

POLEMIKI I DYSKUSJE

Odrodzenie i Reformacja w Polsce, LVIII 2014

PL ISSN 0029-8514

Maciej Ptaszyński
Instytut Historyczny
Uniwersytet Warszawski

O znakach kościoła i ich znaczeniu. Polemika z Kazimierzem Bemem

Gdy poseł braci czeskich przybył do Wittenbergi, by przedłożyć Marciniowi Lutrowi wyznanie wiary czeskiej wspólnoty, Luter miał podobno orzec, że bracia nie przewyższają luteranów czystością doktryny, lecz z pewnością – „dyscypliną”¹. Wkrótce bracia czescy musieli opuścić królestwo Czech po klęsce wojny szmalkaldzkiej w roku 1548. Przewędrowali wówczas przez Polskę, by udać się do Prus Książęcych. Prosząc o pozwolenie na osiedlenie się w luteranśkim księstwie, bracia powoływali się na dyscyplinę i porządek, którymi słynął ich kościół². Szybko okazało

¹ J. Lasicius, *Historiae de Origine et Rebus gestis Fratrum Bohemicorum Liber Octavus*, Lesnae 1649, s. 242 („Respondit Lutherus: Etsi Fratres hi nos puritate doctrinae non superant, quia a nobis omnes articuli fidei syncere et pure e vero Dei proponuntur, ordinaria tamen disciplina Ecclesiae, qua utuntur, suasque feliciter gubernant ecclesias, longe nos superant, et in hac parte majorem laudem habent”; cyt. w: J. Bidlo, *Jednota bratrská v prvním vyhnaství*, t. 1: 1548-1561, Praha 1900, s. 38).

² Por. A. Gindely, *Quellen zur Geschichte der Böhmischen Brüder vornehmlich ihren Zusammenhang mit Deutschland betreffend*, Wien 1859, s. 85-88 („Dieweil In vnserer Einigkeit die christiliche tzucht vnd disciplin, nit mit kleiner anfechtung vnnnd Neidt des Sathans, biszanher erhalten wurdenn, auf das sie durch vnserer diener auch alhie vnter vns Inn diesenn Landen, vielen, ob got wil, tzur besserung vnd exempel, möchte erhanltenn werdenn”).

się, że bracia nie mogą w Prusach pozostać ze względu na konflikty z luteranскими kaznodziejami. Postanowili wówczas wrócić do Polski, gdzie uzyskali protekcję potężnego Jakuba Ostroroga³. Być może w związku z przybyciem i popularnością braci szlachta skarżyła się królowi na wciąż obowiązujące ustawy antyprotestanckie, zniechęcające „ludzi godnych” do osiedlenia się w Koronie⁴. Na kartach dzieła Andrzeja Frycza Modrzewskiego *O poprawie Rzeczypospolitej*, które wówczas wyszło drukiem w Bazylei, znalazła się gorąca pochwała braci czeskich jako zdyscyplinowanej wspólnoty zakazującej tańców, zabaw i libacji⁵. Jednota sprostała stawianym jej wymaganiom i oczekiwaniom, wzbudzonym przez legendy o dobrej organizacji i przykładowym życiu. Superintendent braci czeskich na synodzie w Pińczowie w 1556 r. wyrzekł znamienne słowa, że „lepsza jest mała trzoda owiec Chrystusa niż wielkie stado wilków lub świń”⁶.

Pozornie wszystkie powyższe świadectwa dokumentują dyscyplinę, z której słynęli bracia czescy. W rzeczywistości jednak za każdym razem mowa o nieco innym fenomenie. Pochwała Lutra odnosi się przede wszystkim do organizacji kościelnej, dzięki której pohusycka wspólnota wyróżniała się na tle kształtujących się dopiero kościołów protestanckich. Bracia czescy, przybywając do Prus, przez dyscyplinę rozumieli bezgrzeszne i nienaganne życie, które czyniło ich dobrymi i wiernymi poddanymi nowego władcy. Dla szlachty utrata godnych cudzoziemców była przede wszystkim stratą dobrych i zdyscyplinowanych rzemieślników. W ustach

³ Por. J. Bidlo, *Jednota*, t. 1, s. 77-79; J. Dworzaczkowa, *Bracia czescy w Wielkopolsce w XVI i XVII wieku*, Warszawa 1997, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 23-26; R. Říčan, *Die Böhmischen Brüder. Ursprung und Geschichte*, Basel 2007, Friedrich Reinhardt Verlag, s. 156-162.

⁴ Por. *Elementa ad fontium editiones*, ed. C. Lanckorońska, t. 39, Romae 1967, Institutum Historicum Polonicum Romae, s. 65 („Crol Iego M. rad by to wydział, aby panisthwo I.K.M. pelno bylo ludzi godnych w Koronye, tak polskiego narodu, yako y czudzosiemczow, alie tego nie chce dopuszczic, aby ludzie czy, ktorzi ssa s ginnych pansthw vygnangy, zeby sie w pansthwach Iego C.M. chowacz miely, tego Iego M. dopuszczic nie moze y dlia opiskow starych s Koronną Czeskąm y Domem Rakuskim, y dlia statutu coronnego, ktory iasnie tego brony”).

⁵ Por. *Andreae Fricii Modrevii Commentariorum de republica emendanda: libri quinque*, wyd. K. Kumaniecki, Warszawa 1953, PWN, s. 133 („Quanto melius apud Valdenses [sic uocatur populi Boemiae, quos alii Picardos, alii Fratres uocant] apud quos cuncto populo interdictum est ludis, choreis, compotationibus”).

⁶ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 1-4, wyd. M. Sipayłło, Warszawa 1966-97, BUW (dalej: ASR), tu: t. 1, s. 61 („Melius, inquit, est habere parvum numerum ovium Christi quam ingentem cohortem luporum et porcorum”).

Modrzewskiego pochwała dyscypliny braci czeskich to fragment wezwania do ożywienia neostoickich cnót (*prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo*), dzięki którym mogło odrodzić się zarówno społeczeństwo, jak i państwo⁷. Dla superintendenta braci czeskich mała, zdyscyplinowana trzoda, którą można było łatwiej kierować, była idealną społecznością dla realizacji zasady pobożnego życia.

Wieloznaczność pojęcia dyscypliny w dyskursach religijnych XVI w. może służyć za punkt wyjścia do polemiki i uwag kreślonych na marginesie niezwykle intrygującego artykułu, który Kazimierz Bem opublikował w poprzednim numerze „Odrodzenia i Reformacji w Polsce”⁸. Artykuł ukazał się w dziale *Polemiki i dyskusje*, lecz stanowi w istocie propozycję nowego spojrzenia na ustrój kościołów reformowanych XVI/XVII w. w Rzeczypospolitej. Poniżej zaprezentowano próbę krytycznego odniesienia się do tez Autora. Przedstawiono kolejno: kwestię dyscypliny jako znaku prawdziwego kościoła w eklezjologiach protestanckich, główne argumenty Kazimierza Bema przeciw przyjętym sposobom opisu ustrojów kościołów ewangelicko-reformowanych oraz korektę drobnych pomyłek w wywodzie Autora. Celem poniższych rozważań jest nie tyle zaprezentowanie nowej systematyki ustrojów kościelnych – gdyż przedstawiono ją już w artykule opublikowanym dwa lata temu na łamach „Odrodzenia i Reformacji w Polsce” – ile krytyczna refleksja nad znaczeniem pewnych argumentów.

Właśnie od podkreślenia znaczenia dyscypliny rozpoczyna swój wywód Kazimierz Bem, twierdząc:

Teologia i eklezjologia ewangelicko-reformowana [–] wymaga nie dwóch (jak w luteranizmie), ale trzech konstytutywnych elementów istnienia prawdziwego kościoła: głoszenia (zwiastowanie) i słuchania Słowa Bożego, prawidłowego sprawowania sakramentów oraz dyscypliny (karności) kościelnej.⁹

Tego słusznego stwierdzenia nie należy podawać w wątpliwość, tym bardziej że Bem powołuje się na fragment ogólnej pracy Johna M. Leitha, będącej „wprowadzeniem do reformowanej tradycji”. Warto jednak doprecyzować, że chodzi nie tylko o elementy konstytuujące kościół,

⁷ Por. *ibidem*, s. 39-40.

⁸ K. Bem, *Ustroje kościołów ewangelicko-reformowanych w Rzeczypospolitej Obojga Narodów na przełomie XVI i XVII w.*, OiRwP, LVII, 2013, s. 123-153.

⁹ *Ibidem*, s. 124.

lecz także o znaki, po których można rozpoznać prawdziwą wspólnotę, oraz że liczba tych symboli jest zmienna w ujęciu różnych teologów XVI i XVII w.

W latach dwudziestych XVI w. Marcin Luter podkreślał, że takimi znakami są sakramenty i głoszenie Słowa. W 1521 r. pisał jednak, iż „trzy takie znaki są dla chrześcijan symbolami, znakami i świadectwami; ponieważ gdy widzisz chrzest, chleb i ewangelię – niezależnie od miejsca i osób – nie powinieneś mieć wątpliwości, że jest to kościół”¹⁰. Liczba oczywiście ma znaczenie drugorzędne, gdyż sens wypowiedzi Lutera jest jednoznaczny: znakami prawdziwego kościoła są Słowo i sakramenty. W podobny sposób, bardziej dobitnie, kościół został definiowany przez najbliższego współpracownika Lutera, Filipa Melanchtona, w trzecim wydaniu *Loci Communes* w 1543 r.¹¹, a także w *Konfesji Augsburskiej* oraz w jej *Apologii* w 1530 r.¹² Jednakże w *Examen Ordinandorum* z 1554 r. na pytanie „Jakie są znaki, które są właściwe kościołowi”, Melanchton odpowiadał: „1. zgodność nauki z Ewangelią jako fundamentem, 2. słuszny użytek z sakramentów, 3. posłuszeństwo, które jest według Ewangelii należne ministerium”¹³.

Podobne wahania co do liczby i rodzaju znaków prawdziwego kościoła można zaobserwować w pismach Kalwina, o którym John M. Leith w cytowanym przez Bema miejscu pisze:

¹⁰ M. Luter, *Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi responsio* (1521), [w:] *D. Martin Luthers Werke* [=Weimarer Ausgabe-Schriften], Bd. 1-69, Weimar 1883-2001, tu: Bd. 7, s. 705-722, tu: 720 („Respondeo: Signum necessarium est, quod et habemus, Baptisma scilicet, panem et omnium potissimum Euangelium: tria haec sunt Christianorum symbola, tesseræ et characteres. Ubi enim Baptisma et panem et Euangelium esse videris, quocunque loco, quibuscunque personis, ibi Ecclesiam esse non dubites”). Zob. E. Hensch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin 1951, Walter de Gruyter, s. 201.

¹¹ Por. F. Melanchton, *Loci Communes*, III, rodz. XII, [w:] *Corpus Reformatorum*, t. 1-28, Halle 1834-1860 (dalej: CR), tu: t. 21, s. 825-826.

¹² Por. *Konfesja Augsburska*, rozdz. VII-VIII, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, Ośrodek Wydawniczy Augustiana, s. 146; *Apologia Konfesji Augsburskiej*, rozdz. VII-VIII, [w:] *ibidem*, s. 226.

¹³ F. Melanchton, *Examen Eorum qui audiuntur ante ritum publicæ ordinationis, quam comendatur eis ministerium Evangelii*, [w:] CR, t. 23, s. 37-38 („Signa non fallacia simus haec tria sunt: I. Consensus in doctrina Evangelii incorrupta, scilicet in fundamento. II. Legitimus usus Sacramentorum. III. Obedientia Ministerio debita iuxta Evangelium”).

Reformed churches sometimes made discipline a third mark of the church along with the preaching of the word and administration of the sacraments [– –]. Calvin himself exalted discipline, but he never made it a mark of the church's existence.¹⁴

Potwierdza to również fragment *Institutio Religionis Christianae* przytoczony przez Bema. Kalwin wylicza tam głoszenie Słowa i rozdawanie sakramentów jako znaki prawdziwego kościoła¹⁵. Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu, Kalwin być może celowo nawiązał tu do fragmentu rozdziału siódmego *Konfesji Augsburskiej*¹⁶. W dalszych ustępach rozdziału dziesiątego czwartej księgi *Institutio* Kalwin pisze, że Słowo musi być słuchane z szacunkiem, a rozdawanie sakramentów nie może być zanedbywane – wówczas dopiero jawi się prawdziwe oblicze kościoła¹⁷. Mimo że Kalwin wyraźnie i dość jednoznacznie pisze o dwóch znakach, których po prostu nie należy lekceważyć, Bem uważa, że w wyliczeniu Kalwina pojawia się także trzeci, którym jest właśnie dyscyplina. Wbrew tej tezie wydaje się, że bardzo wiele dzieli „szacunek” dla dwóch znaków od uznania tego szacunku za trzeci znak i element konstytutywny prawdziwego kościoła, a tym bardziej od określenia owego szacunku mianem dyscypliny. W dość oczywisty sposób Bem dokonuje projekcji pojęć i koncepcji wypracowanych przez następców Kalwina na pisma teologa z Genewy.

¹⁴ J. H. Leith, *Introduction to the Reformed Tradition*, London 1981, Westminster John Knox Press, s. 145-148. Zob. także np.: J. Becker, *Reformierte 'Gemeindeaufbau' in Westeuropa: Zur Verbreitung calvinischer Ekklesiologie*, [w:] *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, hrsg. von I. Dingel, H. J. Selderhuis, Göttingen 2011, Vandenhoeck & Ruprecht, s. 263-279; tu: 264, przyp. 2 („Kirchenzucht ist bei Calvin eigentlich keine 'nota ecclesiae'”); K. McDonnell, *John Calvin, the Church and the Eucharist*, Princeton 1967, Princeton UP, s. 174 („Calvin did not, as did some of his contemporaries and as did the later confessional writings of the Calvinist tradition, erect discipline as one of the marks of the church”).

¹⁵ Por. J. Calvin, *Institutio Religionis Christianae*, IV, I, 10, [w:] CR, t. 2, s. 754 („Symbola ecclesiae dignoscendae, verbi praedicationem sacramentorumque observationem posuimus”). Bem błędnie lokalizuje cytat, wskazując na IRC, IV, I, 9.

¹⁶ Por. *Calvin Handbuch*, hrsg. von H. J. Selderhuis, Tübingen 2008, Mohr Siebeck, s. 322-323; J. Becker, *Reformierte 'Gemeindeaufbau'*, s. 264.

¹⁷ Por. J. Calvin, *Institutio*, s. 754 („Utcunque, ubi reverenter auditor evangelii praedicatio, neque sacramenta negliguntur, illic pro eo tempore, neque fallax neque ambigua ecclesiae apparet facies”). Tłumaczenie Bema jest bardzo nieprecyzyjne.

Powyższa analiza nie służy wykazaniu, że ogólna teza Bema na temat dyscypliny jako znaku prawdziwego kościoła w eklezjologii reformowanej jest błędna. Wybrane przykłady z pism Lutra, Melanchtona i Kalwina dowodzą jednak, że teolodzy zaliczani do ojców luteranńskiej tradycji również pisali o dyscyplinie, a teolodzy reformowani – także o dwóch znakach kościoła. Dojście do punktu, w którym można napisać, że „teologia ewangelicko-reformowana” lub „teologia ewangelicko-augsburska” wyraża taki lub inny sąd, było długim procesem, a tożsamość wyznań tworzyła się w wyniku selekcji i interpretacji fragmentów pism założycieli. Co więcej, ten abstrakcyjny język eklezjologii musiał być dopiero przełożony na język prawa kościelnego, czyli zasady organizacji kościoła.

Kwestii tej zdaje się nie dostrzegać Autor, który stwierdza, że „zagadnienie karności kościelnej jest o tyle ważne, iż wiązało się nierozłącznie z kwestią organizacji kościelnej”¹⁸. Tezę tę Bem poprzedza m.in. cytatem z *Institutio* Kalwina, gdzie mowa o tym, że każdemu społeczeństwu potrzebna jest „politia aliqua”, czyli jakaś forma organizacji¹⁹. Wydaje się jednak oczywiste, że Kalwin w tym fragmencie kładzie nacisk na potrzebę stworzenia organizacji kościelnej, stąd właśnie porównanie kościoła do innych form życia społecznego. Owe nakazy zachowania „aliquem ritum” i działania „secundum ordinem” przypominają żywo czternasty artykuł *Konfesji Augsburskiej* „o porządku w Kościele”²⁰. To podobieństwo nie powinno zaskakiwać: dla każdej wspólnoty religijnej, która nie odrzucała absolutnie porządku instytucjonalnego i zewnętrznych form kultu, niezbędne było poczynienie podobnego

¹⁸ K. Bem, op. cit., s. 127.

¹⁹ Por. J. Calvin, *Institutio*, s. 887 („Hoc primum habeamus: si in omni hominum societate necessariam esse politiam aliquam videmus, quae ad alendam communem pacem, et retinendam concordiam valeat; si in rebus agendis vigere semper aliquem ritum, quem non respui publicae honestatis interest, atque adeo humanitatis ipsius: id in ecclesiis praesertim observandum esse, quae cum bene composita rerum omnium constitutione optime sustententur, tum vero sine concordia nullae sunt prorsus. Quamobrem si ecclesiae incolumitati bene prospectum volumus, diligenter omnino curandum est quod Paulus iubet, ut decenter omnia et secundum ordinem fiant (1 Cor. 14, 40)”).

²⁰ Zob. L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteranńskiej*, Bielsko-Biała 2002, Ośrodek Wydawniczy Augustana, s. 143-150; E. Rosenfeld, *Debatten um die Organisation der Kirchenleitung im Umfeld der Wittenberger Reformation*, [w:] *Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformation*, hrsg. von J. Wischmeyer, Göttingen 2013, Vandenhoeck & Ruprecht, s. 23-40, tu: s. 30-31.

zastrzeżenia. Zarówno dla Lutra, jak i Kalwina inspiracją dla podjęcia koncepcji porządku („ordo”) czy urzędu („ministerium”, „officium”) była konfrontacja z myślą heterodoksyjną, negującą widzialną postać kościoła lub istotną część dogmatyki²¹. Zaproponowane przez Bema utożsamianie wszelkiej formy organizacji kościelnej z „kalwińską dyscypliną” jest jednak po prostu mylące i prowadzi – wbrew intencji Autora – do zatarcia różnic między myślicielami i wyznaniem protestanckimi różnych denominacji.

W swych wywodach Bem, posługując się przykładem Niderlandów, łączy wzrost znaczenia „dyscypliny” z „umacnianiem się kalwinizmu jako religii publicznej”²². Trudno nie dostrzec w tym ekwiwokacji, gdyż pojęcie dyscypliny nie odnosi się tu ani do czysto eklezjologicznej koncepcji „znaków kościoła”, ani do funkcjonowania organizacji kościelnej, lecz do coraz ściślejszych regulacji życia codziennego na przełomie wieków XVI i XVII. Owe nakazy zdyscyplinowanego życia dotyczyły z jednej strony pracowników kościoła, z drugiej – wiernych, a ich charakter był bez wątpienia ponadkonfesyjny. Restrykcje obejmowały różne aspekty życia i przybierały wiele form, np. na synodzie w Wielkanocy w 1692 r., skarcono białogłowy, które „pod p[re]tekstem nabożeństwa zostawając, zwykły się bawić plotkami”²³. Wezwania do zachowania tak rozumianej dyscypliny formułowali nie tylko ewangelicy reformowani i augsburscy, lecz także katolicy. Można przywołać słynne przykłady Ignacego Loyoli, Karola Boromeusza czy Roberta Bellarmina, ale także reformy soboru trydenckiego, zmierzające do dyscyplinowania katolickich biskupów i kleru diecezjalnego²⁴. Stanisław Hozjusz „wołał, by [jego współpracownicy]²⁵

²¹ Por. G. Plasger, *Das dynamische Verständnis reformierten Kirchenordnung*, [w:] *Zwischen Ekklesiologie und Administration*, s. 83-93, tu: 83-85; I. Dingel, *Schlusskommentar*, [w:] *Zwischen Ekklesiologie und Administration*, s. 257-264, tu: 262-263; B. Stollberg-Rillinger, *Einleitung*, [w:] *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von A. Pietsch, B. Stollberg-Rillinger, Göttingen 2013, Gütersloher Verlagshaus, s. 9-26.

²² K. Bem, op. cit., s. 126.

²³ „Acta et Conclusiones Convocationis Provincialis w Wielkieynocy odprawioney”, Wielkanoc 9-11 V 1692, BUW, rkps 592, t. 2, k. 219ver.-221ver., tu: k. 221rec.; idem, BUW, rkps 593, k. 25rec.-26ver., tu: k. 26rec.; idem, AGAD, Archiwum Zamoyskich 3157, s. 66-73, tu: s. 71.

²⁴ Zob. M. Mullett, *The Catholic Reformation*, London 2005, Routledge, s. 143-146.

²⁵ Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie komentarze w cytowanych tekstach pochodzą od autora artykułu.

pachnęli potem, pracą, wojowaniem, dojrzałością niż jakimiś kosmetykami. Wiedział bowiem, że surowsza dyscyplina wzmacnia charakter”²⁶.

Ponieważ zadania „sesji prywatnych” – krótkich zebrań duchownych, poprzedzających synody małopolskie – określono w źródłach mianem „dyscypliny”, Bem uznaje je także za typowe dla kościoła reformowanego²⁷. Nie wydaje się to przekonujące, gdyż podobnie o „dyscyplinie” rozprawiano również na synodach luterańskich, czesko-braterskich, a także katolickich. Przytoczmy ponownie słowa biografy Hozjusza:

Co zaś dotyczy dyscypliny, o której także sędzę, że należy rozmawiać na sejmiku, mówił Hozjusz, że dyscyplina wojskowa jest dyscypliną polityczną, która zawiera się w konstytucjach Królestwa, o tych obu na sejmiku generalnym można słusznie rozprawiać. Ponadto, jest dyscyplina kościelna, o której, nie daj Boże, aby na sejmiku traktowano, podczas gdy na synodzie jest na to miejsce o wiele stosowniejsze i także bardziej właściwsze.²⁸

Ponieważ „dyscyplina kościelna” winna być odprawiana na synodzie, zgodnie z logiką wyводу Bema należy uznać Hozjusza za kryptokalwinistę.

Obsesja na punkcie dyscypliny, panująca w XVI i XVII w., została już dawno przez badaczy zauważona i była wielokrotnie analizowana. Według Marka Wajsbłuma „każda grupa walcząca – choćby w masę się rozrastała – musi nie tylko dążyć do sformułowania własnych zasad etycznych, z masy ją wyróżniających. Ideologia etyczna staje się nie tylko wyrazem dążeń reformistycznych grupy walczącej, ale i spoidłem

²⁶ *D. Stanislai Hosii [– –] Vita auctore Stanislao Rescio*, [w:] *Stanislai Hosii S. R. E. Cardinalis Episcopi Varmiensis [– –] Epistolae*, t. 1, ed. F. Hipler, V. Zakrzewski, Cracoviae 1879, s. XVIII („Malebat ut sudorem, laborem, militiam, virum, quam ulla pigmenta olerent. Sciebat quod severior disciplina firmat ingenium”). Cyt. za polskim przekładem: S. Reszka, *Żywoć księdza Stanisława Hozjusza*, ed. J. A. Kalinowska, Olsztyn 2009, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, s. 72.

²⁷ Por. K. Bem, *Ustroje*, s. 146.

²⁸ *D. Stanislai Hosii [– –] Vita*, s. LXX („Quod autem ad disciplinam attinet, de qua etiam in comitiis agendum esse quidam existimant, esse dicebat disciplinam militarem, esse disciplinam politicam, quae in Regni constitutionibus continetur; de his duobus in Comitiis generalibus agi recte posse. Esse postea disciplinam Ecclesiasticam, de qua absit, ut in Comitiis tractetur, cum in Synodo ea de re agendi locus sit multo commodior et magis etiam proprius”); przekład w: S. Reszka, *Żywoć*, s. 160-161.

i karnością, dyscypliną walczących szeregów”²⁹. Trafność sformułowań Wajsbluma została wielokrotnie potwierdzona: druga połowa XVI w. i XVII stulecie były w całej Europie, niezależnie od konfesji, epoką dyscyplinowania społecznego i „ponadwyznaniowego purytyzmu”³⁰.

Ponownie należy podkreślić, że powyższa konstatacja nie podważa obserwacji na temat ścisłych regulacji życia codziennego w Niderlandach czy w Genewie. Jej celem jest wykazanie, że „dyscyplina” jako znak kościoła oraz „dyscyplina” jako organizacja kościelna są zupełnie innymi zagadnieniami niż „dyscyplina” rozumiana jako szereg praktyk regulujących życie kleru czy życie codzienne wiernych. Dyscyplina w dwóch ostatnich znaczeniach z pewnością nie była domeną wyłącznie wyznań reformowanych.

Wiele z powyższych uwag należy odnieść także do charakterystyki ustrojów kościołów ewangelicko-reformowanych przedstawionej przez Autora. Zagadnienie to jest złożone, ponieważ – jak zauważono powyżej – dotyczy nie tylko fundamentów myśli reformacyjnej, lecz także przełożenia tych poglądów na język prawa, a następnie – wcielenia w życie. Innymi słowy, badając ustrój kościołów protestanckich, należy odróżnić język eklezjologii w wyznaniach wiary od postanowień porządków kościelnych oraz od faktycznych ustaleń czy instytucjonalnych rozwiązań³¹. Co więcej, wypracowując koncepcję organizacji kościelnej w XVI i XVII w., korzystano nie tylko z dorobku teologii protestanckiej, lecz sięgano z konieczności do dorobku prawniczego oraz do przedreformacyjnych rozwiązań, opierano się też na zastanych strukturach społecznych³².

²⁹ M. Wajsblum, *Ex registro arianismi. Szkice z dziejów upadku protestantyzmu w Małopolsce* [cz. 1], „Reformacja w Polsce”, VII-VIII, 1935-1936, s. 251-252.

³⁰ Określenie za: W. Reinhard, *Życie po europejsku. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, Warszawa 2009, PWN, s. 60. Zob. także J. Wischmeyer, *Einleitung*, [w:] *Zwischen Ekklesiologie und Administration*, s. 7-20, tu: s. 10-11; K. Härter, *Die Ausformung von Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Kontext von Verrechtlichung und Konfessionalisierung: ein kritischer Kommentar aus der Perspektive der Rechtsgeschichte*, [w:] *ibidem*, s. 251-256.

³¹ Zob. dyskusję terminów „wyznanie”, „katechizm” i „porządek kościelny” w kontekście ewangelicyzmu reformowanego w: J. Becker, *Migration and Confession among Sixteenth-Century Western European Reformed Christians*, „Reformation & Renaissance Review: Journal of the Society for Reformation Studies”, 13, 2011, s. 3-31, tu: 7-13.

³² Por. K. Härter, *Die Ausformung*, s. 252; I. Dingel, *Schlusskommentar*, [w:] *Zwischen Ekklesiologie und Administration*, s. 257-264, tu: 257-258.

Nie ma potrzeby zagłębiać się w wywody na temat ustroju kongregacyjnego i prezbiterialnego, ponieważ Autor przedstawia je tyle zwięźle, ile wiernie za literaturą przedmiotu przytaczaną w przypisach. Ustrój kongregacyjny został scharakteryzowany na przykładzie gmin hugenockich Jeana Morély działających we Francji do 1572 r. oraz reformowanych gmin działających w Anglii, a następnie w Ameryce. Jak Autor sam przyznaje, przykłady tego ustroju należą do wyjątków. Jako wzór funkcjonowania ustroju prezbiterialnego Bem wskazał kalwińską Genewę, Szkocję i Niderlandy. Warto zauważyć, że w tych rozważaniach pominięto Rzeszę oraz inne – poza Genewą – ośrodki szwajcarskie.

Wywody Bema zmierzają do przeciwstawienia sobie dwóch tych typów ustrojowych, a następnie do zademonstrowania, iż do tejże typologii pasują ustroje kościołów reformowanych w Rzeczypospolitej przełomu stuleci XVI i XVII. Te ostatnie były według Bema w polskiej literaturze przedmiotu błędnie opisywane jako „synodalno-prezbiterialne” czy „synodalno-episkopalne”. Ponownie należy wskazać na logikę wyводу Autora: najpierw konstruuje on dwa typy idealne, sugerując, że w opisie ustrojów kościołów reformowanych należy się nimi posłużyć jako alternatywą: albo kongregacjonalizm, albo prezbiterianizm. Ponieważ kongregacjonalizm jest zjawiskiem niezmiernie rzadkim, a nawet wyjątkowym, bez dalszych rozważań można by wskazać na prezbiterianizm jako jedyny logiczny wybór przy charakterystyce ustrojów w Rzeczypospolitej. Argumentacja ta ma charakter wyłącznie logiczny i nie wymaga żadnych empirycznych dowodów, tym samym także trudno uznać jej wynik za zaskakujący. Ujmując to nieco inaczej i uprzedzając dalsze rozważania, trzeba zauważyć, że Autor nigdy nie wyjaśnił, dlaczego ta dyskusja ma w ogóle znaczenie. Dlaczego warto się spierać, czy ustrój kościoła określimy mianem „prezbiterialnego” czy „synodalno-prezbiterialnego”? W jakim stopniu zmiana terminu przyczyni się do rozszerzenia wiedzy o przeszłości? Innymi słowy, Autor nie wykazał, że dyskusja, w którą się włącza, jest czymś więcej niż banalnym sporem o słowa.

Paradoksalnie z wywodami Bema zarówno trudno się zgodzić, jak i ciężko im zaprzeczyć, ponieważ sposób argumentacji Autora pozostaje nieprecyzyjny. Przede wszystkim nie definiuje on terminów, których używa do opisu ustrojów kościelnych. Twierdzi np., że „system episkopalny, w którym biskup byłby osobnym urzędem albo miałby mieć osobną rangę i własne uprawnienia wynikające z tego urzędu, jest w sprzeczności

z właściwym dla kalwinizmu założeniem o równości wszystkich duchownych”. Nieco wcześniej jednak zauważa, że Kalwin „nie miał nic przeciwko zachowaniu biskupów w Kościele Anglii czy też w Polsce”³³. Czytelnik musi więc albo uznać, że Kalwin nie był kalwinistą, albo przyjąć, że biskup kalwiński nie był osobnym urzędem, nie miał osobnej rangi ani własnych uprawnień. Bez zdefiniowania, czym jest urząd, ranga oraz na czym polegają owe uprawnienia, takiego rozróżnienia poczynić nie można.

Podobnie nieprecyzyjnie analizuje Autor instytucje synodu, pisząc np., że choć zgromadzenia dystryktowe w Małopolsce „nazywano ‘synodami’, należy [je] postrzegać jako odpowiednik holenderskiego *classis*, szkockiego prezbiteratu czy genewskiego konsystorza”. Nigdzie jednak Bem nie zdefiniował specyfiki owej *classis* ani genewskiego konsystorza, choć konsystorze istniały w różnych strukturach kościołów ewangelicko-reformowanych oraz ewangelicko-augsburskich, gdzie początkowo pełniły wprawdzie jedynie funkcje sądów małżeńskich, lecz stopniowo przejmowały coraz więcej zadań administracyjnych³⁴. Nieco dalej Autor zauważa: „o tym, że powinniśmy postrzegać synody dystryktowe jako odpowiednik *classis*, prezbiteratów czy konsystorza, przekonują właśnie słusznie przypomniane przez Ptaszyńskiego «sesje prywatne»”³⁵. Innymi słowy dlatego, że duchowni zbierali się na krótkiej sesji, w której nie uczestniczyli świeccy i podczas której pastory mówili o sprawach dotyczących porządku kościoła albo o występkach duchownych – należy cały synod uznać nie za synod, lecz za *classis*? Zakwestionowanie możliwości

³³ K. Bem, op. cit., s. 128 (oba cytaty). Zob. W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem: (Rzesza Niemiecka, Niderlandy Północne, Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 111 („Kościoły reformowane mogły [wg Kalwina] więc mieć różne ustroje – dopuszczalny był nawet episkopalny”).

³⁴ Por. J. Wischmeyer, *Kirchenleitung und ihre Institutionen als Thema lutherischer Theologie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert*, [w:] *Zwischen Ekklesiologie und Administration*, s. 41-65; A. Butt, „Wir sehen nicht gerne unordnung“. *Protestantische Kirchenleitungsmodelle und Ordnungsprinzipien in Konsistorialordnungen des 16. Jahrhunderts*, [w:] *Gute Ordnung. Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen im Zeitalter der Reformation*, hrsg. von I. Dingel, A. Kohnle, Leipzig 2014, Evangelische Verlangsanstalt (w druku); C. W. Schoss, *Die rechtliche Stellung, Struktur und Funktion der frühen evangelischen Konsistorien nach den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Eine rechtsgeschichtlich-rechtsvergleichende Untersuchung*, msp. pracy doktorskiej, Heidelberg 1980.

³⁵ K. Bem, op. cit., s. 145 (oba cytaty).

istnienia biskupów w kościołach reformowanych oraz uznanie synodu za *classis* prowadzi Autora do wniosku, że ustrój kościołów reformowanych w Rzeczypospolitej niesłusznie bywa określany mianem „episkopalno-prezbiterialnego”, „episkopalno-synodalnego” lub „prezbiterialno-synodalnego”. Według Bema brak w nim było bowiem zarówno elementu episkopalnego, jak i synodalnego.

Autor zauważa, co prawda, że „w niektórych krajach (np. Szkocja, Węgry) na skutek różnych czynników reformowani eksperymentowali z funkcją – ale nie urzędem – biskupa”³⁶. Niestety, w swoich analizach instytucji biskupa Bem nigdzie nie sprecyzował, na czym polega rozróżnienie „nazwy”, „funkcji” i „urzędu”. Ten brak precyzji prowadzi do wielu sprzeczności. Zaraz Autor dodaje bowiem, że „choć np. w skandynawskim luteranizmie czy anglikanizmie można mówić o systemie episkopalnym, to rozciąganie tego określenie na kościoły reformowane tylko dlatego, że występuje tam «superintendent» lub «senior» jest nie tylko nieuprawnione, ale prowadzi do pomieszania terminów eklezjologicznych i tworzenia zupełnie niepotrzebnych dziwolągów ustrojowych, jak «system episkopalno-synodalny»”³⁷. Nie wiadomo, dlaczego reformowane systemy eklezjologiczne, w których występuje „funkcja – a nie urząd – biskupa”, nie mogą być nazywane episkopalnymi ani dlaczego uznanie superintendenta lub seniora za odpowiednik biskupa jest „nieuprawnione”. Przykłady kościoła anglikańskiego i „skandynawskiego luteranizmu” sugerują, że na miano biskupów zasługują wyłącznie duchowni kościołów uznających sukcesję apostołską. Zamiast analizy miejsca urzędu w strukturze kościelnej i przysługujących mu prerogatyw Bem ogranicza zatem dyskusję do wskazania teologicznego fundamentu pozycji biskupa.

Niejasne jest wreszcie deprecjonowanie jednego terminu jako „dziwoląga ustrojowego”, a uznawanie innego za – można się domyślać – zupełnie naturalny. Co więcej, warto zwrócić uwagę, że owe formy mieszane („dziwolągi”) stanowiły wręcz normę w wielu kościołach reformowanych. Jak pisze Johannes Burkhardt:

[– –] niemieccy władcy terytorialni wcale na szwajcarską demokrację nie przystali! Ordynacje niemieckich Kościołów ewangelicko-reformowanych są na

³⁶ Ibidem, s. 129.

³⁷ Ibidem, s. 130.

ogół statutami mieszanymi, w których zachowano zwierzchnictwo władcy terytorialnego nad Kościołem, a często także i luterański konsystorz.³⁸

Przy analizie systemu kościelnego Małopolski, Bem zauważył, że superintendent Jednoty nie zasługiwał na miano biskupa, bo jego funkcja była kadencyjna, dodano mu pomocników, a on sam nie cieszył się szacunkiem. Wywody podsumowuje uwagą, że „występowanie funkcji i nazwy superintendenta czy to na poziomie dystryktów, czy kościołów, nie świadczy w żaden sposób o ustroju episkopalnym, a już z całą pewnością nie w Małopolsce”³⁹. Nie ma sensu rozważać braku charyzmy superintendenta małopolskiego, Feliksa Crucigera, gdyż jego osobowość nie może być podstawą definicji ustroju kościoła⁴⁰. Nie można się jednak zgodzić z generalną tezą Bema, rzecz bowiem nie dotyczy tego, czy dana osoba sprawuje funkcję przez rok, do emerytury czy dożywotnio, lecz czy w systemie kościelnym w ogóle przewidziano tego rodzaju centralną instytucję i jaki był zakres jej kompetencji. Oczywiście miała ona inną podstawę teologiczną w kościołach szwedzkim, anglikańskim i czesko-braterskim, gdzie długo zachowano koncepcję sukcesji apostołskiej; inną w wielu kościołach luterańskich, gdzie przyznano władcom status najwyższego biskupa (*summus episcopus*) lub zastępcy biskupa (*Notbischof*); a inną w kościołach luterańskich i reformowanych, gdzie urząd superintendenta nie miał takiej podbudowy.

Na zakończenie tej krótkiej analizy argumentów Bema trzeba dodać, że ich dobór wydaje się dość jednostronny. O tym, że „funkcji superintendenta generalnego nie traktowano jako urzędu”, miałyby świadczyć powołanie na synodzie w Książu w 1560 r. pomocników świeckich i duchownych. Przedziwny to argument i trudny do zaakceptowania. Należy dodać, że wicesuperintendentów powołano w Małopolsce już w 1556 r., o czym Autor wspomina. Bem milczy natomiast o tym, że w postanowieniach synodu w Książu znalazł się zapis: „Superintendent

³⁸ J. Burkhardt, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517-1617): między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, Warszawa 2009, Wiedza Powszechna, s. 224. Zob. także: P. Münch, *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassung im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart 1987, Klett-Cotta; H. Schilling, *Aufbruch und Krise: Deutschland 1517-1648*, Berlin 1998, Siedler, s. 227.

³⁹ K. Bem, op. cit., s. 144.

⁴⁰ Zob. ASR, t. 1, s. 124 („Bo też i sam senior, aczkolwiek człowiek dobry jest, pobożny i przykładny, ale w takich rzeczach miękki, powolny i też nieumiały”).

nie ma być przywiązany żadnemu kościołowi”⁴¹. Innymi słowy: superintendent powinien być zwolniony od zadań duszpasterskich, a więc – w świetle tego zapisu, który pozostał zapewne pustą literą – jednak wyniesiony ponad pozostałych pracowników kościoła, a z pewnością odróżniony od nich.

Podsumowując powyższe rozważania, należy zwrócić uwagę na strukturę wyводу Autora. Odrzucając terminy „episkopalny” czy „episkopalno-synodalny”, Autor proponuje określić urząd kościelny Jednoty małopolskiej mianem „prezbiterianizmu”, dlatego że (1) termin „episkopalno-synodalny” jest „dziwołagiem”; (2) superintendent może być nazwany biskupem tylko w kościele luterańskim, ale nie w kościele reformowanym, a synod nie był synodem, lecz *classis*; (3) nazwanie osoby kierującej kościołem mianem biskupa jest sprzeczne z zasadami wyznania reformowanego. Trudno nie ustrzec się przed uwagą, że dwa pierwsze argumenty to po prostu żonglerka słowami, opierająca się na anachronicznym opisanu przeszłości za pomocą późniejszych koncepcji i współczesnych terminów. Odwołanie do zasad wyznania reformowanego („sprzeczność z właściwym dla kalwinizmu założeniem”) nadaje zaś całemu dowodowi charakter ahistoryczny i czysto dedukcyjny. Bem, „ujmując problem od strony prawa i teologii”, zna *a priori* zasady wyznania reformowanego. W rozważaniach nad ustrojami można z pewnością wyróżnić podejście deskryptywne, opisujące i charakteryzujące różne typy porządków kościelnych, oraz ujęcie normatywne, stawiające pytania o stosunek tychże porządków do treści wyznań wiary, określonej jako norma czy kryterium oceny⁴². Tylko w ramach tego drugiego podejścia można mówić o „założeniach właściwych dla kalwinizmu”, choć nawet wówczas należy zachować świadomość, że projektuje się w przeszłość kategorie wypracowane w późniejszych epokach.

Jaki jest cel naklejania owych etykiet na systemy eklezjologiczne i ustroje kościoła? Przede wszystkim chodzi o adekwatne scharakteryzowanie ustroju kościelnego i podziału kompetencji, do których należały – jak przekonująco wskazał ostatnio Johannes Wischmeyer – nie tylko wąsko rozumiane zadania urzędu duchownego (jak głoszenie Słowa i rozdawanie sakramentów), lecz także dbanie o poprawność nauki, powoływanie na stanowiska i kontrola

⁴¹ ASR, t. 2, s. 46. Por. ibidem, s. 40 („superintendens non erit alicui parochiae alligatus, verum liber erit a cura parochiali”), s. 61.

⁴² Por. G. Plasger, *Das dynamische Verständnis*, s. 92.

nad życiem kaznodziejów i innych pracowników kościoła, regulacja spraw małżeńskich, opieka nad biednymi i chorymi, zarządzanie majątkiem kościelnym oraz prowadzenie szkół i często drukarni⁴³. Zadania te i kompetencje bywały opisywane przez prawników XVI/XVII w. jako „iura in sacra” i „iura circa sacra”.

Celem owej systematyki jest precyzyjne rozróżnienie ustrojów – przede wszystkim reformowanego, luterańskiego i katolickiego oraz innych denominacji – a także ukazanie różnic oraz ewolucji w obrębie poszczególnych konfesji. Jeżeli dyskusja ma wyjść poza błahy spór o słowa, powinna się rozpocząć od dokładnej definicji terminów i określenia metod argumentacji. Przyjęcie perspektywy porównawczej – zarówno konfesyjnej, jak i geograficznej – wydaje się konieczne, jeżeli owo określenie ustrojów ma mieć funkcje dystynktywne.

Nie miejsce tu na taki porównawczy opis, którego szkic zamieszczono w poprzedniej publikacji⁴⁴. Warto zwrócić uwagę na kilka elementów w procesie konstituowania się protestanckich organizacji kościelnych w Rzeczypospolitej. Wyjście z fazy, którą Bem nazywa „przypadkowym kongregacjonizmem” – czyli sytuacji, gdy przyjmowanie nowej nauki odbywało się w sposób nieorganizowany i dość spontanicznie na poziomie poszczególnych gmin – odbyło się w Polsce i na Litwie dość późno, bo w połowie wieku XVI. Wbrew temu, co twierdzi Bem, nie należy owego „przypadkowego kongregacjonalizmu” łączyć jedynie z Małopolską, bo wydaje się on charakteryzować początkowe fazy działania także gmin luterańskich. Późny charakter tej przemiany umożliwił kościołom luterańskim oraz reformowanym czerpanie z wielu źródeł myśli eklezjologicznej zachodniej Europy.

Monarcha pozostał jednak katolikiem, więc reformacja przebiegała wbrew woli władcy. Z jednej strony uniemożliwiło to wytworzenie się ustrojów episkopalnych w ścisłym sensie tego słowa, czyli przyznania władcy roli zwierzchnika kościoła. Z drugiej strony – skazało kościoły protestanckie w Koronie na zależność od szlachty, dzierżącej prawo patronatu oraz korzystającej z rozległych uprawnień politycznych, których poza Litwą nie posiadał kościół jako instytucja. Być może także z tych względów kościoły te praktycznie nie wydały porządków kościelnych,

⁴³ Por. J. Wischmeyer, *Kirchenleitung*, s. 41.

⁴⁴ M. Ptaszyński, *O ustroju kościoła. Uwagi na marginesie edycji Akt synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej 1626-1637*, OiRwP, LVI, 2012, s. 203-226.

czyli konstytucji opisujących i normujących ich funkcjonowanie. Stąd debata na temat eklezjologii i jej prawnego wymiaru, rozumianymi jako teoria stojąca za praktyką działania instytucji kościelnych, pozostanie zawsze zawieszona w próżni.

Zarówno opóźnienie reformacji, wielość rywalizujących konfesji, jak również nikodemizm władcy oraz zależność od władzy świeckiej spowodowały, że starcie z heterodoksją w postaci antytrynitaryzmu i socynianizmu okazało się tak ciężkie dla struktur reformowanych w Małopolsce. W przeciwieństwie do analogicznych konfliktów z początku reformacji, w tym wypadku pojawienie się heterodoksji nie przyspieszyło krystalizacji ortodoksji i wytworzenia silniejszych struktur organizacji kościołów.

Owa późna reformacja, przebiegająca wbrew woli władcy, skutkowałą natomiast wytworzeniem bardzo skomplikowanej zależności między organizacją kościelną a jej politycznym środowiskiem. Jak zauważyła Irene Dingel, ta złożoność była charakterystyczna dla kościołów reformowanych w protestanckiej Europie, podczas gdy modele luteranckich porządków kościelnych zostały wypracowane wcześniej, stąd badaczom łatwiej określić ich wzajemne zależności, a nawet – opisać „rodziny” („Kirchenordnungsfamilien”). Reformowana myśl teologiczna rozwijała się często na wygnaniu jako swoista „Exulanten-theologie”⁴⁵. Także ustroje kościołów reformowanych – również w Rzeczypospolitej – musiały wykazywać znacznie większą elastyczność i zdolność do adaptacji, dlatego ich konstytucje przybierały kształty nie zawsze zgodne z zasadami eklezjologii reformowanej⁴⁶. Jacek Wijaczka zauważył nawet, że „modele zarządzania Kościołami powstały i rozwinęły się w interakcji z ówczesnym otoczeniem społecznym i politycznym, dlatego też nie można mówić o typowo luteranckim albo kalwińskim modelu zarządzania”⁴⁷.

⁴⁵ Por. H. Oberman, *Europa afflicta. Reformation of the refugees*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 83, 1992, s. 91-111; J. Becker, *Migration and Confession*, s. 3-5.

⁴⁶ Por. I. Dingel, *Schlusskommentar*, s. 263 („Dennoch wurde das reformierte Kirchenleitungsmodell (z.B. Genfer Couleur) längst nicht überall durchgehalten, wo man sich zum reformierten Glauben bekannte”); J. Becker, *Reformierter ‘Gemeindeaufbau’*, s. 279 („Eine genaue Umsetzung der Genfer Kirchenordnung gab es nicht, auch wenn die *Ordinances ecclésiastiques* als Vorlage bei der Abfassung neuer Kirchenordnung dienten. Dies ist sicher zu einem gewissen Teil dem unterschiedlichen kirchlichen und politischen Hintergrund der Gemeinden geschuldet”).

⁴⁷ J. Wijaczka, [rec. książki] *Zwischen Ekklesiologie und Administration*, „Klio”, 27, 2013, s. 180-186, cyt. s. 180.

Historycy i teologowie borykający się dotąd z zadaniem opisanego ustroju kościołów protestanckich w Rzeczypospolitej wykorzystywali przede wszystkim pojęcia zaczerpnięte z terminologii badaczy kościołów Rzeszy. Nie czynili tego zapewne bezrefleksyjnie, lecz szukali terminów adekwatnie oddających strukturę i funkcjonowanie kościołów protestanckich. Złożoność sytuacji owych kościołów celnie przedstawia instrukcja przygotowana przez synod w Warszawie w sierpniu roku 1775:

Pośród Stanu Rycerskiego znajdują się tacy, którzy sami jedni tylko są członkami Zboru, lecz ani kościoła, ani prawa patronatu nie posiadają; inni posiadają kościoły i prawo patronatu; inni znów posiadają kościół do którego należy Zbór. Znajdą się i tacy, którzy mają Zbór, ale niema tam kościoła, drudzy posiadają kościół, lecz nie istnieje Zbór. Co do miast, to jedne są królewskie inne prywatne i są własnością już to dyssydentów już rzymskich katolików ze stanu rycerskiego. Toż samo można powiedzieć i o wsiach. Niektóre miasta i wsie mają kościoły i duchownych oraz zborowników, chociaż nielicznych, a są także Zbory, dosyć licznych parafian mające, lecz nie mające ani Kościoła, ani duchownego i odwrotnie, znajdują się Zbory mające kościół i duchownego, lecz niema zborowników.⁴⁸

Ów opis demonstruje nie tylko upadek Jednot protestanckich w XVIII w., lecz także skomplikowaną sytuację prawną i społeczną, w której one funkcjonowały. Wydaje się, że bez analiz poszczególnych gmin (ich wyznania, wewnętrznych struktur, form patronatu) na podstawie szerszego materiału źródłowego niż jedynie opublikowane materiały synodalne trudno się pokusić o nowe konkluzje, które będą miały wiążący charakter.

Z innych przesłanek wychodzi Bem, ponieważ swój wywód ilustruje pobieżną analizą dziejów reformowanych struktur kościelnych w Rzeczypospolitej przełomu wieków XVI i XVII. Wywód ten opiera się w dużym stopniu na opublikowanych aktach synodów i powtarza tezy znane z literatury przedmiotu, mimo to trzeba w nim wskazać liczne nieścisłości. Zaczynając od kwestii podstawowych, czyli faktografii: pierwszym seniorem Jednoty braci czeskich był nie Jan Rokita, jak pisze Bem na s. 138, lecz Jerzy Izrael, który sprawował tę funkcję już od około

⁴⁸ L. Otto, *Przyczynek do historii zboru ewangelicko-augsburskiego warszawskiego 1650-1781*, Warszawa 1881, s. 43.

1555 lub 1556 r.⁴⁹ Jan Rokita był jedynie pastorem w Koźminku i od 1569 r. konseniorem Jednoty⁵⁰. Nie jest także prawdą, że w 1579 r. doszło do „zniesienia celibatu wśród księży i seniorów” Jednoty ani że była to „rewolucyjna zmiana”⁵¹. Odejście od zasady celibatu wśród duchownych czesko-braterskich było długim procesem. Aprobata celibatu w Jednocie braterskiej wzbudzała w Małopolsce zaciekawienie i sprzeciw w roku 1556⁵². Jednak w 1579 r. celibat obowiązywał jedynie seniorów, a i oni zapewne nie przestrzegali go zbyt ściśle⁵³. W 1579 r. nie zniesiono więc „rewolucyjnie” celibatu, lecz wybuchł konflikt w związku z charakterem i zachowaniem żony Jana Lorenca, konseniora Jednoty⁵⁴. O ewolucji Jednoty czesko-braterskiej Bem pisze, że Jednota „zaczęła powoli, ale nieubłaganie zmierzać w stronę kalwinizmu. Ów trend, dotychczas mylnie określany w polskiej historiografii jako «irenizm», był raczej przykładem postępującej konfesjonalizacji braci czeskich w kierunku wyraźnie reformowanym”⁵⁵. Zbliżenie braci do wyznania reformowanego dotyczy nie tylko Rzeczypospolitej, lecz także Czech i Moraw. W historiografii jest raczej toposem – opisywanym słowami *Calviniani ante Calvinum* – z którym polemizowano już niemal pół wieku temu⁵⁶. Również Henryk Gmiterek przed trzydziestoma laty próbował rozliczyć się z tym uproszczeniem, choć wbrew deklarowanym intencjom częściowo go potwierdził⁵⁷. Nie wiadomo jednakże, kto tę ewolucję ustroju kościoła braci czeskich oraz zbliżenie do kalwinistów nazywa „irenizmem”. W istocie jest to bowiem

⁴⁹ Por. W. Urban, *Izrael (Israel)*, Jerzy, PSB, 10, 1962-64, s. 199-201; J. Dworzaczkowa, *Bracia*, s. 34-35.

⁵⁰ Por. J. Dworzaczkowa, *Rokita (Rokyta)*, Jan, PSB, 31, 1988-89, s. 529-531.

⁵¹ Takie tezy w: K. Bem, op. cit., s. 138.

⁵² Por. ASR, t. 1, s. 90 („Żona też seniorowa wypytywała się z pilnością na br. Jerzym o sprawach Jednoty braterskiej, a które są przyczyny, że naszy sprawcowie żenić się nie chcą, ale tak zostawją w panińskim stanu”), 135-136.

⁵³ Por. R. Řičan, *Die Böhmisches Brüder*, s. 189; J. Bidlo, *Jednota*, t. 4, s. 110-111.

⁵⁴ Por. ASR, t. 4, s. 61; M. Sipayłło, *Lorenc Jerzy*, PSB, 17, 1972, s. 548-550.

⁵⁵ K. Bem, op. cit., s. 140.

⁵⁶ Por. J. K. Zeman, *Responses to Calvin and Calvinism among the Czech Brethren (1540-1605)*, „Occasional Papers of the American Society for Reformation Research”, 1, 1977, s. 41-52.

⁵⁷ Por. H. Gmiterek, *Bracia czeszy a kalwini w Rzeczypospolitej. Połowa XVI-połowa XVII wieku*, Lublin 1987, UMCS, s. 6-7, 166-167, 167 („Z całą pewnością zmiany, jakie dokonały się w podstawach konfesyjnych i organizacyjnych w pierwszym dwudziestoleciu funkcjonowania Kościoła braci w Polce, na określenie takie zasługują”).

określenie co najmniej nieadekwatne, więc przypisanie go generalnie „polskiej historiografii” jednak wymagałoby uzasadnienia.

O urzędzie superintendenta w Małopolsce Bem pisze: „od początku istnienia tej funkcji (od 1554 r.) miała ona określoną kadencję (jeden rok)”⁵⁸. Nie wiadomo, skąd Autor czerpie informacje o kadencyjności urzędu superintendenta w 1554 r., gdyż powołanie Feliksa Crucigera na ten urząd na synodzie w Słomnikach znane jest z zapisków Jakuba Sylwiusza – cytowanych także przez Bema – gdzie nie ma o tym wzmianki⁵⁹. Na synodzie w Seceminie w styczniu 1556 r. prawo Crucigera do sprawowania urzędu zostało potwierdzone, choć przy tej okazji także nie wspomniano o kadencyjności⁶⁰. Bezpodstawne jest twierdzenie, że „po 1562 roku [– –] urząd superintendenta generalnego zwyczajnie w kościele małopolskim zaniknął aż do 1595”⁶¹. Na zjeździe szlachty w Piotrkowie w 1563 r. wybrano na superintendenta Wawrzyńca (Laurentiusa) Discordię, choć, jak pisze Henryk Barycz, „stanowiska tego jednak D[iscordia] z niewiadomych powodów nie objął”⁶². Jak przypuszczają Halina Kowalska i Janusz Sikorski, „w istocie jednak nowym Zborem (zwanym potocznie większym, podczas gdy antytrynitarski określano jako mniejszy) kierował [Stanisław] S[arnicki] i jego szlacheccy opiekunowie”⁶³. W 1566 r. Sarnicki otrzymał funkcję superintendenta dystryktu krakowskiego, blisko współpracując z Krzysztofem Trecym, Myszkowskim i Zborowskim. Stosunki te popsuły się pod koniec lat sześćdziesiątych i podczas słynnego synodu sandomierskiego Sarnicki odsunął się na drugi plan, po czym zrezygnował z funkcji duchownego.

Absolutnie błędna jest interpretacja wizyty braci czeskich „w Secyminie, gdy małopolscy ministrowie znużeni łajaniem tych pierwszych, zwyczajnie uciekli na zamek do Stanisława Szafrąca, niewiele sobie robiąc z samego superintendenta generalnego, którego zostawili na pastwę

⁵⁸ K. Bem, op. cit., s. 143.

⁵⁹ Por. ASR, t. 1, s. 4. Zob. W. Urban, *Cruciger Feliks*, PSB, 4, 1938, s. 107-109.

⁶⁰ Por. ASR, t. 1, s. 51 („Communi voto omnium Felix Cruciger pastor Seceminanus, qui iam ab aliquot temporibus in superintendente fuit electus, et tunc in eodem officio consensu ecclesiae est confirmatus”).

⁶¹ K. Bem, op. cit., s. 143.

⁶² H. Barycz, *Discordia (właściwie Niezgoda) Laurentius*, PSB, 5, 1939, s. 171-173, tu: 173. Zob. też ASR, t. 2, s. 149.

⁶³ H. Kowalska, J. Sikorski, *Sarnicki Stanisław h. Ślepowron*, PSB, 35, 1994, s. 217-223, tu: 219.

uciążliwych gości”⁶⁴. W Seceminie (Secymin to miejscowość na Mazowszu!) przedstawiciele braci czeskich, Jerzy Izrael i Jan Ryba, byli goszczeni przez pastora tamtejszego zboru, a zarazem superintendenta, Crucigera, któremu towarzyszył były ksiądz katolicki, Zygmunt Siekierzyński. To właśnie ów „ksiądz Zygmunt” opuścił Izraela i Crucigera po tym, gdy bracia przedstawili zasady Jednoty brackiej i zademonstrowali, na czym polega w ich oczach utrzymywanie się z pracy własnych rąk. Zygmunt „podle nawykłości a próżnowania żakowskiego” starał się wymigać od pracy, a także wystąpił z apologią samotności, sprzeciwiając się zasadom wspólnego życia, obowiązującym u braci⁶⁵. Podczas tego spotkania Cruciger dopiero wezwał do Secemina przedstawicieli okolicznych zborów⁶⁶. Nie tyle więc „małopolscy ministrowie” uciekli na zamek, ile udał się tam jeden minister, od początku ukazany jako człowiek leniwy, „używający wolności cielesnej papieskiej”, który zresztą został kilka lat później oskarżony o pijaństwo, a następnie pozbawiony urzędu i ekskomunikowany⁶⁷.

Charakteryzując sytuację na Litwie, Autor zauważa, że „w przeciwieństwie do swoich siostr w Wielkopolsce i Małopolsce, Jednota Litewska od samego początku swego istnienia znajdowała się w wyjątkowej sytuacji polityczno-prawnej. Miała osobowość prawną [– –]”⁶⁸. O początkach działania kościołów protestanckich na Litwie wiadomo bardzo niewiele, gdyż archiwum Jednoty spłonęło w roku 1611. Ponadto podstawą owej często wspominatej „osobowości prawnej” było wpisanie konfederacji warszawskiej do trzeciego Statutu Litewskiego w 1588 r. – trudno więc zgodzić się z tezą, że kościoły litewskie korzystały z tego „od samego początku swego istnienia”.

Tabela 1, mająca dowodzić, że Jednota małopolska działała podobnie jak kościoły w Szkocji i Niderlandach, jest dość niejasna. Autor swoiście rozumie „synod generalny”, skoro uwzględnił zgromadzenia kościołów prowincji małopolskiej, a pominął synody generalne w Sandomierzu (1570), Krakowie (1573), Orli (1633, 1644) i Chmielniku (1676). Ponadto z tabeli wynika, że na synody w Małopolsce – inaczej niż

⁶⁴ K. Bem, op. cit., s. 143.

⁶⁵ Por. ASR, t. 1, s. 91 („Tu wnet x. Zygmunt na odpór się postawił, powiadając to być rzecz niesadną. Bo ja (powiada) nie mogę ani pisać, ani czytać, gdzie ich wiele jest, dla przekażki, telko abych sam był, to moja rozkosz”).

⁶⁶ Por. ibidem, s. 88.

⁶⁷ Por. ibidem, s. 157, 175.

⁶⁸ K. Bem, op. cit., s. 148.

w Szkocji i Niderlandach – nie przybywali świeccy. Tabela 2 sugeruje, że synody prowincjonalne Jednoty Litewskiej zebrały się po raz pierwszy w 1611 r. i nie zbierały się po roku 1637. Pokazuje ona, o czym Autor wspomina także w tekście, że „sesje prywatne” synodów zanikają na Litwie po roku 1636. Nie wiadomo, skąd Autor zaczerpnął te tezy, bo nie powołuje się na niewydane synodalia litewskie z tego okresu ani na żadną literaturę przedmiotu. Synody z pewnością zbierały się przed 1611 r., choć ze względu na pożar nie zachowały się synodalia z wcześniejszego okresu. Podsumowując: analiza ustrojów kościołów reformowanych przedstawiona przez Bema budzi wiele wątpliwości. Jej punktem wyjścia jest pojęcie dyscypliny, w istocie bardzo wieloznaczne, które nie zostało przez Autora nigdzie jasno zdefiniowane: odnosi się bowiem do „znaków” prawdziwego kościoła, do form organizacji kościelnej, a także do kar kościelnych i regulacji życia obyczajowego duchownych i wiernych. Poza tym, odrzucając pojęcia utarte w literaturze przedmiotu i wprowadzając nowe, Autor nie zatroszczył się o należyte ich zdefiniowanie. Na koniec, przedstawiając losy kościołów przełomu XVI i XVII w., Bem często formułuje tezy nie tylko nieprecyzyjne, lecz także błędne.

Jedyną podstawą rozumowania są synodalia opublikowane przez Aleksandra Woydego, Marię Sipayłło oraz Marzenę Liedke i Piotra Guzowskiego. Protokoły i postanowienia synodów dają pewien wgląd w sposób funkcjonowania kościołów i ich struktury. Bem pominął jednak zupełnie płaszczyznę debat teologicznych i teoretycznych, jednocześnie uzupełniając tę lukę odwołaniami do wyznań wiary publikowanych we Francji, Anglii, Niderlandach i Ameryce. Takie uproszczenie musi budzić niedosyt, bo teolodzy wchodzący w skład reformowanych Jednot w Rzeczypospolitej zupełnie nie zostali w tym wywodzie dopuszczeni do głosu. Autor zignorował także kontekst historyczny i społeczny, w którym kościołom przyszło działać, uwzględniając tylko te jego elementy, których echo można dosłyszeć w obradach synodów.

Bardzo selektywnie posłużył się także literaturą przedmiotu. Jako źródło poglądów charakterystycznych dla „polskojęzycznej literatury przedmiotu” przytaczany jest niemal wyłącznie mój artykuł, co jest tyleż pochlebne, ile niesprawiedliwe. Starszej literatury przedmiotu Autor zdaje się nie znać, skoro przypisuje Aleksandrowi Woydemu wprowadzenie do nauki pojęć „ustrój synodalno-prezbiterialny” oraz

„synodalno-episkopalny”. Taką charakterystykę ustrojów można znaleźć już w polskich pracach z końca wieku XIX⁶⁹. Co więcej, terminy te nie są bynajmniej wymysłem polskich pastorów i historyków, lecz funkcjonują od XIX stulecia do dziś w nauce światowej, a nawet w publikacjach o charakterze encyklopedycznym⁷⁰. Wykorzystywane są także w aktualnych konstytucjach kościołów niemieckich⁷¹.

Nie jest jasne, czy Autor nie zna tych publikacji, czy po prostu uważa je za niewarte wzmianki, a wywody w nich zawarte – za niegodne polemiki. Nie był to chyba krok przemyślany, gdyż wykorzystanie literatury przedmiotu (np. w przypadku braci czeskich klasycznych prac Jaroslava Bidlo, Rudolfa Řičana czy ostatnio Craiga Atwooda; a w przypadku Jednoty litewskiej – studiów Ingė Lukšaitė) pozwoliłoby Autorowi uniknąć wielu błędów. Wydaje się również, że niektóre nieścisłości nie powstałyby, gdyby obszernie cytaty przytaczane w polskim tłumaczeniu pochodziły z oryginalnych źródeł i języków, a nie z angielskich tłumaczeń.

Rozważania na temat dyscypliny i ustrojów kościelnych zamknijmy obrazem z XVIII w. ilustrującym rozejście się różnych znaczeń pojęcia dyscypliny. 15 lutego 1779 r. pastor zboru ewangelicko-augsburskiego w Warszawie, Gottlieb Ringeltaube, doniósł kolegium kościelnemu, że jeden z jego parafian (niejaki Krystian Milentz) zamierza wstąpić w związek małżeński w kościele rzymskokatolickim. Do tego kroku skłoniła go chęć uniknięcia opłaty, żądanej przez konsystorz, oraz innych kosztów kościelnych. Kawalera wezwano przez oblicze kolegium. Jednak „ponieważ wszelkie przedstawienia czynione Milentzowi z powodu konieczności opłaty zostały bez skutku, zwolniono go od takowej wyjątkowym sposobem, z nadmieniem, że i Pastor Ringeltaube, Członek

⁶⁹ Por. L. Otto, *Przyczynek*, s. 13-14 (o ustroju kościołów luterańskich jako „konsystorialno-synodalnym”).

⁷⁰ Zob.: *Calvin Handbuch*, s. 321; J. Mehlhausen, *Vestigia Verbi: Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie*, Berlin 1999, de Gruyter, s. 152-187; idem, *Presbyterial-synodale Kirchenverfassung*, [w:] *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 3, Göttingen 1992, Vandenhoeck & Ruprecht, s. 1317-1319; idem, *Presbyterial-synodale Kirchenverfassung*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1997, de Gruyter s. 331-340; J. Burkhardt, *Stulecie*, s. 224.

⁷¹ Por. H. Zschoch, *Die presbyterial-synodale Ordnung – Prinzip und Wandel*, [w:] *Kirche – dem Evangelium Strukturen geben*, hrsg. von idem, Neukirchen 2009, Neukirchener Theologie, s. 220-238.

Konsystorza, zapewne nie będzie żądać za ślub opłaty⁷². Kościoły protestanckie musiały w drugiej połowie XVIII w. sprostać wyzwaniom oświecenia i racjonalizmu, lecz także coraz dotkliwiej odczuwały skutki braku opieki państwa i kurczenia się szeregów wyznawców. Okoliczności te wymagały rozluźnienia rygorów, choć w eklezjologii reformowanej nieustannie – a może tym głośniejsz – powtarzano, że znakiem prawdziwego kościoła obok Słowa i sakramentów jest właśnie dyscyplina.

⁷² L. Otto, *Początki*, s. 80.