

# Bursche, Edmund

---

## Oddziaływanie luteranizmu na ewangelicyzm w Polsce

---

Przegląd Historyczny 32/1, 24-65

---

1934-1935

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

## ODDZIAŁYWANIE LUTERANIZMU NA EWANGELICYZM W POLSCE<sup>1)</sup>

Mogę chyba liczyć na zgodę powszechną, jeśli zaraz we wstępie niniejszych wywodów moich stwierdzę, że tak jak historia poszczególnych krajów ma swe oblicze indywidualne, tak też dzieje reformacji wśród poszczególnych ludów przedstawiają obrazy zupełnie swoiste, oraz że wynikające stąd odrębności dziejów w poszczególnych środowiskach muszą być przez nas uwzględnione, jeśli pragniemy otrzymać wgląd w rzeczywisty przebieg wydarzeń w danym kraju. Ten powszechnie uznany truizm wygłosiłem tu z tego powodu, ponieważ wszak obecne wywody moje o oddziaływaniu luteranizmu na ogólny przebieg reformacji w Polsce przeznaczone są dla przedstawicieli narodów, wśród których luteranizm już w dobie reformacji nabrał nie tylko powszechnego znaczenia, lecz zarazem utwierdził się w całej pełni. To też narody skandynawskie zgodnie z swym rozwojem historycznym trwając przy swym kościele luterańskim, nie wiedzą niemal co to jest rozbieżność wyznaniowa w łonie jednego narodu. Wszak bez obawy przesady można zaryzykować zdanie, że narody oraz państwa Skandynawskie w szczególności, wogóle zaś wszystkie ludy zamieszkujące wybrzeża Bałtyku, przedstawiają dziś jednolitą masę świadomych luteran, tak że nawet morze Bałtyckie słusznie mogłoby być nazwane „mare lutheranum internum“.

Uświadomienie sobie tego zupełnie swoistego biegu wydarzeń historycznych wśród ludów skandynawskich samo w sobie dowodziłoby już słuszności twierdzenia naszego o odrębności rozwoju dziejowego refor-

---

<sup>1)</sup> Rzecz wygłoszona w Warszawie dnia 13 maja 1933 dla wycieczki teologów państw Skandynawskich.

macji wśród poszczególnych narodów. Mając to na względzie wypadnie nam też pilnie wystrzegać się przeprowadzania zbyt daleko idących analogij pomiędzy biegiem wydarzeń dziejowych w obcych środowiskach a tym wszystkim, co wypadnie nam stwierdzić przy rozważaniu przebiegu reformacji w Polsce.

Albowiem i u nas w Polsce, zwłaszcza też gdy mowa o reformacji, należy mieć na względzie swoiste zupełnie warunki miejscowe. One wszak nadają dopiero właściwe piętno charakterystyczne zarówno całej reformacji, jako też w szczególności luteranizmowi w Polsce, który niewątpliwie nieco odmienne posiada oblicze, aniżeli w innych krajach.

Na niektóre z tych osobliwości, które wpłynęły na ukształtowanie się reformacji w Polsce, chciałbym tu w szczególności zwrócić uwagę. Zaznaczam przytem, że nie kuszę się bynajmniej o wyczerpujące przedstawienie tych osobliwości polskich, chcę wskazać jedynie na to, co w obecnych wywodach moich wydaje mi się być rzeczą najważniejszą, i co bezwarunkowo należy uwzględnić, aby zrozumieć swoisty zupełnie rozwój reformacji u nas.

Tak więc wypadnie mi przedewszystkiem zwrócić uwagę na tę okoliczność, że Polska w przeciwieństwie do wszystkich innych krajów oraz ludów Europy, wśród których reformacja znalazła zastosowanie, choćby nawet w drobnej tylko mierze, już w dobie reformacji, ale i przedtym nawet bynajmniej nie była jednolita pod względem kościelno-wyznaniowym.

Wszędzie bowiem poza Polską, gdzie reformacja w wieku XVI znalazła była przyjaciół i zwolenników, wszędzie tam spotykała się ona z jednolitą potęgą kościoła rzymsko-katolickiego. W Polsce tej jednolitości nie było. Gdy bowiem uwzględnimy w wywodach naszych cały obszar ówczesnej Rzeczypospolitej, a inaczej wszak postąpić niepodobna, wypadnie nam stwierdzić, że obok kościoła rzymsko-katolickiego conajmniej kościół prawosławny licznych miał wyznawców zwłaszcza na wschodnich i północnych obszarach Państwa Polskiego. Już ta okoliczność, że w chwili nastania reformacji w Polsce dwa kościoły istniały obok siebie i swobodnie się rozwijały, gdyż nigdy nie dochodziło pomiędzy nimi do nieporozumień lub tarć poważniejszych, stworzyła była dla reformacji warunki odmienne zupełnie aniżeli gdziekolwiek. Gdy bowiem zasady reformacji znalazły niebawem zwolenników również w Polsce, i to wśród wyznawców zarówno katolicyzmu jako też prawosławia, nie wywołało to tego zdecydowanego sprzeciwu jednolitego, który ruch reformacyjny przewyciężyć musiał gdzieindziej, w krajach jednolitych pod względem kościelno-wyznaniowym, nim wewnątrznie wzmocniony tą walką konieczną zdołał on się w nich utwierdzić. Już pod tym więc względem stosunki w Polsce przedstawiają nam zupełnie

odmienny obraz aniżeli gdzieindziej. Wprawdzie niemal bezpośrednio po wystąpieniu Lutera, które i w Polsce nie minęło bez wrażenia, Zygmunt Stary wydał był kilka edyktów zabraniających wjazd do Polski pism luterskich, a następnie też wzbraniających odwiedzania uniwersytetów zagranicznych, przede wszystkim Wittenbergi, lecz zarządzenia te nie odniosły poważniejszego skutku. Skoro bowiem edykty te miały za cel uchronienie Polski przed wpływami luterskimi, to zarządzenie to musiało być wręcz niezrozumiałe dla szlachty, o którą w tym wypadku przeważnie chodziło. I tak przecież nie było w Polsce jednolitości wyznaniowej, a więzy rodzinne, najściślejsze nawet, łączyły niejednokrotnie rody szlacheckie, różniące się pod względem wyznaniowym. Czemuż więc przeciwstawiać się reformacji, skoro i ona reprezentuje jedynie nowy kierunek wyznaniowy w łonie chrześcijaństwa? Ten swoisty zupełnie stan rzeczy w Polsce niezawodnie miał na myśli i Batory, gdy w edyktie z roku 1581 wyraźnie mówi o tym, że „za starodawnym zwyczajem tego Państwa różnych w wierze ludzi w ich nabożeństwie cierpiemy“, podkreślając tem samem, że uznawanie inaczey wierzących nie jest w Polsce czemś nowem, niesłychanem.

Ten stan rzeczy i wynikły stąd „starodawny“ zwyczaj polski tłumaczy nam też, obok oczywiście innych czynników, że edykty królewskie, wydane przeciw reformacji, minęły bez wrażenia, w każdym zaś razie nie wydały oczekiwanych rezultatów; tłumaczy nam też przede wszystkim, czemu w latach następnych, gdy reformacja przyjęła się już tu i owdzie, nie spotykamy się z jakimikolwiek bądź poważniejszymi zaburzeniami i walkami i na tle różnic wyznaniowych. Nie twierdę bynajmniej, aby ten stan rzeczy korzystnie odbił się na ruchu reformacyjnym w Polsce. Być może, że było nawet wręcz przeciwnie. Ruch bowiem reformacyjny w Polsce dzięki tym warunkom swoistem nie miał sposobności wykazania swej mocy wewnętrznej, którą gdzieindziej wyrabiał sobie w walce i spieraniu się z przeciwnikami i przeciwieństwami. Stwierdzam jedynie, że istnienie w Polsce i to zdawien dawna conajmniej dwóch różniących się pomiędzy sobą kościołów chrześcijańskich, obok oczywiście innych znanych czynników, w znakomitej mierze przyczyniło się do tego, że już w XVI stuleciu w tak zwanej Konfederacji Warszawskiej z roku 1573 w akcie prawodawczym uznana została zasada nie tylko tolerancji religijnej, lecz wręcz równouprawnienia różnych kościołów chrześcijańskich. Taki bowiem jest istotny tenor tego aktu wiekopomnego.

Poza tym zupełnie swoistym objawem w dziejach naszego narodu, — albowiem w ówczesnej dobie nigdzie nie spotykamy się z tak szeroko pojętem równouprawnieniem religijnem, — chciałbym tu zwrócić uwagę na inny jeszcze moment, który, zdaniem moim, pozostaje w

pewnym związku z tym, cośmy dotychczas powiedzieli. Mam na myśli dążenie do uregulowania stosunków kościelnych w Polsce z uwzględnieniem przede wszystkim potrzeb państwa i narodu. Jeśli bowiem dążenie to spotykamy w dobie reformacji również w innych środowiskach państwowych i narodowych, to jednak w Polsce możemy je stwierdzić na długo jeszcze przed właściwą reformacją. W danym wypadku obojętną jest dla nas rzeczą, czy dążenie to w Polsce pozostaje w związku z soborami reformacyjnymi wieku XV, na których wszak udział Polski wybitnie się był zaznaczył, czy też oddziaływał tu na Polskę ruch husycki, którego podłoże narodowe nie ulega wszak najmniejszej wątpliwości, tak samo jak sobory reformacyjne niewątpliwie spowodowały narodowe rozbitcie jednolitego dotychczas świata katolickiego na Zachodzie, przede wszystkim w Anglii i Francji, gdzie już w wieku XV względy natury państwowej oraz narodowej coraz silniejszy wywierają wpływ na ukształtowanie się stosunków kościelnych. Faktem jest, że już w drugiej połowie XV wieku w Polsce niedwuznacznie występuje na jaw dążenie do samodzielnego uregulowania stosunków kościelnych z wyraźnym uwzględnieniem potrzeb państwa oraz budzącego się już wówczas poczucia narodowego. Mam na myśli nie tylko głośne spory Kazimierza Jagiellończyka z Rzymem w sprawie obsadzania wyższych stanowisk kościelnych, jako też wcześniej jeszcze zarządzenia jego w sprawie nadawania przez Rzym godności kardynalskiej, ale przede wszystkim te prądy, które znalazły odzwierciedlenie swoje w wiekopomnym „*Monumentum pro Reipublicae Ordinatione*” Jana Ostroroga.

Niechaj mi wolno będzie przytoczyć tu kilka szczegółów charakterystycznych pod tym względem z tego nader ważnego dokumentu. One najlepiej zilustrują nam poglądy pewnych conajmniej sfer wpływowych.

Tak więc czytamy zaraz na początku tego dokumentu, gdy Ostroróg omawia sprawę, czy i w jaki sposób składać należy życzenia papieżowi po wyniesieniu go na Stolicę Piotrową. „Król Polski stwierdza, — a odpowiada to rzeczywistości, nikomu bowiem nie jest podległy, — że nie uznaje ponad sobą nikogo oprócz Boga. Jakżeż więc przedstawiałoby się to twierdzenie, gdybyśmy nadal przemawiali tak, jak to zwykliśmy czynić dotychczas przy tego rodzaju życzeniach składanych papieżowi? Niechaj więc odbędą się odwiedziny pełne czci — „*visitatio reverentialis*”, — lecz niechaj tak też będą one nazwane, nie zaś obediencją, gdyż to byłoby niedorzecznością — „*absurdum*” — i w żadnym razie nie odpowiadałoby wolności Króla Polskiego”.

W tym tonie, w którym z całą siłą występuje poczucie godności Państwa, reprezentowanego przez Króla, oraz też poczucie godności narodu, utrzymane są i dalsze wywody Ostroroga, które poruszają szereg spraw, dotyczących reformy kościoła i ówczesnych stosunków kościelnych. Przytoczę tylko to, co wypowiedziane tu zostało w związku z szeroko wszak wówczas rozpowszechnionymi apelacjami do Rzymu. Ostroróg stoi na stanowisku, że należy je bezwzględnie zarzucić, gdyż istotnym ich celem jest jedynie chęć sprowadzenia do Rzymu jaknajwiększej sumy pieniędzy. To też, tak dalej czytamy już dosłownie w 13-tym artykule Monumentum: „Panowie Polacy, nie pozwólcie, aby chytry włosi oszukiwali was nadal. Macie przecież w kraju biskupów, istnieje wszak również metropolita, który zarazem prymasem jest, niechajże więc tamci rozsądzają sprawy sądowe, a ten niechaj je ostatecznie rozstrzygnie i zakończy, gdyby tego okazała się konieczność”

Już wówczas więc w umysłach najświetlejszych przedstawicieli Polski kołacze się myśl samodzielnego uregulowania stosunków kościelnych, niezależnie zupełnie od Rzymu. Prymas Polski niechaj będzie głową kościoła w Polsce, to będzie gwarancją, że interes Państwa będzie uwzględniony przez kościół. Ale wskażę jeszcze, jak uwydatnia się w „Monumentum” Ostroroga budzące się już wówczas poczucie godności narodowej. Albowiem jedynie poczucie godności narodowej mogło podyktować Ostrorogowi ów protest gorący przeciwko panowaniu języka niemieckiego zwłaszcza w klasztorach, w których zdawien dawna przeważał element niemiecki. Tak bowiem czytamy w artykule dwudziestym drugim „Monumentum”: „Jakże niegodną jest rzeczą i haniebną dla wszystkich Polaków! W kościołach naszych w wielu miejscach rozbrzmiewają kazania w języku niemieckim. I co jest rzeczą jeszcze więcej niesprawiedliwą, dzieje się to z kazalnicy, jako z miejsca godniejszego, gdzie jednak zaledwie jedna lub dwie babulki przysłuchują się kazaniu. Tymczasem wielka liczba Polaków wraz ze swym kaznodzieją stłoczona jest w jakimś kącie. Ponieważ jednak, jak to się dzieje i w niektórych innych sprawach, tak też pomiędzy temi dwoma językami z natury jakgdyby istnieje odwieczne przeciwieństwo, i owszem nienawiść przyrodzona, napominam przeto, aby w Polsce nie wygłaszano kazań w tym języku. Niechże ci, co zamierzają pozostać w Polsce, nauczą się mówić po polsku, chyba żebyśmy chcieli być do tego stopnia niedołęzni, iżbyśmy nie dostrzegali, że to samo dzieje się w stosunku do naszego języka ze strony Niemców. Jeśliby jednak takie kazanie — w języku niemieckim — okazało się potrzebne dla przyjezdnych, niechaj będzie ono wygłoszone w miejscu mniej znacznym, gdzie to nie przynosi ujmy godności Polaków”.

Przytoczyłem wywody powyższe z drugiej połowy wieku XV, aby

wskazać, takiego rodzaju myśli reformacyjnej już wówczas zaprzętały, umysły w Polsce. Interes Państwa oraz poczucie godności narodowej domagały się pewnych reform w stosunkach kościelnych, już wówczas. Nie dziw przeto, że właśnie te tendencje wystąpiły na jaw z większą jeszcze siłą w wieku XVI, gdy umysły poruszone zostały prądami reformacji. To też znalazła wówczas w Polsce szeroki oddźwięk idea kościoła narodowego. I to nie tylko wśród zdecydowanych zwolenników reformacji, jak na przykład u Andrzeja Frycza-Modrzewskiego oraz wielu zbliżonych do niego. Idea ta chwilowo przecież opanowała nawet wybitnych przedstawicieli kościoła rzymskiego, że wspomnę tu tylko arcybiskupa gnieźnieńskiego i zarazem prymasa Polski Jakóba Uchańskiego. Ten stan rzeczy spowodował, że i reformacja w Polsce podążyła własnymi, odrębnymi torami, bynajmniej nie wzorując się niewolniczo na tem, co znalazło zastosowanie tu lub tam poza granicami Polski.

Tem samem jednak poruszam już nowy czynnik, który stanowi swoisty zupełnie przejaw dążności reformacyjnych w Polsce. Mam na myśli ów prąd uniwersalizmu chrześcijańskiego, który tak wybitnie cechuje reformację w Polsce w przeciwieństwie do konfesjonalizmu, który reformacja przybrała w innych środowiskach.

Ten uniwersalizm chrześcijański ruchu reformacyjnego w Polsce, który, tak mogłoby się wydawać, pozostaje przecież w sprzeczności z tylko co omówionymi dążeniami, aby w reformacji uwzględnić potrzeby Państwa i poczucie godności narodowej, — i tu więc mamy przed sobą swego rodzaju *complexionem oppositorum*, — ten powtarzam uniwersalizm chrześcijański sprawił, że zwolennicy reformacji w Polsce, w dobie, gdy wszędzie szerzył się ekskluzywizm wyznaniowy, doprowadzili do Ugody Sandomierskiej, która w istocie swej była przecież federacją najważniejszych działających na terenie Polski wyznań ewangelickich. Ale nie tylko to. Natychmiast bowiem po ustaleniu Ugody Sandomierskiej, twórcy jej wierni swemu uniwersalizmowi chrześcijańskiemu zwracają się na Zachód, i zalecając Ugodę i tam również, zmierzają do przewyciężenia wszechwładnego konfesjonalizmu.

Ta bowiem myśl przyświeca zarówno duchownym, jako też świeckim przywódcom reformacji w Polsce, gdy w lutym 1578 roku, podczas obrad sejmu Warszawskiego, zwracają się do elektorów Palatynatu, saskiego oraz brandenburskiego zalecając im, aby na wzór Polski zwołali powszechny synod wszystkich zwolenników reformacji w najrozmaitszych krajach, aby na tej drodze usunąć waśnie i spory wywołane konfesjonalizmem, i w ten sposób stwierdzili uniwersalny charakter reformacji. I ta wówczas poraz pierwszy poruszona myśl, aby zwo-

łać synod powszechny wszystkich ewangelików w Europie, wśród ewangelików polskich działa i nadal, choć przecież w ówczesnych warunkach nie łatwo było ją urzeczywistnić. Tą myślą powodowany małopolski superintendent Ks. Bartłomiej Bythner publikuje w roku 1612 w języku łacińskim obszerną pracę pod tytułem: „Braterskie oraz skromne wezwanie do wszystkich w całej Europie kościołów zreformowanych, jako też do ich nabożnych i wiernych przewodników i patronów do przeprowadzenia jednomyślnej ugody i wprowadzenia jedności do kościoła ewangelickiego”. Praca ta wywarła snąc wielkie wrażenie, skoro w przeciągu kilku lat dwukrotnie drukowana była w Frankfurcie w języku łacińskim, później zaś w Bazylei doczekała się tłumaczenia na język niemiecki i znów kilkakrotnych wydań. Bo też i myśl jej, nowa zupełnie wówczas conajmniej na Zachodzie Europy, szeroka tu została uzasadniona <sup>2)</sup>).

Ten uniwersalizm chrześcijański,—dziś nazywamy go ruchem ekuumenicznym, — w łonie ewangelicyzmu polskiego, niezależnie od tego czy ocenimy go jako siłę, lub też jako słabość polskiego ruchu reformacyjnego,—bo i taka ocena bynajmniej nie jest wyłączona,—w każdym razie silnie ugruntowany był w usposobieniu narodu polskiego, i stanowił tak wybitną cechę charakterystyczną ewangelicyzmu polskiego, że ewangelik węgierski Marcin Csomber, który w drugim dziesięcioleciu XVII wieku podróżował poprzez Polskę do Gdańska, aby następnie przez Danję, Francję oraz Niemcy powrócić znów do Polski i stąd już udać się do ojczyzny swej, do Węgier, w swym diariuszu podróży wyraźnie podkreśla, jako coś niezwykłego ową wręcz niezrozumiałą dla niego, bo też nigdzie poza Polską nie spotykana, podziwu godną jedność ewangelików polskich.

Ten uniwersalizm chrześcijański obok innych poprzednio już wspomnianych osobliwości polskich nadał i samej reformacji u nas właściwe swe piętno, co musimy mieć na uwadze traktując o poszczególnych przejawach ewangelicyzmu polskiego, jakim między innymi jest też luteranizm. Jeśli bowiem przy rozpatrywaniu dziejów reformacji w innych krajach bez trudu wyodrębnić można i oddzielnie potraktować czy to dzieje luteranizmu, czy też kalwinizmu i t. p., to osobliwością znów stosunków polskich jest, że takie wyodrębnienie dziejów luteranizmu z całokształtu dziejów reformacji w Polsce nie dałoby się prawie przeprowadzić, a gdybyśmy nawet to uczynili, to otrzymalibyśmy w rezultacie zupełnie opaczny obraz przeszłości, nie odpowiadający rzeczywistości historycznej. Albowiem w Polsce w dobie reformacji niema mowy o luteranizmie w znaczeniu konfesjonalnym, jak go spotykamy

---

<sup>2)</sup> Porównaj pracę moją: „Program polskiego uniwersalizmu chrześcijańskiego“ Warszawa, 1927.



w tym czasie wszędzie niemal w innych środowiskach. Znacznie dopiero później, a mianowicie począwszy od połowy wieku XVII, a więc w zupełnie już zmienionych warunkach, spotykamy się u nas z początkami konfesjonalizmu lutereckiego, który odtąd też rozwija się i stopniowo dochodzi do pewnego znaczenia na ziemiach polskich.

Jeśli jednak w właściwej dobie reformacji nie spotykamy w Polsce konfesjonalizmu lutereckiego, to nie znaczy to bynajmniej, aby luteranizm nie wywierał już wówczas wpływu na stosunki polskie. To też sądzę, że najlepiej sprostam zadaniu swemu skreślenia w zarysie ogólnym dziejów luteranizmu w Polsce przez to, że zmodyfikuję nieco właściwy temat i mówić będą o oddziaływaniu luteranizmu na całość reformacji w Polsce. W ten sposób unikniemy niebezpieczeństwa jednostronności, a stąd opaczego przedstawiania przeszłości ojczystej, o ile dotyczy ona reformacji, a wpływ i znaczenie luteranizmu w Polsce uwydatni się nam w całej pełni.

Bo też oddziaływanie luteranizmu na przebieg i ukształtowanie się reformacji w Polsce było silne, a wpływ jego sięga nieraz bardzo głęboko. W każdym razie nie waham się twierdzić, że oddziaływanie luteranizmu na całość reformacji w Polsce było daleko większe, aniżeli to zazwyczaj przyjmujemy, opierając się na tradycyjnym poglądzie o wyłącznych niemal wpływach helweckiego kierunku reformacji na stosunki polskie.

A więc jest rzeczą powszechnie znaną, że same już początki ruchu reformacyjnego w Polsce powstały wyłącznie pod wpływem Lutra. Zaraz bowiem pierwsze głośne wystąpienie reformatora wittenberskiego swego pamiętnego dnia październikowego 1517 roku odbiło się echem i w Polsce również. Już bowiem dominikanin Tetzl, gdy szambelan papieski Miltitz wezwał go do Altenburga, aby się usprawiedliwić przed nim, w liście datowanym z Lipska dnia 31 grudnia 1518 roku pisze, że trudno mu będzie opuścić Lipsk w obawie przed niebezpieczeństwem, jakie mu wszędzie grozi. Tak bowiem dosłownie czytamy w liście jego: „Marcin Luter, augustjanin, do tego stopnia wzburzył i poruszył przeciwko mnie wszystkich możliwych nie tylko we wszystkich krajach niemieckich, lecz również w królestwach Czeskim, Węgierskim i Polskim, że nigdzie nie czuję się bezpiecznym”. A to, że Tetzl wspomina tu między innymi o Polsce również bynajmniej nie jest wynikiem jedynie fantazji bojaźliwej, jeśli sobie uprzytomnimy, że rzeczywiście już w r. 1518 pod wpływem działalności Lutra zarówno w Gdańsku, — mam na myśli wystąpienie tu mnicha Jakóba Knadego, — a niebawem też w Toruniu oraz innych środowiskach spotykamy się z pierwszemi przejawami ruchu reformacyjnego na ziemiach polskich. I to nawet nie tylko na ziemiach zachodnich, bezpośrednio graniczących z Niemcami,

już w tym czasie dostrzegamy następstw wystąpienia Lutra. Przecież już w trzecim dziesięcioleciu XVI stulecia reformacja znalazła odzwiek również w południowych dzielnicach Polski, w Małopolsce, gdzie już wówczas zwłaszcza w Krakowie, ale i poza nim mamy do czynienia z pierwszemi przejawami ruchu reformacyjnego. W każdym razie, jak o tym poucza nas korespondencja Wawrzyńca Korwina Neofarensis, ongi nauczyciela Akademji Krakowskiej, następnie notarjusza w Wrocławiu, z archidiakonem przemyskim Stanisławem Bylińskim, zainteresowanie reformą sprawiło, że już wówczas pisma reformatorów docierały również i do tej dzielnicy Polski. W wspomnianej bowiem korespondencji wyraźnie wymieniano „Loci Communes” Melanchtona oraz wydany w roku 1524 komentarz do Psalmów Bugenhabena. A dzieła te, a niezawodnie i inne również, nie pozostały snąc bez wpływu, skoro okazuje się potrzeba przeciwdziałania im przez wydanie pism zwalczających prądy reformacyjne, które już obecnie ukazują się w drukarniach krakowskich.

Ale nie tylko słowem drukowanym starano się zwalczać pierwsze przejawy luteranizmu w Polsce. Przecież już w tem samym dziesięcioleciu, gdy w krainie Lutra kładziono wszak dopiero podwaliny pod stopniową konsolidację ruchu reformacyjnego, już i w Polsce okazała się potrzeba wydania edyktów królewskich, któreby położyły tamę dalszemu rozwojowi luteranizmu. A więc w roku 1520 Zygmunt Stary wydaje edykt, który zabrania wwozu do Polski pism Lutra i jego zwolenników. Gdy okazało się, że edykt ten nie odniósł zamierzonego skutku, tenże król w trzy lata później wydaje nowy edykt, który upoważnia biskupów do podejmowania rewizji i niszczenia ewentualnie napotykaných dzieł luterskich. I to jednak zarządzenie minęło się z celem swoim. I owszem już w tym właśnie czasie ruch luterski szerzy się nawet w tych dzielnicach Polski, które dotychczas zdały stały od żywego ruchu umysłowego, ogniskującego się przedewszystkiem w Krakowie, rezydencji królewskiej oraz siedzibie uniwersytetu, oraz w Małopolsce wogóle, gdzie przecież już w w wieku XV szerzył się ruch husycki, a przedewszystkiem humanizm, który doszedł był do pewnego rozkwitu nawet, co z natury rzeczy przygotowało dzielnicę tę do przyjęcia reformacji. Mam na myśli szerzenie się ruchu reformacyjnego już wówczas nawet na Mazowszu oraz w jego stolicy Warszawie. I tu bowiem ruch luterski widocznie zapuszczał już korzenie, skoro ostatni Książę Mazowiecki zmarł w roku 1526 Janusz czuł się zniewolonym do wydania edyktu, przeciwstawiającego się rozpowszechnianiu na Mazowszu oraz przedewszystkiem w Warszawie pism reformacyjnych.

Wszędzie tu, gdzie w ten sposób wypada nam stwierdzić słabe narazie zaczątki ruchu reformacyjnego w Polsce, mamy do czynienia

z oddziaływaniem wyłącznie prądu luterskiego. O innych jakichkolwiek kierunkach reformacyjnych narazie niema jeszcze mowy, choć przecież w trzecim dziesięcioleciu wieku XVI możnaby już myśleć o ewentualnem oddziaływaniu na Polskę Zwingljusza. Ale wówczas kierunek ten w najlepszym przypadku oddziaływał wyjątkowo tylko na poszczególne jednostki, pozostające pod wpływem humanizmu. Możnaby więc wskazać tu Jana Łaskiego, który w tym właśnie czasie podczas pobytu swego w Bazylei u Erazma przejściowo uległ był wpływowi reformatora zuryckiego, co jednak wówczas żadnego jeszcze nie miało znaczenia dla rozwoju wypadków w Polsce, bo wszak wybitna działalność Łaskiego w duchu reformacji rozpoczęła się dopiero znacznie później.

Lecz oddziaływanie ruchu luterskiego na stosunki Polskie miało niebawem dojść do większego jeszcze natężenia. Jeśli bowiem dotychczas mogliśmy mówić jedynie o wpływie docierających do Polski pism luterskich, oraz może o oddziaływaniu poszczególnych jednostek, to w dalszym ciągu wypadnie nam wskazać, jakie znaczenie miała dla Polski reformacja oraz w ścisłym z nią związku sekularyzacja obszarów, zajętych ongi na pograniczu Polski przez Zakon Krzyżacki. I tu bowiem mamy wszak do czynienia jedynie i wyłącznie z wpływami luterskimi.

Powszechnie wiadomą jest rzeczą, że Albrecht Hohenzollern ostatni Wielki Mistrz zakonu krzyżackiego, począwszy już od roku 1523 stał pod wpływem Andrzeja Osiandra, wówczas kaznodziei w Norymberdze, i że w związku z tem poważnie nosił się z zamiarem przeprowadzenia reformacji na podległym swej władzy terytorjum zakonnem. Po dwóch latach sprawa o tyle posunęła się naprzód, że Albrecht, idąc za radą Lutra, przystąpił do reformacji oraz sekularyzacji zakonu, przyczem poddał terytorja zakonne Królowi Polskiemu, aby je jako lennicze księstwo dziedziczne otrzymać z rąk Zygmunta Starego. W związku z hołdem, złożonym wówczas przez Albrechta królowi Zygmunutowi na rynku krakowskim, pomiędzy królem oraz księciem zawarta została umowa, która przewidywała, że „w razie gdyby król oraz Królestwo Polskie przez kogokolwiek, jakiegokolwiek bądź godności i stanu zostali napadnięci z powodu zawarcia układu, lub z powodu udzielenia tego lenna, wówczas Książę Pruski oraz następcy jego obowiązani będą osobiście wraz z wszystkimi poddanymi swymi wspierać Króla wszelkimi siłami”. Ten sam obowiązek pomocy umowa nakłada również na Króla i Polskę, gdyby niebezpieczeństwo zagrażało Księciu i jego ziemiom. A z niebezpieczeństwem takim należało się liczyć i to zarówno ze strony cesarza, jako też papieża. Wszak Klemens VII pisze w tej właśnie sprawie do legata swego Campeggiego,

że wydaje mu się rzeczą wprost nieprawdopodobną, aby cesarz i cały naród niemiecki miał się zachować obojętnie w stosunku do czynu Króla Polskiego i Wielkiego Mistrza Zakonu Krzyżackiego. Jeśli bezpośrednio niemal po hołdzie krakowskim w nowopowstałym obecnie pod naczelną władzą zwierzchnią Króla Polskiego Księstwie Pruskiem utwierdza się reformacja i organizuje się pierwszy luterski kościół terytorjalny, wcześniej nawet aniżeli zdołał się on zorganizować w ściślejszej ojczyźnie Lutra, w elektorstwie saskim, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że w ówczesnych warunkach taki rozwój wydarzeń, a więc i powstanie pierwszego luterskiego kościoła terytorjalnego możliwe było jedynie dzięki skutecznej opiece jaką Zygmunt Stary udzielił Albrechtowi.

Lecz wspominając o tym pierwszym w dziejach reformacji luterskim kościele terytorjalnym, wypada nam zarazem zaznaczyć, że powstała w ten sposób organizacja kościelna nosiła przecież w pewnej conajmniej mierze piętno polskie. Boć przecież lud polski zamieszkiwał ziemie nowopowstałych Prus Książęcych. A przyznać należy, że i książę Albrecht dbał o ten lud polski poddany władzy jego, a zwłaszcza troszczył się o jego rozwój religijny i utwierdzenie wśród niego zasad reformacji. W tym celu wszak zakłada on w Królewcu studjum particulare, które niebawem przezeń wyniesione zostało do godności uniwersytetu, a gdy zawiodły usiłowania Albrechta otrzymania dla uniwersytetu swego przywileju cesarskiego, oparł się on na przywileju Zygmunta Augusta z 28 marca 1560 roku. Celem utwierdzenia wśród ludu zasad reformacji Albrecht zatroszczył się również i o wydanie pism reformatorskich w języku polskim, które w znacznej liczbie drukowane następnie w Królewcu, służyły nie tylko już ludności polskiej na terytorjum Prus Książęcych, lecz stamtąd przedostawały się również do Polski właściwej.

To też Królewiec, który obecnie stał się jednym z ważniejszych ośrodków luteranizmu, niebawem decydujący zaczyna wywierać wpływ na rozwój ruchu reformacyjnego w Polsce właściwej, i to tem bardziej ponieważ tu w Królewcu, jako też wogóle na dawnym terytorjum zakonu krzyżackiego skupiają się wybitniejsi przedstawiciele reformacji w Polsce, aby prowadzić tu swą działalność literacką. Jest rzeczą nader interesującą zwrócić uwagę na tę wymianę osób oraz prądów umysłowych pomiędzy luterskiem terytorjum lenniczem Polski oraz Polską właściwą zwłaszcza od chwili założenia w Królewcu studjum partykularnego, przekształconego niebawem na uniwersytet. Tak więc Królewiec niewątpliwie oddziałuje na Wielkopolskę, gdzie wszak reformacja już znalazła była ostoję pod możną opieką luterskich Górków. Ale i Królewiec czerpie z Wielkopolski, przyczem godzi się zwró-

cić uwagę zarówno na mnicha Samuela, jako też przedewszystkiem na Seklucjana, którzy obecnie rozpoczynają pracę swą w Królewcu, przyczym w szczególności Seklucjan, jako kaznodzieja polski w Królewcu, niestrudzoną wręcz rozwija działalność, przerwana dopiero śmiercią jego w roku 1578. Lecz ważniejszą nawet, aniżeli jego działalność kaznodziejska, była jego praca literacka oraz wydawnicza, czy to gdy jako autor napisał szereg prac reformacyjnych w języku polskim, czy też gdy jako nader ruchliwy wydawca zatroszczył się o druk najkonieczniejszych pism reformatorskich również w języku polskim, tak że odtąd pisma te w coraz większej liczbie z Królewca przenikają do Polski i tu wywierają wpływ swój.

Należałoby więc wspomnieć, — a wymieniam tu jedynie prace najpoważniejsze, — o Seklucjanowym „Wyznaniu wiary Chrześcijańskiej” z roku 1544, które nacechowane jest charakterem wybitnie osobistym, w którym jednak Seklucjan w pewnym zastosowaniu do Wyznania Augsburskiego, ale licząc się również ze swoistymi warunkami i zwyczajami polskimi, daje wyraz swoim w istocie rzeczy luterskim przekonaniom. Niebawem też zabiera się on do prac katechetycznych. Już więc w roku 1545 ukazuje się jego „Katechizm tekst prosty dla prostego ludu”, krótkie opracowanie Melanchtonowskiego podręcznika katechetycznego, który wyszedł był w Wittenberdze w roku 1524. Tłumaczenie polskie Małego Katechizmu Lutra ukazało się było już znacznie wcześniej. Wyszło ono było z pod pióra Szadziłki i wydane zostało w samej Wittenberdze między 1533 i 1535 rokiem, i odtąd też rozpowszechnione było zarówno w Prusach Książęcych, jako też w Polsce. W roku znów 1547 Seklucjan występuje na widownię jako wydawca pierwszego kancjonału polskiego pod tytułem: „Pieśni duchowne i nabożne, nowo zebrane i wydane”. Pieśni tu wydane Seklucjan w ścisłym zastosowaniu, — występuje to na jaw nawet w tytule, — do Lutra „Geistliche Lieder und Psalmen” częściowo przetłumaczył lub zebrał od innych, częściowo też sam ułożył.

Lecz za wiele zajęłoby nam czasu, gdybym tu miał omawiać całą tak przecież obfitą działalność literacką Seklucjana zarówno jako samodzielnego autora, jako też i wydawcy pism reformacyjnych.<sup>3)</sup> To też ograniczę się narazie do tych kilku wzmianek z pierwszych lat jego działalności na polu pracy literackiej, aby tylko wykazać, jak dalece właśnie luterski kierunek reformacji reprezentowany przez Seklucjana oddziaływać musiał na Polskę.

Lecz oddziaływanie luteranizmu poprzez Królewiec sięga nie tyl-

---

<sup>3)</sup> Porównaj pracę Ks. Dr. I. Warmińskiego: *Andrzej Samuel i Jan Seklucjan*, Poznań 1906.

ko na zachód, do Wielkopolski, gdzie dzięki niemu zaczątki ruchu reformacyjnego znakomicie się wzmogły. Wpływ ten daje się zauważyć również na wschodzie, na graniczących z Prusami Książęcemi ziemiach litewskich, tak że i tu począwszy już od roku 1535 stwierdzić należy oddziaływanie luteranizmu. I tu jednak wypadnie nam stwierdzić, że stosunki jakie zadzierzgnięte zostały pomiędzy Królewcem a Litwą bynajmniej nie polegały jedynie na jednostronnem oddziaływaniu Królewca. I owszem tak jak w stosunkach między Królewcem a Wielkopolską, tak też i w tym wypadku Królewiec wprowadził w życie zasady reformacji na Litwie, ale też wzamian za to nowozdobyte dla reformacji ziemie litewskie odwdzięczyły się zasilając nowootwarty uniwersytet w Królewcu siłami naukowymi pochodzenia litewskiego. Wskazać więc należy na działalność w Królewcu Abrama Kulwy lub Kulwiecia, Culviensis, jak go nazywano w Królewcu, który już począwszy od roku 1538 działał w Wilnie w duchu reformacji, obecnie zaś od roku 1545 czynny jest w Królewcu jako nauczyciel języka greckiego. Niepodobna dalej pominąć milczeniem Stanisława Rafajłowicza, Rapagelanem zwanego, którego książę Albrecht darzył szczególną przyjaźnią, a który aż do przedwczesnego zgonu swego w roku 1545 owocną rozwija działalność w Królewcu jako pierwszy profesor teologii na wszechnicy nowozałożonej.

Stosunki jakie w ten sposób nawiązane zostały pomiędzy Królewcem a Litwą z natury rzeczy sprawiły, że i początki reformacji na ziemiach litewskich wyraźnie miały zabarwienie luterskie, jako też nie ulega najmniejszej wątpliwości, że do kierunku luterskiego zaliczony być musi pierwszy przedstawiciel tak wielce dla dalszego rozwoju reformacji w Polsce zasłużonego rodu Radziwiłłów, który wyraźnie przechylił się ku reformacji, mianowicie zmarły w roku 1551 książę Jan, brat rodzony Mikołaja Czarnego, stryjeczny zaś Mikołaja Rudego i królowej Barbary. Stanowczo przemawia za tem nietylko „*Epicoedion*“, które na śmierć jego napisane zostało przez Melanchtona, lecz przedewszystkiem ta okoliczność, że wspomnienie pośmiertne, które zgodnie z życzeniem rodziny wydane zostało po jego zgonie, napisane zostało przez zdecydowanego zwolennika kierunku luterskiego Wacława Agryppę<sup>4)</sup>, który aż do śmierci swojej w roku 1588 wiernym po-

---

<sup>4)</sup> *Oratio funebris de illustrissimi principis et domini, domini Johannis Radziwili Oliciae et Nesnisii (sic!) ducis, vita et morte, scripta a Wenceslao Agrippa Lithuano.* Jeden z zachowanych egzemplarzy z roku 1553 znajduje się w Bibliotece Zamojskich w Warszawie. Częściowo omówiłem tę rzecz w wydany przez siebie „*Apologeticus*...“ Kraków 1932. Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności.

został luteraninem, rozwijając jako starszy zboru luterskiego w Wilnie wybitną działalność nie tylko celem obrony ewangelicyzmu w dobie budzących się już zakusów kontrreformacji, ale i pozytywnie zmierzając do budowania wewnętrznego życia religijnego w zborze. Niepodobna wreszcie pominąć i tego faktu, że i najdawniejszy, bo od roku 1555, aż po dzień dzisiejszy istniejący zbór ewangelicki w Polsce, mianowicie zbór luterski w Wilnie już wówczas był powstał, i że dopiero później, gdy już Radziwiłłowie przechylali się ku helweckiemu kierunkowi reformacji, w Wilnie powstaje również zbór reformowany, który pierwotnie zbierał się w pałacu radziwiłłowskim w Wilnie.

Tak więc w krótkim rzucie przedstawiają się nam początki reformacji w Polsce, które z całą stanowczością stwierdzają conajmniej przewagę, aby nie powiedzieć wyłączność wpływów luterskich w tym najdawniejszym okresie reformacji u nas.

Albowiem już w ostatnich latach panowania Zygmunta Starego w szczególności zaś od roku 1548 po objęciu rządów przez Zygmunta Augusta obok kierunku luterskiego i u nas występują coraz silniej prądy reformacyjne o odmiennem nieco zabarwieniu. Tak więc wypadnie nam wymienić przedewszystkiem Braci Czeskich z ich osobliwościami zwłaszcza ustrojowo-obyczajowymi, którzy po klęsce związku szmalkaldzkiego zmuszeni byli opuścić ojczyznę swą i wówczas to po części osiedlili się w Wielkopolsce, a stąd niebawem poczęli oddziaływać również na dzielnicę małopolską. Wypadnie dalej wskazać również na wpływ Kalwina, który począwszy od połowy wieku XVI coraz silniej począł oddziaływać na stosunki polskie. Kalwin bowiem szerokie ogarniał horyzonty, i nie zamierzał bynajmniej ograniczać się w swej działalności jedynie do swego narodu, jak to widzimy u Lutra, który przedewszystkiem czuł się powołany do pracy wśród swoich. Kalwin przeto zupełnie świadomie zmierzał ku temu, by krzewić reformację wszędzie, i w tym też celu już wówczas zwrócił też uwagę na Polskę. Wszak to on dedykuje Zygmuntowi Augustowi swój Komentarz listu do Żydów, gdy tylko nowy Król po śmierci ojca swego objął w Polsce rządy. A w przedmowie skierowanej do Króla wyraźnie zachęca go do ingerencji w stosunki kościelne i do przeprowadzenia w Polsce reformacji. Kalwin też niebawem rozpoczyna korespondencję z potężnymi i wpływowymi Radziwiłłami, przyczem przyswieca mu cel utwierdzenia ich w kierunku reformacyjnym przez siebie reprezentowanym. Pomijam już oddziaływanie również na stosunki polskie radykalnych prądów anabaptyzmu i antitrynitaryzmu, które wszak właśnie w tym czasie, począwszy od roku 1556, gdy w tym duchu wystąpił na synodzie w Secyminie Piotr z Goniądza, zaważyły na dziejach reformacji, bo nie dotyczy to bezpośrednio spraw, które nas tu zaj-

mują. Natomiast niepodobna pominąć milczeniem działalność Jana Łaskiego, który wszak pod koniec tegoż roku 1556 powrócił do Polski, i tu rozpoczął działalność reformatorską.

Niechaj mi wolno będzie wypowiedzieć tu pogląd swój o tym najwybitniejszym niewątpliwie przedstawicielu reformacji w Polsce. Sądzę bowiem, że Łaski jest przedstawicielem zupełnie odrębnego typu wśród reformatorów wieku XVI. Z luteranizmem, ściślej mówiąc z kierunkiem gnesioluterskim, który wówczas pomiędzy epigonami reformacji dochodził do coraz większego znaczenia, Łaski zaiste niewiele miał wspólnego. Ale też niepodobna go zidentyfikować bez zastrzeżeń w kierunku kalwińskim reformacji, jak to zazwyczaj się dzieje. Przecież pod tym względem wiele już daje do myślenia jego działalność we Fryzji, gdzie przyświecały mu jedynie względy praktyczne, a obca mu była wszelka ciasnota dogmatyczna. A cóż dopiero późniejsza jego działalność na terenie zboru cudzoziemskiego w Londynie! Czyż nie występuje tu w przeciwieństwie do Kalwina w całej okazałości szeroko zrozumiany uniwersalizm chrześcijański Łaskiego, który potrafił w zborze londyńskim skupić wychodźców z różnych państw i narodów, i owszem co wówczas daleko jeszcze większe miało znaczenie, czyż nie potrafił on zjednoczyć nawet przedstawicieli najprzeróżniejszych kierunków religijnych i teologicznych, i stworzyć w ten sposób wyjątkowy wprost w dobie ówczesnej ośrodek wspólnej pracy pokojowej ku zrealizowaniu ideału powszechności kościoła chrześcijańskiego? I otóż ten mąż niezwykły w dobie ówczesnej, który okazał swój wybitny talent organizatorski już we Fryzji, a w szczególności w Anglii, obecnie po dłuższej tułaczce powraca do Ojczyzny w ostatnich dniach grudnia 1556 roku, a więc właśnie wówczas, gdy wśród zwolenników różnych działających w Polsce prądów reformacyjnych żywa była świadomość, iż nastał czas zorganizowania się również pod względem kościelnym. Tu więc w Polsce Łaski znalazł obecnie szerokie pole pracy, i mógł rozwinąć swój wypróbowany już na obczyźnie nieprzeciętny talent organizatorski.

Otóż jakże nam się przedstawia dalsze oddziaływanie luteranizmu na stosunki w Polsce w tym właśnie okresie, który dla dalszego rozwoju reformacji w Polsce wprost decydujące miał znaczenie? Czyż wpływ luteranizmu nie został obecnie już sparaliżowany przez działanie nowych prądów, które przenikały do Polski? Czy nie został on zniweczony wręcz przez rozpoczynającą się obecnie w Polsce działalność Łaskiego?

Przecież Luter już nie żył. Ale wszak i za życia swego reformator wittenberski utrzymywał zaledwie dorywczo stosunki, które nie miały też większego znaczenia, jak z innymi narodami, tak też w szczególności



ści z Polską. Pogląd swój na tę sprawę wypowiedział on kiedyś w stosunku do Czechów, gdy wręcz oświadczył, że czuje się on powołany do pracy przede wszystkim wśród swoich Niemców, pozostawiając Czechom pracę pomiędzy Słowianami. Jeśli więc niepodobna mówić o bezpośrednich stosunkach Lutra do Polski, to natomiast żywe były stosunki łączące Polaków z najbliższym zpośród współpracowników Lutra, Melanchtonem, który też już w ostatnich latach jeszcze za życia Lutra, w szczególności zaś po śmierci reformatora nie miały wywierać wpływ na stosunki polskie. I to tem bardziej, ponieważ Melanchton, pokojowo usposobiony, zawsze skłonny do porozumienia się z innymi, pozostający przytem pod silnym wpływem humanizmu, całym jestwem swoim daleko więcej odpowiadał ówczesnemu duchowi narodu polskiego, zwłaszcza, gdy wszak i u nas reformacja ściśle nader związana była z humanizmem, i owszem pod pewnym względem poczytywana być może jako wynik humanizmu.

To też za pośrednictwem przede wszystkim Melanchtona luteranizm w dalszym ciągu oddziaływa na stosunki polskie, jako że Melanchtona przecież z dawien dawna już łączyły ściślejsze więzy z Łaskim również. Przecież już w roku 1534, a więc w czasie, gdy Łaski sam daleki był jeszcze od myśli przystąpienia do ruchu reformacyjnego, posyła on do Wittenbergi, do Melanchtona właśnie, wychowanek swego, owego tak wielce uzdolnionego, niestety tak wczesnie zmarłego; młodzieńca Aniana, aby go tu pod czujnym okiem Melanchtona przygotować do późniejszej działalności w Polsce, jak to zamierzał Łaski, spotykając się w tej mierze z zupełną aprobatą swoich zamierzeń ze strony Melanchtona. Melanchton dalej w sposób decydujący poniekąd oddziaływał również na Andrzeja Frycza-Modrzewskiego, co wszak w szczególności występuje na jaw w czwartej księdze jego podstawowego dzieła „De Republica emendanda“, w której Frycz zajmuje się zagadnieniem reformy kościoła.

Lecz nie dość na tem. Jeżeli dotychczas mowa była jedynie o stosunkach osobistych, łączących Melanchtona z tak wybitnymi wprawdzie Polakami jak Łaski oraz Modrzewski, to w dalszym ciągu wypadnie nam zwrócić uwagę i na to również, że już najdawniejsze zachowane nam protokoły synodów polskich stwierdzają oddziaływanie Melanchtona na cały ruch ewangelicki w Polsce.

Już bowiem wówczas, gdy w październiku 1550 roku zebrał się w Pinczowie pierwszy o ile nam wiadomo synod o kierunku reformacyjnym, i gdy przystąpił on „ad campanendum negotium purae religionis christianae“, i gdy wówczas zastanawiano się również nad potrzebą uchwalenia swego rodzaju ustawy kościelnej, zatrzymano się na t. zw. „Reformatio Coloniensis“, którą Melanchton w swoim czasie opracował

był właśnie jako swego rodzaju ustawę kościelną dla arcybiskupa Kołoińskiego Hermana von Wied, gdy ten zamierzał wprowadzić u siebie reformację. Otóż według zamierzeń tego synodu polskiego wspomniana „*Reformatio Coloniensis*” miała służyć za wzór przy opracowywaniu polskiej ustawy kościelnej, która miała regulować stosunki w Polsce w związku z szerzącym się tu ruchem reformacyjnym. Jeżeli już wówczas bezpośrednio po roku 1550 nie doszło do uchwalenia polskiej ustawy kościelnej, opartej na zasadach melanchtonjańskich, to przyczyną tego był spór natury czysto teologicznej, w który zamieszany był wówczas Franciszek Stankar. W wyniku bowiem obrad tego pierwszego synodu pinczowskiego Stankar przystąpił do pracy, aby opierając się na „*Reformatio Coloniensis*” przygotować swoje „*Canones reformationis ecclesiarum Polonicarum*”, które też niebawem ukazały się w druku, w Frankfurcie w roku 1552, a już w roku 1554 w tłumaczeniu polskim przedstawione zostały synodowi w Słomnikach. Zaznaczyć przytem wypada, że poglądy ściśle teologiczne Stankara, które wywołały głośny spór związany z jego nazwiskiem, w niczem nie oddziaływały na tę jego pracę o charakterze raczej prawno-kościelnym. Aby jednak wobec rozgorzałego już sporu teologicznego uniknąć nawet cienia Stankarjanizmu, synod zdecydował się przyjąć jedynie zaproponowaną przez Stankara reformę nabożeństwa, nie uchwalając narazie właściwej ustawy kościelnej.

Jeśli więc w stwierdzonym w ten sposób oddziaływaniu „*Reformationis Coloniensis*” na zamiar stworzenia własnej polskiej ustawy kościelnej wypada nam uznać niewątpliwy przecież wpływ luteranizmu, w duchu wprawdzie melanchtonjańskim, to w związku z tem chciałbym tu zwrócić uwagę i na tę okoliczność, że wszak i ten z nazwiskiem Stankara związany pierwszy spór teologiczny pomiędzy zwolennikami reformacji w Polsce w gruncie rzeczy podstawy swoje ma w luteranizmie, skoro przecież spór ten w genetycznym pozostaje związku z t. zw. osiandryzmem. Znaną bowiem jest rzeczą, że osobliwość poglądu teologicznego Stankara, który wypowiada on w swej pracy „*De Mediatore*”, pozostaje w ścisłym związku z wystąpieniem w Królewcu Andrzeja Osiandra, co doprowadziło do tak zwanego sporu osiandrystycznego. Stankar bowiem przeciwstawił się pogładowi Osiandra, że Chrystus jest sprawiedliwością naszą według swej boskiej natury i w przeciwieństwie do niego utrzymywał, że Chrystus raczej według swej natury ludzkiej jest sprawiedliwością naszą, zaznaczając przytem wyraźnie, że w tym sporze o istotę usprawiedliwienia nie dotyka on bynajmniej zagadnień chrystologicznych, chodzi mu jedynie i wyłącznie o zagadnienie soterjologiczne, które wszak było punktem wyjścia całego ruchu reformacyjnego, zwłaszcza u Lutra. Stankar w przyto-

czonem powyżej dziele swoim wyraźnie przecież mówi: „excludo naturam divinam ab officio sacerdotii et mediationis Christi, sed non a persona eius”, co zdawałoby się wyklucza już wszelkie nieporozumienia na tle chrystologii.

Niemniej jednak już przez samo poruszenie tych nader zawiłych zagadnień, Stankar wbrew woli, co należy podkreślić z całym naciskiem, wywołał następstwa wprost nieobliczalne. Swoiste bowiem warunki w Polsce, na której ziemiach krzyżowały się prądy teologiczne wschodu oraz zachodu z ich odwiecznymi przeciwieństwami teologicznymi, z konieczności niemal musiały doprowadzić do tego, że obojętne w istocie swej dla reformacji zagadnienia chrystologiczne i trynitarnie ponownie zostały poruszone w dyskusji namiętnej, a to w konsekwencji musiało już doprowadzić do antytrynitaryzmu, mimo, iż powtarzam to, taki rozwój wypadków nie odpowiadał ani intencjom Stankara, ani jego przekonaniom osobistym. Wspominam tu ten wielce pod względem teologicznym charakterystyczny dla okresu omawianego szczegół z dziejów stankaryzmu, ponieważ sam spór tu poruszony, zdaniem mojem, również stwierdza, że nawet ów tak radykalny w dalszym rozwoju swoim kierunek antytrynitarny, który opierając się na spekulacjach chrystologicznych i trynitarnych, zdawałoby się nic nie miał wspólnego z istotą reformacji, która wyszła z innych zupełnie przesłanek — soterjologicznych, jednak był ostatecznym wynikiem sporu, który mógł powstać jedynie w środowisku pojęć luterskich.

Lecz przechodzę do omówienia pozytywnych wpływów luteranizmu na stosunki polskie. Skoro już na pierwszym synodzie pinczowskim omawiana była sprawa ustawy kościelnej w duchu zasad melanchtonjańskich, od tego zaś czasu liczba zwolenników reformacji w Polsce powiększała się niemal z dnia na dzień, tak że zagadnienia reformacji oraz postulaty związane z nią poruszane już były na sejmach drugiej połowy XVI wieku, z konieczności też niemal musiała powstać myśl wystąpienia publicznego z własnym wyznaniem. Taki wszak był ustalony już i gdzieindziej bieg wydarzeń.

Wyznanie Seklucjana, o którym wspomniałem już powyżej, nie nadawało się do tego, aby użyć je jako wyznanie publiczne. Charakter jego jako wyznania prywatnego, czysto osobistego stał temu na przeszkodzie. Sformułowanie własnego wyznania tem bardziej okazało się obecnie rzeczą nagłą, ponieważ wszak obok dotychczasowego kierunku luterskiego w Polsce rozpoczęli już działalność i Bracia Czescy, a i wpływy genewskie wzmagają się coraz więcej. I otóż znamieną jest rzeczą, a zarazem dowodem tego, jak silne i nadal było w Polsce oddziaływanie luteranizmu, że to pierwsze publiczne wyznanie polskie t. zw. „wyznanie poselskie”, złożone Zygmuntowi Augustowi na sejmie

Piotrkowskim dnia 3 maja 1555 roku, choć nie opiera się w głównych zasadach wiary na Wyznaniu Augsburskiem, jak to nieraz sądzono, i jak to twierdził zwłaszcza Finkel<sup>5)</sup>, to jednak w pewnej mierze nosi na sobie piętno luterskie, jak to słusznie zauważył Wotschke<sup>6)</sup>, choć niewątpliwie uwzględnia też cały szereg rzeczy, ściśle związanych ze swoistymi warunkami polskimi.

Pozwolę sobie tu zatrzymać się nad tem pierwszym ewangelickim wyznaniem publicznem złożonem w Polsce. Jak już zaznaczyłem, niepodobna tu, zdaniem mojem, mówić o bezpośrednim związku wyznania tego z Augustaną. Natomiast nie waham się twierdzić z całą stanowczością, że wyznanie to jest wpływem ducha luterskiej reformacji, który wszak, jak to wiadomo, w swoistych warunkach 1530 roku bynajmniej nie znalazł zupełnego odzwierciedlenia w złożonem wówczas na sejmie w Augsburgu Wyznaniu Augsburskiem. Tak więc niewątpliwie przejawia się w omawianem wyznaniu polskiem duch Lutra, gdy wyraźnie występuje ono przeciwko nauce o czyścicu, co zupełnie pominięte zostało w Wyznaniu Augsburskiem, a w związku z tem również przeciwko zwyczajom pozostającym w łączności z nauką o czyścicu, jako to msze za zmarłych, wigilje i t. p. Odrzuca dalej wyznanie polskie wszelką myśl nawet o pośrednictwie świętych. Pozytywnie dalej podkreśla wyznanie poselskie zupełnie w duchu Lutra, a i w zgodzie już z Wyznaniem Augsburskiem t. zw. „status corruptionis“, jako niezatarłą następstwo grzechu pierworodnego. Tak więc czytamy zaraz w pierwszym artykule wspomnianego wyznania poselskiego: „Wszyscy w grzechach poczęci i porodzeni jesteśmy, a wszystkie rozumy nasze przyrodzone są ciemnością, tak iż nie rzekąc Boga, ale ani siebie znamy. Przetoż dał nam Pan Bóg dziesięcioro przykazania swe, aby nam oczy otworzyło, a grzech i ślepotę naszą odkryło i okazało“.

W dalszym ciągu zwróciłbym uwagę na konsekwentnie przeprowadzony chrystocentryczny charakter wyznania polskiego, który szczególnie silnie uwydatnia się w artykule XVI, gdzie też uwzględnione zostało w całej rozciągłości owe palladium Lutra, zasada „sola fide“. Artykuł ten brzmi: „Kto ma Syna Bożego przez wiarę, ma wieczny żywot, kto Syna Bożego niema (by się zań wszystkie tумы i klasztory modliły, nic mu swemi mszami nie pomogą), żywota nie ma. Kto wierzy, a będzie ochrzczone, będzie zbawion“.

Samo przez się zrozumiałą jest rzeczą, że w dalszym ciągu wyznanie polskie silny kładzie nacisk na wyłączny autorytet Pisma Świę-

<sup>5)</sup> *Konfessja podana przez posłów na sejmie piotrkowskim w r. 1555.* Kwart. Hist. Roczn. X. 1896, str. 270.

<sup>6)</sup> *Wotschke Geschichte der Reformation in Polen.* Leipzig, 1911, str. 128.

tego, nie mniej jednak silnie, i tu więc zupełnie w duchu luterskim, podkreślono w niem również znaczenie sakramentów, przyczem wyraźnie odrzucając wszystkie inne obrządki, wyznanie zalicza do sakramentów jedynie chrzest i wieczerzę Pańską. Sądzę, że wystarczy wskazać na powyższe cechy charakterystyczne wyznania polskiego, aby się dowodnie przekonać o tem, że bynajmniej nie jest przesada, jeśli mówimy o zabarwieniu i piętnie luterskiem wyznania tego.

Z drugiej strony nie wolno nam zamykać oczu i na to, że omawiane wyznanie polskie nie daje nam wyraźnego sformułowania istoty usprawiedliwienia, więcej nawet, ten podstawowy artykuł reformacji luterskiej został w niem zupełnie pominięty. Wydaje mi się, że wytłumaczeniem tego conajmniej dziwnego faktu jest swego rodzaju reakcja na spór osiandrystyczny, który przecież zajmował się właśnie istotą usprawiedliwienia, i który z Królewca, jak na to już zwróciłem uwagę, oddziaływał również na Polskę. Więcej, wydaje mi się, że jest to następstwem wspomnianego sporu teologicznego, jeśli wyznanie polskie w dalszym ciągu w wyraźnym już przeciwieństwie do Osiandra, który wszak, jak wiadomo, ujmował istotę usprawiedliwienia w sposób mistyczny przechylając się w tej mierze ku poglądom katolickim, w zastosowaniu raczej do wybitnych przedstawicieli dawniejszych czasów podkreśla intelektualny charakter chrześcijaństwa, i w ten sposób już obecnie w przeciwieństwie nie tylko do Lutra, ale nawet do zasad reformacji wogóle, wkracza na tory, które doprowadzić musiały do socynjanizmu.

Tak więc już w tem pierwszym publicznem wyznaniu polkiem mamy do czynienia z temi w gruncie rzeczy wyłączającemi się nawzajem elementami, które są cechą charakterystyczną dalszego rozwoju reformacji w Polsce, chociaż przecież i w tem wyznaniu niepodobna nie zauważyć oddziaływania luteranizmu.

Lecz idźmy dalej. Doszliśmy bowiem do tej chwili w dziejach reformacji w Polsce, gdy Jan Łaski osobiście począł oddziaływać na dalszy bieg wydarzeń.

Nim Łaski powrócił do Polski, dał się on już poznać na poprzednich swych polach działania w Emden, we Fryzji, oraz przedewszystkiem na terenie zboru cudzoziemskiego w Londynie. Gdy oglądamy go zwłaszcza na tym terenie pracy, podziwiać musimy jego szeroko zakrojony uniwersalizm chrześcijański, któremu obca była wszelka ciasnota wyznaniowa. Jego zmysł organizacyjny, któremu zarazem przyświecał cel praktycznego urzeczywistnienia ideału chrześcijańskiego, ułatwił mu przytem połączenie w jedno najrozmaitszych kierunków reformacyjnych, jako że i on sam bynajmniej nie podporządkował się w zupełności ani kierunkowi helweckiemu, ani też wittenberskiemu. To też

jeśli chcemy zrozumieć Łaskiego w całej jego swoistej odrębności duchowej, wypadnie nam uwzględnić, że przekonania jego ukształtowały się pod wpływem najrozmaitszych prądów wieku reformacji.

Tak więc przedewszystkiem silnie oddziaływał na niego humanizm wówczas jeszcze, gdy w młodości swej Łaski przebywał w domu Erazma. Humanizm też musi być poczytywany za punkt wyjścia w ukształtowaniu się późniejszym Łaskiego na reformatora religijnego. Upodobania humanisty kazały mu szukać chrześcijaństwa w pierwotnym jego kształcie, aby w formach pierwotnego chrześcijaństwa odkryć istotne zasady reformacji. Stąd jako cel wszelkich jego dążeń reformacyjnych przyświeca mu sprowadzanie chrześcijaństwa do pierwotnego stanu doskonałości, a więc swego rodzaju „*restitutio ad integrum*“, jako i sam on wszak mówi nie o „*reformatio ecclesiarum*“, lecz o „*restitutio ecclesiarum*“<sup>7)</sup>. W tej najwcześniejszej dobie duchowego rozwoju Łaskiego przy boku Erazma być może oddziaływał również na wrażliwego młodzieńca humanista między reformatorami, Zwinglusz, dla którego wszak również reformacja była swego rodzaju odrodzeniem, odrodzeniem ewangelii — „*spes renascentis Christi et evangelii*“, jak on się wyrażał<sup>8)</sup>. Właśnie prostota kultu zwinglijańskiego, pozbawionego jak i w pierwotnym chrześcijaństwie wszelkiej zewnętrznej okazałości, musiała w wysokim stopniu oddziaływać na Łaskiego, co też następnie ujawnia się w formie nabożeństwa w zborze cudzoziemskim, w szczególności też w swoistem ukształtowaniu przezeń obrządku Wieczerzy Pańskiej, którą sprawowano siedząc naokoło stołu, wzorując się w tej mierze na agapach pierwotnych chrześcijaństwa.

Potem jednak, gdy Łaski opuścił Szwajcarię, niezatarty wywarła na niego wpływ Wittenberga, a przedewszystkiem Melancton, o czym już poprzednio wspomniałem. Gdy następnie Łaski, i to nie wcześniej aniżeli w roku 1542, już po śmierci brata swego Hieronima, w sposób zdecydowany zwrócił się do reformacji, niewątpliwie wypadnie nam stwierdzić, również oddziaływanie na niego Kalwina, zwłaszcza gdy uwzględnimy formy organizacyjne, które Łaski nadał obecnie kierowanemu przez siebie kościołowi we Fryzji, pod względem jednak nauki i teraz stoi on raczej pod wpływem Wittenbergi. Przecież jeszcze

---

<sup>7)</sup> W liście do Zygmunta Augusta z 6 września 1555 r., umieszczonym na wstępie jego „*Forma ac Ratio*“. *Opera*, wyd. K u y p e r a. Tom II, str. 13.

<sup>8)</sup> Nie jest chyba rzeczą przypadku tylko, że i Łaski używa identycznego niemal zwrotu, gdy w wspomnianym powyżej liście do Zygmunta Augusta pisze: „*Et exemplum hoc puri cultus Divini, per Regem sanctissimum in regno suo restituti, dignum esse iudicavi, quod Tuae Maiestati in renascentis potissimum et istic iam Evangelii primordiis proponerem et commendarem*“. *Opera*, tom II, str. 34.

w roku 1550, gdyż już opuścił on Emden i znajdował się w drodze do Londynu, przyjmuje on w Bremie Wieczerzę Pańską z rąk Timanna, jak wiadomo zdecydowanego przedstawiciela kierunku luterskiego<sup>9)</sup>. To też dopiero znacznie później, gdy wśród zwolenników reformacji nader dobre rozgorzał spór o Wieczerzę Pańską, gdy i Melanchtona posądzano o kryptokalwinizm, wówczas dopiero za sprawą hamburskiego teologa Joachima Westphala i Łaski wciągnięty został do sporu tego, tak że nawet Zygmunt August wręcz podejrzewał go, jakoby zamierzał on wprowadzić jakąś nową naukę. Łaski przecież nawet w dobie tego nader dlań przykrego, bo sprzecznego z całym usposobieniem jego, sporu długotrwałego, niejednokrotnie oświadczał, że nie bacząc na spór z przeciwnikami swymi pamięć Lutra „otacza czcią świętą, jako mu się to należy“, jak pisze on w liście do Zygmunta Augusta, dodając zarazem, że nadużyć epigonów nie chce kłaść na karb Lutra<sup>10)</sup>. Jeżeli chodzi o istotny pogląd Łaskiego na Wieczerzę Pańską, to w tymże liście stwierdza on, że stoi na stanowisku Augustany, przyczym powołuje się na X artykuł Wyznania Augsburskiego w redakcji t. zw. „Variatae“<sup>11)</sup>.

9) Wspomina o tem Łaski w tymże liście do Zygmunta Augusta, gdy mówi o swoim poglądzie na Wieczerzę Pańską. Tam też czytamy wyraźnie (*Opera*, tom II, str. 17): „nostra doctrina ita olim primario Bremensium Pastori satisfecit, ut illius nomine suam mecum societatem Ecclesiasticam, coene Dominicae usu ipso, sit publice contestatus“. Następnie już po wyjeździe Łaskiego z Anglii, gdy w drodze z Danji do Fryzji bawił on krótko w Bremie, Timann odwiedził przyjaciela swego. I wtedy jednak, mimo iż w rozmowie poruszony został aktualny już wówczas spór o Wieczerzę Pańską, nie nadwyreżyło to ich wzajemnego stosunku przyjaźni. Pisze o tym Łaski (*Opera*, II, str. 24): „Pastor illic Primarius, qui mecum alias (ut antea dictum est) coene Dominicae participaverat, ad me pro vetere nostra amicitia venisset mensaque nostra familiariter una cum uno e civitatis illius consulibus adesset. Sed ita interim colloquuti inter nos sumus, ut omnes amanter ab invicem digrederemur sine ulla omnino utriusque nostrum offensione veteremque adeo nostram inter nos amicitiam novis invicem gratulationibus ac mutuis comprecationibus, non sine lachrymis, contestati simus“.

10) Wspominając o ich bezwzględności i ustawicznych sporach teologicznych, w których odsądzają każdego inaczej myślącego od czci i wiary, Łaski dodaje, że „mirum non sit, si a quibusdam Lutheropapistae vocentur“, lecz zaznacza zarazem „quanquam id ego in nomen Lutheri, cuius memoriam sancte, ut debeo, veneror, redundare nolim“. *Opera*, II, str. 22.

11) *Opera*, II, str. 19 pisze Łaski: „Nos vero doctrinam Augustanae confessionis, ut debemus, plurimi facimus“, a przytoczywszy następnie X Artykuł o Wieczerzy Pańskiej dodaje: „Hoc ipsum vero et nos agnoscimus“. O istotnym znaczeniu zmian w różnych wydaniach Augustany porównaj moją pracę „Augustana Invariata et Variata“ w zbiorowym wydawnictwie ku czci prof. Kvacali, Bratislava, 1933.

Jeżeli następnie po powrocie już Łaskiego do Polski Zygmunt August, który nieco wcześniej otrzymał był przesłane mu przez Melanchtona Wyznanie Augsburskie, a oprócz tego znał już stanowisko Łaskiego, określone we wspomnianym liście jego do Króla, napomina Łaskiego, aby jednak nie wprowadzał żadnych inowacyj w sprawach religii, to przy ówczesnym stanie reformacji w Polsce odnosi się wręcz wrażenie, jakoby Król milcząco godził się na odpowiadające Augustanin stanowisko Łaskiego, zastrzegając się jedynie przeciwko wszelkim dalszym inowacjom, których wszak należało się obawiać właśnie, w roku 1556, wobec znanego wystąpienia Piotra z Goniądza w duchu nowochrześcijańskim.

Tak więc Łaski przystępuje do pracy w Polsce. Odtąd on już jest właściwym kierownikiem ruchu reformatorskiego. A dążeniem jego jest, aby, podobnie jak to w swoim czasie uczynił był w Londynie, zjednoczyć we wspólnej organizacji kościelnej rozmaite prądy, które nurtowały również w Polsce. W podjętej w tym celu pracy otacza Łaski troskliwą opieką swoją nie tylko niezorganizowane jeszcze zbory małopolskie, gdzie wpływy helweckie do coraz większego dochodzą obecnie znaczenia, zbory wielkopolskie, w których mimo działalności Braci Czeskich przeważał jednak kierunek luterski, dalej zbory litewskie, gdzie obok istniejącego zboru luterskiego w Wilnie należało liczyć się również z wpływami kalwińskimi, którym ulegali zwłaszcza Radziwiłłowie, lecz zwraca uwagę również na zbory pozostających do Polski w stosunku lennym Prus Książęcych, gdzie znów kierunek luterski panował niepodzielnie, choć przecież i tu znalazła była schronienie część Braci Czeskich. Niestety Łaskiemu nie dane było urzeczywistnić swego szeroko zakrojonego planu jednolitego zorganizowania pod względem kościelnym całego ewangelicyzmu w Polsce. Śmierć, która przecięła pasmo dni jego po zaledwie trzechletniej działalności w Polsce, uniemożliwiła mu przeprowadzenie zamiarów.

Dopiero w dziesięć lat po śmierci Łaskiego nasienie rzucone przez niego wydało plon. W roku 1570 doszło do Ugody Sandomierskiej pomiędzy zborami Wielkopolski, Małopolski, Litwy oraz Żmudzi, przy czem jednak w Ugodzie nie uwzględniono prądów radykalnych, które w międzyczasie już zdolały się były oderwać jako odrębny „kościół mniejszy” — „ecclesia minor”. Przecież nie stało już Łaskiego, któremu jak ongi w Londynie, tak niezawodnie i teraz w Polsce udałoby się jednak podporządkować swemu uniwersalizmowi chrześcijańskiemu nawet owe kierunki radykalne, a następcy Łaskiego nie potrafili już tak jak on akcentować przedewszystkiem tego, co wspólne było wszystkim kierunkom reformacyjnym, aby w ten sposób przewyciężyć wszelkie przeszkody do wprowadzenia jedności. Również nie udało się już



obecnie objąć Ugodą Sandomierską zborów Prus Książęcych, jak to ongi zamierzał Łaski, a i zbory luterskie świeżo do Polski przyłączonego dawnego terytorjum zakonnego Inflant pozostały już poza Ugodą, choć przecież ze strony synodów małopolskich czynione były próby wejścia w porozumienie z niemi.

Lecz na czym właściwie polega istota Ugody Sandomierskiej, tego bezsprzecznie najważniejszego wydarzenia w dziejach ewangelicyzmu w Polsce?

Jak to zaznaczono zaraz na wstępie tego wiekopomnego aktu, Ugoda Sandomierska w gruncie rzeczy jest federacją luźno jedynie dotychczas zorganizowanych zborów poszczególnych dzielnic Polski, nie zaś zjednoczeniem, unją wyznań, która z konieczności musiałaby była pociągnąć za sobą pewne zatarcie różnic wyznaniowych. Tego właśnie w Ugodzie niema, i dzięki temu Ugoda Sandomierska po dziś dzień jest dla nas wyraźnym dowodem tego uniwersalizmu chrześcijańskiego, który ożywiał Łaskiego, i który zarazem jest cechą znamieną charakteru polskiego. Pozostawiam na uboczu nasuwające się pytanie, czy ten uniwersalizm był siłą, czy też może słabością polskiego ruchu reformacyjnego, który dzięki właśnie swemu uniwersalizmowi chwilowo szerokie nawet bardzo zatoczył kręgi, nie zawsze jednak sięgał również wgłąb, aby uchwycić istotną treść religijną reformacji. Otóż ten cechujący usposobienie polskie uniwersalizm chrześcijański sprawił, że w dobie gdy niemal wszędzie wzmagwały się spory wyznaniowe, gdy w Niemczech poszczególne kościoły terytorjalne tworzyły były swoje „Corpora doctrinae”, i w ten sposób odgraniczały się od inaczej nauczających, że w dobie tej Ugoda Sandomierska stwierdzić może, że w Polsce zbory objęte Ugodą uznają zarówno Wyznanie Augsburskie, jako też Wyznanie Helweckie, t. zw. *Confessio Helvetica posterior*, oraz Wyznanie Braci Czeskich, — ponieważ wszystkie te wyznania głoszą prawą naukę o Bogu, o Trójcy, o wcieleniu Chrystusa, o usprawiedliwieniu i t. p. Co dotyczy w szczególności nauki o Wieczery Pańskiej, która przecież stała się istotną przyczyną rozdźwięku w łonie kościołów reformacji, Ugoda Sandomierska stwierdza, że trzyma się ona nauki w tem sformułowaniu, jakie jej nadane zostało przez Melanchtona w „*Confessio Saxoniarum Ecclesiarum*”, które to wyznanie miało też być przedstawione soborowi trydenckiemu. To sformułowanie nauki o Wieczery Pańskiej zostało też dosłownie przejęte do Ugody Sandomierskiej, co niewątpliwie ponownie stwierdza, jak silne było oddziaływanie luteranizmu w Polsce, choć przecież i tu znów podkreślić nam wypada, że był to luteranizm zabarwienia melanchtonjańskiego, który więcej odpowiadał uniwersalizmowi chrześcijańskiemu polskiej reformacji.

Jeżeli w ten sposób wpływ luterski, oczywiście nie w rozumieniu ówczesnych gnesioluteran, ujawnia się nawet w Ugódzie Sandomierskiej, to niezawodnie spowodowane to zostało i tem również, że wszak i Zygmunt August, który przecież podsunął był ówczesnym przywódcom reformacji w Polsce myśl i wskazał na konieczność Ugody, a w tym właśnie kierunku wprost wywarł na nich nacisk, że i Król sam raczej przechylał się ku Augustanie, jako wyznaniu uznanemu począwszy od Pokoju Augsburskiego w roku 1555 również przez cesarza. Oprócz tego od roku już 1561 jedynie Augustana rozpowszechniona była w Polsce w dwóch nawet tłumaczeniach polskich, dokonanych przez Marcina Kwiatkowskiego i Jana Radomskiego, które to tłumaczenia ukazały się w druku w Lipsku i Królewcu, przyczem tłumaczenie Kwiatkowskiego, które niebawem doręczono zostało również Królowi, opierało się na t. zw. Variata, gdy tymczasem Radomski trzymał się tekstu Wyznania z roku 1531.

A to co w sprawie nauki o Wieczerzy Pańskiej przyjęte zostało do Ugody Sandomierskiej pozostało też normą obowiązującą nawet dla tych z pośród ewangelików polskich, którzy z biegiem czasu coraz więcej skłaniali się ku wyznaniu helweckiemu w postaci *Confessio Helvetica posterior*, która to Konfesja jeszcze w tym samym roku 1570 została przetłumaczona, a raczej przerobiona w duchu polskim i wydana jako „Wyznanie Wiary Powszechnej Kościołów Chrześcijańskich Polskich“, przyczem zaopatrzone ją w przedmowę do Króla, któremu też Wyznanie zostało doręczone.

Nie od rzeczy będzie gdy, mówiąc o tem nowem Wyznaniu Kościołów Chrześcijańskich Polskich, zwrócę uwagę na to, że i w niem owa zasadnicza cecha ewangelicyzmu polskiego, uniwersalizm chrześcijański uwydatnia się chociażby w podkreśleniu *powszechności* wiary, co odpowiada starożytnemu terminowi katolicykości. Co się zaś tyczy samego Wyznania, to pozornie, zwłaszcza jeśli uwzględnimy układ jego i podział na 30 artykułów, zastosowane ono zostało zupełnie do pierwotnego wzoru swego, wspomnianej już *Confessio Helvetica posterior* pracy Bugenhagen z roku 1562. Nie przeszkodziło to jednak, że w tłumaczeniu, a raczej w przeróbce polskiej poczyniono daleko nieraz idące zmiany i uzupełnienia, które podyktowane zostały swoistymi warunkami ewangelicyzmu polskiego, przyczem i tu obok innych czynników nie bez znaczenia pozostał wpływ luteranizmu, tak często już stwierdzony w stosunkach wyznaniowych doby reformacji w Polsce. Jako przykład tego zbyt już zrozumiałego oddziaływania luteranizmu na stosunki polskie, skoro wszak Ugoda Sandomierska przyjęła była dosłowne brzmienie artykułu o Wieczerzy Pańskiej z „*Confessio Saxonica*“ Melanchtona, niechaj nam wolno będzie przytoczyć tu nader zna-

mienny początek XVI artykułu w brzmieniu zarówno „Confessionis Helveticae posterioris”, jako też „Wyznania Wiary Powszechnej Kościołów Chrześcijańskich Polskich”. Artykuł ten traktuje właśnie o Wieczery Pańskiej.

Tak więc czytamy w „Confessio Helvetica posterior”: „Wieczera Pańska... dlatego pospolicie nazwana jest wieczerzą, ponieważ ustanowiona została przez Chrystusa na onej ostatniej wieczerzy swojej, i dotychczas ją stawia przed oczy, wierni zaś w niej *duchowo* zostają nakarmieni i napojeni”<sup>12)</sup>. W wyznaniu zaś polskiem powyżej przytoczony początek artykułu XXI otrzymał brzmienie następujące: „Wieczera Pańska... jest nazwana dla tego pospolicie Wieczerzą, że ją Pan Chrystus na onej swojej ostatniej Wieczerzy przed męką i śmiercią swoją postanowić raczył. Czego nam i dziś jest upominkiem ten zacny Sakrament i prawie (= prawdzie w dzisiejszej polszczyźnie) przed oczy nam kładzie, i na pamięć przywodzi najpierwszą onę Testamentu Nowego Wieczerzę, na której Pan Chrystus ciało swoje pokarmem, a krew świętą napojem *ludowi swemu* zostawić raczył. Albowiem jako *prawdziwie* na onej Wieczerzy swojej Pan Chrystus Apostołom ciało i krew swoją ku pożywaniu podawał, tak i dziś na każdej Wieczerzy Pańskiej *prawdziwie* wszyscy wierni ciałem i krwią Jego bywają nasyчени”.

Pomijam świadomie zwrot, w którym Wyznanie Polskie mówi, że „Chrystus ciało swoje pokarmem, a krew świętą napojem *ludowi swemu* zostawić raczył”. Możliwyby przecież wskazać na to, że to bezsprzecznie luterskie stanowisko, skoro mowa o udzielaniu Sakramentu „*ludowi swemu*”, w pewnej mierze osłabione zostało przez następne stwierdzenie, że w Wieczerzy „wszyscy *wierni* ciałem i krwią jego bywają nasyчени”, gdzie znów w podkreśleniu słowa „*wierni*” występuje raczej pewien moment kalwińskiego ujęcia istoty Sakramentu. Natomiast z całym naciskiem zwróciłbym uwagę na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy pierwowzorem, ową „Confessio Helvetica posterior”, oraz tłumaczeniem, a raczej przeróbką polską pod tym względem, że „*spiritualiter*” — „*duchowo*” — pierwowzoru helweckiego w Wyznaniu Polskiem zamienione zostaje na dwukrotnie przytoczone słowo „*prawdziwie*”, tak że pogląd kalwiński o duchownem jedynie spożywaniu darów sakramentu zupełnie zostaje wyłączony na rzecz nauki luterskiej, która stoi właśnie na stanowisku spożywania w sakramencie *prawdziwego* ciała i krwi Chrystusowej.

<sup>12)</sup> „Coena domini... ideo coena nuncupatur vulgo, quod a Christo in ultima illa coena sua instituta sit, eamque adhuc repræsentet, ac in ipsa *spiritualiter* cibentur et potentur fideles”.

Pomijając już inne mniej zasadnicze zmiany i uzupełnienia, z którymi w liczbie bądź co bądź znacznej spotykamy się przy porównaniu tekstu Wyznania Polskiego z jego pierwowzorem helweckim, sędzę, że samo już przedstawienie zasadniczej pod tym względem nauki o Wierzy Pańskiej w dostatecznej mierze stwierdza daleko sięgający wpływ luteranizmu nawet na zdecydowanych skądinąd zwolenników kierunku geneńskiego wśród zwolenników reformacji zwłaszcza w Małopolsce.

Tak więc Ugoda Sandomierska, z pominięciem radykalnych kierunków anabaptyzmu i antytrynityzmu, przez uznanie trzech Wyznań uregulowała ostatecznie sprawę ustalenia nauki dla ewangelików w Polsce, którzy też bezpośrednio po roku 1570 na różnych synodach prowincjonalnych w poszczególnych dziedzinach Polski potwierdzili Ugodę zawartą i przystąpili do zastosowania jej w praktyce. Więcej nawet, jak już powyżej miałem sposobność zwrócić na to uwagi, ewangelicy polscy, dumni poniekąd i uradowani z osiągniętego u siebie wyniku pozytywnego, wręcz przemyśleli o tem, aby zalecić Ugodę Sandomierską również ewangelikom w Niemczech, jako skuteczną więź jedności w dobie toczących się tam bezwzględnych sporów wyznaniowych.

Niestety, spory te niebawem po przyjęciu w Niemczech t. zw. „Formuły Zgody” — „Formuła Concordiae”, która w znacznej mierze okazała się raczej „Formuła Discordiae” — przerzuciły się również na Polskę, wówczas mianowicie gdy synod w Piotrkowie, odbyty latem 1578 roku, odrzucił myśl przyjęcia „Formuły Zgody”, wskazując na to, iż zbyt dużą jest rzeczą wobec przecież istnienia w Polsce Ugody Sandomierskiej. Zarówno w Wilnie, jako też w Wielkopolsce, w szczególności w Poznaniu, usiłowano wówczas wbrew synodowi piotrkowskiemu przeprowadzić skrajnie luterskie poglądy „Formuły Zgody” w przeciwieństwie do Ugody Sandomierskiej. Usiłowania te podjęte zostały niezawodnie pod wpływem Prus Książęcych, które w całej rozciągłości uznały były „Formułę Zgody”, choć przecież profesorowie uniwersytetu Królewieckiego powstrzymali się z podpisami swemi. Niemniej jednak zwłaszcza Paweł Gericjusz w Poznaniu, jeden z bezwzględnych szermierzy prawowierności luterskiej w rozumieniu „Formuły Zgody”, dał się przecież porwać do twierdzenia, że lepszą byłoby rzeczą powrócić do Katolicyzmu aniżeli nadal trwać przy Ugodzie Sandomierskiej. Gdy jednak Gericjusz niebawem opuścił Polskę, a i w Wilnie zarzewie sporu zażegnane zostało za sprawą Mikołaja Radziwiłła Rudego, zgoda pomiędzy ewangelikami w Polsce została przywrócona w całej pełni, choć przecież opierając się na Ugodzie Sandomierskiej zarówno zbor wileński, jako też większość zborów wielkopolskich i nadal wiernie trzymali się swego kierunku luterskiego.

I owszem Ugoda Sandomierska, ów łącznik wszystkich ewangelików polskich, sprawiła nawet, że i nadal luteranizm poprzez zbory wielkopolskie silnie oddziaływał na dalsze ukształtowanie się ewangelicyzmu w Polsce.

Dowodem tego służyć może stanowisko synodu włodzisławskiego z roku 1583, gdy omawiano wówczas pewne zwyczaje istniejące w Polsce przy sprawowaniu Wieczerzy Pańskiej, zagadnienie zresztą, którym poprzednio zajmował się również synod piotrkowski z roku 1578. Chodziło to, że, jak już wskazałem, Łaski wprowadził był ongi do zboru cudzoziemskiego w Londynie zwyczaj siedzenia przy przyjmowaniu Komunii Świętej. Po powrocie Łaskiego do Polski zwyczaj ten i tu znalazł zastosowanie i to nie tylko w Małopolsce, ale też w różnych zborach wielkopolskich, gdzie przecież przeważał kierunek luterański. Łaskiemu chodziło o to, aby przez taką właśnie formę przyjmowania Wieczerzy Pańskiej przeciwdziałać możliwości nawet „artolatrii“, t. j. czci okazywanej hostji, opłatkowi czy też chlebowi. Ten wzgląd stale podkreślał on z całym naciskiem.

Pierwszy, który powstał był przeciwko rozpowszechnieniu w Polsce od czasów Łaskiego zwyczajowi siedzenia przy przyjmowaniu Komunii Świętej był luteranin kierunku Melanchtona Erazm Gliczner, który porzuciwszy Małopolskę, gdzie przez czas pewien działał, powrócił do Wielkopolski i tu w środowisku luterańskim opublikował w roku 1564 traktat p. t. „*Libellus brevis ac dilucidus contra novos circucisores ecclesiae coenarios, qui sessionem in sacra synaxi et acceptationem corporis et sanguinis Christi in manus audacter et temere hisce turbulentis temporibus incautis hominibus obtrudunt maximo cum scandalo piorum et impedimento cursus evangelii*“, w którym to traktacie drukowanym we Frankfurcie występuje on przeciwko rozpowszechnionemu w zborach polskich zwyczajowi. Następstwem wystąpienia Glicznera było, że w luterańskich zborach Wielkopolski zwyczaj siedzenia przy przyjmowaniu Komunii zaczął zanikać. W każdym razie już po roku 1570, skoro wszak Ugoda Sandomierska w sprawie form obrządkowych pozostawiała zborom zupełną wolność, w luterańskich zborach Wielkopolski powszechnie niemal panował zwyczaj przyjmowania Wieczerzy Pańskiej w postawie stojącej lub też klęczącej, gdy tymczasem w zborach kierunku helweckiego i nadal przeważnie utrzymał się zwyczaj, wprowadzony przez Łaskiego, aż dopiero synody piotrkowski i włodzisławski w myśl poglądu Glicznera stanowczo wypowiadają się przeciwko siedzeniu przy Komunii, a tem samem wprowadzają jako powszechnie już obowiązujący zwyczaj luterański, przyjęty w zborach wielkopolskich.

Przy tej sposobności niechaj mi wolno będzie zwrócić też uwagę

na swoisty zupełnie, i o ile wiem, nigdzie pozatem nie spotykany, zwyczaj, który zachowany został wśród ewangelików polskich przy sprawowaniu Wieczerzy Pańskiej conajmniej aż do w. XVII, gdy wyraźnie jeszcze można stwierdzić istnienie zwyczaju tego. Mam na myśli powszechnie wówczas w Polsce w zborach ewangelickich przyjęty zwyczaj używania przy Wieczerzy Pańskiej chleba przaśnego, opłatka, przy czem jednak opłatek przy samem sprawowaniu Komunii Świętej łamany był i doręczany poszczególnym osobom przystępującym do Stołu Pańskiego. Można by w tej oryginalnej formie sprawowania Sakramentu dopatrzeć się pewnej chęci uzgodnienia obyczaju luterskiego i kalwińskiego, skoro wszak kościół luterski powszechnie używał przy Wieczerzy opłatków, lecz nie łamał je, a przygotowane już opłatki wkładał do ust komunikującym, kościół zaś kalwiński używał, a i po dziś dzień używa przy Wieczerzy chleba zwykłego, który przy Stole Pańskim łamany jest i doręczony zostaje komunikującym. Powtarzam możnaby w powyżej opisanej swoiście polskiej formie sprawowania Wieczerzy Pańskiej dopatrzeć się chęci uzgodnienia tych odmiennych zwyczajów w łonie kościoła ewangelickiego, gdyby nie to, że ten swoisty zwyczaj ewangelików polskich sprawowania Wieczerzy Pańskiej żywo przypomina nam inny zwyczaj dzielenia się opłatkiem przy stole wigilijnym. To też pozwoliłbym sobie wypowiedzieć tu zdanie, że może właśnie ten zwyczaj przepiękny dzielenia się opłatkiem wpłynął na opisany powyżej oryginalny zupełnie zwyczaj sprawowania Wieczerzy Pańskiej w zborach ewangelickich w wieku XVI oraz XVII.

Skoro już mowa o zwyczajach polskich przy sprawowaniu Wieczerzy Pańskiej, niechaj mi wolno będzie powiedzieć też słów kilka o zwyczaju udzielania Komunii chorym, którą to sprawę omawiano już na synodzie piotrkowskim w roku 1578, podejmując pewne wiążące wszystkie uchwały. Właśnie o te uchwały chodzi nam, gdyż zdaniem naszym, i one pozostają pod wpływem pośredniczącego stanowiska, zajętego w tej sprawie przez Melanchtona, który wszak i pozatem najsilniej oddziaływał na stosunki polskie. W sprawie bowiem zagadnienia, czy należy chorym na łożu boleści udzielać Komunii Świętej, stanowisko reformatorów bynajmniej nie było jednolite.

Tak więc Luter, opierając się w tej mierze na zasadniczych przesłankach teologicznych, niejednokrotnie wręcz wypowiadał się przeciwko zwyczajowi temu i odrzucał go zupełnie. Również nie zna go Łaski, choć przecież szeroko omawia on sprawę opieki duchowej nad choremi i w swojej „Forma ac ratio” niejedną ceną pod tym względem daje wskazówkę. Melanchton stał na stanowisku, że Komunia przy łożu chorego w ścisłym kółku rodzinnem powinna być dozwolona. Kalwin natomiast zgadza się na Komunię przy łożu chorego jedynie

wówczas, jeżeli rzeczywiście zbierze się przy chorym zbor, jako zewnętrzny znak istnienia społeczności w wierze, — owej prawdziwej „communio”. Jakież jest w tej sprawie stanowisko wspomnianego synodu piotrkowskiego? Synod zasadniczo wypowiada się przeciwko praktyce udzielania Komunii przy łożu chorego, i wobec tego napomina duchownych, aby zalecali zborownikom częste przystępowanie do Stołu Pańskiego, i nie czekali z tem aż do ostateczności. Gdy w ten sposób synod wypowiedział się w tej mierze zupełnie w myśl stanowiska Lutra, a i Łaskiego, w dalszym już ciągu uchwała synodu opiewa, że celem uniknięcia gwałtu nad sumieniami, nie należy jednak odmawiać Komunii chorym, którzy pragną jej z powodów słusznych oraz przy pełnej świadomości. Rzeczą samo przez się zrozumiałą jest, że poprzednio należy dokładnie zbadać stan sumienia tego, który pragnie przystąpić do Komunii, a więc odbyć z nim rozmowę duszpasterską, na co kładzie tak wielki nacisk Łaski. Wreszcie synod konkluduje w tym duchu, że jest rzeczą pożądaną, bynajmniej jednak nie konieczną, aby tam gdzie zezwalają na to okoliczności, a zwłoka spowodowana tem nie grozi niebezpieczeństwem, zebrał się niewielki chociażby zbor rodzinny, któryby wraz z chorym przyjął Komunię Świętą.

Tak więc wypadnie nam chyba uznać, że zespolenie ewangelików polskich przy Ugódzie Sandomierskiej, jeśli nie uniemożliwiło wprawdzie zupełnie, to jednak w znacznej mierze zapobiegło szkodliwym wąśniom i sporom wyznaniowym, które tak rozpowszechnione wówczas były w środowiskach innych, pozatem zaś w znakomitej mierze przyczyniło się do dalszego skutecznego oddziaływania luteranizmu na stosunki polskie, chociażby przez to, że Wyznanie Augsburskie na równi zresztą z innymi uznane zostało i przyjęte do Ugody Sandomierskiej. Z natury rzeczy wpływ luteranizmu najsilniej dawał się we znaki w Wielkopolsce, gdzie olbrzymia większość zborów nosiła na sobie mniej lub więcej silne piętno luterskie, oraz w Wilnie, gdzie zdawna istniejący zbor luterski i nadal pomyślnie się rozwijał.

W tych też najważniejszych środowiskach luterskich ukazuje się obecnie szereg pozytywnie budujących, jako też polemicznych prac, i to zarówno tłumaczenia, albo raczej przeróbki z innych języków, jako też traktaty oryginalne o wyraźnie luterskim zabarwieniu, co nie mogło pozostać bez znaczenia dla całokształtu ewangelicyzmu polskiego. Prace wspomniane ukazują się obecnie w drukarniach zarówno wileńskich, jako też toruńskich, ale i w Gdańsku oraz nadal w Królewcu i w innych miejscowościach, skąd docierają do Polski. Nawiązując więc do tego, co już poprzednio powiedziałem o Seklucjanie i jego długoletniej działalności, przedewszystkiem zwróciłbym uwagę na to, że ten o wybitnym pokroju luterskim kaznodzieja królewiecki w latach 1551 i 1552

wydał pierwsze tłumaczenie Nowego Testamentu, dokonane przez Stanisława Murzynowskiego, który w tym samym mniej więcej czasie przyswoił też językowi polskiemu głośną w owej dobie pracę Wergerjusza o Franciszku Spiera, a nieco później samodzielnie opracował traktat p. t. „De justificatione et justitia fidei“ omawiający w duchu Osiandra zagadnienie uprawiedliwienia, ów punkt wyjścia reformacji luterskiej. Poza tem ukazuje się w Królewcu w latach aż do śmierci Seklucjana w roku 1578 długi szereg przez niego napisanych, lub też tylko wydanych prac o charakterze polemicznym, ale i pozytywnie budującym. Z tych ostatnich wypadnie nam przedewszystkiem wymienić drukowaną w roku 1556 „Postyllę polską domową“ wzorowaną na pracach w tym zakresie Melanchtona i Spangenbergga. Jeśli w ten sposób pierwsza postylla polska ukazała się pod wpływem luterskim, to w związku z tematem naszym, godzi się zwrócić uwagę i na to, że i w dalszym rozwoju postylografji polskiej nieposlednie miejsce zajmują właśnie autorowie kierunku luterskiego. Tak więc wskazałbym chociażby tylko na drukowaną w Toruniu w roku 1594 „Postyllę, to jest kazanie albo wykłady Ewangelji Świętych“ przez gdańszczanina Ks. Jana Kalksteina „z niemieckiego na polskie przełożoną“, która reprezentuje nawet kierunek skrajnie luterski, oraz na postyle późniejsze już, bo w latach 1621 i 1652, wydane przez Ks. Samuela Dambrowskiego i Ks. Andrzeja Schoenflissiusa, aby pominąć inne liczne prace, w których silniej uwydatniał się kierunek helwecki. Wielkiem zwłaszcza wzięciem cieszyły się „Ks. Samuela Dambrowskiego, pasterza Kościoła Ewangelickiego nieodmiennej augsburskiej konfesji w Wilnie, dozorczy zborów Bożych na Litwie i na Żmudzi, Kazania“, które, godzi się to zaznaczyć, aż po dziś dzień są jeszcze w użyciu .

To samo dotyczy również wydawnictw kancjonałów, które, jak to już zaznaczyłem, początek swój zawdzięczają inicjatywie nader ruchliwego Seklucjana. I te wydawnictwa w znakomitej mierze nacechowane są wyraźnem piętnem luterskiem, co nie powinno nas zresztą dziwić, zważywszy na znane raczej negatywne stanowisko kierunku helweckiego w stosunku do pieśni kościelnych. Tu wymieniłbym jako jeden z najdawniejszych „Kancjonał, albo pieśni duchowne“, który w roku 1587 wydrukowany został w Toruniu, opracowany przez Ks. Piotra Artomjusza, pierwszego, o ile nam wiadomo, kaznodzieję ewangelickiego w Warszawie, który tu wprowadził krótko tylko rozwijał działalność swą, skoro budujący się przez starostę warszawskiego Jerzego Niemstę kościół ewangelicki już w roku 1581, jeszcze w czasie budowy, padł ofiarą tumultu, wobec czego i Artomjusz niebawem z Warszawy przeszedł do Torunia. Poza tem liczne kancjonały o wyraźnem zabarwie-



niu luterskiem drukowane były w Gdańsku, Królewcu, jako też w Brzegu na Śląsku.

Tylko co wspomniany Artomjusz, o którego kierunku luterskim świadczy również jego późniejsza działalność w Toruniu, znany nam jest i pozatem jako autor kazań przygodnych, oraz, co świadczy o jego stanowisku wyznaniowem, jako autor pisma polemicznego skierowanego przeciwko predestynacji. Takie bowiem stanowisko zajmuje Artomjusz w dziełku p. t. „Tanatomachja, to jest bój ze śmiercią“, które ukazało się w Toruniu w roku 1600.

Do najpłodniejszych wreszcie pod względem literackim przedstawicieli kierunku luterskiego wypadnie nam zaliczyć, — gdyż wspominam tu tylko postacie najwybitniejsze, — Erazma Glicznera, który w dobie zarówno przed, jak i po Ugódzie Sandomierskiej występuje ze swojemi pracami zarówno pedagogicznymi, jako też teologicznymi, wyraźnie oddziaływując na ewangelicyzm polski w duchu luterskim. Do licznych jego prac, zmierzających w tym kierunku, należą zarówno jego pisma polemiczne, od roku 1565 drukowane w Frankfurcie, w których zwraca się on przeciwko krańcowym kierunkom anabaptyzmu i antytrynitaryzmu, które wszak w tym roku wyodrębniły się w t. zw. Zbór Mniejszy, dalej jego prace, w których zajmuje się on spornemi zagadnieniami, pozostającemi w związku ze zwyczajami polskimi przy sprawowaniu Wieczery Pańskiej, co przecież tak walnie przyczyniło się do ustalenia w Ugódzie Sandomierskiej nauki według „Confessio Saxonica“ Melanchtona. Gliczner też w r. 1594 przystępuje do ponownego tłumaczenia oraz wydania Augustyny, ponownie tem stwierdzając swoje stanowisko wyznaniowe. On wreszcie w roku 1598 czuje się zniewolonym zabrać głos w sprawie, która za Zygmunta III stawała się coraz bardziej palącą, w obronie mianowicie zasad Konfederacji Warszawskiej z roku 1573, wobec coraz silniejszych obecnie ataków na nią ze strony jezuitów. W tym też celu drukuje on w Królewcu traktat p. t.: „Apelatia, którą się popiera i znowu wywodzi obrona dołożna Konfederacji Królestwa Polskiego“.

Podając ten krótki, bynajmniej nie wyczerpujący, przegląd najważniejszych prac, reprezentujących kierunek luterski w literaturze polskiej<sup>13)</sup>, chciałbym wspomnieć również o mało dotychczas znanym luteraninie wileńskim, co do którego dopiero w ostatnich latach zdobyłem nieco materiału faktycznego, który, sądząc jednak z już posiadanego materiału, bynajmniej nie jest najpośledniejszym przedstawi-

<sup>13)</sup> Szeroko sprawę tę ujął Tadeusz Grabowski w dziele *Literatura Luterska w Polsce wieku XVI 1530 — 1630*. Poznań, 1920, skąd też zaczerpnąłem niektóre przytoczone tu wiadomości.

ciem wyznaniowego kierunku luterskiego w Polsce. Mam na myśli Wacława Agryppę, który zdaniem mojem najprawdopodobniej jest autorem owego anonimowego poematu polemicznego p. t.: „Apologeticus to jest Obrona Konfederacji. Przytym Seditio albo bunt kapłański na ewanieliki w Wilnie z wolej a łaski miłego Boga przed harapem wynurzony“, który niedawno wydałem na podstawie unikatku druku wileńskiego z roku 1582. Lecz pomijając nawet tę pracę, bądź co bądź anonimową, Agryppa niewątpliwie występował w szranki jako pisarz polemiczny, walcząc nawet z takim Lippomanim, choć niestety żadna z jego prac w tym zakresie nie dochowała się do naszych czasów. To też jeśli mimo to wymieniam go tutaj, to czynię to nie w związku z jego pracami polemicznymi, lecz dlatego ponieważ w roku 1588 w druku wileńskim przyswoił on polskiej literaturze luterskiej kazania Jana Brenza na ewangelję Jana, stwierdzając tem samem jaki wpływ właśnie religijna literatura luterska nawet już w dobie po zawarciu Ugody Sandomierskiej, powiedziałbym raczej, właśnie dzięki Ugodzie i nadal wywierała na stosunki polskie.

Albowiem jeśli nawet, jak o tem już wspomniałem, po roku 1578, w szczególności zaś z początkiem wieku XVII przedewszystkiem w Wielkopolsce pod wpływem sąsiednich Niemiec, gdzie konfesjonalizm coraz więcej się szerzył, dają się zauważyć dążenia, zmierzające do poderwania powagi Ugody Sandomierskiej, jeśli nawet w związku z tem tu i owdzie stopniowo wzrasta dążenie do podkreślania luterskiego ekskluzywizmu wyznaniowego, i owszem jeśli dążenie to przerzuciło się nawet na zupełnie izolowany na Litwie luterski zbór Wileński, — to jednak prądy te nie zdołały w zupełności sparaliżować wpływów luterskich na całokształt ewangelicyzmu polskiego. Zbyt snąc silnie ugruntowane one były właśnie w Ugodzie Sandomierskiej, skoro nawet wiek XVII daje nam jaskrawy wręcz dowód, jak silnie luteranizm i nadal oddziaływał na protestantyzm polski. Mam na myśli znaną powszechnie rozmowę religijną w Toruniu w roku 1645.

Jak wiadomo rozmowa ta nie osiągnęła zamierzonego przez Króla Władysława IV celu pojednania wszystkich kościołów chrześcijańskich. Przeciwnie, na t. zw. „Rozmowie przyjacielskiej“ — „Colloquium charitativum“ — w Toruniu, wobec tego iż jako mówca generalny luteran występował słabo, a może nawet wcale ze stosunkami polskimi nieobeznany profesor wittenberski Jan Hülsemann, jako też wobec celowo w tym kierunku podjętej pracy ze strony jezuitów, wzrastający wśród luteran polskich ekskluzywizm wyznaniowy ujawnił się już w takiej sile, że rozłam pomiędzy kierunkami luterskim oraz helweckim wśród ewangelików w Polsce zdawał się być nieunikniony. W każdym razie nieprzejednane stanowisko Hülsemanna walnie przyczyniło się

do tego, że luteranizm w Polsce odtąd nie wywierał już na całokształt ewangelicyzmu polskiego tego wpływu, jak to dotychczas niejednokrotnie można było obserwować.

Lecz ta sama rozmowa religijna w Toruniu, która pod pewnym względem położyła kres dalszemu oddziaływaniu luteranizmu na ewangelicyzm w Polsce, służy nam zarazem za dowód, jak silne było to oddziaływanie dotychczas. W deklaracji bowiem właśnie przedstawicieli odłamu helweckiego stwierdzono, że Wyznanie Augsburskie i to zarówno „Invariata“, jako też „repetita aut emendata“, jak się wyraża deklaracja ta, obok innych wyznań na pierwszym miejscu jest podstawą ich wiary i stanowiska wyznaniowego. Tak bowiem dosłownie czytamy we wspomnianej deklaracji: „Co się tyczy przeciwieństw, które za pamięci ojców naszych podzieliły w rozerwaniu nieszczęsnem kościoły zachodnie, wyznajemy, że przyłączamy się do zdania, które, wytłumaczone na podstawie Pisma, zawarte jest zarówno w wyznaniu augsburskiem, przedstawionem w roku trzydziestym wieku ubiegłego cesarzowi Karolowi V przez protestujących Książąt i miasta cesarstwa, czy będziemy je nazywali niezmienionem, czy też powtórzonem lub poprawionem, jako też w wyznaniu czeskiem oraz sandomierskiem, które to zdanie zachowało się już prawie wiek cały w zreformowanych kościołach Królestwa tego. Albowiem trzy powyższe wyznania, chociaż różnią się nieco pomiędzy sobą w słowach, jednak jako w istocie rzeczy zgodne z Pismem, a i pomiędzy sobą, w niezbędnych punktach wiary, w Kościołach naszych przyjęte oraz połączone zostały Ugodą Sandomierską z roku 1570, poczem nawet potwierdzone i obwarowane zostały w Królestwie tem Konfederacją pokoju i bezpieczeństwa ogólnego“.<sup>14)</sup>

Co się tyczy określenia „reformatae Ecclesiae“ w deklaracji powyższej, to odrazu zwróciłbym uwagę na to, że określenie to w żadnym wypadku niepodobna zrozumieć w dzisiejszem tych słów znaczeniu, wobec czego też określenie to przetłumaczyłem nie „kościół reformowany“, lecz „kościół zreformowany“, co jedynie odpowiada ówczesnemu znaczeniu tych wyrazów. Nie od rzeczy też będzie, jeżeli w związku z tem zwrócę uwagę na okoliczność, że przecież określenie „reformatae ecclesiae“ po raz pierwszy, o ile wiem, użyte zostało w tak bardzo ekskluzywnej pod względem wyznaniowym Formule Zgody i to w wyraźnem zastosowaniu właśnie do kościoła lutereckiego.

---

<sup>14)</sup> *Acta Conventus Thoruniensis celebrati anno 1645. Impressa auctoritate et mandato Sacrae Regiae Majestatis ad exemplum et fidem regii protocollis. Varsoviae, 1646. Fol. F. 4. v. i. C. 1. r.* Tłumaczenie polskie według poprzednio już cytowanej pracy mojej: *Augustana Invariata et Variata*, str. 105. (W odbitce str. 3).

Zresztą takie szersze właśnie, aniżeli dzisiejsze pojmowanie określenia tego w dobie ówczesnej stwierdzają również akta Rozmowy Toruńskiej, skoro w innej deklaracji, dotyczącej właśnie nomenklatury tam używanej wręcz czytamy: „Jeżeli w czasie obecnie toczącej się rozmowy jedni nazywani bywają katolikami rzymskimi, inni augsburskimi, inni wreszcie reformowanymi, to okoliczność ta w niczem nie przesądza na rzecz jednego z odłamów, ani też nazwy te nie powinny być zrozumiane w tem znaczeniu, jakoby augsburscy oraz reformowani nie byli członkami kościoła katolickiego“, — oczywiście w szerszem tego słowa znaczeniu jako kościoła powszechnego, co wszak odpowiada uniwersalizmowi chrześcijańskiemu ewangelików polskich, — „lub też jakoby augsburscy nie byli reformowanymi, albo reformowani nie byli złączeni z wyznaniem augsburskiem; powyższe bowiem nazwy stron zastosowane zostały na rozmowie obecnej w celu ich rozróżniania“<sup>15)</sup>

Wystarczy przytoczyć deklaracje powyższe odłamu helweckiego, aby przekonać się jak silny był wpływ luteranizmu nawet na ten odłam ewangelicyzmu polskiego.

Ale i po rozmowie Toruńskiej, podczas której wobec stanowiska Hülsemanna doszło do pewnego rozbicia w łonie ewangelicyzmu polskiego, a to wobec silniejszego bądź co bądź zaakcentowania różnic wyznaniowych, wypadnie nam stwierdzić oddziaływanie luteranizmu na stosunki polskie, choć niewątpliwie oddziaływanie to obecnie wobec wzmożonego konfesjonalizmu wystąpi w nieco innej formie.

Jeśli bowiem dotychczas luteranizm w Polsce znalazł był ostoję przedewszystkiem w Wielkopolsce, gdzie się spotykamy z całym szeregiem zborów o wyraźnem nastawieniu luterańskiem, jeśli oprócz tego poza Wielkopolską jedynie luterański zbor Wileński opierał się na trwałych podstawach, gdy tymczasem w innych dzielnicach Polski bezwzględnie przeważał kierunek helwecki, choć przecież i tu spotykamy nieliczne zbory luterańskie, które jednak nie mają większego znaczenia, — to obecnie po rozmowie Toruńskiej powstają w tych właśnie dzielnicach Polski nowe zbory luterańskie, które w przyszłości miały odegrać ważką rolę w dziejach ewangelicyzmu w Polsce.

Przedewszystkiem więc wypadnie nam tu wymienić istniejący po dziś dzień luterański zbor w Węgrowie, który powstał właśnie około roku 1650, i to tem bardziej skoro wszak zbor ten, dziś jeden z najmniej-

---

<sup>15)</sup> I. c. Fol. H. v., H 2, r. oraz „Aug. Inv. et Var.“ str. 103 (w odbitce str. 1). W tłumaczeniu powyższej deklaracji celowo używam słowa „reformowany“ zamiast właściwego „zreformowany“ celem wyraźniejszego zaakcentowania różnych odłamów w łonie ewangelicyzmu, a więc tłumaczę „ecclesiae reformatae“ w dzisiejszem tych słów znaczeniu..

szych, ongi był zborom macierzystym Warszawy. Ówczesni bowiem luteranie zamieszkali w Warszawie, w pośród których spotykamy urzędników dworskich, wojskowych oraz rzemieślników, nie stanowili jeszcze zboru samodzielnego, lecz należeli do Węgrowa. Powstanie tego zboru, który odrazu stanął na podstawach ściśle wyznaniowych, z wyraźnym już podkreśleniem, iż opiera się wyłącznie na „Augustana Inwariata”, na niezmiennym, lub nieodmiennym Wyznaniu Augsburskim, umożliwiające było jedynie dzięki temu, że patron istniejącego już w Węgrowie zboru helweckiego Książę Bogusław Radziwiłł zezwolił luteranom, aż do chwili wybudowania własnego kościoła lutereckiego, odprawiać swe nabożeństwa w istniejącym wówczas w Węgrowie kościele reformowanym, poczem już również przy współdziałaniu Bogusława Radziwiłła powołano jako pierwszego duchownego lutereckiego do Węgrowa Ks. Jonasza Kolumba z miejscowości Nejdorf—Nejebrow, dzisiejszych Mościc nad Bugiem. Albowiem już nieco wcześniej około roku 1635 tu nad Bugiem powstał był obok pobliskiego zboru helweckiego w Sławatyczach również zbór luterecki, przy którym działał wówczas wspomniany Ks. Kolumb. Gdy kilkanaście lat później podczas zawieruchy wojennej w roku 1649 obydwie zbory w Sławatyczach uległy niemal zupełnej zagładzie, Ks. Kolumb powołany przez zbór węgrowski przeniósł się do tego miasta, co jednak nie stało na przeszkodzie, że conajmniej luteranie nad Bugiem szybko się znów zorganizowali i utworzyli dzisiejszy zbór w Mościcach.

Niemniej doniosłe znaczenie dla dalszego rozwoju luteranizmu posiada trzeci zbór o wyraźnym obliczu lutereckim, który powstał był w roku 1650 pod patronatem Suchodolskich w Piaskach w pobliżu Lublina, w sąsiedztwie tamtejszego zboru helweckiego. Albowiem zbór ten posiadał dla późniejszego zboru lutereckiego w Lublinie także znaczenie jak Węgrów dla Warszawy; Piaski w rzeczywistości stały się zborom macierzystym Lublina, aż do czasu gdy za panowania ostatniego Króla Polskiego wybudowano tak w Lublinie, jak też w Warszawie własne kościoły lutereckie.

Wspomniane trzy zbory lutereckie w Węgrowie, w Piaskach oraz w dzisiejszych Mościcach, które powstały były w dobie tej na podstawach ściśle wyznaniowych lutereckich, z wyraźnym już podkreśleniem niezmiennego Wyznania Augsburskiego jako swej ostoji wyznaniowej, obok zborów lutereckich istniejących w Wielkopolsce oraz zboru lutereckiego w Wilnie stanowią też począwszy od połowy wieku XVII podstawę dalszego rozwoju luteranizmu w Polsce. Nie w tem wprawdzie znaczeniu, ażeby już wówczas miało dojść w Polsce do samodzielnego zorganizowania się kościoła lutereckiego. Przecież chociażby już samo powstanie wspomnianych powyżej zborów lutereckich w ścisłym związku

z istniejącymi w tychże miejscowościach zborami helweckimi samo w sobie już jest dowodem, że i nadal działały zasady Ugody Sandomierskiej, podkreślające łączność wszystkich zborów ewangelickich w Polsce, tak że i obecnie oraz w latach następnych aż do końca wieku XVIII wszyscy ewangelicy bez względu na ściślejszą przynależność wyznaniową zbierali się na wspólnych synodach, gdzie razem rozważano sprawy dotyczące całokształtu ewangelicyzmu w Polsce. Jeżeli wspominałem o znaczeniu zborów luterańskich istniejących oraz powstałych w połowie wieku XVII dla dalszego rozwoju luteranizmu w Polsce, to raczej należy to rozumieć w ten sposób, że właściwie owe wspomniane wyżej zbory luterańskie przetrwały okres reakcji katolickiej, która znakomicie przecież wzmogła się w Polsce właśnie w drugiej połowie XVII stulecia, aby osiągnąć szczyt swój już w wieku XVIII, za czasów saskich, tak że dopiero w ostatnich dziesięcioleciach XVIII wieku, już po pierwszym rozbiorze, dojść mogło do ostatecznego ukonstytuowania się zborów luterańskich Warszawskiego oraz Lubelskiego, do których to zborów następnie przyłączyły się te wszystkie liczne zbory nowe, które powstały już po epopei napoleońskiej zwłaszcza w dobie Królestwa Kongresowego, gdy luteranie z najrozmaitszych stron Niemiec przybyli do Polski, aby tu znaleźć dla siebie pole pracy czy to w rękodzielnictwie, z którego rozwinął się następnie przemysł, czy też w rzemiośle lub rolnictwie.

Lecz to sprowadza nas już do zagadnienia nad obecnym stanem kościoła luterańskiego w Polsce, co przekracza ramy zakreślone obecnym wywodom moim.

Nim jednak zakończę, wypadnie mi jeszcze wspomnieć i o tem, że podobnie jak w byłej dzielnicy rosyjskiej, gdzie przecież aż dotąd zamieszkuje olbrzymia większość luteran w Polsce, dopiero w wieku XIX choć z pewnem uwzględnieniem swoistego rozwoju luteranizmu w przeszłości doszło do konsolidacji Kościoła luterańskiego, tak też i w Małopolsce, która przecież w znakomitej swej części już podczas pierwszego podziału dostała się pod panowanie Austrii, faktycznie dopiero po pierwszym rozbiorze powstają zbory luterańskie. Choć bowiem i w Małopolsce tu i owdzie przetrwały luźne gromadki luteran, które dostały się pod panowanie Austrii, to jednak dopiero obecnie w przededniu ery józefinizmu, gdy koloniści luterańscy w większej liczbie zaczęli napływać do świeżo przez Austrię zagarniętych ziem polskich, zasilając tem samem dotychczasowy szczupły stan liczebny zwolenników reformacji, doszło do utworzenia zborów i to przede wszystkim luterańskich. Tak więc wypadnie wymienić tu zbór we Lwowie, który założony już w roku 1778 tem samem stał się jak gdyby macierzą zborów luterańskich w Małopolsce, nim poza Lwowem ukonstytuowały się

inne również zbory luterskie, składające się przeważnie z świeżo przybyłych kolonistów. I tu jednak w Małopolsce powstałe w ten sposób zbory luterskie, stosując się jak gdyby do dawnej tradycji polskiej, utworzyły wspólną ewangelicką organizację kościelną, obejmującą również szczupły liczebnie odłam reformowanych.<sup>16)</sup> Wszak i w byłej dzielnicy rosyjskiej dopiero prawo z roku 1849 doprowadziło do samodzielnej organizacji kościołów zarówno luterskiego jako też reformowanego.

Dalej niepodobna również pominąć milczeniem losów tak często już wspomnianych zborów luterskich w Wielkopolsce, które przy rozdziale Polski dostały się pod panowanie Prus. Otóż zbyt dużą chyba jest rzeczą rozwozić się nad tem, że natychmiast niemal po zagarnięciu tych ziem polskich przez Prusy stwierdzić wypada nie tylko bujny rozrost zborów istniejących, ale też powstanie całego szeregu zborów nowych. Była to w warunkach stworzonych przez rozbiory rzecz zupełnie naturalna, do ziem tych bowiem napłynęły obecnie liczne rzesze ewangelików z innych krajów niemieckich. Wybitnie niemiecki charakter powstałych w ten sposób zborów luterskich we wcielonej obecnie do Prus Wielkopolsce sprawił, że wszystkie prawie zbory te na początku wieku XIX przyłączyły się do t. zw. Kościoła Unijnego, powstałego po roku 1817 w wyniku dążeń kościelno-politycznych Prus. To też właściwy i konsekwentny luteranizm na ziemiach tych przetrwał jedynie w postaci kilku zaledwie zborów t. zw. staroluterskich, choć przecież nie ulega wątpliwości, że i Kościół Unijny w Wielkopolsce i na Pomorzu z małymi zaledwie wyjątkami w nauce swej skłania się raczej ku luteranizmowi.

Jeżeli dotychczas mówiąc o luteranach w Polsce, musiałem stwierdzić, że zbory ich powstały przeważnie w niedalekiej względnie przeszłości, choć przecież tu i owdzie zbory luterskie zachowały również związek swój z dobą reformacji, że dalej zbory te składały się w znakomitej części z kolonistów, osiadłych na ziemiach polskich, to niechaj mi wolno będzie obecnie pomówić też i o tych luteranach polskich, którzy w szczególnie uciążliwych warunkach zachowali luteranizm swój począwszy od wieku XVI. Mam tu na myśli luteran na Śląsku, przede wszystkim na Śląsku Cieszyńskim, a pozatem również Mazurów. Tu bowiem mamy do czynienia z ludnością rdzennie polską, która już w dobie reformacji przyjęła była ewangelicyzm w szacie luterskiej, tak

---

<sup>16)</sup> O zborze Lwowskim porównaj Ks. Dra R. Kesselringa *Die evangelische Kirchengemeinde Lemberg von ihren Anfängen bis zur Gegenwart (1778—1928)*, Lwów, 1929, oraz tegoż autora *Die evangelischen Siedelungen Galiziens im josephinischen und franziäsischen Zeitalter 1772—1822*. Lwów, 1912.

że mówiąc o nich, mamy do czynienia z luteranami polskimi w najściślejszym tego słowa znaczeniu, mimo przecież iż ziemie zamieszkałe przez wspomniane szczepy polskie nie leżały w obrębie granic Rzeczypospolitej Polskiej, a częściowo i po dziś dzień pozostały poza granicami Państwa Polskiego.

Co się tyczy Mazurów w byłych Prusach Książęcych, które ongi pozostawały w stosunku lennym do Polski, aż do czasu gdy elektorowi Fryderykowi Wilhelmowi udało się zerwać stosunek ten z Polską i w traktacie Welawskim (1657) zdobyć niezależność Prus, to wiernie stali oni przy swem wyznaniu luterskim, jako też przy swej narodowości polskiej aż do XIX wieku, gdy i tu po roku 1817 jak w całych Prusiech wprowadzono Kościół Unijny. I wówczas wprowadzicie Mazury zachowali jeszcze język polski w życiu i w nabożeństwie. W powszechnem też pozostały u nich użyciu dotychczasowe, wciąż wielką otaczane postyle i kancjonały przepojone duchem luterskim. Dopiero w drugiej połowie wieku XIX i do nich zastosowano z całą bezwzględnością politykę germanizacyjną. To też obecnie z owych licznych ongi a kwitnących zborów lutersko-polskich pozostały szczątki zaledwie, które przytem w olbrzymiej swej masie oddzielone od polskiej ziemi ojczystej w beznadziejnych wprost żyją warunkach.

Nieco lepiej przedstawiają się dzieje luteranizmu w innej znów dzielnicy, która ongi również znajdowała się poza granicami Rzeczypospolitej, dziś zaś przynajmniej w części wcielona znów została do Ojczyzny Polskiej. Mam na myśli Śląsk.

Co dotyczy Śląska w całości, to ta część jego, która w wieku XVIII oderwana została od Austrii i wcielona do Prus, w zupełności dzieli losy, jakie spotkały inne dzielnice Polski, które podczas rozbiorów zagarnięte zostały przez Prusy. I tu więc w istniejących na Śląsku zborach luterskich przeprowadzona została Unja, poczem już dążeniem rządu pruskiego była bezwzględna germanizacja ludu polskiego na Śląsku.

To też poniechamy tej części Śląska, a zwrócimy się raczej do Śląska Cieszyńskiego, który już w dobie reformacji a następnie aż do Wojny Światowej pozostawał pod rządami Habsburgów. Tu luteranizm wśród wyłącznie polskiego ludu utwierdził się już w połowie XVI wieku, gdy nie tylko małe Księstwo Cieszyńskie, lecz niemal bez wyjątku cały Śląsk oświadczył się był za reformacją. Przecież w Ustawie Kościelnej z roku 1584, ogłoszonej przez Księżnę Katarzynę Sydonję, wyraźnie czytamy: „Postanawiamy, zarządzamy i chcemy, żeby służy kościoła i szkoły młodzież i dorosłych z pism biblijnych, prorockich i apostołskich, nauczali według konfesji augsburskiej i pism



Lutra oraz katechizmu Lutra".<sup>17)</sup> Tu więc w okresie tym mamy przed sobą kościół terytorjalny ożywiony świadomością duchem luterańskim. A w tym kierunku rozwijał się on i nadal aż do wieku XVII. Dopiero za panowania Rudolfa II na Śląsku również rozpoczął się okres reakcji katolickiej, która w dobie wojny trzydziestoletniej doprowadziła do zniesienia samoistnej organizacji kościelnej wraz z konsystorzem w Cieszynie, poczem zmuszeni zostali opuścić kraj również duchowni ewangelicy, z pośród których zwłaszcza Jerzy Trzanowski wyróżniał się swą działalnością również na polu literackim. Ale nawet ten cios dotkliwy nie zdołał zniszczyć zborów, które wiernie trzymały się przekazanej im przez ojców ewangelji. Skoro zaś zabrakło stałych duchownych posługiwano się kaznodziejami wędrownymi, którzy częściowo przybywając z sąsiedniej Słowaczyny i nadal obsługiwali uciskanych luteran śląskich. Dopiero po wojnie trzydziestoletniej w roku 1654 doszło do likwidacji istniejących tu zborów, którym też wówczas odebrane zostały ich kościoły. Z pośród 49 odebranych w ten sposób ewangelikom kościołów większość znaczną przekazano kościołowi katolickiemu. Odtąd też odprawianie jakichkolwiek czynności religijnych przez kaznodziejów wędrownych surowo zostało zakazane.

Aż do roku 1709 trwał ten stan największego ucisku religijnego, który zmierzał do tego, aby cały Śląsk zdobyć ponownie dla katolicyzmu. To jednak co udało się choć w części tylko osiągnąć w miastach, przecież i w Cieszynie wówczas niemal zupełnie przywrócony został katolicyzm, to zawiodło zupełnie wobec wytrwałości i stałości ludności wiejskiej, która w domach swych w nabożeństwach prywatnych pokrzepiała się w wierze, obficie korzystając w tym celu ze znanych nam już postyl luterańskich Dambrowskiego, Schoenflissiusa i innych oraz ze swoiście śląskiego kancjonału Jerzego Trzanowskiego. Oprócz tego chętnie i nadal słuchano kaznodziejów wędrownych, którzy obsługując współwyznawców swych zbierali ich w ustronnych dolinach górskich, lub wśród gęstwin leśnych Śląska, a gdzie i to okazało się rzeczą niemożliwą, tam ludność szukała zaspokojenia swych potrzeb religijnych nawet poza granicami ziemi ojczyściej, udając się między innymi do sąsiedniej Słowaczyny. Taki stan trwał aż do roku 1709, gdy wreszcie na podstawie Ugody Altransztadzkiej z roku 1707 Józef I pod pewnymi warunkami udzielił zezwolenia na budowę między innymi kościoła w Cieszynie, którego wieża wysmukła na Wysokiej Bramie widoczna w różnych częściach tej krainy górskiej ścigała od-

---

<sup>17)</sup> Ks. Karol Michejda *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim*. Cieszyn, 1909, str. 11. Stąd też zaczerpnięte zostały inne wiadomości o luteranach na Śląsku.

tań wszystkich ewangelików, skupiając ich w obszernym kościele Jezusowym.

Tak bowiem nazwany został nowowzniesiony kościół w Cieszynie, w którego kamieniu węgielnym złożony został dokument kończący się słowami życzenia oraz modlitwy: „Jezus niechaj będzie z kościołem imienia swego na wieki; niechaj znają niesfałszowaną Biblię Świętą; niechaj bez zmiany trwa Wyznanie Augsburskie“, słowa, które stwierdzają niezłomne przywiązanie zboru do luteranizmu. Rażno też zabrano się do dzieła budowy, która przy ochotnej współpracy ludu z całego Śląska szybko postępowała naprzód. Wszak, minął okres najgorszy, choć bynajmniej nie ustały jeszcze cierpienia ludu ewangelickiego na Śląsku, zwłaszcza gdy pod wpływem pietyzmu w łonie samego zboru cieszyńskiego rozpoczęły się waśnie i spory, z których skorzystano skwapliwie, aby ponownie ograniczyć prawa zboru chociażby w zakresie wyboru i powoływania duchownych oraz starszyny zborowej.

Stan rzeczy uległ dopiero poprawie, gdy w roku 1781 ukazał się Patent Tolerancyjny. Nie utworzył on wprawdzie warunków idealnych, niemniej jednak dzięki niemu można było pomyśleć obecnie o tworzeniu nowych zborów, tak że niebawem na niewielkim bądź co bądź terenie Księstwa Cieszyńskiego zbudowano 11 nowych kościołów ewangelickich. Teraz dopiero okazało się w całej pełni, jak wiernie nie bacząc na ucisk i prześladowania luterski lud śląski stał przy kościele swoim. Nic nie mogło go odeń oderwać.

Wspomniałem tu o śląskim ludzie luterskim, bo też w obronie kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim stanął przedewszystkiem lud w całej swej masie. Gdy bowiem tak zwane sfery przodujące nie zawsze stały na wysokości zadania, i z tego powodu nie zawsze też sprostały obowiązkom swoim wyznaniowym, jako też narodowym, właśnie ogół ludu zachował swe wyznanie luterskie i narodowość swoją, tak że dziś znaczna część Śląska Cieszyńskiego rzeczywiście tworzy luterski kościół ludowy, w najlepszym tego słowa znaczeniu, kościół, który jako senjorat śląski ściśle nie tylko współdziała z pozostałymi luteranami Polski, lecz tworzy z nimi jedność.

Niestety i tu również sprawa przedstawia się w ten sposób, że tylko część tych luteran polskich, którzy od czasów reformacji wiernie stoją przy wyznaniu swem, wcielona została do Państwa Polskiego, gdy tymczasem ich bracia i siostry, niejednokrotnie w dosłownym tego słowa znaczeniu i nadal trwają poza granicami Polski, niemniej jednak żywe utrzymując stosunki ze swymi współbraćmi w wierze i w narodowości.

Dobiegam końca wywodów moich. Jeśli nie trzymałem się zupełnie ściśle życzenia wypowiedzianego w stosunku do mnie, abym po-

dał tu przegląd dziejów luteranizmu w Polsce, to uczyniłem to dlatego ponieważ zdaniem mojem takie ujęcie sprawy przez wzgląd na swoiste warunki polskie, o których poprzednio wspomniałem, dałoby w najlepszym razie obraz jednostronny, a stąd nie odpowiadający rzeczywistości przebiegowi rozwoju ewangelicyzmu w Polsce. Natomiast tuszę sobie, że przedstawione tu w zarysie ogólnym najważniejsze momenty, świadczące o oddziaływaniu luteranizmu zarówno na okres reformacji, jako też i dalsze losy ewangelicyzmu w Polsce, dają nam wgląd w swoiste zupełnie warunki przeszłości polskiej, o ile dotyczy ona reformacji, a stąd też dają nam właściwe dopiero zrozumienie dzisiejszego położenia kościoła lutereckiego w Polsce, który i dziś nie tylko liczebnie jest największym kościołem reformacji w Polsce, ale tak jak w przeszłości tak i nadal największy z pośród tych kościołów wywiera wpływ na stosunki polskie.

Jeśli mi wolno na zakończenie wyrazić życzenie w stosunku do obecnych tu przedstawicieli krajów tak wybitnie lutereckich jak właśnie Państwa Skandynawskie, to byłoby niem pragnienie, aby oparte na znajomości swoistych warunków naszych zrozumienie dzisiejszego położenia Kościoła lutereckiego w Polsce przyczyniło się do ściślejszego współdziałania i współpracy pomiędzy luteranami Polski oraz kościołami lutereckimi Państw Skandynawskich *ad majorem Dei et Ecclesiae Augustanae Confessionis gloriam.*

---