

ALEKSANDER KOSSOWSKI

Lublin.

Protestantyzm jako przejaw cywilizacyjny.

Z początkiem XVI w. rozpęta na skutek wystąpienia Lutra rewolucja religijna burzy jedność kościelną świata chrześcijańskiego, zwalcza doktryny, ideały i instytucje średniowieczne, pogłębia zapoczątkowany przez ruch humanistyczny proces sekularyzacji myśli i polityki. Uniwersalizmowi Kościoła katolickiego, obiektywizmowi światopoglądu religijnego, opartego na głębokiej wierze w istnienie prawdy bezwzględnej, niezmiennej co do swej istoty, przeciwstawia protestantyzm system kościołów narodowych, subiektywizm życia wewnętrznego, indywidualizm, pozbawiający hierarchię kościelną jej dawnego znaczenia i roli kierowniczej, negację zasady niewzruszalności podstaw wierzeń religijnych.

Rewolucja religijna XVI w. była równocześnie polityczną i socjalną. Zaatakowano w imię nowych haseł ostoje układu średniowiecznego. W ogniu walki przeciwko Rzymowi wypowiedzianej przez narody, dążące do uniezależnienia się od Stolicy Apostolskiej, w zawierusze wojen domowych o podłożu politycznym i społecznym, w atmosferze zamętu dogmatycznego i etycznego, powstaje nowa cywilizacja protestancka. Genezy jej szukać należy w przesileniu duchowym Kościoła i kultury zachodnio-europejskiej XIV-XV w., częściowo nawet i w okresie wcześniejszym. Następstwa tego nowego ducha przeciwkatolickiego pokutują i w dobie obecnej.

Protestantyzm silnie wstrząsnął duszą człowieka, głębokie bruzdy w jego psychice pozostawił, duże zmiany w życiu narodów wprowadził. Nie można się więc dziwić, że, nie mówiąc już o stuleciach ubiegłych, nawet dziś do wyjątków należą sądy o nim spokojne, rzeczowe, pozbawione uprzedzeń i tendencji apologetycznych. Wypowiadano różnorodne opinie o genezie, istocie i roli dziejowej ruchu różnowierczego. Prof. Feliks Koneczny

uważa t. zw. „reformację” z jej hegemonią państwa nad kościołem i zasadą: „cuius regio, illius religio”, za przejaw kultury bizantyńsko-niemieckiej¹. Prof. Tadeusz Zieliński reformację nazywa rejuذاizacją chrześcijaństwa, zaznaczając m. in., że „wbrew psychologii, ale w myśl synagogi nabożeństwo sprowadzono wyłącznie do słowa”². Podług Kautskiego, podłoże walk wyznaniowych tworzą antagonizmy socjalne. Właściwym bohaterem reformacji jest Tomasz Münzer³. Całkiem odmienne stanowisko zajął Ernst Troeltsch, który z naciskiem podkreślał autonomię życia religijnego. Poglądy Lutra były wyrazem rozwoju jego myśli religijnej, którego nie należy uważać za odbicie stosunków społecznych i gospodarczych. Istotę religii protestantyzm upatruje w uczuciu wiary, katolicyzm natomiast w kapłaństwie i sakramentach, karności i misticie⁴. W pochodzie wieków protestantyzm wzbudzał uczucia obrazy i nienawiści bądź wyrazy zachwyty i uwielbienia. Opat Rohrbacher mniemał, że Luter był opętany przez diabła⁵. Zdaniem Montaigne’a, nie opłacało się wszczynać rewolucji poto tylko, by ustanowić kilka dogmatów, oddzielających protestantów od katolików. Wolter początki protestantyzmu sprowadza do waśni zakonników⁶. Obecnie w świetle perspektywy dziejowej nawet i w kołach niekatolickich nieraz też kry-

¹ Feliks Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*. II, 1921, s. 11, 12-13. *Etyki a cywilizacje*. Przegl. Powsz. 1931 r. t. 189, s. 341-342. *O wielości cywilizacji*. Kraków 1935, s. 263.

² Tadeusz Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*. Warszawa, MCMXXI, s. 134.

³ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1919, p. 433.

⁴ „In der so durch das „Wort“ gewirkten Glaubensgesinnung liegt daher für den Protestantismus der Kern der Religion, wie er für den Katholizismus in Priestertum und Sakrament, Gehorsam und Mystik, liegt Es ist die Glaubens und Ueberzeugungs-religion an Stelle der hierarchisch sakramentalen Religion... Tamże, p. 438, 432 i n.

⁵ „Nous avons vu frère Augustin, tourmenté de ses pensées de désespoir et obsédé des apparitions du diable...”. Rohrbacher, *Histoire Universelle de l’Eglise Catholique*. Sixieme edition, tome XII. Paris 1872 p. 10

⁶ F. Laurent, *Etudes sur l’histoire de l’humanité. La Réforme*. Tome VIII. Bruxelles, p. 420, 421, 423.

tycznie się ocenia rolę dziejową reformacji. R. B. Mowat stwierdza tragiczne następstwa dla świata całego anarchii religijnej, anarchii w stosunkach międzynarodowych wynikłej z rozdarcia wyznaniowego Europy¹.

Z licznego zastępu apologetów protestantyzmu wymienię np. Laurent'a². Sohma, triumfującego z powstania nowego świata, ze skruszenia potęgi władzy duchownej³. Wotschke'go, przyrównującego naród niemiecki do Izraela, jako ludu wybranego⁴.

Świat chrześcijański wieków średnich tworzył rodzinę ludów, uchylających kornie czoło wobec dwóch najwyższych potęg: Stolicy Apostolskiej i Cesarstwa. Przed przesileniem XIV—XV w. ani wojny, ani walki pomiędzy papieżem a cesarstwem, ani herezje nie burzyły do gruntu tej jedności. Cesarza zawsze uznawano za panującego, górującego nad wszystkimi królami i książętami, za zwierzchnika w rzeczach doczesnych wszystkich narodów. Ojciec Św. był zwierzchnikiem duchowym świata chrześcijańskiego, jedyną powagą w rzeczach wiary i moralności, arbitrem w ciężkich powikłaniach politycznych i międzynarodowych.

¹ „Anarchie religieuse aussi complète, que l'anarchie internationale, dont des effets ont été si tragiques pour le monde entier”. R. B. Mowat, *L'Eglise romaine et l'unité du christianisme*. L'Esprit International, 1-er Avril 1933 Nr. 26, p. 264-281.

² „C'est une des gloires de la réformation d'avoir brisé définitivement la fausse unité du catholicisme: elle a conquis le droit de l'homme dans le domaine de la conscience, elle a inauguré l'ère des nations souveraines”. „Ce fut là la vraie mission de la réformation: elle sauva le monde chrétien de l'incrédulité”. Laurent, *La Réforme*, p. 425, 434.

³ Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*. Paris, 1926, p. 463.

⁴ „Wohl sind Wahrheit und Erkenntnis nicht das Vorrecht eines auserwählten Volkes und in allerlei Sprachen hat Gott die Seinen. Aber wie Israel einst durch die Stärke seines Gottesbewusstseins das Volk der Offenbarung werden konnte, so ist unser deutscher Volk durch seinen Gewissensernst und seine Gemühtiefe das göttliche Werkzeug geworden, die verschüttete Quelle des Evangeliums wieder aufzudecken”. Teodor Wotschke, *Geschichte der Reformation in Polen*. Leipzig 1911, p. 4.

Rosnąca stopniowo potęga gospodarcza i polityczna państw poszczególnych nie chce się godzić na dotychczasowy stan rzeczy. Rozbudzone uświadomienie narodowe buntuje się przeciw opiece Rzymu i odpływowi do „wiecznego miasta” znacznych sum pieniężnych. Powstaje i coraz się wzmacnia opozycja naroduwa przeciwko uniwersalizmowi katolickiemu. Filip IV Piękny, Ludwik Bawarski i inni przeciwnicy Stolicy Apostolskiej w swej akcji przeciwrzymskiej znajdują posłuch wśród swych poddanych.

Wzrostowi opozycji przeciwrzymskiej towarzyszy wzmacnianie się uczuć niechęci i zazdrości wobec zamożnego i wpływowego kleru, zwłaszcza zaś wobec zakonów. Motywy natury materialnej odgrywały w tych antagonizmach rolę bardzo poważną (wystarczy wspomnieć choćby spory o dziesięcinę oraz sekularyzację dóbr kościelnych w epoce protestantyzmu).

Kościół tymczasem tracił władzę nad duszami wiernych. Wielka schizma kościelna (1378—1415) wniosła chaos, zamęt, zgorzenie. Bolączką epoki przedreformacyjnej było zepsucie Kościoła „w głowie i członkach”, zeświecczenie, chciwość, życie niemoralne kleru, wypaczone formy kultu. Zepsucie duchowieństwa piętnowało wielu współczesnych, m. in. np. Mikołaj Clemange, Piotr d'Ailly, Gerson, opat Trittenheim¹.

Zanikał duch uległości wobec najwyższej władzy w Kościele. Wenecjanin Sanuto w 1327 r. obliczał, że niemal połowę świata chrześcijańskiego obłożono klątwą kościelną².

Ruch koncyliarny XV wieku, zmierzający do uzdrowienia Kościoła, mogący się poszczycić takimi znakomitymi przedstawicielami umysłowości ówczesnej, jak Piotr d'Ailly, Jan Chartier, zwany od miejsca urodzenia Gersonem, wszedł na drogę rewolucji, głosząc tezę o wyższości soboru nad papieżem, i nie usprawiedliwił pokładanych w nim nadziei.

Nastrój rewolucyjny już w poprzednim stuleciu ogarnął nawet zakonników reguły św. Franciszka Serafickiego, radykalisty-

¹ F. Laurent, *La Réforme*, p. 258—259.

² Dr Friedrich von Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation*. Berlin 1890 p. 4.

czny odłam tego zakonu czyli tzw. spiritualów. Olivi (zm. 1298) przepowiadał triumf idei franciszkańskiej, idei ewangelicznej, potępiał kościół „cielesny” jako Babel z antychrystem na czele. Ubertino da Casale w traktacie „Arbor vitae crucifixae Jesu” 1305 r. upatrywał mistycznego antychrysta w osobie pap. Bonifacego VIII, Filipa IV Pięknego uważał za narzędzie Boże¹. Obok spiritualów przy boku Ludwika Bawarskiego poparł jego dążenia całą mocą swego niepospolitego talentu Marsyliusz z Padwy, zwiastun laicyzmu epoki nowożytnej. Wyprzedzając o dwa stulecia Lutra, Marsyliusz rozwijał teorię supremacji władzy świeckiej, pozostawiając hierarchii kościelnej jedynie kierownictwo duchowe, pozbawione wszelkiej sankcji. W konsekwencjach logicznych winien był dojść do odrzucenia idei Kościoła powszechnego i do tezy powszechnego kapłaństwa. Jednak tak daleko nie zaszedł, nie opuszczał gruntu katolickiego, uznawał bowiem konieczność hierarchii kościelnej². Dalej się posunęli w swej negacji heretycy XIV—XV w. Wiclif (zm. 1384) głosił naukę o predestynacji w duchu późniejszej doktryny kalwińskiej, o przeznaczonych na mocy odwiecznych wyroków Boskich ku zbawieniu (praedestinati) lub na potępienie skazanych (praesciti, reprobii), czynił Boga sprawcą grzechów. Odrzucał pośrednictwo księży, uważał kościół za gminę wybranych³. Maciej z Janowa mniemał, że jedynie gruntowna przebudowa może przywrócić Kościołowi dawne siły⁴. Jan Pupper Goch (zm. 1475) za jedyną powagę

¹ Gustaw Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*. III 1929, p. 24—25.

² Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. II Marcile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque. 1934, p. 146, 207, 277—278, 296. Walther Köhler, *Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung*. 1933, p. 93—94.

³ „Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum” (Trial, II, 13) Dr Otto Willman, *Geschichte des Idealismus*. 2Aul. Zweiter Band. Der Idealismus der Kircheväter und der Realismus der Scholastiker. Braunschweig. 1907, p. 566, 638. Walther Köhler, *Luther und das Luthertum*, p. 93—94.

⁴ „Dei Ecclesia nequit ad pristinam suam dignitatem reduci vel reformari, nisi prius omnia fiant nova” Matthiae liber de sacerdotum abhorranda abominatione, c. 37. Laurent, *La Réforme*, p. 117.

nieomylną uznawał Pismo św. Zbliżył się do późniejszej doktryny Lutra o usprawiedliwieniu człowieka przez samą wiarę Jan Wesel (zm. 1481). Przeciwno odpustom i tezie o nieomylności Kościoła występował już Jan Rucherath z Wesel¹.

W XV w. wyczuwano zbliżającą się rewolucję. Piotr d'Ailly w 1416 roku pisał, że, jeżeli Kościół nie dokona reform, niebawem nasunie się groźna nawałnica, ogrom nieszczęść burze spowodują². Johann Hilten, franciszkanin z Turyngii, komentując w 1485 roku Apokalipsę i księgę Daniela, obliczył, że w 1514 lub 1516 r. nastąpi upadek władzy papieskiej³.

Badając właściwości, rysy zasadnicze doktryn protestanckich, winniśmy stale pamiętać, że światopogląd głosicieli nowych idei stopniowo się kształtuje; odmienne od dotychczasowych ujęcie zasadniczych pojęć życia kościelnego coraz bardziej się precyzuje. Doktryna nie od razu występuje w formach wykończonych i podlega prawom ewolucji, zależną będąc od różnorodnych czynników indywidualnych i zewnętrznych. Wszelki system protestancki jest więc zmienny. Stwierdzić można np. znaczną różnicę pomiędzy radykalizmem poglądów Lutra w r. 1520, a konserwatywnym nastawieniem jego w latach tworzenia kościoła narodowego.

Odtwarzając genezę i ewolucję doktryn protestanckich uwzględnić należy splot różnorodnych czynników. Luter, jako twórca nowego systemu wyznaniowego, wniósł weń znaczną część swej jaźni. Nie możemy kształtowania się jego światopoglądu pojąć i odczuć w oderwaniu od jego przeżyć osobistych, od analizy psychiki i walk wewnętrznych. Tezy jednak podstawowe nauki Lutra głośnym echem odbiły się w duszach licznych jego rodaków, w dalszym zaś ciągu i poza granicami Niemiec, dlatego tylko, że zbiegały się z dążeniami mas, z panującym wówczas nastrojem antyrzymskim, wrogim wobec uniwersalizmu katolic-

¹ Bezold, *Gesch. der Reform.* p. 118—120.

² Laurent, *La Réforme*, p. 439.

³ Bezold, *Gesch. der Reform.* p. 146.

kiego. Nie porywał Luter tłumu, raczej jego samego unosiły fale entuzjazmu, uniesienia patriotycznego¹.

I. LUTERANIZM.

Saksonia, kolebka rewolucji religijnej XVI w., gdzie ewangelię niegdyś szerzył miecz Franków, bardziej, niż kraje na zachód lub południe od niej położone, zachowała swoiste oblicze indywidualne. Stąd, z dorzecza Wezery i Łaby, wyszły czysto niemieckie dynastie cesarstwa.

Prądy nowożytny humanistyczne nie znajdują tu podatnego podłoża, ponieważ silne były nastroje przeciwrzymskie, zasilane przez przenikający z sąsiednich Czech husytyzm².

Główne źródło tego wciąż wrogiego wobec Rzymu nastawienia Niemiec, ujawniającego się zarówno w walkach o inwestyturę, jak i później w kulturkampfie, tkwi w roszczeniach do odegrania w dziejach roli, jaka przypadła w dobie starożytnej Cesarstwu Rzymskiemu. Spadkobiercą jego przecież miało być Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego, które w Rzymie upatrywało najważniejszą przeszkodę w realizacji planów hegemonii politycznej³.

Luter, Saksończyk, syn nieodrodny swej epoki i swego narodu, stawiał zawsze na pierwszym planie to, co uważał za pilne potrzeby narodowe. Obce mu były: kultura klasyczna, a więc i więź z tradycjami cywilizacji łacińsko-katolickiej, kult piękna i wiara w człowieka⁴.

Po długich dopiero zmaganiach się ze sobą mnich wittenberski zerwał z Kościołem. Czynami nadmiernej ascezy zakonnej

¹ Stusznie zaznacza Köhler: *Zweifellos lässt sich Luther von der nationalen Welle tragen*. Walther Köhler, *Luther und das Luther-tum...*, p. 20.

² Imbart de la Tour, *Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un christianisme allemand*, *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1918, Sept.—Dec. p. 576, 598.

³ Jacques Chevalier, *Les deux Réformes: le luthéranisme en Allemagne, le calvinisme dans les pays de langue anglaise*. Tamże, p. 847.

⁴ Imbart de la Tour, *Pourquoi Luther...*, p. 577

usiłował stłumić uczucia powątpiewania w miłosierdziu Boskim, uczucia lęku. Wysłany przez władze zakonne do Rzymu wyolbrzymiał występujące tam przejawy pychy, zbytku, zeświecczenia i znieprawienia. I po powrocie z Rzymu, choć zgorszony tym, co tam widział, jeszcze wielką cześć żywi dla Namiestnika Chrystusowego. Dysputując z Eckiem w Lipsku, uznając za jedyne źródło wiary Pismo św., odrzuca powagę tradycji i soborów. Jednak w listach do Ojca św. nie szczędzi wyrazów pokory i poddania się jego orzeczeniu, o ile będzie przekonany oczywistymi dowodami z Pisma św. i rozumu. W liście pisanym w 1528 r. zaznacza, że dużo dobrego przejęto z papieństwa¹. Te słowa jednak nie winny nas wprowadzać w błąd. Przeciwnie w piśmie przeciwko Prieriasowi w 1520 r. rzucił wezwanie omycia rąk we krwi papieża i kardynałów². W pisemku „Wider das Papstthum zu Rom, vom Teufel gestiftet” 1545 grozi: „Pestis eram vivus, moriens ero mors tua papa”³. Byłaż to obłuda, gdy Luter się uparował wobec papieża i dostojników kościelnych? O. Grisar T. J. w swym gruntownym dziele o Lutrze stwierdza, że Luter nie potępiał zasadniczo kłamstwa, o ile jest skierowane na pożytek ewangelii lub cudzej prawdziwej korzyści. Podkreśla również w naturze Lutra pierwiastki patologiczne⁴.

Zdaje mi się, że można nadto wziąć pod uwagę współlistnienie sprzecznych zapatrywań w duszy Lutra, stan niepewności, czy się obrało należyłą drogę postępowania.

¹ „Wir bekennen, dasz unter dem Papstthum viel christliches gutes, ja alles christlich gut sei, und auch daselbst herkommen sei an uns”. L u t h e r, *Brief von der Wiedertaufe* (1528). L a u r e n t, *La Réforme*, s. 450.

² „Cur non magis hos magistros perditionis... omnibus armis impetimus et manus nostras in sanguine istorum lavamus?” H a r t m a n n G r i s a r S. J., *Luther. Zweite unveränd. Auflage*, I. Freiburg im Breisgau 1911, p. 373. K s. C z e s ł a w F a l k o w s k i, *Luter w świetle nowych badań*. Przegl. Powsz. 1929 r. t. 181, s. 188.

³ H. G r i s a r S. J., *Luther III*. 1912, p. 863. W a l t h e r K ö h l e r, *Luther und das Luthertum*, p. 92.

⁴ Naprz. „morbus spiritualis” Lutra, demonologię i demonomanię (ukazywanie się diabła w postaci psa, wieprza, węża ognistego). H. G r i s a r S. J., *Luther III*. 1912, p. 231-257, 269-271, 596-673 i in.

Dużo zwątpień przewycięzał Luter, cierpiał bez miary, staczał ciężkie walki ze sobą, zanim zerwał z Kościołem. W ciszy celi klasztornej zestawiając słabości swej grzesznej natury z potęgą groźnego Stwórcy i Sędziego, rozpaczał o zbawieniu. Po dłuższych rozmyślaniach, czytając Nowy Testament, zwłaszcza listy św. Pawła, dzieła św. Augustyna i mistyków niemieckich, wychodząc z błędnego założenia o całkowitym zepsuciu natury ludzkiej, doszedł do myśli o wyłącznej skuteczności wiary w pracy wewnętrznej nad zbawieniem duszy. To mniemanie, poparte, jak Lutrowi się zdawało, powagą św. Pawła, rozwiało na razie udreki, usunęło przygnębenie, przepełniło duszę młodego ascety ufnością w miłosierdziu Boskim.

Wiara w doktrynie Lutra tworzy jedyną pewną oporę człowieka, wystarczającą do zbawienia. Dobre uczynki nie są same przez się niezbędne, skoro zaś im nie towarzyszy uczucie głębokiej wiary, stają się grzechami godnymi potępienia. Człowiek ożywiony duchem religijnym wolny jest od wszelkich przykazań i praw. Dobry, pobożny człowiek jest takim w czynach, lecz nie przez te czyny staje się dobrym i pobożnym¹. Dogmat protestancki o usprawiedliwieniu się człowieka przez samą wiarę przenosi czyny ludzkie poza sferę życia wewnętrznego, mechanizuje je, przecinając związek ścisły pomiędzy religią a moralnością². Istotę religii sprowadza się do bezpośredniego łączenia się chrześcijanina z Bogiem. Punkt ciężkości z miłości Boga i bliźniego, uzewnętrznionej w zgodnym z jej zasadami postępowaniu, przesuwa się na wzmocnienie wiary, ufności w Bogu. Niezmiernie doniosłe są następstwa tego uwewnętrznienia religii, w którym

¹ „Also ein Christ, der durch den Glauben geweiht, gute Werke thut, wird durch dieselben nicht besser oder mehr geweiht (welches nichts denn des Glaubens Mehrung thut) zu einen Christen, ja wenn er nicht zuvor glaubte und Christ wäre, so gälten alle seine Werke nichts, sondern wären eitel närrische, sträffliche, verdammliche Sünde”. „Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. Martin Luthers Schriften in Auswahl herausgegeben von Dr Johannes Desius Gymnasiallehrer in Eisenach. Gotha 1883, p. 96, 101, 105.

² Dr Otto Willman, *Geschichte des Idealismus*. II, p. 638.

można łatwo spostrzec oddźwięki mistyki późnego średniowiecza. Hierarchia kościelna traci swe znaczenie. Wysuwa natomiast Luter ideę powszechnego kapłaństwa. Wnioskiem logicznym z tego subiektywizmu było uznanie zasady wolnego badania Pisma św., tego jedyne, zdaniem reformatorów, nieomylnego drogowskazu w rzeczach wiary i moralności. Choć Luter z czasem tej zasady się wyrzekł, zdążyła wszakże duży zamęt w umysłach i chaos licznych zwalczających się nawzajem doktryn wytworzyć. Subiektywizm systemu religijnego Lutera pierwszych lat jego działalności publicznej znalazł swe odbicie również i w poglądach reformatora na stosunek wzajemny państwa a władzy duchownej, w teorii podwójnej moralności.

Luter zdawał sobie sprawę z podstawowego znaczenia swego naczelnego dogmatu, zaznaczając, że w nim się mieszczą wszystkie inne prawdy wiary¹.

Doktryna ta przyczyniła się do niebezpiecznego dla przyszłości narodu obniżenia poziomu moralnego².

Upadek prarodziców spowodował całkowite zepsucie nieskalanej przedtem natury ludzkiej. Wszystko w woli naszej jest złem, w umyśle — błędem. Rozum nazywa Luter „nierządnicą diabła”. Nie da się go uzgodnić z wiarą. Przyznanie człowiekowi wolnej woli uważał Luter za bluźnierstwo³. Jesteśmy, twier-

¹ „In loco justificationis comprehenduntur omnes alii fidei nostrae articuli”. Luther, *Comment. in Epist. ad Galatas*. (t. IV, p. 90 v., Jen.). Laurent, *La Réforme*, p. 450.

² Stwierdził to poza licznymi luteranami sam Luter. W kazaniu w r. 1528 wygłoszonym oświadczył: „Dasz wir jetzt so träge und so kalt sind in der Verrichtung guter Werke, kommt davon her, dasz wir sie nicht mehr als rechtfertigend anerkennen”. *Comment. in ep. ad Galatas 2*, p. 351. Hartmann Grisar S. J., *Luther II*. 1911, p. 550.

³ Luther, *De Servo Arbitrio* (1525), Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 636. George de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit. de la Réforme*, p. 155. O poglądach Lutera na przeznaczenie w duchu późniejszej doktryny Kalwina por. H. Grisar S. J., *Luther I*. 1911, p. 548-549.

dził, niewolnikami diabła, który jest naszym monarchą i bogiem. Musimy czynić to, czego on chce, do czego podnieca¹.

Laicyzm epoki nowożytnej znalazł dobitny swój wyraz w głoszonej przez Lutera w 1520 r. idei powszechnego kapłaństwa. Odrzucał Luter charakter sakramentalny stanu duchownego, nie uznawał różnicy zasadniczej pomiędzy hierarchią kościelną a resztą wiernych. Pomiedzy laikami a księżmi, ksiądzkami a biskupami, osobami stanu duchownego a świeckiego istnieje różnica jedynie co do urzędu i czynności. Wszyscy chrześcijanie są księżmi, biskupami i papieżami. Szewc, kowal, chłop, każdy pełni pracę swego zawodu, wszyscy zaś są kapłanami i biskupami².

Ta teoria z początkiem XVIII w. dotarła i do Rosji. W statucie duchownym („Духовный Регламентъ”) ułożonym w 1721 r. przez Teofana Prokopowicza czytamy, iż każdego chrześcijanina oświeconego i kierowanego przez Ducha św. można uważać za osobę duchowną, biskupi zaś i kapłani, ustanowieni dla odprawiania ofiary niekrwawej, są kapłanami we właściwym słowa znaczeniu³.

W dokonywanym przez reformatorów XVI w. procesie przewartościowania wartości probierzem prawdy staje się Pismo św.

¹ Luther 1525. Ed. Erlangen t. XXIV, p. 311. Grisar S.J., *Luther I.* 1911, p. 553-554. Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit.*, p. 156.

² „So folgt aus diesem dasz Laien, Priester, Fürsten, Bischöfe und, wie sie sagen, Geistliche und Weltliche keinen andern Unterschied im Grund wahrlich haben denn des Amts oder Werks halben, und nicht des Standes halben; denn sie sind alle geistliches Standes, wahrhaftige Priester, Bischöfe und Päpste, aber nicht einerlei gleiches Werk...” Luther, „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung”. Martin Luthers, *Schriften in Auswahl.* Gotha 1883, p. 23-26.

³ „...всякаго вообще христианина можно называть духовнымъ, поскольку онъ просвѣщается и руководится Св. Духомъ, но епископы и пресвитеры суть нарочито опредѣленные служители и управители духовнаго ученія; всякому вообще христианину можно приписывать священство, но епископы и пресвитеры „ради служенія безкровной жертвы“ суть священники въ преимущественномъ смыслѣ”. Н. Суворовъ, *Учебникъ церковнаго права.* Изд. второе. Москва 1902, стр. 223.

Myśl nihilistyczna, obalająca hierarchię, powagę Stolicy Apostolskiej, tradycji, soborów, zatrzymuje się wobec Biblii, jedyne go autorytetu. Biblizm stanowi cechę charakterystyczną protestantyzmu. Skoro odrzucono tradycję, jako czynnik kształtujący nasze wierzenia, musiano dojść do zasady wolnej interpretacji tekstu Pisma ś., do przyznania każdemu chrześcijaninowi prawa do ujmowania na swój sposób i komentowania trudniejszych, zawilszych miejsc Biblii. Tym samym usunięto tamy przeciwdziałające ukazywaniu się teoryj odmiennych od głoszonych przez wodzów protestantyzmu. Tu właśnie tkwiło źródło późniejszej anarchii dogmatycznej.

Köhler wykazuje błędne koło w rozumowaniu Lutra. Wiara się rodzi w duszy człowieka ze Słowa Bożego, którego jest podstawą i uzasadnieniem¹. Późniejsze odstępstwo Lutra od zgubnej dla rozwoju protestantyzmu zasady nie mogło zażegnać chaosu ścierających się ze sobą teoryj.

Teorie dogmatyczne a polityczno-społeczne w światopoglądzie Lutra nie tworzą odrębnych, niezależnych od siebie pierwiastków, lecz układają się w harmonijną na ogół całość. Georges de Lagarde słusznie zaznacza, że nie można zrozumieć idei politycznych protestantyzmu bez powiązania ich z zasadami teologicznymi, z których biorą początek².

Twierdzi nadto, że kwestie polityczne zrazu nie przykuwały ku sobie uwagi Lutra i dopiero przez przeciwstawienie Kościołowi władzy świeckiej problem stosunku wzajemnego dwóch władz, zagadnienia polityki aktualnej i społecznej wchodzi w zakres jego rozważań.

Chrześcijanie nie podlegają żadnemu prawu poza własną wolą. Gdyby świat się składał z samych prawdziwych chrześcijan, zbędni byłiby książę, król, władca. Nie stosowano by miecza

¹ W a l t h e r K ö h l e r, *Luther und das Luthertum*. p. 18.

² „Mais il faut renoncer à comprendre les idées politiques de la Réforme, si on ne les réduit aux principes théologiques dont elles découlent”. G e o r g e s d e L a g a r d e, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, p. 148.

i prawa. Świat jest atoli chrześcijański jedynie z imienia. Żli są o wiele liczniejsi od pobożnych. Kierowanie się Ewangelią w życiu publicznym przyrównywuje Luter do zamknięcia w jednej klatce wilków, lwów, orłów i owiec i pozostawienia ich samym sobie. Konieczna jest władza dla poskromienia złych¹.

Przeciwstawia Luter Kościołowi, jako Królestwu Chrystusowemu, świat—oberżę szatana. Lud jest szatanem, którym Bóg się posługuje jako narzędziem kary. Potępia Luter połączenie w jednym ręku pastorału i miecza, często praktykowane zwłaszcza z końcem XV w. Protestuje przeciwko świeckiej władzy papieża, którzy wzorem monarchów świeckich prowadzą wojny. Istotę porządku doczesnego stanowi prawo, przymus, siła zbrojna; porządku zaś ducha — miłość. W Królestwie Bożym panuje Słowo, w królestwie tego świata—rozum. W Kościele wszelki przymus jest wykluczony, świat natomiast nie może się obejść bez kata. W sferze czynności władzy świeckiej obowiązuje prawo krajowe, nie zaś nakaz Chrystusa. Król bezbożny często lepiej potrafi rządzić, niż pobożny. Administrację rządową chrystianizm wcale nie obchodzi².

Nie szczędzi Luter czarnych barw w charakterystyce władzy świeckiej. Królestwo tego świata jest służebnicą gniewu Boskiego wobec złych ludzi i zwiastunem piekła³.

Atakuje reformator jeden z filarów średniowiecza — Cesarstwo, które przestało, jego zdaniem, istnieć z upadkiem Rzymu⁴. W pierwszych latach działalności publicznej uczył Luter, że władza papieska, choćby tyrańska, istnieje z wyroku Boskiego, jak wszystkie państwa. Należy się jej podporządkować. Wkrótce

¹ „Drum sag ich: dieweil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen” Luther, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, Martin Luthers, *Schriften in auswahl*. Gotha 1883, p. 125—127.

² W. Köhler, *Luther und das Luthertum...* p. 103—104.

³ Luther, *Von harten Büchlein* (1525). Ed. Weimar, t. XVII, p. 389. Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit. de la Réforme*, p. 421.

⁴ Walther Köhler, *Luther und das Luthertum*, p. 24.

jednak zmienił Luter stanowisko w tej sprawie, zwalczając zasadniczo instytucję papieżstwa¹.

Uważa reformator za konieczne ściślejsze rozgraniczenie dwóch władz, którego rzekomo nie przestrzegano w średniowieczu. Kościołowi mają podlegać wyłącznie sprawy ducha, wieczności, nieba, a więc należy do niego kierownictwo nad duszami wiernych. Władza świecka natomiast obejmuje wszystko, co dotyczy doczesności, choćby i w stosunku do Kościoła². Organizując w 1526 r. kościół narodowy, zażądał Luter od książąt, by ujęli w swe ręce reformę kościelną. Władze miały dokonać wyboru pastorów i wzbronić wygłaszania kazań katolickich. W cztery lata potem zwrócił się do elektora saskiego z wezwaniem do ustanowienia dyscypliny zborowej³. Nastąpiło całkowite podporządkowanie władzy duchownej państwu. Ciekawie ujmując ten przejaw laicyzmu dr Arnold Rademacher: „I oto Kościół katolicki staje się rzymskim, a katolicyzm — wyznaniem obok innych wyznań”⁴.

Nie był Luter bynajmniej wysokiego mniemania o książętach, którzy są bądź złodziejami lub rozbójnikami, bądź co najmniej ich dziećmi⁵. Pomimo to należy się im posłuszeństwo. Lepiej, by tyrani wyrządzili sto krzywd ludowi, niż ten tyranom choć jedną⁶.

Potępiął Luter stanowczo wszelkie bunty i zamieszki. Twierdził, że zawsze jest po stronie tych, co cierpią na skutek rozruchów, choćby i nie mieli słuszności. Występuje zaś przeciwko

¹ Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit. de la Réforme*, p. 238—239.

² Tamże p. 297.

³ Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit. de la Réforme*, p. 322.

⁴ Arnold Rademacher, Prof. Teologii w Bonn, *Religia a życie. Przyczynek do rozwiązania chrześcijańskiego problemu kultury*. Tłumaczyła J. Kusztelanówna, 1935 (Przedmowa autora z r. 1925), s. 42—43.

⁵ Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit. de la Réforme*, p. 199.

⁶ Tamże p. 234.

tym, którzy wszczynają bunt nawet w obronie sprawiedliwości¹. Wobec zdecydowanie wrogiej w stosunku do nowinek religijnych postawy cesarza, powstało przed protestantami pytanie, bynajmniej nie teoretyczne tylko, lecz również aktualne: czy wolno gwałt gwałtem odierać? Po sejmie w Spirze Luter wielokrotnie zapytywany orzekł, że władzy nie należy stawiać oporu. W roku następnym w Torgau pod naciskiem książąt uznał legalność sprzeciwu w pewnych okolicznościach².

Często występował Luter w traktatach i listach w roli obrońcy idei wolności wyznaniowej. Już w r. 1520 pisał, iż gdyby sztuką było przewycięzanie heretyków za pomocą ognia, katów należało by uznać za najuczciwszych doktorów na ziemi³. W liście do Spalatina 16 st. 1521 podkreślał potęgę Słowa, które podbiło świat. Nie należy wyjmować oręża w obronie Ewangelii⁴.

Pomimo tych i wielu innych w tym duchu orzeczeń Lutra, nie możemy go uważać za szermierza tolerancji. Na jego żądanie ustanowiono w Saksonii kary pieniężne dla tych, co nie uczęszczają na kazania⁵. Zwalczał Luter ostro anabaptystów i doradzał książętom stosowanie do nich, jako do wywrotowców najsurowszej kary do kary śmierci włącznie.

Z przeciwstawienia królestwa Bożego a świata, jako dwóch społeczności zasadniczo sprzecznych w założeniach i układzie, wysnuł Luter t.zw. teorię podwójnej moralności. Inne normy obowiązują każdego człowieka jako chrześcijanina, inne natomiast — jako członka społeczności świeckiej. Chrześcijanin nie troszczy się o gromadzenie pieniędzy, serce swe całkowicie Bogu oddaje.

¹ Luther „Eine treue Vermahnung an alle Christen sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung“. Martin Luthers, *Schriften in Auswahl...* Gotha 1883, p. 115.

² Georges de Lagarde, *Rech. sur l'esprit pol...* p. 240.

³ „Wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer zu überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doktoren auf Erden“, Luther, an den Christl. Adel deutsch. Nation. Martin Luthers, *Schriften in Auswahl*, Gotha 1883, p. 69.

⁴ Walther Köhler, *Luther und das Luthertum*, p. 27.

⁵ H. Grisar S. J., *Luther III*, 1912, p. 725.

Przebywając zaś w świecie czyli na zewnątrz, może i powinien używać dóbr doczesnych dla potrzeby własnej i innych ludzi¹.

Całkiem innym jest człowiek jako Jan lub Marcin, niż jako elektor, doktor, kaznodzieja. Są to dwie różne osoby w jednym człowieku. Pełniąc obowiązki urzędu możemy i powinniśmy być ostrymi i srogimi, gniewać się i karać; w życiu prywatnym natomiast obowiązuje każdego łagodność².

Podstawę moralności protestanckiej stanowi dekalog, który Luter utożsamia z prawem natury. Etyka narodowa religijna Izraela bardziej się nadawała do kompleksu nowych norm, niż droga doskonałości wytknięta przez kazanie Pana Jezusa na górze. Późniejsza etyka Lutera w coraz większym zakresie wchłaniała Stary Testament i judaistyczną mądrość moralną³.

Stosunek Lutera do współczesnego mu ustroju kapitalistycznego był wręcz wrogi. Zwalczał reformator gospodarkę pieniężną, kredyt, wielki handel. Nie pojmował, jak sto guldenów w ciągu roku mogą przysporzyć dwadzieścia, jak jeden gulden rodzi drugi i to wszystko nie z ziemi, nie z bydła⁴. Należało by poskromić chciwość Fuggerów i innych podobnych stowarzyszeń. Czyż zgodne jest z prawami Boskimi i ludzkimi, by jeden człowiek gromadził wielkie dobra królewskie⁵.

Kredyt Luter potępiał, jako wkraczanie w sferę Opatrzności Boskiej. Propagował ideę zadawalania się minimum, ograniczania potrzeb. Uzasadniał konieczność nierówności tym, że nie może istnieć państwo bez wolnych i niewolnych, panów i pod-

¹ Troeltsch, *Die Soziallehren...*, p. 488.

² „Es ist viel ein ander Mann, der da Hans oder Martin heisset und der Kurfürst oder Doktor und Prediger heisset. Denn hie werden gleich zwo unterschiedliche Person in einem Menschen. Darum, wo wir in Amt und Oberkeit gehen, da sollen und müssen wir scharf und streng sein, zürnen, strafen usw., sonst war ausser dem Amt gehet, da lerne ein jegliches für sich selbst, das er sanftmütig sei gegen jedermann”. Walther Köhler, *Luther und das Luthertum*, p. 106.

³ „...die spätere Ethik Luthers zog überhaupt in immer weiterem, Umfang das alte Testament und die jüdische Moralweisheit heran”. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 497.

⁴ Martin Luthers, *Schriften in Auswahl*. Gotha 1883, p. 77.

⁵ Tamże.

danych¹. Zadania opieki społecznej wchodzą w zakres czynności władzy świeckiej. Z czasem jednak gminy wyznaniowe przez pośrednictwo poszczególnych instytucji, stowarzyszeń, związków, fundacji wzięły udział w akcji charytatywnej².

Subiektywizm i indywidualizm pierwszych traktatów Lutra nie wytrzymały próby życiowej. Głoszona przezeń „wolność duchowa chrześcijanina” na praktyce przybrała kształty całkowitego uzależnienia kościołów narodowych, dogmy i dyscypliny, od książąt. Kościoły krajowe, Landeskirchen, cechuje podporządkowanie życia zborowego woli panujących. W tym się najbardziej uwydatnił w luteranizmie laicyzm nowożytny, nowożytny cezarpapizm. W teorii rządził w gminie Chrystus wraz z Pismem św.; na praktyce — książęta i teolodzy³.

Badacze stwierdzają brak wszelkiej oryginalności i samodzielności w ujęciu przez Lutra problemów religijnych. Nie można w jego ideologii znaleźć ani jednego nowego pierwiastka przedtem jeszcze nie wysuwanego⁴. Nie sparaliżowało to bynajmniej rozwoju luteranizmu.

Wpływ Lutra na współczesnych był bez wątpienia bardzo duży. Już w październiku 1518 r. traktaty jego w 600 egzemplarzach wysłano do Francji i Hiszpanii. Księgarz z Pawii Franciszek Calvus znaczną część ich sprowadził do Włoch. Przenikały dzieła Lutra do Brabantu i Anglii⁵, do Polski. Z końcem maja 1519 r. w Bazylei wszystkie egzemplarze pism jego wyprzedano⁶. Polityka książąt popchnęła luteranizm na nowe tory rozwoju. Baumgarten wykazał jej światła i cienie. Do następstw jej do-

¹ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 581.

² Tamże, p. 589.

³ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 518.

⁴ Naprz. Charles Andler, w *L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire dans le luthéranisme* pisze: „Dans la religiosité luthérienne, pas un motif qui n'ait été découvert avant Luther et ne soit parmi les plus vieux trésors de catholicisme orthodoxe ou hétérodoxe, qui ne soit tradition ancienne ou vieille velléité de réforme avortée avant lui”. *Revue de Métaph. et de Morale* 1918. Sept.—Dec. p. 926.

⁵ Walther Köhler, *Luther und das Luthertum...* p. 20.

⁶ Tamże.

datnich zalicza rozkwit miast i mieszczaństwa, dobrobyt wiejski, postępy nauki, czystość życia rodzinnego. Przyniosła ta polityka również i skutki ujemne: nędzne państwo, godną politowania zaściankowość. Państwo się zamieniło w przedszkole, chroniące od niebezpieczeństw, lecz tamujące popęd do wielkości. Z hegemonią pierwiastka wewnętrznego w luteranizmie Baumgarten kojarzy uczucia bezpieczeństwa, kosmopolityczne klasyków literatury i filozofii niemieckiej¹. Trudny jest problem stosunku [Kanta i idealistycznej filozofii niemieckiej do zasad luteranizmu². Są tu pewne właściwości bardzo zbliżone. Pierwiastek podmioty i autonomia sumienia w systemie Kanta zajmuje także poważne miejsce, jak w ideologii Lutra. Podczas jednak gdy filozof królewiecki szuka i znajduje Boga w sobie, Bóg Lutra jest zawsze, „poza nami”, poza światem, oddalony od nas³.

Na zasady luteranizmu powoływał się Bismarck, znajdował usprawiedliwienie lub nawet zachętę do obranego systemu postępowania w traktatach Lutra, w jego oddzieleniu polityki od chrześcijaństwa, w teorii podwójnej moralności⁴.

Schopenhauer, zwalczając wolność woli, również obrał je za podstawę rozumowania. Pewne oddźwięki doktryny Lutra można odnaleźć i w ideologii Nietzschego, choć ten przeciwnik chrześcijaństwa zerwał z czasem z poglądami protestantyzmu, który nazwał peccatum originale filozofii niemieckiej. Köhler upatruje pewne podobieństwo pomiędzy moralnością panów (Herrenmoral) w systemie Nietzschego a suwerennością wolnego chrześcijanina, apoteozowaną przez Lutra⁵.

¹ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 598—599.

² Podług Maritaina, trzy odrębne prądy duchowe, biorące swój początek od reformatorów: religii—Lutra, filozofii — Kartezjusza, moralności—Rousseau'a, zlewają się w nurtach filozoficznego systemu Kanta. Luter ma być ojcem duchowym nowoczesnego indywidualizmu, pesymizmu i nawet woluntaryzmu. Maritain Jacques, *Trois réformateurs Luther, Descartes, Rousseau*. Paris 1925, p. 4-5, 19, 54.

³ Walther Köhler, *Luther und Luthertum...* p. 122-123. Willman, *Gesch. des Ideal.* III, 1907, p. 411.

⁴ W. Köhler, *Luther und Luthertum...* p. 128. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 598.

⁵ Walter Köhler, *Luther und Luthertum...* p. 128-129.

Wybitne miejsce w rozwoju protestantyzmu zajmuje Filip Melanchton (Schwarzert). Nie stworzył wprawdzie ten współpracownik Lutra własnego systemu teologicznego lub filozoficznego. Dążył jednak do takiego sprecyzowania dogmatów, by rozbieżności pomiędzy poszczególnymi odłamami protestantyzmu a nawet pomiędzy współwyznawcami a katolikami zatuszować. Uważano go bądź za kryptokalwina, bądź za przechylającego się na stronę katolicyzmu. W zasadniczych jednak rysach pozostał na gruncie doktryny Lutra, dla protestantyzmu zaś położył zasługę układając wyznanie wiary znane pod nazwą augsburskiego. Wolności wyznaniowej Melanchton nie uznawał, w dziełach i listach nawoływał władze do karania heretyków jako bluźnierców¹.

II. ZWINGLIANIZM.

W przeciwieństwie do Lutra—mistyka i Kalwina—prawnika, Zwingli był przede wszystkim humanistą, szukającym u Arystotelesa podstaw swej polityki. Odżył w tym reformatorze ze szczególną wyrazistością laicyzm epoki przedreformacyjnej. Georges de Lagarde zestawia Zwingliego z Marsyliuszem z Padwy. Jako założyciel kościoła państwowego Zwingli nawet wyprzedził Lutra². Zerwanie Zwingliego z katolicyzmem nastąpiło bez uderzeń wewnętrznych i było radykalniejsze niż u Lutra. „Pytasz, gdzie znajdziesz prawdę? Odpowiadam: usuń się do swego małego pokoju i proś w milczeniu. Bóg Cię widzi, da Ci Swą prawdę poznać”³. Zwingli był entuzjastą idei republikańskich, jakkolwiek nie miał zaufania do demokracji, do ludu. Lud obowiązany jest sprzeciwić się tyranowi, o ile w rządach swych

¹ „Debent igitur Magistratus prohibere impios cultus et impiorum dogmatum professionem, debent punire haereticos”. Melanchton, *Loci communes*, 1535, Corp. Ref. XXI, p. 554, II, p. 711, III p. 215.

² Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit...* p. 100, 308.

³ Zwingli, *Von Klachreit und Gewisheit des Wortes Gottes*. Corp. ref. t. LXXXIX, p. 375—376. Georges de Lagarde, *Recherches...* p. 386.

gwałci prawo Boże. Skoro jednak się wyczerpie środki legalne, poddani winni podporządkować się władzy¹.

III. KALWINIZM.

Kalwinizm, jako znamienne, charakterystyczne ogniwo w rozwoju protestantyzmu, rozwinął konsekwentnie podstawowe tezy Lutra. Pomimo to różnice pomiędzy tymi systemami są znaczne. Tłumaczy je splot różnorodnych czynników. Przede wszystkim trzeba uwzględnić moment chronologiczny. Kalwin był młodszy od Lutra przeszło o ćwierćwiecze. Główne dzieło wydał w roku 1536, wtedy więc, gdy Luter już wykończył swą pracę organizacyjną. Mógł przeto Kalwin spokojnie, nie targany wątpliwościami ani namiętnościami, z zimną krwią, konsekwentnie i logicznie rozumując tworzyć nowy system logiczny na pozór, pełen jednak niekonsekwencji i sprzeczności. Prócz momentu chronologicznego odgrywały też niewątpliwie pewną rolę i różnice rasowe. Duch francuski z jego skłonnością do prostolinijności w myśleniu w kalwinizmie znalazł swe odbicie. Nie wiemy, czy „nawrócenie” Kalwina było nagłe (Lang, *Die Bekehrung Johannes Calvins*) lub dokonywało się stopniowo (E. Doumergue, *Jean Calvin*, t. I.)² Można w każdym razie przypuszczać, że zerwanie Kalwina z Kościołem nie poprzedzała walka wewnętrzna w jego duszy, bo nie posiadamy żadnych oddźwięków jej w źródłach.

Doktryna Kalwina o przeznaczeniu stanowi konsekwencję logiczną dogmatu luterskiego o usprawiedliwieniu człowieka przez samą wiarę i odrzucenia wolnej woli ludzkiej. Pan Bóg, władca najwyższy, jest właściwym sprawcą czynów ludzkich. Przyznanie wolnej woli u człowieka było by zaprzeczeniem bezpośredniego panowania Boga na ziemi. Od wieków przeznaczył Bóg część ludzi ku zbawieniu, inni zaś przezeń z góry skazani są na potępienie wieczne. Niezbadanych wyroków Boskich nie są w stanie zmienić dobre lub złe czyny ludzkie. Każdy wierny winien uwa-

¹ Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit...*
p. 201—204, 241.

² Tamże, p. 115-116.

zać się za należącego do wybranych przez Boga, za współszermierza w urzeczywistnieniu Królestwa Bożego na ziemi; postępowanie zaś jego zgodne z przykazaniem Boskimi ma utwierdzić jego w tym przekonaniu¹. Bóg Kalwina jest wielkim egoistą, mało bowiem się troszczy o stworzenia, przede wszystkim zaś dba o swą chwałę². R. Wipper zwraca uwagę na sprzeczność logiczną zachodzącą pomiędzy doktryną kalwińską o przeznaczeniu, a tezą o wychowawczym znaczeniu Kościoła. Niepotrzebnym i niezrozumiałym dla nas stanie się Kościół widzialny, oddziaływający na człowieka, skoro uznamy istnienie Kościoła niewidzialnego, którego losy zależne są wyłącznie od wyroku Bożego³.

Na równi z Lutrem Kalwin uznawał za jedyną powagę nieomylną Pismo św. Historyk protestancki Choisy z goryczą oświadczył, że reformacja miała wiernych przyprowadzić do Jezusa Chrystusa, tymczasem przywiodła ich do Księgi⁴.

W liście do księżny Renaty z Ferrary pisanym po zamordowaniu ks. Guise Kalwin, powołując się na króla Dawida, twierdzi, że wolno nam nienawidzić wroga. Biada nam, gdybyśmy czuli litość wobec tego, kto jest sprawcą naszych cierpień⁵. Wyraźnie się zaznacza tu duch Starego Testamentu, z którego teksty, jak badacze stwierdzili, Kalwin najchętniej przytacza. Zarówno formalizm judaistyczny jak i wkroczenie moralności do prawa stanowią główne cechy prawa w miastach reformowanych⁶.

¹ „Nous appelons, Prédestination: le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il vouloit faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition: mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle est crée l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou a vie”. Calvin, *Institution de la religion chrestienne*. Tome second, Paris 1859, p. 245.

² Henri Bois, *La prédestination d'après Calvin*. *Revue de Métaph. et de Morale*. 1918, Sept.-Dec. p. 682.

³ Р. Випперъ, Церковь и государство въ Женевѣ XVI вѣка въ эпоху кальвинизма. Москва 1894, с. 121—122, 123.

⁴ Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit...* p. 395.

⁵ Hans Baron, *Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter*. 1924, p. 14—15.

⁶ Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit...* p. 180.

Gierke, Jellinek, Max Weber, Ernst Troeltsch i inni stwierdzają zależność wygłaszanych w epoce protestantyzmu poglądów politycznych od systemów religijnych. Da się to zauważyć i w odniesieniu do światopoglądu Kalwina. Kierunek rozwojowi dziejowemu nadają wybrani, „heroici ingenii viri” właściwy podmiot życia państwowego¹. Twórczy pierwiastek w dziejach stanowi elita duchowa. To przekonanie doskonale harmonizuje z zasadami politycznymi Kalwina. W r. 1536 Kalwin jeszcze nie przypisywał większej wagi różnicom ustroju politycznego. Zaznaczał jedynie, że monarchia łatwo się przeradza w tyranieę, arystokracja w oligarchię, ludowładztwo w anarchię. W drugim wydaniu swego dzieła, podstawowego dla rozwoju doktryny, twierdził już, że za najlepszą formę rządów uważa rządy arystokratyczne². Główne założenie w nauce Kalwina o państwie sprowadza się do pojęcia suwerenności Boga. Bóg wszystkim rządzi. Jest to władca nieograniczony, legibus solutus, roy souverain, αυτοκράτωρ. Grzech należy uważać za zbrodnię stanu, crimen laesae maiestatis. Panujący, jako servi, ministri, lieutenants, organa Boga, wykonują Jego wolę³. Poddanych więc obowiązuje bezwzględne posłuszeństwo wobec władzy, gdyby książę nawet był chciwy i okrutny, łamał przywileje, burzył domy, gwałcił kobiety i panny, mordował niewinnych⁴. Sprzeciw władzy jest buntem przeciwko Panu Bogu. Mogą atoli zachodzić wypadki, gdy opór staje się nie tylko prawem, lecz obowiązkiem: wtedy mianowicie, gdy tyran wydaje zarządzenia sprzeczne z prawem Bożym, lub występuje przeciwko ustanowieniom kościoła, gdy zmusza poddanych do złego. Kościół prawdziwy tworzą wybrani (populus electorum Dei). Członkowie jego zginąć nie mogą. Stąd pewność siebie u gorliwego wyznawcy nauki Kalwina, bo uważa siebie za wybrane narzędzie Boże; stąd świadomość moralnej przewagi w zderzeniu

¹ Hans Baron, *Calvins Staatsanschauung...* p. 19.

² Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit polit...* p. 204.

³ Hans Baron, *Calvins Staatsanschauung...* p. 43.

⁴ Calvin, *Inst. Chr., Ed. de 1560.* IV. CXXIV, Corp. Ref. t. XXXII, p. 1153, Georges de Lagarde, *Recherches...* p. 234—235.

z wrogimi siłami. Kalwinizm XVI—XVII w. cechuje nastrój bojowy. Było to wyznanie szermierzy i żołnierzy, jakimi byli typowi reprezentanci tej doktryny Wilhelm Milczek, admirał Coligny, Oliver Cromwell, Gustaw Adolf¹.

Prawo, w pewnych zaś warunkach i obowiązek, oporu przyznawał Kalwin jedynie instytucjom ustanowionym dla obrony ludu. Jeśli monarchowie podnoszą się przeciw Bogu, należy ich obalać. Nie mogą tego czynić osoby prywatne z własnego popędu². Beza dokładniej precyzuje ten problem. Jeśli ciemieży obywateli niższy organ władzy wbrew woli króla, wolno tyranii stawiać zbrojny opór. Gdy natomiast ucisk pochodzi od samego króla, konieczne jest posłuszeństwo³. Beza w 1576 r. w dziele „De Iure Magistratum” pierwszy do teorii monarchomachów wprowadził motywację wyznaniową⁴. Źródło prawa spoczywa w ludzie. Po wyczerpaniu innych środków zezwolona jest, wprawdzie z licznymi zastrzeżeniami, rewolucja. John Knox, przeciwnik monarchii dziedzicznej, żądał wprowadzenia elekcji i kontroli nad monarchami, przyznawał władzom niższym prawo i obowiązek zbrojnego powstania przeciwko tyranom, wzywał nawet i osoby prywatne do akcji w razie koniecznej potrzeby⁵. Zadania władzy w myśl doktryny kalwińskiej są bardzo rozległe: dostarczenie dóbr materialnych, zapewnienie spokoju społecznego i praw własności, przestrzeganie praw, troski o dobrobyt i o utrzymanie dobrych obyczajów publicznych, przede wszystkim zaś ochrona doktryny religijnej i kultu⁶. Nie należy szukać genezy nowoczesnej demokracji w kalwinizmie. Kalwinowi idee demokratyczne były obce.

¹ J. B. Kraus S. J., *Scholastik, Puritanismus und Capitalismus*. Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie. München und Leipzig 1930, p. 152.

² „...à ceux qui seroyent constituez en tel estat... j'estimeroye devoir estre accusée de perjure telle dissimulation...ils se devroyent cognoistre estre ordonnez tuteurs par le vouloir de Dieu Calvin, *Instit.*, II 603-604.

³ Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit...* p. 261.

⁴ Tamże, p. 127.

⁵ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 694.

⁶ P. Випперъ, Церковь и государство въ Женевѣ, стр. 131.

Hans Baron, *Calvins Staatsanschauung...* p. 43-44.

Trudno też się dopatrzeć nici, łączących ideologię kalwińską ze szkołą prawa natury. Przeciwnieństwo się zaznacza pomiędzy stosowaną przez Kalwina do Boga sentencją „stat pro ratione voluntas”, a mniemaniem Grotiusa, że prawo rozumu niezależne jest od istnienia Boga¹. John Locke czuł niechęć do rządów duchownych zarówno katolickich, jak anglikańskich lub presbiteriańskich. Bardziej jeszcze dalekim od kalwinizmu był Tomasz Hobbes. Błędem było by doszukiwanie się w teoriach i praktyce kalwinizmu zawiązków nowoczesnej demokracji typu francuskiego lub amerykańskiego². Nie był Kalwin szermierzem wolności wyznaniowej ani w teorii, ani na praktyce. Mniemał, że wobec herezyków należy stosować najostrzejsze kary, aż do kary śmierci włącznie (spalenie Serweta na stosie). Beza i inni czołowi kalwini zajęli także stanowisko. Castellion, który podniósł protest przeciwko prześladowaniu za wiarę, nie był osamotniony. Przekonania jego w tej kwestii podzielali Celio Curione, Cellarius, markiz d’Oria i inni.

Genewa w czasie pobytu w niej Kalwina, w okresie rządów teokratycznych, stała się Rzymem kalwinizmu. Kalwina nazywano papieżem genewskim. W 1537 r. nakazano mieszkańcom Genewy złożenie wyznania wiary. Oporni musieli miasto opuścić. W 1540 r. powstał konsystorz, którego sfera kompetencji była bardzo rozległa. Przed nim się przesuwali zawodowi lichwiarze, nieuczciwi handlarze, piekarze i rzeźnicy, sprzedający towar za cenę ponad ustanowioną takse, lekarze, pobierający zbyt dużo z chorych. Karano oszustwa, przestępstwa moralne, nawet tańce. Starsi zboru obowiązani byli rewidować co najmniej raz do roku wszystkie domy, pytali rodziców co do wykonywania praktyk religijnych przez domowników, karcili przekroczenia moralne. Obowiązywano mieszkańców Genewy do uczęszczania na kazania. Straż wchodziła do domów i karała winnych. Istniała taksa za nieobecność na kazaniu w niedzielę, za przysięgę, tańce, mi-

¹ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 697—698.

² Tamże, p. 699—702. Odmiennie zdanie wypowiada Jacques Chénalier, *Les deux Réformes...* Revue de Metaph. 1918 Sept.-Dec., p. 843.

łostki. Pastorzy w konsystorzu występują równocześnie w charakterze oskarżycieli, świadków i sędziów. Donosicielstwo przybrało zastraszające rozmiary. Genewa stała się prawdziwym miastem ze szkła, gdzie najbardziej intymne zdarzenia nie mogły ujść czujnego wzroku kościelnej i świeckiej policji¹. Konsystorz rozpatrywał prócz innych spraw również i kwestie doktryny (naprz. procesy Bolseca, Serweta i in.). W latach 1542—1546 w Genewie, liczącej wówczas 16.000 mieszkańców, dokonano 58 egzekucyj i wydalono z miasta 76 osób. Kalwin z własnej woli obecny był przy stosowaniu tortur. Pierwsi reformatorzy chcieli zlaicyzować Kościół. Kalwin przeciwnie doszedł do klerykałizacji państwa. Kościołowi-państwu przeciwstawił miasto-kościół².

Założenie kościołów narodowych i sekularyzacja klasztorów i dóbr duchownych przyspieszyły zniesienie dawnych form gospodarczych i ustroju feudalnego, przyczyniły się do triumfu kapitalizmu. Max Weber, Ernst Troeltsch, J. B. Kraus T. J., dowodzą dużego wpływu ideologii kalwińskiej na ukształtowanie się ducha przedsiębiorczości, dążenia do zyskania pewnej podstawy materialnej życia. Nie twierdzą oczywiście, że kapitalizm wywodzi się z kalwinizmu. Apoteozę pracy atoli, cnót gospodarczych, występującą tak wyraźnie u kalwinów i purytanów, uważają za przymioty, które odegrały poważną rolę w zwycięskim pochodzie kapitalizmu³. Gothein diasporę kalwińską uważa za szkołę doświadczalną gospodarstwa kapitalistycznego. Wyróżniają się bogactwem swym kwakrzy i mennonicy, których ucieczka od świata jest przysłowiowa. Kwakrzy dużą rolę odegrali w życiu gospodarczym Anglii i Ameryki Północnej, mennonicy — w Niderlandach⁴.

¹ J. B. Kraus, S. J., *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*. p. 268.

² Georges de Lagarde, *Recherches...* p. 374—375.

³ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen. 1922, p. 30—62, 163—236; Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 704 — 722; J. B. Kraus S. J., *Scholastik, Puritanismus...* p. 93—326.

⁴ Max Weber, *Gesam. Aufsätze...* I, p. 27—28.

Odmienne stanowisko zajął Werner Sombart, który twierdzi, że ideologia purytańska, hamująca popędy do zysku, zaprzeczona w zaświaty i lekceważąca doczesność, nakazująca zadawanie się minimum egzystencji, nie mogła sprzyjać rozwojowi ducha kapitalistycznego¹. Wydaje mi się jednak, że kalwinizmowi należy wydzielić pewne dość poczesne miejsce w szeregu czynników postępu kapitalizmu.

IV. ANGLIKANIZM.

Anglikanizm, w przeciwieństwie do luteranizmu, zwinglianizmu i kalwinizmu, nie tworzy mniej lub więcej zwartego systemu prawd wiary. Nie pozostawił po sobie dzieł, które mogli byśmy zestawić z „Institution de la religion chretienne” Kalwina, lub chociażby z wydanymi w r. 1520 traktatami Lutera. Żadne z wyznań protestanckich nie było tak jałowe w dziedzinie teologii.

Źródłem tej jałowości i wypływającego z niej braku oryginalności w rozwoju anglikańskiej myśli religijnej szukać należy w genezie „reformacji” angielskiej. Badania stwierdzają wyjątkowo dużą rolę pierwiastka osobistego w polityce religijnej Henryka VIII. Nie docenia się być może jednak w pełnej mierze antyrzymskich tradycji dziejowych Anglii, które zaznaczają się wyraźnie, zwłaszcza od połowy XIV w., od ukazania się Occama, Wiclifa i lollardów na widowni życia publicznego. Arystokracja angielska, zrujnowana po wojnie dwu Róż, zmateralizowana, chciwie spoglądała na rozległe dobra wyższego kleru. Tendencje laicystyczne, zespolone z dążeniem poszczególnych narodów do rozluźnienia więzów łączących je ze Stolicą Apostolską, w dalszej zaś konsekwencji do ich zerwania, ujawniają się również i w Anglii. Ruch humanistyczny dotarł i do tego kraju, gdzie w charakterze rzeczników nowych idei występują m. in. John Colet, Erazm z Rotterdamu i Tomasz More.

Z chwilą uznania w 1531 r. przez kler i parlament Henryka VIII, w myśl jego zlecenia, za „najwyższego zwierzchnika”

¹ Werner Sombart, *Der Bourgeois*. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München und Leipzig 1913 p. 298—328, 333.

kościół angielskiego, oraz po wydaniu przez parlament w listopadzie 1534 r. nowego aktu supremacyjnego, schizma stała się faktem dokonany. Z początku, co prawda, utrzymano dotychczasowy ustrój kościelny (poza zniesieniem oczywiście prymatu papieża i jego władzy) i zewnętrzne formy obrzędowe. E. W. Watson twierdzi nawet, że w Anglii powstał nowy katolicyzm bez papieża ¹.

Już Tomasz Cromwell i Tomasz Cranmer, najzaufańsi doradcy i pomocnicy króla, byli wyznawcami doktryny Lutera. Za panowania Edwarda VI (1547—1553) coraz widoczniejszą przewagę zyskuje kalwinizm dzięki pracy organizacyjnej i agitacyjnej Marcina Butzera, exaugustynianina Vermiglego, znanego pod nazwą Piotra Martyra, Bernarda Ochino, Jana Łaskiego. Częstym przemianom doktrynalnym towarzyszył upadek moralnego i intelektualnego poziomu duchowieństwa. Biskup z Gloucester, po dokonanej przezeń wizytacji kościołów, stwierdza, że na trzystu kapłanów stu sześćdziesięciu nie może wymienić dziesięciorga przykazań Boskich ².

V. BRACIA CZESCY.

Husytyzm w epoce protestantyzmu i wojen religijnych tworzy swoistą grupę wyznaniową, której doktryna swe tezy zasadnicze przejęła z nauk waldensów, Wiclifa, Husa, Piotra Chelčickiego. Pierwiastki luterskie, zwłaszcza zaś kalwińskie, przenikające do gmin Jednoty Braci Czeskich, wciągnęły je w orbitę akcji protestanckiej. W związku z tymi nowymi wpływami zaznacza się w organizacji i ideologii Jednoty pewna ewolucja w kierunku zbliżenia do gmin kalwińskich. Tym trudniej było Braciom Czeskim zachować tradycje rodzime, że już od połowy XVI w., na skutek zarządzenia Ferdynanda Habsburga, wydanego po zwycięstwie cesarza Karola V nad książętami—członkami związku

¹ E. W. Watson, *Le protestantisme en Angleterre*. Revue de Métaph. et de Morale. Sept.-Dec. 1918, p. 719—741.

² Fernand Mourret, *La Renaissance et la Réforme*. Paris 1921, p. 379.

szmalkaldzkiego w 1547 r., musieli ojczyznę opuścić. Znaczna część wygnańców osiadła w Wielkopolsce, gdzie wkrótce układy z kalwinami małopolskimi doprowadziły do unii koźminieckiej, nie posiadającej zresztą cech trwałości. Ideologię społeczną Jednoty cechuje rygoryzm etyczny. Odrzucali Bracia Czescy własność prywatną, przysięgę, występowali przeciwko piastowaniu przez członków gminy urzędów publicznych, przeciwko wojnie. Ten radykalizm socjalny obok dążeń indywidualistycznych unieczystwił próby ściślejszego skojarzenia ich z kalwinami. Nie doprowadził atoli Braci Czeskich, jako gorliwych obrońców dogmatu Trójcy św., do współdziałania z antytrynitarzami.

Daje się zauważyć w gminach Jednoty stopniowe opadanie napięcia etyki rygorystycznej. Zacierała się też odrębność narodowościowa. „Zbór polszczał zresztą widocznie tak, że za Bato-rogo żywiół czeski był już znikomą mniejszością”¹.

W utrapieniach i uciskach Braci Czeskich po bitwie pod Białą Górą w r. 1620 największą pociechą dla tułaczy obok Pisma św. stało się dziełko Komeńskiego „Labyrint světa a raj srdce”, wydane w r. 1631. Autor, uczony pastor, mistyk, uwy-pukła nicość świata tego. Rozkosze i uciechy życia doczesnego są jedynie złudą. Świat stanowi labirynt, w którym nic nie zasługuje na przywiązanie. Dowodzi Komeński, że żaden zawód nie może zapewnić człowiekowi szczęścia. Życie rodzinne, praca rze-mieślnicza, twórczość naukowa, należenie do tej lub innej grupy wyznaniowej, zawód wojskowy, piastowanie władzy dużo cierni w sobie kryją, przynoszą bądź smutek i żal, bądź rozczarowanie, trwogę i niebezpieczeństwo. Ani bogactwo, ani uciechy zmysłowe i sława nie mogą zaspokoić potrzeb ducha ludzkiego. Żali się Komeński na srożącą się wszędzie nietolerancję, na stosowa-nie w sprawach wiary kamieni, wody, ognia i miecza lub też

¹ Tadeusz Grabowski, *Literatura Braci Czeskich w Polsce w w. XVI*. Przegl. Powsz. r. 1936, t. 211, s. 128. Najnowszym gruntownym badaczem dziejów Jednoty Braci Czeskich jest Jarosław Bidlo, autor dużego dzieła o Jednocie na wygnaniu, obejmującego w dotychczas wydanych tomach okres 1548—1587.

przekupstwa¹. Autor omawianego dziełka, ostatni biskup Jednoty Czeskiej, głośny pedagog, którego poglądy w dziejach wychowania zajmują miejsce bardzo wybitne, był zasadniczym przeciwnikiem uciekania się do oręża dla zlikwidowania zatargów pomiędzy narodami. Dużo sam ucierpiał z powodu zawieruchy wojennej i zapewne zdarzało mu się przyglądać starciom oddziałów zbrojnych (był to przecież okres wojny trzydziestoletniej). Umieścił w dziełku swym barwny obraz bitwy².

Szczęścia człowiek na ziemi nigdy nie zazna poza swym światem wewnętrznym, jedynie go znajdzie w głębi serca swego, w miłości Boga i bliźniego. Uświadomiła to sobie nieliczna na świecie gromadka wiernych uczniów Chrystusa pogardzana, wyśmiewana, pokorna i cicha. W końcowych rozdziałach dziełka daje Komeński wyidealizowaną charakterystykę Jednoty Braci Czeskich³.

VI. SEKCIARSTWO EPOKI NOWOŻYTNEJ.

Wyniki pracy organizacyjnej reformatorów, kształty, jakie przybrały w praktyce nowe hasła, nie zadowolili zapalnych protestanckich umysłów. Rozczarowanie co do zdobyczy protestantyzmu znalazło swój wylew w sekciarstwie, które zresztą żywiło się nadto sokami czerpanymi z przeżytków sekt średniowiecznych.

Wcześniej się uwydatniły przejawy niezadowolenia ze skutków ruchu różnowierczego. Sebastian Franck widzi w reformacji niemieckiej jedynie zamianę papieża-człowieka na papieża z papieru, świętości czynów na świętość słowa. Żali się, iż w nowych kościołach mniejszą jest wolność wyznania i słowa, niż u pogan

¹ Jan Amos Komeński, *Labyrint světa a ráj srdce s úvodem a poznámkami Dra Jana Nováka* (dle vydání Amsterodamského z r. 1663), V Praze 1906, p. 111.

² Tamže, p. 126.

³ „Vadí-li se a táhají mocni světa o koruny a sceptra, z čehož krve proliti a zhouby krajín a zemí povstávají, ani o to se v sobě sám netroudí osvícený křesťan mysle, že málo aneb nic na tom nezáleží, kdo světem vládne. Nego jakož svět, by pak sám Satan sceptrum jeho držel, církve nezkaží: tak zase, by s korunou nad ním anjel některý seděl, světem byti nepřestane...” Tamže, p. 224.

i Turków¹. Nowa reformacja, zdaniem jego, jest zbędna, bo każda ogranicza się tylko do tworzenia nowego kościoła. Kacper Schwenckfeld nie należał do żadnego z istniejących kościołów. Tomasz Münzer nie szczędził przewisk pisząc o Lutrze².

W przeciwieństwie do ortodoksji protestanckiej sekciarstwo nie uznawało Pisma św. za jedyny nieomylny drogowskaz wiary i moralności. Jedynie duch, natchnienie jest źródłem poznania prawdy bezwzględnej. Wszystko co z książki pochodzi, z Biblii i dogmy, posiada wartość względną³.

Z licznych sekt okresu nowożytnego z początkiem w. XVI najbardziej mącił spokój powszechny anabaptyzm. Anabaptyści odrzucali chrzest dzieci, dążyli do gruntownej przebudowy politycznej i społecznej. Już w najwcześniejszym okresie ruchu anabaptystycznego ujawnia się w obozie tych sekciarzy różnicowanie. Odłam teologiczny i ascetyczny, kładący nacisk na konieczność wprowadzenia chrztu dla osób dorosłych, oddzielenia Kościoła od państwa, odrzucał prawo miecza, stosując jedynie system biernego oporu. Inni natomiast wśród anabaptystów, reprezentujący kierunek socjalny i polityczny, dążyli za wszelką cenę, choćby z użyciem przymusu, do założenia Królestwa Bózego na ziemi⁴.

Istotnie w r. 1534 powstało w Monasterze Królestwo Nowego Izraela. Krwawe stłumienie tych krótkotrwałych rządów komunistycznych zamyka okres burzliwy, rewolucyjny w dziejach sekciarstwa niemieckiego w ogóle i anabaptyzmu w szczególności.

Luźne grupy anabaptystów, tępionych zarówno przez książąt katolickich jak protestanckich, uchodziły przed grożącą zagładą z Niemiec południowych do południowo-wschodniej części Mo-

¹ Fr. Bezold, *Gesch. der deutsch. Reform.* p. 716.

² Doktor Lügner, Jungfer Martin, Erzheide, Erzbube, wittenbergischer Papst, keusche babylonische Frau. Tamże, p. 462.

³ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 891. Niektórzy z sekciarzy (anabaptystów), nadając tekstowi z Pisma św.: „...litera zabija” znaczenie dosłowne, wrzucali Biblię do ognia. Frédéric Palmer, *Les anabaptistes.* Revue de Métaph. et de Morale 1918, Sept.-Dec., p. 778.

⁴ Fr. Palmer, *Les anabaptistes...* p. 790.

raw. Osiedli sekciarze w okolicy Nikolsburgu. Prąd skrajny przeciwnościowy wśród t. zw. „kosturowców” (Stäbler), przypasujących zamiast oręza do boku miecz drewniany lub kostur, wzbudził sprzeciw w samej sekcie w imię praw państwa i władzy świeckiej. Baltazar Hubmaier, przewodca umiarkowanego odłamu sekty, życie zakończył na stosie w Wiedniu w 1528 r. Anabaptystów wobec grozy tureckiej wydano z Moraw. Wkrótce jednak sekciarze wrócili. Głównym ich ośrodkiem stał się Sławków (Austerlitz). Po latach ciężkich prześladowań zaczął się dla nich od r. 1552 złoty okres bytu. „Rozrosli się i rozszerzyli, tworząc kilkanaście tłumnych skupień na południu Moraw oraz na pograniczu węgierskim, na Słowaczyźnie. Liczba ich przenosiła 20 tysięcy. Poszczególne domostwa, obejmujące 300 do 400 osób, rządziły się ściśle komunistycznie; nie uznawano ani domków dla rodzin, ani osobnej kuchni, ani odrębnego ubioru; niedopuszczalne było posiadanie prywatne żadnego sprzętu ani nawet drobiazgu. Wszyscy bracia obowiązani byli do pracy ręcznej; kto by przyszedł z innego zawodu, musiał się wyuczyć rzemiosła. Pracę rozdawali i kontrolowali starsi, każdy z niej dochód, nawet napiwek, wpływał do wspólnej kasy. Zasłynęli z pośród nich sukiennicy, nożownicy, młynarze, cieśle, łąziebnicy i in., jako uczciwi i biegli robotnicy byli wszędzie przyjmowani i dobrze opłacani. Uczonych w ich gromadach nie było, do nauk w ogóle odnosili się z niechęcią i lekceważeniem, starannie tylko prowadząc elementarne kształcenie swoich dzieci. Poziom moralny wspólnoty był u nich niezwykle wysoki; mimo wspólnego mieszkania gromady kobiet i mężczyzn nie słyszano o rozwiązłości; małżeństwo było sakramentem, rozwód dopuszczano jedynie z powodu cudzołóstwa. Jednostki grzeszne, nieposłuszne, okładano klątwą i wyrzucono z gminy”¹.

Gminy Braci Polskich² w latach zwłaszcza 1565—1598, kiedy przeważały w nich idee radykalizmu społecznego, których

¹ Stanisław Kot, *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arianami*. Warszawa 1932, s. 7—8.

² Bracia Polscy—polscy antytrynitarze, por. niżej.

ogniskiem był z początku Lublin, potem zaś Raków, stanowiły na pozór grunt podatny do szerzenia hasła komunistycznych. Anabaptyści morawscy ze Sławkowa osiedlili się ok. r. 1534 w Kraśniku pod Lublinem. Nawiązywano bezpośrednie stosunki pomiędzy radykalistami polskimi a komunistami gmin morawskich. Na skutek żądania Braci Polskich komuniści morawscy wysłali do Polski brata Ludwika Dörkera wraz z trzema towarzyszami. W r. 1570 do Neumühl (na pograniczu Austrii) przybyło kilku Braci Polskich dla zaznajomienia się z układem życia w gminach komunistycznych na Morawach. Przy bliższym zetknięciu się wyszła na jaw głęboka rozbieżność ideologii i dążeń tych grup wyznaniowo-społecznych, zbudowanych na odmiennym podłożu socjalnym i narodowościowym. Komuniści morawscy bowiem, osadnicy niemieccy wśród Czechów, składali się przeważnie z ludu wiejskiego, rzemieślników i robotników. W szeregach antytrynitarzy bardzo licznie była reprezentowana szlachta, choć nie brak było zamożnych mieszczan i ludzi z pospólstwa, z niższych warstw społecznych.

Około r. 1570, pod wpływem wrażeń z kilkodniowego pobytu na Morawach, spisano traktat anonimowy, wyszły z obozu Braci Polskich, skierowany przeciwko ustrojowi komunistycznemu morawskich gmin anabaptystycznych. Członkowie ich ulegają we wszystkim woli „starszych”, którzy rozkazują i rządzą. Każdy wstępujący do gminy winien swe dobra na nią przelać i w razie wystąpienia z niej nie może majątności odzyskać. Zarzuca traktat wyzyskiwanie przez kierownictwo należących do gminy braci. Starsi „nędznie lud pospolity aż nazbyt chowają, polewką z wody krom masła albo innego okraszenia, wieprzową nogę albo kurzą w nią włożywszy, tylko karmią, piwa nie dawają, ale wodą poją tylko, a sami dostatnie rybami i mięsem brzuchy swe natykają i winem nalawają”. Pilnie się troszczą kierownicy gmin morawskich, by prawdziwe opisy ich bytu nie przedostały się na zewnątrz: „Do swych gmachów osobnych, jako wielki Turek do pokoju swego żadnemu wstąpić nie dopuszczą, chyba tym, które już na jakie *gradus* postawili, jako i Franciszkowie, Bernardyni i inni mnisi w rzymskiej sekcie czynią. Nad naszą bra-

cią, gdy u nich mieszkali kilka dni, sprawę z nimi mając, wszędy przystawy by nad tatarskim posłem mieli. Drzwi, okienek w każdym kącie pełno, w podeźrzeniu mając, aby na jawią takie ich obłudne sprawy nie wychodziły”¹.

Mając na uwadze tendencję traktatu nie możemy oczywiście przyjąć bez zastrzeżeń tego, co w barwnym opisie podaje. Zawarta jednak w nim krytyka ustroju komunistycznego gmin morawskich świadczy, mym zdaniem, o wdzieraniu się w świat wzniosłych dążeń i poświęcenia, w świat ducha, przeciwnych mu pierwiastków egoizmu, o rozdźwięku pomiędzy ideałami a rzeczywistością.

Poglądy społeczne kwaków, tych ideowych spadkobierców anabaptystów, wywarły duży wpływ na myśl społeczną socjalistów pierwszej połowy XIX w., na Owena, St. Simona, Weitlinga, a przez to wchodzi w zakres dziejów myśli socjalistycznej².

Luter, Zwingli, Kalwin, burząc podstawy światopoglądu katolickiego, utrzymali jednak dogmat Trójcy św. Myśl religijna sekciarzy popchnięta przez nowatorów ku zburzeniu dotychczasowych wierzeń nie oszczędziła i tej prawdy wiary. Antytrynitaryzm wyszedł poza granice chrześcijaństwa. Był to „prąd kulturalny, wybitnie racjonalistyczny i dlatego lekceważący dogmatykę kościelną, podporządkujący Objawienie rozumowi ludzkiemu, odrzucał wszystko, co się temu rozumowi na pozór sprzeciwia, przede wszystkim zaś dogmat Trójcy św.”. „W ideologii antytrynitaryzmu umysłowość powraca do światopoglądu humanistycznego; duch ludzki nie wzbija się ponad ziemię, ograniczając wykład prawd wiary do nielicznych nauk podstawowych, niezbędnych i, zdaniem antytrynitarzy, wystarczających człowiekowi do zbawienia”³.

Dużo sprzeczności ukrywa się w doktrynach antytrynitar-
skich. Antytrynitarze polscy, czyli t. zw. Bracia Polscy, zacho-

¹ Tamże, s. 24—29, por. też Kazimierz Dobrowolski, *Nieznaną kroniką ariańską*. Reformacja w Polsce 1926 r. nr. 13—16, s. 166.

² Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 844.

³ Aleksander Kossowski, *Arianie polscy w Lublinie a sprawa Jana Kokota, mieszczanina lubelskiego*. Tow. Przyj. Nauk w Lublinie Pam. Lub. I, Lublin 1930, s. 53.

wywali w światopoglądzie religijnym jedynie prawdy dostępne rozumowi, nie odrzucali jednak i pierwiastków nadprzyrodzonych wiary. Dogmatyka ich nie umiała „pogodzić Boga i człowieka, przeznaczenia i wolnej woli, nieśmiertelności duszy i znikomości ciała”¹.

Te przeciwieństwa powstały na skutek różnorodności pierwiastków, jakie weszły w skład antytrynitaryzmu. Na jego ideologię złożyły się: ruch racjonalistyczny wolnomyślicieli włoskich, mistycyzm i radykalizm anabaptystów niemieckich, szwajcarskich i morawskich, rygoryzm i nastroje przeciwpaństwowe Braci Czeskich, judaizm herezji judaizantów przybyłych z Rusi Moskiewskiej do Polski w XV w.

Najbardziej charakterystyczną cechą antytrynitarzy stanowi odrzucenie dogmatu Trójcy św. Klaudiusz Sabaudzki w 1534 r. w Bernie głosił poglądy antytrynitarские, uważał Chrystusa Pana za zwykłego człowieka. Serwet w liście do kaznodziei genewskiego Abła Popina pisał, że kalwini za jednego Boga uważają trzygłowego cerbera². Faust Socyn twierdził, iż Bóg jest jeden, więc nie może być potrójny³.

Kolebką antytrynitaryzmu polskiego były gminy kalwińskie, z których w latach 1562—1565 wystąpili przeciwnicy dogmatu Trójcy św. Opuściło je około 50 pastorów. Dziwne na pozór zjawisko! Do obozu antytrynitarского przeszli liczni wyznawcy doktryny Kalwina, za którego przyczyną spalono na stosie Serweta, zwalczającego podstawę światopoglądu chrześcijańskiego! Trudność można, zdaje się mi, rozwiązać, jeśli się zwróci szczególniejszą uwagę na cechy *wspólne* kalwinizmu a antytrynitaryzmu (kalwińska gmina wybranych a gmina „świętych” marzycieli

¹ Aleksander Brückner, *Różnowiercy polscy*. I. Warszawa 1905, s. 140.

² „Pro uno Deo habetis tricipitem Cerberum”. F. Trechsel, *Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*. I, 1839, p. 118.

³ „Opposita sunt enim inter se unus et trinus; sive unus et binus. Ita ut, si Deus sit trinus aut binus, non possit esse unus”. Fausti Socini, *Summa Religionis christianae*. Bibl. Frat. Polon. I. s. 282.

nowochrześcijańskich, rygoryzm i radykalizm etyczny w obu grupach wyznaniowych, dążenia do uniezależnienia się od władzy świeckiej itp.).

Potworzyły się w obozie antytrynitarzy polskich, zwanych arianami, namiętnie ścierające się ze sobą odłamy. Z początku przeważały wpływy tzw. trójbożan lub trydeistów, podkreślających rozdzielną i odmienną istotę każdej z trzech Osób Trójcy św. „Naprz. w *Krótkim wypisaniu sprawy*, wydanym w Nieświeżu w r. 1564, fol. Biiij, Grzegorz Paweł w imieniu 51 ministrów oświadcza: „Tak my tedy podług Pisma św. wierzymy, iż jeden jest Bóg Ociec, jeden też Syn Boży i jeden Duch św., którzy trzej są zawsze trzej, a nigdy się nie zlewają w jednego”¹.

„Te poglądy, właściwie politeistyczne, sprowadzające się bowiem do wiary w trzech bogów, wywołały wkrótce dążenie do pogodzenia negacji dogmatu Trójcy św. z zasadą monoteizmu. Wskrzyszono wtedy naukę Ariusza. Bogiem właściwym, bez żadnych omówień, jest, podług tej doktryny, tylko Bóg Ojciec, Stworzyciel nieba i ziemi. Syn Boży jest Bogiem nie z istoty Swej, lecz z łaski Ojca swego, niższym więc jest od Boga Ojca. Dyteści uznawali jednak przedwieczność drugiej Osoby Trójcy św. Dalej się posunęli unitarianie czyli jednobożanie, głosząc zasady bezwzględnego monoteizmu, negujący prawdę wiary o istnieniu Słowa (Λόγος) przed wiekami, i judaizanci, których najwybitniejszym reprezentantem był Szymon Budny, uważający Chrystusa tylko za zwykłego człowieka i przestrzegający przepisów Starego Testamentu.

Mały stopniowo zastępy trójbożan, których znaczna część, nie zatrzymując się długo na stanowisku dyteistycznym, przeszła do obozu unitarian”².

¹ Aleksander Kossowski, *Protestantyzm w Lublinie i Lubelskim w XVI—XVII w.* 1933, s. 41; Józefat Płókarz, *Jan Niemojewski, Ref. w Polsce.* 1921, nr. 5—6, s. 78; Konrad Górski, *Grzegorz Paweł z Brzezin.* Kraków 1929, s. 138—184.

² Aleksander Kossowski, *Protest. w Lubl. i w Lubel.*, s. 41.

Nauka tryteistyczna Gentilego i Grzegorza Pawła zawierała in potentia unitaryzm. Ewolucja dogmy antytrynitarskiej nie zawsze się zbiegała z kolejnością logiczną jej etapów (tryteizm, dyteizm, unitaryzm). Pierwsi w Polsce unitarianie ukazują się już w początkach 1564 r. Z dyteistów bardziej znani są Piotr z Goniądza, Jan Niemojewski, Stanisław Farnowski. W obozie unitarian wybitną rolę odgrywali Jerzy Schoman, Grzegorz Paweł, Hieronim Filipowski, Stanisław Budziński, Stanisław Lutomirski, Szymon Ronenberg¹.

U schyłku XVI w. wielką popularnością wśród antytrynitarzy polskich cieszył się unitarianin Faust Socyn, który usystematyzował doktrynę teologiczną Braci Polskich. Nazywano ją od-tąd zazwyczaj socynianizmem. Istotną treść religii, podług Socyna, stanowią przepisy moralności, nie zaś dogmaty, prawdy wiary, którym ten teolog nie przypisuje większego znaczenia. Nawołuje mianowicie do zaniechania dociekań i rozważań nad istotą Boga. Radzi natomiast skupić uwagę na nakazy i obietnice Boże ludziom dane, na pilne wykonywanie woli Bożej². W kwestiach dogmatycznych, zdaniem Socyna, Kościół może się mylić. Nieomylny zaś jest jedynie w tym, co jest człowiekowi niezbędne do wiecznego zbawienia³.

W XVII w. Bracia Polscy nie wnieśli na ogół swoistych pierwiastków do rozwoju myśli religijnej. Oddźwięk jednak ich poglądów na istotę religii, stosunek człowieka do Boga i problemy dogmatyki znajdujemy w ideologii remonstrantów holenderskich, w latitudinaryzmie angielskim i amerykańskim, redukującym treść dogmatyczną wierzeń do minimum, w ruchu independentkim.

Rozważając tajemnicę wcielenia i powtarzając myśl, wypowiedzianą już przez Serweta, Marcin Czechowicz, wybitny arianin polski, minister nowochrzczeńców lubelskich, zm. w 1613 r., za-

¹ Marek Wajsblum, *Dyteiści Małopolscy*. Ref. w Pol. 1928, nr 17—18, s. 41—42, 47—50.

² Fausti Socini, *Explicatio primae partis Evang. Joh.* Bibl. Fr. Pol. I, p. 79.

³ Fausti Socini, *Tractatus de Ecclesia*. Bibl. Fr. Pol. I, p.323-324.

znaczył, że nie Bóg stał się człowiekiem, lecz człowiek Bogiem. W takim ujęciu tej prawdy wiary tkwi źródło rygorystycznej etyki Braci Polskich. Jeśli Pan Jezus, będąc człowiekiem, został Bogiem z łaski Boga Ojca, który obdarzył Go naturą Boską, i uświęcił, więc i każdy człowiek przy pomocy Bożej może pokonać własną niemoc i wznieść się do szczytów doskonałości.

Rygoryzm ten wycisnął piętno charakterystyczne na ideologii Braci Polskich, na ich poglądach społecznych. Dużo zwolenników w obozie ariańskim (antytrynitarzy zwano powszechnie arianami) zyskał anabaptyzm. Głównymi propagatorami jego doktryny byli Piotr z Goniądza, Matiasz Albin, Jan Siekierzyński junior, Jerzy Schoman, Piotr Pulchranin, Stanisław Paklepka, Marcin Czechowic, Jan Niemojewski. Najwcześniej w Polsce zaczął głosić idee radykalizmu społecznego Piotr z Goniądza¹, który już w 1556 r. wystąpił w obronie skrajnych zasad, około 1563 r. wydał swe dzieło „De primatu”. Hasła komunistyczne w Polsce się nie przyjęły. Jednak już w r. 1568 wytryska na powierzchni życia zborowego Braci Polskich prąd krańcowo demokratyczny. Grzegorz Paweł żąda, by ministrowie wyrzekli się owoców cudzej pracy, „ale żeby sobie chleb zarabiali swymi rękami”. Tenże, oraz Czechowic z innymi kujawiakami, „szlachcie braciej mówili, że się wam nie godzi chleba jeść z potu ubogich poddanych swych, ale sami róbcie. Także nie godzi się wam mieszkać na takich majątnościach, które przodkom waszym nadano za rozlanie krwi, przedawajcie tedy takie majątności, a rozdajcie ubogim”. Niektórzy z marzycieli głoszone przez nich zasady w czyn wcielali. Jan Niemojewski zrzekł się swego sędziostwa i królewszczyzn. Ożarowski, obywatel ziemski w Lubelskim, „oddał królowi przywilej na Przybysławice, samoczwarne w Lubelskiej ziemi”. Jan Przypkowski w r. 1572 uwłaszczył chłopów w pięciu swych wsiach².

¹ Dr Józef Jasnowski, *Piotr z Goniądza*. Przegląd Historyczny, t. XIII, z. I, Warszawa 1936, s. 5—58,

² Marek Wajsbium, *Dytleści Małop.* Ref. w Polsce 1928. Nr 17—18, s. 50—53; Stanisław Kot, *Ideologia polit. i społ. Br. Pol.*, s. 15—23; Aleksander Kossowski, *Protest. w Lubl. i w Lubel.*, s. 37, 43.

Szermierze skrajnych doktryn występowali przeciwko wojnie, której nigdy się nie da pogodzić z Ewangelią św., przeciwko karze śmierci i poddaństwu włościan, bronili idei niesprzeciwiania się złemu. W maju 1566 r. w Lublinie podczas sejmu mieli nawet głosić zasady anarchistyczne, twierdząc, „że chrześcijanie uznawać mogą tylko jednego króla, ozdobionego koroną cierniową”¹.

Hasła skrajnego demokratyzmu zwalczali obrońcy ówczesnego ustroju społecznego, z Szymonem Budnym na czele. Do obozu konserwatywnego (w kwestiach społecznych) należeli też m. in. Jakób Paleolog, Marcin Krowicki.

Staczano w łonie Braci Polskich namiętne spory. Pierwsze trzy lata istnienia Rakowa, od r. 1569 kolonii nowochrześciców, wyglądały jak jeden burzliwy synod.

Zawiązki radykalizmu społecznego Braci Polskich możemy odnaleźć w doktrynie politycznej Lutera. Przecież marzyciele lubelscy i rakowscy, odcinając się od świata chciwego, zbroczonego krwią, tworząc gro nadkę „Chrystian”, tych „owieczek bez rogów”, wysnuli jedynie wnioski logiczne z tez podstawowych reformatora niemieckiego. Luter mniemał, że zasad chrystianizmu nie można brać za podstawę życia politycznego. Państwo a Kościół, jako organizacje o całkiem odmiennych zadaniach i środkach ku ich urzeczywistnieniu, nie mają nic ze sobą wspólnego. Władca bezbożny nieraz lepiej rządzi, niż ożywiony duchem wiary. Z powyższych założeń można było dojść bądź do wyrzeczenia się chrystianizmu i oddania się bez zastrzeżeń państwu, bądź do ucieczki w imię zasad Ewangelii św. od państwowości bezbożnej. Luter zajął stanowisko kompromisowe, żądając od chrześcijanina obok gorącej wiary posłuszeństwa i całkowitego uznania władzy państwowej, godząc się na supremację państwa nad Kościołem. Bracia Polscy obrali inną drogę, zamknęli się w swych gminach, tworząc swoistą moralność, którą można było zrealizo-

¹ Stanisław Kot, *Ideol. polit. i społ. Br. Pol.* s. 19; Stanisław Bodniak, *Sprawa wygnania arian w r. 1566.* Ref. w Pol. 1928, nr 19, s. 53.

wać tylko we względnie nielicznych ugrupowaniach i na małym odcinku chronologicznym.

Wielką popularnością wśród nowochrzczeńców polskich przez czas dłuższy cieszył się Marcin Czechowic, którego w roku 1598 na skutek zwycięstwa prądu umiarkowańszego zmuszono do ustąpienia ze stanowiska pastora zboru lubelskiego. Czechowic przeciwstawia światu chrześcijan, chciwych, popędliwych, niewzdrygających się przed użyciem gwałtu — gromadkę chrystian, prawdziwych uczniów Chrystusa, owieczek pokornych, nie używających miecza. Pomiędzy Ewangelią a katem nic wspólnego nie ma.

Wierny uczeń Chrystusa nie ma prawa mścić się za swe lub cudze krzywdy, walczyć z orężem w rękę, iść na wyprawę, choćby faktycznie broni nie dobywał. Nie wolno mu bronić własnego lub cudzego życia. Chrystianin może jedynie błagać mordercę o darowanie życia, lub ratować się ucieczką, w ostateczności zaś zaufać w miłosierdziu Bożym.

Zabijać nikogo nie wolno. Gdyby jednak chrystianin poczuł w duszy swej „zapalenie ducha”, nawołujące go do odebrania komukolwiek życia, winien pilnie zbadać, czy nie jest to pokusa, podszept złego ducha. Jeśli stwierdzi, że natchnienie to pochodzi od Boga, że do tego czynu pobudza go miłość i żal, nie zaś nienawiść, jeśli będzie działał tylko słowem, nie używając do tego narzędzia cielesnego, może wtedy zabić człowieka, nie popełniając przez to grzechu¹. Tak więc skrajny rygoryzm przegradza się w zaprzeczenie podstaw moralności chrześcijańskiej. Skrajności się zbiegają. Bernard Ochino w 21 dialogu dzieła swego „Dialogi XXX...” 1563 małżonkowi, który nie kochając swej żony chce wziąć sobie drugą, daje następującą radę: jeśli nie ma wiary głębokiej lub modlitwa go nie wzmacnia, może wziąć sobie drugą żonę, nie obciążając tym swego sumienia, byle tylko stwierdził boskie pochodzenie pobudek, które jego postępowaniem kierują.

¹ Marcin Czechowic, *Rozmowy Chrystyjskie...* Drukował Aleksy Rodecki, 1575, k. 239.

Chryścianin nie ma prawa dobywać oręża nawet dla obrony prawdziwej wiary. Potępia Czechowic wobec tego Ligę hugonotów, jako zarzewie wojny domowej¹.

W ostatnich latach XVI w. uwydatnił się wzrost znaczenia odłamu umiarkowanego, którego znakomitymi reprezentantami byli: następca Czechowica jako pastor zboru lubelskiego Walenty Szałc, Faust Socyn, Lubienieccy. Faust Socyn wprawdzie również był przeciwnikiem zasadniczym wojny, nie tylko zaczepnej, lecz i obronnej². W liście do Krzysztofa Morsztyna (luty 1595 r.) Socyn pisze, że, o ile nie może się uchylić od udziału w wyprawie zbrojnej i nie jest w stanie wynająć zastępcy, wolno mu się uzbroić, wyruszyć do oddziału, byleby się wstrzymywał od zabójstw i kaleczenia ludzi³. W przeciwieństwie do Czechowica, Niemojewskiego i innych przedstawicieli radykalizmu demokratycznego, Socyn nie propaguje idei niesprzeciwiania się złu, nie wzbrania wiernym uczniom Chrystusa piastowania urzędów, byleby obowiązki służbowe nie stawiały ich w kolizję z sumieniem i uczuciem miłości chrześcijańskiej. Uważa za dopuszczalne szukanie w sądach obrony i opieki.

Rozkład obozu nowochrześcijańskiego odtworzył w ciekawym, choć tendencyjnie zabarwionym, opisie życia zborowego Kacper

¹ Marek Wajsblum, *Dyteiści Małopolscy*. Ref. w Pol. 1928 r. nr 17—18, s. 52; Czechowic, *Rozsądek na wykład ks. Gilowskiego*. fol. 3 b. „Aż wiary swej zbór jego jako i rzymski kościół mieczem, ogniem i powozem nie broni? aż walek, bitew, porażek przy sobie nie ma? A jeszcze poddanych przeciw swej własnej zwierchności, jako się z francuskich spraw pokazuje, a wszystko pod pokrywką religiej”. Kot Stanisław, *Ideol. polit. i społ. Br. Pol., zwanych arianami*. Warszawa 1932, s. 59.

² „...homini Christiano, sive magistratum gerat, sive vitam privatam agat, non licere hostis interficiendi causa arma vel stringere vel belligerare, sive bellum suscipiat offensivum (ut vulgo dicitur) sive defensivum”. *Bibl. Fr. Pol.* 1, p. 776.

³ „De expeditione ista generali constituta, crediderim, si nullo pacto vitari possit, quin aut eatur, aut bona perdantur, nec satis futurum sit pecuniam dare, qua alius tui loco conduci possit, sine Christi praeceptorum violatione posse te armari, et proficisci, dummodo a quoquam occidendo membrisque mutilando abstineas...” Tamże, p. 456.

Wilkowski, odstępcą od zboru ariańskiego. Bolączką tego zboru jest, podług niego, waśń pomiędzy ministrami wraz z ubogimi a panami. Oświadczają ministrowie: „Póki panowie we zborze, póty nie może być dobrze, nie może być rząd”. Przeto ich też wielu z majątności i z szlachectwa połupili i prostymi chłopcy poczynili. Na co teraz wiele ich obaczywszy się, narzekają albo ich żony i dzieci płaczą. Stwierdza Wilkowski istnienie w gminach chrystiańskich rozbieżnych, ścierających się ze sobą doktryn dogmatycznych i społecznych. Z początku zachwycano się nauką, głoszoną przez szewców i krawców. Później jednak powrócono do ksiąg, szewcom zaś i młynarzom nakazano milczenie¹.

W kronice ariańskiej, przypisywanej Radeckiemu, czytamy, że w latach 1595—1597 Braciom, zwłaszcza pochodzenia szlacheckiego, tłumaczono, że z czystym sumieniem mogą posiadać majątki, prawa i przywileje szlacheckie. Protokoły synodów ówczesnych zawierają ustępy stwierdzające rozluźnienie dawnego rygoru. Uwydatnia się więc znamieny przełom w rozwoju etyki społecznej, załamuje się nieprzejednana negacja świata.

Większe jeszcze, niż Socyn, ustępstwa na rzecz realnych potrzeb życia poczynił Jan Crell (1590—1643). Nie odrzucał zasadniczo wojny, wymienił tylko w traktacie swym usprawiedliwiające ją warunki (a. szlachetny cel wojny—obrona Ojczyzny, rodziców, żon i dzieci; b. godziwy sposób prowadzenia wojny; c. ujawnienie w ogniu walki cnót roztropności, wytrwałości, męstwa; d. wspaniałomyślne postępowanie wobec zwyciężonych).

Właściwe sekciarstwu stawianie ducha ponad literę, natchnienia ponad Biblię, znajduje wyraz w rozważaniach Jana Crella nad zagadnieniem, jak należy postąpić w razie rozdźwięku pomiędzy głosem sumienia a nakazami Pisma św. Twierdzi Crell, że w takim wypadku winniśmy iść raczej za popędem sumienia.

Faust Socyn za najważniejszą dziedzinę religii uważa przepisy moralności, nie docenia natomiast znaczenia dogmatów. Ta

¹ Kacper Wilkowski, *Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt nowokrzczeńców samosateńskich*. W Wilnie 1583, s. 147—154.

obojętność jego wobec różnic dogmatycznych stawia go w szeregu obrońców wolności wyznaniowej. „Bóg nie chce gwałcić czyjej bądź woli”, twierdzi Socyn¹. Crell również przeciwny jest stosowaniu przymusu w sprawach wiary².

Wytrwałym propagatorem komunizmu wśród Braci Polskich w połowie XVII w. był Daniel Zwicker, lekarz gdański, z którym polemizował emigrant holsztyński Marcin Ruar.

Radykalizm społeczny nowochrzczeńców schyłku XVI w. odżył około połowy XVII stulecia w traktatach Breniusa i Ludwika Wolzogena. Chrześcijanie, zdaniem Wolzogena, nie powinni się mieszać do spraw świeckiego rządu. Królów i urzędników, nawet najlepszych, nie można przyjmować do Kościoła. Nie wolno bronić się przed napastnikiem ani siłą, ani drogą sądową. Wiernym uczniom Chrystusa wzbroniono udziału w wojnie, choćby obronnej, choćby o tzw. wolność sumienia.

Przeciwno tym mniemaniom wystąpił Jonasz Schlichtyng, uczeń Crella³. Do polemiki z poglądami Breniusa zabrał się niezależnie od Schlichtynga Samuel Przyppkowski, który szczegółowo roztrząsał problem stosunku wzajemnego Kościoła i państwa. Dowodził możliwości współdziałania tych władz. W życiu publicznym przymus jest niezbędny. Złoczyńców należy karać dla ochrony ludzi spokojnych. Bezkarność rzuciłaby miliony słabszych na łup zbrodniarzy. Ostrzega Przyppkowski, że „pod ponętą pokrywką doskonałości zawsze mogą zniecka wśliznąć się Rotmannowie i Knipperdollingowie (główni aktorzy w Monasterze)”. Wywodził, że Chrystus nie zakazał wojen, które często się prowadzi z konieczności⁴.

Dzięki pracom nowszym, przede wszystkim St. Kota i L. Chmaja⁵ stwierdzono wpływy Braci Polskich na rozwój umysłowy

¹ „Nullius enim voluntatem Deus vult cogere”. *Bibl. Fr. Pol.* I, p. 333

² „Non debet autem quisquam ad religionem cogi, seu vi externa compelli”. *Vindiciae pro religionis libertate. Bibl. Fr. Pol.* III, p. 525—527.

³ Stanisław Kot, *Ideol. polit. i społ. Br. Pol.*, s. 107—123. Dzieła Wolzogena i Schlichtynga umieszczono w serii *Bibl. Fr. Pol.*

⁴ St. Kot, *Ideol. polit. i społ. Br. Pol.*, s. 124—138.

⁵ St. Kot, *Hugo Grotius a Polska*. Ref. w Pol. 1926 r. nr 13—16

wości w Niderlandach, na kształtowanie się poglądów remonstrantów, Grotiusa, Spinozy. Nie posiadaliśmy natomiast konkretnych danych, wyświetlających przenikanie idei naszych sekciarzy do Anglii. Bardzo ciekawego materiału do tego zagadnienia dostarcza rozprawa St. Kota pt. „Oddziaływanie Braci Polskich w Anglii”, wraz z ogłoszonymi przez niego źródłami do historii ich propagandy w tymże kraju¹.

Czołowi antytrynitarze polscy probowali nawiązać bezpośredni kontakt z protestantami angielskimi, by przez ich pośrednictwo szerzyć w Anglii swe doktryny. Szymon Budny w 1574 r. przesłał list do Foxe'a, historyka prześladowań sekt religijnych i protestantów za panowania Marii Tudor. W tym liście wódz judaizantów usiłuje dowieść słuszności swego stanowiska. Dotarły do arcybiskupa Grindala już w 1574 r. wieści o zabiegach nowych sekt „judaizmu, arianizmu i tym podobnych” w Londynie i okolicy. Wiosną 1575 r. część anabaptystów z grona cudzoziemców—Holendrów wygnano, dwóch zaś ukarano śmiercią, jako ateuszów. W tymże roku zdemaskowano propagandę antytrynitaryzmu w Królewcu, gdzie Anglik Rafał Ritterus posługuje się dla swych celów dziełem Szymona Budnego.

Za panowania Elżbiety w 1579 i następnych latach spalono w Anglii na stosie kilka osób Anglików, zaprzeczających bóstwa Chrystusowi. Znamienny jest sam fakt dedykacji katechizmu rakowskiego (łacińskie wyd. 1608 r.) królowi Jakóbowi I, która ściągnęła na angielskich antytrynitarzy srogie prześladowania.

Idee antytrynitarские docierały do Anglii bądź przez pośrednictwo arminianizmu, bądź bezpośrednio przez kontakt Anglików z Braćmi Polskimi. Wśród wybitnych propagatorów tych idei zasługują na wymienienie Marcin Ruar, który w Anglii bawił kilka miesięcy, John Hales, Anthony Wotton i inn. Czytano w tym kraju dzieła rakowskie i ich poszukiwano. Od r. 1644 rozsiewał

s. 100—120; Ludwik Chmaj, *De Spinoza a Bracia Polscy*. Ref. w Pol. 1924 r., nr 11—12, s. 49—88. Tenże, *Hugo Grotius wobec socynianizmu* Ref. w Pol. 1926 r., nr 13—16, s. 74—99.

¹ Ref. w Pol. 1935/36 r., nr 25—32, s. 216—244, 316—340.

poglądy antytrynitarские John Bidle, nauczyciel szkoły w Gloucester.

Cromwella pomawiano o utrzymywanie poufnych stosunków z antytrynitarzami. Za jego panowania w Londynie i w kilku hrabstwach środkowych powstały zbory antytrynitarские, dla których nastąpiły ciężkie czasy z objęciem rządów przez Karola II. Socynianizm wycisnął swe piętno na poglądach religijnych Milтона, który w traktacie teologicznym „De doctrina Christiana” zajął stanowisko ariańskie. Popierał unitarian (nazwę tę przyjęli antytrynitarze angielscy) John Locke, nazwany „Socynem swego wieku”. Do przyjaciół jego należał Samuel Crell, ostatni teolog Braci Polskich.

VII. NASTĘPSTWA PROTESTANTYZMU.

Rewolucja religijna XVI w. stała się podniętą do odrodzenia katolicyzmu. Duch ożywczy, jaki się ujawnił w Kościele w okresie soboru trydenckiego i po zamknięciu jego obrad, dokładne sprecyzowanie prawd wiary, poprawa obyczajów i karności kościelnej, nowe zakony, które się przyczyniły do wzmocnienia powagi Stolicy Apostolskiej i Kościoła, słowem katolicyzm potrydencki, mający całkiem inne oblicze, niż w poprzednich okresach,—wszystko to istnienie swe zawdzięcza protestantyzmowi.

Nie tylko luteranie, lecz i pisarze katolicycy, w imię sprawiedliwości, przyznają, że protestantyzm częstokroć wzbudzał ożywienie ducha religijnego i podniesienie poziomu moralnego. Na nabożeństwo uczęszczały i komunie pod obiema postaciami przyjmowały też i osoby nie odznaczające się przedtem gorliwością w rzeczach wiary i pobożnością. Nieraz zamykano domy publiczne, występowano przeciw gorszącym widowiskom, zwalczano lichwę. Wzlot ten niestety trwał krótko. Przewagę niebawem zyskały złe pierwiastki życia, zdziczenie moralne i upadek pobożności, na które się żalił już sam Luter ¹.

¹ Albert Maria Weisz O. P., *Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende*. Mainz 1906, p. 47—50. „So kehret sichs leider um, und wird die Welt nur je länger, je ärger, das ist der leidige Teufel selbst; wie

Protestantyzm przez przekłady Pisma św. na języki narodowe, odprawiane w tych językach nabożeństwo, polemikę wyznaniową w znacznej mierze się przyczynił do rozwoju i wyrobienia w poszczególnych krajach mowy ojczystej, do rozkwitu literatur narodowych i sztuki. Wystarczy wymienić takie nazwiska, jak Milton, Goethe, Schiller, Albrecht Dürer, Łukasz Krnach. Trudny jednak problem stanowi wykrycie w ich twórczości wpływów cywilizacji protestanckiej. Dopiero specjalne w tym kierunku badania mogłyby to zagadnienie wyświecić.

Rewolucja religijna wszczęta w imię idei wolności wyznaniowej przywiodła narody do niewoli duchowej. Taki jest paradoks dziejów! Złowroga zasada „cujus regio, illius religio” powodowała ujarzmienie sumień ludu poddanego. W Palatynacie elektor Fryderyk III w 1563 r. przeszedł z luteranizmu na kalwinizm. Wszyscy poddani pod karą wygnania musieli pójść w jego ślady. Syn jego Ludwik nakazał w 1576 r. powrót do wyznania Lutra. W 1583 r. elektor Kazimierz ponownie wprowadził kalwinizm¹. Niektóre miasta nad Renem zmieniały kult 5, 6 nawet 8 razy w ciągu półwiecza².

Któż potrafi zmierzyć głębię potoków krwi wylewanej z powodu różnic wyznaniowych? W krótkim 40-letnim okresie 1577—1617 r. w Norymberdze wydano przez trybunały protestanckie 356 wyroków śmierci i 345 — skazujących na ucięcie części ciała³. W roznamiętnieniu religijnym dopuszczali się gwałtów i mordów tak katolicy, jak protestanci. W Tours w lipcu 1562 r. 200 hugonotów bądź zabito, bądź wrzucono do rzeki⁴ Rzeź hu-

man siehet, dasz die Leute jezund zuchloser, geiziger, unbarmerziger, unzüchtiger und ärger sind denn zuvor unter dem Pappstthum”; H. Gris ar S. J., *Luther*. II, 1911, p. 548.

¹ Artur Vermeersch, *Die Toleranz*. Freiburg im Breisgau 1914, p. 176.

² L'Abbé Canet, *La liberté de conscience, sa nature, son origine, son histoire et sa pratique dans nos sociétés contemporaines...* Lyon 1891, p. 287—288.

³ Tamże.

⁴ J. H. Mariéjol, *La Réforme et la Ligue. L'Edit de Nantes (1559—1598)*; Ernest Lavisse, *Histoire de France illustrée...* t. VI. I 1911, p. 63.

gonotów w Nocy św. Bartłomieja w Paryżu i w dniach następnym na prowincji w Meau, Angers, Lyonie, Bourges, Rouen, Tuluzie, Bordeaux, Poitiers pochłonęła mnóstwo ofiar. Liczbę ich w Paryżu obliczano od 2000 do 5000 osób. Według Mourreta nie przekraczała 2000 osób¹. W Angers, Tours, Blois, Poitiers, Bourges, Lyonie, Orleanie, wszędzie, gdzie protestanci byli panami sytuacji, mordowano księży i zakonników, rabowano kościoły, łamano krucyfiksy, zrzucano statuy, niszczone ołtarze².

Coligny w zamku de la Chapelle—Fauche kazał zabić 260 włościan³. Francja po wojnach religijnych „wyglądała jak po najeździe barbarzyńców. Kler stracił 3/4 swych dochodów. Szlachta podobnie, wskutek dewaluacji pieniądza i wyludnienia kraju: zadłużone majątki przechodziły w ręce wzbogaconych oficerów i finansistów”⁴. Cromwell w zdobytym mieście Drogheda wyrzynał w 1649 r. 2800 Irlandczyków, a w 1650 r. w Wexfordzie 2000 osób⁵. Po stłumieniu powstania irlandzkiego skonfiskowano pięć milionów akrów ziemi, 20000 Irlandczyków sprzedano jako niewolników do Ameryki.

W Anglii od r. 1571 księża katolicycy skazani byli na banicję. Kultu katolickiego wzbroniono. Tolerancję przyznano w r. 1779, emancypacja zaś katolików nastąpiła dopiero w r. 1829. Wolności wyznaniowej katolikom w Danii udzielono w r. 1849. W Szwecji katolicy cieszyli się tolerancją, bez prawa obieralności do sejmu i zajmowania urzędów—od r. 1781⁶.

Ruch różnowierczy stał się zarzewiem walk i wojen wyznaniowych, szerzył zamęt umysłów, targał sumieniami wiernych. Już Hozjusz narzekał, że powstałi liczni papieże. Istnieje w Niem-

¹ Fernand Mourret, *La Renaissance et la Réforme*. Paris 1921, p. 436.

² J. H. Mariejol, *La Réforme et la Ligue...* p. 64—65.

³ Tamże, p. 110.

⁴ Kazimierz Piwarski, *Czasy wojen religijnych*. Wielka Historia Powszechna. Wyd. Trzaska, Evert i Miebański, Zesz. 72, s. 517.

⁵ Władysław Konopczyński, *O dawnej i nowej nietolerancji polskiej*. Od Sobieskiego do Kościuszki. 1921 s. 46.

⁶ Tamże, s. 47, 51.

czech tyle wiar, ile wól, tyle nauk, ile obyczajów. Skoro odstąpiono od wiary, która jest jedna, i napłodziło się dużo wiar, dochodzą do tego, że nie ma żadnej¹. Obóz protestancki rozbił się na liczne (zwłaszcza w Polsce) zwalczające się nawzajem sekty. Ksiądz Załęski liczbę ich określał na 32, katolik-konwertyt Sienicki wymienił ich 43, arianin Andrzej Lubieniecki przyznaje, że „błędy z błędów rosnące wyliczyć ledwo podobno”, że sekt było w Polsce wówczas kilkadziesiąt².

„W tym smutnym okresie chaosu religijnego coraz bardziej się wzmagą tęsknota za utraconym rajem jedności kościelnej nie tylko w obozie prawowiernych katolików, lecz i wśród myślicieli, hołdujących nowym wierzeniom religijnym”. Tę jedność miało przywrócić ułożenie wspólnego dla wszystkich chrześcijan wyznania wiary po usunięciu drogą kompromisu różnic dogmatycznych³. Utalentowanymi reprezentantami prądu pojednawczego, czyli tzw. „irenizmu”, w obozie protestanckim byli Andrzej Frycz Modrzewski i Melanchton oraz w XVII w. Grotius.

Frycz ubolewał nad rozdarciem wyznaniowym, nad udrękami sumień targanych powątpiewaniem i nie mogących zorientować się w anarchii myśli i splocie sprzecznych doktryn⁴. Pragnął przyczynić się do zlikwidowania waśni wyznaniowych i wskrzeszenia jedyne go Kościoła powszechnego opartego na jednym przez wszystkich chrześcijan przyjętym wyznaniu wiary. W tym celu usiłował dowieść, że wszelkie spory pomiędzy katolikami a protestantami polegają bądź na niezrozumieniu, bądź na różnicy terminów tylko, lecz nie pojęć. W rzeczach natomiast zasad-

¹ A. Kossowski, *Hozjusz i Orzechowski w ostatnim roku soboru trydenckiego*. Przegl. Powsz. 1928 r., marzec, s. 321.

² Oskar Halecki, *Zgoda Sandomierska 1570 r.* 1915, s. 24.

³ A. Kossowski, *Hozjusz i Orzechowski...* Przegl. Powsz. 1928 r. luty, s. 162, 167.

⁴ „Nemo bonus sine animi dolore aspicere potest hanc fratrum a se invices discessionem...” „O Remp. miseram, in qua non tantum fortunae et corpora hominum quatiantur procellis undarum tum externarum tum domesticarum: sed et animi discruciantur fluctibus sectarum animas perdentium”. Fricius Modrevius, *De Republica Emendanda...* 1559, p. 219, 396.

niczych panuje rzekomo całkowita zgoda. Twierdzi np. Frycz, że protestanci, głosząc dogmat o usprawiedliwieniu się człowieka przez samą wiarę, nie zaprzeczają konieczności dobrych uczynków, od wiary nierozdzielnych¹. W problemie wartości ich i t.zw. zasług (merita) spór się toczy jedynie o nazwę².

Podobnie wypowiadał się i Melanchton, zapewniając np. cesarza, że mniemanie o odchyleniu się protestantów w tym głównym ich dogmacie od Kościoła katolickiego jest oszczerstwem, rzuconym przez wrogów, oraz twierdząc, że nie głosi się dogmatów odmiennych od nauki Kościoła rzymskiego³.

W okresie wojny trzydziestoletniej Hugo Grotius, utrzymujący bliższy kontakt z Bracią Polskimi (m. in. z Ruarem, Crellem), korespondujący z jezuitą Petaviusem, głosił ideę jedności kościelnej, od której nie wykluczał ani wyznawców Socyna, ani katolików⁴. „Ogromną wiedzę teologiczną i historyczną obrócił na dowodzenie, że rozłam religijny polega w wielkiej mierze na zacierzeniu stronnictw i osób, na nadużyciu słów i wyrażen, którymi obozy zamąciły i pogmatwały prawdę, na niedostatecznej znajomości istoty i pierwotnych dziejów chrześcijaństwa, na fałszywym przywiązywaniu przesadnej wagi do rzeczy drugorzędnych”⁵.

Uświadomienie przez władców protestanckich tożsamości interesów wszystkich współwyznawców wytworzyło podstawę do współdziałania w walce z mocarstwami katolickimi o przyszłość

¹ „Scilicet fructus ab arbore, ita opus a fide seiungendum non est” Tamże, p. 265.

² „Perspicuum est igitur, adhuc inter partes de re universa satis convenire: et si quid contentionis sit, id in verbi controversia positum esse”. Tamże, p. 276.

³ „Videt Caes. M. iterum nobis moveri litem de vocabulo, et adversarios calumniose interpretari et exagitare hanc vocem sola, cum omnes catholici semper confessi sint, remissionem peccatorum gratuitam esse”. Ap o l. C o n f. Corp. Ref. XXVII, p. 283. „Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana”. Corp. Ref. II, p. 170.

⁴ Ludwik Chmaj, *Hugo Grotius wobec socynianizmu*. s. 93.

⁵ Stanisław Kot, *Hugo Grotius a Polska*. s. 112.

obozu różnowierczego. Protestantyzm XVI—XVIII w. posiada wyraźne cechy sprawy międzynarodowej. Około połowy XVI w. ośrodkiem akcji protestanckiej obok Witenbergi i Genewy staje się Królewiec. Ks. Albrecht materialnie i moralnie wspiera ruch różnowierczy w Polsce, prowadzi w r. 1548 konszachty z opozycją powstałą w pierwszych latach panowania Zygmunta Augusta. „Gdy później w r. 1553 ks. Albrechtowi urodzi się syn, a Zygmunt August wciąż będzie bezdietny, protestanci polscy znów powrócili do myśli, aby Hohenzollerna wprowadzić na tron polski. W tej to zapewne myśli Rafał Leszczyński w mowie swej, wypowiedzianej w obliczu całego sejmu, obdarzył go tytułem „książę JMć pruskie, nasz miłościwy pan”¹.

Elekcja Henryka Walezego, wiążąc się z kwestią wyznań, poruszyła świat protestancki, wpłynęła na uwolnienie od oblężenia Rochelli i Sancerru. Kalwini bowiem polscy porozumiewali się z hugonotami i z nimi współdziałali. Odgrywali przy tym wybitną rolę Bullinger, Beza, Kondeusz, Fryderyk elektor Palatynatu, Ludwik Nassawski².

W drugiej połowie XVI w. na czele akcji protestanckiej stoi królowa angielska Elżbieta, która wspomaga powstańców szkockich przeciwko Gwizjuszom i Marii Stuart, hugonotów we Francji przeciw obozowi katolickiemu, gezów w Niderlandach. W pierwszej połowie XVII w. Jakób I i Karol I również udzielają hugonotom pomocy w ich walce zbrojnej z władzą. Główną potęgą obozu protestanckiego staje się jednak Szwecja, zwłaszcza za panowania Gustawa Adolfa i Karola Gustawa. We wszystkich tych walkach czynniki wyznaniowe przeplatane były wprawdzie z dążnościami ściśle politycznymi. Obok zmagania się protestantyzmu z katolicyzmem zaznacza się wyraźnie współzawodnictwo mocarstw o panowanie nad Bałtykiem. Nieraz krzyżowały się interesy Szwecji, a protestanckich książąt północno-niemieckich.

¹ Wacław Sobieski, *Król czy tyran*. Ref. w Pol. 1926 r. nr 13—16, s. 5—6.

² Wacław Sobieski, *Polska a hugonoci po Nocy św. Bartłomieja*. Kraków 1910, s. 177—181.

Pomimo to nie zatarła się bynajmniej wśród ludów protestanckich świadomość konieczności solidarnego współdziałania. Zarówno Gustaw Adolf jak Karol Gustaw występowali w charakterze protestantów. Karol Gustaw zamierzał w Prusiech Królewskich, na rozległych obszarach od Noteci i Warty do Niemna i Dźwiny zakładać kolonie wojskowe złożone z Niemców i Szwedów, aby je powoli sprotestantyzować. Od gwałtów szwedzkich być może najbardziej ucierpiała Wielkopolska (ziemie na granicy cesarstwa), gdzie „wojna przybrała charakter walki rasowej i religijnej”¹.

W czasie oblężenia Leszna, ogniska protestantyzmu wielkopolskiego, przez polskie oddziały zbrojne pod dowództwem naczelnika powstania Piotra Opalińskiego, wojewody podlaskiego, w maju 1656 r., rozpaczliwy opór stawiali mieszczenie podżegani przez Jana Amosa Komeńskiego. Miasto zdobyte spalili i zrabowali chłopci z okolicy. Komeński uszedł na Śląsk, stamtąd na Morawy i szerzył wieści o okrucieństwie Polaków².

Filarem protestantyzmu był przez cały czas swych rządów Cromwell. Nici protestanckiej polityki międzynarodowej zbiegają się znów w Londynie. W liście do Karola Gustawa z dn. 7 lutego 1656 r. Cromwell pisze m. in.: „Wyrwaliście W. Kr. Mość Królestwo Polskie z pod władzy papieskiej; nie wątpimy przy tym, że pokój z elektorem Brandenburskim, niedawno zawarty, niemało się przyłoży do uspokojenia i szczęścia kościoła”³. Krzysztof Lubieniecki, arianin, w liście pisanym z „Haupt Quartier” pod Odensee w 1658 r. prawdopodobnie do Bogusława ks. Radziwiłła zaznacza: „Ex eius-modi principiis quid obstat crescere Królestwu Szwedzkiemu, zwłaszcza że go podpierają wielkich

¹ Ludwik Kubala, *Wojna Szwedzka w r. 1655 i 1656*. 1913, s. 149—150, 319—320.

² Tamże, s. 321.

³ Wawrzyniec Jan Rudawski, *Historia Polska od śmierci Władysława IV aż do pokoju Oliwskiego...* Przełożył z łacińskiego... Włodzimierz Spasowicz, t. II, 1855, s. 92.

monarchów alianse. *Na wiosnę spodziewam się od protektora Cromwella oprócz tych, które już mamy, znacznych sukursów*¹.

Czynni byli w okresie nowożytnym i nie zasypiali sprawy protestantyzmu również luteranie sascy. W 1586 r. Paweł Grebner, mistyk saski, napisał compendium astrologiczne „*Sericum mundi filum*”. „Dzielne, wojownicze... nasienie Ruty saskiej (alużja symboliczna do herbowej ruty Wettynów),—wieszczyl mistyk łużycki—(ty) wraz z księżciem anhalckim oraz (książętami: brandenburskim, palatyńskim, heskim, brunszwickim, luneburskim it.d.)... za pomocą konfederacji i... konspiracji... (wyżeniesz papieża), cesarza i pozostałych dynastów papistycznych z ich siedzib”.

Proroctwo Grebnera dotyczy i Polski, w której, o ile nie obejmie tam władzy książę narzucony przez sąsiednie Prusy i Niemcy ewangelickie, wybuchną rozruchy. Do nich się wmiesza „Karol... król szwedzki, co nie małe... wysle posiłki... naprzeciw Antychrystowej... papieżniczej kohorcie polskiej...”

Wybitną rolę w akcji protestanckiej odgrywali tacy członkowie Zakonu Palmowego, jak Gotfryd-Wilhelm Leibniz, Fryderyk Wilhelm, Karol Gustaw, król szwedzki, kanclerz Axel Oxenstierna, oraz „Różokrzyżowcy”, tworzący tajną „milicję ewangelicką”, jak sami się nazwali².

Dobrze jest znany międzynarodowy charakter sprawy dysydenckiej w Polsce w. XVIII. Pisze Józef Feldman o dysydentach, że „... szturmują oni przy każdej sposobności do poszczególnych dworów protestanckich; docierają do Anglii i Holandii, Danii i Szwecji, ślą pliki memoriałów, poruszają opinię, zbierają dary pieniężne, zabiegają o interwencję dyplomatyczną³.”

¹ Bkps. Bibl. Kórnickiej nr 350, ll, 220, k.k. 88—89 v. Aleksander Kossowski, *Protestantyzm w Lublinie i w Lubelskim...* s. 191—193.

² K. M. Morawski, *Bractwo wrogów wstrzeźliwości*. Kwart. Hist. 1934, 3, s. 496—497, 513, 516—517. Tenże, *Źródło rozbioru Polski*. 1935, s. 110—116, 135—137.

³ Józef Feldman, *Sprawa dysydencka za Augusta II*. Ref. w P.o.I. 1924, nr 11—12, s. 110.

W rozwoju cywilizacji XVI—XVIII w. można ustalić kolejność poszczególnych ogniw zwartego łańcucha, łączącego przesilenie duchowe narodów zapoczątkowane przez Lutra z rozrostem niewiary epoki tzw. Oświecenia, nieprzerwaną filiacją idei. Poprzez skrajne kierunki licznych sekt: anabaptystów, antytrynitarzy, arminian, independentów, unitarian, latitudinariuszów itp. myśl religijna, wyzwolona z hamulców wiary powszechnej, negująca uniwersalizm Kościoła katolickiego i nieomyślność jego prawd wiary, schodzi na bezdroża deizmu i wolnomyślicielstwa angielskiego. Te prądy angielskie XVII-XVIII w., przeniesione do Francji, zrodziły niewiarę, materializm i ateizm. Woltera, Holbacha, d'Alemberta i innych koryfeuszy Oświecenia należy uznać za dzieci duchowych protestantyzmu.

VIII. PROTESTANTYZM NOWOCZESNY I WSPÓŁCZESNY 1.

Troeltsch stwierdza istnienie znacznych różnic zasadniczych pomiędzy protestantyzmem XVI—XVII w. a czasów późniejszych. Luteranizm i kalwinizm nowej doby tworzą odrębny typ protestantyzmu. Uwydatniają się w nim nowe pierwiastki: państwo się pozbawia cech wyznaniowych, gminy religijne oparte są na wykluczeniu przymusu, na uznaniu jedynie osobistego przeświadczenia, zasady większości i współlistnienia różnych wierzeń religijnych. Zaznacza się emancypacja życia świeckiego od wpływów wyznaniowych, zmniejszenie znaczenia pierwiastków nadprzyrodzonych, obniżenie wśród wiernych powagi Biblii 2.

W kalwinizmie nowoczesnym, z jego wolnymi gminami, w przeciwieństwie do kalwinizmu XVI w., będącego wyrazem tendencji arystokratycznych, przewagę zyskują dążenia liberalno-demokratyczne 3.

W r. 1799 ukazała się książka bardzo znamienna, świad-

1 Daję w tym rozdziale jedynie drobny szkic, stanowiący raczej wiazankę dość luźnych uwag, ponieważ przygotowuję do druku osobną rozprawę o protestantyzmie nowoczesnym i współczesnym.

2 Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. 5 Aufl. 1928, p. 25 i n. "

3 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren...* p. 790.

cząca o ewolucji protestantyzmu, zmieniającej gruntownie jego oblicze. Mam na myśli: „Über die Religion Reden...” Schleiermachersa. Autor sprowadza główną treść religii do uczucia, do ujęcia natury ludzkiej pod kątem widzenia nieskończoności i wieczności.

Wywody Schleiermachersa tchną duchem skrajnego subiektywizmu. Zezwala ten pastor na to, by każdy ukształtował swój system religijny odpowiednio do swej natury i swego poczucia¹. Gorąco propaguje ideę oddzielenia Kościoła od państwa².

Protestantyzm w dobie obecnej utracił dawne wpływy, nie stanowi poważnego czynnika w życiu politycznym, społecznym i kulturalnym. Liczne są symptomy głębokiego kryzysu wewnętrznego. Doktrynę luterską rozsadzają prądy wolnomysłne. Adolf Harnack szczyli się tym, że w dziedzinę teologii wniósł darwinizm. Sceptycyzm przedstawicieli teologii protestanckiej nie oszczędził wiary w bóstwo Chrystusa Pana, ani—w Zmartwychwstanie Jego. Ideologia odłamu luteranizmu w Trzeciej Rzeszy t. zw. „Niemieckich Chrześcijan” („Deutsche Christen”), uznających Nowe Objawienie, którego wyrazicielem jest Hitler, postępy bolszewizmu szczególnie silne wśród ludności protestanckiej³, nastroje liberalne i oportunistyczne w obozie anglikańskim, liczni bezwyznaniowcy i sekciarze w Anglii i Stanach Zjednoczonych — oto są przejawy rozkładu protestantyzmu nowoczesnego.

Już od drugiej połowy XVII w., zwłaszcza zaś od początków XIX w., uwydatnia się wśród protestantów pragnienie pojednania się z Kościołem katolickim. Pomimo pozornej bezowocności ruchu oksfordzkiego (1833 r.) i konferencji w Malines w

¹ „Und hieraus würde er wohl sehen das nach meiner Meinung diese vorhandenen Formen an und für sich keinen Menschen durch ihr früheres Dasein hindern sollen, sich eine Religion seiner eigenen Natur und seinen Sinne gemäsz auszubilden”. „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern von *Friedr. Dan. Ernst Schleiermachers*, Halle ad S. Bibliothek der Gesamtlitteratur s. a. Nr 346—348, p. 224—225.

² Tamże, p. 175.

³ Leon Halban, *Religia w Trzeciej Rzeszy*. Archiwum Towarz. Nauk. we Lwowie. Dział II. Tom XVII, zeszyt 2. Lwów 1936, s. 313.

latach 1921, 1923 i 1925, idea przywrócenia jedności kościelnej wciąż pociąga szlachetne, obdarzone żywszym uczuciem religijnym, umysły. Tej idei służy we Francji czasopismo „La Vie Intellectuelle”. W Austrii rzecznikiem nawrotu do katolicyzmu jest m. in. duchowny—Konrad Minkner, nawołujący do przebycia długiej, ciężkiej drogi, prowadzącej do Kościoła Chrystusowego. Amerykański Komitet ośmiudniowych modłów o jedność kościołów wydał odezwę podpisaną przez 29 osób (20 osób duchownych kościoła episkop., 2 członków protest. związków religijnych i 7 osób świeckich). Odezwa zawiera m. in. takie zdanie: „Jest niezaprzeczoną fakt, że Rzym od dni świętych Apostołów był zawsze sercem i centrum chrześcijaństwa. Czas, by wszyscy chrześcijanie dojrzel—co wrogowie jasno rozumieją, że Rzym jest ośrodkiem oporu przeciw antychrześcijańskim atakom naszych czasów, i wszyscy przeto winni zgrupować się przy Rzymie”¹.

Na tle ciężkiego przesilenia protestantyzmu uwypukla się bardzo dobitnie potęga nadprzyrodzonych pierwiastków w rozwoju Kościoła katolickiego,—filaru i umocnienia prawdy objawionej i niezmiennej.

¹ Przegląd Katolicki, 1934 r. Nr. 14, s. 238