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 jak jeden z sześciu głównych filarów kościelnej cybernetyki, por. znaczenie prasy dla działalności Kościoła ewangelickiego: Reiner Preul, *Kirchentheorie*, Berlin – New York 1997, s. 268-330.

[306] Rozpowszechnienie języka niemieckiego w zachodnich regionach Korony ułatwiały 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.

Ormianie – monofizytyzm. Tylko Niemcy, ulegający z czasem 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*”[307]. 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 pojawiają się z reguły z kilkudziesięcioletnim opóźnieniem[308].

Głoszone przez reformację hasła znajdowały posłuch głównie w pośród mieszczaństwa pochodzenia niemieckiego, podczas gdy zainteresowana nowinkami kulturowo-dogmatycznymi polska szlachta opowiedziała się głównie za reformacją w teologicznej interpretacji Jana Kalwina[309]. Od tej pory reformacja w Polsce przebiegała dwutorowo[310], gdyż paralelnie rozwijała się wspólnota kalwińska, przywiązana głównie do „narodu politycznego” (rozwijając się bujnie w XVI wieku w szczególności na jeszcze nie oplecionej gęstą siecią parafii katolickich Litwie[311], po to, by po spełnieniu postulatów szlachty wobec kleru, szczególnie na terenie Korony gwałtowanie wyhamować), i luterańska, która okazała się w swoich podstawach społecznych bardziej trwała[312], nie posiadając jednak od XVII wieku walnych reprezentantów wśród polskiej szlachty.

Kosman zauważa, że przechodzenie na luteranizm przez członków patrycjatu w początkowej fazie reformacji posiadało 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 się od instytucji kościelnych*”[313]. 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

---

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

[308] Przetłumaczony przez Jana Seklucjana ukazał się w 1545 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/ [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: *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. 1, s. 223-244.

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

[310] 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, ibidem, s. 12-14.

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

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

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

reguły dostateczną motywacją i nośnikiem do masowego przejmowania konfesji (jak pokazały inne, zamierające szybko ruchy) – masowość danego ruchu 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 docelowej grupy. O fakcie, iż przyjmowanie luteranizmu przez patrycjat miejski jako akt solidarności klasowej, a nie narodowej może świadczyć fakt, iż w XVI wieku znaczna część tej klasy społecznej ulegała naturalizacji w polskim społeczeństwie[314].

Wobec nasilającej się rekatolizacji Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVII w., prowadzącej do ograniczania wolości 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[315].

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 (…)[316].

Prześladowania i ograniczanie praw innowierców w XVII wieku były przyczyną stopniowego wyludniania się zborów, z drugiej strony prowadziły do konsolidowania się luteranizmu w opozycji do katolickiej polskości. Ataki, jakie część konserwatywnej szlachty i katolickiego kleru w przeciągu XVIII stulecia prowadziły z kolei do sytuacji, w której tzw. dysydenci coraz usilniej szukali wsparcia za granicą zarówno w postaci subsydiów jak i pozyskiwania dla swojej sprawy opinii publicznej.

W okresie zaborów pomimo nasilonych ruchów osiedleńczych wobec wpływu polskiej „kultury dominującej" można mówić o zachodzącej fluktuacji kulturowej, w której napływ niemieckiej ludności równoważony był procesami przejmowania języka i kultury przybyłych wcześniej na te miejsce[317]. Wydaje się, że dopiero duża akumulacja ludności obcej i poprzez

---

[314] Ibidem, s. 18.
[315] Jacek Wijaczka, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1705 r.*, w: J. Kłaczkow, *Kościoły luterańskei*… t. 1, s. 53, za: Leopold Otto, *Przyczynek do historii zboru,* Warszawa 1881, s. 19.
[316] Krzysztof Dobosz, *Aspekt religijny wojny polsko-szwedzkiej w latach 1655–1660*, w: „Релігійні аспекти історичного розвитку", t. 9, nr 2, 2017, s. 297.
[317] Kolonizacja owa dotyczyła jednak głównie regionów wiejskich, por. J. Kłaczkow, *Ewangelicy na ziemiach polskich u schyłku 'belle epoque' i w II Rzeczypospolitej*, w: J. Kłaczkow (red.), *O niepodległości ekumenicznie, Wyznawcy różnych kościołów dla Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Lublin 2018, s. 47.

względną autarkiczność takich ośrodków brak kontaktów z kulturą polską, prowadziły do tworzenia się enklaw kulturowych, jak to miało miejsce m.in. na Wołyniu czy w Łódzkim Okręgu Przemysłowym.

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[318]. 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 wieku[319].

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*[320]. O fakcie, że ewangelicy żywo brali udział w życiu kulturowym stolicy świadczą też organizowane w kościele Św. Trójcy koncerty dla mieszkańców miasta, na których grywał m.in. Fryderyk Chopin[321]. Tym niemniej postawa władz konsystorza odnośnie spraw narodowych i politycznych była raczej pragmatyczna: „*Ci sami duchowni i w tym samym kościele modlili się za Kościuszkę, Napoleona, Aleksandra, Mikołaja*”[322].

Na tle wspomnianych procesów asymilacyjnych, na naturalizujących się luteran w tym czasie coraz silniej zaczęły oddziaływać polskie idee narodowo-wyzwoleńcze i romantyczne. Postacią, która w szczególny sposób przyczyniła się do ich rozprzestrzenienia w społeczności polskich luteran była osoba ks. Leopolda Marcina Otto[323]. Na działalność Otto znaczny wpływ

---

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

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

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

[321] T. Stegner, *Fryderyk Chopin wśród ewangelików warszawskich*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, Gdańsk 2010, s. 91-100.

[322] T. Stegner, *Luteranie na terenie Królestwa Polskiego, „ziem zabranych” i Galicji w latach 1795-1918*, w: J. Kłaczkow, *Kościoły luterańskie*… t. 2, s. 19.

[323] 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 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 Św. 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

wywarły idee polskich romantyków, znał on i cenił idee politycznego mistycyzmu Andrzeja Towiańskiego[324]. Reprezentowanej przez niego ideologia, określana w literaturze przedmiotu jako idea *zwycięstwa polskiej reformacji*, względnie, idea *polskiego ewangelicyzmu,* silnie oddziaływała na przywiązanych do polskości luteran[325]. Znawca pism pastora Otto i jego biograf, T. 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[326].

4.2.3. Działalność Juliusza Burschego

Do kontynuatorów pracy duszpasterskiej w duchu polskiego ewangelicyzmu należał Juliusz Bursche[327]. 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.

---

tłumaczenia tekstów konfesyjnych z j. niemieckiego. Kolejnym terenem jego działalności został Śląsk Cieszyński, gdzie w 1866 obrany został pierwszym pastorem zboru. Śląsk Cieszyński był specyficznym regionem, pomimo dużej ilości polskojęzycznych luteran (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 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 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 Haase zdecydowała o decyzji Otto o powrocie do Warszawy w 1875 r., gdzie do końca swoich dni przez następnych siedem lat kształtował swoimi 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; E. Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche…*, s. 143-146.

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

[325] Por. E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche…*, s. 34.

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

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

Ojcem Juliusza był Ernest Wilhelm Bursche, pastor parafii o robotniczym charakterze w Zgierzu blisko Łodzi[328]. Juliusz, najstarszy syn pastora[329], 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*"[330].

Podczas pełnienia wikariatu w parafii Św. Trójcy w Warszawie młody pastor znajdował się pod wpływem innego ważnego dla kształtowania polskich postaw narodowym 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 roku Bursche powrócił do Warszawy otrzymując stanowisko diakona, a później w bardzo szybkim tempie (ze względu na różne zmiany personalne) awansował, stając się 1895 radcą konsystorza a od 1898 roku pierwszym pastorem warszawskiej parafii[331].

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

W 1904 roku, 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 Schöneicha), jednak słowo pisane pozostało ważnym elementem jego działalności duszpasterskiej: w późniejszym okresie Bursche opublikował liczne artykuły, listy odezwy i

[328] Ernest Wilhelm zachował jednak niemiecką orientację narodową i dopiero jego dzieci stały się przedstawicielami tożsamości polskiej, por. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche…* , s. 13-14.
[329] 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. Julisz Gardawski, *Biskup Bursche a niepodległość Polski*, w: *O niepodległości ekumenicznie…*, s. 114.
[330] E. Alabrudzińska, *Juliszu Bursche*…, s. 18.
[331] Alabrudzińska, ibidem, s. 27.

kazania[332]. Jak pisze Alabrudzińska (wpisując Burschego wyraźnie w linię myślową ks. L. 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 (…)[333].

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[334], sprawy ustawy o stosunku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do państwa polskiego[335], wstawiając się za interesami wspólnot ewangelickich na terenie nowego państwa[336], a w szczególności za parafianami polskojęzycznymi, których interesów zdecydowanie bronił[337]. Nie przestał jednak podejmować starań krzewienia 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 Ruchu do Spraw Praktycznego Chrześcijańska[338]. Szczególnie w tej pierwszej organizacji aktywni byli także duchowni kościołów z terenów Rzeczy Niemieckiej i kościołów niemieckojęzycznych na terenie Polski, próbujących 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 N. Söderbluma (list przedrukowany został również w prasie narodowej i międzynarodowej), w którym opisywał wydarzenia w Polsce z perspektywy ewangelika-Polaka, oskarżając raczej

---

[332] Por. wybór pism Burschego w: Aleksander Łupienko (red.), *Juliusz Bursche – myśl, działalność i dziedzictwo*, Warszawa 2023.
[333] Stąd też określenie tego nurtu jako *ewangelicyzmu misyjnego*, por. Alabrudzińska, ibidem, s. 110. Por. również moje uwagi n.t. charakteru tego nurtu w cz. II, 1.3.2.2 oraz 2.1.2.1.
[334] Por. Woldemar Gastpary, *Biskup Bursche w sprawa polska*, Warszawa 1972, s. 42-69.
[335] Por. ibidem, s. 96-103.
[336] Szczególnie ważnym punktem działalności było wstawianie się za interesami wspólnoty wołyńskiej.
[337] 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 Św. Jana i w kościele Św. Trójcy, a duszpasterzem wspólnoty został wywodzący się ze Śląska Cieszyńskiego Karol Kotula, por. 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.
[338] Por. szerzej na ten temat: Karol Karski, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001

niemieckich konserwatystów o działania dywersyjne mające szkodliwy wpływ na pozycję Kościoła w kraju i jego wewnętrzny rozwój:

> 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[339].

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, nie cieszył się jednak właśnie z tego względu popularnością i jeszcze po wojnie świadkowie historii z niemiecko-konserwatywnych kręgów publikowali swoją historiografię w krytycznym tonie wobec tej osoby[340]. Dla Polaków ewangelików był osobą nie tylko zasłużoną, ale ostatecznie figurą męczennika nie tylko za wiarę, ale i za przekonania kulturowe[341].

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[342].

---

[339] Za: „Die Evangelische Diaspora insbesondere des Auslandsdeutschtums. Monatshefte des Gustav Adolf-Vereins", Franz Rendtorff (red.), August/September 1922, s. 80.

[340] Por. E. Kneifel, *Bischof Dr. Julius Bursche. Sein Leben und seine Tätigkeit*, Vierkirchen, b.r,. Co ciekawe w roku 2024 ukazał się reprint najważniejszych historycznych monografii pastora Kneifla, wydanych przez jego syna Johanessa Kneifla (w 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.

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

[342] 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 luteran 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 pracy zastanowimy się nad etyczną motywacją przyjmowania takiej postawy.

4.3. Nacjonalizm niemiecki a luteranizm

Na podstawie przytoczonych w rozdziale trzecim faktów historycznych, można pokusić się o konkluzję, że rozprzestrzenienie się luteranizmu od końca XVI wieku 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[343].

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 suwerenności narracji (*Deutungshochheit*) tego, co określa się jako charakterystyczne dla tej kultury[344].

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

[343] 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. Zakazów 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.

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

nierzadko służyły do podbudowywania narracji nacjonalistycznych w niemieckim dyskursie publicznym[345].

Wpływowy pisarz niemiecki, Tomasz Mann, po II wojnie światowej, być może nie do końca świadomy źródeł pewnych – najwyraźniej również w jego mniemaniu – nośnych obrazów kulturowych, wymienia Marcina Lutra obok Johanna Wolfganga Goethego jako postać symbolizującą istotę „niemieckiej wrażliwości" (*deutsche Innerlichkeit*)[346].

Opinia taka mogła się ukształtować dwutorowo. Z jednej strony – przez obserwację oddziaływania instytucji kościelnych i rzeczywistego udziału wiernych i duchownych w kształtowaniu życia społecznego i kulturowego społeczeństwa w obrębie krajów Rzeszy. Przy czym w takim ujęciu należy zwrócić uwagę na istnienie sprzężenia instytucji kościelnych z władzą świecką, w szczególności państwa prusko-brandenburskiego, być może nie tak dobrze dostrzegalnej dla wiernych, ale sprawiającym, że trudno jest mówić o kompletnie suwerennym oddziaływaniu Kościoła[347].

Z drugiej strony rozpowszechnione przekonanie o szczególnym wpływie reformacji na dzieje państwa niemieckiego[348] było efektem oddziaływań historiograficzno-historiozoficznych narracji. Do ważnych propagatorów takich 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

---

[345] 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.

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

[347] 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. funkcjonowanie pietystycznej Frankische Stiftung w Halle, por. Carl Hinrichs, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen 1971, s. 94.

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

dotychczas niejednoznacznie[349], świadczy następujący fragment przemowy Heinricha von Treitschke wygłoszonej 7.XI.1883 p.t. *Luther und die deutsche Nation*:

> 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 (…)[350].

Ów dyskurs narodowy, tak jak ujmował go Treitschke, reprezentatywny w dużej mierze dla epoki wilhelmińskiej, kształtowany był w znacznym stopniu przez berliński ośrodek władzy ze względu na polityczne znaczenie Prus w zjednoczonym państwie niemieckim. 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*”[351].

Próby tworzenia silnej świadomości narodowej i ideowej wspólnoty Niemców korespondowały też z ewangelicką koncepcją tzw. *Volkskirche*, a więc koncepcją ogarniającego szerokie masy ludności zjednoczenia instytucjonalnego – na łonie Kościołów protestanckich – i zjednoczenia duchowego: w wierze, dążeniach i moralności[352].

Polityka *Kulturkampfu* prowadzona przez pruskiego junkra ukształtowanego przez luterańsko-pietystyczny ruch w Prusach, Otto von Bismarcka, również przyczyniała się wewnętrznego jak 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

---

[349] 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*, ibidem, s. 103-130.

[350] Heinrich v. 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 [12.10.2022], za: „Preußisches Jahrbuch“, t. 52, Berlin 1883.

[351] J. Kłaczkow, *Ewangelicy na ziemiach polskich u schyłku ‘belle epoque’ i w II Rzeczypospolitej*, w: J. Kłaczkow (red.), *O niepodległości ekumenicznie…*, s. 49.

[352] Pojęcie to ukształtowane przez Friedricha Schleiermachera, rozpowszechnione szczególnie w pismach i działalności Johanna Hinricha 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.

w 1917 roku 400 rocznica reformacji, którą (pomimo trudnej sytuacji materialnej ludności) próbowano wykorzystać w celach propagandowych[353].

Wykorzystanie struktur kościelnych oraz religii do celów szerzenia idei politycznych i wojennych były 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[354], oraz krąg teologów związanych z wydawanym przez niego w latach 1922-1933 czasopismem „Zwischen den Zeiten"[355].

4.3.1. Marcin Luter w narracji nacjonalistycznej

Chociaż historia Kościoła luterańskiego a sama postać reformatora nie są jednym i tym samym, w omawianej epoce często posługiwano się obrazem Lutra jako alegorią sprzeciwu wobec zdeprawowanego, kosmopolitycznego papiestwa[356] oraz germańskiego ducha walki. Odwoływano się do metafor takich jak: *Landsknecht Gottes* czy *Mann von Erz*[357]. Cytowany już Heinrich von Treitschke wypowiada się o Marcinie Lutrze w następujących słowach:

> 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 (…)[358].

Podobne poglądy ujawniają znaczne wyolbrzymienia i uproszczenia narracji złożonych procesów historycznych, a także typowe dla epoki doszukiwanie się genealogii narodowych, względnie rasowych.

---

[353] 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", t. 93, nr 1, Stuttgart 1982.

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

[355] K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, s. 27-50.

[356] 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 roku. Oznaczało to istotną różnicę poglądów przedstawicieli obu konfesji, przy czym głos katolicki wydawał się nie być wobec państwowej propagandy w Cesarstwie zbyt nośny. Pomimo różnych katolickich badań nad reformacją, za cezurę w antyprotestanckiej narracji Kościoła Rzymskokatoliskiego uznaje się dopiero dzieło Jesopha Lortza *Die Reformation in Deutschland* z 1940 r., por. Piotr Jaskóła, *Historyczny rozwój obrazu Marcina Lutra*, „Studia Nauk Teologicznych", t. 13, Lublin 2018, s. 48-49, por. też Aldona Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, Kraków 2013.

[357] G. Moron, *Luther 1917*... s. 192.

[358] H. v. Treitschke, *Luther und die deutsche Nation*…, Projekt Gutenberg.

Upolitycznienie i „upaństwowienie" obrazu reformatora można dobrze prześledzić na przykładzie świąt reformacji, a przede wszystkim okrągłych rocznic urodzin Marcina Lutra, które przez długi czas posiadały charakter regionalny i dopiero w XIX wieku, a szczególnie po zjednoczeniu Niemiec w 1871 r., zaczęto dążyć do organizacji uroczystości o skali ogólnoniemieckiej[359]. Szczególnie uświęconą rocznicą była 400 rocznica urodzin reformatora w 1883 roku. 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 jak stempli do książek i naczyń z wizerunkami reformatora, co na większą skalę z pewnością przyczyniło się to utrwalenia wizerunku Lutra w pamięci zbiorowej[360].

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 za tym i deklerykalizacją życia politycznego[361]. Kościół stracił swoją państwowotwórczą rolę i odnotował znaczny spadek liczby wiernych, tak że w roku przejęcia władzy przez narodowych socjalistów był już organizacją posiadającą znacznie mniej wpływu na społeczeństwo. Tym niemniej wielu jego członków, przywiązanych do koncepcji *Landesherrliche Regiment* upatrywało w Hitlerze zastępcę cesarza w roli głowy państwa i świeckiego przewodnika Kościoła[362]. Adolfowi Hitlerowi zależało także na głosach tej części społeczeństwa, stąd w początkowej fazie swoich rządów deklarował sprzyjającą Kościołowi (zarówno ewangelickiemu jak i katolickiemu) politykę[363]. Wielu wiernych dostrzegało także w narodowych socjalistach przeciwwagę dla szczególnie antyklerykalnego ruchu komunistycznego. Wrażenie, iż naziści bliżsi byli chrześcijaństwu aniżeli socjaliści mógł

[359] Dorothea Wendebourg, *Die Reformationsjubläen im 19. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" t. 108, Tübingen 2011, s. 273.
[360] Volkmar Joestel, Strehele Jutta, *Luthers Bild und Lutherbilder. Ein Rundgang durch die Wirkungsgeschichte*, Wittenberg 2003, s. 59.
[361] 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.
[362] Do 1918 r. cesarz pełnił funkcję zwierzchnika Kościoła unijnego.
[363] D. Petri, J. Thierfelder, *Vorlesebuch, Kirche im dritten Reich*…, s. 22-26, na temat sytuacji katolików w III Rzeszy, por. Klus Gotto, Konrad Repgen (red.), *Die Katholiken und das Dritten Reich*, Mainz 1990.

budzić zapis w programie partyjnym NSDAP o odwołaniu się do wartości „pozytywnego chrześcijaństwa" (niem. *positives Christentum*)[364]. Podobne sformułowanie z punktu widzenia teologii ewangelickiej trudno było jednak uznać za ortodoksyjne.

W okresie narodowego socjalizmu szczególnym zainteresowaniem cieszyły się tzw. Judenschriften Marcina Lutra (szczególnie *Wider die Sabbather* 1538 r., *Von den Juden und ihren Lügen* 1543 r.), w których reformator dał wyraz ideom antysemickim[365]. Założycielka ruchu *Deutsche Gotteserkenntnis* (sformwalizowanego w organizacji *Bund für Deutsche Gotteserkenntnis*) Mathilde Ludendorff zarzucała kościołowi luterańskiemu w tym kontekście fałszowanie, względnie sprzeniewierzenie dziedzictwa Lutra w odniesieniu do Żydów, wywołując tym samym debatę na temat poglądów reformatora[366].

Na tle rozwoju ruchów o charakterze rasistowsko-volkistowskich na łonie kościoła ewangelickiego wyłoniła się ponadto grupa zwolenników tez nazistowskich, dążąca w obrębie kościołów ewangelickich do przejęcia wpływów i przeinterpretowania chrześcijańskiej Biblii w duchu antysemicko-rasistowskim[367]. To właśnie przedstawicielami tej grupy ostatecznie posłużył się aparat władzy, mianując Ludwiga Müllera – zaufanego Hitlera kapelana wojskowego (niem. *Wehrkreispfarrer*) – na stanowisko pierwszego biskupa zjednoczonego w instytucję *Reichskirche* niemieckiego kościoła ewangelickiego.

Reakcją na działania grupy *Deutsche Christen* było ukształtowania się wokół grupy opozycyjnych pastorów nieformalnej społeczności określającej się jako *Bekennende Christen* (pol. Wyznający Chrześcijanie). Posiadała ona charakter krytyczny wobec dążeń upolitycznienia przez nazistów Kościoła ewangelickiego w Niemczech, a wielu jej przedstawicieli stało się ofiarami prześladowań politycznych[368].

---

[364] Por. program partii NSDAP, za: *Vorlesebuch. Kirche im dritten Reich…*, s. 313.

[365] Problematyka stanowiska reformatora z Wittenbergii 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", Darmstadt 2014, s. 8-14.

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

[367] 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.

[368] 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.

Działania narodowych socjalistów dążyły dalekowzrocznie do zniesienia instytucji kościelnych na rzecz wprowadzania państwowego kultu wodza i odrodzenia kultu neopogańskiego[369].

4.3.3. Oddziaływanie ideologiczne na Niemców w II Rzeczypospolitej

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

> 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[370].

Podobna uwaga wskazuje na obieg wydawnictw niemieckich wśród niemieckojęzycznych protestantów, co niewątpliwie stanowiło praktykę również w okresie międzywojennym (pomimo wzmożonej działalności polskich wydawnictw ewangelickich): nawet pomimo treści teologicznej, światopoglądowo nie zawsze neutralnej.

Ponadto podczas gdy przed pierwszą wojną światową wszyscy pastorzy działający na terenach zaboru rosyjskiego byli absolwentami uniwersytetu dorpackiego, po 1918 r. wolno było kandydatom teologii z Polski 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 na pastorów. W tamtejszych ośrodkach naukowych z reguły tylko utwierdzali się w swoich postawach narodowych a ich przekonania odzwierciedlały się później w działalności duszpasterskiej, homiletyce i nierzadko także działalności publicystycznej[371].

Oddziaływanie z ambony należy jednak wyraźnie odróżnić od świeckiej agitacji politycznej wśród zamieszkującej przyłączone do Rzeczypospolitej regiony. Jak zauważa Mirosław Cygański: „*Niemieckie koła imperialistyczne nie zamierzały zrezygnować z dawnych prowincji wschodnich. Poważnym atutem w tych dążeniach miała stać się mniejszość*

---

[369] 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, *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939*, Stuttgart 2002, s. 16.
[370] J. Szeruda, *Die evangelisch-kirchliche Literatur und Presse in Polen*…, s. 502.
[371] Por. na ten tematów również uwagi Karola Kotuli, w: K. Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia*, Bielsko-Biała 1998, s. 144.

niemiecka w Polsce, której z góry wyznaczono rolę czynnika destrukcyjnego w młodym państwie polskim (…)"[372]. Opinia ta odnosi się do działalności niemieckich kół politycznych, jednak posiadały one wiele punktów stycznych (w rozumieniu osób obracających się w obu kręgach) z organizacjami luterańskimi ze względu na ich niemiecki charakter.

Cezurą w działalności organizacji niemieckich zarówno świeckich, jak i tych powiązanych z kościołami luterańskimi na terenie Rzeczypospolitej[373] 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,[374] jednak pakt o nieagresji, a więc polityka nazistów tuszujące realne zamiary Hitlera, doprowadziła 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 Kościelny Urząd Spraw Zagranicznych (*Kirchliches Außenamt*)[375]. 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[376].

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-

[372] Za: 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. N. Krekeler, *Revisionsanspruch und geheime Ostpolitik der Weimarer Republik. Die Subventionierung der deutschen Minderheit in Polen 1919-1933*, Oldenburg 1973.

[373] 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, pro. O. Kiec, *Historia protestantyzmu w Poznaniu od XVI do XXI wieku*, s. 299-390. Także niemiecko-konserwatywni księża okręgu łódzkiego współpracowali z *Deutscher Volksverband*, por. Krebs, ibidem, s. 136.

[374] 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.

[375] B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół*…, s. 125-127.

[376] Ibidem, s. 121.

Augsburskim[377] (*Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren innerhalb der Evangeliscj-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[378].

W drugiej połowie lat trzydziestych ks. Karol Kotula pisał o rodzeniu się „nowego typu Niemca" w Polsce centralnej, ukształtowanego w duchu ideologii narodowosocjalistycznej[379]. 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*[380], 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[381]. Nie 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 do ucisku elementu niemieckiego w wielu miejscach na terenie Rzeczypospolitej, również przedstawicieli Kościołów luterańskich[382]. Z drugiej strony to zaślepione neopogańską ideologią przemocy i kultu wodza Niemcy zaatakowały ostatecznie swojego sąsiada, Polskę,

---

[377] Założycielami tej wspieranej przez Kościelny Urząd Spraw Zagranicznych Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego w Berlinie byli związani z łódzkim ośrodkiem pastorzy A. Löffler, G. Schedler i A. Doberstein. W maju 1935 roku 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. Krebs, ibidem, s. 137.

[378] B. Krebs, ibidem, s. 126-127.

[379] Por. K. Kotula, *Niemcy w Polsce a Kościół ewangelicki*, „Głos Ewangelicki" nr 43-48, Warszawa 1935.

[380] 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*, zaangażowany w wydawanie „Wohlynischer-Bote". W czasie niemieckiej okupacji do śmierci w 1941 r. pełnił funkcję pierwszego pastora kościoła Św. Trójcy w Warszawie i superintendenta generalnego dla Generalnego Gubernatorstwa, za: E. Kneifel, *Die Pastoren*…, s. 117.

[381] 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, świadomych, że wierni i pastorzy reprezentujący przed wojną poglądy propolskie było prześladowanych i mordowanych przez ów system, por. Sylwia Grochowina, *Kościoły ewangelickie na okupowanych ziemiach polskich w latach 1939-1945*, w*:* J. Kłaczkow, *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich…*, t. 3, s. 140-174.

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

prowadząc do tragedii milionów żyjących tam ludzi wielu narodowości i męczeńskiej śmierci licznych przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich oraz innych grup wyznaniowych[383].

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 przerwał 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: jednak nie wskutek negocjacji i przekonania oponentów, lecz wskutek 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[384]. Współczesność nie oszczędza im wyzwań – mają one jednak w dużym stopniu inny charakter niż sto lat temu.

Zaprezentowane w części II pracy teksty prasowe stanowią kolaż artykułów podejmujących temat kultury w różnych punktach na osi czasu między 1918 a 1939 rokiem. W ich interpretacji nie powołuję 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.

---

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

[384] 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/ [1.12.2024].

II. ANALIZA TEKSTÓW PRASOWYCH

Ze względu na rozległość 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 dominująca instytucję kościelną[385].

Układ rozpoczyna przedstawienie i analiza prasy wydawanej w Warszawie – siedzibie władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i ośrodku o wyraźnie propolskim charakterze; przez Śląsk Cieszyński – ośrodek o mieszanym charakterze etnicznym i kulturowym, po ośrodek łódzki, w którym skupiały się siły niemieckiego konserwatyzmu kulturowego[386]. 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 pracy (patrz cz. III) syntetycznie podsumowane zostaną charakterystyczne elementy wszystkich tekstów oraz omówiona dynamika i retoryczny charakter dyskursu.

[385] Por. więcej uwag na temat metodologii, cz. I rozdział 2.3.3 i 2.3.4.
[386] 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 luteran w tym okresie. Ukazywanie się „Ewangelika” rozpoczęło się już 1 I 1919 roku, 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 intencji takowej kontynuacji ani nie odnosi się do nadanej mu nazwy. Fakt, że „Ewangelik” był przedłużeniem „Zwiastuna Ewangelicznego” wydaje się być narracją późniejszą, na którą wskazuje m.in. podtytuł wydawanego od października 1921 roku „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[387].

[387] Adolf Henryk Rondthaler, ur. 1875 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. 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-

Winieta czasopisma nawiązuje wyraźnie do miejsca ukazywania się gazety: na stosunkowo bogatej grafice widoczny jest portyk wraz z kolumnami oraz fragment owalnej fasady kościoła św. 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*[388]). 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 1919 roku przerwy między wydaniami stały się nieregularne. Dopiero w 1921 r. udało się znowu wprowadzić regularność wydań, tym razem w dwutygodniowym odstępie[389]. Nieregularność wydań w pierwszej fazie istnienia czasopisma wynikała z problemów natury finansowej, powiązanych z rosnącą inflacją wpływającą na ceny papieru i druku. Czasopismo doświadczyło wprawdzie 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[390].

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".

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: E.Kneifel , *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein biografisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Eging (Selbstverlag) 1967, s. 154.

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

[389] Dane na podstawie katalogu NUKAT http://katalog.nukat.edu.pl.

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

Ilustracja 2: Winieta czasopisma „Ewangelik" (nr 1/1919) skan za zbiorami Biblioteki Narodowej

1.1.2. Analiza tekstów

1.1.2.1. Artykuł wstępny *Do czytelników* (nr 1/1919)[391]: koordynaty geopolityczne i kulturowe polskiego ewangelicyzmu

Otwierający pierwszy numer tekst *Do czytelników*[392] zawiera zarys horyzontu ideowego czasopisma poprzez uwzględnienie charakterystycznych elementów polsko-ewangelickiej narracji historycznej i społecznej, ponadto w szczególności konkretyzuje jego grupę docelową.

Tekst można podzielić na odpowiadające tym celom dwie części: pierwszą, opisującą dzieje ewangelicyzmu w Polsce, złożoną z trzech chronologicznie uporządkowanych akapitów, z czego pierwszy odnosi się do wieków XV-XVI, drugi 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, dopiero w drugiej połowie artykułu pojawia się odniesienie do aktualnej sytuacji ewangelików w Polsce i wymienione są 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 jest 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.

[391] „Ewangelik" nr 1 z dnia 1 I 1919, s. 1-3.
[392] 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.

Poprzez odniesienie się do okresu, w którym „*Polska, najpotężniejsze wówczas mocarstwo wschodniej części Europy, żywy brała udział we współczesnym ruchu religijnym* (…)" – przywołany jest obraz Rzeczypospolitej[393] jako państwa terytorialnie i administracyjnie silnego[394] i jednocześnie zwraca się uwagę na uwikłanie zamieszkującego na terenie kraju całego społeczeństwa w ruch reformacyjny. Owo zaangażowanie świadczyć ma o niegdysiejszym aktywnym udziale państwa w europejskich zjawiskach kulturowych swojej epoki. Owa aktywność szczególnie w dyskursie religijnym oceniana jest pozytywnie (afirmatywne określenie: „żywy udział"), co może być odczytane jako wyrażone za pośrednictwem afektywnego wzmocnienia życzenie odnośnie kierunku rozwoju w polityce kulturalnej odrodzonego państwa.

W kontekście omawianego fragmentu uwidacznia się idealizacja okresu reformacji. Wynika ona z kolejnego uproszczenia odnoszącego się do mimo wszystko niepewnej pozycji dyskryminowanych licznymi edyktami królewskimi[395] niekatolickich innowierców. W tym sensie wybiela się również rolę władzy państwowej w odniesieniu do układu sił kościelnych we wczesno nowożytnym państwie[396].

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*"[397]. Przywoływanie tego okresu i wspomnianych dobrych warunków rozwojowych w tekstach polsko-ewangelickich posiada

[393] 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.

[394] 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.

[395] 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 roku zabraniający rozpowszechniania książek luterańskich; edykt z 7 III 1523 nakładający na luteran karę śmierci na stosie i konfiskatę majątku z 5 IX 1523 roku zezwalający na poszukiwanie książek luterańskich w domach mieszczan, wprowadzona cenzura 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. J. Wijaczka, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1795 r*., w: J. Kłaczkow (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich…*, t. 1, s. 15-16.

[396] Artykuły w innych czasopismach ewangelickich tego okresu demonstrują, że niepowodzenie reformacji zrzuca się w kontekście tej narracji niemal wyłącznie na karb działalności zakonu jezuitów. Por. podobne obrazy w „Głos Ewangelicki**"** nr 5/1920 s. 1 oraz „Der Friedensbote", nr 7/1921 s. 2-3.

[397] 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.

znamiona *mitu* o pochodzeniu własnej grupy społecznej (mitu założycielskiego)[398]. W ten sposób realizuje się kryterium nacjonalistycznego, ale w tym kontekście również konfesyjnego budowania *wyjątkowego historycznego związku ze swoim terytorium*[399].

Ważne w danym opisie jest także powiązanie okresu rzekomej wolności wyznaniowej z dziejowym momentem siły politycznej i terytorialnej Polski – z historycznego punktu widzenia przypadkowa zbieżność[400], która jednak w przedstawianej narracji sugeruje zależność siły Polski i znaczenia protestantyzmu. Takie ujęcie jest charakterystyczne dla polsko-ewangelickiego dziejopisarstwa, które reprezentował „Ewangelik"[401], usiłującego przedstawiać polskie społeczeństwo jako niegdyś tolerancyjne a zatem i obecnie, w momencie odrodzenia, kryjące w sobie tradycję zrozumienia dla idei multikonfesyjności[402]. Podobne ujęcie wyraża nie tyle empiryczne badania czy doświadczenia, ile artykułuje nadzieję i wiarę w przywrócenie w 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 z racjonalnych przyczyn w artykule wstępnym problematyki teologiczno-historycznej wynikającej z periodyzacji tych ruchów[403].

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

---

[398] 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", t. 45, Warszawa 2023, s. 198.

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

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

[401] 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".

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

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

> 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 serce i dusze polskie, słabe szczątki potężnych ongi dysydentów znalazły się gdzieś na kresach dawnej monarchji, zdziesiątkowane i rozproszone, grubą nieraz warstwą obcego pokostu pokryte.

Dyskusyjne lub dwuznaczne jest określenie wieków XVII i XVIII jako wieków *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 (mimo ważnych prób dokonania reform) do rzeczywistej politycznej katastrofy, 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 upadek 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. Tak jak katolicyzm polski, w dobie rozbiorów instytucjonalnie osłabiony, jako ruch społeczny znalazł silny oddźwięk i przyczynił się do utrzymania ponadrozbiorowej kulturowej jedności społeczeństwa polskiego, tak 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*[404]. Te,

[404] 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*…, w: *Kościoły luterański na ziemiach polskich…*, t. 1, s. 52-53. Sami katoliccy władcy Polski nie postrzegali się oczywiście jako element władzy kościelnej tak jak to miało miejsce w państwach luterańkisch – tym niemniej w oczach zamieszkujących państwo dysydentów spełniali oni w dużym stopniu rolę substytutu takowej.

poprzez degradację roli szlachty dysydenckiej i innych możnych protektorów, zostały rozdzielone na państwa rozbiorowe – co w przedstawionej narracji symbolizuje przede wszystkim pojęcie „rozproszenia”[405]. W dość przewrotny sposób pisze zatem autor o „*grubej warstwie obcego pokostu*” jako procesu adaptacji kulturowej. Przedstawia w ten sposób narodowość jako immanentną jakość człowieka, która może jedynie z czasem przykurzyć się czy przyszarzeć, tzn. osłabić. Ponadto ujęcie takie nie uwzględnia procesu formowania narodowego odbywającego się od końca XVIII przez cały wiek XIX, który posiadał wszakże i swoich ewangelickich protagonistów[406].

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 **s**ynowie jednej macierzy poczuli się znów narodem, spotykają się na polskiej ziemi resztki polskich dysydentów (…).

Zacytowany fragment potwierdza rozumienie, w którym formowanie narodu nie jest konsekwentnym procesem (a zatem kulturowym aktem, któremu można się także przeciwstawić). Cezura zaistnienia państwa wydaje się być powiązana automatyzmem dziejowym z powstaniem lub odrodzeniem się narodu. Metafora otwarcia grobów wskazuje, że także 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 odczytać jako percepcję zmienionej rzeczywistości implikującej nową jakość i szansę.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na zawarte tutaj ujęcie 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 (wspólnota losów

[405] Musiało potrwać, aż polski protestantyzm odnalazł nowy (choć z punktu widzenia tradycji dogmatycznej luteranizmu nie pozbawiony kontrowersji) świecki fundament istnienia – *polską rację stanu* (por. działalność ks. L. Otto cz. I, 4.2.2).
[406] Por. cz. I 4.2.

i dziedziczne cechy zdobyte przez wspólne dzieje narodu)[407]. Koresponduje to również z przedstawioną interpretacją metafory grobów. Z takiego obrazu można wyprowadzić z pewnością dwa kluczowe wzorce nacjonalizmu[408]: powszechne uczestnictwo we wspólnych sprawach – mobilizacja ludności poprzez bycie częścią narodu (np. w kontekście wojny czy działań obywatelskich), oraz, nierozłączne z istotą państwowości (a podkreślone w dalszej części tekstu): wartość przypisywana terytorium lub populacji („macierz").

Jako podkategoria „synów jednej macierzy" zaprezentowani są „dysydenci"[409], jako szczególni przedstawiciele tej zbiorowości. Kto dokładnie pod tą kategorię podpada, wyliczone i omówione jest w dalszej części artykułu.

Zestawiając ten obraz z dychotomiczną narracją nowożytnego rozwoju Polski, w którym społeczeństwo podzieliło się na zwolenników reformacji oraz zwolenników wierności papieżowi[410], z dziewiątym punktem skali Calhouna: „Wspólne pochodzenie"[411] (tutaj: pochodzenie od protagonistów polskiej reformacji), można sformułować również hipotezę, że podobna narracja ujawnia konstrukt ideowy pewnego szczególnego typu człowieka: Polaka-dysydenta – przywiązanego do tradycji oświeceniowej tolerancji[412] i czerpiącego z poczucia dumy przynależności do *samoświadomej* mniejszości zwolenników reformacji. 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[413] a wspólnego *ideowego pochodzenia* dopatrują się właśnie czy to jeszcze w rewolucji husyckiej, czy przede wszystkim w procesie popularyzowania idei reformatorskich w XVI wieku. 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 redakcji „Ewangelika" w

[407] Por. perspektywa obiektywistyczna: O.Bauer, *Zagadnienie narodowości*, Warszawa 1908, s. 23-24, za: A. Nikitorowicz, *Procesy tworzenia się (konstruowania) małego narodu (kulturowego) na przykładzie mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim*, Białystok 2013, s. 13-15.
[408] Por. Calhoun, *Nacjonalizm*…, s. 13-14nn.
[409] Warto też zwrócić uwagę na używanie tego szczególnie w okresie przedrozbiorowym popularnego pojęcia, które w kontekście XX-wiecznym musi być odczytane jako anachronizm.
[410] Od początku mniejszościowy udział ilościowy protestantów w społeczeństwie nie jest tutaj jasno nazywany, zamiast tego podaje się bezodniesieniowe sformułowanie „niegdyś potężnych".
[411] Por. C. Calhoun, *Nacjonalizm*… s. 14nn.
[412] Używa przy tym zapożyczone z dyskursu polsko-ewangelickiego pojęcie „dysydentów" i stosuje nacechowane wyolbrzymienie „niegdyś potężnych".
[413] 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.

polskim dyskursie narodowym (w kontekście odwoływania się do wspólnej historii i pochodzenia), ale w *przekształconej, swoistej formie*[414].

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)"[415]. W predestynacyjnym kontekście odzyskanie przez Polskę niepodległości było wolą bożą 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[416].

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[417].

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 zaimka dzierżawczego w pierwszej osobie liczby mnogiej wskazuje na utożsamienie się autora z polskim społeczeństwem.

---

[414] 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/.

[415] P. Mazur , *Opatrzność*: http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/opatrznosc.pdf [20.01.2024], por. też cz. I, 4.1.1.

[416] 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.: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. 3 (*Die Lehre von der Schöpfung*), Zürich 1945-1948.

[417] 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 roku *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. E. Alabrudzińska, *Protestantym*… s. 161, J. Kłaczkow, *Kościół*… s. 33-34.

W kontekście czasów dezintegracji terytorialnej polskiego państwa (1795-1918), autor zwraca uwagę na problematykę, jaką podziały administracyjne przysporzyły wspólnocie ewangelickiej[418]. Taki stan rzeczy wynika, jak już podkreślaliśmy, z tradycyjnego przywiązania struktur kościelnych do aparatu władzy świeckiej, może wyrażać jednak 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[419] i z płockiego[420], 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 (…).

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 własnością 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

---

[418] 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.

[419] 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: W. Jemielity , *Ewangelicy augsburscy w Łomży i okolicy*, „Studia Teologiczne" nr XX, Białystok, Drohiczyn, Łomża, 2004, s. 330.

[420] 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. K. 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.

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[421].

Z tej ideowej, ale też niewątpliwie politycznej, kalkulacji kierownictwa kościelnego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wypływało jednoznaczne wpisywanie społeczności mazurskiej w kontekst polskości (co jeszcze wyraźniej doszło do głosu podczas walki plebiscytowej). W tym ujęciu decydujące zatem jest nie pochodzenie – ostatecznie wszyscy obywatele Polski przed 1918 r. byli obywatelami któregoś z państw rozbiorowych, a większość luteran w jakimś okresie dziejów przywędrowała na te ziemie z obcych kulturowo regionów, lecz to w jakiej wspólnocie komunikacyjnej dane zbiorowości wiernych się poruszały, wydaje się być 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[422]. Wykluczenie licznych wspólnot o niemieckim charakterze kulturowym w Polsce Środkowej stawia obywatelsko-terytorialne kryterium narodowości w cieniu koncepcji immanentnej narodowej „duszy" wyrażającej się w opanowaniu danego kodu językowego. Niemieckojęzyczni mieszkańcy[423] parafii ewangelicko-

[421] Por. 7. kryterium nacjonalizmu 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.

[422] W swoim opracowaniu *Protestantyzm w Polsce w latach 1918-1939*, Elżbieta Alabrudzińska wyczerpująco opisuje dążenia parafii o orientacji niemieckiej w Wielkopolsce, na Górnym Śląsku, Pomorzu czy Małopolsce, do uniezależnienia się instytucjonalnego od polsko-ewangelickich struktur kościelnych. Jednak zagadnienie postawy niemiecko-zorientowanych parafii przemysłowego regionu Łodzi nie jest bliżej wyłuszczone. Można interpretować to albo jako z góry udzieloną milczącą zgodę na akcesję tych parafian i ich pastorów do polsko-zorientowanego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, bądź też wyjść z założenia, że problem nie został dokładnie przebadany. Tym niemniej ze względu na bliskość geograficzną Warszawy, a także przedrozbiorowe przywiązanie instytucjonalne do warszawskiego Konsystorza, propozycje secesji nie mogły mieć realnej szansy na realizację. Także na tle omawianego w cz. I *synodu łódzkiego* wydaje się, że od początku walka zorientowanych na kulturę niemiecką ewangelików łódzkiego okręgu włókienniczego skierowana była raczej na obronę pozycji tradycji i języka niemieckiego w obrębie struktur wspólnego kościoła, niż na próby uzyskania niezależności instytucjonalnej.

[423] Pod pojęciem osób niemieckojęzycznych rozumiemy te, dla których j. niemiecki był językiem ojczystym a zatem z reguły kulturowo dominującym. Koniecznym jest jednak zaznaczenie, że większość z nich posiadała wyższe bądź niższe kompetencje w języku polskim. Problematyka wielojęzyczności mieszkańców regionu łódzkiego należy jednak do jednego z tematów, które oczekują jeszcze na wyczerpujące naukowe opracowanie.

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[424], lecz wynika ono ze znikomej obecności w polskim dyskursie tematów dotyczących kolonii wołyńskich czy kolonii regionu łódzkiego, jako stosunkowo nowo zagospodarowanych terytoriów bez własnej tożsamości regionalnej. Sama Łódź, postrzegana jako multietniczne centrum, nie wpisywała się w tradycyjny klarowny obraz *polskiego miasta*[425]. Nie zmienia to faktu, że redakcja „Ewangelika" nie sili się na budowanie jakiejkolwiek nowej narracji odnośnie 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 krzyżacka" jest ponadto przykładem foucaultowskiej kategorii wykluczenia[426] – w tym wypadku tego, co niemieckie[427]. Z perspektywy tych uwag staje się widoczne, że nienazwana bezpośrednio w tekście grupa niemiecko zorientowanych luteran stanowiła jednak dla autora tekstu ważny punkt odniesienia i horyzont 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, co głównie dotyczyło Żmudzi. 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".

---

[424] 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.

[425] Por. H.-J. Bömelburg, *Lodz, Geschichte einer multikulturellen Industriestadt im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2022, s. 48-55.

[426] Por. cz. I, 2.2.

[427] 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.

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 luteran, 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*”. Wypowiedź sugeruje, że to właśnie kolegium warszawskie wypowiadając się jako podmiot zbiorowy w pierwszej osobie liczby mnogiej („sądzimy”), stawia się nijako w sposób samozwańczy w roli głównych spadkobierców ruchów dysydenckich.

Zwróćmy przy tym uwagę na operowanie pojęciami „ewangelik” i „dysydent”. Podczas gdy to pierwsze pojęcie ma oczywiście szerszy zakres znaczeniowy i odnosić się może do wszystkich grup luteran, przede wszystkim tych, które, jak wspólnoty cieszyńskie czy mazurskie kontynuowały tradycję luterańską od wieku XVI, o tyle pojęcie „dysydent” ma znacznie bardziej upolitycznione pole semantyczne (ale nie tak pejoratywnie obwarowane jak katolicko-centryczne pojęcie *innowiercy*) i odnosi się m.in. do oświeceniowych ruchów dysydenckich[428]. Te zaś – przypisuje się ośrodkowi warszawskiemu, 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 pozytywne 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?

[428] 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/ [03.06.2024].

Z wypowiedzi wyłania się choć polsko-patriotyczna, to niemniej równie kosmopolityczna optyka wyrażająca wobec nowopowstałego państwa oczekiwanie wpisania się w pluralistyczne nurty nowoczesności (dwukrotne odwołanie do kultury angielskiej może sugerować tutaj model anglosaski), godne reprezentowanie na arenie międzynarodowej i docenienie wkładu kulturowego ruchów protestanckich. Wobec przedstawionych aspektów przynależności kulturowej wydaje się z tej perspektywy reprezentowanie innego wyznania nie być przeszkodą w budowaniu solidaryzmu społecznego, a będąc rodzajem wyzwania, wręcz jego cementowanie.

Przedostatni akapit to manifest zamierzeń redakcji wpisanych w kontekst przeszłości Rzeczypospolitej i wartości oświeceniowych oraz demokratycznych. Stąd wyprowadza się przekonanie, że 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 luteran w polskim dyskursie narodowym zwraca się ponadto uwagę, że głos dysydencki jest częścią dyskursu wielu ważnych narodów europejskich[429]. Tym samym redakcja wykazuje wysoki poziom świadomości dotyczący dyskusji nie tylko na poziomie własnego narodu, ale i na arenie międzynarodowej. Uderza w ten sposób nijako w czuły punk polskiej historiografii, w której jednym z rzekomych przyczyn upadku Rzeczypospolitej w końcu XVIII wieku, która była ingerencją innych państw w sprawy wewnętrzne kraju, było dyskryminowanie mniejszości protestanckich. Domaganie się poszanowania swoich praw jest zatem w momencie odrodzenia państwa przypominaniem cieni przeszłości i wezwaniem do wyciągania z nich nauki, a w dobie traktatów międzynarodowych, dotyczących również pozycji mniejszości narodowych czy wyznaniowych, może być odczytane wręcz jako pogróżka.

Redakcja podkreśla własne poszanowanie wszystkich etnii 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

[429] Z kilku pozytywnych odniesień do kultury angielskich protestantów w omawianym artykule można wysnuć wniosek, że pragnąc odciąć się od niemieckich narracji narodowych, teraz to kraje anglosaskie (zamiast Niemiec) staną się ważnym punktem odniesienia dla polskiego protestantyzmu.

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[430]. 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 objętności naturalnie ograniczony i nie jest miejscem szczegółowego omówienia zagadnień historycznych, społecznych 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 znaczenie tego zagadnienia dla polskich ewangelików będące perswazyjnym udowadnianiem własnego znaczenia i 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, licznych artykułów naukowych czy to w „Roczniku Teologicznym" czy to licznych esejów popularnonaukowych w „Ewangeliku", „Zwiastunie Ewangelicznym" i innych polsko-zorientowanych czasopismach. Owa fiksacja na tematyce historycznej 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[431].

Samo podjęcie takiego tematu artykułuje już 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.

[430] J. B. Müller, *Martin Luther als Anwalt des Liberalismus?,* „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", t. 42, nr 3, Leiden 1990, s. 217.
[431] Por. na temat problematyki kulturowego zakorzenienia luteranizmu cz. I, 4.1.-4.3.

Kompletnie przemilczane są problemy, z jakimi współwyznawcy o orientacji niemieckiej mieli do czynienia w nowym państwie[432]. Zjawisko podziału narodowego własnych wspólnot zdaje się nie istnieć, z entuzjazmem opisuje się istnienie i silny głos protestantów jako element polskiej racji stanu.

1.1.2.2. Felieton historyczny *Tragedja kolonisty niemieckiego* (nr 3/1920)[433]: polska narracja dziejów niemieckiej migracji

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 bowiem przede wszystkim w niemieckojęzycznych czasopismach lat międzywojennych podnoszone były tematy dotyczące dziejów niemieckiej migracji (przede wszystkim na ziemie byłego Królestwa Kongresowego)[434]. 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 budowanie wśród tej grupy kolektywnych, ujednoliconych 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 z *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

---

[432] Por. I. Eser, *„Loyalität" als Mittel der Integration oder Restriktion. Polen und seine deutsche Minderheit 1918-1939*, w: P. Hadlinger, J. von Puttkamer (red.), *Staat, Loyalität und Minderheiten in Ostmittel- und Südeuropa 1918-1941*, München 2007, s. 17-44.

[433] „Ewangelik" nr 3 z dnia 1 III 1919, s. 73-77.

[434] 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: E. Kneifel, *Die Neu-Sulzfelder evangelisch-lutherische Gemeinde*, [w:] *Volksfreund-Kalender*, nr 1, s. 108-114, E. Kneifel, *150 Jahre evangelisch-lutherische Gemeinde Wladyslawow*, ibidem, s. 116-121, E. Kaiser, *Die Stadt Ruda-Pabianicka bei Lodz und ihre evangelich-lutherische Gemeinde*, ibidem, s. 122-124.

reformowanych. Niemieccy pastorzy o konserwatywnym narodowym nastawieniu usiłowali kłaść nacisk na rzekomą naturalną i konieczną odrębność kulturową luteran w polskim społeczeństwie a ich otwartym politycznym postulatem było utrzymanie i konserwowanie tej odrębności[435].

Polskojęzyczna prasa ewangelicka rzadko przeciwstawiała się bezpośrednio tej uproszczonej historiografii lub próbowała ją problematyzować, najprawdopodobniej rozumiejąc, że podobne polemiki łatwo mogą prowadzić do zrzutów braku tolerancji i zaostrzenia konfliktów w Kościele. „Głos Ewangelicki" oraz „Zwiastun Ewangeliczny" polemizowały jednak regularnie z politycznymi przywódcami niemieckich konserwatystów odnośnie strategii rozwoju Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Rzadko otwarcie poświęcało się wszakże uwagę przyczynom nieufnego wobec polskiej kultury nastawienia samych wiernych 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[436].

Poprzez ironię lub bezpośredni atak retoryczny polscy felietoniści próbowali wykazać, iż postawa wzbraniających się przed integracją Niemców, nawet jeśli tolerowana, była niewłaściwa. Natomiast rzadko lub powierzchownie analizowano ich światopoglądowo-emocjonalną motywację, która pozwoliłyby na lepszą diagnozę sytuacji i poszukiwanie wspólnego języka w sprawach historii i kultury.

Za próbę odnalezienia takiego języka można uznać 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[437]. 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" felietonu podejmującego problematykę dziejów niemieckich imigrantów na ziemiach polskich jest manifestem chęci przełamania monopolu na podobne

[435] Por. m.in. cykl autorstwa E. Kneifla *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt*, tutaj rozdział 3.3.2.5.
[436] Por. podobne tezy m.in. w „Unsere Kirche" nr 24/1919, tutaj rozdział 3.1.2.1.
[437] Por. cz. I, 4.2.3.

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 w Polsce Centralnej, 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 zauważymy, autor prowadzi przy tym dość linearną narrację dialektyki historycznej 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 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" - niem. *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 konserwatyzmu wartości.

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 kapłan, 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 nijako 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 i 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 nijako 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 jednak, 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 przy. 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 czymś dla istoty tego kościoła obcym (co implikuje silnie kulturowo-regionalne kulturowe przywiązanie kościoła, nie zaś teologiczną ponadczasową i ponadregionalną prawdę głoszoną przez teologów).

Autor sugeruje w omawianym artykule, że poprzez usuwanie wpływu Kościoła ze szkoły i oddziaływanie władz świeckich jego 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 być 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 o miłości do polskiej ziemi – świadczy, że w słowach tych przemawia polski patriota. To właśnie te ostatnie zdania świadczą o zastosowanej w artykule perspektywie hegemoni polskiej kultury i wyrażonego wobec kolonistów implicite 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 być 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 katedra* przez kierownika kościoła, który obrał drogę asymilacji, a którego marginalizacja kultury pochodzenia na pewno nie ułatwiała budowania mostów między środowiskiem polskim i niemieckim w Kościele.

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 prototypiczny sposób autor próbuje być może na meta-płaszczyźnie 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 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 roku[438]. 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*”[439] 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*”[440].

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, układzie kolumnowym i tygodniowym rytmem wydawniczym adresowany był do szerokiego grona zainteresowanych wiernych[441].

---

[438] 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.

[439] Por. tekst programowy (bez tytułu), „Ewangelik” nr 1 1920, s. 2.

[440] Por. *Od redakcji i Administracji*, „Głos Ewangelicki”, nr 1 1920, s.1.

[441] Od nr 28/1925 pod tytułem czasopisma pojawia się adekwatna informacja odnośnie 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 zaangażowanych. Skład redakcji ulegał zmianom w przeciągu kolejnych lat. Podczas gdy znaczna część składu redakcji z 1925 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.

Czasopismo miało przyczynić się do ożywienia wśród ewangelików wewnętrznego dialogu wspólnoty[442] i na bieżąco dostarczać wiernym najważniejszych informacji politycznych[443], kulturalnych[444] i organizacyjnych[445] 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[446] a także artykuły popularno-naukowe[447].

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 znaczną część treści tygodnika[448].

Postacią, która pełniła rolę redaktora przez większy okres ukazywania się „Głosu Ewangelickiego" był ks. Feliks Gloeh[449]. W latach 1924-1929 redakcję przejął pierwszy pastor kościoła Św. Trójcy w Warszawie, August Loth[450] a potem przez rok prowadził ją Karol

---

[442] 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*"..

[443] Np. pierwsze cztery numery zapełnia m.in. przedruk projektu „Ustawy o stosunku Kościołów Ewangelickich w Polsce do Państwa" wraz z komentarzami.

[444] Rubryka „Przegląd literacki".

[445] M.in. rubryki „Z towarzystwa Polskiej Młodzieży Ewangelickiej", „Ze Śląska Cieszyńskiego", „Korespondencja z Łodzi", „Z prasy".

[446] M.in. Cykl „Na nowych drogach" wydawany na przełomie 1937/1938 roku 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.

[447] Np. „Protestantyzm wśród Słowian" nr 6/1938; „Konfederacja warszawska 1573" nr 9/1938, „O ruchu okswordskim", nr 9/1938.

[448] M.in. „Książka o Doktorze Lutrze" Armin Stein (H. Nietschmann) przeł. M. Winkler.

[449] Feliks Teodor Gloeh, ur. 20 XI 1885 roku w Warszawie, studia teologii i filozofii w Halle, Berlinie i Dorpacie w latach 1905-1913, ordynowany 21 IX 1913 roku. 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 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 wydana zostało dzieło „W służbie Ojczyzny i Kościoła. Księga pamiątkowa dla uczczenia pracy duszpasterskiej księdza seniora Feliksa Gloeha, naczelnego kapelana ewang.-augsburg. W. P." autorstawa 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, *Pastoren…*, s. 93-94, Jan Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX w.*, Bielsko-Biała 1998, s. 53-54, także: https://www.polacyzwyboru.pl/de/helden/biogramme/feliks-gloeh [30.11.2023].

[450] August Karol Loth, ur. w Warszawie 12 VI 1869, studia teologii w Dorpacie 1888-1892, ordynacja 27 XI 1892, pastor w Grodźcu 1894-1898, w Rawie, 1898-1899, diakon 1899-1910, w latach 1910-21 drugi pastor i od 1921 pierwszy pastor parafii Św. 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.

Michejda[451] (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[452].

Budowa numeru w formie z początku lat dwudziestych rozpoczynała się z reguły przedrukiem dzieła lirycznego, po którym następowało kazanie[453] i jeden lub dwa felietony lub reportaże. Numery zamykała rubryka „Wiadomości z Polski i ze 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[454].

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. wiersze Józefa Kraszewskiego, Adama Asnyka czy Marii Konopnickiej, niemających bezpośredniego związku z konfesją

Patronował początkom warszawskiego sportu jako prezes (1919-1925) i prezes honorowy KS "Polonia". Zmarł 9 I 1944 (por. Kneifel, *Pastoren*…, s. 127 oraz *Nekrolog-wspomnienie w 140. rocznicę urodzin*, w: Gazeta Wyborcza online, 12 VI 2009).

[451] Karol Michejda, ur 27 X 1880 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. Kneifel, *Pastoren*…, s. 134-135.

[452] W związku z powiązaniami personalnymi z środowiskiem kapelanów wojskowych, czasopismo zostało uznane za organ ewangelickich duszpasterzy wojskowych (por. Gastpary, *Czasopisma*… 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.

[453] Inaczej niż w większości omawianych tutaj czasopism, kazania publikowane na łamach „Głosu Ewangelickiego" były autorstwa różnych, z reguły imiennie podpisanych pastorów.

[454] Dotyczyły także warszawskich szkól 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 Ewngelicki nr 6/1920, s. 2.

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[455].

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. Prenumuratę 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) za zbiorami Jagiellońskiej Biblioteki Cyfrowej

1.2.2. Analiza tekstów

1.2.2.1. Kazanie *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat* (nr 1/1920)[456]: trauma wojny, chrześcijański pacyfizm

Wydanie pierwsze „Głosu Ewangelickiego” otwiera przedruk wiersza Adama Asnyka *Do młodych*, który już na wejściu 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 Jana[457] i noszące tytuł *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat*[458]. Motyw zwycięstwa zostaje wpisany w kontekst minionych konfliktów zbrojnych[459], 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

[455] Na podstawie: „Na wyżyny”, nr 2-5/1933.
[456] „Głos Ewangelicki”, nr 1 z dnia 3. X 1920, s. 1.
[457] „*Zwycięstwo, które zwyciężyło świat, to wiara nasza*”, cyt. za czasopismem. Pod cytatem 1 J 4.5., powinno być 4,5.
[458] Na podstawie 1 Jan 4,5.
[459] W tekście mowa jest o sześciu latach wojny, co możne oznaczać odniesienie zarówno do konfliktu lat 1914-1918 jak i wojny polsko-bolszewickiej.

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[460].

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[461]. 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 biblijnego cytatu: „*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

[460] Tę wizję można porównać do omówionej na przykładzie tekstu kazania *2. nach Trinitatis* w „Unsere Kirche" kategorii „świata", której przypisuje się negatywne przymioty zepsucia i materializmu w przeciwieństwie do wspólnoty chrześcijan, por. rozdział 3.1.

[461] Podczas, gdy pierwszy numer „Ewangelika" ukazuje się w okresie kształtowania granic, wydawanie „Głosu Ewangelickiego" przypada na czas post-plebiscytowy połączony ze znacznym rozczarowaniem odnośnie decyzji wyborczych na spornych terenach.

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[462]. 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"[463], ową kulturową polityczność rozumieć należy jako perspektywę konkretnego państwa i narodu, ponad którymi stał jednak interes wspólnoty chrześcijańskiej.

1.2.2.2. Tekst programowy (nr 1/1920)[464]: postulat równouprawnienia i prawdy

Tekst programowy przedrukowany został bez tytułu i umieszczony dopiero pod tekstem kazania, co można odczytać jako symboliczne oddanie pierwszeństwa sprawom religijnym.

Pierwsze akapity tego tekstu odnoszą się do założeń streszczonych we wstępie podrozdziału[465]. W drugiej części tekstu pojawiają się, analogiczne do tekstu programowego „Ewangelika", odniesienia historyczne, m.in. do „reformacji Lutra" i dziejów polskiej reformacji[466]. 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*"[467], 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

[462] Widoczne w tekście w wielu miejscach stosowanie zwrotów w pierwszej osobie liczby mnogiej, odwołuje się w tym kontekście do wspólnoty ludzi wierzących.
[463] Por. tekst programowy 1.2.2.2.
[464] „Ewangelik", nr 1 z dnia 20 X 1920 r., s. 2.
[465] Por. 1.2.1.
[466] 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".
[467] Por. bardziej powściągliwe uwagi w „Ewangeliku" 1.1.2.1.

zaparcia się swojej tożsamości lub światopoglądowo-religijnej powściągliwości[468]. Stąd też wyprowadzono cele czasopisma: rozbudzenie żywego zainteresowania się „szerszego ogółu współwyznawców" sprawami religii i Kościoła.

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 narodowość *może* być przedmiotem walki[469]. Taka postawa przejawia się w wielu otwarcie polemicznych tekstach oraz redakcyjnych ripostach do tekstów niemieckojęzycznych gazet[470].

1.2.2.3. Felieton *Luteranie w Polsce łączcie się* (nr 1/1920)[471]: o charakter kulturowy 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 publikowane w innych czasopismach teksty.

Tytuł *Luteranie w Polsce łączcie się* odnosi się do tekstu z nr 37 „Unsere Kirche"[472], którego obszerne fragmenty cytuje i podejmuje z nim dyskusję. W pierwszej części tekstu streszczone są ą 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[473] i piętnuje je. Zwraca się przy tym przede wszystkim do Kościoła Unijnego, aby odgórnie wprowadzona w nim unia[474] została uznana za błąd prowadzący do „niekościelności ludu"[475].

---

[468] Por. jako przykład tej tendencji kazanie „Ewangeliku ocknij się" 1.2.2.5.
[469] Por. m.in. tekst *Złośliwość czy prowokacja*, „Głos Ewangelicki", nr 18 z dnia 6 V 1923, s. 1-2.
[470] Por. m.in. intertekstualne odniesienia w prezentowanych tutaj tekstach *Luteranie w Polsce łączcie się* oraz *Złośliwość czy prowokacja*.
[471] „Ewangelik", nr 1 z 20 X 1920 r., s. 2-3.
[472] 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.
[473] Por. istniejące na terenie II Rzeczypospolitej Kościoły luterańskie cz. I, 1.1.
[474] Por. wprowadzenie unii Kościołów ewangelickich w Prusach, cz. I, 4.1.2.
[475] 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.

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 różnice doktrynalne, które wobec formalnego zbliżenia musiałyby zostać zniesione, aby nie prowadzić do wyznaniowego relatywizmu w obrębie zjednoczonego Kościoła.

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[476].

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[477] i w Rzeszy, które podnosiły oskarżenie o antyniemieckie zmiany dotyczące kulturowego charakteru Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej[478].

Zarzut Wolgemutha jak i jego echa we wspomnianych organach prasowych w „Głosie Ewangelickim" określono jako nierzeczowy. Wskazuje się przede wszystkim na brak jakichkolwiek dowodów odnośnie polonizującej polityki kulturowej. Tym niemniej mowa jest też o bliżej nieskonkretyzowanych „wypadkach"[479], usprawiedliwiająco wskazując na ogólną kulturę szorstkiego obchodzenia się z adwersarzami w sprawach narodowych[480]. Szczególnie zaś autor polemiki zwraca uwagę na dziedzictwo lat okupacji odbijające się w dyskursie w formie „wielkoniemieckich" idei wśród Niemców-ewangelików: „*Wszędzie kościół luterski musi walczyć. A tembardziej u nas, gdzie okupanci pruscy przez dłuższy czas siali pomiędzy nami a katolikami ziarna wzajemnej nienawiści*"[481]. W tej narracji opowiedzenie się po stronie

---

[476] 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.

[477] Mowa jest najprawdopodobniej o narodowo-konserwatywnej świeckiej prasie niemieckojęzycznej Łodzi, m.in. „Lodzer Freie Presse".

[478] 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).

[479] „*Jeżeli zaś się zdarza jakiś wypadek, to gdzie jest inaczej?*".

[480] Miano być może na myśli postawę Kościoła unijnego w Wielkopolsce czy na Śląsku: w tym kontekście również nie nazwano konkretnych sytuacji.

[481] 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.

polskiej kultury ma być zatem formą pojednania kulturowego z ludnością katolicką, 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[482]. Pokazuje on specyficznie protestancki problem wielości doktrynalnej i instytucjonalnej, które skontrastowane z katolicką organizacją kościelną budziły niepewność samych zainteresowanych.

1.2.2.4. Kazanie na święto reformacji *Dzień 31 października w Polsce* (nr 5/1920)[483]: obraz Marcina Lutra

Święto reformacji to obchody rocznicowe 31 X 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 Marcina Lutra[484]. Jego osoba i działalność oceniana była w przedekumenicznym dyskursie katolickim i ewangelickim skrajnie różnie[485]. Różnice na polu nie tyle aksjologicznym, co semantycznym, wpisującym Lutra i znaczenie reformacji w różne konteksty, dają się również stwierdzić pomiędzy dyskursem ewangelików niemieckich i polskich okresu międzywojennego. Prezentowane kazanie jest przykładem polskiej narracji dotyczącej wydarzeń powiązanych z wystąpieniem Lutra w Wittenberdze, powszechnie określanych jako reformacja.

W kazaniu z 31 X 1920 (brak imienia bądź inicjałów autora) reformacja porównana zostaje do rocznicy zdobycia Bastylii w Rewolucji Francuskiej oraz do polskiego święta Konstytucji 3 maja. Zestawienie to wpisuje interpretację wydarzeń reformacji w kontekst ruchów wolnościowych i antyautorytarnych. Podobnie jak wyżej nazwane zdarzenia,

---

[482] 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.

[483] „Głos Ewangelicki", nr 5 z dnia 31 października 1920 r., s. 1-2.

[484] 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 wieku, nie byłaby możliwa. Dla tematu tej pracy 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 i ważnym zadaniem było znalezienie słów i aspektów opisu reformatora przekonujących dla polonizującego się czytelnika.

[485] Por. Aldona Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, Kraków 2013, s. 13-26.

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 oraz 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 wieku pokazane jest jako zjawisko zasadniczo powszechne i dotykające całe wszystkie warstwy społeczne[486]. Wychwala się też ich oddziaływanie na 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 (...)*"[487]. 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.

---

[486] „*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 domniemanego autorytetu intelektualnego czubka piramidy społecznej, jak i uznanie przezeń podjętych decyzji przez szerokie warstwy społeczne.

[487] 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.

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*”[488]. 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[489].

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 w krajach 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.

1.2.2.5. Kazanie *Ewangelicku ocknij się* (nr 6/1920)[490]: samoświadomość ewangelicka

Kazania z dnia reformacji zostaje w tym miejscu zestawione z kazania ks. Stefana Stegmanna z kolejnego tygodnia (7 XI 1920), ukazując różnorodność ujęcia znaczenia protestantyzmu w kontekście około Święta Reformacji. Tekst ten jest również znamienny, bowiem bardziej niż poprzedni dotyka współczesnego położenia i zachowania ewangelików w Polsce.

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,

[488] W tekście cytat za: Karajw, *Istorja reform dwiżenia i kat. reakcji w Polsce* (brak bliższych danych bibliograficznych na temat tego dzieła).
[489] Inny cytat: „I trzeba było walk wiekowych, morza krwi i łez (…), by wreszcie uznano, że każdy chrześcijanin może chwalić Boda, jak mu się podoba”.
[490] „Głos Ewangelicki”, nr 6 z dnia 7 XI 1920, s. 1.

którzy nie uczestniczą we wspólnocie aktywnie – zarzut, będący również misyjnym wezwaniem.

Także w tym kazaniu autor sięga do argumentu o rzekomych 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 wolności politycznej, ale osobistej: „*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 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 ewangelików[491], 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.

[491] 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.

1.2.2.6. Komentarz *Korespondencja z Łodzi* (nr 12/1920)[492]: łódzcy ewangelicy z perspektywy Warszawy

Już w tekście polemicznym *Luteranie w Polsce łączcie się* miasto Łódź jest przedstawione jako miejsce, gdzie gromadzić się mają niesprzyjające konsystorzowi warszawskiemu tendencje proniemieckie[493]. W warszawskiej prasie tamtejsi wierni często stawiani są w roli kulturowej frondy w obrębie wspólnoty[494]. Należy podkreślić, że dotyczy to raczej większości zwykłych parafian, niż jej duchowego kierownictwa[495]. Tekst *Korespondencja z Łodzi* (autor *Lg.*) zawiera kilka aspektów narracji opisującej przyczyny rozdźwięku w Kościele, w której ewangelicy łódzcy zostali wzięci pod lupę odnośnie swoich postaw i przekonań kulturowych[496].

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[497]. Cynicznie i w sposób dewaluujący opisuje się również próby podniesienia stanu oświaty w mieście[498], tak samo jak próby podniesienia poziomu zarobków, a zatem walkę o byt ekonomiczny metodą strajków[499]. 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*

---

[492] „Głos Ewangelicki", nr 12 z 19 XII 1920 r., s. 3-4.

[493] 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. E. Kneifel, *Geschichte*…, s. 263-264 oraz E. Alabrudzińska, *Protestantyzm*…, s. 295-296.

[494] 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. Cygański, *Mniejszość niemiecka*… s. 18).

[495] 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.

[496] Por. z ujęciem historycznym tego tematu w tekście *Tragedja kolonisty niemieckiego* „Ewangelik" nr 3/1920, rozdział 1.1.2.2.

[497] Por. *Słownik kultury literackiej Łodzi*... s. 196.

[498] „(…) *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*".

[499] „*Ustał strajk robotników fabrycznych, którzy prawie nic nie skorzystali, gdyż przy wysokiej podwyżce zarobków, podskoczyły jednocześnie i wszelkie artykuły pierwszej potrzeby*".

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: *niemiecki lojalny* (wobec Polski), inaczej też: *umiarkowany*, oraz *ultraniemiecki*, który wiązał się z wpływami ideologicznymi Berlina. Autor w artykule wyraża nadzieję, że postawy większości wiernych zmienią się z ultraniemieckiego na umiarkowany. 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[500]. W obliczu podobnej wizji autor artykułu stawiał Kościół w roli organizacji religijnej o wyraźnym profilu politycznym.

Pojawia się tutaj optyka na zjawiska polityczno-kulturowe tego silnie przez niemiecką imigrację ukształtowanego regionu, która 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[501].

Podsumowując wydźwięk tekstu warto podkreślić, że przyczyny rozłamu kulturowego wśród wyznawców upatruje się tu w konkretnych uwarunkowaniach zewnętrznych: położeniu

[500] 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 współwyznawców, natomiast rzeczywista secesja z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego nastąpiła wskutek dobrowolnego wystąpienia ultrakonserwatywnych Niemców, pragnących utworzyć niezależny Kościół narodowy w Polsce Centralnej. 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, stało na stanowisku zachowania jedności.

[501] Taki stan rzeczy potwierdza również Gastpary, por. *Protestantyzm w Polsce* …, t. 2, s. 17-22.

ekonomicznym, niższym stopniu edukacji, na które dodatkowo oddziaływała agresywna niemiecka propaganda wojenna okresu okupacji. Wychodząc z założenia, że „wielkoniemiecka propaganda", pomimo powszechnego ukształtowania w chrześcijańsko-luterańskim duchu, znalazła nijako przypadkowo i bezpodstawnie tak szeroki rozgłos wśród niemieckojęzycznych wyznawców, neguje się, że kultura przodków mogła mieć dla tych wiernych 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 faktycznych różnic w świecie wartości i wyobrażeń między integrującymi się Niemcami a tymi zachowującymi konserwatywne stanowisko kulturowe[502].

Choć umiarkowanych Niemców toleruje się w Kościele, widoczny jest na łamach polskiego czasopisma brak zrozumienia dla postawy lojalności wobec języka i etnii przodków-kolonistów z krajów niemieckich. Taką ocenę można odczytać jako wyraz polskiej nacjonalistycznej perspektywy odnoszącej się nie tylko do realnie-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 pod nazwą „Zwiastun" w wydawnictwie ewangelickim „Augustana" z siedzibą w Bielsku-Białej[503].

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[504]. „Zwiastun Ewangeliczny" zaczął ukazywać się w Cieszynie, gdzie podówczas

[502] Por. strategie akulturacji: cz. I, 1.3.
[503] W latach 1946-1960 ukazywało się jako oficjalny organ czasopismo „Strażnica Ewangeliczna", od 1961 „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.
[504] Por. cz I, 4.2.2.

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")

„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" (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 roku redakcja czasopisma znajdowała się w rękach drugiego pastora parafii Św. Trójcy w Warszawie, ks. Zygmunta Michelisa[505], 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" (…)[506].

[505] Zygmunt Michelis, ur. 1890 w Byczu (Kujawy), syn kantora Piotra Michelisa, studia teologiczne w Dorpacie, ordynowany 8 XII 1912, wikary w Warszawie (1912-1914), pastor w Lipnie, od 1921 drugi pastor parafii Św. 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/ [4.12.2024].

[506] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 40 z dnia 2 X 1938 r., s. 1.

Po złożeniu przez ks. Michelisa stanowiska, redakcja przeszła w ręce świeckiego członka parafii warszawskiej: Władysława Ludwika Everta[507]. Uważany 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[508].

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 leżące 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) za zbiorami Narodowej Biblioteki Ossolineum

[507] Stanisław Ludwik Evert, ur. 1890 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 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. 1965 r., por. Stanisław Łoza (red.), *Czy wiesz kto to jest?*, Warszawa 1938, s. 168 (za zbiorami Dolnośląskiej Biblioteki Cyfrowej).

[508] *Od redakcji*, „Zwiastun Ewangeliczny", nr 40 z dnia 2 X 1938 r., s. 2.

1.3.2. Analiza tekstów

1.3.2.1. Cykl *O kilku najpilniejszych zadaniach Kościoła Ewangelickiego w Polsce* (nr 21-22/1938)[509]: Ewangelicy-Polacy wobec problemu mniejszości narodowych

Dwuczęściowy artykuł autorstwa ks. prof. Jana Szerudy 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 (np. domy spotkań, wydarzenia wspólnotowe, święta), niegdyś ściśle powiązane były 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*" oraz że

[509] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 21 z dnia 22 V 1938, s. 2 oraz nr 22 z dnia 29 V 1938 r., s. 2.

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 luteran w Rzeczypospolitej.

W kontekście opisu pędu społecznego i konsolidacji narodowej zostaje w tekście podkreślone znacznie 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 środowisko ewangelików warszawskich 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 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 priorytetyzację 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:

> 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 doraźne 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 ewangelików przed 1939 r. nie doszło. Kierownictwo Kościoła nie posiadało wystarczającego autorytetu, który doprowadziłaby do pojednania zwaśnionych stronnictw. Pytaniem otwartym pozostaje, na ile oddziaływanie zewnętrzne (partii i organizacji politycznych) uniemożliwiało to i potęgowało dalsze rozdarcie we wspólnocie[510].

W końcowym fragmencie felietonu odnajdujemy również krytyczne odniesienie do roli prasy w tym konflikcie:

[510] Por. cz. I, 4.3.3.

> Uważnemu czytelnikowi nasuwa się uwaga, że u wielu współpracowników i redaktorów zaznacza się szczególna wrażliwość 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 kontrowersyjnych tematów kulturowych danej epoki nie omawiało się „za zamkniętymi drzwiami": dziennikarstwo spełniało w ten sposób sprawnie swoją funkcję informacyjną i dostarczało czytelnikom partycypacji 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)[511]: Koncepcja myśli ewangelickiej

Artykuł *Od redakcji* można potraktować jako tekst programowy nowej redakcji czasopisma na początku 1939[512], co powiązane było z przekazaniem w 1938 r. kierownictwa czasopisma w ręce świeckich wiernych. Podkreśla się przy tym, że decyzja ks. Z. Michelisa odnośnie 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 symbolicznym przezwyciężeniem

[511] „Zwiastun Ewangeliczny" nr 2 z dnia 8 I 1939 r., s. 2 (14).

[512] 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.

podziału na środowisko duchownych i świeckich wiernych, i wyrazem zwiększenia roli środowisk świeckich 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*, nijako 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[513], warto jednak podkreślić, że konsekwentnie stosowany był on na zasadzie kontrastu i nierzadko wpisywany w kontekst agresywnego zagrożenia (co mogło odnosić się do katolickich, 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: wspólnych określeń i narracji, a także idei politycznych i obywatelskich mogących spoić

[513] Próbę takiego opracowania podjęła E. Alabrudzińska w swojej monografii w rozdziale „Postawa Kościołów ewangelickich wobec innych wyznań", *Protestantyzm…,* s. 255-260.

społeczność ewangelicką. Być może jest to próba odnalezienia swoistych ewangelickich odpowiedzi na znajdujący w Polsce uznanie i ideologicznie spójny ruch chadecki.

W tekście wyraża się również sposób w jakim rozumiano to, czym był nowoczesny *luteranizm misyjny* – jego celem nie było nawracanie katolickich mas[514], 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[515], mających odzwierciedlać mieszczańsko-inteligencją mentalność protestantów polskich. 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)[516] – konfrontacja z 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. Posiada on przy tym liczne odniesienia do różnych gazet konfesyjnych – ewangelickich i katolickich – polemiczne w odniesieniu do ich stanowisk.

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

---

[514] 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 (...)*".

[515] W tekście pojawia się również uwaga, iż poziom „Zwiastuna Ewangelicznego" – zarówno poziom 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 inn*e". Jest to jedna z wypowiedzi uwidaczniająca, jak ważną reprezentatywną rolę odgrywała w owym czasie prasa.

[516] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 3 z dnia 15 I 1939, s. 5 (33).

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. Tym samym wskazuje, iż ewangelicy dostrzegali fakt podlegania krytycznej obserwacji katolickiej części społeczeństwa i oglądając się w tym krytycznym zwierciadle byli w pełni świadomi słabości 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 autor odpiera 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 nijako 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[517] – nie zaś wspólnoty pochodzenia (etnicznej)[518].

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 zinterpretować zatem jako mentalne otwarcie wiernych na współżycie społeczne, na miłość bliźniego, na konieczność szukania porozumienia w życiu społecznym. Hulka-Laskowski nie wskazuje tutaj konkretnie

[517] Por. M. Buda-Budzyńska, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010, s. 38-42, por. również cz. I, 1.2.2.

[518] Co było bodaj założeniem niezbędnym wobec oczekiwania przyjęcia kultury polskiej przez niemieckich współwiernych (Por. *Od redakcji*, „Zwiastun Ewangeliczny", nr 40/1938 r., 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 faszyzujace i etnocentryczne ugrupowania miały natomiast wiele powiązań ze środowiskami katolickimi, por. Olgierd Grott, *Faszyści i narodowi socjalśici w Polsce*, Kraków 2007.

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 wszystkim czasopismach ewangelickich, polsko- i niemieckojęzycznych tego okresu. Natężenie polemiki – pojawiającej się w niemal każdym numerze i będącej przedmiotem większości felietonów krytycznych – można wyjaśnić jako kolejną cechę charakterystyczną wspólnoty warszawskiej, która jako centrum kulturowe i polityczne w sposób szczególny otoczona była katolickimi wpływami i naciskami. 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. Zarówno w okręgu łódzkim, jak i na Śląsku – regionach naznaczonych silną interkulturowością – sytuacja tej katolicko-protestanckiej konkurencji nie była tak bardzo wysuwana na pierwszy plan.

1.4. Uwagi końcowe

Wszystkie ukazujące się w Warszawie czasopisma ewangelickie reprezentowały polsko-patriotyczną postawę i niemal wszystkie ukazywały się w języku polskim[519]. Większość tekstów o tematyce kulturowej i politycznej skupiała się na ukazaniu konfesji luterańskiej jako mającej (lub mogącej posiadać) polski charakter[520].

[519] 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 luteran, 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 taki zabieg publicystyczny za podstępną próbę polonizowania niemieckich wiernych: „*Wenn 'Nowy Czas'* [por. 2.3.] *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 seit August 1921 das „Evangelische Wochenblatt" redagierten?*" - 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.

[520] 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

W historycznej perspektywie parafia warszawska, skupiona wokół kościoła św. Trójcy, była miejscem dyfuzji kultur: w wypadku konfesji luterańskiej w szczególności kultur niemieckiej i polskiej[521]. Stąd problematyka wyborów kulturowych była duszpasterstwu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na polskich ziemiach od początku immanentna. Przy tym 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[522].

Wychodząc z roli stojących z boku obserwatorów – obcych, innych, imigrantów – większość mieszkających w stolicy ewangelików, a szczególnie osób pełniących zaangażowane role obywatelskie lub urzędy (pastorów, członków konsystorza i rady parafialnej), stała się aktywnymi protagonistami polskiej polityki narodowej.

Z tego względu charakter parafii warszawskiej posiadał, jak zauważyliśmy w części pierwszej tej pracy, w dużym stopniu znamiona wspólnoty rdzennej[523]. 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*[524] przybywających z innych kręgów kulturowych osób konfesji luterańskiej – nie tylko poprzez język, ale również poprzez zanurzanie wiernych w wyselekcjonowanych

podejmując ich lekturę ujawnia się przestrzeń dyskursywna skupiająca się niemal wyłącznie na polskich koordynatach kulturowych i marginalizująca znaczenie niemieckojęzycznych wspólnot.

[521] Por. cz. I, 4.3.

[522] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 2/1905, s. 49-50.

[523] Por cz. I, rozdział 3.

[524] Rozumianego tutaj jako przekazywanie polskich wzorców kulturowych w obrębie konfesji oraz poprzez charakter kulturowo-administracyjny zmuszający wiernych do posługiwania się językiem polskim.

historycznych i politycznych narracjach kulturowych[525]. 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 przyczyniła się do przyswojenia sobie przez osoby życia publicznego Warszawy, również ewangelików, *habitusu* otwartego opowiadania się za polską kulturą i społeczeństwem, wreszcie traktując polskość jako pewne *imponderabilium*, którego wartość wypływała z racji historycznych i nie podlegała dyskusji. Podczas gdy pochodzenie etniczne było pewną historyczną przypadkową, polskość stawała się 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[526].

Zatem również zadaniem gazet powiązanych z tym środowiskiem było tworzenie i powielanie narracji zgodnych z polską historiografią, uwzględniających dorobek polskiej sztuki, literatury, architektury i odnoszący się do panteonu bohaterów narodowych powiązanych na przestrzeni dziejów z luteranizmem oraz uwzględniający przede wszystkim polską rację stanu (określanych w tej pracy jako polskie *koordynaty kulturowe*[527]). 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

[525] 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.

[526] 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 K. Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia. Wspomnienia z lat 1884-1951*, Bielsko Biała 1998 oraz Jan Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa 2006.

[527] Por. m.in. koordynaty kulturowe polskiego ewangelicyzmu opisane na przykładzie artykułu wstępnego „Ewangelika", rozdział 1.1.2.1.

publicystycznego sprowadza się zatem do kreowania tożsamości Polaka-ewangelika[528] i na jego promowaniu. Rekonstrukcja tego obrazu jest jednym z celów następującej analizy.

Jednocześnie czasopisma warszawskie były nastawione na apologię polskości na tle ukształtowanej przez niemieckojęzyczne wspólnoty konfesji i Kościoła. Wspomniane polsko-ewangelickie narracje nie padały wszak w kulturową próżnię. Od początku ich kontrapunktem były niemieckocentryczne czasopisma wydawane głównie na geopolitycznej peryferii, gdzie wierni i duchowni nie dostrzegali ani społecznego ani kulturowego interesu w procesach asymilacyjnych Kościoła[529].

Warto wspomnieć, że publikowane w Warszawie wiodące czasopisma: „Ewangelik", „Głos Ewangelicki" oraz „Zwiastun Ewangeliczny" / „Zwiastun Ewangelicki"[530] nadawały w dużej mierze ton także czasopismom, skupiających ewangelików pod flagą polskości w regionach zdominowanych przez niemieckie organizacje kościelne[531]: na Mazurach, w Wielkopolsce, na Pomorzu czy Górnym Śląsku[532]. Śląsk Cieszyński jako znaczący kulturowo i dyskursywnie region zostanie omówiony tutaj osobno. [533]

Misją omawianych tutaj „Ewangelika", „Głosu Ewangelickiego" oraz „Zwiastuna Ewangelickiego" oraz wspomnianych powiązanych czasopism było zatem od początku nie tylko tworzenie i rozpowszechnianie pewnych narracji będących wyrazem dążeń naturalizacyjnych, ale również polemika z antagonizmem ze strony zorientowanych na kultywowanie niemieckiej kultury i tożsamości wiernych i kapłanów. Nie oznaczało to dewaluacji niemieckości jako takiej, ale powiązane było raczej z reprezentowaniem postawy sprzyjającej integracji ewangelików 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, prowadzonej wspólnie przez kościoły protestanckie o polskiej orientacji narodowej. Jej inicjatorem i

---

[528] Przy czym obrazy te suto czerpały z dziewiętnastowiecznych narracji, m.in. Leopolda Otto oraz wzorców ewangelicyzmu rdzennego Śląska Cieszyńskiego.
[529] Por. m.in. „Weg und Ziel", rozdział 3.3.
[530] 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.
[531] Por. luterańskie organizacje kościelne na terenie II Rzeczypospolitej, cz. I, 1.1.
[532] Por. lista czasopism powiązanych z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim, cz. I, 3.2.3.
[533] Por. cz. II, rozdział 2.

pierwszym kierownikiem był publikujący zarówno w luterańskich jak i ewangelicko-reformowanych czasopismach Paweł Hulka-Laskowski[534]. 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.*

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"[535]. Redakcja „Posła Ewangelickiego" zmieniała się dosyć często: pierwszym redaktorem czasopisma został emerytowany nauczyciel i prezbiter zboru cieszyńskiego Adam Macura[536] a po jego śmierci redakcję przejął ks. Jan Stonawski[537], który – z przerwami – prowadził redakcję czasopisma

[534] por. J. Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe…,* s. 66-67.

[535] 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" (1876-78), 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 roku. 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. Gastpary, *Polskie czasopisma*… s. 93 i nast., A. Buzek, *Dzieje*… s. 178nn.

[536] Jan Pindór*, Pamiętnik ks. dr. Jana Pindóra,* Cieszyn, 1932, s. 28.

[537] ks. Jan Stonawski, ur. 18 VII 1870 w Lesznie Dolnej, studia teologiczne w Wiedniu, Halle i Tybindze, ordynacja 22 III 1896 w Skoczowie. Wikariusz w Skoczowie w latach 1896-1904 oraz katecheta w polskim gimnazjum w Cieszynie (1904-1950). 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. 1957.

do 1931 r. Do innych redaktorów należeli: ks. Paweł Kożusznik[538], Ferdynand Dyrna[539] ks. Józef Nierostek[540], Karol Benek[541], ks. Paweł Nikodem[542] oraz ks. Otton Kubaczka[543].

Czasopismo ukazywało się w Cieszynie, Ustroniu i Goleszowie a funkcję wydawcy od 1937 r. pełniło Koło Śląskie Stowarzyszenia Księży. W 1932 nastąpiła zmiana numeracji: po R.22 (1931) pojawił się R.48 (1932). Najprawdopodobniej było to związane z uwzględnieniem w numeracji numerów "Przyjaciela Ludu" i podkreślenie ciągłości ideologicznej 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 Kamiennej „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 wojny, zdecydowanie opowiadając się za przyłączeniem terenu diecezji cieszyńskiej do Rzeczypospolitej. W czasopiśmie drukowano wszelkie odezwy Rządu Tymczasowego. Większość 4-stronicowego[544] 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

[538] Redaktor od VII 1914 (R. 5, od nr 27) do VIII 1915 (R. 6, do nr 31). Następnie J. Stonawski.
[539] 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.
[540] 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.
[541] Redaktor od I 1933 (R. 49 od nr 1) do III 1933 (R. 49 do nr 9).
[542] Redaktor od III 1933 (R. 49 nr 10).
[543] Redaktor od VII 1937 (od R.53, nr 29).
[544] W okresie przed 1916 r. format czasopisma zawierał do 8 stron, przy czym ostatnie strony zapełnione były głównie reklamami regionalnych przedsiębiorstw i produktów, co powiązane było z formą prywatnego finansowania czasopisma.

potwierdzają, że „Poseł Ewangelicki” był w okresie II Rzeczypospolitej nieformalnym organem senioratu cieszyńskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego[545].

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 roku „Poseł Ewangelicki” został zastąpiony przez czasopismo „Ewangelicki Poseł Cieszyński”[546].

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!

Cena: „POSEŁ EWANGELICKI" kosztuje rocznie K 5.— półrocznie K 2.50 ćwierć K 1.25 pojedynczy numer 10 h

Pismo poświęcone sprawom ludu ewangelickiego.

Adres dla listów, korespondencyi, czasopism: Redakcya i Administracya „Posła Ewangelickiego" Cieszyn, ulica Cieżarewa.

Wszystkie przesyłki pieniężne do „Towarzystwa oszczędn. i zaliczek" w Cieszynie „Dom Narod"

Wychodzi raz na tydzień — — w Cieszynie. — — Ogłoszenia: — — Za wiersz drobnym drukiem jednoszpaltowym 30 h, w drobnych ogłoszeniach za wiersz 20 h w rubryce „Nadesłane" za wiersz 1 K. Przy kilkorazowem umieszczeniu stosowna zniżka.

Rocznik IX. W Cieszynie. dnia 16. listopada 1918. Nr. 46.

Ilustracja 5: Winieta czasopisma „Poseł Ewangelicki” (nr 46/1918) za zbiorami Śląskiej Biblioteki Cyfrowej.

2.1.2. Analiza tekstów

2.1.2.1. Felieton *Przynależność Księstwa Cieszyńskiego do Polski i kościół ewangelicki* (nr 45/1918)[547]: 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[548].

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

[545] Por. J. Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie*… s. 360.
[546] W nr 43/1938 (22 X 1938) zapowiedziano połączenie czasopisma "Poseł Ewangelicki" z wydawanym po drugiej stronie Olzy (w Czechosłowacji) czasopismem "Ewangelik". Było to związane z zajęciem przez II Rzeczpospolitą Zaolzia.
[547] „Poseł Ewangelicki”, nr 45 z dnia 9 XI 1918 r., s. 1-2.
[548] 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/ [12.06.2024].

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[549], 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[550], czy raczej wyrastały z faktycznych potrzeb kulturowych jednostek i wtórnie prowadziły do tworzenia się analogicznych stronnictw politycznych[551]. 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.

---

[549] Por. np. „Nowy Czas", *Co myśmy chcieli* (2.2.2.3).
[550] Tak argumentuje np. Benedict Anderson w dziele *Immagined communities*, por. B. Anderson, *Immagined communities*, New York 1991, s. 37-83.
[551] Tak argumentowaliby zwolennicy teorii narodu w prymordialistycznym ujęciu, por. M. Buda-Budzyńska, *Socjologia narodu*…, s. 23.

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[552].

Wobec zmiany granic i dekompresji 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 miejscu widoczne jest przemilczenie faktu, że Kościół ów miał mieć i swoją liczną niemiecką reprezentację. Podobnie jak w „Ewangeliku"[553], 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*"[554].

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 zupełni obce. Ten

---

[552] „*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.

[553] Por. 1.1.2.1.

[554] 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).

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 można rozumieć zarówno przenośnie jak i dosłownie, co korespondowałoby z kulturalistyczną i prymordialistyczną linią argumentacji artykułu dot. istoty wspólnoty narodowej[555].

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[556].

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

[555] Por. M. Buda-Budzyńska. *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*…, s. 17-87.
[556] 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?*".

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 ˊsolą tej ziemiˊ*". Słowa te adresowane w połowie XIX w. do zboru cieszyńskiego niewątpliwie posiadają charakter silnie perswazyjny i schlebiający poczuciu wyjątkowości 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[557].

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.

---

[557] 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*" (T. Stegner, *Ks. Leopold Otto*…, s. 112). 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: E. Alabrudzińska, *Protestantyzm*…, 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.

Odnośnie 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. Odnośnie 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 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 nośniami wyobrażeń o wyimaginowanej, kochającej wolność i sprawiedliwość *polskiej mentalności*. Dla Ślązaków cieszyńskich odrodzenie Rzeczypospolitej było zatem w sposób szczególny momentem nowej szansy, które ta dynamicznie działająca społeczność pragnęła w następnych latach wykorzystać.

2.1.2.2. Mowa pogrzebowa *Syn nad grobem* (nr 45/1918)[558]: 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 „*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

[558] „Poseł Ewangelicki", nr 45 z dnia 9 XI 1918 r., s. 4-5.

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 nieboszczyk Ojciec* [błogosławieństwa] *nie w oczekiwaniu pochwały* (…), *ale życzył sobie, żeby świadectwo wiary Jego wypowiedziały nad Jego grobem usta, które Sam 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. Ociec zabronił jednak synowi w surowych słowach[559] 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. 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 tasama 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

[559] „*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* (…)”.

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 być 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)[560]: „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 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*"[561].

W pierwszym zdaniu pojawia się określenie „jutrzenki wolności" nawiązujące do optymistycznej wizji nowego początku, która zostaje poetycko skontrastowana z obrazem

[560] „Poseł Ewangelicki", nr 46 z dnia 16 XI 1918 r., s. 1-2.
[561] Oryginał A. Mickiewicza: „*Urodzony w kajdanach, okuty w powiciu / ja tylko jedną taką wiosnę miałem w życiu*", za: A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz czyli ostatni zajazd na Litwie*, Warszawa 1984, s. 308.

„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: „*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 wpisujący 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.

Odwołanie do tego fragmentu Biblii, oprócz alegorii, w której posiadające znaczny potencjał militarny Niemcy porównane są z Goliatem, zwyciężający siłą boskiego wyroku Dawid jest personifikacją Polski, stawia walkę o niepodległość przede wszystkim nie w kontekście czynu zbrojnego, ale jako akt kształcenia obywatelskiego i moralnego. Sformułowanie „w imieniu Pana Zastępów" podkreśla rolę dyskursu religijnego w *pracy organicznej*, którą stawia się za wzór i dowód ewangeliczności polskich luteran. Państwa Europy zachodniej (określanej jako „Zachód"), w szczególności państwa osi, które są adresatem podobnych krytycznych wypowiedzi, są 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[562]. Podobne wyrażenia implikują z kolei, że odrodzona Polska miała według autora posiadać inny charakter, wykazujący się silną kulturą religijną.

Szczególnie interesującą w tym kontekście wypowiedzią jest stwierdzenie:

---

[562] Wspomniana krytyka niemieckiego kościoła i niemieckiego ewangelicyzmu określonego jako „Kaisertreue-Kirche" jest przedmiotem następnego artykułu w numerze p.t. *Cudze chwalicie – swojego nie znacie*, w którym zarzuca się niemieckim luteranom brak ewangelicznego ducha, kompletną ignorancję wobec języka i polskiej literatury i germanocentryzm, zaś niemiecką religijność określa się w dosadnych słowach jako „pobielane groby", por. „Poseł Ewangelicki", nr 46/1918, s. 2.

> 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 się 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, jak i poprzez geograficzno-polityczne połączenie z innym jego centrami[563].

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*.

---

[563] „*I oto teraz po złączeniu z ewangelikami polskimi innych ziem ojczyzny płomień ten na świeczniku postawiony zostanie przed tobą*".

2.1.2.4. Artykuł polemiczny *Czem według „Nowego Czasu" stoi kościół ewangelicki* (nr 43/1918)[564]: polskość prawdą Ewangelii, Prusy jako reprezentacja ducha materialistycznego

Na koniec, zaburzając nieco układ chronologiczny, proponujemy przyjrzenie się tekstowi z 26 X 1918 roku jako przykładowi intertekstualności między dwoma regionalnymi ewangelickimi czasopismami konkurującymi ze sobą przede wszystkim na płaszczyźnie światopoglądowej. Wokół antagonistycznego wobec „Posła Ewangelickiego" czasopisma „Nowy Czas"[565] skupiała się bowiem grupa adwersarzy polsko-ewangelickiej narracji optującej za przyłączeniem Śląska austriackiego do powstającej właśnie Rzeczypospolitej.

Artykuł, 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[566]: w tym wypadku działań politycznych na rzecz Prus. Autor artykułu polemicznego „Posła Ewangelickiego" próbuje kulturowo i aksjologicznie sfalsyfikować zacytowaną tezę.

W pierwszej kolejności wskazuje na to, że to nie Prusy, a Anglia jest „pierwszorzędnym państwem ewangelickim" – wypowiedź wskazująca nie tylko na entuzjazm kulturowy wobec tego kraju, ale też wskazując, że anglikanizm był w kontekście podobnej wymiany argumentów konfesją uważaną za doktrynalnie bliską luteranizmowi[567]. Kolonialną politykę brytyjską przedstawia się przy tym nie jako akt niewoli innych narodów, ale jako akt misyjny: „*Anglia uczyniła dla rozszerzenia ewangelickiego kościoła do najmniej 10 razy tyle co Prusy, i w ogóle więcej niż wszystkie inne państwa świata wespół z Prusami razem*".

---

[564] „Poseł Ewangelicki", nr 43 z dnia 26 X 1918 r., s. 2-3.
[565] Por. rozdział 2.3.
[566] Por. 2.1.2.1.
[567] 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.

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 wśród 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. 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, która 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[568].

[568] 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:*

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[569].

2.2. „Głosy Kościelne”

2.2.1. Okoliczności powstania i historia

Serię wydawnictw powstałych z inicjatywy ks. seniora Karola Kulisza[570] – „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

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 nijako stoi w opozycji do postulowanych w tekście szczególnych ewangelicznych cnót.

[569] Por. „Głosy Kościelne” rozdział 2.2.

[570] Karol Kulisz, ur. 1873 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 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. Znany był jako utalentowany kaznodzieja. We wrześniu 1939 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 [8.09.2023].

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)[571]. „Słowo Żywota" posiadało na jego tle aspirację do bycia czasopismem dla wykształconego czytelnika, podejmującym teologiczno-filozoficzne tematy[572]. Wydawany od 1925 r. dwutygodnik „Głosy Kościelne" (o podtytule: „Dwutygodnik poświęcony sprawom naszych zborów i misji wewnętrznej") nie różnił się znacznie od swojego poprzednika pod tym kątem[573], posiadał jednak większy udział treści świeckich: przede wszystkim dział informacji z kraju i ze świata a także wiadomości ze zborów cieszyńskich[574]. Zarówno „Głosy Kościelne" jak i „Słowo Żywota" wydawane były przez K. Kulisza przy redakcyjnej współpracy zaangażowanego w Społeczność Chrześcijańską[575] 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[576]. Podczas gdy „Słowo Żywota" posiadało jeszcze ozdobną winietę przedstawiającą krajobraz pustyni i tryskające ze skał źródło (elementem winiety był również cytat z Ewangelii 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"[577] posiadał

[571] 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).
[572] 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.
[573] 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.
[574] 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.
[575] 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. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*…, s. 194). W ramach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego istniały jednak także różne inne lokalne koła tego ruchu, m.in. w Warszawie (por. J. Kłaczkow, ibidem, s. 216).
[576] Adresem wydawniczym „Słowa Żywota" była Ligotka Kamienna, w której mieszkał pastor.
[577] Redaktor odp. Paweł Kożusznik.

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 chrześcijańska powinna prowadzić do zniesienia postaw antagonistycznych w obrębie luterańskiej wspólnoty[578]. 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. Efez. 4, 5.

Ilustracja 6: Winieta czasopisma „Głosy Kościelne” (nr 1/1925) za zbiorami Narodowej Biblioteki Ossolineum.

2.2.2 Analiza tekstów

2.2.2.1. Artykuł wstępny *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy* (nr 1/1925)[579]: diagnoza konfliktów i wezwanie do pojednania

Tekst *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy* autorstwa ks. sen. K. Kulisza w samym sformułowaniu tytułu daje już świadectwo o zdecydowanie religijnym i fundamentalnie chrześcijańskim charakterze czasopisma oraz reprezentowanym przezeń narracjom społecznym, kulturowym i politycznym. Artykuł odnosi się głównie do spraw dotyczących funkcjonowania wspólnot kościelnych oraz tematów powiązanych z religijnością wiernych w parafiach śląsko-cieszyńskich[580].

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.

[578] Postawę taką podkreśla również wybrane dla „Głosów Kościelnych” biblijne motto: „*Starając się zachować ducha w związce pokoju*” (Efez 4,5), por. winieta czasopisma.
[579] „Głosy Kościelne”, nr 1 z dnia 6 VI 1925 r., s. 1-2.
[580] 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 nijako poza lub nawet ponad wspólnotą świecką i przywołującego ją do oczekiwanego zaangażowania i kościelnej praktyki. Jednocześnie owa krytyczna modalność pojawia się nijako *bez względu* na problemy materialne czy społeczne wspólnoty – czym przejawia się fundamentalnie chrześcijańska postawa kapłana i jego wizja formowania wspólnoty. 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 poddaje 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) nadające 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 *numinozum*. 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*". Tym samym autor przypomina wobec 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 Galacjan (3,28), którego brzmienie, jak uważa E. Alabrudzińska, było podstawą polityki narodowościowej J. Burschego w obrębie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego[581]: „*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 przezwyciężenia 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*[582], wiemy, że autor wobec konieczności dokonania orientacji kulturowej, nie bez nacisku i wpływu najbliższego

[581] 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. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche*…, s. 110.
[582] Por. rozdział 2.1.2.2.

otoczenia, zdecydował o swoim polskim „*stanowisku narodowym*". Samo określenie „stanowisko" implikuje zresztą pewien *relatywizm narodowy* 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[583].

2.2.2.2. Artykuł religijny *Jedyna rzecz stała w zmiennym świecie* (nr 1-5/1925) [584]: 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 mianowicie 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").

Do tak zdefiniowanej sfery odniesień odwołują się pierwsze zdania tekstu: „*W całym wszechświecie niema nic stałego, co można widzieć. Wszystkie rzeczy podlegają ustawicznej*

[583] 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, 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.

[584] „Głosy Kościelne", nr 1 z dnia 6 VI, s. 3; nr 2 z dnia 20 VI, s. 1-2; nr 4 z dnia 18 VII, s. 2, nr 5 z dnia 1 VIII 1925 r., s. 2.

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[585]). 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[586]. 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 Bożem*". W dalszej części cyklu[587] autor wyjaśnia

[585] Por. m.in. „Weg und Ziel", rozdział 3.3.
[586] Por. na ten temat m.in. współcześnie wydawana seria *Issues in Science and Theology: Nature – and Beyond* Michael Fuller (red.), w kontekście katolickim znana encyklika papieża Jana Pawła II *Fides et ratio* (1998).
[587] „Głosy Kościelne", nr 4/1925, s. 2.

bardziej szczegółowo, że pod pojęciem prawa rozumie tylko to, co jest niezmienne[588] – a jedynie to, co podchodzi od Boga jest niezmienne[589]. 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[590]. 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 popularno-naukowej, co czyni je ewenementem na tle innych wydawnictw ewangelickich w tym okresie.

2.2.2.3. *Sprawozdanie* (nr 5/1925)[591]: 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*[592]. W mowie tej kościelni aktywiści i pastorzy senioratu cieszyńskiego

[588] „*Cóż oznacza ten wyraz: prawo? – Słowo to oznacza rzecz w znaczeniu wprost niezmierną; oznacza to, co jest niezmienne*.”
[589] „*Gdy zaczniemy myśleć o tem, co jest niezmienne zaraz musimy oddalić się myślą od wszystkiego, co jest w jakimkolwiek znaczeniu wytworem człowieka”.*
[590] Por. podobna ocena zjawiska w „Głos Ewangelicki” 1.2.2.1.
[591] „Głosy Kościelne”, nr 5 z dnia 1 VIII 1925 r., s. 3-4.
[592] 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 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*.

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”[593], 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[594]. 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).

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:

---

[593] Organizacja działająca do dziś w obrębie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, obecnie pod nazwą Bratnia Pomoc im. Gustawa Adolfa.

[594] ”*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*”.

„*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 znajdował 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[595]. W polskiej literaturze przedmiotu ks. Haase[596] jest z reguły opisywany jako konkurent i adwersarz ks. Leopolda Otto[597]. 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 nauczenie w językach narodowych, pojawiła się idea

[595] 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.

[596] Teodor (Theodor) Karl Haase, ur. 1834 r., syn superintendenta diecezji lwowskiej, Adolfa Theodora Haase, studia teologii ewang. w Wiedniu 1852-1855, promocja na doktora filozofii w Rostoku w 1856, 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 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. Kneifel, *Pastoren…* 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.

[597] M.in. T. Stegner, *Ks. Leopold Otto*…, s. 71nn.

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*)[598], 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 Cieńciała. „Nowy Czas" ukazywał się w Cieszynie, przeważnie jako tygodnik, w latach 1885 – 1909 jako dwutygodnik[599].

Było to czasopismo o charakterze bardziej politycznym niż kościelnym[600] – 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] *w okresie walk o przynależność Śląska Cieszyńskiego opowiadało się początkowo za przynależnością do Austrii. (...) Następnie optowano za Niemcami bądź Czechosłowacją*"[601]. 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 luteran w regionie zagrożonym przez silne, protestanckie Niemcy[602]. W latach dwudziestych XX w. orientacja kulturowa czasopisma na podstawie tekstów prasowych jest trudna do określenia, co świadczy o wysokim stopniu ostrożności redaktorów wobec politycznych ataków ze strony polsko-zorientowanego środowiska[603]. Na podstawie lektury „Nowego Czasu" z tego okresu

---

[598] Por. Piotr Dobrowolski, *Pismo ślązakowskie – tygodnik „Ślązak" (1909-1923), „Zaranie Śląskie"*, Katowice 1970.

[599] 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 ślązkowskich: Stanisław Zahradnik, *Polskie wydawnictwa wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim*, „Zwrot" nr 1, Cieszyn 1990, s. 32-35.

[600] W pierwszych wydaniach pojawia się podtytuł „Pismo polityczne", dopiero później przemianowany na „Pismo polityczne i ewangelicko-kościelne".

[601] J. Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich*…, s. 322.

[602] Por. m.in. stanowisko wyrażone w artykule *Rok 1918*, nr 1/1919 s. 1.

[603] 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*

nie sposób oskarżyć redakcji o antypolskość[604], o ile nie stawia się znaku równości między interesami danej grupy etnicznej[605] a interesami państwa narodowego. W sposób otwarty uprawiano bowiem krytykę polityczną przede wszystkim wobec nowego państwa.

Proponowana tutaj analiza skupia się na analizie ostatniego etapu istnienia gazety, w momencie, gdy w suwerennej Polsce reprezentowana przezeń narracja kulturowa zwalczana była nie tylko na polu dyskursu prasowego, ale i otwarcie politycznie.

Ryczałtowo opłacone.

Nowy Czas

Pismo polityczne i ewangelicko-kościelne.

„Nowy Czas" wychodzi każdą niedzielę. Korespondencje i artykuły należy nadsyłać najdalej wprost do drukarni Ferdynanda Schulca w Cieszynie. Ogłoszenia zamawiać można w drukarni Schulca, Głęb. 12, albo w Administracji tamże. Przedpłata na ½ półrocze wynosi po czeskiej stronie 4.80 Zł. po czeskiej stronie za ½ półrocze 15 Kč.

Założyciel: śp. ks. superintendent Dr. Teodor Haase.
Organ Towarzystwa Ewangelików Śląskich.

Ogłoszenia obliczа się według taryfy, przy wielokrotnem umieszczeniu odpowiedni rabat. Przedpłatę uskuteczniać można u mężów zaufania, albo gdzie takowych niema, po polskiej stronie w drukarni Ferdynanda Schulca Głębока 12, po czeskiej stronie u p. oficjała Jana Brody w mleczarni przy drodze do Jabłonkowa, albo też czekiem pocztowym Wrocławia Nr. 180.209, Praga 76.909.

Nr. 52. Cieszyn, 25 grudnia 1927. Rocznik 51.

Ilustracja 7: Winieta czasopisma „Nowy Czas" (nr 52/1926) za zbiorami Śląskiej Biblioteki Cyfrowej

2.3.2. Analiza tekstów

2.3.2.1. Felieton *Słabnące wpływy* (nr 7/1926) [606]: kulturowy pesymizm i dekadentyzm

Tekst *Słabnące wpływy* – zredagowany anonimowo[607] – pojawia się w wydaniu z 14 II 1926 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

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.

[604] Zarzut taki pojawiał się jednak powszechnie w polskojęzycznych gazetach. W numerze 51 z 1927 roku czytamy: „*Tygodnik 'Ewangelik' redagowany w duchu fanatycznym* (…) *starał się* (…) [wykazać] (…), *że „Nowy Czas" wynaradawiał ludność śląską.* (…) C*o 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. J. Chlebowczyki, *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.

[605] 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.

[606] „Nowy Czas" nr 7 z dnia 14 II 1926 r., s. 2-3.

[607] 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.

dotyczącego globalnego rozwoju kulturowego, który odwołuje się do 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* (…). *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 narodowo-centryczne, a kosmopolityczne nastawienie[608].

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

[608] 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.

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, których (jak pierwszy akapit artykułu ujawnił) autor ze względu na swój kraj zamieszkania, Polskę, nie odczuwał.

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. Poddając 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) [609]: 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[610]. 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 (…).

[609] „Nowy Czas", nr 14 z dnia 4 IV 1926 r., s. 1.
[610] 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/ [1.06.2024].

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.

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. O tym, 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 w ogóle się zamierzają.

2.3.2.3. Cykl *Cośmy chcieli* (nr 50-51/1927)[611]: 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[612], a partią tak zwanych ślązakowców[613], 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 zmniejszenia wpływów środowiska ewangelickiego skupionego wokół „Nowego Czasu".

W ostatnich numerach tego cieszyńskiego czasopisma, bezpośrednio przed jego zamknięciem, pojawiła się mianowicie seria felietonów p. t. *Cośmy chcieli*, mająca być rozliczeniem z rzekomą działalnością stronnictwa polskiego, któremu zarzucano brutalną i krzywdzącą grę polityczną wobec frakcji ślązakowskiej. Owo rozliczanie 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.

---

[611] Numeracja części artykułów wskazuje na publikację dwóch pierwszych części felietonu w numerach wcześniejszych – niedostępnych w domenie publicznej. Analiza na podstawie: „Nowy Czas", nr 50 z dnia 11 XII 1927 r., s. 2-4 oraz nr 51, z dnia 18 XII 1927, s. 2-3.

[612] 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".

[613] 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)[614], 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 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 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[615].

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*

---

[614] Na temat poglądów i ewolucji ideowej Stelmacha, por. Edward Buława*, Uwikłania światopopglądu Pawła Stalmacha*, „Pamiętnik Cieszyński", t. 3, Cieszyn 1991, s. 9-22.

[615] 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 Otto Śląska, Stegner wymienia przede wszystkim osobiste i polityczne osamotnienie, por. T. Stegner, *Ks. Leopold Otto*…, s. 92nn.

pracy. Najlepszym środkiem jest tu prasa. Takową sobie Michejdowie, a zwłaszcza Franciszek Michejda z Nawsia stworzyli”[616].

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 (pastorów), 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 pastora 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.

Przede wszystkim na pierwszy plan tej panoramy przekonań wysuwa się podkreślanie „niebezpieczeństwa narodowościowo-asymilacyjnego” – intencją „Nowego Czasu” było

[616] 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 [7.12.2024].

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 być dość przewrotny – odnosi się on bowiem w perspektywie felietonu do polskiego „szowinizmu narodowego" implikując, że księża o orientacji niemieckiej 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 pracy 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 udawania, że społeczność polsko-ewangelicka była tam prężna i ofensywna. „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung” o podtytule „Evangelisches Gemeinde- und Familienblatt” był miesięcznikiem wydawanym w latach 1926-1940 i jedyną gazetą w języku niemieckim wydawaną w tym regionie[617]. Nie reprezentowała ona skrajnych postulatów. 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 mów i tekstów z polskojęzycznych gazet na język niemiecki[618]. Fakt, że gazeta ta nie padła ofiarą zakazu publikacji świadczy o tym, że udawało jej się przez lata balansować między niemiecką kulturowo, ale lojalną wobec kierownictwa kościelnego postawą.

W redagowaniu gazety uczestniczyło grono pastorów z Bielska, Starego Bielska, Białek i Międzyrzecza (Kurzwald)[619]. Głównym wydawcą początkowo był ks. Richard Ernst Wagner[620], a od 1928 r. ks. Rudolf Czerny[621]. Od 1936 r. współpracę z czasopismem podjął pastor Gustav Schedler z Łodzi[622], redagujący m.in. dodatek dla Polski Środkowej. Od tego

---

[617] 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“, redagowaną do 1894 r. przez ks. Hermann Fritsche i do 1922 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.

[618] 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, *Czasopiśminnictwo 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. 2.4.2.2.

[619] Por. dane z winiety.

[620] Richard Ernst Wagner, ur. w 1883 r. w Skoczowie, studia teologiczne w Wiedniu, Berlinie i Strassburgu, 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 wikariusz w parafii w Białej, w 1915 r. przez krótki czas zaciągnięty do służby wojskowej. Od 1918 do 1945 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 najprawdopodobniej wskutek warunków bytowych w obozie, za: E. Kneifel, *Die Pastoren*…, s. 177.

[621] Rudolf Czerny, ur. w 1890 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 z przyczyn zdrowotnych jako nauczyciel w stanie spoczynku, przez 14 lat redagował „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung”, jednak w końcowym 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.

[622] Gustav Schedler, ur. 1893 w Gozdawie koło Radomia, syn kantora, studia teologii w Lipsku i Wrocławiu 1917-1921, założyciel stowarzyszenia niemieckich studentów zza granicy na uniwersytecie w Lipsku, która znalazła

czasu czasopismo ukazywało się w wydawnictwie Libertas w Łodzi. Ks. Schedler, konserwatywnie nastawiony 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 „Gedichte", „Andachten und Worte", „Aufsätze", „Bücherschau", podkreślające znaczenie czasopisma dla kształtowania kulturalnego czytelników, ale również działy informacyjno-polityczne takie jak: „Aus aller Welt", „Aus Polen", „Aus der Heimat", a od końca lat trzydziestych również „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.

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) za zbiorami Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.

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, wikariusz w kościele Św. 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 Św. Stefana w Würzburgu, zm. 1970, za: E. Kneifel, *Die Pastoren*…, s. 15;, data śmierci za *Katalog der Deutschen Nationalbibliothek* [8.12.2024]**.**

2.4.2.1. Artykuł *Der Sänger der Freude. Zu Paul Gerhardts 250. Todestag* (nr 6/1926)[623] – 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: „*Seine Lyrik* [Gerhardts, przyp. autor] *ist der Anfang jener unvergleichlichen modernen deutschen Lyrik, des höchsten Stolzes unserer neuen Poesie* (…)". Przyglądając się gramatyce zdania, decydujący dla postulowanego tutaj aspektu jest połącznie przymiotnika „deutsch" z zaimkiem dzierżawczym „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.

Autor próbuje komentować w górnolotnych słowach naturę i charakter sztuki Gerhardta: „*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*". Cytat ten wskazujące 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 – owe wyrażenia pasują bardziej do postawy życiowej i ubioru niż poezji – jakkolwiek skromność ma się wyrażać w ograniczeniu użycia środków stylistycznych.

Takiemu ideałowi protestanta dążenie do aktywnego uczestnictwa w walce o jakiekolwiek świeckie i 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, przekraczających granice językowe dzięki tłumaczeniom: „*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*

[623] „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung", nr 6 z dnia 15 VI 1926 r., s. 5-6 (67-68).

Du Deine Wege' übersetzt ist". 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:

> 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 mowa jest o własnym kraju i ziemi. Jednak tekst podpisany zostaje imiennie: Lic. Wendland – Berlin epd (*der evangelische Pressedienst*). Oznacza to, że tekst pisany był w rzeczywistości z perspektywy Berlina. Nie musi to przeszkadzać lokalnemu odbiorcy gazety, ale jest przykładem powiązania kulturowego z niemieckojęzycznym dominium, a poprzez to budowania z nim silnych związków[624]. Jak długo można przedrukowywać teksty publikowane w Berlinie w niezmienionej wersji w niemieckojęzycznych gazetach, tak długo istnieje spójność kulturowa i kompatybilność danej wspólnoty z niemieckim Kościołem w Rzeszy.

2.4.2.3 Komentarz i tłumaczenie tekstu „Zwiastuna Ewangelicznego" *Ein Evangelischer Kirchenbund in Polen* (nr 6/1926)[625]: 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 Presbyterium", wzywającym do współpracy Kościoły ewangelickie w Rzeczypospolitej, oraz numeru majowego, w którym donoszono o planach zwołania w końcu tegoż miesiąca poświęconej tym planom konferencji w Wilnie[626].

[624] Również w prasie polskojęzycznej pojawiają się przedruki niemieckojęzycznych kaznodziejów, jednak decydująca akty takie w niemieckojęzycznych gazetach są znacznie powszechniejsze.
[625] „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung", nr 6 z dnia 15 VI 1926 r., s. 7-9 (69-71).
[626] Por. na ten temat „Głos Ewangelicki" 1.2.2.3. oraz „Weg und Ziel" 3.3.2.3.

Jednak, jak zostaje zauważone: „(…) *infolge der inzwischen eingetretenen politischen Ereignisse ist sie in letzter Stunde leider abgesagt worden* (…)“ – w tak eufemistyczny sposób wspomina się o zamachu majowym 1926 r., wskazując również na szerszy kontekst prasowych informacji. 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: „*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*“. 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:

> 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 (Presbyterium) abgegeben ist, doch wohl auch als im Sinne der leitenden Männer der polnisch-evangelischen Kirche Augsb. Bek. gelten darf.

Czytając owe wyliczenie można zadać sobie pytanie – do jakiego z wymienionych Kościołów lub kręgów wyznaniowych należy redakcja. Na płaszczyźnie językowej nie pojawia się żadna jednoznaczna deklaracja lub świadectwo utożsamiania się z instytucją kościelną, do której wspólnota formalnie przynależała, poprzez zastosowanie np. zaimków dzierżawczych: naszym, nasi, lub osobowych: my.

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 „*polnisch-evangelische Kirche Augsburgischen Bekentnisses*” sugerując nijako, że Kościół ten rzeczywiście posiada polski charakter. Świadczyć to może o sporym dystansie niemieckojęzycznych wiernych do instytucji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej i jej kierownictwa. W kontekście tego tekstu pojawia się ponadto pytanie, czy dany *teoretyczny* 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 (zamiast n pojawia się ń), mogący sugerować trudności lub nie dość dobrą znajomość języka polskiego (lub znajomość gwarową).

We fragmencie „Zwiastuna" mowa jest o „polskim protestantyzmie" a brak jedności ma być źródłem wewnętrznej i zewnętrznej słabości. Charakterystyczne są również słowa:

> 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 (…).

Konsystorz warszawski pokazuje się zatem jako samozwańcza siła wynikająca z jego pozycji jako wspólnoty zamieszkującej miasto stołeczne. Mowa jest o poczuciu, nie zaś o realnej legitymizacji[627]. Charakterystyczne dla retoryki „Zwiastuna Ewangelicznego" jest także 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 „wielkie państwo polskie". Można jednak postawić sobie pytanie, na ile owe kody kulturowe zrozumiałe były dla niemieckojęzycznego i niemiecko ukształtowanego czytelnika na Śląsku. Z jednej strony podobne przedruki były zatem dla śląskich Niemców jedyną możliwością zetknięcia się z polską narracją narodową, z drugiej stanowić dla nich dziwną i obcą opowieść, której kontekstu historycznego i politycznego nie znali.

Charakterystyczne jest, że konsystorz warszawski opisuje się w tekście jako *my*, jako solidarna grupa, która nie jest – jak samo owo określenie sugeruje – reprezentatywna dla ogółu.: „*Unter uns war und ist Bewußtsein lebendig* (…)" i pisze niejako w odniesieniu do swoich „ojców", a więc do osób zawiązanych z tradycją polskiego ewangelicyzmu: „*das Erbe der Väter, daß das unschätzbare Gut kirchlicher Gewissensfreiheit, welche aus der Achtung und dem Gehorsam gegenüber Gott und seinem heiligen Wort hervorgeht, alle nationalen, politischen und sozialen Gegensätze und Unterschiede ausgleichen und überwinden kann und muß*".

W tekście godnymi podkreślenia są słowa, które wyrażają myśl, że protestantyzm ma szczególną misję w państwie: „(…) *der ganze Protestantismus in Polen ohne Unterschied des Bekenntnisses und der Nationalität seine ihm von Gott zugewiesene Sendung gegenüber dem*

[627] Podobne wrażenie utwierdzają także dalsze zdania tekstu: „*Trotz der Divergenz führt sich die Warschauer Gemeinde als Sprecher des ganzen Protestantismus in Polen* (…)".

polnischen Staate und dem polnischen Volk erfolgreich erfüllen können“. Z jednej strony wydają się być to słowa bardzo doniosłe, tchnące optymizmem i duchem ekumenicznej współpracy, z drugiej 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 współpracy, jak i na interpretację publikowanych przez konsystorz tekstów.

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 duchu niemieckim 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 depeszy m.in. do Prezydenta Rzeczypospolitej: „*Polscy Ewangelicy Śląska cieszyńskiego w godzinie przyłączenie 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".

W stosunkowo trudnej sytuacji znajdowała się pod tym względem np. prośląskowska redakcja „Nowego Czasu", która na swoich łamach dokumentowała ataki werbalne i polityczne na redaktora, ks. Józefa Gabrysia. Z kolei „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" przyjęła strategię bycia niemieckojęzycznym organem dla niemieckojęzycznych śląskich ewangelików o charakterze lojalnościowym, przemycając jednak typowe dla niemiecko-narodowego dyskursu 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 czasopism warszawskich i tych wydawanych w Łodzi, w obu wypadkach – ośrodkach znajdujących się na terenie Królestwa Kongresowego – punktem odniesienia dla ewangelików na Śląsku Cieszyńskim były doświadczenia powiązane z dziejami cesarstwa Austro-Węgierskiego: w jego wielonarodowym charakterze, a jednak doświadczeniu dominacji politycznej i kulturowej niemieckości; w państwie 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. Czasopisma łódzkie – 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”[628]) w momencie uzyskania przez Polskę niezależności państwowej posiadał najdłuższą tradycję pośród innych łódzkich tytułów czasopism kościelnych. Tygodnik ukazywał się od 1906 roku (z przerwą między 1914 a 1916) w Łodzi[629] a jego inicjatorem i przez większą część czasu głównym redaktorem był drugi pastor kościoła Świętej Trójcy w Łodzi Paul Hadrian[630].

Tygodnik zaczął ukazywać się jako konkurencja dla wydawanego w Łodzi od 1884 do 1914 r., adresowanego do niemieckojęzycznych luteran regionu „Evangelisch-Lutherisches Kirchenblatt”[631]. „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 roku i wznowione z

---

[628] 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 wszystkie diecezje znajdujące się na terenie Królestwa Polskiego.

[629] Jako adres wydawniczy na stronie tytułowej widnieją Łódź i Warszawa, co mogło mieć związek z kooperacją przy opracowywaniu czasopisma z warszawskimi duchownymi.

[630] Paul Hadrian, ur. w Pabianicach w 1868 r., syn nauczyciela i kantora Heinricha Hadriana, studia teologiczne w Dorpacie 1887-1891, ordynacja 29 maja 1892 r. Wikariusz w Brzezinach 1892-1893, pastor tamże w latach 1894-1898. W latach 1898-1924 drugi pastor w kościele ew. Św. 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. Kneifel, *Die Pastoren…* s. 100.

[631] „Evangelisch-Lutherisches Kirchenblatt” wydawany był przez pierwszego pastora parafii Św. 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. *Leksykon…*s. 207-208.

zarządzenia niemieckiej administracji okupacyjnej, o czym donosi „Głos Ewangelicki” [632]:

> 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[633].

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 Otto Krenz z Nieszawy[634]. Stąd zamknięcie czasopisma pod koniec 1920 roku (17 X 1920 r, nr 41) było dla środowiska ewangelickiego zaskoczeniem. J. Kłaczkow wysuwa tezę, że zamknięcie związane było z rosnącymi naciskami na redakcję ze strony nieprzychylnego nastawieniu umiarkowanemu i lojalnościowemu gazety niemieckiego stronnictwa w Kościele oraz rosnącymi cenami papieru[635].

Ponieważ na początku lat dwudziestych było to jedyne ewangelicko-augsburskie czasopismo ukazujące się w Polsce środkowej w j. niemieckim, kierownictwo kościelne pilnie wezwało do jego kontynuacji[636]. „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[637]. W domenie publicznej nie zachowały się numery z ostatnich miesięcy 1918 roku, niekompletne są także roczniki 1919 i 1920. Proponowana analiza odnosi się do zachowanych numerów z 1919 r.

Ilustracja 8: Winieta czasopisma „Unsere Kirche” (nr 24/1919) za zbiorami Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego

[632] „Głos Ewangelicki” nr 6/1920, s. 3.
[633] Wobec podobnych wypowiedzi nic dziwnego, że – jak zauważa Kłaczkow – „Unsere Kirche” uważane było przez konserwatywne niemieckie środowisko za „tubę propagandową strony polskiej” (J. Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa…*, s. 72).
[634] „Głos Ewangelicki” nr 6/1920, s. 3.
[635] Por. J. Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie…*, s. 119.
[636] Por. „Der Friedenbote” rozdział 3.2.
[637] 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)[638]: krytyka niemieckiego dziedzictwa

Felieton poprzedza kazanie napisane do fragmentu listu Św. Pawła Aspostoła do Galatów (3,26): „*Ihr seid alle Kinder Gottes durch den Glauben an Christum Jesum*"[639]. Te słowa Ewangelii kilkakrotnie cytowane w krótkiej homilii stanowią istotne tło również dla podjętych w kolejnym tekście rozważań społeczno-kulturowych. Określenie wspólnoty ludzi połączonych postawą religijną jako dzieci bożych, które – nie posiadając odniesień do realnych konfliktów – wezwane zostają do jedności w wierze i pokojowego współżycia, jest kazaniem poruszającym się niemal wyłącznie na płaszczyźnie aksjomatów religijnych i etycznych, stąd nie zostaje poddane tutaj bliższej kulturoznawczej analizie.

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*. Poruszona w nim problematyka dotyczy projektu utworzenia Fakultetu Teologii Ewangelickiej na Uniwersytecie Warszawskim, wskazuje pośrednio na świadomość autora, że wykształcenie i ukształtowanie kulturowe duchownych nie pozostaje bez wpływu na charakter i naukę Kościoła.

Artykuł otwiera zdanie: „*Polen hat seine Selbständigkeit erlangt*" – stwierdzenie historycznego faktu, będącego tłem wielu nowych procesów społecznych, politycznych i kulturowych, również dla niemieckojęzycznych ewangelików. Jednak użycie słowa *Selbständigkeit* (w nowej ortografii: *Selbstständigkeit* – samodzielność) nie jest synonimem *Unabhängigkeit* (niepodległość), tak jak 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 którego dany kraj „dojrzał", stosując tym samym pewną personifikację procesów państwotwórczych i politycznych. Już w tym miejscu odzwierciedla się postrzeganie społeczeństwa jako dojrzewającego i rozwijającego się organizmu.

---

[638] „Unsere Kirche" nr 24 z dnia 22 VI 1919 r., s. 1-2.
[639] Cyt. za czasopismem, ibidem, s. 1.

Na tym tle kolejne zdanie wprowadza kategorię lojalności[640]: „*Alle treuen Kinder des Landes freuen sich darüber und möchten am Ausbau und an der Festigung dieser Selbständigkeit mitarbeiten*.“ Sformułowanie świadczy o postawie wierności państwu zamieszkania, którą (w okresie, który nie był jeszcze tak silnie ukształtowany przez niemiecki dyskurs folksistowski) 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[641]. 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[642].

Sama wizja społeczeństwa propagowana przez redakcję odbija się w określeniu *Volksorganizmus*, w którym wyraża się myślenie w kategoriach organicznych i funkcjonalnych[643]. Sam Kościół ewangelicki ma spełniać w nim jakąś konkretną funkcję, co z kolei dobrze koresponduje z postulatami wysuwanymi przez redakcję „Ewangelika”[644]. Pojawiające się w tekście sformułowania dotyczące gotowości 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.

---

[640] 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, brak miejsca i roku wydania*

[641] Por. kategoria „świata” w kazaniu „*2. nach St. Trinitatis*” rozdział 3.1.2.3.

[642] 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. Seewann, ibidem, s. 24. Użycie tego atrybuty implikuje jednak również wyraźnie obecność także niewiernych dzieci – co nie zostaje w tym tekście pogłębione.

[643] „*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 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: „*Man hat von dem Volkskörper einzelne Glieder getrennt. Der Volkskörper windet sich bei dieser Operation in seinen Schmerzen*”.

[644] Por. uwagi na temat roli protestantyzmu w budowaniu pluralistycznego społeczeństwa 1.1.1.

We wprowadzeniu do właściwego tematu tekstu, projektu utworzenia fakultetu teologii protestanckiej, odnajdujemy ustęp, który odnosi się do najnowszej historii Kościoła okresu niemieckiej okupacji: „*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"*.

W wyrażeniu tym przebrzmiewa przekonanie, że język niemiecki, posługiwanie się nim – otwierał wrota wpływom, nie tyle kulturowym, co politycznym płynącym z Rzeszy. Te zaś – w politycznym duchu ententy – podlegały pejoratywnej ocenie. Posługiwanie się niemczyzną niosło ze sobą zatem *niebezpieczeństwo* manipulacji z zewnątrz. Język zatem – w świetle tej myśli – jest łącznikiem nie tyle z kulturą, co raczej łączy jego użytkowników z nacjonalizmem (myślą nacjonalistyczną) danego narodu.

Szczególnie ważne wydaje się wprowadzenie w danym cytacie kategorii tożsamości, która opiera się na pochodzeniu i używaniu języka niemieckiego, niejako przy jednoczesnym wykluczeniu kategorii narodu. Na skali różnych postaw narodowo-kulturowych wydaje się być to szczególnie ważna figura opisująca postawę osób nie identyfikujących się z dyskursem nacjonalistycznym, prezentujących się jako ewangelicy/chrześcijanie posługujący się *jeszcze* (. *immer noch*)[645] językiem niemieckim. Pomimo kulturowej zbieżności grupa ta nie utożsamiała się z niemiecką polityką narodową, a w opisie wydarzeń historycznych widoczny jest wpływ polskiej optyki (np. określenie *Okkupanten*), względnie wyraźne dystansowanie się od niemieckiej retoryki nacjonalistycznej[646].

W tym kontekście pojawiają się również bezpośrednie i ostre zarzuty wobec niemieckiego zwierzchnictwa kościelnego:

> 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.

W zacytowanym fragmencie niemieckie zwierzchnictwo kościelne przedstawione jest w negatywnym świetle. Zarzucona zostaje mu manipulacja i celowe propagowanie przekonań, z

[645] Sformułowanie wskazujące na istotne uwarunkowania historyczne, która uzasadniają język codziennej komunikacji wyrażając jednocześnie otwartość na zmianę.

[646] 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 ważnych postaci dla łódzkiego protestantyzmu takich jak Gundlach, Angerstein, który jeszcze na początku nad dwudziestych współkształtowali dyskurs, należeli 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.

perspektywy autora, fałszywych[647]. Co więcej, patronujące niemieckiej mniejszości, określone jest dosadnie jako „zagranica", a więc organizm państwowy, który jest siłą obcą. Pokazuje to, że w myśleniu niektórych duchownych i parafii zarysowuje się odcięcie od myślenia w kategoriach zależności kulturowej od Niemiec.

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 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 „niemieckich" uniwersytetach („*Forderungen (…), daß die Kandidaten für das Predigtamt eine ´deutsche´ Universität zu besuchen haben. Man merkt die Absicht und wird verstimmt*").[648] 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 polskokatolickiej części społeczeństwa.

---

[647] A wręcz niezgodnych z luterańską nauką o zbawieniu przez wiarę, patrz: „(…) *Heil nur im Anschluß an die Kirchenverwaltung* (…)".

[648] 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.

Taka inicjatywa gwarantowałaby ponadto niezależność Kościoła nie tylko od polityki państwowej, ale również od *wpływów kościołów zagranicznych*[649]. Autor dopuszcza wprawdzie w tym kontekście współpracę np. z krajami skandynawskimi (szczególnie pod kątem sprowadzania wykładowców), a odnośnie 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: „*Unter den gegenwärtigen Verhältnissen ist nicht anzunehmen, daß mit Deutschland darüber verhandelt werden könnte*". Stwierdzenie, po którym nie pojawia się żaden komentarz protestu, niezadowolenia czy chęci odmienienia stosunków.

Wyraźne w tym miejscu staje się mentalne odcięcie się 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 krajem pochodzenia przodków, 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 języka polskiego, za którą obwinia politykę rusyfikacyjną szkolnictwa.[650] Brak kompetencji językowej był też niewątpliwie naturalnym hamulcem partycypowania w polskim dyskursie nacjonalistycznym. Niemiecki nacjonalizm odrzucali jednak całkiem świadomie. Wobec przyjęcia słownikowej definicja pojęcia „patrioty", jako „człowieka kochającego swoją ojczyznę, gotowego do poświęceń dla niej"[651], można pokusić się o stwierdzenie, że wśród luteran skupionych wokół środowiska „Unsere Kirche" byli też niemieckojęzyczni polscy patrioci[652].

Na problematykę języka kładzie autor w tekście szczególny nacisk, przy czym uwaga o charakterze kulturowym przyszłego wydziału sformułowana jest w formie asercji: „*Daß die Fakultät in Warschau polnisch sein muß, ist selbstverständlich*". 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

[649] 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.
[650] „*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* (…)".
[651] Definicja za internetowym *Słownikiem Języka Polskiego* https://sjp.pwn.pl/ [31.01.2024].
[652] 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.

luterańskiej. Autor podaje także pragmatyczne uzasadnienie takiego kulturowego postulatu: określa jako bolączkę współczesnych mu kaznodziei, że nie znają języka polskiego[653]. Przytaczając jednak informację, że większość ewangelików w kraju posługuje się w życiu codziennym językiem niemieckim, uważa naukę tegoż jako przedmiot na fakultecie za wskazaną i podkreśla w tym kontekście, że Kościół nie zmieni polityki nauczania wiernych w ich języku ojczystym.

Z perspektywy czasu wiemy, że utworzenie fakultetu zakończyło się sukcesem[654] i wydział stał się kuźnią młodego pokolenia polskojęzycznych kaznodziejów. Jak jednak pokarze felieton w „Der Friedensbote" analizujący kulturowy charakter tej instytucji, będzie ona posiadała czysto polski charakter, nad czym ubolewać będzie niemieckie stronnictwo konserwatywne. 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[655].

Sam artykuł oddaje świadomość redaktora odnośnie złożonej sytuacji kulturowej i politycznej, zanurzając czytelnika w krytyczny dyskurs odnośnie niemieckich aspiracji do wpływów kulturowych w regionie i przestrzegając – w nawiązaniu do wydarzeń 1917 roku – przez niemiecką indoktrynacją nacjonalistyczną.

Autor wydaje się próbować stworzyć stronnictwo niemieckojęzycznych, ale lojalnych wobec państwa polskiego ewangelików. Jak pokaże analiza kazania *2. Nach Trinitatis* (3.1.2.3.), owo nastawienie szło w parze z głęboko religijnie fundamentalistyczną postawą. Przesłaniem wypływającym z tekstu wydaje się być 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 ten temat[656]. W kontekście takich projektów prasa kościelna stawała się ważnym forum wymiany, otwierając się poprzez wezwanie do zabierania głosu w dyskusji, także na poglądy wiernych. Także „Unsere Kirche"

[653] Por. cytowany wyżej fragment ego-świadectwa wyrażony w formie podmiotu zbiorowego: „*Viele von uns*".
[654] Więcej szczegółów na temat organizacji i charakteru Wydziału w: W. Gastpary, *Protestantyzm*…, t. 2, s. 166nn.
[655] Owoce tego dyskursu prezentowane będą w czasopiśmie „Weg und Ziel" oraz „Luthererbe in Polen". por. Kurt Meier, *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*, s. 1-2.
[656] Por. „Ewangelik" nr 6/1919. Inną kwestią musiały być jednak procesy decyzyjne i 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.

pokazuje się jako organ otwarty na komunikację z czytelnikami kończąc felieton wezwaniem do zabrania głosu: „*Wer ergreift das Wort?*”.

3.1.2.2. Reportaż *Schlußfeier der evang. Volksschule in Zgierz*[657] (nr 24/1919): obraz harmonijnej dwujęzyczność 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[658], 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:

> (…) und wenn Verkommene oder Toren an sie [an die Schüler] herantreten sollten und sagen: Es gibt keinen Gott, es gibt keine 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.

[657] „Unsere Kirche” nr 24 z dnia 22 VI 1919 r., s. 3.

[658] 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 może być również interpretowane jako strategia kulturowa mogąca wzmocnić siłę oddziaływania nauki ewangelickie w polskim społeczeństwie.

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:

> (…) 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.

Uroczystość 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, wyrażając wiarę w przyszłość i w nowe pokolenie. Ujęciem beztroskiej chwili, 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, których celem było formowanie dobrych i lojalnych obywateli państwa.

3.1.2.3. Kazanie *2. nach Trinitatis*[659] (nr 25/1919): fundamentalizm chrześcijański jako odpowiedź na negatywne zjawiska czasu

Kazanie *2. nach Trinitatis*[660] odwołuje się do Ewangelii Św. Mateusza 10, 32-33[661]. 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 władca ów waha się, poseł kredą rysuje dookoła króla krąg, po czym oświadcza: „*Aus diesem Kreise wirst du nicht heraustreten, ehe du dich für oder gegen Rom entschieden hast*".

[659] „Unsere Kirche" nr 25 z dnia 29 VI 1919 r., s. 1.
[660] Nazwa odnosi się do drugiej niedzieli po święcie Św. Trójcy.
[661] 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*".

Bezkompromisowe zachowanie posła ma być parabolą postawy pastora, która powinna być w myśl tego kazania nacechowana zdecydowaniem i odwagą: „*Die Kühnheit sollte vorbildlich sein zunächst für die berufenen Botschafter des Reiches Gottes, die Pastoren*". W kontekście pracy duchownego pojawiają się ponadto wartości takie jak: *Entschiedenheit* i *Kraft*[662]. Z kontekstu znaczeniowego podobnych pojęć wyłania się konserwatywny obraz kapłana posiadającego autorytet oceny moralnej, która pozwala wywierać presję na zachowanie wiernych.

Dla luteranizmu charakterystyczna jednak nauka o powszechnym kapłaństwie. W omawianym kazaniu ten aspekt doktryny zostaje wyrażony następująco: „*Doch nicht die Pastoren allein sollen dem Zeugenberufe Jesu Christi obliegen, wie das allerdings ein landläufiger Irrtum ist, sondern jeder Christ*". W tym kontekście pastor uskarża się na brak świętej energii (*Heilige Energie*) we wspólnocie i krytykuje wiernych za lenistwo i powściągliwość w głoszeniu Ewangelii i dawaniu chrześcijańskiego świadectwa[663].

Chociaż w pracy skupiamy się na analizie tekstów w większości wychodzących spod pióra osób ordynowanych, którym z reguły przypisuje się głęboką wiarę i religijne zaangażowanie (przy czym oczywistym jest, że w praktyce studia teologiczne były niedostępną 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: „*Ja unsere Feigheit und Lauheit hat dem Christentum schon oft Verachtung zugezogen in der Meinung der Welt*". W centrum uwagi nie stoi tu zjawisko wewnętrznego konfliktu lub dramatyczny akt wyboru wiary, lecz percepcja i osąd społeczności luterańskiej 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.

---

[662] „*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*".

[663] „*Leider aber fehlt unter uns so vielfältig die heilige Energie, für Christentum und sein Reich einzutreten und Zeugnis abzulegen (...)*".

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: „*Seht (...), mit welchem Nachdruck, mit welcher Scheulosigkeit die Welt ihre gottlosen Meinungen verficht*.“ Sformułowanie to odsłania z jednej strony negatywną ocenę owego niechrześcijańskiego świata, wyrażającą się w pejoratywnych atrybutach (*scheulos*, *gottlos*), z drugiej strony przyznaje się mu z podziwem pewną kompetencję: otwartego wyznawania swoich prawd. Do podobnej otwartość (przy jednoczesnych zachowaniu bogobojności i skromności) wobec racji chrześcijańskich wzywa pastor, nie analizując jednak bliżej przyczyn, dla których ludzie mogą z takiej otwartości świadomie rezygnować.

W czasopiśmiennictwie widzi autor narzędzie szerzenia bezbożnych treści świata[664], co implikuje również istotność prasy konfesyjnej stanowiącej przeciwwagę dla 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[665].

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: „*Da tritt in einer Gesellschaft ein Mann auf und übt sein loses Maul am Worte Gottes*”[666]. 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: „(…) *Er ist ein Christ, allein – er schweigt*“. Postawę uczestnika spotkania, który wprawdzie pozostaje wierny swojej religii, jednak nie protestuje słysząc raniące jego wiarę wypowiedzi, autor ocenia surowo pytając: „*Was für eine Entschuldigung haben solche Christen?*”.

Diagnozowanym problemem czasu okazuje się zatem nie tylko spadająca liczba wiernych, ale również niechęć do otwartego wyrażania wiary i kierowania się przykazaniami

---

[664] „*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“.*

[665] Por. Roger E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej*, Warszawa 2003, s. 24.

[666] Samo to zdanie jest silnie emocjonalnie nacechowane poprzez użycie pejoratywnego i dewaluującego określenia *Maul* (pysk, morda).

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 być poważnym zarzutem. To, co autor pod tym pojęciem jednak rozumie, nie jest cechą temperamentu wywołującą postawę nieustępliwości i waleczności, ale raczej relatywny stosunek do religii chrześcijańskiej i jej nauczania: „*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*".

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 mogła 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* (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 roku 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 o utworzenie nowego czasopisma niemieckojęzycznego, przy czym warszawskie kolegium proponowało na redaktora nowego tytułu czasopiśmienniczego dwujęzycznego pastora parafii Św. Trójcy w Łodzi, ks. Rudolfa Gundlacha, zaangażowanego wcześniej w projekt „Zwiastuna Ewangelicznego”[667], i posiadającego opinię osoby lojalnej wobec polskojęzycznego kierownictwa kościoła[668].

Tymczasem niezależnie od planów kolegium warszawskiego, pastor parafii św. Jana w Łodzi, Julius Dietrich[669], rozpoczął starania o utworzenie swojego czasopisma zbierając dookoła siebie grupę redakcyjną[670]. 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)” pod redakcją ks. J. Dietricha[671] zaczął ukazywać się w

---

[667] Szczególnie w okresie, w którym czasopismo to wydawane było przez J. Burschego, tj. w latach 1898-1914.

[668] Por. W. Gastpary, *Polskie czasopisma ewangelickie do drugiej wojny światowej*, „Rocznik Teologiczny”, Warszawa 1975, s. 100-101.

[669] 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. B. Krebs*, Państwo, Naród, Kościół…*, s. 80nn.

[670] 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, „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.

[671] Julius Dietrich, ur. 1875 r. w Łodzi, studia teologiczne na Uniwersytecie w Dorpacie. Od 1898 na stanowisku wikariusza w parafii św. Jana w Łodzi, od 1900 na stanowisku diakona, od 1911 na stanowisku drugiego pastora a od 1928, po śmierci pastora P. Angersteina przejął stanowisko pierwszego proboszcza parafii. W latach 1923-1926 pełnił funkcję radcy konsystorza a w latach 1923-36 pełnił 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 uwagi potrzebom dzieci parafii (był również wydawcą m.in. dodatku „Kinderfreund”). Z jego inicjatywy przy parafii św. 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: *100 Jahre evangelische St. Johanniskirche in Lodz*, s. 41-44). Po zajęciu

końcu 1920 r. numerem bożonarodzeniowym z 26 grudnia. Od tej pory wychodził w każdą niedzielę aż do wybuchu wojny w 1939 r.

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[672]. Było ono finansowane w dużej mierze z 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.

Erscheint jeden Sonntag

Nr. 2. Sonntag, den 16. Januar 1921 1. Jahrgang.

Ilustracja 9: Winieta czasopisma „Der Friedensbote" (nr 2/1921) za zbiorami biblioteki Institut für Auslandsbeziehungen Stuttgart

3.2.2 Analiza tekstów

3.2.2.1 Kazanie *Gott im Dunkel* (nr 1/1921)[673]: chrześcijaństwo jako ostoja wobec trudów życia

Tekst kazania odwołującego się do starotestamentowej opowieści z 1 Księgi Królewskiej[674] zbudowany został trzyczęściowo. Początek odnosi się do sytuacji wkroczenia

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 w jako pastor podróżujący (nie posiadający przypisanej parafii). Mieszkał Erfurcie aż do śmierci w 1963 r.

[672] Jest to jedno z niewielu czasopism, co do których można w literaturze przedmiotu odnaleźć dane dot. nakładu, za J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski…*, s. 200.

[673] „Der Friedensbote", nr 1 z dnia 9 I 1921, s. 1.

[674] 1 Księga Królewska (8,12).

w nowy rok, 1921. Autor[675] wyraża obserwację, 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: *„Fast möchte man sagen: zu groß werden die Lasten, die wir tragen sollen. Wir wohnen, im ersten Sinne des Wortes im Dunkel der Trübsal*".

Słowami kluczowymi pierwszej części kazania są rzeczowniki: *Mühe*, *Kummer*, *Lasten*, *Not, Tränen, Plagen, 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 oraz 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 doczesne określane bywa w tym kontekście jako *droga*, na której człowiek może doświadczyć bożej opieki i łaski[676].

Chociaż oba ujęcia mają swój korzeń w biblijnej narracji, powszechność stosowania jednej lub drugiej przez poszczególnych duszpasterzy wydaje się być 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[677], w której ciemna chmura[678] w

[675] Brak imiennego podpisu autora pod tekstem. Charakterystyczny styl kazań w czasopiśmie karze przyjąć, że autorem większości anonimowych tekstów religijnych był ks. J. Dietrich.
[676] Por. tendencje w teologii patrystycznej, R. E. Olson, *The story of christian theology*…, s. 41.
[677] „*A kiedy kapłani wyszli z Miejsca Świętego, obłok wypełnił dom Pański. Kapłani nie mogli pozostać i pełnić swej służby z powodu tego obłoku, bo chwała Pańska napełniła dom Pański. Wtedy przemówił Salomon: „Pan powiedział, że będzie mieszkać w czarnej chmurze. Już zbudowałem Ci dom na mieszkanie, miejsce przebywania Twego na wieki*", za: https://twojabiblia.pl/czytaj/1Krl/8 [1.07.2023].
[678] W polskim tłumaczeniu „czarna chmura", por. Józef Błażej Łach, *Księgi 1-2 Królów*, Poznań 2007.

Świątyni Salomona odczytana została jako metafora dolegliwości, co nie jest jedyną i konieczną wykładnią tej starotestamentowej sceny[679].

W drugiej części kazania – pomimo nakreślonego tła emocjonalnie tchnącego smutkiem i beznadziejnością[680] – autor optuje za optymizmem, dopuszczeniem radości i witalności, uważając takie podejście za kwintesencję postawy chrześcijańskiej (w kontekście perspektywy zbawienia po śmierci). Postulat ten wzmocniony zostaje apelem: „*Dagegen! In den schwersten Stunden des Lebens froh und lebensmutig sein. – Auf den bittersten Wegen stark und zuversichtlich bleibend! Das ist rechte Christenart!*". W samym 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 kontekście 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: „*Dunkel und düster ist es um uns herum!*"[681].

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 nijako program pisma „Der Friedensbote"*: „Wenn grausiges Dunkel auch dein Haus erfüllen sollte (...), dann erinnere dich an den*

[679] Por. Tomasz Dekert, *Teologia Świątyni Salomona*, https://www.liturgia.pl/Teologia-Swiatyni-Salomona-w-1-Krl-8/ [23.07.2024], za: J. B. Łach, Księgi 1-2 Królów, Poznań 2007, 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*".

[680] „*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 und das neue Jahr; zu un[m]öglich spitzen sich die Verhältnisse zu, als daß m[an] rosig in die allernächste Zukunft schauen [kö]nnte*".

[681] W tekście można znaleźć inne wyrażające pesymizm i rozczarowanie wyrażenia, „*Sorgen und Plagen*", „*Trübsal und Mühsal, Herzleid und Weh",* por. podobne ujęcie polskiej rzeczywistości w „Nowy Czas" 2.2.2.2.

Neujahrsgruß des ´Friedensboten´“. 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 nowatorskich wizji, postulowano jedynie (opisaną w innych tekstach[682]) 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, (w tym wypadku: niemieckojęzycznych) wierzących, skupionych raczej wokół kościoła i wspólnoty, 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 zawarte w kazaniu „Gott im Dunkel” wypowiedzi w stosunku do otaczającej rzeczywistości relatywizują krytykę w odniesieniu do Polski jako nowego projektu polityczno-społecznego. Przy zachowaniu dwuznaczności mogą być też interpretowane jako ogólny sceptycyzm wobec skończonej rzeczywistości materialnej.

Tekst kazania pierwszego numeru nie tylko zawiera wspomniane krótkie odniesienie do swoich redakcyjnych zamierzeń, ale stanowi znakomity przykład stylu i perspektywy, którą główny reaktor gazety zapośredniczał w wielu swoich artykułach religijnych.

[682] Por. *Welche Aufgaben erwachsen der Evangelischen Kirche in der Gegenwart*, rozdział 3.2.2.5.

3.2.2.2 Artykuł *Veranstaltungen zur Belebung des religiös-kirchlichen Lebens* (nr 2/1921)[683]: 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 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", pokazując wyraźnie, że luteranie czuli się zagrożeni przez ich ekspansję i sposób nauczania („*Die Sekten und Gemeinschaften benutzen* (…) *Erbauung, Betätigung und Mitarbeit*") 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 i kulturalnej[684] pojawia się również krótkie omówienie ich 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 jego organów.

Autor artykułu (G. [685]) podkreśla wolę wspólnoty ożywienia działalności pod tym kątem i podjęte już przez niektórych pastorów starania zorganizowania festynów ludowych lub spotkań: „*Es steht zu hoffen, daß durch diese Veranstaltungen mannigfacher Segen in die Gemeinden hineinströmen wird*".

Tekst pokazuje, że Kościół ewangelicki pragnął pełnić aktywną rolę kulturotwórczą, wyłamując się z schematu traktowania go jedynie jako miejsca odprawiania nabożeństw, rozumiejąc również potrzebę tworzenia atrakcyjnej oferty kulturalnej dla wiernych, która nie tylko poprzez wiarę, ale również pozytywne afektywne nastawienie w stosunku do instytucji kościelnych miała budować więź emocjonalną.

---

[683] „Der Friedensbote", nr 2 z dnia 16 I 1921, s. 2.
[684] „(…) *Missions- und Bibelfeste, Jahresfeste der Jünglings- und Jungfrauenvereine, des Antialkoholvereins, Konferenzen der Helfer und Helferinnen im Kindergottesdienst und andere*".
[685] Prawdopodobnie pastor A. Gerhardt lub R. Gundlach.

3.2.2.3 Relacja *Der Dom zu Riga bleibt ein lutherisches Gotteshaus* (nr 6/1921) [686]: poczucie wspólnoty w diasporze

Tekstem, który dobrze demonstruje myślenie i przywiązanie do myślenia w kategorii *diaspory ewangelickiej*[687] jest sprawozdanie 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 opisanie tego polityczno-kulturalnego problemu świadczy o żywej partycypacji w obserwowaniu sytuacji i problemów wspólnot luterańskich , szczególnie na terenach byłego Imperium Rosyjskiego oraz tworzenie opinii publicznej mogącej wywrzeć nacisk społeczny i polityczny w obronie praw tej wspólnoty.

Sposób opisania wydarzeń nie świadczy o obiektywności dziennikarskiej i posiada akcenty sensacyjne, czego przykładem może być zdanie: „(…) *wollte man den Lutheranern eines der schönsten und ältesten Gotteshäuse – den Dom – rauben*". Sformułowanie o „rabunku" niesie znaczny ładunek emocjonalny i podkreśla subiektywne przywiązanie wspólnoty do świątyni.

Autor artykułu (Oskar Friese) poświęca nieco miejsca samemu opisowi wyglądu i kulturowego znaczenia ryskiej świątyni, próbując podkreślić kulturowe znaczenie ewangelicyzmu dla szerzenia kultury i piśmiennictwa w regionie bałtyckim: „*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*" – komentuje autor, nie odnosząc się do losów i położenia ludności rdzennej i wpisując się jednoznacznie w niemiecką kolonialną narrację kulturową.

Podkreślenie powiązania ewangelicyzmu z niemieckością jest wyznacznikiem specyficznej, niemiecko-centrycznej narracji w obrębie luteranizmu omawianego okresu[688]. Charakteryzuje się ono spojrzeniem na luteranizm jako konfesję mającą nieść na tereny wschodniej Europy kulturę i oświecenie. W tym kontekście przedstawia się przywiązanie do konfesji katolickiej jako objaw zacofania i ciemnoty intelektualnej („*Um bei diesen Leuten, die noch sehr stark vom Klerus beeinflußt werden, Stimmung zu machen (...)*").

O kulturowej więzi i społecznej solidarności świadczy sformułowanie:

---

[686] „Der Friedensbote", nr 2 z dnia 13 II 1921, s. 6.

[687] 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 stowarzyszenia „Evangelische Diaspora" (wyd. w Lipsku od 1920 r.). Por. Powiązane z tą kategorią inne artykuły, m.in. *Wie es anderen Glaubesgenossen ergeh*t 8/1921 s. 3, *Die Synode des evang-luh. Kirche in Bessarabien*, nr 11/1921, s. 4.

[688] Por. cz. I, 4.3.

> Auch wir Lutheraner Polens nehmen an dem Schicksal dieses Gotteshauses den innigsten Anteil und freuen uns mit unseren Glauben Gott der Allmächtige, der unser Volk und unsere Kirche über die größten Glaubensverfolgungen hinweggeführt (…) hat, wird auch in Zukunft mit uns sein (…).

W przytoczonym cytacie widoczne są specyficzne elementy narracji historycznej odnoszące się do kamieni milowych przeszłości protestantyzmu w Europie, przy czym nawiązanie do wojny trzydziestoletniej uwidacznia utożsamienie się głównie z niemieckim doświadczeniem dziejowym. Natomiast użycie w tym kontekście sformułowania „*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[689]. Postulowaną konieczność zachowania pozycji i przywilejów Kościoła luterańskiego, w tym wypadku w kraju regionu bałtyckiego, postrzega autor zatem w jednej linii z zachowaniem *status quo* pozycji społeczności niemieckiej diaspory.

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 etnii. Cnoty chrześcijańskie w takim kontekście z reguły ustępowały dumie i potrzebie walki o to uznanie i dziedzictwo nie tylko duchowe, ale i materialne.

3.2.2.4 Sprawozdanie i komentarz *Eröffnung der theologischen Fakultät in Warschau* (nr 7/1921)[690]: 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[691].

---

[689] Por. odnośnie tej analizy: problematyka niemieckiego *Kulturprotestantismus* i koncepcji *Volkskirche* dla silnego powiązania niemieckiej świadomości narodowej z Kościołem ewangelickim cz. I, 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.
[690] „Der Friedensbote", nr 7 z dnia 20 II 1921, s. 3.
[691] Por. m.in. B. Krebs*, Państwo, Naród, Kościół…*, s. 80.

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[692]. 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 etnii 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[693] reportaż z otwarcia fakultetu teologii ewangelickiej w Warszawie. Jak zademonstrowano przy okazji analizy numeru 24/1919 „Unsere Kirche", temat języka niemieckiego był podejmowany w niemieckojęzycznych czasopismach ewangelickich już przed utworzeniem fakultetu. Tutaj kwestia ta podjęta jest z perspektywy innego miejsca w czasie, wpisując się pod tym względem w tradycję argumentacji „Unsere Kirche"[694].

Pierwsza część artykułu jest sprawozdaniem z uroczystości otwarcia Wydziału, problematyce języka poświęcona jest zaś druga część reportażu. Autor stosuje przy tym konsekwentnie podział wspólnoty na „*Lutheraner polnischer Zunge*" i „*Lutheraner deutscher Zunge*". Wyrażając zrozumienie dla radości polskojęzycznych ewangelików z otwarcia Wydziału, zauważa jednocześnie w odniesieniu do niemieckojęzycznych luteran, z którymi się identyfikuje:

> 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. (…) ausmachen, gedacht worden wäre. Das ist leider nicht geschehen.

[692] 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, że Gestapo „niesprawiedliwie" oceniło postawę Dietricha: „*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.

[693] Podpis pod tekstem: P. J. D., od: Pastor Julius Dietrich.

[694] Por. 3.1.2.1.

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: „*Gleiche Rechte für beide Sprachen, das ist es, worauf wir den Nachdruck legen und wovon wir den Frieden in der Kirche erwarten*" [695].

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.

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. Sokołowski pisze: „*Wenn man den Bauern die deutsche Sprache raubt, ist es auch mit dem Glauben dahin*"[696]. 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 z reguły nie jest podparte biblijnym odniesieniem.

3.2.2.5 Artykuł *Welche Aufgaben erwachsen der Evangelischen Kirche in der Gegenwart*[697] (nr 8/1921): o społecznej roli Kościoła

W tym krótkim tekście o charakterze programowym autor (P. A. G.[698]) 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 nazewnictwa omawianego kościoła: zamiast powszechnie używanego określenia *ewangelicki*, postuluje się tutaj jako właściwsze (!) określenie: *luterański („Die* (…) *Evangelische*, *bes*. [besser] *Lutherische Kirche (...)"*). Postulat taki nawiązuje do niemiecko-protestanckiego dyskursu silnie skoncentrowanego na postaci Marcina Lutra, centralnej dla budowania swoistej

[695] 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.
[696] „Der Friedensbote", nr 7/1921, s. 4.
[697] „Der Friedensbote", nr 8 z dnia 27 II 1921 s. 1-2.
[698] Najprawdopodobniej: Pastor August Gerhardt.

tożsamości ewangelików w obrębie religii chrześcijańskiej, przy czym 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 społeczno-politycznych przemian w nowożytnej Europie[699].

W dalszej części artykułu zauważa się, że w krajach takich jak Niemcy, Austria i Rosja (w tym tereny byłego zaboru rosyjskiego) Kościół luterański uzyskał po 1918 r. niezależność od struktur państwowych, co w tekście ocenione jest pozytywnie[700]. Zmianę tę ukazuje się jako ważną cezurę w historii tego Kościoła („*Damit schließt eine 400-jährige Geschichte der evangelischen Kirche ab*"), 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: „*Die Kirche* (…) *bis in die Grundfesten erschüttert ist, gerade jetzt, wo der Weltgeist, der Wuchergeist, die Genußsucht, die Eigenliebe am Marke des Volkslebens zehren* (…)". Samoświadomość i samoakceptacja ludzi określona jest tutaj pośrednio jako wroga interesom Kościoła i *ludu*, poprzez użycie biologicznej metafory („*zehren"*) przedstawianego tutaj jako podlegający rozkładowi organizm.

Jako szczególnie negatywne zjawisko tego czasu określony 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[701]. Jako negatywne i niebezpieczne dla ewangelicyzmu zjawisko współczesności traktuje się również wpływ Kościoła rzymskokatolickiego, który ma ponownie rosnąć dzięki działalności zakonu jezuitów: „(…) *Rom und der Jesuitenorden mit neuer Macht und List zum Schlage und Kampfe gegen die evangelische Kirche ausholt*". 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.

---

[699] Por. cz. I, 4.3.1.
[700] „*Die Kirche ist Eigentümerin ihres Hauses geworden* (…)".
[701] Wyrażonym w dewaluujących słowach: „(…) *wo der Kommunismus sich bereits in weiten Schichten der Bevölkerung eingefressen hat* (…)".

Opisana krytyka współczesności implikuje zachowawczy światopogląd autora i jest wpisana w kontekst konserwatywnych postulatów. Kościół ewangelicki ma być ostoją wartości i tradycyjnej chrześcijańskiej służby bliźniemu: „*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.* (…) *Am Inhalt des Christentums, auch am Bekenntnis der Kirche, kann und darf nicht gerüttelt werden*“. Kościół Ewangelicko-Augsburski ma w duchu tych słów stać 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[702].

Poza tym autor postuluje trwanie przy *nienaruszalnych* zasadach chrześcijańskich. Kościół ma „z całym 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: „*Am Inhalt des Christentums, auch am Bekenntnis der Kirche, kann und darf nicht gerüttelt werden*”.

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: „*Alle Gemeindeglieder sind gleich bereichtigt und gleich verpflichtet* (…)”. Zdanie wyrażone jest wprawdzie w formie asercji, wydaje się jednak wyrażać raczej pewne życzenie w stosunku do wspólnoty. Pogłębiona, krytyczne analiza „równouprawnienia w Kościele” nie ma miejsca, 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 Kościoła pojawia się przede wszystkim pojęcie pracy („praca w winnicy pana”) – z tekstu bije pragmatyczne myślenie o umacnianiu pozycji kościoła instytucjonalnego i czynienie go nieodzownym dla społeczeństwa poprzez aktywne propagowanie pracy społecznej.

[702] Por. na temat obszarów działalności Kościoła R. Preul, *Kirchentheorie*, Berlin-New York 1997.

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, autor stawia diagnozę dotyczącą przyczyn wspomnianego hedonizmu i odstępowania od chrześcijaństwa. Autor wydaje się myśleć w kategoriach pewnej trwałej bazy materialnej Kościoła i zaplecza wiernych, gotowych bezkrytycznie podążać za wskazaniami pasterzy.

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[703].

Światopoglądową odpowiedzią konserwatywno-niemieckiego stronnictwa stało się czasopismo „Weg und Ziel" wydawane raz w miesiącu w latach 1926–1928 jako organ prasowy Niemieckiej Konferencji Pastorów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (niem. *Deutsche Pastoralkonferenz der Evangelisch-Augsburgischen Kirche Polens*)[704]. Jego

[703] Warto w tym miejscu wspomnieć o projekcie wydawniczym „Evangelisches Wochenblatt", który był wprawdzie stosunkowo krótkotrwały (od 14 VIII 1921 do 03 XII 1922), 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.

[704] Była to grupa młodych pastorów o poglądach niemiecko-folkistowskich, 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. 2.4.1.) i Eduard Kneifel, którzy zaliczali się do współpracowników miesięcznika „Weg und Ziel". Większość ze skupionych we wspomnianej organizacji pastorów, którzy w większości 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. E. Alabrudzińska, *Protestantyzm ...,* s. 295). Podkreślić należy, że do owej organizacji nie przyłączył się m.in. ks. J. Dietrich, co samo już świadczy o jego światopoglądowym dystansie do tej organizacji.

redaktorem był diakon kościoła Św. Jana w Łodzi, ks. Adolf Doberstein[705]. Czasopismo powstało przy poparciu niemieckiego konsulatu w Łodzi i współfinansowane było przez berlińską *Deutsche Stiftung*[706].

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[707] lub ze względu na problemy redakcyjne i brak popularności[708] 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 problematyki narodowo-kulturowej.

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, Lodz, Sienkiewiczastr 60. | Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter: Pastor A. Doberstein, Lodz. | Bezugspreis: Vierteljährlich 65 Gr. mit Postzustellung.

Ilustracja 10: Winieta czasopisma „Weg und Ziel" (nr 12/1927) za zbiorami biblioteki Institut für Auslandsbeziehungen Stuttgart.

[705] 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 Św. 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 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 niewątplwie świadczy o pewnej kulturowej fascynacji). Po wojnie służył m.in. jako drugi pastor w parafii św. Szczepana w Monachium (źródło: Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche,* str. 81).

[706] T. Kowalak, *Prasa niemiecka…*, s. 183-184.

[707] Por. E. Kneifel, *Die Pastoren*…, s. 81, taką hipotezę wysuwa również Kłaczkow (J. Kłaczkow, *Czasopiśmiennictwo protestanckie*…, s. 389).

[708] Tak T. Kowalak, *Prasa niemiecka*… s. 184, Kossert, *Nieprzejednane sprzeczności*… s. 159, także Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa*… s. 77.

3.3.2. Analiza tekstów

3.3.2.1. Artykuł wstępny *Geleitwort* (nr 1/1926)[709]: 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 ewangelizmu polskiego, przeciwstawiających się narracji określonej jako polsko-ewangelicka (związanej z czasopismami „Ewangelik", „Zwiastuna Ewangeliczny" i „Głos Ewangelicki"[710]). Szczególnie na poziomie używanych sformułowań pojawia się tutaj bardzo charakterystyczna wizja kulturowa zwolenników niemieckiego 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[711]. Leżący u podłoża konflikt kulturowy został zatem przeniesiony na pole konkurencji wydawniczej i problematykę dostatecznej reprezentacji medialnej[712]. Jest to też wyraźne odcięcie się od linii 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*[713]. Mowa jest o „dwóch częściach" Kościoła („*zwei Teile unserer Kirche"*), co stanowi nawiązanie do postulowanego na synodzie łódzkim podziału kościoła na dwie odrębne części. Użycie takiego sformułowania ma na celu ukonstytuowanie percepcji, w świetle której różnice językowo-narodowe mają stanowić faktyczną linię podziału we wspólnocie. Także

[709] „Weg und Ziel", nr 1 z dnia 31 X 1926, s. 1.
[710] Por. rozdziały 1.1. -1.3.
[711] 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.
[712] 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 drukowanych, doceniając szczególną rolę duszpasterstwa i oddziaływania kulturowego poprzez piśmiennictwo, por. E. Maigret, *Socjologia komunikacji i mediów*…, s. 69nn.
[713] W stosunku do polskojęzycznych luteran używa się polubownego sformułowania „*polnisch gesinnte Gemeindeglieder unserer evangelisch-augsburgischen Kirche*".

ostatnie zdanie tekstu[714] nawiązuje do tego obrazu podkreślając, jak ważne było dla redakcji myślenie w kategoriach separacji. 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 (niem. *den Anschein*), że Kościół Ewangelicko-Augsburski na tutejszych ziemiach ma polski charakter. 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"[715], przy czym widoczne jest w tym miejscu jego silnie polemiczne nastawienie.

Cel i kierunek w jakim stosowana przez wydawców narracja przekształcała na nowo ewangelicki dyskurs, prezentuje zdanie wyrażające programowe złożenia czasopisma: „*Dies Blatt will es nun beweisen, dass es Lutheraner gibt, die sich ihres Erbes auch inbezug auf Sprache und Sitte nicht schämen*". Słowa kluczowe to „spuścizna", „język" i „obyczaj" – pojęcia, które dobrze znane są z niemieckiej prasy prawicowej[716].

Poza językiem, rozumianym jako *langage*, pozostałe dwa pojęcia mają nieostry zakres semantyczny: odpowiedzi na pytanie, co rozumie się jako spuściznę i obyczaj niemiecki szukać należy w tekstach dalszej części numeru[717]. 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 – wyrażonym w zdaniu partykułą *auch*,

---

[714] „*Möge es* [das Blatt] *die Wege zeigen (...), um eine gerechte, christliche gegenseitige Behandlung der deutschen und polnichen Gruppe (...) erreichen".*

[715] Wskazywaliśmy w polskojęzycznych artykułach na pomijanie w wyliczeniach grup niemieckojęzycznych ewangelików oraz wyrażenia wpisujące niemieckie dziedzictwo w pejoratywny kontekst, por. rozdziały 1.1.-1.3.

[716] Por. teksty zawarte w czasopismach „Volksfreund", „Volksfreund-Kalender", „Freie Presse" w łódzkim wydawnictwie Libertas, na ten temat m.in. M. Kucner, *Literatura „ziemi obiecanej"...*, s. 77nn.

[717] Por. teksty: „Religion und Volkstum" 3.3.2.3. oraz „Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt" 3.3.2.4.

a wymienionymi 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:

> 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.

Pomimo zastosowania negacji „*keineswegs*", rzeczowniki „*Zank*", „*Zwietracht*" i „*Gegensätze*" są semantycznymi koordynatami tego sformułowania. Zastosowanie tych rzeczowników nadaje wypowiedzi w podtekście agresywną modalność[718] 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 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: „*Möge es* [das Blatt] *dann seinen Lauf antreten und im Vertrauen auf Gott ein wahrheitsgetreuer Wegweiser* (…) *sein* (…)".

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)[719]: 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 luteran święto reformacji. I chociaż jest ono do dziś obowiązującym i uroczystością obchodzoną w Kościołach o obrządku ewangelicko-

[718] Przypomnijmy, że percepcja komunikatów negatywnych prowadzić może do percepcji odwróconej.
[719] „Weg und Ziel", nr 1 z dnia 31 X 1926, s. 1-2.

augsburskim, wybór tej daty ze strony redaktorów może być interpretowany jako forma podkreślenia więzi konkretnie z protestancką i niemiecką tradycją.

Tą 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: „*Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns*"[720]. W biblijnej opowieści, która jest opisana na 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:

> (…) 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.

Wydaje się, że 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[721]. 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 esencjalne podobieństwo między Pawłem Apostołem, a postacią reformatora. Jest to zatem porównanie wynoszące reformatora na wyżyny[722]. 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 („*Komm herüber, du Streiter Gottes in unsere Zeit, in unser Land und hilf uns*").

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 w ostatnich zdaniach kazania:

---

[720] Dzieje Apostolskie (16,9), cytat za czasopismem.

[721] 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. ks. dr 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.

[722] Owa mityzacja i niemal „biblizacja" dziejów M. Lutra wyraża się również w zdaniu: „*Luther ist eine zeitlose Person, denn das, was er erkannt und erlebt hat, ist an keine Zeit gebunden*".

„*Reformationsfest ist Kampfesfest, das darin besteht, daß wir unsere Augen nach dem gegenübeliegenden Lande richten und voll Verlangen rufen: Komm herüber nach Mazedonien* (…)". 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 (niem. *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[723].

3.3.2.3. Komentarz *Die Einigungsbestrebungen der evangelischen Kirchen in Polen* (nr 1/1926)[724]: krytyka polskiego ewangelicyzmu

Pretekstem do opublikowania tego felietonu zawierającego elementy krytyki dziennikarskiej, była zaplanowana na wrzesień 1926 roku ekumeniczna konferencja Kościołów ewangelickich w Polsce, której celem miało być utworzenie ponadkonfesyjnej organizacji kościelnej protestantów[725].

Autor (anonim) stawia sobie za cel przedstawienie wyczerpującej krytyki tego projektu, którego intencje porównuje do logiki amerykańskich trustów w gospodarce. Zauważa przy tym, że główną motywacją dla projektu zjednoczenia jest chęć stworzenia wspólnego mechanizmu obrony przeciwko wpływom katolików („*Abwehmechanismus gegen die katholische Kirche*") oraz zagraniczne przykłady podobnych dążeń konsolidacyjnych[726].

W dalszej części tekstu autor podejmuje linię argumentacyjną opierającą się na argumentacji, że Kościół Ewangelicko-Augsburski z pozostałymi Kościołami, szczególnie

[723] 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.
[724] „Weg und Ziel", nr 1 z dnia 31 X 1926, s. 2.
[725] 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. E. Alabrudzińska, *Kościoły*… s. 233-240.
[726] 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.

ewangelicko-reformowanymi na płaszczyźnie historycznej, a więc pośrednio także kulturowej, nie ma nic wspólnego („*Die Kirchen (...) haben keinerlei geschichtlichen Zusammenhang untereinander*")[727]. 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, do których często odwołują się polskojęzyczni ewangelicy, takie jak Jan Łaski, Mikołaj Radziwiłł czy Samuel Dambrowski ze współczesnym luteranami w Polsce nie mają żadnego historycznego powiązania (niezależnie od wyznawanego kierunku reformacji), ponieważ byli Polakami („*Diese Leute waren Polen und ihr Werk ist durch den Angriff der Jesuiten untergegangen*"). 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 dziejowego 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 tym kontekście 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.

„Die jetzigen evangelischen Kirchen in Polen sind fast ausschließlich deutsche Gründungen (…)" – podkreśla w dalszej części felietonu autor odwołując się do mitu niemieckiego kolonisty i zakłamując podobnym sformułowaniem fakt, że przybywający na

[727] Przez brak wspólnego podłoża historycznego sugeruje się nijako także brak wspólnoty kulturowej, por. cz. I, 4.2.1.

ziemie polskie protestanccy imigranci automatycznie stawali się członkami istniejącej już ewangelickiej instytucji kościelnej – o „zakładaniu" Kościoła nie mogło być zatem mowy[728].

Postulowany brak wspólnego historycznego korzenia autor uważa za poważną przeszkodę w założeniu protestanckiej unii[729] – czym daje wyraźne świadectwo, iż, inaczej niż było to przypadku czasopism „Der Friedensbote" i „Unsere Kirche", 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 luteran za *de facto* wspólnotę niemiecką) i nieprzezwyciężoną obcość wynikającą z różnych doświadczeń historycznych.

W końcowej części artykułu autor stawia hipotezę o motywacji wileńskiej jednoty kalwińskiej odnośnie zainicjowania ekumenicznego ruchu zjednoczeniowego w obrębie polskich Kościołów protestanckich. Odwołuje się on przy tym do biologistycznych wizji Kościoła jako żyjącego i umierającego organizmu: „*Sie steht [*evangelisch-reformierte Kirche in Wilna*] heut auf dem Aussterbeetat. Will sie auch die anderen Kirchen mit hineinziehen?*". Zdanie 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: „*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*". Argument ten odnosi się jednak 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 kontekście chrześcijańskiego dyskursu argument braku miłości bliźniego jest ostatecznie rozgrywaną kartą, apelującą bardziej do emocji niż będącą rzeczowym lub teologicznym argumentem.

[728] Por. niemal identyczne sformułowanie w felietonie *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt* (3.3.2.5.). Inaczej można argumentować odnośnie budowy świątyń, zdanie sugeruje jednak proces zakładania jakichś nowych wspólnot religijnych na terytorium, na którym protestantyzm miałby być zupełnie nieznany.
[729] „*Es ist darum schwer, weil eine gemeinsame geschichtliche Basis fehlt, an eine Einigung zu denken*".

3.3.2.4. Felieton *Religion und Volkstum* (nr 1-3/1926)[730]: ludowość jako funkcja podtrzymania religijności

Felieton podpisany inicjałami redaktora Dobersteina (autor: P. A. D.) pokazuje wyraźnie, że już dla ówczesnych temat stosunku wzajemnego wpływu tożsamości narodowej i religijnej budził zainteresowanie i był przedmiotem publicystycznych analiz. Proponowane w felietonie ujęcie jest podporządkowane logice nacjonalistycznego wartościowania i posiada polityczno-propagandowy charakter. Jest ono również z natury rzeczy zanurzone w dyskursie społecznym połowy lat dwudziestych i stanowi próbę kategoryzacji powszechnych w obserwacji autora postaw dotyczących wspomnianej relacji elementów tożsamości.

W tym kontekście wyróżnione są trzy postawy: osób, dla których religia i etnia są zjawiskami ze sobą silnie powiązanymi („*Die eine* [Überzeugung]*, die zwischen beiden Erscheinungen eine innere Beziehung entdeckt und am Volkstum mit ebensolcher Treue hängt wie an der religiösen Ueberzeugungen (...)*"] , grupy osób, które próbują kwestię narodowości i religii rozdzielić („*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*") oraz tych, którzy sceptycznie postrzegają konstrukt tożsamości podporządkowanej przynależności etnicznej („*Im dritten Falle geht man weiter. Hier empfindet man das Volkstum als unbequem und lästig und sucht es abzustreiten*"). W doborze słów dalszej części wypowiedzi widoczne jest przy tym 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 również w tym kontekście próba definiowania narodowości jako „duchowego czynnika wywierającego wpływ na postawy religijne" („*Faktor* (…)*, der seinerseits die religiöse Einstellung beeinflußt*"). Widoczne w owym cytowanym ujęciu jest

[730] „Weg und Ziel", nr 1 z dnia 31 X, s. 4, nr 2 z dnia 1 XII 1926, s. 4, nr 3 1 I 1927, s. 2-3.

narracyjne podkreślenie pierwszorzędności i pierwotności charakteru etnicznego nad religijnym[731].

Dwie trzecie czteroczęściowego felietonu poświęcone są opisowi tego, czym jest i czym powinna być ludowość (*das Volkstum*) – 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 („*Und doch wäre es falsch, den Wert des Volkstums für die Religion zu übersehen*"). Jego argumentacja opiera się z jednej strony na pragmatycznych przykładach wskazujących, że niektóre pieśni religijne można uznać za ludowe i ich słuchanie budzi afekty odnoszące się zarówno do poczucia wspólnoty religijnej jak i ludowej. Z drugiej strony jednak, wyraźny jest wpływ logiki racjonalistycznej, która nie uznaje postaci Boga jako *rzeczywiście* działającej we wszechświecie, a raczej jako wynik kulturowego uwarunkowania:

> 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.

Argumentacja ta jest zatem przeciwieństwem nauczania o pielęgnowaniu w sobie świadomej żywej wiary i dawaniu jej świadectwa szczególnie wobec przeciwności losu[732]. Doberstein wydaje się raczej chcieć uchronić wiernych przed wpływami z zewnątrz, poprzez zachowanie tradycyjnej ludowości postuluje stworzenie *optymalnych warunków* do utrzymania chrześcijaństwa[733], a w szczególności luteranizmu jako kulturowego spoiwa wspólnoty, najwyraźniej reprezentując przekonanie, że *numinozum* 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

[731] Por. uwagi dot. hermeneutyki tekstów biblijnych, cz. III, 2.1.3.
[732] Por. m.in. wezwania do dawania świadectwa wierze w „Pośle Ewangelickim" (2.1.2.) lub „Głosy Kościelne" (2.3.2.1.).
[733] Rozumianego tutaj jako wspólnota kultury i obyczaju religijnego.

wyłania się obraz religii jako części praktykowanej kultury: przymusem uwarunkowanym wspólnotą ludową.

Całość felietonu ks. Dobersteina świadczy o zafascynowaniu autora ideologią folksistowską, której gotów był podporządkować swoje działania duszpasterskie będąc przekonanym o korzyściach dla wspólnoty płynących z ograniczenia wolności wyboru przynależności kulturowej: „*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*“ – 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.

3.3.2.5. Cykl *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt* (nr 1-8/1926)[734]: obraz niemieckiego ewangelicyzmu w kontekście historiograficznym

Autorem serii artykułów opublikowanych na łamach pierwszych ośmiu numerów „Weg und Ziel” jest ks. Eduard Kneifel (P.E.K)[735], historyk amator, który w czasopismach powiązanych z działalnością mniejszości niemieckiej w Polsce publikował liczne historiograficzne opracowania dotyczące dziejów luterańskich wspólnot, szczególnie na terenie byłego Królestwa Kongresowego. Poprzez przedstawioną narrację historiograficzną Kneifel usiłował w swoich tekstach wzmocnić wśród czytelników postrzeganie luteranizm w Polsce jako konfesji kulturowo nierozerwalnie połączonej z niemieckim narodowym charakterem.

[734] „Weg und Ziel”, nr 1 z dnia 31 X, s. 3; nr 2 z dnia 1 XII 1926, s. 2-3; nr 3 1 I, s. 3-4; nr 4, 1 II, s. 6-7; nr 5, 1 III, s. 6-7; nr 6, 1 IV, s. 6-7; nr 7, 1 V, s. 6-7; nr 8, 1 VI 1927, s. 7.

[735] Eduard Kneifel, ur. we Władysławowie w 1896 r., studia teologii w Lipsku i Rostoku, ordynowany 4 XI 1923 r. Wikariusz w kościele Św. 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 Św. 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 promocja na doktora teologii na Uniwersytecie w Hamburgu, odznaczony złotym orderem zasługi RFN. Zm. 1993, por. *Eduard Kneifel – Biographie*, za: https://kulturstiftung.org/biographien/kneifel-eduard [23.11.2024] oraz E. Kneifel, *Die Pastoren*…, s. 112.

Pierwsza część cyklu rozpoczyna się sformułowaniem: „*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*”. W ten sposób autor w początkowych zdaniach tekstu określa ramy ujęcia tematu. W jego centrum stoi historia tzw. kolonistów i ich działalności społecznej i duchowej. Wspomniane wyjątki nie zostały w dalszej części tekstu bliżej przedstawione, stanowiąc przykład dyskursywnej strategii przemilczenia, która pozwalała na rozwinięcie jednoznacznej linii narracyjnej odpowiadającej kulturowym i politycznym interesom grupy reprezentowanej przez historyka. Także samo sformułowanie, jakoby to sami koloniści zakładali wspólnoty, wydaje się być znacznym uproszczeniem historycznych faktów i prawnych regulacji związanych z tworzeniem nowych parafii, pomijającym choćby znaczną pomoc udzielaną kolonistom przez władze Królestwa Polskiego.

W kolejnych akapitach rozwijana jest opowieść o kolonistach, rzemieślnikach i handlarzach, którzy przybywali na ziemie polskie i budowali tam niemiecki protestantyzm. Przemilczeniu ulegają powody i przyczyny ich imigracji 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 istnienia kolonii. Na tym tle odmalowany został następujący obraz kulturowych zmagań:

> 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.

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” widzi się zachowanie ich obcego kulturowego charakteru wobec kultury dominującej społeczeństwa przyjmującego. W tym ujęciu procesy integracji oceniane są jako zjawisko negatywne i niepożądane, o czym świadczy użycie sformułowań takich jak: „*vermochten*” (zdołali), „*entgegenstellen*” (przeciwwstawić), struktura gramatycznej „*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".

Narracyjnym aspektem wskazującym na ujmowanie chrześcijaństwa nie jako religii wyboru, a raczej jako genetycznego i kulturowego zobowiązania, podkreśla zwrot zastosowany w stosunku 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 tożsamością etniczną: *der Väter Art und Sprache* (sposób bycia ojców i ich język) – czym do pewnego stopnia dystansował się od biologicznego ujęcia narodu, charakterystycznego dla ruchów narodowo-socjalistycznych. Warto przy tym zwrócić uwagę na określenie języka niemieckiego jako „*Luthers Sprache*", podkreślające kulturowo-genetyczne pokrewieństwo tego języka i konfesji. Co więcej, w odniesieniu do działalności migrantów autor używa sformułowania: *„(...) Luthertum und Deutschtum (...) waren Kern und Stern ihres Denkens, Fühlens und Wollens. Diese einheitliche Geistesrichtung bewirkte auch ein enheitliches Handeln*". Poprzez to określenie ujawnia się fascynacja autora ujednoliceniem i uniformizacją wśród wiernych, która prowadziła do trudności w akceptacji wyborów kulturowych sprzecznych z powszechnymi.

Na tym tle warto odwołać się do fragmentu felietonu, w którym wprowadzony jest wątek konfliktu. Przypomnijmy, że na początku artykułu istnienie polskojęzycznych wspólnot jest jedynie 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 św. Trójcy w Warszawie, nie został opisany, stąd czytelnikowi niewtajemniczonemu w polski dyskurs narodowy zaskakująca i niezrozumiała musiała wydawać się postawa pastorów, o których Kneifel w trzeciej części artykułu lakonicznie pisze:

> 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. *De facto* opis przedstawia pojawienie się z bliżej niewyjaśnionych przyczyn jakiegoś kulturowo „obcego ciała" na łonie Kościoła

ewangelickiego, przy czym proces polonizacji jasno określony jest jako akt zdrady (*untreu geworden*).

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.

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:

> 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.

Autor wyraża w tych ostatnich zdaniach rodzaj programu dla swojego urzędu pastorskiego odnośnie 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[736]. Ostatnie zdanie felietonu jest deklaracją wierności wobec Rzeszy[737]. Nie dziwi zatem fakt, że właściwie wszyscy niemiecko zorientowani pastorzy nie widzieli możliwości działania w Polsce po 1945 roku i kontynuowali swoją działalność duszpasterską w służbie wiary i kultury narodowej w podnoszącej się z popiołów narodowego socjalizmu Republice Federalnej Niemiec.

Warto zauważyć, że postulaty Dobersteina i wizja historiograficzna Kneifla uzupełniają się w daleko idący sposób: celem autorów nie było motywowanie czytelników do zaangażowanego obywatelstwa i żywego uczestniczenia we współtworzeniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i protestantyzmu w Polsce, ale oczekiwanie wpisywania się w zastane struktury i powielania wzorców (niem. *Sitte und Gebräuche*), a więc religijno-

---

[736] W pierwszej części felietonu autor pisze z dużą dozą sentymentu o pozycji społecznej i roli pastora w dziewiętnastowiecznych wspólnotach: „*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*“.

[737] „*Sie* [die Pastorenschaft] *ist aber auch gewillt diese Gaben in den Dienst der Kirche und des Reiches zu stellen*“.

kulturowej uniformizacji, w której chrześcijaństwo rozumiane było jako dobro kulturowe a nie objawiona wiara.

3.4. Uwagi końcowe

Okręg przemysłowy, na którego główne centrum w połowie XIX wieku wyrosło miasto Łódź, okazał się w II Rzeczypospolitej zarówno największym skupiskiem luteran włączonym w instytucję Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, jak i największym skupiskiem ludności identyfikującej się z niemiecką przynależnością narodową w tymże Kościele. Dawało to temu ośrodkowi szczególną pozycję kulturotwórczą, której protagoniści 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 łódzko-przemysłowych, 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*”[738].

Ale – nawet jeżeli w polskiej historiografii wydarzenia powiązane z Łodzią takie jak *Lodzer Synode*, działania *Lodzer Gruppe* i *Arbeitsgemeinschaft der deutschen Pastoren* 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 opozycyjne wobec idei kultury wiodącej – kultury polskiej, świadczące o postawie separacji w stosunku do społeczeństwa przyjmującego.

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 rzeczy Kościoła katolickiego lub na rzecz filozofii materialistyczno-hedonistycznej.

[738] A. Kossert, *Nieprzejednane sprzeczności*… s. 157

W obronie języka i niemieckiego 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 wspólnot. 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*[739].

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 tychże ewangelickich niemiecko-nacjonalistycznych czasopism przyjęty został tutaj miesięcznik „Weg und Ziel" redagowany przez ks. A. Dobersteina[740]. Na płaszczyźnie narracji usiłowano tam wzbudzić pozór luterańsko-niemieckiego uniwersalizmu, na tle którego poprzez działania polskiej propagandy kulturowej pojawił się rozdźwięk. Różność kulturowa w logice Dobersteina i zwolenników jego światopoglądu musiała prowokować rozłam w samym Kościele: odejście od niemieckich tradycji luterańskich ujmowane było bowiem w etycznych kategoriach zdrady.

Protagoniści tej silnie konserwatywnej niemieckiej myśli folkistowsko-narodowej dążyli do konsolidacji niemieckojęzycznych wspólnot luterańskich na terenie Rzeczypospolitej i próbowali m.in. za pomocą czasopiśmiennictwa wywierać wpływa na dyskurs w innych regionach Polski (np. „Lutherischer Wolynienbote" na Wołyniu czy „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung" na Śląsku Cieszyńskim wydawane przy współudziale łódzkich pastorów).

---

[739] Por. postawy wobec procesów akulturacyjnych, cz. I, 1.3.

[740] 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 posiadała również niemieckojęzyczna prasa świecka.

III. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

1. Podsumowanie dokonanej analizy

Na towarzyszące niniejszej pracy pytanie badawcze: dlaczego część luteran, z których w bliższej lub dalszej perspektywie historycznej zdecydowana większość była niemieckiego pochodzenia, 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 pracy, ważną rolę przy podejmowaniu podobnych decyzji odgrywały uwarunkowania psychologiczne, struktury społeczne i rodzinne, których nie można badać metodą kulturoznawczą.

Ważnym świadectwem sposobu myślenia, rozumowania i przyjętych w związku z tym postaw kulturowych są poszczególne wątki dyskursu wewnętrznego danej społeczności. Dyskurs prasowy, będący jego szczególną reprezentacją, jest praktyczną podstawą badania kulturoznawczego metodami filologicznymi, jako że został utrwalony na piśmie i rozpowszechniany w stosunkowo dużym nakładzie – docierał zatem w momencie wydania do znacznego grona odbiorców. Dyskurs prasowy, bogaty w tematy i formy dziennikarskie, musiał zostać w części analitycznej uproszczony i zredukowany do określonych czasopism, numerów i zawartych w nich konkretnych tekstów. Dają one *explicite* lub *implicite* świadectwo wątkom dyskursu odnoszącym się do kwestii kultury i tożsamości z punktu widzenia luteran różnych regionów Polski. Analiza tych tekstów wskazuje na 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, wyrażonych w nim postaw oraz towarzyszących tymże wizji i argumentów, ukazanych w części II na przykładzie wybranych reprezentatywnych artykułów. 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 prezentowanej przez nie ideowej postawy, grupując je podług kategorii ujmowania rzeczywistości społeczno-kulturowej i sposobu argumentacji: od postaw *propolskich* do *antypolskich*.

Stosowane w czasopismach wyrażenia zapośredniczające pewne wyobrażenia społeczno-kulturowe można uznać za czynniki prowadzące do przyjęcia określonych postaw kulturowych. Tym samym stanowią one przynajmniej część odpowiedzi na pytanie „dlaczego" dla przyjętych zapatrywań kulturowych.

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 luteran 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 (a 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 ujmowały to traktaty wersalskie) interpretowana była przez to stronnictwo jako kara, dziejowa sprawiedliwość i boska obrona uciemiężonych (mniejszych narodów słowiańskich). W takim tonie piszą chociażby F. Gloeh[741] czy A. Rondthaler[742].

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 wczesnonowożytnego protestantyzmu[743]. Ewangelicyzm polski miał być nie tylko ewangelicyzmem

[741] Np. *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat*, „Głos Ewangelicki", por. cz. II, 1.2.2.1.
[742] Np. *Do czytelników*, „Ewangelik", cz. II, 1.1.2.1.
[743] Por. *Przynależność Księstwa Cieszyńskiego do Polski i kościół ewangelicki*, „Poseł Ewangelicki", cz. II, 2.1.2.1, a także K. Kulisza *Kościół – od wydawcy zamiast odezwy*, cz. II, 2.2.2.1.

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 ewangelicyzmu w kryteriach pewnej ekskluzywności (elitaryzmu), odróżniających 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[744]. Sama ich (nawet jeśli samozwańcza) 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[745]. Niemców ukazuje się jako lud ukarany przez Boga[746].

Jednocześnie po 1918 roku niemal z dnia na dzień zmienia się stosunek siły – teraz Polacy rządzą w swoim państwie narodowym, a mniejszości etniczne są w dużej mierze zdane na ich łaskę. Zmiana tej perspektywy w czasopismach polskich ewangelików jednak niemal

[744] Por. m.in. „Ewangelik", cz. II, 1.1.2.1.
[745] Por. *Syn nad grobem* (cz. II, 2.1.2.2.), *Za pługiem. Myśli starego gazdy* (cz. II, 2.1.2.3.).
[746] Por. *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat*, cz. II, 1.2.2.1.

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, jak i konieczność wywalczenia w obrębie państwa narodowego możliwie dobrej pozycji dla konfesji luterańskiej, stanowiły wciąż pewien punkt usprawiedliwienia dla zdecydowanych postaw wśród polskich ewangelików[747].

1.1.4. Różne sposoby legitymizacji polskości jako opcji kulturowej

W czasopismach polsko-ewangelickich można wyróżnić rożne sposoby legitymizacji-opowiadania się, jako ewangelika, za polskością: historyczny, moralny oraz polityczny. Płaszczyzny i argumenty te z reguły uzupełniały się nawzajem.

Legitymacja 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 posługiwania 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 oddano należny mu głos i polityczne prawo bytu.

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

[747] Por. B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół*…, s. 33nn.

wiernym logiczną konsekwencją nauczania z *Kazania na górze*. To właśnie w szczególności czasopisma śląskie, w przytoczonych w tej pracy przykładach, odwoływały się w tym kontekście do biblijnych figur, choć i w czasopismach warszawskich nie brakuje mesjanistycznych odniesień[748].

Natomiast legitymacja polityczna wynikała z jednej strony z przekonania o prawomocności traktatów wersalskich i utworzeniu 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 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[749].

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 – narodowość750. Szeruda w swoim tekście wyraźnie postuluje

[748] M.in. *Zwycięstwo, które zwyciężyło świat*, cz. II, 1.2.2.1.
[749] Tu szczególnie reprezentatywny wydaje się artykuł J. Szerudy *O kilku najpilniejszych zadaniach Kościoła Ewangelickiego w Polsce*, cz. II, 1.3.2.1.
[750] Por. 2.1.3.

podrzędność kwestii narodowych wobec religijnych. Natomiast w nurcie określonym tu jako nacjonalistyczny, polskość wydaje się być rozumiana jako pewnego rodzaju zobowiązanie wobec żyjących na polskich ziemiach luteran, niezależnie od pochodzenia. Przekonanie to wydawało się wynikać z postrzeganej jako moralnie wyższej postawy lojalności wobec państwa i jego kultury, jak również z duchowej solidarności z dziedzictwem polskiej reformacji[751].

Bursche w swoim felietonie[752] 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), jak i 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 być 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*"[753] wyrażającą akceptację kulturowego *status quo*. Można też natomiast dowieść, że ks. F. Glohe w niektórych felietonach posługiwał się bardzo krytycznym tonem odnośnie spraw narodowościowych[754].

[751] Por. np. „Zwiastun Ewangeliczny", cz. II, 1.3.2.2.
[752] Cz. II, 1.1.2.2.
[753] „Zwiastun Ewangeliczny", nr 2/1905, s. 49-50, por. cz. II, 1.4.
[754] Np. *Złośliwość czy prowokacja*, „Głos Ewangelicki", 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*”[755] – 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[756].

Kolejnym aspektem, jaki ujawnia dyskurs szczególnie pierwszego okresu niepodległości, jest dostrzeżenie w społeczności ewangelickiej mediatora między kulturą polską i niemiecką i 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*”[757] – 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 jak i teologii luterańskiej. Do korzenia niemieckiej reformacji odwołują się w tym okresie luteranie choćby poprzez tradycyjne, ponadregionalne obchodzenia Święta Reformacji. Pisząc jednak o tym w języku polskim czynią te wydarzenia niejako bardziej swojskie, przystępne dla polskojęzycznego ewangelika. Autorzy tekstów odwołujących się to tej tematyki często usuwają 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 w miarę tłumienia w niej nauki*

[755] E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*…, s. 61.
[756] Por. chociażby *Respons* Hulki-Laskowskiego, cz. II1.3.2.3.
[757] *Luteranie w Polsce łączcie się*, „Głos Ewangelicki”, cz. II, 1.2.2.3.

ewangelicznej (...)”[758] – pisano nawiązując do pozytywnego obrazu Polski XVI wieku. 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, o separację językowo-kulturową (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*”[759]. 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 Polsce, w którym odbija się aksjologiczna postawa upatrująca w języku niemieckim i niemieckojęzycznej wspólnocie kulturowej optymalnej i docelowej podstawy

[758] *Dzień 31 października w Polsce*, „Głos Ewangelicki” cz. II, 1.2.2.4.
[759] E. Gellner, ibidem, s. 98.

kulturowej dla luteran 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 – stawiającą ją 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 luteran 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, jako 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 nacjonalistyczne.

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 „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 roku 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, chociaż od początku reprezentował postawy światopoglądowo stosunkowo liberalne i proobywatelskie. 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[760].

Kontrowersyjne zamknięcie „Unsere Kirche", można rozumieć jako symboliczny akt „kapitulacji" niemieckiego stronnictwa wobec nowych procesów kulturotwórczych. Akt

[760] Por. cz. II, 3.1.2.1., 3.1.2.2.

zamknięcia czasopisma sprowokował natomiast powstanie bardziej konserwatywnego, bo świadomie opowiadającego się za racjami niemczyzny w Polsce, pisma „Der Friedensbote".

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, to poglądy reprezentowane przez „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"[761], 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.

---

[761] Za: J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*…, 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.

W dalszym ciągu podsumowania przyjrzymy się szczególnie ważnym wizjom i argumentom mającym przemawiać przeciw i za separacją kulturową, którym dają świadectwa teksty wspomnianych czasopism.

1.2.3. Przywiązanie do koncepcji diaspory

Gdy w pierwszej połowie XIX wieku 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[762]) jeden organizm państwowy o niemieckim charakterze kulturowym, który na przestrzeni XIX i XX wieku 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 nań 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

[762] 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.

właśnie dążenie do zachowania suwerenności Kościoła w obrębie niemieckiej diaspory wydaje się posiadać decydująca wagę dla części umiarkowanej dyskursu niemieckojęzycznego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim.

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 meta-płaszczyzny kontekstów i przesłań analizowanych tekstów. I tak w „Unsere Kirche" widoczne jest podkreślanie prawa do polskiej suwerenności państwowej, implikującej również niezależność instytucji kościelnych. Również redaktor Dietrich wyraża w swoich tekstach zadowolenie z instytucjonalnej niezależności: „*Die Kirche ist Eigentümerin ihres Hauses geworden"*[763]. 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

[763] *Welche Aufgaben erwachsen der Evangelischen Kirche in der Gegenwart*, „Der Friedensbote", cz. II, 3.2.2.5.

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)[764]. To zaś wymagało społecznego nonkonformizmu w dwóch ważnych dla 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 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 (co miałoby być charakterystyczne dla protestantyzmu), ale i w sposób zdecydowany dla wspólnoty kulturowo-językowej: najwyraźniej dochodzi to do głosu w artykule polemicznym *Eröffnung der theologischen Fakultät in Warschau*[765]. Dostrzeganie zespolenia między kulturą wspólnoty a instytucją Kościoła akcentuje on również w artykule *Veranstaltungen zur Belebung des religiös-kirchlichen Lebens*[766].

Artykuł O. Friese *Der Dom zu Riga bleibt ein lutherisches Gotteshaus*[767] 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 drukuje podobne w duchu artykuły świadczy o dopuszczaniu przez niego flirtu z niemiecką myślą nacjonalistyczną w Kościele.

[764] Por. ilustracja 1, cz. I, 1.3.
[765] Por. cz. II, 3.2.2.4.
[766] Por. cz. II, 3.2.2.2.
[767] Por. cz. II, 3.2.2.3.

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 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 instytucji religijnej, ale też do jednego z niewielu miejsc w Rzeczypospolitej, gdzie język niemiecki kultywowany w 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: „*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*“[768]. Wydaje się, że kwestia języka jest tutaj potraktowana jako *conditio sine qua non*.

Jak udowadnia notatka *Korespondencji z Piotrkowa*[769], 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 rzeszy 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 luteran jako pewnej hermetycznej wspólnoty w Kościele – jeden z powodów, dla których jego kierownictwo obawiało się tych tendencji.

[768] Por. cz. II, 3.2.2.5.
[769] Por. cz. II, 3.2.2.4.

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.

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 być 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 piśmie 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 podzielając taką opcję kulturową – *warownym grodem* tradycji i kultury. Wobec zawirowań politycznych odczuwano w wielu kwestiach potrzebę zachowania ciągłości, której konserwatywny pastor Dietrich próbował wyjść naprzeciwko. Utrwalanie znanych form kultywowania wiary i obrządku spełniały 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 kapłanom 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 folkistowskich, 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 – „*wir Lutheraner Polens*"[770], pisze Dietrich. Ale podobna deklaracja niekoniecznie implikuje utożsamianie się z jego kulturą narodową[771]. Lojalność wobec państwa, rozumianego jako jednostka polityczno-administracyjna, było zresztą minimum lojalności, którą wymagano zarówno w oczach cenzury, jak i kierownictwa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i co zapewniło czasopismu możliwość egzystencji przez niemal cały okres międzywojenny. Charakterystyczne natomiast w „Der Friedensbote" jest kontekstualne zlewanie się w wielu miejscach pojęcia *unser Volk* jako ludu ewangelickiego i ludu niemieckiego (lub niemiecko-ewangelickiego)[772]. 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

[770] Por. cz. II, 3.2.2.3.
[771] Por. więcej na temat kategorii lojalności i pola napięcia kulturowego jakie stanowiła dla ewangelików w Rzeczypospolitej, m.in. E. Alabrudzińska, *Loyalitätsprobleme von Protestanten in den Ostgebieten Polens*, w: A. Eisfeld, K. Maier (red.), *Loyalität, Legitimität, Legalität*, Wiesbaden 2014, s. 157-168.
[772] A zatem zlewanie się wspólnoty kulturowej i wspólnoty religijnej charakterystyczne dla niemieckiej koncepcji *Volkskirche*, por. cz. I, 4.3.

stwierdzić, że w „Der Friedensbote" 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 ewangelickich czasopism niemieckojęzycznych jest środowisko niemieckie. O jego liczebny skład, a przede wszystkim skład narodowościowy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (procentowy udział w Kościele polskojęzycznych i niemieckojęzyczni luteran) 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 (wynikającą co najmniej z takiej percepcji rzeczywistości z ich punktu widzenia), 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 zarówno 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. Zarówno ks. Julius Dietrich jak 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 niewątpliwe umacniało przekonanie o konieczności kooperacji w obliczu różności postaw i kultur.

Czasopisma „Unsere Kirche" i „Der Friedensbote" dają wyraz przekonaniu o korzyściach z pluralizmu kulturowego i docelowej dwujęzyczności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego[773]. „Der Friedensbote" w artykule polemicznym *Eröffnung der theologischen Fakultät in Warschau*[774] krytykuje przeto znikomy udział języka niemieckiego w organizacji

[773] Np. reportaż *Schlußfeier der evang. Volksschule in Zgierz*, cz. II, 3.1.2.2.
[774] Por. cz. II, 3.2.2.4.

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.

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.

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 ternach Polski Środkowej[775], którzy sympatyzowali z ideami niemieckiego nacjonalizmu. Drugim czasopismem tej kategorii będzie natomiast wydawany w Cieszynie tygodnik „Nowy Czas" reprezentujący poglądy tzw. partii ślązakowskiej[776], 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 teksty w tonie cynicznego defetyzmu odnośnie położenia luteran w Rzeczypospolitej i idealistycznych dążeń polskiego

[775] Przypomnijmy, że to właśnie na terenie Polski Środkowej, jak stwierdza J. Kochanowski, tendencje asymilacyjne posiadały najsilniejszy charakter: J. Kochanowski, *Losy Niemców w Polsce Centralnej w latach 1945-1950 na przykładzie województw łódzkiego, warszawskiego krakowskiego (powiat Biała)*, w: Eser Ingo i Kochanowski Jerzy (red.), *Niemcy w Polsce 1945-1950*, t. 2, Warszawa 2000, s. 16-17. W Łodzi, która pozostała silnym ośrodkiem niemieckiego życia, oddziaływującym na mniejszość nie tylko w Polsce Centralnej, utworzono w 1924 r. *Deutscher Volksverband in Polen*. Związek przeciwdziałał asymilacji Niemców w Polsce i dążył do odbudowy szkolnictwa.

[776] 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. G. Wnętrzak, *Konflikt polsko-czechosłowacki o Śląsk Cieszyński (styczeń-luty 1919) w polskojęzycznej prasie regionu*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej", Warszawa 2019, s. 60-80.

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 luteran[777]. „Nowy Czas" podjął decyzję o zamknięciu w 1927 r., unikając w ten sposób zaognienia konfliktu. „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 cenzury państwa[778]. Pomimo różnicy pokoleniowej i regionalnej redaktorów wymienionych czasopism, posiadali oni *de facto* wspólny cel: dewaluację kultury polskiej we wspólnocie luteran, przy jednoczesnym zachowaniu drugorzędnego celu: propagowania stanowiska proniemieckiego[779] lub niemiecko-nacjonalistycznego.

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[780], publikujący duchowi przywódcy, którzy znali kulturowe realia luterańskiej diaspory w Rzeczypospolitej i mogli się do nich odwołać, wypełniali ideologiczne ramy konkretnymi retorycznymi treściami. Te

---

[777] Podobną optykę podtrzymują również powojenni niemieccy historycy, dobitnie zarzucając ówczesnemu kierownictwu ograniczanie wolności dyskursu.

[778] W kontekście ustaw o zwalczaniu działalności antypaństwowej wśród mniejszości, por. Cz. Madajczyk, *Dokumenty w sprawie polityki narodowościowej władz polskich po przewrocie majowym*, „Dzieje Najnowsze", nr 3, 1972, s. 140-160; W. T. Kulesza, *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego, w Polsce w latach 1926-1935*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1985, s. 82-85.

[779] Zauważmy jednak, że wobec wyborów politycznych po rozpadzie Austro-Węgier kierownictwo ruchu ślązakowskiego (J. Kożdonia i jego zwolenników) oraz w okresie batalii polsko-czechosłowackiej o Śląsk Cieszyński w latach 1918-1920 tylko pozornie była niespójna i chwiejna (co często zarzucali mu jego polityczni przeciwnicy i co wpływa na trudność wychwycenia politycznych postulatów w tekstach). Środowisko ślązakowców od samego początku zakładające związek Śląska i Ślązaków z kulturą niemiecką, jako najdoskonalszą i najbardziej odpowiednią dla miejscowego ludu, zwalczało konsekwentnie zarówno polski, jak i czeski ruch narodowy szerzący się w regionie, por. G. Wnętrzak, *Polityczne znaczenie ruchu ślązakowskiego w obliczu plebiscytu a Śląsku Cieszyńskim*, „Studia nad historią, kulturą i polityką", t. 6, Zielona Góra 2012, s. 112.

[780] Por. finansowanie mniejszości niemieckiej w Polsce, N. Krekeler, *Revisionsanspruch und geheime Ostpolitik der Weimarer Republik. Die Subventionierung der deutschen Minderheit in Polen 1919-1933*, Oldenburg 1973.

sprowadzały się do kulturowych ocen, wiążących dla dużej części wiernych. Oceny te, wypadające negatywnie dla postawy propolskiej, mogły długofalowo hamować postawy integracyjne luteran w państwie polskim[781].

1.3.2. Postawy separacyjne w szacie niemieckiego nacjonalizmu - „Weg und Ziel"

Redaktorzy „Weg und Ziel"[782] 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 wieku[783]. Źródeł żywego w XIX i XX wieku 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 do genetycznej koncepcji narodu, odejście od kultury rodzimej na rzecz wybory 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

[781] 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", Sulechów 2007, s. 151.

[782] „Weg und Ziel" pod redakcją A. Dobersteina trudno określić jako gazetę typowo konfesyjną – było to czasopismo o tematyce raczej polityczno- kościelnej, skierowanej do warstw przywódczych luterańsko-niemieckich wspólnot.

[783] Por. cz. II, 3.3.2.3.

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 niezależnego i pełnowartościowego narodowego nurtu 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[784].

Istotną rolę w nowym „uświadamianiu i rozbudzeniu narodowym"[785] potomków kolonistów w Polsce Centralnej[786] 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

[784] Por. w szczególności *Geleitwort*, cz. II, 3.3.2.1.
[785] O której możemy mówić choćby na podstawie wzmożonej działalności wydawniczej prawicowych łódzkich wydawnictw niemieckojęzycznych i tekstów silnie nawiązujących od początku lat trzydziestych, por. M. Kucner, *Literatura „ziemi obiecanej"*…, s. 75nn. Powiązane było to z również z instruumentalizacją ludności niemieckiej jako elementem polityki rewizjonistycznej Rzeszy Niemieckiej (zarówno w okresie tzw. Republiki Weimarskiej jak i tzw. Trzeciej Rzeszy), por. Kamiński M. K., Zacharias M. J., *Polityka zagraniczna II Rzeczypospolitej 1918 – 1939*, Warszawa 1987, na ten temat również B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół*…, s. 120nn. („*Hitleryzacja grupy narodowej*").
[786] 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 na przykładzie województw łódzkiego, warszawskiego krakowskiego (powiat Biała)*, w: *Niemcy w Polsce*…, s. 15nn.

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, były ważną strategią odgraniczenia od wspólnot reprezentujących polskie interesy[787]. Narracja prowadzona przez ks. E. Kneifla pokazuje również, że zarówno historiografia, jak i opis kulturowych osiągnięć Niemców formułowany był 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[788]. 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, Niemiec-ewangelik, który w omawianym tu środowisku materializował się w postaci politycznego programu[789], 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, a czy wreszcie konserwatywnego wyboru. Dostrzegano jednak rozciągającą się przed nimi przestrzeń ewolucji kulturowej. Etnocentryczne postawy redaktorów związanych 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.

---

[787] Por. w szczególności: E. Kneifel, *Unsere evangelischen Gemeinden einst und jetzt*, cz. II, 3.3.2.5.

[788] I. Eser, *Niemcy na Górnym Śląsku*, w: *Niemcy w Polsce*…, t. II, *Polska Centralna, Województwo śląskie. Wybór i opracowanie dokumentów*: I. Eser i Jerzy Kochanowski, Warszawa 2000, s. 304

[789] Można przy tym zauważyć w narracjach dotyczących polonizowania się w XIX przywódczych warstw-kościelnych pewną krytykę środowisk luterańskich, które – same nie posiadając dość zdecydowanej postawy narodowej – nie były w stanie przeciwdziałać procesom polonizujących się teologów.

1.3.4. Luterańskość i niemieckość jako wyrazy politycznego nonkonformizmu

W postawach konserwatystów niemieckich przejawia się tradycyjnie przypisywany protestantom nonkomformizm[790], 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 luteran w Rzeczypospolitej.

W tym kontekście należy zwrócić szczególną uwagę na instrumentalizację obrazu Marcina Lutra w kazaniu *Reformationsfest*[791] – postać ta nie jest ujmowana prymarnie jako postać reformatora religii, ale jako postać kontestatora porządku polityczno-społecznego. Przywołana metafora przemawiającego z przeszłości do współczesnych luteran musi być w tym wypadku zinterpretowana nie tylko jako wezwanie do trwania przy religijnej prawdzie, co przy niemieckiej kulturze i lojalności wobec kraju pochodzenia przodków.

Jest to przykład instrumentalizacji nauczania Marcina Lutra w nacjonalistycznej debacie, analogicznie do dyskursu nacjonalistycznego w Rzeszy[792]. W narracji polsko-ewangelickiej pojawiało się ono także, głównie w odniesieniu do chęci wytrwania w nonkonformistycznej konfesyjnej mniejszości[793]. 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 Benedict Andersona i opisywanego przez niego nowożytnego odkrycia „głębi czasu", niezbędnego do konstruowania grupy narodowej[794]. Warto zwrócić uwagę, że opisane ujęcie postaci Lutra konstruuje „bezczasową" wspólnotę protestantów skupioną wokół inicjatora zachodniej reformacji. Ponieważ Luter opisywany jest z reguły raczej 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

---

[790] Por. pojęcie „*dysydenta*" od *dissens*, Thomas Hahn-Bruckart, *Dissenter und Nonkonformisten – Phänomene religiöser 'Abweichung' zwischen den britischen Inseln und dem europäischen Kontinent*, Website ieg-ego.eu [26 VI 2024].

[791] Por. cz. II, 3.3.2.2.

[792] Por. Martin Rothkegel, *Reformatorischer Nonkonformismus und modernes Freiheitsverständnis, Aneingnungen Luthers und der Reformation*, „Mennonitische Geschichtsblätter", t. 71, 2014.

[793] Por. *Kazanie na święto reformacji*, „Głos Ewangelicki", cz. II, 1.2.2.4.

[794] B. 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.

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 – uderza w swojej krytyce polskości w 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 środkowoeuropejskim, Polskę odmalowuje się w duchu niemiecko-centrycznych narracji jako słabe państwo „sezonowe" (*Kto odwali kamień*[795]).

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[796]. Polskość miała w tym ujęciu pochłaniać również regionalne tożsamości, w tym i śląską. Implicite Towarzystwo Ewangelików Śląskich wyrażało w ten sposób brak wiary w liberalny porządek świata (wskazując jako odniesienie na porządek kolonialny) oraz prezentowało przekonanie, że dominia kulturowe dążą do podporządkowania sobie mniejszości[797]. 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

[795] Por. cz. II, 2.3.2.2.
[796] Por. *Cośmy chcieli*, cz. II, 2.3.2.3
[797] Por. *Słabnące wpływy*, cz, II, 2.3.2.1.

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.

2. Wnioski

2.1. Ocena dynamiki dyskursu

2.1.1. Dyskurs jako obraz

"Dyskurs" to niewątpliwie słowo kluczowe pracy 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, a *dyskursu* tak jak ujmował go Foucault – jako masy wypowiedzi, w której wyrażają się różne procesy społeczne[798].

Co więcej, *dyskurs* w myśl tego filozofa jest działaniem, które nie ma końca i ostatecznego *konsensusu*[799]. 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 tej pracy dyskurs narodowo-konfesyjny lat 1918-1939 prowadzony był przez luteran z różnych pozycji a 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.

---

[798] Por. cz. I, 2.2.
[799] 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*[800], 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[801]). W opinii Andersona to właśnie nowożytne czasopiśmiennictwo odegrało decydującą rolę w budowaniu zsynchronizowanego w czasie wyobrażenia o wspólnotowości (u Andersona: narodowej) – pierwotnie rozumianej jako wspólnotę czytelników konsumujących w tym samym języku te same treści jako rodzaj masowej ceremonii:

> The significance of this mass ceremony – Hegel observed that newspapers serve modern man as a substitute for morning prayers – is paradoxical. It is performed in silent privacy, in the lair of the skull. Yet each communicant is well aware that the ceremony he performs is being replicated simultaneously by thousands (or millions) of others of whose existence he is confident, yet of whose identity he has not the slightest notion[802].

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[803].

---

[800] Por. Rafał Klepka, *Bańka informacyjna i zjawisko echo chamber*, w: *Encyklopedia Bezpieczeństwa*, t. 1, Kraków 2021, s. 201-209.

[801] W tym kontekście można mówić o procesie, które w historiografii określa się mianem Church-building, por. H.-J. Bömelburg, *Church-building. Ein komplementärer Ansatz zur Beschreibung von Vergemeinschaftung im östlichen Europa. Die „Volkskirchen" in Polen und den baltischen Ländern*, in: M. Krzoska, *Zwischen Glaube und Nation. Beiträge zur Religionsgeschichte Ostmitteleuropas im langen 19. Jahrhundert*, München 2011, s. 11-34.

[802] B. Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York 1991, s. 35.

[803] Przy czym naród rozumiany jest tutaj jako zbiorowość posługująca się wspólnym kodem językowo-kulturowym, a więc nardów w ujęciu kulturowym.

2.1.2. Amorficzność dyskursu narodowo-kulturowego w środowisku luteran

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 wspólny 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. Koniecznym jest przyjęcie takiej wspólnej klamry za pewien aksjomat – inaczej nie moglibyśmy mówić o grupie „luteran", względnie „ewangelików", i łączącym ich dyskursie[804]. 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[805]. Analiza dyskursu pokazuje, że to pole dowolności interpretacji odnośnie 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, to podejście do kwestii kulturowych wykazywało wysoki stopień *amorficzności* w dyskursie kościelnym[806]. 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 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[807] i pretendował do roli kulturowego centrum. Z drugiej jednak strony łódzki ośrodek ewangelicyzmu wysuwał swoją kontrkandydaturę do pełnienia roli kierowniczej ze względu na kultywowaną tam niemiecką tradycję, dużą liczbę przywiązanych do tej tradycji wiernych i ze względu na wspólnotę

[804] Por. na temat teologicznych założeń luteranizmu cz. I, 4.1.
[805] Por. cz. I, 1.1.
[806] 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.
[807] 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. W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce*…, t. 2, s. 97nn.

kulturową z największym ośrodkiem luteranizmu w Europie (Niemcy). 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 luteran 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 etnii, posiadającej zatem pewien biologistyczny aspekt) – która w tym wypadku wyrażała się w sukcesji konkretnej kultury wśród członków jednego Kościoła; oraz konfesji jako wspólnoty działania (*lud kościelny* rozumiany przede wszystkim jako wspólnota w ujęciu *społeczno-politycznym*). 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

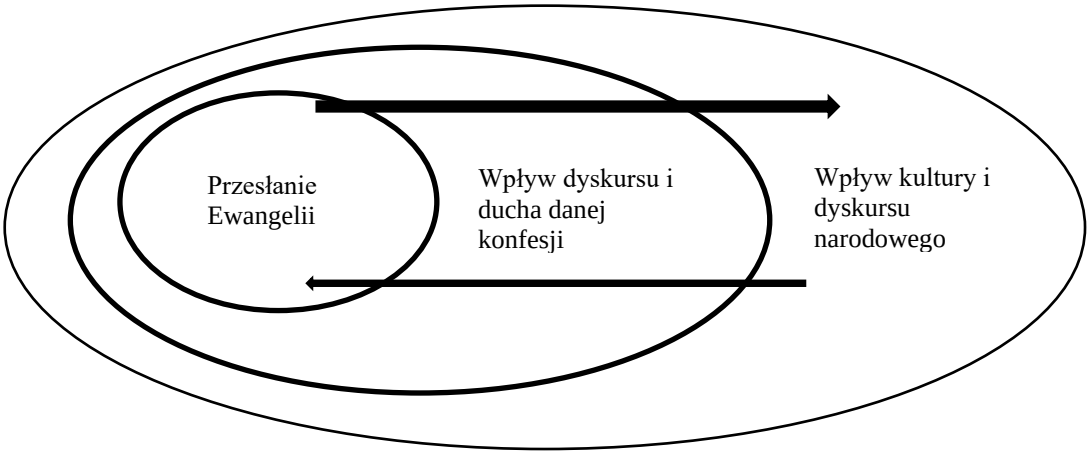
Narodowo-kulturowy dyskurs wspólnoty można spróbować opisać także poprzez model warstw, w którym jądro dyskursu stanowi tekst Nowego i Starego Testamentu. Szczególną warstwą pośrednią procesu hermeneutycznego jest następnie luterańska wykładnia tych tekstów i wynikający zeń kulturowy i mentalnościowy charakter konfesyjnej wspólnoty[808]. Warstwy te są zawarte w dyskursie religijnym nijako *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[809].

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

[808] 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", t. 62, nr 1, Łódź 2019, s. 154-162; Bożena Noworyta-Kuklińska, *Protestantyzm i jego odbicie w sztuce sakralnej*, „Roczniki Humanistyczne", t. 39, nr 4, Lublin 1992, s. 45-79.

[809] Por. odnośnie wpływów wymienionych zmiennych na dzieje i charakter kulturowy kościoła, m.in. Martin Friedrich, *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch: Das 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2006.

społeczności i stylu życia, po głębokie przekonania, które pozwalały pod pewne postacie biblijne podstawiać konkretne narodowe figury i wyobrażenia[810].



Ilustracja 12: Model warstw hermeneutyczny w dyskursie narodowo-konfesyjnym

Natomiast wydaje się, że silnie etnocentryczne nastawienie odwracało ten model, w jego centrum stawiając domniemany szczególny charakter wspólnoty etnicznej, wokół której z czasem narósł charakter religijny i konfesyjny – tzn. szczególne ukształtowanie etniczne miałoby mieć wpływ również na charakter i sposób wyrażania konfesji. Takie stanowisko reprezentowały jednak głównie nieuwzględnione w tej pracy publikacje świeckie (por. m.in. wydawany w Łodzi w wydawnictwie Libertas „Volksfreund-Kalender" [811]).

2.2. Obraz społeczności luterańskiej

2.2.1. Sytuacja wyboru kulturowego

Co istotne, w centrum podjętej analizy tekstów nie stały tylko elementy typowo polskie lub niemieckie, ale przede wszystkim istotny był moment napięcia między dwiema kulturami. Pytanie, dlaczego Polak jest Polakiem lub Niemiec Niemcem, nie posiadałoby większego psychologicznego sensu, a odpowiedź wymagałaby odwołania się po prostu do danej koncepcji narodu[812]. Natomiast odpowiedź na pytanie, dlaczego ktoś *chciał* być Polakiem lub *pozostać* Niemcem, zakłada samo w sobie pewną kontrowersję i wskazuje na sytuację wyboru. Pytanie

[810] Por. np. „Weg und Ziel" 3.3.2.2. porównanie Marcina Lutra ze św. Pawłem; „Poseł Ewangelicki" 2.1.2.3. – Polska jako Dawid walczący z Goliatem.
[811] Por. M. S. Guschlbauer, *Die Heimat – kulturowy obraz regionu łódzkiego w niemieckojęzycznym roczniku „Volksfreund-Kalender"*, publikacja w przygotowaniu.
[812] Por. cz. 1, 1.2.2. i przytaczane tam podejścia.

o indywidualny wybór kulturowy jednostki i jej refleksję na ten temat nie musi się z konieczności odwoływać do szczególnie powszechnych narracji kulturowych. Znacznie ważniejsze z punktu widzenia analizy tekstów było poszukiwanie odpowiedzi na kwestię: 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[813] konfrontowani byli permanentnie z kulturową różnorodnością i wyborem na wyciągnięcie ręki: w gruncie rzeczy wyrażał się on w decyzji pójścia w swojej parafii na polskojęzyczne lub niemieckojęzyczne nabożeństwo[814], 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 wyborów 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.

[813] Sytuacja ta dotyczy naturalnie również okresu przed 1918 r. który nie stanowi jednak tematu tego opracowania, natomiast por. Renata Lesiakowska, *Polonizowanie się Niemców w Królestwie Polskim drugiej połowy XIX wieku na podstawie publicystyki prasowej*, Lublin 2024.

[814] 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. K. Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia*… s. 99nn.

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 świeckiej wspólnoty) i kultury konfesyjnej (teksty kanonu literatury religijnej, odniesienia do konfesyjnych miejsc pamięci i bohaterów reformacji). Opracowywanie spójnej strategii argumentacyjnej zarówno po stronie niemieckich, jak i polskich ewangelików, wymagało odwoływania się do nacjonalistycznych narracji historiograficznych i etnograficznych, jako już istniejących 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 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[815].

Jednak wbrew intencji niektórych środowisk katolickich i powszechnych narracji, ewangelicy czynili Polaków właśnie *de facto* narodem multikonfesyjnym, co nie umniejszało wszakże w ich intencji integralności narodu.

[815] Radosław Zenderowski, Ryszard Michalak, *Polityka wyznaniowa. Aspekty teoretyczne i egzemplifikacje*, Sieniawa Żarska 2018, s. 35.

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 niemiecka 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 wyrażane były w dyskursie bezpośrednio, ale były niewątpliwie doświadczeniami kształtującymi dane społeczności.

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 Polsce Centralnej), dla których wspólna była jakaś domieszka niemieckiego, mniej lub bardziej rozmytego wpływu, wyrażająca się ostatecznie w przejęciu duchowych osiągnięć reformacji.

Polacy – 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 z kolei – nawet Ci, którzy nie posiadali 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.

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 pracy 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* A. Kossert, okazała się wynikiem konkretnych wyborów kulturowych i jednostkowych interpretacji, wynikających z różnic postaw, przekonań, pochodzenia, interesów, wreszcie pluralizmu społecznych fenomenów i wydarzeń[816]. Czy jednak nieprzejednanie, a więc brak osiągnięcia jednościto sytuacja, której należy żałować i postrzegać jako zjawisko negatywne[817]? Ewangelicy byli przedstawicielami jednej z mniejszości (obok żydów, prawosławnych i innych drobnych grup narodowo-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, a integracji swoich szeregów.

Tezą badawczą tej pracy było założenie, że różne środowiska luteran 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 różnych szatach kulturowych i ideowych 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 zarówno postawy dążące do możliwie dalekiej asymilacji (z wyłączeniem asymilacji wyznaniowej), postawy otwarte na integrację, postawy nacechowane marginalizacją

[816] Co charakterystyczne, w obu wypadkach żongluje się zarzutami egoizmu, wyniosłości i braku miłości bliźniego – osoba nietolerancyjna była anty-obrazem chrześcijanina. A przecież obie te strony konfrontowane były z takim *kulturowym cieniem*.

[817] 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.

kwestii kulturowej w ogóle, a także postawy separacji od kultury społeczeństwa polskiego, podszyte postawą lojalności wobec kultury niemieckiej.

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 etyczne przesłanie Biblii *w kontekście społecznym*[818]. 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 wieku, gdy w sposób szczególny wspólnoty luterańskie były konfrontowane, obok ogólnie postępującej ateizacji, z wpływem ideologii nacjonalistycznej oraz (przede wszystkim na terenie Niemiec) narodowo-socjalistycznej. Chociaż porównywanie dziejów polskich i niemieckich instytucji kościelnych ze względu na różne warunki działalności jest problematyczne[819], 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

[818] Podkreślam: w kontekście społecznym – bowiem we wspomnianych czasopismach ogólnie nie brakowało wezwań do przykazań dekalogu i dość ogólnikowo formułowanych wzmianek o miłości bliźniego.

[819] 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.

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 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*:

> Sie [die Menschen] könnten es auch dankbar anerkennen und preisen, wenn es sich darum handelte, Religion, Moral und Kultur in ihrem Eigenwert, in ihrer Bedeutung innerhalb der Welt zu beurteilen. Aber ihr Thema, das eigentliche Thema der Geschichte ist weder die Bestreitung noch die Bestätigung des Menschen an sich, sondern die Erkenntnis der Problematik, in der der Mensch sich befindet im Verhältnis zu dem, was er *nicht* ist, zu Gott, seinem ewigen Ursprung[820].

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[821], Niemcy, *de facto* kierujący Kościołem w Polsce (bowiem etnii 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[822]. 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[823]. 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.

---

[820] Karl Barth, *Der Römerbrief* (zweite Fassung 1922), Zürich 2012, s. 67. Pokrewieństwo refleksji K. Kulisza do teologii K. Bartha jest niezaprzeczalne, por. cz. II, 2.3.

[821] Por. Alfred Kleindienst, *Der Gedanke der Teilung nach nationalen Gesichtspunkten in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen zwischen den beiden Weltkriegen*, „Zeitschrift für Ostforschung", Marburg 1964, s. 159.

[822] 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.

[823] 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

“Nowy Czas”
“Poseł Ewangelicki”
„Der Friedensbote”
„Die Evangelische Diaspora insbesondere des Auslandsdeutschtums. Monatshefte des Gustav Adolf-Vereins“
„Evangelisches Wochenblatt”
„Evangelisch-Lutherischer Weichselbote”
„Ewangelik Górnośląski”
„Ewangelik”
„Ewangelik” / ”Ewangelicki Poseł Cieszyński”
„Gazeta Mazurska”
„Głos Ewangelicki”
„Głosy Kościelne”
„Godzina”
„Luthererbe in Polen“
„Neue Evangelische Kirchen-Zeitung”
„Przegląd Ewangelicki”
„Słowo Żywota”
„Unsere Kirche”
„Weg und Ziel”
„Wolhynischer Bote”, od 1928 „Wolhynischer Volkskalender
„Zwiastun Ewangeliczny” / „Zwiastun Ewangelicki”

II ŹRÓDŁA ARCHIWALNE

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie
- *Konsystorz protokoły, korespondencja*

Archiwum Główne Akt Nowych w Warszawie
- *Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego*

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*, publikacja internetowa: https://kpbc.umk.pl/Content/73772/Dodatki-proba_systematyzacji-Danuta_Adamowicz.pdf

Alabrudzińska Elżbieta, *Loyalitätsprobleme von Protestanten in den Ostgebieten Polens*, w: Eisfeld Alfred, Maier Konrad (red.), *Loyalität, Legitimität, Legalität*, Wiesbaden 2014.

Alabrudzińska Elżbieta, *Julisz 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, *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.

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: Legendź Magdalena, Śliwska Joanna (red.), *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Bartel Oskar, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963.

Barth Karl, *Der Römerbrief (zweite Fassung 1922)*, Zürich 2012.

Barth Karl, *Kirchliche Dogmatik*, t. 3 (*Die Lehre von der Schöpfung*), Zürich 1947.

Bauer Otto, *Zagadnienie narodowości*, Warszawa 1908.

Berry John, *Psychology of acculturation*, w: N.R. Goldberger, J.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"*, t. 56, nr 1, Katowice 2023.

Birecki Piotr, *Architektura ewangelicka na ziemiach polskich*, w: J. 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. Ein komplementärer Ansatz zur Beschreibung von Vergemeinschaftung im östlichen Europa. Die „Volkskirchen" in Polen und den baltischen Ländern*, w: Krzoska Markus, *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: Bahlcke Joachim (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 v., *Protestantische Kirche zwischen Kaiserreich und Drittem Reich*, „Vorgänge", t. 4, nr.16, Berlin 1975.

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", t. 63, nr 1, Warszawa 2019.

Jędrzejek Michał, *Weber nie miał racji. Wywiad z Hansem Joasem*, „Znak", nr 749, Kraków 2017.

Budyta-Budzyńska Małgorzata, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010.

Budziarek Marek, *Świątynie Łodzi*, Łódź 2005.

Buława Edward*, Uwikłania światopopglądu Pawła Stalmacha*, „Pamiętnik Cieszyński", t. 3, Cieszyn 1991.

Buzek Andrzej, *Historia Kościoła*, Warszawa 1957.

Calhoun Craig, *Nacjonalizm*, tłum. Bohdan Piasecki, Warszawa 2007.

Chlebowczyki 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: Legendź Magdalena, Śliwka Joanna (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*, publikacja internetowa: https://www.liturgia.pl/

Dietrich Erich, *Das kirchliche Leben in der St. Johannisgemeinde zu Lodz*, w: Dietrich Erich, Heike Otto (red.), *100 Jahre evangelische St. Johanniskirche in Lodz*, Mönchengladbach 1984.

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

Dobrowolski Piotr, *Pismo ślązakowskie – tygodnik „Ślązak" (1909-1923), „Zaranie Śląskie"*, Katowice 1970.

Duchrow Ulrich, Huber Wolfgang (red.), *Die Ambivalenz der Zweireichenlehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*, „Texte zur Kirchen- und Theologigeschichte", t. 22, Güthersloh 1976.

Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* z 1912 r., za: Knoblauch Hubert, *Religionssoziologie*, Berlin-New York 1999.

Duszak Anna, Fairclough Norman, *Wstęp. Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy dla lingwistyki i nauk społecznych*, w: Duszak Anna, Fairclough Norman (red.), *Krytyczna Analiza Dyskursu*, Kraków 2008.

Elias Norbert, *Rozważania o Niemcach. Zmaganie o władzę a habitus narodowy i jego przemiany w XIX i XX wieku*, tłum. Dziergwa Roman, Kałążny Jerzy, Seller Izabela, Poznań 1996.

Eser Ingo, *„Loyalität" als Mittel der Integration oder Restriktion. Polen und seine deutsche Minderheit 1918-1939*, w: P. Hadlinger, J. von Puttkamer (red.), *Staat, Loyalität und Minderheiten in Ostmittel- und Südeuropa 1918-1941*, München 2007.

Eser Ingo, *Niemcy na Górnym Śląsku*, w: Eser Ingo i Kochanowski Jerzy (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 XVIII-XIX*, „Przegląd historyczny", t.82, nr 1, Warszawa 1991.

Foucault Michel, *Archäologie des Wissens*, tłum. Köppen Ulrich, Frankfurt a.M. 1990.

Foucault Michel, *Porządek dyskursu*, tłum. Kozłowski Michał, Gdańsk 2022.

Fras Janinia, *O typologii wypowiedzi medialnych i dziennikarskich*, Wrocław 2013.

Frey Christofer, *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*, tłum. Cinal Stanisław, 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 Julisz, *Biskup Bursche a niepodległość Polski*, w: *O niepodległości ekumenicznie, Wyznawcy różnych kościołów dla Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Lublin 2018.

Gastpary Woldemar, *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972.

Gastpary Woldemar, *Polskie czasopisma ewangelickie aż do drugiej wojny światowej, „Rocznik Teologiczny"*, Warszawa 1975.

Gastpary Woldemar, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej,* Warszawa 1977.

Gastpary Woldemar, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914-1939*, Warszawa 1978.

Geisler Georg, Neumann Theodor, *Aus der Jugendarbeit*, Dietrich Erich, Heike Otto (red.), *100 Jahre evangelische St. Johanniskirche in Lodz*, Mönchengladbach 1984.

Gellner Ernest, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Hołówka Teresa, 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*"* t. 24, nr. 2, Białystok 2017.

Gotto Klus, Konrad Repgen (red.), *Die Katholiken und das Dritten Reich*, Mainz 1990.

Graf Friedrich Wilhelm*, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologipolitischen Chiffre*, „Archiv für Begriffsgeschichte", t. 28, Hamburg 1984.

Grampp Sven, *Medienanalyse Eine medienwissenschaftliche Einführung*, München 2021.

Greinacher Norbert, *Teologia praktyczna jako krytyczna teoria praktyki Kościoła w społeczeństwie*, tłum. Joanna Kruczyńska, „Collectanea Theologica", t. 61, Warszawa 1991.

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: *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t.3, Toruń 2012.

Grott Olgierd, *Faszyści i narodowi socjalśici w Polsce*, Kraków 2007.

Grudniewski Jakub, *Śląsk Pruski*, w: Kaczmarek Ryszard, Kubica Anna, Garbacz Michał, Rott-Urbańska Julia, *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*, publikacja internetowa: https://ieg-ego.eu.

Hanna Krajewska, *Protestanci w Łodzi 1815-1914. Między edukacją a ewangelizacją*, Warszawa 2014.

Härle Wilfried, Eilert Herms: *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1980.

Harnack Adolfa von, por. A. v. Harnack, *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.

Hermann Wolfgang Beyer, *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.

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", t. 62, nr 1, Łódź 2019.

Hobsbawm Erick John, *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge 1990.

Hołówka Jacek, *Ankieta Przeglądu Filozoficznego*, „*Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria",* Warszawa 1993.

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", t. 13, Lublin 2018.

Jastrzębski Włodzimierz, *Mniejszość niemiecka w Polsce we wrześniu 1939 roku*, Toruń 2010.

Jemielity Witold, *Ewangelicy augsburscy w Łomży i okolicy*, „Studia Teologiczne" nr XX, Białystok, Drohiczyn, Łomża, 2004.

Jerzy (Pańkowski) bp, *„Współczesna" antropologia chrześcijańska*, „Politeja", t. 1, nr. 19, Warszawa 2012.

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. Alt Franz, Freiburg 1989.

Kacprzak Paweł, *Niemiecka mniejszość narodowa w Polsce w latach 1919-1939*, „Prace Instytutu Prawa i Administracji PWSZ w Sulechowie", Sulechów 2007.

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 evangelischen Lutherbildes im 19. und 20. Jahrhunderts*, 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", t. 2, nr 57, Lublin 2010.

Kaufmann Thomas, *Geschichte der Reformation, in Deutschland*, Berlin 2016.

Kaufmann Thomas, *Aneignung Luthers und der Reformation*, Tübingen 2022.

Kazimierz Ślaski, *Ideologia społeczna protestantów polskich*, w: Tadeusz Wojak (red.), *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej*, Warszawa 1970.

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; tenże, Kościoły ewangelickie w Wielkopolsce wobec kwestii narodowościowej w latach 1918-1939*, „Rozprawy Wydziału Nauk Społecznych PAN", t.1, Warszawa 1995.

Kiec Olgierd, *Historia protestantyzmu w Poznaniu od XVI do XXI wieku*, Poznań 2015.

Kleindienst Alfred, *Der Gedanke der Teilung nach nationalen Gesichtspunkten in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen zwischen den beiden Weltkriegen*, „Zeitschrift für Ostforschung", Marburg 1964.

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: *Encyklopedia Bezpieczeństwa*, t. 1, Kraków 2021.

Kłaczkow Jarosław, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2003.

Kłaczkow Jarosław, *Udział młodzieży luterańskiej w życiu akademickim II Rzeczypospolitej, „Historia i Polityka"*, t.38, nr 1, Toruń 2005.

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

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

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

Kłaczkow Jarosław, *Lutheran and Calvinist press in Polish land 1822-1939*, Toruń 2015.

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

Kłaczkow Jarosław, *Ewangelicy na ziemiach polskich u schyłku belle epoque i w II Rzeczypospolitej*, w: Bober Sabina, Żurek Sławomir Jacek (red.), *O niepodległości ekumenicznie. Wyznawcy różnych kościołów dla Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Lublin 2018.

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, b.r,

Kneifel Eduard, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Nürnberg 1962.

Kneifel Eduard, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein biographisches Pfarrbuch mit einem Anhang*, Ansbach 1967.

Kneifel Eduard, *Das Werden und Wirken der Evangelischen Kirche in Polen*, Vierkirchen 1988.

Kochanowski Jerzy, *Losy Niemców w Polsce Centralnej w latach 1945-1950 na przykładzie województw łódzkiego, warszawskiego krakowskiego (powiat Biała)*, w Eser Ingo i Kochanowski Jerzy (red.), *Niemcy w Polsce 1945-1950*, t. 2, Warszawa 2000.

Konarski Wawrzyniec, *Krótkie wprowadzenie do terminologii etnokulturowej, społeczeństwa i kultury Europy*, w: *Społeczeństwa i kultury Europy*, Jajecznik Konrad (red.), Warszawa 2010.
Koneczny Feliks, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995.

Kopczyńska-Jaworska Bronisława, *Tożsamość narodowa wiernych*, w: *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", t. 12, nr 2, Poznań 2017.

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, *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", t. 6, Warszawa 1977.

Kosman Marceli, *Protestanci w Polsce (do połowy XX wieku)*, Kraków 1980.

Kossert Andreas, *„Nieprzejednane sprzeczności?" Napięcia narodowe w protestantyzmie łódzkim w latach 1918-1939*, w: Milerski Bogusław, Woźniak Krzysztof (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: Weber Max. *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984.

Krajewska Hanna, *Protestanci w Łodzi 1815-1914. Między edukacją a ewangelizacją*, Warszawa 2013.

Krebs Bernd, *Der deutsche Protestantismus und die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen 1919-1939*, „Begegnungen", t. 7, Mühlheim 1990.

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", t. 51, Warszawa 2019.

Kuchn Rejnold, *Ruch gromadkarski na Mazurach – książki i czasopisma w języku polskim*, w: Legendź Magdalena, Śliwka Joanna (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: Radziszewska Krystyna (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", t. 14, nr 2, Leiden 1962.

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, *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", t. 5. 4, Kraków 2021.
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*, Kolonia 2010.

Maciuszko Janusz, *Socjohistoryczne przesłanki rozwoju piśmiennictwa ewangelickiego w Polsce XVI-XVIII w.,* w: *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", nr 3, Warszawa 1972.

Maigret Eric, *Socjologia komunikacji i mediów*, Warszawa 2012.

Maleszka Mateusz, *O aryjskie chrześcijaństwo" – próba syntezy chrześcijaństwa i rasistowskiego nacjonalizmu w polemikach dziewiętnasto i dwudziestowiecznych autorów niemieckich*, w: „Textus et Studia", t. 2, Kraków 2015.
Małłek Janusz, *„Gdzie jest zadanie nasze" – ewangelicka inteligencja w służbie Niepodległej na Działdowszczyźnie*, w: *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Małłek Janusz, *Walka o granice – udział ewangelików polskich w konferencji wersalskiej i plebiscycie mazurskim*, w: *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Mandziuk Józef, *Luteranizm na Śląsku do połowy XVI wieku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny", t. 25, nr 2, Wrocław 2017.

Mann Thomas, *Deutschland und die Deutschen*, Berlin 1947.

Maron Gottfried, *Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Jubiläums,* w: „Zeitschrift für Kirchengeschichte", t. 93, nr 1, Stuttgart 1982.

Marshall Peter, *Reformacja*, tłum. Jarosław Płuciennik i Maciej Potz, Łódź 2019.

Matelski Dariusz, *Mniejszość niemiecka w Wielkopolsce 1918-1939*, Poznań 1997.

Mazur Piotr S., *Opatrzność*, w: Maryniarczyk Andrzej (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, wydanie internetowe: https://www.ptta.pl/pef/

Meier Kurt, *Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik 1918-1945. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte*, Berlin 1987.

Meier Kurt, *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich,* Berlin-New York 1996.

Meier Kurt, *Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich*, München 2001.

Michalewicz Maria, *Udział protestantów polskich w życiu politycznym Rzeczypospolitej szlacheckiej*, w: Wojak Tadeusz (red.), *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*, Warszawa 1970.

Michał Rogoż, Woźniakowski Krzysztof, Kwiecień Sabina, *Prasa dla dzieci i młodzieży 1824-1918. Dzieje wydawnicze*, t. 1-3, Kraków 2018.

Michaowski Damian, Otrocki Michał, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Riceura*, „*Kwartalnik Filozoficzny"*, t. 41, nr 4, Kraków 2013.

Michejda Karol, *Dzieje kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskiem*, Cieszyn 1909.
Mickiewicz Adam, *Pan Tadeusz czyli ostatni zajazd na Litwie*, Warszawa 1984.

Milerski Bogusław, Woźniak Krzysztof (red.), *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, Łódź 1998.

Milerski Bogusław, *Wartości kulturowe Protestantyzmu*, w: *Kalendarz ekumeniczny* 2000.

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: Hensel Jürgen (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", t. 42, nr 3, Leiden 1990.

Nesselrodt Markus, *Pruska Warszawa. Ślady dziesięcioletniej przynależności miasta do berlińskiego władztwa*, „Polityka. Pomocnik Historyczny", Warszawa 2022.

Neumann Theodor, *Superintendent Wilhelm Petrus Angerstein und Konsistorialrat Julius Dietrich*, w: *100 Jahre evangelische St. Johanniskirche in Lodz*.

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

Niktorowicz Andrzej, *Procesy tworzenia się (konstruowania) małego narodu (kulturowego) na przykładzie mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim*, Białystok 2013.

Nowicka Ewa, Majewska Magdalena, *Obcy u siebie. Luteranie warszawscy*, Warszawa 1993.

Noworyta-Kuklińska Bożena, *Protestantyzm i jego odbicie w sztuce sakralnej*, „Roczniki Humanistyczne", t. 39, nr 4, Lublin 1992.

Nünning Vera, Nünning Ansgar (red.), *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse*, Stuttgart 2010.

Oerter Rolf, Montada Leo, *Entwicklungspsychologie*, Weinheim 2002.

Olson Roger E., *The story of Christian theology*. Twenty Centuries of Tradition and Reform Downers Grove 1999.

Olson Roger E., *Historia teologii chrześcijańskiej*, Warszawa 2003.

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

Ossowski Stanisław, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*; w: Ossowski S. (red.), *Zagadnienie więzi regionalnej i narodowej na Śląsku Opolskim*, 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", Darmstadt 2014.

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

Pasek Zbigniew, Skowronek Katarzyna, *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013.

Pasek Zbigniew, *Kultura religijna protestantyzmu*, Kraków 2014.

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.

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 prascy w Polsce (1918-1939)*, Warszawa 1963.

Pindór Jan*, Pamiętnik ks. dr. Jana Pindóra,* Cieszyn, 1932.

Popieliński Paweł, P*ostrzeganie i stereotyp Niemca wśród polskiego społeczeństwa,* „Facta Simonidis", t. 9, nr 1, Zamość 2016.

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*, w: *„Res historica"* t. 56, Lublin 2023.

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: Hensel Jürgen (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", t. 45, Warszawa 2023.

Rhode Arthur, *Die Evangelische Kirche in Posen und Pommerellen; Erfahrungen und Erlebnisse in drei Jahrzehnten 1914–1945*, Lüneburg 1984.

Riceur Paul, *Mowa i pismo,* w: P. Riceur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.

Rojszczak-Robińska Dorota, *Język a Kościół (propozycja rozdziału podręcznika do nauczania treści historycznojęzykowych na studiach I stopnia)*, „Kwartalnik Językoznawczy", t. 2, nr 2, Poznań 2010.

Rothkegel Martin, *Reformatorischer Nonkonformismus und modernes Freiheitsverständnis*, „Mennonitische Geschichtsblätter", t. 71, 2014.

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: Schäferdiek Knut (red.), Kirchengeschichte als Missiongeschichte, t. 2, Monachium 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: Beer Mathias, Dyroff Stefan (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", t. 11, nr 1, Katowice 2023.

Sokół Aneta, *Kultura książki ewangelickiej w Polsce (po 1989 r.)*, Katowice 2015.

Sokół Aneta, *Polskie przekłady pism Lutra*, publikacja internetowa: https://www.ptew.org.pl/

Sonczyk Wiesław, *Wątpliwości związane z definicją normatywną pojęcia "prasa"*, w: „*Media, Kultura, Społeczeństwo"*, t. 3, nr 1, Łódź 2008.

Spohn Willfried, Nationalismus und Religion. Ein historisch-soziologischer Vergleich West- und Osteuropas, w: In: Minkenberg, Michael, Willems, Ulrich, „Politik und Religion", t. 33, Opladen 2003.

Stefańska Magdalena, *Konfesja, kultura czy narodowość*, „Przegląd religioznawczy", t. 275, nr 1, Poznań 2020.

Stefańska Magdalena, *Łódzka prasa ewangelicka*, w: Badowska Katarzyna, Cieślak Tomasz, Dekiert Dariusz, Kołodziej Karolina, Kucner Monika, Pietrych Krystyna, Radziszewska Krystyna, Warda Anna, Wiatr Ewa, *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, *Polonizacja Niemców-ewangelików w Królestwie Polskim 1815-1914*, „Przegląd Historyczny", t. 80, nr 2, Warszawa 1989.

Stegner Tadeusz, *Pastorzy Królestwa Polskiego na studiach teologicznych w Dorpacie w XIX w.*, Warszawa 1993.

Stegner Tadeusz, *Pastorzy Królestwa Polskiego na studiach teologicznych w Dorpacie w XIX wieku*, Warszawa 1993.

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

Stegner Tadeusz, *Fryderyk Chopin wśród ewangelików warszawskich*, „Gdański Rocznik Ewangelicki", Gdańsk 2010.

Stegner Tadeusz, *Luteranie na terenie Królestwa Polskiego, „ziem zabranych" i Galicji w latach 1795-1918*, w: *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. 2, Toruń 2012.

Stegner Tadeusz, *Kresy polsko-ewangelickie na konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r*., w: „Gdański Rocznik Ewangelicki", t. 13, Gdańsk 2019.

Stegner Tadeusz, *ks. Leopold Otto (1819-1882). Nowa droga Kościoła ewangelickiego w Polsce*, Bielsko-Biała 2019.

Stegner Tadeusz, *Ks. Otto Leopold. Nowa droga kościoła ewangelickiego w Polsce,* Bielsko-Biała 2019.

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",* Warszawa 1925.

Szeruda Jan, *Die evangelisch-kirchliche Literatur und Presse in Polen,* w: *„Ekklesia",* t. 5, Leipzig 1938.

Szturc Jan, *Czasopisma luterańskie na Górnym Śląsku,* w: *„Oblicza prasy Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego"*, t. 2, Rott Dariusz (red.), 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: Legendź Magdalena, Śliwska Joanna (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*", t. 1, Katowice 1997.

Szymeczek Józef, *Po lewej stronie Olzy – losy polskich ewangelików po podziale Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku*, w: *Ewangelicy w obliczu niepodległości*, Bielsko-Biała 2021.

Szyszlak Elżbieta, *Kościoły luterańskie na Śląsku Cieszyńskim w latach 1781-1945*, w: Kłaczkow J. (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. 2, Toruń 2012.

Święs Wojciech, *Ślązakowcy*. *Powstanie, rozwój i zmierzch ruchu kożdoniowskiego,* publikacja internetowa: https://kc-cieszyn.pl/

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.

Teresa A. K. Kaya, *Diakonie auf amerikanisch. Geschichte und Profil des lutherischen „social ministry" in den USA*, Leipzig 2018.

Todos Katarzyna, *Polskie prawo prasowe w latach 1919—1939*, w: *Z Dziejów Prawa*, t. 10, nr 18, Katowice 2017.

Treitschke Heinrich v., *Luther und die deutsche Nation. Vortrag, gehalten in Darmstadt am 7. November 1883*, „Preußisches Jahrbuch", t. 52, Berlin 1883.

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: *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: Weber Max, *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt a.M. 2005.

Weber Max, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, t.1-3, w: Weber Max, *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*, publikacja internetowa: www.hiko-berlin.de/Kirchenunion-1817.

Wendebourg Dorothea, *Die Reformationsjubläen im 19. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, t. 108, nr 3, Tübingen 2018.

Wijaczka J., *Luteranie w Koronie od 1517 do 1795 r*., w: Kłaczkow J. (red.), *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich*, t. 1, Toruń 2012.

Wijaczka Jacek, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1795 r*., w: *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. 1, Toruń 2012.

Witkowska-Maksimczuk Beata, *Elementy retoryki i erystyki w przykładach*, Warszawa 2014.
Włodzimierz Bernacki, *Reformacja – u źródeł nacjonalizmu*, w: Bogumił Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000.

Wnętrzak Grzegorz, *Konflikt polsko-czechosłowacki o Śląsk Cieszyński (styczeń-luty 1919) w polskojęzycznej prasie regionu*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej”, Warszawa 2019.

Wnętrzak Grzegorz, *Polityczne znaczenie ruchu ślązakowskiego w obliczu plebiscytu a Śląsku Cieszyńskim*, „Studia nad historią, kulturą i polityką”, t. 6, Zielona Góra 2012.

Wodak Ruth, *Dyskurs populistyczny: retoryka wykluczenia a gatunki języka pisanego*, w: Duszak Anna, Fairclough Norman (red.), *Krytyczna Analiza Dyskursu*, Kraków 2008.

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.

Wojak Tadeusz, *Ewangelik-katolik*, Warszawa 1989.

Wojak Tadeusz, *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku*, w: Wojak T. (red.), *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*, Warszawa 1970.
.
Woleński Jan, *Trudności z rozpoznawaniem wartości chrześcijańskich*, w: „*Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”,* Warszawa 1993.

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: Tożsamości w procesach społeczno-kulturowych*, „Tradycja dla współczesności”, t. 11: *Tożsamości w procesach społeczno-kulturowych*, red. Dziekanowska Małgorzata, Wójcicka Marta, Lublin 2017.

Wrzesiński Wojciech (red.), *Wokół stereotypów Niemców i Polaków*, Wrocław 1993.

Zahradnik Stanisław, *Polskie wydawnictwa wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim*, „Zwrot" nr 1, Cieszyn 1990.

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", t. 329: *Das Deutsche Kaiserreich 1971-1918*, Bonn 2016.

Zientara Benedykt, *Świt narodów europejskich*, Warszawa 1985.

IV NETOGRAFIA

Biblia Gdańska za: https://www.biblia.info.pl/
Internetowy Polski Słownik Bibliograficzny: https://www.ipsb.nina.gov.pl/

Internetowy Słownik Języka Polskiego: https://sjp.pwn.pl/

Strona internetowa Narodowego Uniwersalnego Katalogu Centralnego NUKAT http://katalog.nukat.edu.pl.

Strona internetowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej www.luteranie.pl oraz https://bik.luteranie.pl/

Strona internetowa muzeum w Czeskim Cieszynie https://knihovna.muzeumct.cz/

Strona internatowa obchodów 200-lecia umowy zgierskiej: https://umowazgierska.pl/

Strona internetowa powiatu działdowskiego: https://epdz.powiatdzialdowski.pl/

Strona internetowa z biogramami m.in. polskich ewangelików za https://www.polacyzwyboru.pl/

Strona internetowa z biogramami m.in. niemieckich ewangelików za https://kulturstiftung.org/

Strona internetowa XI Liceum Ogólnokształcącego im. Mikołaja Reja w Warszawie https://www.rej.edu.pl/

Streszczenie

Praca 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 j. 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.

Praca 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 III części.

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 divergierende 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.