

# Maciuszko, Janusz T.

---

## Proces konfesjonalizacji w Europie i w Polsce : kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595

---

Czasy Nowożytne 2, 17-26

---

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Janusz T. Maciuszko (*Warszawa*)

**Proces konfesjonalizacji w Europie i w Polsce.  
Kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595**

Ewangelicki synod generalny toruński 1595 r. bywa przedstawiany przez historyków jako kartka z dziejów polskiej tolerancji lub początków polskiego ekumenizmu. Moim zadaniem będzie jednak nie tyle weryfikacja tego rodzaju opinii, ile raczej próba spojrzenia na ten synod z perspektywy nie jego wyjątkowości, ale typowości dla procesów dziejących się w Kościołach ewangelickich tamtego czasu. Z tej perspektywy Korona i Litwa niekoniecznie wyglądają jak szczęśliwa wyspa zgody wyizolowana z tendencji sporów europejskich i ogólniejszego kontekstu historycznego. Brak odzewu np. na ireniczne propozycje B. Bythnera ma bowiem i inne przyczyny, niż ich naiwność, brak realizmu, wręcz fantastyczność.

Podstawową tendencją w łonie protestantyzmu drugiej połowy XVI wieku było szukanie własnej tożsamości wyznaniowej przez poszczególne Kościoły. Proces ten bywa nazywany procesem konfesjonalizacji. O ile działania unijne bądź ekumenizujące mają na względzie to, co w doktrynach kościelnych jest wspólne, bliskie, rozumiane podobnie, o tyle konfesjonalizacja oznacza koncentrację na własnej doktrynie, i to w przekonaniu, że tylko ona prawidłowo odczytuje tekst i posłanie Pisma św. Konfesjonalizacja w gruncie rzeczy jest procesem obecnym już w początkach reformacji i przekracza swym zasięgiem cezurę wieku XVII. Nie można wykluczyć, że proces ten był wręcz wpisany w logikę rozwoju reformacji i nie można było zatem go uniknąć. Praca teologów i gremiów kościelnych mogła albo proces ten wzmacniać, albo osłabiać – całkowite uniknięcie go było prawdopodobnie niemożliwe.

Pogląd ten można uwiarygodnić wskazując na istotne podobieństwo przebiegu konfesjonalizacji w obrębie poszczególnych denominacji kościelnych. W początkowej fazie reformacji kamieniem probierczym była kwestia oceny Rzymu – nie samego katolicyzmu, gdyż to ciała i instytucje kościelnego Rzymu traktowano jako zakałę katolicyzmu. Późniejsza negacja całego Kościoła rzymskiego – gdy i katolicyzm osądzono podobnie jak struktury organizacyjne Watykanu – pociągnęła za sobą konieczność precyzowania własnej doktryny dogmatycznej, sprzeciwiającej się dogmatyce katolickiej. Kilka newralgicznych punktów, dotyczących jądra dogmatyki, w tym m.in. nauczanie o sakramentach, od początku rozrywało protestantyzm. Trzeba zrozumieć, że w warunkach tamtego czasu trudno było znaleźć wśród teologów stronników koncepcji ekumenicznych i kompromisowych. Poznawanie tekstu Pisma św. i opanowywanie arkanów lingwistyki oraz hermeneutyki biblijnej nie owocowało (bo może i nie mogło) ogólniejszą zgodnością poglądów. Różne interpretacje zwłaszcza węzłowych tekstów biblijnych traktowano jako odkrycia warte głoszenia w każdych warunkach. W dodatku u niejednego z teologów i humanistów wartość tych odkryć rosła wraz z przekonaniem, że odsłania się treści zakryte dotąd przed człowiekiem przez wielowiekowy dyktat błędów papieskich. Tak więc ruchy reformacyjne znajdowały w

gruncie rzeczy więcej sposobności ku kształtowaniu partykularyzmów, niż wspólnej teologii, w tym dogmatyki. Znamienne jest to, że działo się to mimo znaczącego podobieństwa myślenia teologicznego, podobieństw metodologicznych w zakresie egzegezy i krytyki teologicznej, istotnych podobieństw filozoficznych (dziedzictwo św. Augustyna) i humanistycznych (głównie warsztat filologiczny). W świecie, który wyrwał się z preponderacji starego Kościoła, każde podobieństwo nowego spojrzenia na istotę Kościoła skutecznie było niwelowane przez podnoszone różnice. Te zaś traktowano nie tyle jako wyraz wolności teologicznej lub znaki tańca zwycięstwa na gruzach starego porządku, ile jako przybliżanie się do prawdy zafałszowanej dawniej i nie do końca właściwie odczytanej przez innych reformatorów. Na tym tle powstają podstawowe pisma konfesyjne, kreślące wykładnię dogmatyczną (tzw. Księgi Symboliczne). Luterzańskie i kalwinistyczne księgi wyznaniowe w pierwszej mierze określają swoje nauczanie w stosunku do Kościoła rzymskiego. Z czasem jednak coraz widoczniejszą pozycję zyskuje w nich i w innych tekstach wewnętrzny spór pomiędzy konfesjami ewangelickimi, a nawet nurtami teologicznymi wewnątrz kształtujących się Kościołów (np. sprawa nurtu filipistycznego). Tak więc chociaż zagrożenie ze strony katolicyzmu nie ustępowało, to on sam przestawał być traktowany jako jedyne niebezpieczeństwo – ewangelicki konkurent bywał traktowany także nieprzychylnie (choć podstawowy repertuar sformułowań krytycznych i epitetów był znacznie oględniejszy). Siłą rzeczy, w momencie, w którym strony reformacyjne doszły do wniosku, że mogą się pogodzić ze sobą tylko poprzez wzajemne uznanie siebie, a to można z kolei uzyskać jedynie poprzez zgodę wszystkich na jeden pogląd w każdej z newralgicznych kwestii dogmatycznych, proces konfesjonalizacji doznał potężnego przyspieszenia. Każda bowiem ze stron nie wątpiła, że to jej pogląd jako słuszny zostanie zaaprobowany przez pozostałych uczestników dyskusji. Im głębiej w XVI wiek, tym mniej przypominają one dialog, a tym bardziej stają się one monologami wygłaszanymi na osobnych scenach. O ile już w czasie tzw. kolokwium marburskiego (1529 r.) Luter i Zwingli nie doszli do ostatecznego porozumienia, to jednak w kilkunastu głównych punktach uznali równoprawność swoich poglądów (w tym odnośnie do „leitmotiwu” reformacji – zagadnienia usprawiedliwienia). U schyłku stulecia przypuszczalnie protokół rozbieżności byłby dłuższy (choć zapewne nie tak długi, jak protokół zbieżności). Wobec pewnej intelektualnej pustki (spowodowanej przyzwyczajeniem się do wyzwań głoszonych przez katolicyzm, akceptacją różnienia się od ewangelickich partnerów, brakiem motywacji do dialogu z nimi) późniejsze pisma konfesyjne coraz częściej stanowią albo uszczegółowienie wykładu treści przedstawionych w zarysie już wcześniej, albo komentowanie coraz bardziej historycznego dorobku pierwszych faz reformacji. W dodatku dorobek ten traktowano z wielką estymą jako dorobek Ojców Reformacji – rewolucyjne nuty komentarza w grę wobec tego nie wchodziły. Konieczność zaś eksplikacji różnic od innych Kościołów oraz deklarowania krytycznej postawy wobec nurtów protestanckich uznanych za błędne lub zwodnicze, stanęła u podstaw rodzenia się ortodoksji protestanckiej: luterńskiej i kalwinistycznej. W efekcie Kościoły skupiły się na badaniu własnych Ksiąg Symbolicznych, konfrontowaniu poszczególnych zapisów w nich na jakiś temat i – już w XVII wieku – na swoistej scholastyce. Koncentrowano się na własnym wyznaniu i to w oparciu o poglądy i autorów uznanych za bezwzględnie ortodoksyjne w obrębie własnej wspólnoty wyznaniowej. Konfesjonalizacja doktryn kościelnych doszła swej pełni realizując swój nieubłagany scenariusz. Trzeba dodać, że to samo stało się po stronie katolickiej.

Obrazy soboru trydenckiego przyniosły przecież nie tylko konsolidację katolicyzmu, ale również jego ześrodkowanie się na własnej doktrynie i wzmocnienie tych wszystkich elementów doktryny, które zostały zakwestionowane przez reformację. Również i katolicyzm popadnie w pewien krąg niemożności wtedy, gdy dotychczasowi wrogowie zajmą się cyzelowaniem własnej doktryny i on sam pocznie budować własną neoscholastykę. W ten sposób akcentowanie różnic wyznaniowych przez strony sporów religijnych współtworzyło samonapędzającą się spiralę konfesjonalizacji. Pragnienie pełnej identyfikacji z całością poglądów religijnych jakiegoś nurtu – bez konieczności zachowań kompromisowych – wzmocniało od strony psychologicznej obroty tej spirali. Ciężiej jest odpowiedzieć na pytanie o źródła tego zachowania po stronie ewangelickiej: czy wynikało ono z postkatolickiego pragnienia i nawyku jednolitego nauczania, czy z chęci tłumienia w zarodku ruchów mogących działać odśrodkowo, czy z pragnienia odkrywania tylko prawdy na własną rękę?

Przedstawiony powyżej scenariusz tytułowego procesu zawiera pewne uściślenia definicyjne, ale jest też w pewnej mierze modelem bądź schematem. W przestrzeni historycznej mogą pojawiać się – i się pojawiają – fakty kłócące się w jakiejś mierze ze schematami, acz mogące (celowo lub mimowolnie) oddziaływać zgodnie z wektorami typowymi dla danego modelu. W naszym wypadku takim faktem będzie m.in. zjawisko kryptokalwinizmu, typowe dla krajów niemieckich. Mianem tym zwykle nazywano poglądy teologów i teologię proveniencji luterkańskiej, acz zorientowane w istotnych kwestiach na kalwinistyczne ich zrozumienie; rzadziej zaś swoistą „dywersję” kalwinistów wobec luteran. Wbrew oczekiwaniom, ta forma orientowania teologii nie była ani nazbyt atrakcyjna, ani specjalnie rozwinięta. Nie był w jej obrębie możliwy odrębny, czytelny paradygmat teologiczny – w poszukiwaniu treści nowatorskich lub rewolucyjnych nie było więc sensu tam się zwracać. Także zwolennicy kompromisu i irenistyki nie znajdowali tu wystarczająco mocnego argumentu, by przyciągnąć zwolenników czystego nauczania konfesyjnego. Różnice bowiem w ocenie zjawiska w rodzaju kryptokalwinizmu dotyczyły w gruncie rzeczy tych samych elementów doktrynalnych, co w wypadku nurtów ortodoksyjnych. Tak więc, jeżeli strony dzieliła sprawa m.in. sakramentologii, to odsunięcie się od myśli reformatorów i wdrożonego już sposobu myślenia teologicznego nic by nie dało. Konserwatyzm i literalizm odczytywania poprzedników był z gruntu potężniejszy, niż dość mało stabilna próba nauczania kompromisowego, oparta na wyspekulowanym i sztucznym spektrum zagadnień i interpretacji. Z drugiej strony, każdy uczestnik rywalizacji wolałby ocalić jak najwięcej ze swego stanowiska. Formuły kompromisowe nie zadowalały intelektualnie i religijnie, także jako powstające w drodze wyrachowania, a nie spontanicznie, w zgodzie z naturalnym porządkiem historii. Ujęcia ortodoksyjne były rozbieżne, ale tylko dwa; dojście trzeciego – „mieszanego” – dyskusję komplikowało i zwiększało liczbę możliwych potyczek. W interesie czystego rozsądku postulatem oczywistym stało się zatem przywrócenie klarownej linii frontu – dwubiegunowej wizji ortodoksji dwóch wyznań. Ujęcie trzecie, podatne na ataki z różnych stron, było właściwie od początku skazane na porażkę. Jednak jego powstanie było konieczne. Musieli się znaleźć krytycy owej dwubiegunowości, widzący niebezpieczeństwa stojące za nią, niezależnie od tego, czy byli idealistycznymi teologami, czy wyrachowanymi politykami. W rezultacie, poszukiwania drogi kompromisu lub podobnej do niej wzmocniły ruchy ortodoksji i stały się jej swoistym katalizatorem.

Trzeba wreszcie zauważyć, jak dalece na przebieg konfesjonalizacji wpłynęły wojny religijne. Podział walczących stron według klucza wyznaniowego bardzo mocno musiał dzielić społeczeństwa i polityków. Wojny religijne wymuszały spoglądanie na osoby innego wyznania jako na rzeczywistego przeciwnika i wroga. Ich mimowolnym efektem stało się tym mocniejsze przywiązanie do własnego wyznania, budowanie poczucia bezpieczeństwa tylko wśród współwyznawców. Przepuszczalnie dochodziła też do głosu pamięć historyczna: nie można odejść od wyznania, za istnienie i wolność którego poniesiono niemałą daninę krwi. Przywiązanie do regionu (kraju) i jego tradycji nakazało manifestować tym mocniej przynależność do wyznawanego tu obrządku religijnego.

W poniższym omówieniu koncentrować się będę głównie na procesach dziejących się w Niemczech i w Polsce. Szczegółowsze omówienie wydarzeń w Rzeszy jest celowe z tego powodu, że to ich przebieg najpoważniej zaważył na tym, co działo się w Rzeczypospolitej. W procesie postępującej konfesjonalizacji najistotniejszą zapewne rolę odegrał Filip Melanchton, jakkolwiek stało się tak wbrew jego intencjom i zapatrywaniom. Gdy idzie o najpoważniejsze punkty dyskusji teologów XVI wieku, był on w trzech węzłowych sprawach niekiedy zdania odrębnego niż kontynuatorzy oryginalnej myśli Lutra. Były to zagadnienia synergizmu, uczynków i komunii. Te trzy sprawy, choć w różnym czasie w różnym natężeniu będą podstawą nurtu w luteranizmie zwanego filipizmem. Firmowanie przez Melanchtona pewnych rozstrzygnięć nie zawsze było spowodowane tylko jego poglądami. Czasem był on autorem dokumentów nadmiernie kompromisowych lub mało ostrych pojęciowo, których powstanie wymusiła sytuacja historyczna. Przykładem może być interim augsburskie z 1540 r., wymuszające na stronie ewangelickiej praktycznie restytucję katolicyzmu za wyjątkiem formy obrzędu komunii i celibatu duchownych. Przeciw temu zapisowi wystąpiły stany saskie, uchwalając tzw. interim lipskie, zawierające Melanchtonowe ujęcie nauki o usprawiedliwieniu, w swoim wydźwięku katolickie – choć wobec ortodoksji rzymskiej złagodzone, a następnie przyzwalające na zachowanie ceremonii katolickich, ale bez wymogu przestrzegania kanonu mszalnego.

Decydującą rolę w przebiegu opisywanego tu procesu miał pokój augsburski z 1555 r. Mechanicznie kształtujące przestrzeń wyznaniową uznanie zasady *cuius regio, eius religio* zapobiegało konfliktom zbrojnym, ale dzieliło terytoria Niemiec według klucza wyznaniowego i nie zapobiegało konfliktom dogmatycznym. W myśl tej zasady niuanse konfesyjne na szczeblach władzy mogły odciskać swe piętno na całej terytorialnej dziedzinie. Stąd teologowie starali się opanować swoimi poglądami zwłaszcza sfery dworskie. Nadto jej konsekwencją była wymuszona koncentracja na własnym żywiole konfesyjnym i stereotypizacja przeciwnika religijnego. W ten sposób konfesjonalizacja zyskała nowy, potężny impuls.

W łonie luteranizmu pojawiły się zasadnicze spory dogmatyczne. Wśród nich dla nas istotne będą dwa. Pierwszy to tzw. spór o adiafóra, wywołany stanowiskiem Melanchtona zawartym w tekście interim lipskiego, a mianowicie twierdzeniem autora, że o randze oraz skuteczności obyczajów i obrzędów kościelnych nie decyduje ich katolickość albo ewangelickość; to, co powierzchowne, nie jest istotne (stąd nazwa sporu). Przeciw takiemu pogładowi opowiedzieli się gnesioluteranie (tj. ortodoksyjni kontynuatorzy „czystej” nauki Lutra) wyrokujący, że *in statu confessionis* nic nie jest obojętne. Drugi z rzędu, spór majorystyczny, wziął swą nazwę od nazwiska Jerzego Majora, filipisty. Głosił on konieczność dobrych uczynków do zbawienia.

Gnesioluteranin Amsdorf opowiedział się przeciw tej katolicyzującej – jego zdaniem – koncepcji, posuwając się nawet do zniekształcenia poglądu Lutra w tezie, że są one nawet dla zbawienia szkodliwe.

O temperaturze wydarzeń może świadczyć fakt, że w twierdzy gnesioluteran, jaką stała się z woli księcia Jena, przybrały one dość nieprzewidywany obrót. Zwolennicy skrajnego, nieprzejednanego luteranizmu wypowiedzieli się przeciw umiarkowanemu gnesioluteranizmowi, co spowodowało wygnanie ich samych z uniwersytetu. Wrócili tam dopiero po paru latach, w wyniku zmian na tronie, a nie rewizji własnych zapatrywań doktrynalnych.

Takim wydarzeniom i rozrywaniu ewangelicyzmu niemieckiego usiłowano zapobiec stosunkowo szybko. Więcej wyobraźni w inicjowaniu odpowiednich kroków mieli świeccy działacze kościoła. Głównie za ich sprawą w 1558 r. część ważniejszych protestanckich księstw Rzeszy zawarła tzw. Ugodę frankfurcką opartą na tekście Ksiąg Symbolicznych (Konfesji Augsburskiej i Apologii Konfesji Augsburskiej oraz symbolach starokościelnych). Sam tekst deklaracji autorstwa Melanchtona, choć dość neutralny dogmatycznie, został tu i ówdzie przyjęty negatywnie, tylko z uwagi na osobę autora oraz kontekst polityczny. Oba księstwa saskie dzieliły spory dynastyczne związane jeszcze z wyborami sojuszy w czasie wojny szmalkaldzkiej oraz protektorat nad kierunkami konfesyjnymi w łonie luteranizmu. Gnesioluterańskie księstwo saskie nie aprobowało uznanej za filipistyczną Ugody, promując w to miejsce Konfucację weimarską (1559 r.). W odpowiedzi, osobną i partykularną w stosunku do strony Ugody frankfurckiej deklarację dogmatyczną, przyjęła filipistyczna Saksonia elektorska („Corpus doctrinae christianae”, 1560 r.). Konflikty pogłębiła wspomniana sprawa gnesioluterańskich teologów w Jenie oraz opanowanie elektorstwa saskiego przez kryptokalwinistów (aż do 1574 r., kiedy to przywódcy kryptokalwinizmu zostali aresztowani).

Kolejne próby przezwyciężenia kryzysów i podziałów wyszły z inspiracji politycznych Księstwa Wirtemberskiego i stały się możliwe dopiero po przełamaniu skrajnych postaw w państwach saskich. Znaczącą rolę odegrał w nich kanclerz uniwersytetu w Tybindze, Jakub Andreae. Był autorem Konkordii szwabskiej, zrewidowanej i przerobionej przy udziale teologów dolnosaskich do kształtu Konkordii szwabsko-saksońskiej. Teologowie południowoniemieccy zredagowali wkrótce tzw. formułę maulbrońską (Maulbronner Formel). Niektórzy z nich przy udziale teologów m.in. z Rostocku i Brandenburgii opracowali w oparciu o te dokumenty tzw. Księgę Torgawską (1576 r.), będącą przeróbką obu konkordii pod kątem zapisów formuły maulbrońskiej. Ponowne przepracowanie tekstu przyniosło jego wersję znaną jako Księga Bergu (1577 r.). Ta zaś jako *Solida declaratio* stała się częścią Formuły Zgody, wydanej w 1577 r. Skrót wyznania torgawskiego został natomiast wciągnięty do Formuły jako jej druga część, tj. *Epitome*. Formuła Zgody, uznana za jedną z Ksiąg symbolicznych i trzy lata późniejsza Księga Zgody, zawierająca podstawowe pisma wyznaniowe luteranizmu, była ostateczną formą porozumienia Kościołów krajowych orientacji wittenberskiej. Według jej zasad rozwijał się późniejszy luteranizm. Formuła i Księga ostro dystansowały się od nurtu filipistycznego; jego przedstawiciele musieli w konsekwencji przystąpić albo do obozu ortodoksyjnego luteranizmu, albo przejść ostatecznie na pozycje kalwinistyczne. Filipizm bowiem jako wersja poglądów pośrednich okazał się nie do utrzymania. Podobnie kryptokalwinizm jako nieostra forma wyznaniowa odchodził w przeszłość. Pogodzenie luteranizmu, balansującego między

ortodoksją a filipizmem z kalwinistyczną nauką o komunii św., stawało się w świetle nowo ustalonych standardów teologicznych zamierzeniem tworzenia hybrydy bez szans na przeżycie. Próba restytuowania kryptokalwinizmu na przełomie lat 80. i 90. XVI wieku w Saksonii elektorskiej skończyła się całkowitym fiaskiem. Pewne elementy różniły jednak za sprawą tych procesów kalwinizm niemiecki (o ile był promowany przez książąt) i np. szwajcarski. Nie wychodziła w nim na plan pierwszy nauka o predestynacji; w pewnych prowincjach przy zachowaniu obowiązywania Konfesji Augsburskiej decydowano się wprowadzać kalwinistyczne formy ustroju kościelnego oraz porządku liturgicznego. Swoistym memento stała się podzielona Hesja: Dolna Hesja pod przewodem uniwersytetu w Marburgu stanęła przy kalwinizmie, Górna – przy luteranizmie i kreowanym dla jego potrzeb uniwersytecie w Giessen. Pewnych informacji dostarczają też dzieje przejścia elektora brandenburskiego na kalwinizm (1613 r.) i wydania osobnej *Confessio Marchica*, opartej na filipistycznej wersji Konfesji Augsburskiej. Pod wpływem krytyki poddanych skończyło się na zmianie wyznania właściwie tylko przez dom panujący, niemniej Formuła Zgody przestała obowiązywać. Kompromis miał w tym wypadku charakter redukcyjny – obowiązywanie najbardziej istotnych dokumentów wyznaniowych zostało zawieszono.

Wydarzenia niemieckie dotyczą głównie luteranizmu. Trzeba w tym miejscu jednak przypomnieć, że procesy w jakiejś mierze analogiczne działy się także po stronie reformacji szwajcarskiej. W 1545 r. światło dzienne ujrzał Katechizm Genewski. Wprawdzie w kilka lat potem (1549 r.) podpisany został *Consensus Tigurinus*, godzący zwinglian i kalwinistów, Zurych i Genewę, Bullingera i Kalwina, to jednak zwycięża opcja budowania w poszczególnych krajach orientujących się na Szwajcarię własnych konfesji narodowych. Dokumenty Helwetów nie zostają przez to unieważnione, ale postępuje za to proces partykularyzacji i braku poczucia jedności, a w ślad za nim i konfesjonalizacja w różnych krajach. W krótkim czasie powstają m.in.: *Confessio Gallicana* (1559 r.), *Confessio Scoticana* (1560 r.), *Confessio Belgica* (1561 r.). W 1563 r. powstaje niemniej księga symboliczna, która dotąd cieszy się wielkim poważaniem u reformowanych i jest współcześnie uznawana za nie tylko podstawową księgę wyznaniową, ale i jedną z niewielu znaną właściwie wszystkim wyznawcom tego Kościoła na całym świecie. Taką rangę Katechizm Heidelberski – bo o nim mowa – osiągnął wszakże w wyniku dłuższego procesu. Sam tekst powstał z inspiracji Fryderyka III, władcy Palatynatu, nie bez związku z kryptokalwinizmem w elektorstwie saskim. Jego autorami byli Olewianus – kalwinista i Ursinus – filipista. Ostateczne wypracowanie założeń dogmatycznych kalwinizmu przynosi *Confessio Helvetica Posterior* (1566 r.) i ze względu na spory teologiczne w Holandii – bacznie obserwowane w całej reformowanej Europie – postanowienie synodu w Dordrechcie (1619 r.). W ten sposób korpus doktryny konfesyjnej został trwale ukształtowany.

Spójrzmy na wydarzenia w podobnym czasie dziejące się na terenie Rzeczypospolitej. Obok organizowania się Kościołów protestanckich według własnych reguł konfesyjnych zaznacza się tendencja do dialogu międzywyznaniowego. Widziano w nim narzędzie do przekonania tronu do zasad ewangelicyzmu oraz środek do obrony przed obozem katolickim. Ponadto zamierzano lepiej się poznać już tylko po stronie ewangelickiej i być może przekonać sojuszników do własnych założeń dogmatycznych. W 1555 r. zawarto unię w Koźminku pomiędzy małopolskimi reformowanymi i braćmi czeskimi. Kalwiński uznali wyznanie wiary braci czeskich, niemniej postanowiono o odrębności organizacyjnej obu Kościołów, choć zdecydowano o odbywaniu wspólnych

synodów. Historycy oceniają tę unię jako unię absorpcyjną. Tymczasem jeden z najbardziej wpływowych rzeczników zbliżenia międzywyznaniowego, Jan Łaski, głosił postulat unii federacyjnej. Ten zaś, będąc, owszem, zgodnym z założeniami irenistycznymi, służył zachowywaniu odrębności wyznaniowej. Łaski dbał w ten sposób m.in. o to, by kierunek reformowany nie został wchłonięty przez inne nurty reformacyjne albo uwikłany w podobne rozgrywki, jak np. w Niemczech. Kierunek postulowany przez Łaskiego znalazł wkrótce potwierdzenie w decyzjach zapadłych na synodzie we Włodzisławiu (1558 r.). Istotnym sygnałem świadczącym o posuwającej się konfesjonalizacji był przebieg synodu w Książu (1560 r.), na którym uwidoczniły się dość wyraziście różnice dogmatyczne i organizacyjne Kościołów i zborów. Obradujący w tymże roku synod luterński w Poznaniu z udziałem braci czeskich nie zakończył się – jak ledwie pięć lat wcześniej zjazd w Koźminku – podpisaniem przełomowych dokumentów. Strony uznały rangę dogmatyczną swoich pism – każda swoich. Z kolei zjazd w Bużeninie (1561 r.) skończył się kompromisem w duchu ustaleń z Koźminka. Podstawą dialogu unijnego miała się stać konfesja braci czeskich, ujmująca jednak zagadnienie sakramentu ołtarza w duchu szwajcarskim. Sytuacja w Wielkopolsce była nadal patowa. Luteranie i bracia czescy na synodach w latach 1567 i 1570 nie posunęli się w pertraktacjach unijnych. Im mocniej strona luterńska forsowała wyłączną rolę w nich w Konfesji Augsburskiej, tym częściej bracia czescy wskazywali na wartość własnego wyznania wiary. Nie bez znaczenia dla ich argumentacji był fakt poprzedzenia wyznania braterskiego przedmową przez M. Lutra. Jedynym faktycznym pożytkiem dotychczasowych starań był pakt o nieagresji trzech wyznań ewangelickich – pod względem wyznaniowo–teologicznym nie doszło do trwałego zbliżenia. Nawet synod wileński w marcu 1570 r., chociaż połączył reformowanych i luteran w deklaracji wspólnego rozumienia sakramentu ołtarza, nie zakończył się bardziej trwałym sukcesem. Jego przebieg wskazuje natomiast na to, że nie zawsze strona luterńska skłonna była zamykać się w obrębie tylko własnych wyobrażeń teologicznych i wyznaniowych oraz na to, że w dość specyficznych warunkach litewskich wola polityczna i starania panów świeckich mogły kreować fakty skuteczniej niż np. w Wielkopolsce.

Z takimi doświadczeniami strony przystąpiły do synodu w Sandomierzu w 1570 r. Tekst przygotowanej przez reformowanych na tę okazję konfesji wydrukowano w tajemnicy, nie chcąc przedwcześnie prowokować dyskusji i nie bez zamiaru postawienia pozostałych uczestników przed faktem dokonany. Konfesja Sandomierska stanowi polskie tłumaczenie II Konfesji Helweckiej zawierające pewne formuły kompromisowe przede wszystkim wobec braci czeskich oraz filipistycznie nastawionego luteranizmu. Nakłonienie trzech Kościołów do uznania Konfesji Sandomierskiej jako wspólnego dokumentu dogmatycznego nie było jednak możliwe. Wprawdzie w druku Konfesji Sandomierskiej pojawił się dodatek konfesyjny luterński (wykład nauki o komunii św. z Konfesji Saskiej autorstwa Melanchtona z 1551 r.), ale nie stanowił on ani wywodu zintegrowanego z całością tekstu, ani dostatecznej zachęty do nagłej zmiany frontu przez luteran. Zresztą był on zrównoważony przez dodatek stricte kalwinistyczny, tj. analogiczny wykład dogmatyczny autorstwa Kalwina i Bezy. Metodą kompromisu okazała się w tej sytuacji nie wspólna konfesja, a dokument Ugody trzech wyznań, uznający wzajemną prawowierność stron i pomimo zachowania odrębności organizacyjnych i liturgicznych, zezwalający na wspólnotę ołtarza i ambony. Otwierało to drogę do dalszej integracji, wykraczającej poza dokonane tu wzajemnie uznanie



ważności sakramentów i wymianę kaznodziejów. W tej sprawie latem 1570 r. miał się zebrać synod trzech wyznań, do którego jednak nigdy nie doszło. Bracia czescy do Ugody przystąpili pod warunkiem zachowania prawa do własnej konfesji. Podobnie postąpili luteranie, choć ich zgoda na przystąpienie do unii była uzależniona od zapisów przyszłej, wspólnie układanej konfesji i aprobaty posługiwania się przez nich równoległe także Konfesją Augsburską. Ugoda w ślad za Konfesją Sandomierską zawiera artykuł o komunii oparty na Konfesji Saskiej. Zarówno zapisy w tekście samej Ugody, jak i rychła praktyka jej stosowania wskazują na to, że Konfesja była rozumiana przez wszystkie trzy Kościoły jako osobne wyznanie reformowanych, analogicznie do Konfesji Augsburskiej i Konfesji braci czeskich. Z drugiej jednak strony kalwiński zaczęli oficjalnie różnicować stronę luterzańską oraz własną sprzymierzoną z braćmi czeskimi; braci widzieli jako bliższych sobie i tym samym odleglejszych od luteran. Droga do rozgrywek konfesyjnych była w ten sposób otwarta.

Na razie jednak proces nie miał jednoznacznego kierunku. W maju 1570 r. notujemy *Consignatio* podpisane w Poznaniu przez luteran i braci czeskich, w której artykuł o komunii św. spisany został według linii sandomierskiej. Wkrótce jednak, na sejmie warszawskim 1570 r. reformowani przedstawili u tronu Konfesję Sandomierską jako wspólną konfesję wyznań ewangelickich w Polsce, czym poruszyli luteran, którzy na taki na taki zabieg nie wyrazili zgody. Okoliczności pierwszego bezkrólewia i następujące bezpośrednio po nim sprawy, że spory musiały pójść na bok, a energia została obrócona na inne potrzeby. Do spraw bezpośrednio konfesyjnych powrócono po kilku latach. Postulaty jednolitej obrzędowości postawiono na synodzie piotrkowskim w 1578 r. Był on próbą utrzymania Ugody Sandomierskiej, pomimo wejścia w życie Formuły Zgody w Niemczech. Jednakże obradujący w tymże miesiącu synod w Wilnie zakończył się zakwestionowaniem przez luteran wykładu nauki o komunii w ujęciu Ugody i w praktyce odejściem litewskiego luteranizmu od zasad sandomierskich. Kolejny krok na drodze konfesyjnej został postawiony.

W 1583 r. synod generalny we Włodzisławiu przeprowadził uznanie Ugody za oficjalny dokument dogmatyczny wiernie oddający nauczanie trzech Kościołów. Odrzucono przy tym znaczenie dla Polski Formuły Zgody jako nie przystającej do lokalnych warunków. Niemniej w 1585 r. fiasko spotkały próby pogodzenia Litwy, luteranie żądali bowiem od pozostałych Kościołów przyjęcia Konfesji Augsburskiej (tzw. *invariata* z 1530 r.). W roku poprzedzającym synod toruński (1594 r.) wydano Konfesję Augsburską w tłumaczeniu Erazma Glicznera. Edycja ta nie godziła bezpośrednio w Konfesję Sandomierską, ale była ortodoksyjna, bez akcentów ekumenicznych i bardzo źle została przyjęta, zwłaszcza przez braci czeskich, których niektóre sformułowania głęboko uraziły. Z taką hipoteką z przeszłości rozpoczynał się w 1595 r. synod toruński. Uzyskano wprawdzie na nim potwierdzenie Ugody Sandomierskiej, ale uruchomionych wcześniej procesów nie można już było łatwo pohamować. Dowodem na poruszanie się ewangelicyzmu w przestrzeni wydarzeń i trendów europejskich była m.in. opozycja Pawła Gericke. Protestował on, jako nieprzejednany zwolennik ortodoksji luterskiej, wobec wpisania do konfesji, a zwłaszcza do Ugody, artykułu z Konfesji Saskiej oraz wobec filipistycznego wydźwięku całej Ugody. Odżegnanie się przez obecnych od tez Gerickego było powszechne, ale nie pozostało bez echa tak, gdy idzie o przyszłe postanowienia, jak i te zapadły już bezpośrednio w Toruniu. Znowu odroczone ujednoczenie porządków liturgicznych do przyszłego synodu generalnego. Skoro nie udało się to w czasie bezpośrednio, po

zjeździe sandomierskim, tym mniejsze były szanse na dokonanie tego w czasie silnie już posuniętej kontrreformacji i zaawansowanego poczucia odrębności konfesyjnej. Być może zaważyło na tym nie tylko transponowanie na grunt polski sporów i podziałów zagranicznych, ale też konstatacja, że jak dotąd możliwe było istnienie i przetrwanie bez tak daleko idących zmian. Podejrzewam, że w atmosferze kontrreformacyjnej wykrzesanie sił do takich decyzji nie było już możliwe. Każdy Kościół swoją szansę trwania widział w pielęgnowaniu swojego stanu posiadania, własnych wzorców pobożności i własnej specyfiki teologicznej. Zmiany w bazie społecznej Kościołów i ich terytorializacja także nie sprzyjały przewyżczeniu konfesjonalizacji.

O ile na etapie Sandomierza problemy konfesyjne rozgrywali zwłaszcza reformowani, o tyle na etapie Torunia już luteranie. Wcześniejsze propozycje budowania zgody na podstawie Konfesji braci czeskich, jako najbardziej kompromisowej, nie zadowalały z czasem ani inicjatorów takiej koncepcji, tj. reformowanych, ani luteran. Obie liczniejsze strony, dysponując coraz dokładniejszym wykładem własnej nauki, to w niej widziały oczywistą płaszczyznę dialogu i ugody. Po przewyżczeniu trudności doktrynalnych w Niemczech luteranie przejęli pałeczkę rozgrywających od reformowanych, którzy ostateczny kształt swojej doktryny zredagowali wcześniej (przynajmniej w tym wymiarze, który interesował teologów w Polsce).

Ostatecznie procesy tu zarysowane znalazły swoje zakończenie w początkach XVII wieku. W 1607 r. luterkański synod w Miłostawiu uznał Konfesję Augsburską za jedyną normę wiary polskiego luteranizmu. Potępiając „sekty” wypowiedział w praktyce Ugodę Sandomierską. Z kolei w latach 20. i 30. XVII wieku synody reformowanych i braci czeskich przyniosły daleko idące wzajemne zbliżenie teologiczno-dogmatyczne oraz liturgiczne. Obozy konfesyjne w Polsce wyglądały odąd tak, jak ich zachodnioeuropejskie odpowiedniki.

#### Bibliografia:

- Adam Alfred, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II: *Mittelalter und Reformation*, Berlin 1973.
- Bartel Oskar, *Filip Melancton w Polsce*, Odrodzenie i Reformacja w Polsce VI: 1961.
- Bartel Oskar, *Marcin Luter w Polsce*, Odrodzenie i Reformacja w Polsce VII: 1962.
- Bartel Oskar, *Reformacja w Polsce (1518–1556)*, Rocznik Teologiczny XIII: 1971, z. 1.
- Bartel Oskar, *Zwingli i Kalwin a Polska*, Przegląd Historyczny LXV: 1965, z. 1.
- Jarmiński Leszek, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992.
- Karski Karol, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994.
- Kleuting Harm, *Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648*, Stuttgart 1989.
- Koehler Walther, *Dogmengeschichte. Das Zeitalter der Reformation*, Zurich 1951.
- Lehmann Jerzy, *Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937.
- Mildenberger Friedrich, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983.

- Napiórkowski Stanisław C., *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*, Lublin 1978.
- Rohls Jan, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen 1987.
- Schilling Heinz, *Confessional Europe*, [w:] Handbook of European History 1400–1600, vol. II, Leiden–New York–Köln 1995, s. 641–681.
- Schilling Heinz, *Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit*, [w:] Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit, hrsg. von B. Giesen, Frankfurt a. M. 1991, s. 192–252.
- Schlink Edmund, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, Berlin 1954.