



## TRUDNE DZIEDZICTWO TROELTSCHA. UWAGI KRYTYCZNE O DWÓCH MODELACH STUDIÓW NAD REFORMACJĄ PROTESTANCKĄ

Część pierwsza: pojęcia (ekumenizm – irenizm – tolerancja)  
i doktryny

JAKUB KORYL

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

### Abstract

#### **Troeltsch's Difficult Legacy. Critical Remarks on the Two Models of Protestant Reformation Studies. Part 1: Terms (Ecumenism – Irenicism – Toleration) and Doctrines**

On the basis of the seminal paper *On the Historical and Dogmatic Methods in Theology* authored by Ernst Troeltsch and of critical assessments of his polemicists, mainly Martin Heidegger and Rudolf Bultmann, this article aims to recognise the recent tendencies in theological and philosophical development of the studies devoted to the early modern Protestant thought. The subject matter of the paper, which is not a bibliographical study but a description of current intellectual history, is concerned with the consequences of Troeltsch's thesis, namely the separation of scientific lore together with its particular and different goals – the theological one concerned with doctrinal questions, and the historical one concerned with rise, development and change. Due to the doctrinal problems discussed in the first part, the contemporary ecumenical movement appears to be the main driving factor for theological recognition of early modern Protestant doctrines. Beside the several unquestionable benefits of the recent intensification of Reformation studies in Poland, there are also several disadvantages or inherent limitations of this branch of Polish scholarship. First of all, the conceptual framework typical for ecumenism poses a threat of anachronic attitude to the specificity of early modern religious realities that were different from contemporary conditions of the ecumenical movement. Secondly, it may overlook the semantic changes undergone by

the historical meanings and modes of usage of particular terms, once used for specific intended purposes. Consequently, basic concepts devoid of historical significance like irenicism, toleration and ecumenism, lacking their *Begriffsgeschichte* clarifications, are too often used interchangeably, although there are pivotal differences between them. Moreover, the area of the interest of ecumenism is currently restricted to the historical precedents (irenicism, for instance) of the modern strive for an interconfessional agreement and is limited merely to the questions that divide contemporary Christianity (for example, the Lutheran doctrine of justification). Therefore, numerous other theological problems of Protestant Reformation are ignored.

The second part of this paper will discuss the historical facet of the specificity of Troeltsch's legacy.

**Key words:** Reformation, *Begriffsgeschichte*, irenicism, toleration, ecumenism

By uniknąć nieporozumień i zarysować tok przyjętego tutaj rozumowania, pragnę na wstępie wyjaśnić znaczenie dwóch pojęć w tytule. Po pierwsze krytyka nie oznacza tu czegoś negatywnego, a z pewnością nie ogranicza się wyłącznie do takiego, pospolitego znaczenia. Pojęciem tym posługuję się bowiem w restytuowanym przez Kanta<sup>1</sup> i omówionym przez Heideggera znaczeniu etymologicznym (gr. *κρίνειν*), jako wyodrębnienie i uwydatnienie tego, co szczególne, nade wszystko jako odróżnianie, kontrastowanie, wyznaczanie granic i zakresianie możliwości<sup>2</sup>. Funkcją tak rozumianej krytyki będzie zatem wydobycie różnych możliwości myślenia o reformacji jako zjawisku historycznym i wskazanie charakterystycznych dla takiego myślenia prawideł. W konsekwencji wskazywania na to, co szczególne, krytyka pozwala również identyfikować i negatywnie oceniać to, co pospolite, tzn. poznawczo niemiarodajne<sup>3</sup>. Przez model natomiast rozumiem kategorię popularyzowaną od lat 70. przez Barboura, a następnie przez Dullesa. W ich odpowiedzi na wzorcową, tj. dostarcza-

<sup>1</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. oraz wstępem i przyp. opatrzył R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 11, 36–39.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 36–37: *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 2001, s. 26: „Kritik: unterscheiden, abheben, Grenzen setzen, Möglichkeit umgrenzen” [„Krytyka: odróżniać, kontrastować, wyznaczać granice, zakreślać możliwość” – przeł. J. Koryl]; idem, *Zasada racji*, przeł. J. Mitera, Kraków 2001, s. 99–100.

<sup>3</sup> Por. M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, przeł. J. Mitera, Warszawa 2001, s. 111–112.

jącą pewnych rozwiązań problemów badawczych niczym wzory deklinacyjne w gramatyce<sup>4</sup>, teorię paradygmatu, obaj uczeni zaproponowali metafizologiczne i heurystyczne (w odróżnieniu od epistemicznej krytyki) pojęcie modelu, który sugerując sposoby myślenia, nie wychodzi poza tworzenie jedynie możliwych hipotez. W tym sensie dyskutowane tutaj i rozpatrywane z osobna modele studiów nad chrześcijaństwem w okresie wczesnej nowożytności nie potwierdzają samodzielnie prawdy o niej, lecz wspólnie dopomagają w tworzeniu hipotez, które następnie muszą zostać zweryfikowane przez kryteria typowe dla dziedzin wiedzy, do których przynależą (teologia, filozofia, historia, *etc.*)<sup>5</sup>. Jest więc model niepełną poznawczo konstrukcją myślową, której jedynym kryterium weryfikowalności jest nie tyle jej logiczno-pojęciowa spójność, ile przede wszystkim uznanie jej za funkcjonalnie użyteczną przez określoną grupę badaczy. W rezultacie model zakłada komplementarną koegzystencję innych modeli myślenia.

Przyjęte przeze mnie Kantowsko-Heideggerowskie rozumienie krytyki słusznie sugerowałoby, iż przedstawię tu pełny przegląd modeli badań nad przemianami chrześcijaństwa w okresie wczesnej nowożytności, jednak przez wzgląd na modelowość takich studiów, jako cechę porządkującą ich wzajemne relacje, a zarazem przez ekscerptyczność samych uwag ograniczę się jedynie do wybranych, ufam wszak, że reprezentatywnych zagadnień<sup>6</sup>. Niniejsze opracowanie nie jest wyłącznie przeglądem tego, co w ostatnim mniej więcej półwieczu napisano o przemianach chrześcijaństwa u progu nowożytności. Jeśli jednak taką również, rejestrującą funkcję będzie spełniać, to nade wszystko jako wskazanie na źródła intelektualnej samowiedzy ostatnich dekad – wiedzy, która dziś przedmiotowo zainteresowana jest również zagadnieniami zajmującymi ważne

<sup>4</sup> Por. H. Blumenberg, *Paradygmat – jako gramatyka*, [w:] *idem, Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997, s. 151.

<sup>5</sup> Zob. I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 88–91; A. Dulles, *Models of Revelation*, Garden City 1983, s. 31–35; *idem, Models of the Church*, New York 2002, s. 15–18; M. Bielański, *Modele teologiczne*, [w:] *idem, Mikroteologie*, posłowie M.P. Markowski, Kraków 2008, s. 63–78.

<sup>6</sup> Pełniejszy przegląd najnowszych prac na temat reformacji podają: D. MacCulloch, M. Laven, E. Duffy, *Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe*, „Renaissance Quarterly” 59, 2006, nr 3, s. 697–731.

miejsce w intelektualnej panoramie XVI stulecia. Rozpoznanie kierunków i tendencji rozwojowych w studiach nad dawnym chrześcijaństwem, wraz z ich motywacjami i celami, będzie możliwe dzięki odniesieniu ich do warunków i możliwości dzisiejszego myślenia, również myślenia o przeszłości. Piśmiennictwo poświęcone przemianom chrześcijaństwa wczesnonowożytnego rozpoznane będzie zatem jako jeden z aspektów najnowszej historii intelektualnej, o ile dla ujęć tego historycznego problemu poszukiwać będzie uwarunkowań i motywacji w przemianach intelektualnych i religijnych, jakie zaszły w ostatnich dekadach<sup>7</sup>.

### Ernst Troeltsch: humanistyczne znaczenie Ewangelii

W opublikowanym przeszło sto lat temu, w 1898 roku artykule *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* [*O historycznej i dogmatycznej metodzie teologii*] Ernst Troeltsch nie tylko uzasadniał potrzebę respektowania obecnej w uprawianiu teologii akademickiej alternatywy pomiędzy metodami dogmatycznymi a historycznymi, ale również metodzie historycznej przyznawał uprzywilejowane miejsce w teologicznym *curriculum* swoich czasów<sup>8</sup>. Jakkolwiek tezy Troeltscha dziś interesują głównie religioznawców, socjologów lub historyków teologii liberalnej, to problem przez niego poruszony w znacznym stopniu wciąż pozostaje aktualny, nawet jeśli w badaniach nad reformacją bywa on często bezrefleksyjnie pomijany. Biorąc w nawias szczegółowe rozważania Troeltscha o historyzmie, sygnalizowane, lecz nie dość jeszcze sproblematyzowane we wspomnianym artykule, a rozwinięte w jego późniejszych pracach historiozoficznych, interesującą nas tezę da się sprowadzić do dwojakiego rozróżnienia w rozwiązywaniu problemów teologicznych, czy szerzej, bo taki jest jej właściwy kontekst – dwojakiego myślenia o chrześcijaństwie i jego roszczeniach do powszechności w kulturze europejskiej. Z jednej strony jest to myślenie

<sup>7</sup> Podobnie, tyle że w odniesieniu do literatury poświęconej Erazmowi z Rotterdamu rzecz ujmuje Bruce Mansfield w swej książce *Erasmus in the Twentieth Century. Interpretations c1920–2000*, Toronto 2003.

<sup>8</sup> E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, [w:] i d e m, *Gesammelte Schriften*, t. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, s. 729–753.

dogmatyczne, czyli opierające się na zewnętrznie nieweryfikowalnym autorytecie, gdzie określone okoliczności oraz idee, ze względu na ich nadprzyrodzone, a więc uniwersalne i historycznie indyferentne pochodzenie, pojmowano jako oczywiste same przez się. Dzięki temu przedmiot zainteresowań metody dogmatycznej nie potrzebuje krytycznej, tj. historycznej weryfikacji w jej rozmaitych, bo politycznych, społecznych i kulturowych aspektach. Rozważając wyłącznie treść Objawienia, metoda ta obchodzi się zatem bez materii faktograficznej, skoro jej samoobiektywizujący się temat całkowicie przewartościowuje temporalne zapośredniczenie konkretnych prawd i czyni ich czasowość zbędną cechą dla teologii. Z drugiej jednak strony w myśleniu o chrześcijaństwie każdorazowo należy, według Troeltscha, wychodzić od analizy jego historycznego kontekstu, uwzględniającego zagadnienia teologiczne i w równym stopniu także legislacyjne, moralne, socjologiczne i estetyczne. W rezultacie niezbywalnego już zapośredniczenia czasowego, powiada Troeltsch, tradycja religijna winna być traktowana w dokładnie taki sam sposób, jak traktowane są inne tradycje – rozumiana zatem wedle trzech zasad (historyczny krytycyzm, analogia, korelacja), które zarówno legitymizują naukowość twierdzeń o chrześcijaństwie, jak i uwalniają myślenie o nim od dogmatycznych presupozycji<sup>9</sup>. I chociaż wynika to już z tej pobieżnej charakterystyki metody dogmatycznej i historycznej, Troeltsch podkreśla w zakończeniu, iż „każda z nich ma swoje własne założenia i problemy, każda jest wewnętrznie spójna. [...] z powodu owej wewnętrznej spójności nie mogą one być ze sobą łączone”<sup>10</sup>.

Poznawczego potencjału wywodów Troeltscha dla badań przemian chrześcijaństwa w okresie wczesnej nowożytności nie ogranicza jego przekonanie, iż teologia, o jaką mu chodzi, jest z punktu wiedzenia wyznaniowego indyferentna, nawet jeśli jej wariant protestancki, a zwłaszcza kalwinizm w XVI i protestantyzm liberalny XIX wieku, do takiej właśnie roli wydaje się najlepiej przystosowany, skoro historycznie wywodzi

---

<sup>9</sup> E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie...*, s. 730–733. Zob. również Ch. Hartlich, *Historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf Geschehnisaussagen der Hl. Schrift*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 75, 1978, z. 4, s. 467–484; E. Krentz, *The Historical-Critical Method*, Philadelphia 1975, s. 55–72; K. KarSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 18–19.

<sup>10</sup> „Jede hat ihre eigenen Grundlagen und Probleme und jede ist in sich konsequent. [...] eben wegen ihrer Konsequenz beide nicht vermischet werden können” – E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie...*, s. 745.

się on z zakwestionowania katolickiej doktryny o autorytecie Kościoła (*magisterium ecclesiae*)<sup>11</sup>, a zarazem „jest blisko związany z historyzmem, wybiera z bogactwa historii humanistyczne znaczenie ewangelii, uzupełniając je o dalsze elementy historyczne, które historia stopiła z chrześcijaństwem”<sup>12</sup>. Istotne jest ponadto, iż postulowane przez Troeltscha ujęcie pozostaje jego zdaniem również metodyczną na dobrą sprawę koniecznością. Wynika ona pospołu z postępującej na przestrzeni kilkuset lat partykularyzacji niegdyś uniwersalnie obowiązujących podstaw doktrynalnych, warunkujących – również kulturową – jedność chrześcijaństwa, oraz z sekularyzacji tych elementów owej tradycji, które posiadały, *toutes proportions gardées*, właściwości dostosowane do już odmiennych potrzeb nowoczesnego chrześcijaństwa przełomu XIX i XX stulecia. „Z powodu ostatecznego rozkładu dogmatu chrześcijańskiego ukształtowanego we wczesnym Kościele, przez rozpad jedności kultury chrześcijańskiej”, jak pisał w broszurze *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* [*Znaczenie historycznego Jezusa dla wiary*], dawna metoda dogmatyczna okazała się anachronicznym i funkcjonalnie ograniczonym zaledwie do pierwotnego chrześcijaństwa reliktem. Dzięki temu, czytamy dalej, „wyrosły w świecie, który nie jest już zdominowany przez Kościół, historyczny krytycyzm dziś na powrót przywrócił [osobę Chrystusa] do historii, skończoności i przygodności”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 744–745; i d e m, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, wyd. 5, München 1928, s. 36–39; i d e m, *Logos i mit w teologii i filozofii religii*, [w:] i d e m, *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism*, wybór, wstęp, przekład A. P r z y - ł ę b s k i, Poznań 2006, s. 220–221.

<sup>12</sup> I d e m, *Kryzys historyzmu*, [w:] idem, *Religia, kultura, filozofia...*, s. 190 [podkreślenie moje – J. K.].

<sup>13</sup> „Seit der endgültigen Zersetzung des von der Urkirche gebildeten christlichen Dogmas, seit der Auflösung der christlichen Einheitskultur und seit dem Beginn der historischen Bibelkritik ist eine der Hauptfragen für das christlich-religiöse Denken die Wirkung der geschichtlichen Kritik auf den Christusglauben. [...] Die in einer von der Kirche nicht mehr beherrschten Welt aufkommende geschichtliche Kritik hat ihn nun aber heute der Geschichte, der Endlichkeit und Bedingtheit, zurückgegeben” [„Z powodu ostatecznego rozkładu dogmatu chrześcijańskiego ukształtowanego we wczesnym Kościele, przez rozpad jedności kultury chrześcijańskiej oraz dzięki zapoczątkowaniu historycznej krytyki Biblii, jednym z głównych zagadnień myśli religijnej chrześcijaństwa jest oddziaływanie historycznego krytycyzmu na wiarę w Chrystusa. [...] Wyrosły w świecie, który nie jest już zdominowany przez Kościół, historyczny krytycyzm dziś na powrót przywrócił [osobę Chrystusa]

Jakkolwiek postulowane przez Troeltscha metodyczne przeformułowanie teologii służyć miało jej obronie przed izolacjonizmem i podejrzliwą wrogością względem innych dziedzin wiedzy, a dzięki otwarciu się na doświadczenia i osiągnięcia nauk humanistycznych również właściwemu rozumieniu zsekularyzowanej rzeczywistości początków zeszłego stulecia, to jednak tak stanowcze rozdzielenie metod dogmatycznej i historycznej przyniosło, jak można przypuszczać, skutek odmienny od oczekiwanego. Mimo że Troeltsch, myśląc o teologii jako dyscyplinie naukowej, zakładał jej dyskursywny i interdyscyplinarny charakter, to pozbawiając ją konfesyjnego lub egzystencjalnego ugruntowania (koniecznego zdaniem dogmatyków w rodzaju Ritschla, a nieco później także przedstawicieli teologii dialektycznej, do pełnego zrozumienia nauki chrześcijańskiej<sup>14</sup>), mimowolnie przyczynił się zarówno do wykształcenia się specjalistycznych metod użytecznych dla historycznego opisu chrześcijaństwa, jak i do postępującego usamodzielniania się wiedzy o historycznie, estetycznie, socjologicznie czy psychologicznie rozumianych dziejach chrześcijaństwa i jej rozchodzenia się z jego ponadnaturalną, ponadczasową, a zatem uniwersalną zawartością dogmatyczną. Domeną pierwszej, jak pisał w innym miejscu, były zewnętrzne fakty i realność świata, druga natomiast skupiała swoją uwagę na wewnętrznym odrodzeniu i doświadczeniu<sup>15</sup>.

Jednakowoż stale akcentując „humanistyczne znaczenie Ewangelii”, czyli konkretne prawdy historyczne, które dostarczają prawdom wiary wymiernych podstaw ich rozumienia, Troeltsch daleki był od bagatelizowania tego, co nadprzyrodzone, w imię tego, co historycznie zróżnicowane, ale namacalne. Przeciwnie – co zrazu zauważył Heidegger – z jednej strony interesowało go „ureczywistnienie religijnego *a priori* w faktycznym przebiegu dziejów”, z drugiej zaś zadowalały go nie „gołe fakty, lecz prawa, zgodnie z którymi religia rozwija się historycznie”<sup>16</sup>. Problemem dla Troeltscha,

---

do historii, skończoności i przygodności” – przeł. J. Koryl] – i d e m, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen 1911, s. 1.

<sup>14</sup> Zob. K. Karski, *Teologia protestancka...*, s. 16; W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, s. 124–166.

<sup>15</sup> E. Troeltsch, *Pozycja chrześcijaństwa pośród religii światowych*, [w:] i d e m, *Religia, kultura, filozofia...*, s. 79.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii. Wczesne wykłady fryburskie, semestr zimowy 1920/21*, [w:] i d e m, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 24.

jak czytamy we wstępie do wspomnianej broszury *Znaczenie historycznego Jezusa dla wiary*, była bowiem pragmatyczna, by tak rzec, doniosłość dla wiary chrześcijańskiej precyzyjnego obrazu Jezusa, naukowo odtworzonego dzięki metodzie historycznej<sup>17</sup>. Pragmatyczny charakter tego przedsięwzięcia – Troeltsch był wówczas skądinąd gorliwym czytelnikiem *Doświadczeń religijnych* Jamesa – polegał zatem na stworzeniu wymiernego obrazu faktycznego oddziaływania ponadczasowej i ponadhistorycznej natury Chrystusa w historycznym świecie. Leżąca u podstaw argumentacji Troeltscha, choć wyłącznie na poziomie metodycznym, diachroniczno-synchroniczna opozycja w ujmowaniu problemów stanie się tym bardziej widoczna, gdy współczesne studia nad przemianami chrześcijaństwa wczesnonowożytnego ujmemy w perspektywie systematyzującej nie tylko ich metodę, ale również zawartość.

Przyglądając się miejscu, jakie tezy Troeltscha zajmują w XX-wiecznym myśleniu o chrześcijaństwie, wypada stwierdzić, iż postulowane przezeń oparcie teologii na historycznym krytycyzmie zaowocowało dwojakimi następstwami, a zarazem stało się co najmniej na następne pół wieku ważną cezurą historii intelektualnej. Naruszając tradycję, owe tezy oznaczały również początek jej nowego rozwoju – chrześcijaństwo jako treść krytycznego namysłu historyczno-humanistycznego odsłoniło swój dotychczas naukowo niedoceniany potencjał, ale zarazem już w samym poznaniu naukowym znacznie zawężony został zakres treści, jakie są w nim rozpatrywane. Trzeba zatem dokonać rachunku zysków i strat. Konsekwencją owej permanentnej rozłączności jest widoczne we współczesnych pracach nad przemianami chrześcijaństwa wczesnonowożytnego (świadome bądź nie) ich rozejście się w dwóch kierunkach – historycznym anektowanym przez historiografię i skupiającym się na dziejach dyskutowanych zagadnień (powstawanie, trwanie, zmiana) oraz teologicznym, który na gruncie dyscyplin teologii interesuje się przedmiotową i materialną treścią doktryn reformacyjnych i w konsekwencji najczęściej anachronizuje ich historycz-

---

<sup>17</sup> „Welche Bedeutung kann ein der historischen Kritik ausgesetztes und von ihr gestaltetes Jesusbild für den Glauben haben, der doch seinem Wesen nach auf das Ewige, Zeitlose, Unbedingte und Uebergeschichtliche gerichtet ist?” [„Jakie znaczenie może mieć dla wiary podlegający krytyce historycznej i dzięki niej opracowany obraz Jezusa, dla tej wiary, której istota skierowana jest jednak ku temu, co wieczne, ponadczasowe, bezwarunkowe i ponadhistoryczne?” – przeł. J. Koryl] – E. Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu...*, s. 1.



ne zapośredniczenie. Nie znaczy to, iż orientacja teologiczna pozbawiona byłaby krytyczno-historycznego rozpoznania swojej treści. Jej krytycyzm wynika jednak nie z dziejowo-humanistycznej oceny dyskutowanego problemu, jak w metodzie historycznej, ale wyłącznie z podwójnego przekonania – o omyślności ocen wystawianych konkretnym problemem i konieczności mierzenia tych ocen miarą Pisma Świętego, które jest jedynym weryfikatorem<sup>18</sup>.

W kontekście zabiegów Troeltscha mających na celu zachowanie równowagi pomiędzy prawdami historii a prawdami wiary wysoce znamienny jest również komentarz Rudolfa Bultmanna, jednego z głównych krytyków teologii liberalnej w latach dwudziestych zeszłego stulecia. Analizując m.in. prace Troeltscha, trafnie rozpoznał on ograniczenia teologii liberalnej, stwierdzając, iż w swoim namyśle nad człowiekiem i historią unika ona, wbrew zaleceniom św. Pawła, stawiania konstytutywnych dla teologii chrześcijańskiej i zarazem przewartościujących wymiar historyczny pytań o „słowo Krzyża”<sup>19</sup>. Zdanie Bultmanna jest tutaj szczególnie pouczające; wszak podobnie jak Troeltsch dostrzegł on poważne zakłócenie w komunikacji, jaka powinna zachodzić pomiędzy treścią Objawienia a współczesnym człowiekiem, podobnie jak Troeltsch uznał też, iż rolą teologii jest przywrócenie utraconej łączności tego, co historyczne, z tym, co uniwersalne, wreszcie podobnie jak Troeltsch był świadom pewnej swobody (*Freiheit*) i jedynie względnej słuszności (*nur relative Geltung*) wpi-

<sup>18</sup> Zob. K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, przeł. I. Nowicka, przedmowa do wyd. pol. P. van Veldhuizen, Warszawa 1994, s. 10–11.

<sup>19</sup> „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat. Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, kann deshalb nur den λόγος το σταυρο zu ihrem Inhalt haben; dieser aber ist ein σκάνδαλον für den Menschen. Und so ist der Vorwurf gegen die liberale Theologie der, daß sie sich diesem σκάνδαλον zu entziehen oder es zu erweichen suchte” [„Obiektem teologii jest Bóg, a zarzut wobec teologii liberalnej polega na tym, że zajmowała się ona nie Bogiem, lecz człowiekiem. Bóg oznacza radykalne zaprzeczenie i sublimację człowieka; dlatego treścią teologii, której obiektem jest Bóg, może być jedynie λόγος το σταυρο [słowo Krzyża], który jest jednak σκάνδαλον [pułapką] dla ludzi. I taki jest zarzut przeciw teologii liberalnej, że stara się ona to σκάνδαλον usunąć albo je złagodzić” – przeł. J. Koryl] – R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), [w:] i d e m, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, t. 1, Tübingen 1933, s. 2.

sanych w naukową charakterystykę chrześcijaństwa<sup>20</sup>. Pomyłka teologów liberalnych polegała według Bultmanna nie na próbie krytycznego odtworzenia historycznej osoby Jezusa, lecz na uczynieniu z takiego obrazu warunku koniecznego dla świadomego istnienia chrześcijańskiej wspólnoty. Metodycznie spetryfikowany przez Troeltscha historyczny zwrot uczynił z teologii liberalnej zjawisko rozpoznawalne, a do pewnego stopnia także akademicko wartościowe, ale jednak rozmiągające się z właściwym, zdaniem Bultmanna, tematem teologii, czyli radykalnie od człowieka odmiennym (*ganz Andere*) Bogiem, którego Słowo jest pułapką (σκάνδαλον) dla tego,

<sup>20</sup> „Ihren Charakter erhielt die liberale Theologie wesentlich durch die Vorherrschaft des *historischen Interesses*, und hier liegen ihre großen Verdienste, — Verdienste nicht nur für die Aufhellung des Geschichtsbildes, sondern vor allem für die *Erziehung zur Kritik*, d.h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit. [...] Wohin führte der Weg der historisch-kritischen Theologie? War er anfangs geleitet von dem Vertrauen, daß die Kritik von der Last der Dogmatik befreit und dahin führt, das echte Jesusbild, auf das der Glaube sich gründen kann, zu erfassen, so ward diese Meinung schnell als Wahn offenbar. Die Geschichtswissenschaft kann überhaupt nicht zu irgendeinem Ergebnis führen, das für den Glauben als Fundament dienen könnte, denn alle *ihre Ergebnisse haben nur relative Geltung*. Wie verschieden sind die Jesusbilder der liberalen Theologie, wie unsicher das Bild des historischen Jesus: Ist er überhaupt noch für uns erkennbar? [...] Der Fehler ist nicht der, daß man diese Arbeit trieb und in ihr zu mehr oder weniger radikalen Ergebnissen kam, sondern der, daß man den Sinn der Arbeit, den Sinn jener Frage nicht erfaßte. Man wich der Frage aus, selbst da, wo sie so scharf gestellt war wie von Troeltsch in der Schrift «Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben» (1911). In welchem Sinn auch immer, — ein Bild des geschichtlichen Jesus ist nach Troeltsch für den Glauben der Gemeinde nötig” [„Teologia liberalna zawdzięczała swoją specyfikę głównie prymatowi *historycznego zainteresowania* i w tym zawierają się jej duże zasługi — zasługi nie tylko dla rozjaśnienia historycznego obrazu, ale w szczególności dla rozwoju *zmysłu krytycznego*, czyli dla swobody i prawdziwości. [...] Dokąd zaprowadziła droga teologii historyczno-krytycznej? Z początku wiodła ona przez przekonanie, że krytyka oswobadza od ciężaru dogmatyki, a stąd prowadzi do rzeczywistego obrazu Jezusa, który wiara może przyjąć za swoją podstawę. Ta opinia rychło okazała się złudzeniem. Nauka historyczna w ogóle nie może prowadzić do rezultatów, które mogłyby służyć za podstawę dla wiary, skoro wszystkie *jej rezultaty posiadają jedynie względną słuszność*. Jak zróżnicowane są obrazy Jezusa w teologii liberalnej, jak niepewny jest obraz historycznego Jezusa — czy on w ogóle jest jeszcze dla nas widoczny? [...] Błąd nie polega na tym, że ktoś wykonał pracę historyczną i doszedł w niej do mniej lub bardziej radykalnych wniosków. Polega on raczej na tym, że ktoś nie pojął sensu pracy ani znaczenia tego problemu. Ów problem ominięty został, nawet tam, gdzie był on postawiony tak przenikliwie, jak przez Troeltscha w piśmie «Znaczenie historycznego Jezusa dla wiary» (1911). Cokolwiek miaoby to znaczyć — zdaniem Troeltscha obraz historycznego Jezusa jest konieczny dla wiary we wspólnocie” — przeł. J. Koryl] — *ibidem*, s. 2–3 [podkreślenie moje — J.K.]. Por. wyżej przypis 17.

co Troeltsch nazywał „humanistycznym znaczeniem Ewangelii”. O ile jednak dla Troeltscha skończoność i przygodność rekonstrukcji historycznego obrazu chrześcijaństwa były rezultatem mimo wszystko pozytywnym i pożądanym, to dla Bultmanna zainicjowany przez jego adwersarza zmysł krytyczny trywializował lub nawet usuwał rzeczywistą powinność teologii, czyli wolne od dowolności „słowo Krzyża” (λόγος το σταυρο).

Krytyczne uwagi Bultmanna pozwalają sądzić, że historyczna metoda zaproponowana dla opisu przedmiotowej i synchronicznej treści chrześcijaństwa nie dostarczała teologii narzędzi adekwatnych do jej tematu radykalnie od człowieka odmiennego. Na gruncie historiograficznym natomiast mogła być ona w pełni usprawiedliwiona, skoro jej obiektem były przygodne konsekwencje oddziaływania na człowieka tego, co uniwersalne. Jeśli jednak owa metoda identyfikowała historyczne, estetyczne, socjologiczne czy psychologiczne aspekty tego oddziaływania, to względem samej materii teologicznej w rozumieniu Bultmanna były one w najlepszym razie wtórne. W rezultacie zamiast mówić o teologii posługującej się metodą historyczną „równie dobrze – na co słusznie zwrócił uwagę Heidegger – można by mówić o socjologii lub estetyce religii”<sup>21</sup>, jako że każda z dyscyplin humanistycznych dostarczających teologii ram pojęciowych jest względem teologii niezależna, a rozumienie tej ostatniej warunkowane jest nie przez dystynktywny dla niej temat (*Gott, der ganz Andere*), lecz przez koncepcję np. socjologii czy estetyki. Zdaniem Heideggera i Bultmanna propozycja Troeltscha tworzyła na gruncie nauk humanistycznych iluzję ich teologicznej zawartości, a co za tym idzie, zachowuje ona funkcjonalność tylko w badaniu obiektów historycznych, a więc tych, które powstają, przebiegają w czasie, podlegają zmianom i przysługują jedynie określonej rzeczywistości dziejowej. W tym konkretnym aspekcie relacji pomiędzy prawdami historii a prawdami wiary Bultmann pozostawał zgodny z Troeltschem, iż historyczno-teologiczne perspektywy są niemożliwe do pogodzenia.

Z punktu widzenia ostatniego stulecia – wyłączwszy wysoce specyficzny moment, jakim była próbująca je ze sobą pogodzić hermeneutyka protestancka – obie te drogi rzeczywistości z rzadka przecinały się w swoich zainteresowaniach. Jednakowoż specjalizację metod charakterystycznych dla modeli historycznych i teologicznych (odpowiednio konfesjonalizacja

---

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii. Wczesne wykłady fryburskie, semestr zimowy 1920/21...*, s. 28.

i ruch ekumeniczny) wypada uznać za pozytywny i ożywczy poznawczo rezultat partykularyzowania tematyki i modeli badawczych. Mimo że na poziomie pojęciowym historiografia ostatnich dziesięcioleci pozostawała pod pewnym wpływem nomenklatury wypracowanej przez ruch ekumeniczny, to model historyczny i ekumeniczny rozwijały się w znacznym stopniu niezależnie od siebie. Wprawdzie konfesjonalizacja oraz perspektywa ekumeniczna stanowią dziś dwa bodaj najważniejsze, tj. ilościowo najobficiej reprezentowane nowe kierunki rozwojowe studiów nad przemianami chrześcijaństwa wczesnonowożytnego, to w polskim piśmiennictwie naukowym proporcja między nimi jest mocno zachwiana na korzyść modelu ekumenicznego. W tym ostatnim z kolei studia reformacyjne stanowią tylko wycinek całości zainteresowań ruchu ekumenicznego, skupiony na badaniu precedensów i zarazem historycznych uzasadnień uprawiania współczesnej teologii po Vaticanum Secundum.

### Pojęcia doktryn: ekumenizm – irenizm – tolerancja

Badania nad wczesnonowożytnym irenizmem oraz wciąż chętnie łączoną z nim tzw. tolerancją wyznaniową XVI i XVII stulecia zbiegają się z rozwojem ruchu ekumenicznego, dla którego jednym z punktów zwrotnych było uchwalenie w roku 1964 podczas Soboru Watykańskiego II dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Rezultaty owej konwergencji są dwojakie. Z jednej strony teolodzy ekumeniczni podejmują w swoich studiach precedensowe dla swoich zamierzeń problemy jak irenizm i tolerancja oraz analizują te zagadnienia absorbujące dawną teologię, które dziś trwale warunkują ekumeniczną jedność chrześcijaństwa. Z drugiej zaś strony zakres oddziaływania metod i ram pojęciowych typowych dla ruchu ekumenicznego wykracza daleko poza swoją pierwotną dyscyplinę, dzięki czemu stają się one wspólnym instrumentarium dla różnych kierunków badań nad teologią wczesnej nowożytności. Ilustracją poszukiwania owej transdyscyplinarnej funkcjonalności może być ewolucja znaczeniowa takich pojęć podstawowych jak ekumenia, irenizm i tolerancja.

W pionierskiej i na dobrą sprawę wciąż dzięki syntetycznemu ujęciu niezastąpionej monografii *Starania ekumeniczne polskich protestantów do roku 1645* Kaia Eduarda Jørgensena perspektywa ekumeniczna oznacza

coś nieco innego niż można by sądzić na podstawie np. wspomnianego dekretu *Unitatis redintegratio*<sup>22</sup>. Omawiając bowiem zasygnalizowany w tytule swojej rozprawy problem, na materiale z pism m.in. Jana Łaskiego mł., Andrzeja Frycza Modrzewskiego i dokumentów toruńskiego *Colloquium charitativum*, Jørgensen odwołuje się do tradycyjnego, tzn. jeszcze nienacechowanego teologicznie znaczenia imiesłowu o *κοιμμένη*, czyli ‘zamieszkana’<sup>23</sup>. Jako taki oznacza on raczej mandat do wspólnego zamieszkiwania, uczestnictwa chrześcijan w Kościele powszechnym niż specyficzny, teologicznie uwarunkowany ruch dążący do pojednania wyznań chrześcijańskich. W rezultacie duński uczony koncentruje się na tematycznym i źródłowym uporządkowaniu kolejnych wypowiedzi, z pominięciem ich teologicznego (ekumenicznego) ugruntowania. Omawiając kolejno koncepcje, znamiona i dyscyplinę kościoła, rolę egzegezy biblijnej dla poszanowania jedności, wreszcie opozycję konfesyjnego szowinizmu i poszukiwanej wspólnoty, Jørgensen na dobrą sprawę nie podejmuje się jednak systematycznej, a zwłaszcza metodycznej oceny „ekumenicznych starań polskich protestantów”. Taka ocena służyłaby nie tylko wskazaniu metod i ich źródłowych motywacji, ale w równym stopniu także, już na poziomie pojęciowym, rozpoznaniu środków służących do realizacji owych starań, w gruncie rzeczy mających dwojaki charakter – na płaszczyźnie doktrynalnej rodzaju teologii polemicznej, a na płaszczyźnie politycznej religijno-społecznego programu rekoncylacji chrześcijaństwa.

Pomimo historycznie określonych różnic w rozumieniu imiesłowu o *κοιμμένη* – subtelnych na tyle, że nie zawsze możliwe jest uchwycenie

---

<sup>22</sup> K.E.J. Jørgensen, *Ökumenische Bestrebungen unter den polonischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, København 1942.

<sup>23</sup> To dawne znaczenie dobrze wyjaśnia sam Frycz Modrzewski w *O poprawie Rzeczypospolitej* (IV, 3): „te słowa z pewnością nie oznaczają, że idzie tu o zgrupowanie jedynie biskupów. Albowiem powszechne jest to, co odnosi się do całej ziemi, i *oikumene* oznacza cały świat, to znaczy całą zamieszkałą ziemię” – A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp Ł. Kurdybacha, Warszawa 1953, s. 378–379. Zob. również W.A. Visser ‘t Hooft, *The Word Ecumenical – Its History and Use*, [w:] *A History of the Ecumenical Movement 1517–1948*, wyd. R. Rouse, S.Ch. Neill, Philadelphia 1954, s. 735–740; R. Mc. Brown, *Wcześniej i współczesne znaczenie słowa oikoumene*, [w:] idem, *Rewolucja ekumeniczna. Wokół zagadnień katolicko-protestanckiego dialogu*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1970, s. 27–34; K. Karński, *Rozwój znaczenia słowa ekumena na przestrzeni wieków*, [w:] idem, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1974, s. 5–14.

dzielących je treści – pokusa posługiwania się modelem ekumenicznym w jego znaczeniu posoborowym udzieliła się znakomitej większości badaczy wczesnonowożytnego irenizmu. Na przykład w pracach na temat irenizmu Jana Łaskiego mł. kolejni badacze, podążając drogą wyznaczoną w latach czterdziestych przez Jørgensena, ze zdumiewającą konsekwencją pisali nie tyle o irenizmie polskiego reformatora, ale o jego ekumenizmie lub tolerancji, nie zadając sobie przy tym trudu pojęciowego rozpoznania omawianego problemu<sup>24</sup>. Innego irenistę protestanckiego, Daniela Kałaja, nazwano wprost „poprzednikiem ekumenizmu”<sup>25</sup>, zatracając w ten sposób znaczną część specyfiki XVII-wiecznego irenizmu na rzecz anachronicznych kategorii wypracowanych kilkaset lat później. Tej samej presji pojęciowej uległ także Dariusz Bryćko, autor opublikowanej niedawno monografii *Rozmowy przyjacielskiej Kałaja*<sup>26</sup>. Jej tytuł: *Ireniczny kalwinizm Daniela Kałaja* jest bowiem nieco mylący. Wprawdzie irenizm jest dla autora naczelną kategorią porządkującą, historycznie i przedmiotowo wyzyskaną z XVI- i XVII-wiecznych źródeł, to brak tej kategorii jednak pojęciowego usystematyzowania, które odgraniczałoby semantycznie irenizm od innych, funkcjonalnie zbliżonych doń pojęć. W konsekwencji w toku dalszych wywodów pojęcie irenizmu wespół z tolerancją i ekumenizmem stosowane są przez Bryćkę wymiennie na oznaczenie wysiłków służących chrześcijańskiej rekuncyliacji. Poprzednikiem ekumenizmu, choć z istotnymi, o czym niżej, zastrzeżeniami, otwarcie nazwano również Frycza Modrzewskiego, a szerzej – także te wszystkie próby zjednoczenia chrześcijan, które w XVI i XVII wieku określano mianem irenizmu<sup>27</sup>. Punktem zwrotnym, acz nie wolnym od pewnych nieścisłości, był obszerny artykuł *Reformowany erasmiańczyk Jan Łaski i powstanie jego nauki o Eucharystii*

<sup>24</sup> Zob. O. Bartel, *Reformatorska i ekumeniczna działalność Jana Łaskiego w Polsce*, „Rocznik Teologiczny” 4, 1962, s. 21–36; H. Kowalska-Kossobudzka, *Jana Łaskiego pojęcie kościoła. Z dziejów myśli ekumenicznej polskiej reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” X, 1965, s. 81–101; K. Karski, *Ekumenizm Jana Łaskiego*, „Jednota” 43, 1999, nr 8–9, s. 21–24.

<sup>25</sup> J. Tazbir, *Daniel Kałaj – ein Vorläufer des Ökumenismus*, „Analecta Cracoviensia” 27, 1995, s. 619–627.

<sup>26</sup> D.M. Bryćko, *The Irenic Calvinism of Daniel Kalaj (d. 1681). A Study in the History and Theology of the Polish-Lithuanian Reformation*, Göttingen 2012.

<sup>27</sup> R. Goczół, *Ogólne założenia ireniczne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5, 1972, s. 107.

w latach 1544–1552 autorstwa Cornela Zwierleina<sup>28</sup>. Zdaniem autora, ireniczna postawa polskiego reformatora została ukształtowana w toku adaptowania przezeń metod hermeneutyki biblijnej Erazma z Rotterdamu, bezpośrednio wpływających na kształtowanie się dyskursu polemicznego zarówno samego Erazma, jak i jego entuzjastów. Istotne jest zatem, iż Zwierlein nie tylko uniknął w swoim opisie anachronicznych kategorii ekumenizmu oraz tolerancji, które zdominowały myślenie o historycznych próbach rekoncylacji chrześcijaństwa, ale również w systematycznym oglądzie trafnie, choć tylko ogólnie wskazał na podstawowe wyznaczniki metodyczne omawianego problemu.

Konkluzje Zwierleina dobrze ilustrują nieco inną charakterystyczną cechę współczesnych studiów nad zagadnieniem wczesnonowożytnego irenizmu. Bywa on bowiem postrzegany jako jeden z wariantów dziedzictwa myśli Erazma, co samo w sobie zawiera istotne ograniczenia odnośnie do merytorycznej zawartości omawianego zjawiska (zarówno irenizmu, jak i erazmianizmu), a także może pociągać za sobą poważne nieścisłości pojęciowe. Przykładem rezultatów takiego pomieszczenia pojęć we współczesnym dyskursie naukowym jest, by ograniczyć się do zagadnień z historii rodziwej reformacji, omówiony przez Paula Wrzecionko problem, jak powiada autor, ekumenicznego programu polskich protestantów, wyrażonego m.in. w ugodzie sandomierskiej jako akcie religijnej tolerancji, która za pośrednictwem doświadczeń Jana Łaskiego mł. sięga swoimi początkami do irenicznej postawy Erazma<sup>29</sup>. Wprawdzie nie kwestionuje się tak zarysowanych zależności, jednak przez wymieszanie opisujących je pojęć każde z nich pozabawia się na dobrą sprawę jakiegokolwiek funkcjonalności dyskursywnej. Mimo że dysponujemy, również w języku polskim, licznymi opracowaniami na temat referowanej tu problematyki, to wciąż brak wyczerpującego studium z zakresu historii pojęć (*Begriffsgeschichte*), w którym podjęto by się uporządkowania i oceny historyczno-społecznych konceptów. W szanowanym niemieckim leksykonie pod redakcją Reinharta Kosellecka *Ge-*

---

<sup>28</sup> C.A. Zwierlein, *Der reformierte Erasmianer a Lasco und die Herausbildung seiner Abendmahlslehre 1544–1552*, [w:] *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, red. Ch. Ströhm, Tübingen 2000, s. 35–99 (o irenizmie *ibidem*, s. 50–57).

<sup>29</sup> P. Wrzecionko, *Das ökumenische Programm der Union von Sandomierz des Bartholomeus Bythner und des Daniel Kalaj*, „Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde” 30, 1987, s. 26–41.

*schichtliche Grundbegriffe* [Podstawowe pojęcia historii] nie znajdziemy bowiem osobnego hasła dotyczącego irenizmu. Obfite uwagi na temat tego ostatniego znalazły się wprawdzie w leksykonie, ale, co wysoce znamienne, pod hasłem *Tolerancja*<sup>30</sup>. Tradycyjne encyklopedyczne opracowania na temat irenizmu, autorstwa Wilhelma Holtmanna i Mariana Ciszewskiego, z oczywistych powodów nie czynią zadość historyczno-pojęciowemu rozpoznaniu<sup>31</sup>. Tę lukę we współczesnych pracach częściowo wypełnia wydana niespełna dekadę temu książka Hansa-Joachima Müllera<sup>32</sup>. Przedmiotowo dotyczy ona jednak toruńskiego *Colloquium charitativum* z 1645 roku, a jej rozdział poświęcony historii pojęcia irenizmu pomyślany i opracowany został w perspektywie najważniejszych precedensów określających podstawy orientacji irenicznej, przez co nie obejmuje całej, także źródłowo, problematyki składającej się na to zagadnienie. Pomimo tego zaproponowana przez Jørgensena anachroniczna wykładnia przyjęła się w literaturze sekundarnej, skoro ireniczne motywacje *Colloquium charitativum* wciąż omawiane są w perspektywie ekumenicznej lub w najlepszym razie pod kątem tolerancji wyznaniowej, na dodatek często traktowanej względem irenizmu synonimicznie<sup>33</sup>. W rezultacie pojęcie irenizmu, któremu wciąż brak wyczerpującego omówienia z punktu widzenia *Begriffsgeschichte*, we współczesnym dyskursie humanistyki i teologii jest nader często rozumia-

<sup>30</sup> K. Schreiner, G. Besier, *Toleranz*, [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, red. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, t. 6, Stuttgart 1990, s. 445–605.

<sup>31</sup> W. Holtmann, *Irenik*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 16: *Idealismus – Jesus Christus IV*, red. G. Müller, Berlin 1987, s. 268–273; M. Ciszewski, *Irenizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7: *Ignoratio elenchi – Jędrzejów*, Lublin 1997, s. 452–455; idem, *Irenizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5: *Ir-Ko*, Lublin 2004, s. 10–14. Zob. również A.H. Swinne, *Bibliographia Irenica 1500–1970. Internationale Bibliographie zur Friedenswissenschaft, kirchliche und politische Einigungs- und Friedensbestrebung, Oekumene und Völkerverständigung*, Hildesheim 1977.

<sup>32</sup> H.-J. Müller, *Irenik. Versuch einer Begriffsgeschichte*, [w:] idem, *Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen 2004, s. 35–58. Tam również przegląd literatury sekundarnej na temat irenizmu.

<sup>33</sup> Zob. P.H. Wojciechowski, *II „Colloquium charitativum” di Torun del 1645*, Pelplin 2000, s. 36–37; E. Piszcz, *Colloquium Charitativum w Toruniu A.D. 1645. Geneza i przebieg*, Toruń 1995, s. 34–38; *Colloquium Charitativum Secundum. Materiały konferencji międzynarodowej zorganizowanej w Toruniu 13–15 października 1995 r. w 350 rocznicę Rozmowy Braterskiej*, red. K. Maliszewski, Toruń 1996 [tutaj przede wszystkim artykuły K. Maliszewskiego, Z. Trandy, M. Czajkowskiego, A. Nossola].



ne w sposób tyleż opatrny, co względem ekumenizmu i tolerancji nawet synonimiczny, mimo że pomiędzy tymi pojęciami, przede wszystkim pomiędzy irenizmem i ekumenizmem zachodzą poważne różnice.

U progu nowożytności każde z tych pojęć miało charakterystyczny dla siebie zakres znaczeń, który niekiedy bywał rozłączny w stosunku do zakresów pozostałych pojęć; sam irenizm w XVI stuleciu dysponował z kolei funkcjonalnie analogicznymi precedensami pojęciowymi: pokój (*pax*) i zgoda (*concordia*), którymi, zamiast współczesnymi pojęciami ekumenizmu i tolerancji, posługiwali się ówcześni autorzy zainteresowani irenicznym pojednaniem chrześcijaństwa. Ponadto w źródłach z XVI wieku nie odnajdziemy leksykalnie wyodrębnionego pojęcia irenizmu, zarówno w znaczeniu religijno-politycznego programu rekoncylacji (aspekt społeczny), jak i rodzaju teologii zorientowanej bardziej ekspozycyjnie niż apologetycznie (aspekt metodyczny). Jego leksykalne określenia (*eirenicum*, *irenicum*) pojawiają się bowiem z końcem tego stulecia, a ich właściwy rozwój przypada dopiero na wiek XVII. Pomimo że pojęcie *irenicum* jest nieco późniejsze, mówienie o irenizmie także w kontekście autorów z drugiej połowy XVI wieku i wcześniejszych uzasadnione będzie z tym jednakowoż zastrzeżeniem, iż rozpoznane powinny zostać wspomniane wyżej pojęciowe ekwiwalenty, jak *pax* i *concordia*, wraz ze specyficznymi dla nich funkcjami. Wobec tego równie mylące, a już z pewnością konceptualnie nieprecyzyjne są dzieje tzw. tolerancji wyznaniowej przedstawione przez autorów polskich<sup>34</sup> i zagranicznych<sup>35</sup>. Jeśli bowiem w XVI i XVII

<sup>34</sup> Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1958; P. Skwarczyński, *Tolerancja w Rzeczypospolitej między 1572–1632; Przegląd przepisów tolerancyjnych przed reformacją oraz w epoce reformacyjnej*, [w:] i d e m, *Szkice z dziejów reformacji w Europie środkowo-wschodniej*, Londyn 1967, s. 13–30, 85–116; T. Wojaś, *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku*, [w:] *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*, red. T. Wojaś, Warszawa 1970, s. 44–90; M. Kosman, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Wrocław 1978; J. Tańbier, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 1967; i d e m, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973; i d e m, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980; J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.

<sup>35</sup> J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, przeł. L. i H. Kühn, t. 1–2, Warszawa 1964; J. Brenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, przeł. M. Forczyk, przedmowa M. Serwański, Poznań 2002; M. G. Müller, *Protestancka konfesjonalizacja w miastach Prus Królewskich a praktyka tolerancji religijnej*

wieku posługiwano się, również w kontekście kontrowersji wyznaniowych, pojęciem tolerancji, to oznaczało ono coś zgoła odmiennego od dzisiejszego jej znaczenia, co sygnalizował już Edward Schillebeeckx<sup>36</sup>. Szczegółowe analizy Kosellecka, a ostatnio również Istvána Bejczy i Astrid Dröse nie pozostawiają wątpliwości, że pojęcie *tolerantia*, które odnajdujemy np. u Erazma, Lutra i innych autorów XVI-wiecznych pod względem funkcjonalnym wciąż mieściło się w semantyce klasyczno-średniowiecznej, przewartościowanej dopiero przez filozofię Oświecenia, która wprawdzie przyczyniła się do spopularyzowania tolerancji jako zagadnienia samodzielnego, ale zarazem zdeterminowała jego pojmowanie na własną już modłę<sup>37</sup>. W Polsce na te niecisłości i wynikające z nich nieporozumienia bodaj jako jedyny stanowczo zwracał uwagę Janusz Maciuszko, kwestionując miarodajność i adekwatność tradycyjnie rozumianego, a więc tego określonego przez Oświecenie, pojęcia tolerancji w odniesieniu do sytuacji wyznaniowej w pierwszej Rzeczypospolitej<sup>38</sup>.

Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że dotychczasowe studia na temat tolerancji religijnej i politycznej w XVI i XVII stuleciu dyskutują ów

---

w *Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, przeł. J. Serwański, [w:] i d e m, *Zrozumieć polską historię*, Poznań 2012, s. 109–132; P.W. Knoll, *Religious Toleration in Sixteenth-Century Poland. Political Realities and Social Constraints*, [w:] *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe 1500–1800*, red. H. Louthan, G.B. Cohen, F.A.J. Szabo, New York 2011, s. 30–52.

<sup>36</sup> E. Schillebeeckx, *Teologiczne podstawy tolerancji*, przeł. M. Tarnowska, „Znak” 45, 1993, nr 6 (457), s. 10–11.

<sup>37</sup> R. Koselleck, *Oświecenie i granice jego tolerancji*, [w:] i d e m, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009, s. 367–391; I. Bejczy, *Tolerantia. A Medieval Concept*, „Journal of the History of Ideas” 58, 1997, nr 3, s. 365–384; A. Dröse, *Lichtblicke in einer „finstern Zeit”. Aspekte des Toleranzdenkens im Mittelalter*, [w:] *European Ideas on Tolerance*, red. G. Naschert, M. Rebes, Kraków 2009, s. 33–44.

<sup>38</sup> „Należy postawić pytanie o adekwatność pojęcia «tolerancja» do sytuacji protestantyzmu w Rzeczypospolitej XVI w. Czasownik «tolerare» słownikowo znaczy: znosić, cierpieć, wytrzymać; rzeczownik «tolerantia» – znoszenie. Stosowanie tych słów bądź polskich odpowiedników, głównie staropolskiego oddania «tolerare» przez «cierpieć», zakłada stan niemożności, trudności rozwiązania problemu, rezygnację i zwątpienie w efekty działania, niejako «skazanie» na jakąś określoną sytuację, a w każdym razie nie oznacza akceptacji czy poparcia” – J.T. Maciuszko, *Konfederacja warszawska 1573 roku. Geneza, pierwsze lata obowiązywania*, Warszawa 1984, s. 34–35. Analogiczne znaczenia notują późnośredniowieczne słowniki łacińsko-niemieckie: ‘tragen’, ‘lyden’, ‘lassen’, ‘fürgen’, ‘zuolassen’, ‘geduldig tragung / lydung’. Zob. A. Dröse, *Lichtblicke in einer „finstern Zeit”...*, s. 37.

problem raczej w perspektywie oświeceniowej niż typowej dla – znacząco przecież pod tym względem odmiennego – okresu wczesnonowożytnego. Dla przykładu jeden z najbardziej opiniotwórczych w Polsce badaczy tego zagadnienia, a zarazem znawca filozofii Locke’a, Zbigniew Ogonowski, w swoich semantyczno-historycznych rozważaniach nad pojęciem tolerancji w XVI i XVII wieku tłumaczył ją w kategoriach jednoznacznie oświeceniowych – jako wolność w sprawach religijno-politycznych<sup>39</sup>. Taką wykładnię od Ogonowskiego właśnie przejął Lech Szczucki, referując wypowiedzi radykalnych teologów reformacyjnych<sup>40</sup>, a za Szczuckim z kolei posłużył się nią m.in. jego uczeń, wspomniany wcześniej Bryćko w swej monografii o Kałaju. W rezultacie również znaczenie tolerancji – pojmowanej błędnie jako dziedzictwo dopiero polemik reformacyjnych – dla autorów z XVI i XVII stulecia bywa mocno przeceniane, czego przykładem są liczne prace dotyczące Erazma, w których problem tolerancji urasta do jednej z centralnych kategorii określających specyfikę myśli niderlandzkiego uczonego<sup>41</sup>. Nie trzeba dodawać, iż taka ocena wynika zasadniczo z anachronicznego adaptowania oświeceniowego rozumienia tolerancji w miejsce jej dużo skromniejszego i odmiennego merytorycznego znaczenia, jakie funkcjonowało w XVI i XVII wieku.

Łaciński rzeczownik *tolerantia* wraz ze swoimi morfologicznymi i leksykalnymi wariantami oznaczał pierwotnie i etymologicznie zarówno wewnętrzną, tj. osobistą, jak i polityczną zdolność do ‘znoszenia’ świa-

<sup>39</sup> Z. Ogonowski, *Różne sensy terminu „tolerancja”. Rozważania semantyczno-historyczne*, [w:] i d e m, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, wyd. 2 rozszerz., Warszawa 1999, s. 160–167; i d e m, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku...*, s. 10–11.

<sup>40</sup> L. Szczucki, *Heterodoksja XVI wieku wobec problemu tolerancji religijnej*, [w:] i d e m, *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku. Studia i szkice*, Warszawa 1993, s. 9–10.

<sup>41</sup> R.H. Murray, *Erasmus and Luther. Their Attitude to Toleration*, London 1920; W.K. Ferguson, *The Attitude of Erasmus towards Toleration*, [w:] i d e m, *Renaissance Studies*, wyd. 2, New York 1970, s. 75–81; J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 1, s. 140–157; G. Marcel, *Erazm i dialogiczny humanizm*, [w:] i d e m, *Mądrość i poczucie sacrum*, przeł. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011, s. 75–89; M.P. Gilmore, *Les limites de la tolerance dans l'oeuvre politique d'Erasmus*, [w:] *Colloquia Erasmianna Turonensia*, red. J.-C. Margolin, t. 2, Paris 1972, s. 713–736; K.H. Oelrich, *Zum Toleranzbegriff des späten Erasmus von Rotterdam*, [w:] *Festgabe für Ernst Walter Zeeden. Zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976*, red. H. Rabe, H. Molitor, H.-Ch. Rublack, Münster 1976, s. 248–259; M. Hoffmann, *Erasmus and Religious Toleration*, „Erasmus of Rotterdam Society Yearbook” 2 (1982), s. 80–106.

topoglądowych przeciwności, nie zaś zewnętrzną postawę akceptacji dla politycznych i wyznaniowych outsiderów. Wobec tego pojęcie *tolerantia* w swoim przedświeceniowym znaczeniu było dalekie od przyjętego dziś intuicyjnie i bezrefleksyjnie za XVIII stuleciem przekonania, że tolerancja zakłada wolność przekonań religijnych i politycznych, a w rezultacie również pokojowe współistnienie ich odmiennych postaci. *Tolerantia* oznaczała raczej, jak zauważyli Schillebeeckx i Bejczy, „wybór mniejszego zła”<sup>42</sup> lub pełne rezygnacji i zwątpienia „skazanie na określoną sytuację”, jak proponował Maciuszko<sup>43</sup>, czy zwyczajnie „znoszenie cierpienia”, na co zwracała uwagę Dröse<sup>44</sup>. Przedświeceniowy sens *tolerantia* wskazywał zatem na jednoznacznie negatywne konsekwencje różnorodności, a więc radzenie sobie ze zjawiskami, które nie mogą zostać zaakceptowane. W swoim sensie pierwotnym, a typowym jeszcze dla intelektualistów w wieku XVI i XVII, *tolerantia* nie była postacią politycznego oportunistu lub prymitywnego indyferentyzmu w stosunku do prawdy<sup>45</sup> ani tym bardziej nie oznaczała, jak się najczęściej sądzi, awersji do szowinistycznego odrzucania obcych sobie poglądów. Tego rodzaju niechęć była typowa wyłącznie dla pojęć pokoju (*pax*) i zgody (*concordia*), jako konceptów o znaczeniach dużo szerszych, a przede wszystkim od tolerancji odmiennych. Na prawie sugestywnego, a dla omawianego okresu historii także relewantnego przykładu, warto dodać, że Erazm nigdy nie posługiwał się pojęciem *tolerantia* na oznaczenie tego, co dziś chętnie nazywa się tolerancją we wczesnej nowożytności. Temu bowiem służyły wyłącznie terminy *pax* oraz *concordia*. Wobec powyższego *tolerantia* jako szczególny sposób postępowania z istotnymi i niezbywalnymi różnicami polityczno-wyznaniowymi pozostaje jednak pojęciem o znaczeniu fundamentalnym dla pełnego rozumienia irenizmu, skoro wskazuje na jego nieredukowalne ograniczenia, a zarazem czyni z irenizmu możliwy do zrealizowania program polityczny.

<sup>42</sup> E. Schillebeeckx, *Teologiczne podstawy tolerancji...*, s. 11; I. Bejczy, *Tolerantia...*, s. 376.

<sup>43</sup> J.T. Maciuszko, *Konfederacja warszawska 1573 roku...*, s. 34. Por. również T. Wojak, *Kilka słów o tolerancji i ekumenii*, [w:] *Nauka – Kościół – ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu Bogdanowi Trandzie*, red. K. Karski, Warszawa 1994, s. 64. Wprawdzie Wojak sięga po leksykalne znaczenia łacińskiego rzeczownika *tolerantia* (‘coś znosić, cierpieć, godzić się na istnienie czegoś’), to w toku dalszych jego wywodów pojęcie to funkcjonuje jednak jako synonim wolności.

<sup>44</sup> A. Dröse, *Lichtblicke in einer „finstern Zeit”...*, s. 36.

<sup>45</sup> Por. R. Mc Brown, *Rewolucja ekumeniczna...*, s. 238–239.

Wszystkie te subtelności znaczeniowe składające się na kluczowe pojęcia ekumenii (o *κοιμμένη*), tolerancji (*tolerantia*) oraz irenizmu (*irenicum*) dowodzą, iż dopóki dzisiejsze teologiczne i pozostające pod wpływem ich nomenklatury historyczne studia nad próbami rekoncylacji chrześcijaństwa wczesnonowożytnego nie zaczną brać pod uwagę problematyczności znaczeń i funkcji samych pojęć, jakimi owe dążenia są wyrażane w językach charakterystycznych dla czasu ich użycia i w typowym dla nich zwyczaju, dopóty grzęznąć będziemy w anachronicznych nieściśłościach pojęciowych.

Ta konceptualna drzemka, by nie powiedzieć zwyczajne niedbalstwo naukowe, nie jest przypadłością typową wyłącznie dla studiów nad reformacją, choć ta ostatnia, z racji bogactwa swoich uwarunkowań i motywacji, jest bodaj najbardziej podatna na ideologizacyjne zniekształcenia. Możliwe próby wyjścia z takiego poznawczego impasu łączą się wszakże z szeregiem metodycznych pułapek. W pierwszym rzędzie nie chodzi tutaj o historię pojęć w znaczeniu językoznawczej onomazjologii lub semazjologii, która, jak sądzę, pod względem poznawczym daje równie mało korzyści, co tradycyjna historia wydarzeniowa, skoro językowi przypisuje właściwości wyłącznie receptywne, tj. rejestrujące to, co znajduje się poza nim. Mało zadowalająca jest również historia idei, w której pojęcia wprawdzie miały charakter nie tyle receptywny, co nade wszystko produktywny, ale pojmowane były jako wartość samoistna, która bez szkody może obchodzić się bez polityczno-społecznego zapośredniczenia. Tym bardziej nie chodzi również o ścisłe i uniwersalne definiowanie pojęć i ich katalogowanie, a w konsekwencji traktowanie ich jako gotowych narzędzi służących poznaniu interesujących nas zagadnień. Zakładając bowiem, że taki katalog byłby w ogóle nie tylko możliwy, ale przede wszystkim operacyjnie użyteczny przy badaniu historii intelektualnej, należałoby również przyjąć, że ideał języka jednoznacznych i transparentnych pojęć da się w ogóle zrealizować, z czym nie poradziła sobie przecież nawet logika matematyczna<sup>46</sup>.

Dla przykładu – takie pojęcie jak *irenicum* dostarcza nam znacznie więcej informacji niż tylko, skądinąd skromne ilościowo, znaczenia leksykalne. Odnosi się ono bowiem do określonych systemów filozoficznych i teologicznych, a siłą rzeczy do dogmatów religijnych oraz programów

---

<sup>46</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, przeł. K. Michalski, [w:] idem, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, Warszawa 1979, s. 92.

politycznych i społecznych, by nie wspomnieć o konkretnych uwarunkowaniach historycznych. W konsekwencji pełniejsze rozumienie tego, co *irenicum* oznaczało np. w XVII wieku wymaga perspektywy, która przekraczając rzekomą samowystarczalność wymiarów językowych, ideowych oraz zdarzeniowych, korzysta z doświadczeń każdego z nich. Innymi słowy, *irenicum* jako pojęcie receptywno-produktywne nie powinno być sprowadzane wyłącznie do roli epifenomenu rzeczywistości, jej wtórnego elementu. Zarazem wycinek samej rzeczywistości historycznej, jaką *irenicum* opisuje, nie wyczerpuje się w swojej postaci językowej<sup>47</sup>. Gdy chodzi o takie różniczenia, a wynikają one z samej praktyki myślenia o relacji pomiędzy pojęciami a rzeczywistością, ich podstawową wadą jest zastępowanie jednego drugim, podczas gdy namysł nad historią pojęć winien uwzględniać to, jak rzeczywistość kształtuje język oraz jak język wpływa na rozumienie rzeczywistości. Dlatego też historia pojęć, jak stwierdza Koselleck,

[...] pyta zarówno o to, jakie doświadczenia lub stany rzeczy zostają wyrażone w pojęciu, jak i o to, jak te doświadczenia lub stany rzeczy są pojmowane. [...] Historia pojęć pyta przede wszystkim o to, kiedy, gdzie, przez kogo, dla kogo i jak zostają pojęte określone intencje lub stany rzeczy. Historia pojęć pyta zawsze o jednorazowe wyzwania; odpowiedzi na nie zostają językowo skondensowane w konkretnym użyciu słów<sup>48</sup>.

Rzeczowe korekty wcześniejszych ustaleń, czy szerzej – korzyści poznawcze, które można osiągnąć dzięki takiemu ujmowaniu problemów z historii teologii, spróbuję zilustrować na przykładzie zaczerpniętym z historiografii dotyczącej tożsamości wyznaniowej Erazma. Jeszcze przed II wojną światową, niezależnie od siebie i wychodząc od nieco odmiennych przesłanek, Joseph Lortz i Augustin Renaudet zaproponowali dwie równie heterodoksyjne interpretacje teologii Erazma – jako adogmatycznego wariantu chrześcijaństwa<sup>49</sup> oraz dyskretnej inicjacji modernizmu chrześcijańskiego z jego laicyzacją moralności i krytyką dogmatów<sup>50</sup>. Nie wnikając w szczegóły argumentacji, a nade wszystko w filozoficzne i historyczne

<sup>47</sup> Zob. R. Koselleck, *Historia pojęć i pojęcia historii*, [w:] i d e m, *Dzieje pojęć...*, s. 62, 72–73; H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia...*, s. 92–93.

<sup>48</sup> R. Koselleck, *Hasło: Historia pojęć*, [w:] i d e m, *Dzieje pojęć...*, s. 103–104.

<sup>49</sup> J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1939, s. 127–138.

<sup>50</sup> A. Renaudet, *Études érasmienne (1521–1529)*, Paris 1939, s. 122–189.

motywacje wykładni Renaudeta, wystarczy jedynie stwierdzić, iż przyczyną negatywnej oceny wystawionej przez niego i przez Lortza ortodoksyjności Erazma było nie zawsze u tego ostatniego jasne pojęcie dogmatu, a dokładniej, zupełnie przeoczone przez Lortza i Renaudeta semantyczno-historyczne zróżnicowanie tego pojęcia. W rezultacie następne pokolenia badaczy tego zagadnienia, w polskojęzycznej literaturze aprobatorywnie omawianego w latach sześćdziesiątych przez Leszka Kołakowskiego<sup>51</sup>, skłaniały się często ku relatywizującej i heterodoksyjnej ocenie myśli religijnej niderlandzkiego uczonego<sup>52</sup>. Rzeczową dyskusję ze stawianymi Erazmowi zarzutami umożliwiły dopiero prace Cornelii de Vogel<sup>53</sup>, Huberta Filsera<sup>54</sup>, a nade wszystko Petera Waltera, który wydobywając intelektualny wysiłek Erazma i kilku innych humanistów w konfrontacji z wielowyznaniową rzeczywistością początków XVI wieku, pokazał, jak na przestrzeni kilkunastu zaledwie lat pojęcie *dogma* zmieniało i wzbogacało swoje pierwotne znaczenia<sup>55</sup>. I choć trudno dziś oczekiwać, by ustalenia Waltera dały pozytywną i ostateczną odpowiedź w toczącej się od XVI wieku debacie na temat ortodoksyjności poglądów Erazma, to z pewnością dostarczają one argumentów dużo skuteczniejszych niż te, które przeszło pół wieku temu przedstawił Luis Bouyer w odpowiedzi na wspomniane tezy Renaudeta<sup>56</sup>. O ile bowiem francuski teolog katolicki, m.in. z punktu widzenia historii idei, zarzucał temu ostatniemu zarówno manipulowanie tekstami Erazma,

<sup>51</sup> L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 113–118; idem, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965, s. 100–103; idem, *Erazm i jego Bóg*, [w:] Desiderius Erasmus Roterodamus, *Podręcznik żołnierza chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przeł. oraz wstępem i przyp. opatrzył J. Domański, przedm. L. Kołakowski, Warszawa 1965, s. VII–XVIII.

<sup>52</sup> Zob. B. Mansfield, *Erasmus in the Twentieth Century...*

<sup>53</sup> C.J. de Vogel, *Erasmus and Church Dogma*, [w:] *Scrinium Erasmianum*, red. J. Coppins, t. 2, Leiden 1969, s. 101–132.

<sup>54</sup> H. Filser, *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, München 2001.

<sup>55</sup> P. Walter, *Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin*, [w:] *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper*, red. E. Schockenhoff, Mainz 1993, s. 50–68.

<sup>56</sup> L. Bouyer, *Erasmus and the Humanist Experiment*, przeł. F.X. Murphy, London 1959, s. 137–151.

jak i przydawanie im anachronicznej etykiety (*Le modernisme érasmien*)<sup>57</sup>, to Walter odchodząc od apologetycznego tonu, dzięki analizie pojęcia dogmatu dokładnie pokazał ograniczony zakres, w którym możliwe jest mówienie o adogmatycznej koncepcji chrześcijaństwa u niderlandzkiego uczonego. Historyczno-pojęciowe ustalenia Waltera niczym w zwierciadle skupiają w sobie nie tylko konsekwencje partykularyzacji wyznaniowej w spetryfikowanym natychmiast języku, ale nade wszystko sposoby, dzięki którym ten sam język stawał się formą aktualnego rozumienia zróżnicowanej wyznaniowo rzeczywistości. Sproblematyzowanie zagadnień na poziomie pojęciowym nie gwarantuje zatem znalezienia ostatecznej i satysfakcjonującej odpowiedzi – skądinąd trudno oczekiwać czegoś takiego od języka – pozwala jednak z pewnością uchwycić intelektualną dynamikę historii, w której śledzi się ruch myśli poszukującej adekwatnych dla siebie pojęć.

## Doktryny teologiczne protestantyzmu

Podstawowe, a wychodzące z dowartościowania historycznych źródeł procedury badawcze teologii ekumenicznej, takie jak metoda porównawcza i kontekstowa oraz leżący u ich podstaw dialog międzywyznaniowy<sup>58</sup>, pozwoliły wydobyć wiele zagadnień teologicznych, które w dotychczasowych studiach nad reformacją protestancką tematycznie ustępowały miejscem analizie faktograficznej, na ogół unikającej bliższego sproblematyzowania rzeczowej, czy ściślej, doktrynalnej zawartości opisywanych zagadnień. Ponadto, dzięki owym metodom, a nade wszystko za sprawą dowartościowania eksplikacyjno-ekspozycyjnej funkcji dyskursu naukowego w miejsce apologetycznego szowinizmu współczesna teologia ekumeniczna w znacz-

<sup>57</sup> „Whether we like it or not, the term «modernism» which M. Renaudet employs has in recent history of ideas acquired a special significance which makes it dangerous to use as he does” [„Czy się nam to podoba, czy nie, pojęcie modernizmu, jakim posługuje się Pan Renaudet, zyskało w najnowszej historii idei szczególne znaczenie, które sprawia, iż niebezpieczne jest posługiwanie się nim w taki sposób, w jaki używa go Renaudet” – przeł. J. Koryl] – *ibidem*, s. 138.

<sup>58</sup> Zob. K. Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue. A Study of the Methodological Development in the Commission on “Faith and Order” of the World Council of Churches*, Bangalore 1981.



nym stopniu stała się swoistym katalizatorem ponownego rozwoju badań naukowych nad teologią protestancką okresu wczesnonowożytnego. Należy przy tym zwrócić uwagę, iż jakkolwiek konstytutywne dla powojennego ruchu ekumenicznego dokumenty, z dekretem *Unitatis redintegratio* na czele, z oczywistych powodów pozytywnie oddziaływały na intensyfikację studiów nad doktrynami teologicznymi również wczesnonowożytnych reformatorów chrześcijaństwa, to funkcjonalnie, przynajmniej w pierwszych latach, wyniki owych badań nie wykraczały poza rozpoznanie koniecznych precedensów współczesnego ekumenizmu. Dość powiedzieć, że konkretne nazwiska historycznych postaci albo dokumenty, takie jak katechizmy lub teksty XVI-wiecznych konfesji, w oficjalnych materiałach pojawiały się sporadycznie. Przedmiotem zainteresowania tych ostatnich były bowiem w pierwszym rzędzie aktualne problemy dzielące poszczególne denominacje chrześcijaństwa, również te, na które wpływ miały historyczne zasłóści, np. kwestia aktualności ekskomuniki Lutra czy szerzej – skorygowanie negatywnego, a dla dialogu ekumenicznego wysoce problematycznego obrazu Lutra w historiografii katolickiej. Gdy natomiast sięgano już po teksty reformatorów, to wyłącznie dla adekwatniejszego zrozumienia różniących się dziś stanowisk.

Decydującym impulsem do pewnego usamodzielnienia się badań nad teologią wczesnonowożytną okazały się dwie późniejsze oficjalne wypowiedzi – ogłoszone w roku 1980 wspólne katolicko-luterańskie stanowisko *Wszyscy pod jednym Chrystusem* na temat zawartości doktrynalnej Konfesji Augsburskiej<sup>59</sup> oraz przede wszystkim późniejszy o trzy lata i podpisany przez tę samą Wspólną Komisję dokument *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*<sup>60</sup>. Treść drugiego z tych dokumentów, z czasem również jako temat osobnych opracowań<sup>61</sup>, nie tylko ostatecznie legitymizowała luteranizm jako już pozytywny, nie zaś, jak przez wiele stuleci, wyłącz-

---

<sup>59</sup> *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Stanowisko Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej wobec Konfesji Augsburskiej (1980)*, przeł. S.C. Napiórkowski, [w:] *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1865–2000*, red., wpraw. i przekład K. Karński, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 229–236.

<sup>60</sup> *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra (1983)*, przeł. S.C. Napiórkowski, [w:] *Blżej wspólnoty...*, s. 273–281.

<sup>61</sup> A. Szałańko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra. Ekumeniczne znaczenie katolicko-luterańskiego dokumentu Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa (1983)*, Kraków 2013.

nie polemiczny temat teologii katolickiej, ale również czyniła z dorobku teologicznego Lutra nad wyraz atrakcyjny i zarazem konieczny obiekt studiów. W rezultacie, na przestrzeni ostatnich trzech dekad, jakie minęły od opublikowania tego materiału, którego beneficjentami jest sam dialog międzywyznaniowy oraz interesujący nas tutaj stan wiedzy o teologicznym aspekcie protestantyzmu, mamy do czynienia z kompletnym i wiążącym na następne dziesięciolecia ustabilizowaniem się zjawiska sygnalizowanego na wstępie niniejszej pracy – kierunku teologicznego w badaniach przemian chrześcijaństwa wczesnonowożytnego, który z pomocą ekumenicznego instrumentarium pojęciowo-metodycznego dyskutuje przedmiotową i materialną treść doktryn reformacyjnych.

Niezwykle istotnym elementem tego zjawiska, również w perspektywie akademickiej, sygnalizowanym ponadto otwarciem na poziomie najwyższych instancji – papieskiej oraz Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterańskiej, jest stanowcza dyrektywa uzyskania w badaniach teologicznych właściwego, czyli pozbawionego uprzedzeń oraz dawnych zniekształceń i wypaczeń obrazu protestantyzmu, a Lutra w szczególności<sup>62</sup>. Ponadto, co dla naukowego rozpoznania teologii protestanckiej jest tym ważniejsze, ów zniekształcony i spaczony obraz zdaniem sygnatariuszy dokumentu *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* nie ogranicza się wyłącznie do negatywnego obrazu Lutra znanego z historiografii katolickiej, ale dotyczy również uproszczeń i zafalszowań, jakim konkretne elementy jego myśli były poddawane w swoim dziejowym rozwoju, także w obrębie luteranizmu<sup>63</sup>. Zawarta w omawianym dokumencie niezwykle trafna

<sup>62</sup> „Chodzi o uzyskanie, poprzez pozbawione uprzedzeń i tylko poszukiwaniem prawdy podyktowane badania, właściwego obrazu Reformatora, jak i całej epoki Reformacji oraz osób, które z nią są związane” – *List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra – 31 października 1983 r.*, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 335 [podkreślenie moje – J.K.]. „Tekst ten chciałby wyeksponować pewne istotne zamiary Lutra, ukazać jego sylwetkę w wymiarze ekumenicznym. Chciałby też zwrócić uwagę na zmianę świadomości, która się dokonała dzięki badaniom ewangelickim i katolickim, i w ten sposób przyczynić się do przezwyciężenia często funkcjonującego w przeszłości spaczzonego obrazu Lutra. [...] w związku ze wzrastającą świadomością ekumeniczną toruje sobie drogę pozytywna katolicka ocena Lutra. Obie strony odstępują od przestarzałego, zniekształconego polemicznej natury obrazu Lutra” – *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa...*, s. 273–274 [podkreślenia moje – J.K.].

<sup>63</sup> *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa...*, s. 278.

lista siedmiu takich zniekształceń jest wyzwaniem naukowym rzuconym na dobrą sprawę nie tylko teologii ekumenicznej, ale całej naukowej refleksji nad doktrynalną oceną teologii Lutera, nie wyłączając specyfiki jej oddziaływania. Osobną kwestią pozostaje oczywiście merytoryczna wartość takich opracowań, wynikająca nie tylko z przyjętej metody, ale także i podejmowanego tematu. Wydaje się ona bowiem tym większa w sytuacji, gdy tematem zainteresowania są nie tyle wymienione wyżej historyczne precedensy współczesnego ruchu ekumenicznego, co te zagadnienia protestantyzmu, które w XVI i XVII stuleciu składały się przede wszystkim na teologię dogmatyczną, a więc nie dotyczyły bezpośrednio wyodrębnionego i samodzielnego już wówczas nurtu irenicznego.

Taka charakterystyka widoczna jest wyraźnie w publikowanych w Polsce pracach na temat teologii protestanckiej XVI wieku, w większości mieszczących się w modelu ekumenicznym, który na przestrzeni ostatnich mniej więcej dwudziestu lat, a więc po publikacji dokumentu *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, w znacznym stopniu przyczynił się w Polsce do zainteresowania nie tyle dziejami reformacji, co stanowiącymi jej właściwą materię doktrynami teologicznymi. Wcześniejsze opracowania bowiem nie tylko miały charakter w przeważającej mierze biograficzny, ale również nie wychodziły poza krąg kilku najważniejszych postaci, takich jak Luter, Kalwin i Zwingli<sup>64</sup>, a w tym wąskim gronie z rzadka dodawano nowe ustalenia<sup>65</sup>. Podobny charakter mają również prace przekrojowe na temat reformacji, skoro dostarczają niewiele ponad rozmaicie zintensyfikowany ilościowo materiał faktograficzny<sup>66</sup>. Zaskakujące jest ponadto, iż w przeciagu

<sup>64</sup> A. Rondthaler, *Doktor Marcin Luter*, przejrzał i poprawił O. Bartel, Warszawa 1960; F. Lau, *Marcin Luter*, przeł. J. Narzyński, Warszawa 1966; J.M. Todd, *Marcin Luter. Studium biograficzne*, przeł. T. Szafrąński, Warszawa 1970; R. Friedenthal, *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, przeł. C. Tarnogórski, Warszawa 1992; R. Bainton, *Tak oto stoje. Marcin Luter*, przeł. W. Maj, Katowice 1995; G.R. Potter, *Zwingli*, przeł. T. Szafrąński, Warszawa 1994; B. Cottret, *Kalwin*, przeł. M. Milewska, Warszawa 2000; A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przeł. J. Wołak, przedmowa i konsultacja hist. W. Kriegseisen, Warszawa 2009.

<sup>65</sup> D. Emme, *Marcin Luter. Młodość i czasy studenckie 1483–1505*, przeł. H. Ulrich, Komorów 2011; i dem, *Marcina Lutera droga do klasztoru*, Komorów 2011.

<sup>66</sup> J.M. Todd, *Reformacja*, przeł. J.S. Łoś, przekład, oprac. i uwagi bibliograficzne T. Szafrąński, Warszawa 1974; V. Green, *Reformacja*, przeł. S. Bartosiak, Warszawa 2000; R. Decot, *Mala historia reformacji w Niemczech*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2007.

ostatnich stu lat z górą nie powstała w Polsce choćby i popularnonaukowa synteza dziejów rodzimej reformacji. Książki Pawła Skwarczyńskiego, Tadeusza Wojaka i Janusza Tazbira, mimo że w porządku chronologicznym obejmują stulecia XVI i XVII, tej luki z pewnością nie wypełniają, skoro bez wyjątku mają one charakter szkicowy, w najlepszym razie analityczny, a nade wszystko ekscerptyczny<sup>67</sup>. O dziejach polskiej reformacji, również syntetycznie, pisano natomiast na zachodzie Europy. Jedną z tego rodzaju prac wydano w Polsce – mianowicie monografię Ambroise Joberta, która wciąż, pomimo pewnych merytorycznych mankamentów, pozostaje jedynym dostępnym u nas podręcznikowym opracowaniem dziejów rodzimej reformacji<sup>68</sup>. Oczekiwanym kryteriów w całości nie spełnia również najnowsza książka na ten temat autorstwa Christoph Schmidta *Polskiane na skale. Reformacja w Polsce i na Inflantach*<sup>69</sup>. Wprawdzie Schmidt m.in. skorygował wciąż funkcjonujące w niemieckiej historiografii, wobec braku innych, tezy z przestarzałej i skompromitowanej naukowo książki o reformacji w Polsce Theodora Wotschke z początku zeszłego wieku<sup>70</sup>, to jego studium koncentruje się na społeczno-politycznych implikacjach omawianego problemu, sama zaś teologia polskich protestantów została w znaczny sposób zmarginalizowana. Jeśli bowiem Schmidt porusza kwestie teologiczne, to jedynie w kontekście reakcji, jakie wywołały w kręgach ówczesnej elity politycznej.

Studia na temat doktryn teologicznych mieściły się częściej w ramach opracowań popularyzatorskich niż specjalistycznych, pozbawionych ekumenicznego zapośredniczenia. Nierzadko pomimo popularnej funkcji, jak w wypadku książek Stanisława Piwki o Kalwinie czy Heiko Obermana i Andrzeja Ściegiennego na temat Lutra, te opracowania miały również

<sup>67</sup> P. Skwarczyński, *Reformacja w Europie środkowo-wschodniej*, [w:] i d e m, *Szki-ce z dziejów reformacji...*, s. 33–82; T. Wojak, *Szki-ce z dziejów reformacji z Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1977; J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontr-reformacji*, Warszawa 1987; i d e m, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993.

<sup>68</sup> A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, przeł. W. Sękowska, przedmowa do wyd. pol. J. Kłoczowski, posłowie Z. Libiszowska, Warszawa 1994.

<sup>69</sup> Ch. Schmidt, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*, Göttingen 2000.

<sup>70</sup> Th. Wotschke, *Die Geschichte der Reformation in Polen*, Leipzig 1911.

wysoką wartość naukową<sup>71</sup>. Ściegienny ponadto, po opuszczeniu Polski z początkiem lat siedemdziesiątych prowadził, głównie we Francji, niezwykle owocną naukowo działalność, publikując podstawowe dziś monografie na temat doktryn radykalnych teologów z pierwszej połowy XVI stulecia<sup>72</sup> oraz redagując poświęconą im serię studiów *Bibliotheca dissidentium*. W tej ostatniej kilka tomów poświęcono m.in. Fryczowi Modrzewskiemu i polskim antytrynitarzom<sup>73</sup>. Część pomniejszych, głównie analitycznych prac Ściegiennego, składających się jednak na reprezentatywny dla jego zainteresowań i kompetencji wybór, opublikowano niedawno w polskim przekładzie<sup>74</sup>, wypełniając do pewnego stopnia lukę w pracach na temat wciąż mało u nas znanego, może poza Kasparem von Schwenckfeldem<sup>75</sup>, spirytualizmu niemieckiego pierwszych dziesięcioleci XVI wieku. Studia Ściegiennego należą bez wątpienia do najbardziej wartościowych spośród dostępnych w Polsce opracowań z zakresu teologii reformacyjnej. Jednak nie samej tylko teologii – wszak autor, omawiając wzajemne wpływy oraz petryfikacje idei religijnych, w umiejętny sposób, tj. bez posługiwania się naukowymi komunałami, zdołał uchwycić zarówno relacje teologii re-

<sup>71</sup> A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967; M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995; H.A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, przeł. E. Adamiak, Gdańsk 2004; S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995.

<sup>72</sup> A. Séguenny, *Homme charnel homme spirituel. Étude sur la christologie de Caspar Schwenckfeld 1489–1561*, Wiesbaden 1975; idem, *Les Spirituels. Philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle*, Baden-Baden 2000.

<sup>73</sup> *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, red. A. Séguenny, współpraca I. Backus, J. Rott, t. 8: *Antitrinitaires polonais 1. Daniel Bieliński, Stanisław Budzyński, Stanisław Taszycki, Wojciech Calissius, Piotr Gonesius, Marcin Krowicki, Andrzej Wójcowski*, red. W. Urban, H. Gmiterek, Z. Pietrzyk, Baden-Baden 1987; t. 13: *Antitrinitaires polonais 2. Szymon Budny (Budneus), Pierre Statorius (l'Ancien), Christian Francken*, red. A. Séguenny, Z. Pietrzyk, J. Wijaczka, A. Matuszewski, Baden-Baden 1991; t. 14: *Antitrinitaires polonais 3. Marcin Czechowicz, Jan Niemojewski, Christoph Ostorodt*, red. H. Gmiterek, Baden-Baden 1992; t. 18: *Andrzej Frycz Modrzewski (Modrevius)*, red. A. Séguenny, W. Urban, Baden-Baden 1997.

<sup>74</sup> A. Séguenny, *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Szkice z historii religii XVI wieku. Humanizm, reformacja, spirytualizm*, Lublin 2009.

<sup>75</sup> G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wrocław 2005. Wydano w Polsce również krytykę Lutra pod adresem Schwenckfelda: M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom (koniec września 1544)*, przeł. oraz wpraw. i koment. opatrzył M. Osęka, Warszawa 2007.

formacyjnej z renesansowym humanizmem, jak i te dużo mniej oczywiste związki ze średniowieczną scholastyką. Wylaniający się na marginesie rozważań Ściegiennego o oddziaływaniu idei religijnych niezwykle ważny problem tzw. scholastyki protestanckiej, w ostatnich latach dyskutowany przede wszystkim przez Willema van Asselta<sup>76</sup>, w polskojęzycznej literaturze wciąż znajduje się na dalekich peryferiach zainteresowań badawczych<sup>77</sup>.

Poza obszarem historycznych zainteresowań ruchu ekumenicznego, na marginesie niezależnych od niego prac poświęconych teologii reformacyjnej – również w literaturze obcojęzycznej – znajduje się zagadnienie etyki życia doczesnego. Oprócz kilku publikacji Friedricha Gogartena, Gerhard Ebelinga i Oswalda Bayera, do tej ilościowo niewielkiej grupy należy również opublikowane niedawno, a jedyne dostępne w języku polskim studium Ireny Lichtner<sup>78</sup>. Autorka, uczennica Bayera, umiejętnie i treściwie przedstawiła te elementy teologii Lutra, głównie na podstawie jego komentarza do Księgi Rodzaju, dzięki którym reformator mógł etykę chrześcijańską napełnić afirmacją ludzkich zdolności, pracy, rodziny i seksualności w niespotykanym dotychczas stopniu. Dzięki takiemu rozpoznaniu zagadnienia do tej pory bagatelizowanego możliwe jest nowe spojrzenie na takie elementy teologii ewangelickiej, jak powszechne kapłaństwo, sakramenty, usprawiedliwienie synergizmu w relacji człowieka do Boga, wreszcie rozum czy wolność jako główne cechy rzeczywistości przyrodzonej.

Ważne miejsce, zwłaszcza wobec skromnej ilościowo literatury przedmiotu, zajmuje też zbiór kilkunastu artykułów na temat rozmaitych, acz pozbawionych funkcji ekumenicznej, aspektów doktryny Lutra *Teologia wiary*<sup>79</sup>. Jest on także swoistym podsumowaniem prowadzonych na przestrzeni ostatniego półwiecza przez polskich teologów ewangelickich

<sup>76</sup> W.J. van Asselt, *Protestant Scholasticism. Some Methodological Considerations in the Study of its Development*, „Dutch Review of Church History” 81 (2001), s. 265–274; *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, red. W.J. van Asselt, E. Dekker, Grand Rapids 2001.

<sup>77</sup> Zob. A. Aduszkiewicz, *Pojęcie ontologii w siedemnastowiecznej scholastyce protestanckiej*, [w:] idem, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 77–109; S. Huber, *Logika i wiara w sporze Andrzeja Wiszowatego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza o Trójcę Świętą*, Warszawa 2005.

<sup>78</sup> I. Lichtner, *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutra*, Dziegielów 2012.

<sup>79</sup> *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych kościoła luteranckiego*, red. M. Uglorza, Bielsko-Biała 2007.

studiów nad doktryną reformatora z Wittenbergi. Analogiczny tom, bo również składający się z tekstów uprzednio publikowanych, przygotowano na temat teologii Kalwina<sup>80</sup>. Podobny charakter ma inna praca zbiorowa – *Reformatorzy*; stanowi ona wprowadzenie do moralnych, politycznych i społecznych ramifikacji luteranizmu, nie wyłączając przeglądu nieco bardziej szczegółowych problemów teologii Lutra, takich jak egzegeza biblijna i jego wczesna nauka o usprawiedliwieniu<sup>81</sup>. Opublikowana kilka lat temu po polsku obszerna praca Otto Hermanna Pescha *Zrozumieć Lutra*, jednego z ekspertów i pierwszoplanowych uczestników ruchu ekumenicznego, była ważnym wydarzeniem nie tylko w momencie wydania w Niemczech przed trzydziestu laty, ale również w chwili swej edycji w Polsce<sup>82</sup>. Jest to bowiem jedyna dostępna w naszym kraju książka, w której wybrane zagadnienia teologii Lutra doczekały się opracowania nie tylko tak drobiazgowego i kompetentnego, ale także nowatorsko wychodzącego daleko poza konfesyjne schematy narosłe wokół obrazu wittenberskiego reformatora zarówno w historiografii, jak i teologii. Równie duże zaniedbania widoczne są w zakresie prac na temat teologiczno-wyznaniowych aspektów twórczości autorów skądinąd zadomowionych w rodzimych pracach z zakresu historii literatury. Poświęcone im badania w niewielkim bowiem stopniu związane były z rozpoznaniem ich teologicznego czy choćby tożsamościowo-wyznaniowego oblicza. Wyjątkiem jest tu obszerna monografia Maciuszki o Reju, w której wszystkie dzieła Nagłowiczana zostały szczegółowo omówione pod kątem modyfikacji, jakim poddawane były w nich doktryny teologów niemieckich i szwajcarskich<sup>83</sup>. Mając świadomość dotychczasowych zaniedbań na tym polu, Maciuszko prowokacyjnie, ale nie bez słuszności pisał o Reju jako „zapomnianym teologu”. Pod tym względem autorem równie dziś zapomnianym jest Dantyszek, o którego związkach z teologami protestanckimi, zwłaszcza z Lutrem i Melanchtonem, na dobrą sprawę można wciąż powiedzieć niewiele więcej ponad to, że

<sup>80</sup> *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Jóźwiak, K. Urban, Warszawa 2009.

<sup>81</sup> *Reformatorzy*, red. i oprac. Ł. Barański, M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2013. Drugą część książki (s. 81–141) zajmuje słownik biograficzny obejmujący sylwetki przeszło czterdziestu najważniejszych teologów luteranckich, przede wszystkim w Niemczech i Polsce.

<sup>82</sup> O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, przeł. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań 2008.

<sup>83</sup> J.T. Maciuszko, *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki XVI w.*, Warszawa 2002.

były<sup>84</sup>. Nade wszystko jednak Krzycki, który w latach dwudziestych XVI stulecia był nie tylko bodaj najważniejszym polemistą antyluterańskim w Polsce, jednym z głównych egzekutorów polityki religijnej Zygmunta Starego, ale także autorem dwóch cenionych w Europie traktatów eklezjologicznych, o których krytyczną edycję upominał się z górą czterdzieści lat temu Stefan Zabłocki<sup>85</sup>. Wprawdzie gdy chodzi o polityczno-wyznaniową działalność Krzyckiego, nie tylko napisano o niej sporo, lecz także – dzięki kwerendum Władysława Pociechy i Jerzego Starnawskiego – odkryto niepublikowane nigdzie wcześniej dokumenty z tą aktywnością bezpośrednio związane<sup>86</sup>, to jego pisma teologiczne na dobrą sprawę wciąż pozostają pod względem merytorycznej zawartości zupełnie niezbadane. Nieliczne prace na ich temat ograniczają się bowiem do omówienia okoliczności ich powstania lub zreferowania samej treści<sup>87</sup>. Źródłem zupełnie przeoczonym pozostaje ponadto, powstała być może z inspiracji Krzyckiego – przypominająca bowiem zbiór *Encomia Lutheri* – a materiałowo niezwykle interesująca i zasobna tematycznie *Elegia pestifere Lutheranæ sectæ errorumque eius confutativa*<sup>88</sup>. Druku tego nie odnotowuje opracowanie recepcji Lutra

<sup>84</sup> Na wagę tego zagadnienia przeglądowo zwraca uwagę A. Skolimowska, *Dantiscus and the Reformers. Preliminary Remarks*, [w:] *Respublica Litteraria in Action. Religion and Politics*, red. A. Skolimowska, współpraca K. Jasińska-Zdun, Warsaw 2012, s. 181–207. Tam również dalsza literatura przedmiotu.

<sup>85</sup> S. Zabłocki, *Krzycki Andrzej (1482–1537)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, z. 4 (67): *Kozłowska Zofia – Kubacki Stanisław*, Wrocław 1970, s. 549.

<sup>86</sup> J. Fijałek, *Krzycki przeciw Lutrowi w Rzymie. Kilka uwag z powodu wydań rzymskich dzieła A. Krzyckiego 1524. i 1527. r.*, „Pamiętnik Literacki” 1, 1901, s. 421–432; W. Pociecha, *Rzym wobec starań o sprowadzenie Melanchtona do Polski*, „Reformacja w Polsce” 9–10, 1937–1939, nr 33–40, s. 418–422; R. Nier, *Próba nawrócenia Melanchtona przez biskupa Andrzeja Krzyckiego*, „Studia Płockie” 8, 1980, s. 169–177; i d e m, *Stanowisko biskupa Andrzeja Krzyckiego wobec luteranizmu*, „Studia Płockie” 9, 1981, s. 73–85; J. Starnawski, *Dwa listy Andrzeja Krzyckiego do Filipa Melanchtona (1535)*, [w:] i d e m, *Polska w Europie*, Kraków 2001, s. 147–150.

<sup>87</sup> J. Fijałek, *Wydawcy rzymscy dziełka Krzyckiego O ucisku Kościoła i jego znaczenie*, „Pamiętnik Literacki” 1901 z. 1, s. 615–622; B. Krzan, *Andrzej Krzycki – liturgista polski XVI wieku*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1, 1948, nr 4, s. 236–245; J. Starnawski, *Nad łacińskim traktatem Andrzeja Krzyckiego o mszy świętej*, [w:] i d e m, *Antyk wciąż żywy*, Łódź 2010, s. 44–62.

<sup>88</sup> *Jaroslavicius M. Praesbyter. Elegia pestifere Lutheranæ sectæ, errorumq; eius confutativa. Videlicet de Fide, De Operibus bonis, De Eucharistiae sacramento, De invocatione sanctorum, De imaginibus sanctorum, De purgatorio animarum, De summis pontificibus, De confessione, De ieiunijs. Authore M. Jaroslauicio praesbytero. Ad Lectorem Epigramma.* [B. m.



w Polsce przygotowane przez Bartla i Narzyńskiego<sup>89</sup>. Tęgo rodzaju luk, tylko w odniesieniu do autorów z XVI wieku, można by się doliczyć jeszcze co najmniej kilkunastu.

Do innych nielicznych wyjątków prac naukowych na temat teologii reformacyjnej należy niedawno spolszczony, znakomity komentarz Leifa Grane'a do Wyznania Augsburskiego<sup>90</sup>, będący dziś, obok fundamentalnego, dwutomowego *Komentarza historycznego do Confessio Augustana* Wilhelma Maurera<sup>91</sup>, podstawowym opracowaniem z tego zakresu. Prac rodzimych na temat doktrynalnej zawartości ksiąg wyznaniowych protestantyzmu, udostępniionych polskiemu czytelnikowi, choć tylko w przekładzie z łaciny oraz bez aparatu krytycznego, a nade wszystko bez zmienionej przez Melanchtona w 1540 roku redakcji Wyznania Augsburskiego<sup>92</sup>, jest niestety niewiele. Ta dysproporcja widoczna jest zwłaszcza w zestawieniu z licznymi studiami niemieckojęzycznymi<sup>93</sup>, z ogromnym komentarzem Albrechta Petersa do obu Katechizmów Lutra na czele<sup>94</sup>. Ograniczają się bowiem zaledwie do kilku szczegółowych artykułów<sup>95</sup> oraz dwóch pozycji

---

b. r., zapewne druk Wietora około roku 1524]. Por. K. E. S t r e i c h e r, *Bibliografia polska. Stulecie XV–XVIII*, t. 18, Kraków 1901, s. 491. Syg. Ossol. XVI.O.703.

<sup>89</sup> Zob. O. B a r t e l, J. N a r z y ń s k i, *Marcin Luter w Polsce*, [w:] F. L a u, *Marcin Luter...*, s. 105–235.

<sup>90</sup> L. G r a n e, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, przeł. K. L a z a r, J. T. M a c i u s z k o, Bielsko-Biała 2002.

<sup>91</sup> W. M a u r e r, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 1: *Einleitung und Ordnungsfragen*, t. 2: *Theologische Probleme*, Gütersloh 1976.

<sup>92</sup> *Księgi wyznaniowe kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2003.

<sup>93</sup> F. B r u n s t ä d t, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, przedm. K. J a n s - s e n, Gütersloh 1951; E. S c h l i n k, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Berlin 1954; H. F a g e r b e r g, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, przeł. G. K l o s e, Göttingen 1965; F. M i l d e n b e r g e r, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983; G. W e n z, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1–2, Berlin 1996–1998.

<sup>94</sup> A. P e t e r s, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, red. G. S e e b a ß, t. 1: *Die zehn Gebote. Luther Vorreden*, t. 2: *Der Glaube*, t. 3: *Das Vaterunser*, t. 4: *Die Taufe, das Abendmahl*, t. 5: *Die Beichte, die Haustafel, das Traubüchlein, das Taufbüchlein. Mit Beiträgen von F. Schulz und R. Keller*, Göttingen 1990–1994.

<sup>95</sup> J. J e z i e r s k i, *Sakrament ołtarza w Katechizmach Marcina Lutra*, „Studia Warmińskie” 26, 1989, s. 249–254; idem, *Eucharystia w Artykulach Szmallaldzkich*, „Studia Warmińskie” 31, 1994, s. 47–57; P. H a u s e, *Wiara i dobre uczynki według Wyznania Augsburskiego i Obrony Wyznania Augsburskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36,

książkowych. Pierwszą jest wydany przeszło trzydzieści lat temu skromny objętościowo tom, który ze względu na fragmentaryczność podjętej problematyki traktować wypada raczej jako wprowadzenie niż jako, choćby nawet popularną, syntezę<sup>96</sup>. Drugą zaś jest wydana w 1978 roku, a później wielokrotnie wznawiana rozprawa habilitacyjna Stanisława Napiórkowskiego *Solus Christus*, w której w klarowny sposób przedstawione zostały wszystkie najistotniejsze zagadnienia teologiczne poruszane w luteranckich księgach wyznaniowych<sup>97</sup>. Co równie istotne, obie wspomniane książki mieszczą się w ekumenicznym modelu badań nad reformacją protestancką (Napiórkowski należy skądinąd do ścisłego grona najważniejszych teologów ekumenicznych w Polsce), który począwszy od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zeszłego stulecia bodaj w największym stopniu przyczynił się do zintensyfikowania, by nie powiedzieć zainicjowania specjalistycznych studiów nad teologią reformacyjną w Polsce.

Prace na temat doktryny teologicznej Kalwina zajmują licznie i objętościowo niewiele miejsca, a dotyczą ekumenicznych aspektów jego pneumatologii oraz nauki o łasce i predestynacji<sup>98</sup>. Jak do tej pory, najwięcej opracowań poświęcono Lutrowi – zarówno szczegółowym tematom jego teologii, jak i ogólniejszym, bo rozpatrującym możliwości ekumenicznego dialogu z perspektywy całościowo ujmowanej nauki wittenberskiego reformatora. Do pierwszej z wyróżnionych grup studiów nad teologią Lutra należą monografie na temat jego mariologii i antropologii<sup>99</sup>, hamartolo-

1994, z. 1–2, s. 165–188; P. Jaskóła, *Pneumatologia w Katechizmie Heidełberskim*, „Rocznik Teologiczny” 47, 2000, z. 2, s. 47–67.

<sup>96</sup> *Z problemów reformacji. Praca zbiorowa, t. 2: 450-lecie Konfesji Augsburskiej i 400-lecie Formuły Zgody*, red. M. Uglorz, Warszawa 1980.

<sup>97</sup> S.C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi zgody*, Lublin 1978.

<sup>98</sup> P. Jaskóła, *Spiritus effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 1994; i d e m, *Die verborgene Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Ein Beitrag zur Theologie von Johannes Calvin*, „Rocznik Teologiczny” 45–46, 1998–1999, z. 7, s. 27–36; R. Lipiński, *Łaska boża a predestynacja w pracach Jana Kalwina oraz we współczesnej nauce Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce*, [w:] *Nauka – Kościół – Ekumenizm...*, s. 90–105.

<sup>99</sup> K. Kowalik, *Wejrzał na nicosć swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995.

gii i charytologii<sup>100</sup>, wreszcie zaś pnematologii<sup>101</sup>. Są to prace spełniające pod względem merytorycznym wysokie standardy wyznaczane przez tematycznie analogiczne opracowania publikowane na zachodzie Europy, przede wszystkim w Niemczech. Ponadto, co stanowi pozytywną cechę ekumenicznych studiów nad protestantyzmem, dyskutowane zagadnienia z pierwszych dekad XVI stulecia są – jak w książce Tomasza Jaklewicza na temat formuły *simul iustus et peccator* – stale odnoszone do odpowiedzi, jakich udziela na nie współczesna teologia katolicka i protestancka. W takich zestawieniach – należy podkreślić: nie tyle efektywnych, co niezwykle funkcjonalnych poznawczo – wyraża się także historyczna dynamika i żywotność protestantyzmu, która bynajmniej nie ogranicza się do prokurujących takie poszukiwania problemów dzisiejszego dialogu międzywyznaniowego. Owe przymioty i charakterystyki teologii ekumenicznej zainteresowanej historycznymi problemami chrześcijaństwa są widoczne jeszcze wyraźniej w pracach należących do drugiej z wymienionych wyżej grup<sup>102</sup>. W świetle syntetycznego ujęcia zarówno ekumenicznego potencjału całej teologii Lutra i luteranizmu, jak i katolickich wniosków z niej wyciąganych na przestrzeni ostatnich pięćuset lat, za nieporozumienie wypadłoby uznać te próby, które ograniczają się do deskryptywnej wyłączenie oceny nawet wszystkich materiałów, bez jednak uwzględnienia ich historycznych konsekwencji. Tym samym dochodzimy do meritum wspomnianych wcześniej metod porównawczych i kontekstualnych, które służą również rozpoznaniu i ocenie wkładu poszczególnych denominacji do chrześcijaństwa ekumenicznego. W tym kontekście na uwagę zasługuje objętościowo szczupła antologia *Kazania nieekumeniczne*, będąca wyborem z *Postylli domowej* Lutra, w starym jednak, bo jeszcze XIX-wiecznym przekładzie<sup>103</sup>. Dostarczając według tematycznego klucza wielu wciąż kon-

<sup>100</sup> T. Jaklewicz, *Święty grzesznik. Formula Marcina Lutra simul iustus et peccator w kontekście ekumenicznym*, Lublin 2006.

<sup>101</sup> M. Waluś, *Spiritus sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529–1537)*, Lublin 2010.

<sup>102</sup> *Martin Luther in Ökumenischer Reflexion. Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators veranstaltet vom Lehrstuhl für ökumenische Theologie der Akademie für Katholische Theologie in Warszawa, 9.–10. November 1982*, red. A. Skowronek, Warszawa 1984; *Z problemów Reformacji*, t. 6, red. E. Ołtarzewska-Wieja, Białsko-Biała 1993; T. Woja, *Ekumeniczne znaczenie luteranizmu*, [w:] *Z problemów reformacji...*, t. 2, s. 108–115.

<sup>103</sup> M. Luter, *Kazania nieekumeniczne*, Warszawa 1998. Niedawno opublikowano również nowe tłumaczenie *Postylli domowej* przygotowane przez Marcina Waltera: *Kazania ks. dra Marcina Lutra. Postylla domowa, nowy przekład*, przeł. M. Walter, Kraków 2011.

trowersyjnych, by nie powiedzieć skandalizujących wypowiedzi Lutra na temat Kościoła katolickiego, tworzących skądinąd w XVI wieku swoiste *loci communes* w argumentacji heterodoksyjnych polemistów, są *Kazania nieekumeniczne* dokumentem pouczającym, co do możliwości prowadzenia dialogu międzywyznaniowego, w którym, jak trzeźwo argumentuje jeden ze współczesnych ekumenistów protestanckich, chodzi nie tyle o jedność, ile raczej o harmonijną różnorodność na wzór biblijnego opisu stworzenia<sup>104</sup>.

Osobne monografie bądź artykuły poświęcono również trzem rodzimym teologom, tworzącym, jak przed laty zauważył Marian Rechowicz<sup>105</sup>, trzy koncepcje jedności chrześcijaństwa: Stanisławowi Orzechowskiemu, Stanisławowi Hozjuszowi i Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu. Dwaj pierwsi autorzy byli przy tym rozpatrywani w perspektywie ekumenicznej (choć omówienie to prowadziło za każdym razem do odmiennych rezultatów). Monografia na temat Hozjusza nie tylko niewiele wnosi do dotychczasowych ustaleń na temat teologicznej zawartości jego myśli, ale nierzadko opiera się na błędnych i naukowo dziś zdyskredytowanych komunałach<sup>106</sup>; natomiast studium Andrzeja Kaima o Orzechowskim dostarcza niepozbawionej historycznego krytycyzmu analizy jego pism dotyczących reformy Kościoła łacińskiego<sup>107</sup>. Korzystając z ekumenicznych doświadczeń Wacława Hryniewicza i jego koncepcji „kościółw siostrzanych”, Kaim na materiale zaczerpniętym z trzech traktatów eklezjologicznych Orzechowskiego – teologa nie tyle nieznanego, co niezrozumianego, jak powiada w zakończeniu<sup>108</sup> – umiejętnie rekonstruuje te jego intuicje i motywacje teologiczne, które dziś stanowią podstawę eklezjologii komplementarnej. W przeciwieństwie do monografisty Hozjusza Kaim jednak, pomimo typowej dla ekumenizmu taksonomii i nomenklatury, daleki jest od bezrefleksyjnego przenoszenia obecnych ambicji modelu ekumeniczne-

<sup>104</sup> *Może być różnorodność i harmonia... Z ks. Bogdanem Trandą, duchownym Kościoła Ewangelicko-Reformowanego rozmawia Jan Turnau*, „Znak” 44, 1992, nr 7 (446), s. 72.

<sup>105</sup> M. Rechowicz, *Teologia pozytywno-kontrowersyjna. Szkoła polska w XVI wieku*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 50–65.

<sup>106</sup> R. Samseł, *Teoria reformacji Stanisława Hozjusza na podstawie jego Cenzury*, Kraków 2011.

<sup>107</sup> A. Kaim, *Ekumenia w dobie renesansu. Jedność kościoła w ujęciu Stanisława Orzechowskiego*, Lublin 2002.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 154.

go na realia polityczno-wyznaniowe XVI wieku, wyłącznie na podstawie preferencji badawczych czy tym bardziej pozornych podobieństw między irenizmem, tolerancją i ekumenizmem. Dostrzegłszy ich odmienność i specyfikę, wyszukał również to, co składało się na bezprzykładność eklezjologii Orzechowskiego, a także przedstawił powody niepowodzenia jego programu restytucji dawnej katolickości chrześcijaństwa, przechowanej niejako w Kościele prawosławnym. Ponadto dzięki takiej analizie uwidocznione zostały ograniczenia, jakie całościowej ekumenicznie ujmowanej rzeczywistości wyznaniowej w drugiej połowie XVI wieku narzucił konfesyjny sposób myślenia, nade wszystko w kategoriach chrześcijaństwa łacińskiego.

Miejsce szczególne, przede wszystkim z punktu widzenia metodologicznego, w konsekwencji odmiennego rozłożenia akcentów badawczych, zajmują prace na analogiczny temat dotyczące Frycza Modrzewskiego. W przeciwieństwie bowiem do wspomnianych opracowań na temat eklezjologii Hozjusza i Orzechowskiego, w studiach nad podejmowanymi przez Frycza próbami rekoncylacji chrześcijaństwa, wyłączając pioniera tych badań Jørgensena, odchodzi się od modelu ekumenicznego na rzecz irenizmu, przede wszystkim motywowanego filozoficznie<sup>109</sup>. Szybko bowiem zwrócono uwagę na metodyczne i merytoryczne ograniczenia posługiwanie się modelem ekumenicznym w odniesieniu do autorów wczesnonowożytnych. W konsekwencji przypisano ekumenizmowi funkcjonalność ograniczoną jedynie do porównań z irenizmem służących ocenie jego aktualności. Ponadto jeśli z rzadka odnoszono jednak koncepcje Frycza do współczesnego ruchu ekumenicznego, przede wszystkim do treści dekretu *Unitatis redintegratio*, to tylko w zakresie, na jaki pozwalały jego własne wypowiedzi. Rufin Goczół pisał wprost o anachronizmie owych prób, które objaśniają irenizm w perspektywie współczesnego ekumenizmu:

[...] dokonanie krytycznej oceny dążeń irenicznych naszego autora wyłącznie w świetle wypowiedzi wspomnianego dokumentu [Dekretu o ekumenizmie] byłoby nieściśłością metodologiczną. Bardziej słuszne natomiast będzie porównanie poglądów Frycza ze współczesnymi orzeczeniami Kościoła w tym celu, alby wykazać, o ile są one aktualne także w czasach obecnych<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> R. G o c z o ł, *Ogólne założenia ireniczne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5, 1972, s. 107–130; S. P i w k o, *Irenisme de Andrzeja Frycz Modrzewski*, [w:] *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII: Atti del convegno italo-polacco, Firenze 22–24 settembre 1971*, Firenze 1974, s. 61–75.

<sup>110</sup> R. G o c z o ł, *Ogólne założenia ireniczne Andrzeja Frycza Modrzewskiego...*, s. 126.

To kluczowe dla owych dziejowych i przedmiotowych relacji stwierdzenie stało się, jak można sądzić, podstawą traktowania irenizmu w dzisiejszym dyskursie naukowym jako zjawiska merytorycznie już samodzielnego, nie zaś sprowadzanego, jak dotychczas, jedynie do roli historycznego precedensu ekumenizmu. Jeśli więc Goczół nazywał Frycza „prekursorem ekumenizmu”, to w ten sposób zwracał jedynie uwagę na aktualność jego programu. Wprawdzie ten ostatni był poddawany oglądowi z różnych stron, ale to właśnie badania nad irenizmem Wolborzanina przyczyniły się w znacznym stopniu do ponownego okrycia teologiczno-filozoficznych źródeł, motywacji i aspektów jego twórczości, o które bez mała pół wieku temu słusznie dopominał się Konrad Górski<sup>111</sup>. Jak duży jest intelektualny potencjał irenizmu Frycza, nawet bez potrzeby odwoływania się do optyki lub kryteriów ekumenizmu, umiejętnie wykazuje ostatnio Steffen Huber<sup>112</sup>. Rezygnując z ideowo wyeksploatowanego przez ekumenizm pojęcia katolicyzmu, posługuje się on m.in. kategorią pluralizmu – pojęciem zaczerpniętym wprawdzie ze słownika XX-wiecznej filozofii (James) i teologii (Vagaggini), ale funkcjonalnie niezwykle użytecznym do opisu specyfiki filozoficznych podstaw irenizmu Frycza. Rekonstruując filozoficzne strategie irenizmu wraz z typowymi dla niego procedurami objaśniania i poprawiania intelektualnych pomyłek w kontrowersyjnych wówczas kwestiach, Huber dostarcza wzorcowego niemal, nowoczesnego naukowo modelu myślenia o irenizmie jako problemie samodzielnym, czyli ekumenicznie niezapośredniczonym.

Wpływ teologii ekumenicznej na obszarze studiów nad myślą prote stancką wczesnej nowożytności nie ograniczał się jednak do opracowań jej doktryn teologicznych – w pewnym stopniu oddziaływała ona również na analizę filozoficznych implikacji teologii Lutera, zwłaszcza tych dotyczących jego systematycznej refleksji nad człowiekiem. Sygnalizowany bowiem w dokumencie *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*,

<sup>111</sup> K. Górski, *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, [w:] *Studia nad arianizmem*, red. L. Chmaj, Warszawa 1959, s. 9–10.

<sup>112</sup> S. Huber, *Searching for a philosophic foundation of irenicism. The Sylvae of Frycz Modrzewski*, [w:] *Irenicism in Central Europe 1550–1700*, red. V. Urbánek, P. Wilczek, S. Huber, Ashgate Publishing [w druku]; idem, *Polifonia tradycji filozoficznych w Sylwach Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, [w:] *Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze*, red. P. Wilczek, współpraca red. M. Choptiany, J. Koryl, A. Ross, Warszawa 2010, s. 67–77.

pośród wymienionych tam siedmiu uproszczeń i zniekształceń doktryny teologicznej reformatora, indywidualizm religijny, jak wspomniałem wyżej, faktycznie otwierał pole do zintensyfikowanych studiów, również na gruncie filozoficznym<sup>113</sup>. Osiągnąwszy wolność duchową, daną jednak nie przez obrzędy i tradycyjne ceremonie kościelne, lecz dzięki wewnętrznemu doświadczeniu, Luter umożliwił następnym pokoleniom odkrycie religijnej subiektywności – dokładnie taką opinię sformułował Hegel, inicjując w ten sposób jedną z istotniejszych historycznych wykładni myśli Lutra<sup>114</sup>. W zeszłym stuleciu potwierdził ją, by ograniczyć się tylko do postaci najbardziej wpływowych, Max Scheler i dokładnie w tym samym tonie co Hegel powtórzył Kołakowski. Co za tym idzie, na wiele dziesięcioleci teza Hegla stała się niemal powszechnie powtarzaniem komunałem, który nie tylko zniekształcał faktyczne wypowiedzi Lutra na ten temat, ale również w znacznym stopniu upraszczał jego wrażliwość filozoficzną. Gdy zatem mowa o przezwycięzeniu owej, jak się okazuje, rzeczywiście mylnej interpretacji, to największy wkład wypada przypisać właśnie ruchowi ekumenicznemu. Już bowiem w roku 1983 teolog luterański Gerhard Sauter na jednym z sympozjów ekumenicznych w przekonujący sposób dowodził, iż Luter „stoi daleko od subiektywizmu”<sup>115</sup>, czym kwestionował oskarżenia Schelera o zobojętnienie względem obiektywnych warunków życia. Wspomniana książka Pescha, przy wielu innych swoich zaletach, również w tej konkretnej kwestii koryguje pewne nieporozumienia, głównie te dotyczące stosunku Lutra do filozofii średniowiecznej, a nominalizmu oraz św. Tomasza z Akwinu w szczególności. Wypada przy tym zwrócić uwagę, iż faktyczna funkcjonalność modelu ekumenicznego, gdy chodzi o rozpoznanie filozoficznych uwikłań myśli Lutra, była w znaczny sposób ograniczona. Sprowadzała się ona bowiem do zdiagnozowania jedynie tych elementów, które treściowo odpowiadały potrzebom dzisiejszego dialogu międzywyznaniowego i mogły mieć wpływ na jego powodzenie. W praktyce oznaczało to zawężenie obszaru takich badań do polemiki Lutra z filozofią chrześcijańską wieków średnich, a w dalszej perspektywie również

---

<sup>113</sup> „[...] pogląd Lutra na człowieka jako osobę stojącą przed Bogiem został zrozumiany źle (w sensie indywidualistycznym)” – *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa...*, s. 278.

<sup>114</sup> Zob. G.H.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, wstęp T. Kroński, t. 2, Warszawa 1958, s. 337.

<sup>115</sup> G. Sauter, *Die Wahrnehmung des Menschen bei Martin Luther*, [w:] *Martin Luther in Ökumenischer Reflexion. Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators...*, s. 141.

ze współczesnymi mu teologami katolickimi, takimi jak Kajetan i Johann Eck. Przykład analiz Pescha w przedmiocie kontrowersyjnej relacji pomiędzy biblijną nauką o usprawiedliwieniu a filozoficzną kategorią *habitus* stanowi tego doskonałą ilustrację.

Dzieje dowartościowania filozoficznej roli Lutra – jeszcze przez Kołakowskiego ocenianej jako „jałowa”<sup>116</sup> – biegły zatem drogą w znacznym stopniu niezależną od ruchu ekumenicznego. Niezwykle drobiazgowo, znakomite studium Theodora Dietera *Der junge Luther und Aristoteles* [*Młody Luter i Arystoteles*] wypada uznać tu za niewątpliwy przełom<sup>117</sup>. Choć praca Dietera nie zmienia zasadniczo kwestii od dawna znanej, czyli negatywnej postawy Lutra w stosunku do Stagiryty, to wydobywa z niej wiele szczegółów pozwalających nie tylko precyzyjnie zidentyfikować specyfikę owej niechęci, zwłaszcza w zestawieniu z innymi ówczesnymi antagonistami arystotelizmu, ale przede wszystkim dowieść, iż nie była ona podyktowana filozoficzną ignorancją. Dzięki temu, jak można oczekiwać, krytyczne wypowiedzi Lutra na temat Arystotelesa czy szerzej, filozofii klasycznej oraz jej chrześcijańskich użytkowników, w jednostronny i tendencyjny sposób wyeksploatowane przez Jacquesa Maritaina<sup>118</sup>, uzyskują swoje adekwatne i dużo bardziej złożone znaczenie, niż dotychczas sądzono. Podobną rolę, choć w tematyce jeszcze szerszym zakresie, pełnić może wydane przeszło trzydzieści lat temu, a od niedawna dostępne także w polskim przekładzie studium Siegberta Beckera *Glupstwo Boże* – wyjątkowo trzeźwa, poparta analizą obszernego materiału źródłowego i jak dotychczas najbardziej wyczerpująca praca na temat znaczenia dla Lutra podstawowej kategorii dawnej antropologii filozoficznej, jaką jest rozum<sup>119</sup>. Z tego trudnego materiału, pełnego paradoksów i często nad wyraz subtelnych detali, Beckerowi udało się zebrać i usystematyzować zbalansowany obraz całości poglądów Lutra w przedmiocie funkcji, zdolności i ograniczeń dyskursywnych człowieka, siłą rzeczy również poglądów dotyczących znaczenia samej

<sup>116</sup> L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 1, przedmowa, wybór, oprac. Z. M e n t z e l, Warszawa 1989, s. 24–25.

<sup>117</sup> Th. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin 2001.

<sup>118</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. K. Michałski, wyd. 2 popr., Warszawa 2005, s. 32, 63–66.

<sup>119</sup> S.W. Becker, *Glupstwo Boże. Miejsce rozumu w teologii Marcina Lutra*, przeł. M. O s ę k a, przekład przejrzał B. J a r m u ł a k, Warszawa 2012.



filozofii. W wyniku swoich analiz uwolnił reformatora od powierzchownych ocen wystawionych mu m.in. przez Maritaina. Dalszym krokiem na drodze filozoficznej rehabilitacji Lutra, wyjaśniającym nie tylko jego stosunek do kręgu mistyków nadreńskich, ale także jego oddziaływanie na filozofię niemiecką XIX i XX stulecia (Schelling, Schopenhauer, Nietzsche oraz Heidegger), jest studium Piotra Augustyniaka *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem*<sup>120</sup>. Pomimo że autor zajmuje się Lutrem jedynie w sposób pośredni (jako czytelnikiem *Teologii niemieckiej*), to przedstawione przezeń argumenty nie pozostawiają wątpliwości co do jedynie pozornej bezproduktywności filozoficznej reformatora. Przeprowadzone przez Augustyniaka analizy należałoby wprawdzie uzupełnić o komentarz odnoszący się do dodatkowych materiałów, głównie autorstwa Heideggera – w latach dwudziestych bezprzykładnego czytelnika Lutra<sup>121</sup> – jednak już w obecnej postaci jest to jedyne opracowane w rodzimej literaturze, które na tak szeroką skalę aprobatywnie i umiejętnie omawia miejsce Lutra w dziejach nowożytnej filozofii.

## Podsumowanie

Dzięki zastosowaniu wspomnianych metod eksplikacyjno-ekspozycyjnych oraz przyjęciu hipotezy o historycznym podobieństwie określonych zjawisk z dziejów chrześcijaństwa współczesny ruch ekumeniczny przyczynił się znacząco do rozwoju badań nad teologią protestancką oraz pewnymi jej inklinacjami filozoficznymi. Dzieląc zyski i straty, należy wszakże podkreślić, iż poprzez hipotezę o analogiach ekumenizm generuje zarówno w teologii, jak i w pozostającej pod wpływem jej nomenklatury historiografii zagrożenie anachronicznego przeoczenia odmienności i specyfiki dwóch rzeczywistości wyznaniowo-politycznych: wczesnonowożytnej i współczes-

<sup>120</sup> P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Theologia Deutsch i początki niemieckiej filozofii*, Warszawa 2013.

<sup>121</sup> Temu celowi przysłużyć może się również jeden z ostatnich numerów kwartalnika „Kronos”, który w całości został poświęcony niemieckiemu protestantyzmowi, a przede wszystkim jego filozoficznemu zmaganiom i wnioskom. Tam m.in. tekst referatu *Problem grzechu u Lutra*, który Heidegger wygłosił na seminarium teologicznym Bultmanna w Marburgu. Zob. „Kronos” 2012, nr 4: *Teologia niemiecka. Luter, Barth, Bultmann*.

nej. Wprawdzie już samo sproblematyzowanie owych odmiennych charakterystyk byłoby poznawczo interesujące dla historii pojęć, w której pewne terminy techniczne uzyskują wyższy stopień ogólności i dzięki temu stają się pojęciami już historiozoficznymi (od irenizmu do ekumenizmu), jednak wciąż pozostaje problemem uzasadnienie wątpliwej hipotezy o pewnym podobieństwie łączącym wczesnonowożytny irenizm i posoborowy ekumenizm. Gdy zestawia się wypowiedzi klasyków irenizmu, takich jak Erazm, Pareus czy Zwicker, z treścią dekretu *Unitatis redintegratio*, faktycznie trudno nie ulec pokusie wskazania licznych, często zdumiewających analogii między nimi. Owe, skądinąd bezsprzeczne, podobieństwa nie są jednak jeszcze dowodem uprawomocniającym poznawczą efektywność takich porównań, by posłużyć się stwierdzeniem René Etiemble'a. W studiach nad irenizmem nie chodzi bowiem o samo udzielanie odpowiedzi na problemy, które również dziś są zajmujące z punktu widzenia współczesnej kondycji chrześcijaństwa, ale nade wszystko o rekonstrukcję historycznych pytań, na które m.in. Erazm, Pareus i Zwicker udzielali odpowiedzi za pomocą charakterystycznego dla siebie zestawu pojęć, częstokroć zwodniczo podobnych do tych, którymi posługuje się dziś refleksja ekumeniczna.

Poszukując wzajemnego potwierdzenia dla swoich racji lub przynajmniej komplementarnego porozumienia co do kontrowersyjnych zagadnień, wczesnonowożytny irenizm był mniej lub bardziej skłonny do ustępstw służących uzyskaniu trwałego, głównie politycznego rozwiązania. W rezultacie ireniści dążyli nie tyle do odnalezienia wspólnej, ekumenicznej prawdy, którą akceptowałyby wszystkie wyznania chrześcijańskie, ile raczej do nakreślenia choćby ograniczonej przestrzeni doktrynalnej, w obrębie której byłby w ogóle możliwy kompromis wyznaniowy. W związku z tym pod adresem irenicznej pragmatyki XVI i XVII wieku, zwłaszcza jeśli rozpatrywana jest ona z punktu widzenia zgoła odmiennych celów współczesnego ekumenizmu, z łatwością można wysunąć anachroniczne oskarżenia o bezpodstawne zaciemnianie różnic doktrynalnych, a w rezultacie – przedkładanie pokoju nad prawdę, co zasugerowano już w dekrecie *Unitatis redintegratio*<sup>122</sup>. W związku z tym często przywoływane za owym

<sup>122</sup> „Sposób wyrażenia wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi. Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyćmienia jej właściwy i pewny sens” – Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie*, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu...*, s. 19.

dekretem pojęcie „falszywego irenizmu”<sup>123</sup>, w takim znaczeniu obecne już w encyklice *Humani generis* Piusa XII z roku 1950, z historycznego punktu widzenia okazuje się kolejnym dezorientującym następstwem ekumenicznej miary stosowanej do motywacji irenicznych. Jako wynik trzeźwej kalkulacji celów i możliwości, irenizm był chyba wyrazem nie tyle redukcjonistycznego zafalszowania, ile raczej przemyślanych i realnych z racji swej skromności postulatów w materii religijnej, skoro pierwotna i uniwersalna wspólnota chrześcijańska była zwyczajnie niemożliwa do restytuowania w politycznie i wyznaniowo podzielonej Europie. Jej rozwój bowiem zdecydowanie ciążył ku pogłębieniu owych partykularyzacji, a nie ku uniwersalizmowi pojmowanemu wówczas jako niechciany relikwyt poprzedniej epoki.

Pomimo istnienia wymienionych tu opracowań wciąż jednak brakuje w Polsce syntetycznego, bazującego przede wszystkim na materiałach źródłowych, systematycznego i pozbawionego ekumenicznego zapośredniczenia wprowadzenia do teologii Lutra i Kalwina w rodzaju bodaj najlepiej spełniających taką funkcję prac Paula Althausa, Ebelinga, Bernharda Lohsego i Hermana Selderhuisa<sup>124</sup>. Model ekumeniczny, pomimo otwarcie deklarowanego dążenia do ponadkonfesyjnych, a zwłaszcza obiektywnych ocen dawnej teologii, właśnie ze względu na znaczną intensyfikację prób oczyszczenia jej z historycznych nieporozumień jest niczym innym jak kolejnym historycznym jej wykładaniem. Jako taka, rozumując po Heideggerowsku<sup>125</sup>, wykładnia (*Auslegung*) Lutra czy w ogóle protestantyzmu oznacza, upraszczając pojęcie *Auslegung* w granicach sensowności, demisty-

---

<sup>123</sup> „Nie pochwalamy również «irenizmu»: nie zapoznajemy różnic, aby się łatwiej dogadać, nie lekceważymy ich. Nie przechodzimy ponad różnicami, bo to byłaby płytczna: raczej szukamy zbieżności idąc w głąb. Również jednak nie wyolbrzymiamy rozbieżności ani też nie uważamy, by należało usuwać wszystkie: chodzi przecież o jedność w różnorodności” – J. Turneau, *Siedem błędów głównych ekumenii przeszkadzających*, [w:] *Nauka – Kościół – ekumenizm...*, s. 26–27. Zob. również R. Mc. Brown, *Revolucja ekumeniczna...*, s. 89–90, 224–225.

<sup>124</sup> P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995; *The Calvin Handbook*, red. H.J. Selderhuis, przeł. H.J. Baron [i inni], Grand Rapids 2009.

<sup>125</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przyp. opatrzył B. Baran, Warszawa 1994, s. 53.

fikację obiektywizujących ambicji dyskursu teologii współczesnej. Innymi słowy, zrywając z dawnymi nawykami interpretacyjnymi model ekumeniczny dostarcza w ich miejsce nowych, niezwykle wyrazistych, a w rezultacie także nieobiektywnych wykładni.

Gdyby ideologizacja była właściwością rozciągłą, wówczas, czy nam się to podoba, czy nie, można by stwierdzić, iż zniekształcenia, jakim poddawany bywa irenizm we współczesnym modelu ekumenicznym, porównywalne są ze zniekształceniami, które dokonały się kilka dekad wcześniej w niemal zgodnie dziś krytykowanej historiografii marksistowskiej. Nie chcę tu jednak nikomu zarzucać przeinaczeń; pragnę raczej zwrócić uwagę na dwie odmienne, poznawczo neutralne kwestie. Oba bowiem te nurty: marksizm i ekumenizm – niezależnie od ich merytoryczno-metodycznej zawartości – są na poziomie ogólnym niczym innym jak dwoma wyrazami świadomości historycznej, które w określonym czasie jako pojęcia już historiozoficzne opisywały najważniejsze tendencje rozwojowe w myśleniu o chrześcijaństwie. Konsekwencje zaś, jakie rodzą one w naszym rozumieniu historii, wynikają w pierwszym rzędzie z czasowego zapośredniczenia pojęć, które ową historię próbują opisać. Jeśli zatem uzasadnione jest mówienie o modelu ekumenicznym (a *de facto* również każdym innym) jako możliwym ideologicznym zniekształceniu historii reformacji, to wyłącznie pod warunkiem przyjęcia nieprzejednanej postawy względem przedmiotu rozumowania. Bezkrytycyzm takiego nastawienia polega bowiem na milczącym niekwestionowaniu tych zawiłości, które składają się na kolejne historyczne postaci rekonyliacji chrześcijaństwa, a więc na nieumiejętności odróżniania, kontrastowania, wyznaczania granic i zakreślania możliwości używanych kiedyś i dziś pojęć. W ten sposób wracamy do zasygnalizowanego na wstępie etymologicznego znaczenia krytyki oraz do intelektualnej dynamiki dziejów, którą stara się opisać historia pojęć.