

Janusz Małek

Janusz Małek – emerytowany profesor zwyczajny Wydziału Nauk Historycznych UMK. Specjalizuje się w dziejach Prus i Skandynawii. Współpracował z Karolem Górskim przy publikacji tekstów źródłowych. Jest wydawcą autorów staropolskich (m.in. Marcina Kromera i Stanisława Murzynowskiego). Od 1996 roku członek korespondent, a od 2009 roku członek czynny PAU. Doktor honoris causa Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Bibliografia publikacji (książki, artykuły, recenzje) obejmuje ponad 500 pozycji, w tym ok. 100 ogłosił drukiem w językach obcych. Opublikował m.in. monografie: *Ustawa o rządzie (Regimentsnottel) Prus Książęcych z roku 1542*, Toruń 1967; *Prusy Książęce a Prusy Królewskie w latach 1525–1548. Studium z dziejów polskiej polityki księcia Albrechta Hohenzollerna*, Warszawa 1976; *Dwie części Prus*, Olsztyn 1987; *Moje Prusy, moje Mazury*, Dąbrówno 2009; *Inne szkice pruskie*, Dąbrówno 2012. Dwie książki zostały wydane w języku niemieckim: *Polen und Preussen. Politik, Stände, Kirche und Kultur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Stuttgart 1992); *Opera selecta, vol. I: Polen und Preussen von 15. bis zum 18. Jahrhundert. Bestandaufnahme und Perspektive* (Toruń 2011). W 2012 roku ukazała się książka: *Opera selecta, vol. IV: Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI–XX w.)*.

Piotr Skarga jako problem dialogu ekumenicznego protestantów i prekursor konfesjonalizacji trydencko-katolickiej w Polsce

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2015.003>

Sejm Rzeczypospolitej Polskiej uchwałą z dnia 16 września 2011 roku na wniosek Platformy Obywatelskiej ustanowił rok 2012 Rokiem księdza Piotra Skargi. W uchwale tej czytamy:

Która jest pierwsza i zasłużeńsza matka, jak Ojczyzna, która jest gniazdem wszystkich matek i powinowactw waszych i komorą dóbr waszych wszystkich. [...] Oną miłując, sami siebie miłujecie – ksiądz Piotr Skarga.

W czterechsetną rocznicę śmierci Piotra Skargi, który dzielnie, słowem i czynem, zabiegał o szacunek dla Ojczyzny i lepszy byt dla rodaków, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, w uznaniu jego zasług, postanawia oddać hołd Piotrowi Skardze.

Piotr Skarga, właściwie Piotr Powęski (1536–1612), był pisarzem, teologiem, jezuitą i kaznodzieją. Posiadał wielki talent krasomówczy, potrafił zdobyć posłuch wśród ludzi wszystkich stanów, słuchali go nawet królowie. Zapisał się na kartach historii jako czołowy polski przedstawiciel kontrreformacji, filantrop oraz Ten, który w trosce o Ojczyznę miał odwagę nazwać po imieniu największe polskie przywary. Nawoływał do zmian postaw rządzących, do reform, by nie doprowadzić Rzeczypospolitej do upadku.

Zdolności pisarskie Piotra Skargi oraz Jego kunszt zostały docenione przez innych artystów. Dzieło hagiograficzne *Żywoty świętych* Adam Mickiewicz nazwał najpoetyczniejszym ze wszystkich, które w języku polskim kiedykolwiek były napisane, a wizerunek Skargi proroka utrwalił Jan Matejko w znanym obrazie „Kazanie Skargi”.

Poza działalnością pisarską i kaznodziejską Piotr Skarga zajmował się wszechstronną działalnością filantropijną, zakładając m.in. Bractwo Miłosierdzia, Bank Pobożny i Skrzynkę św. Mikołaja. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, przekonany o szczególnym znaczeniu dorobku Skargi jako jednego z najwybitniejszych polskich twórców epoki renesansu, ogłasza rok 2012 Rokiem księdza Piotra Skargi.

Marszałek Sejmu: Grzegorz Schetyna¹

¹ „Monitor Polski” 2011, nr 87, poz. 907.

Już 16 października 2011 roku krytycznie odniósł się do tej uchwały synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, ogłaszając „Stanowisko Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego RP w sprawie roku ks. Piotra Skargi ogłoszonego przez Sejm RP”. Jego treść jest następująca:

„Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonania religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym” (Art. 25 ust. 2 Konstytucji RP). Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP wraz z całym środowiskiem ewangelickim w naszym kraju wyrażają zaniepokojenie decyzją Sejmu RP o ogłoszeniu roku 2012 rokiem ks. Piotra Skargi.

Ks. Piotr Skarga był postacią publiczną, propaństwową. Bardzo dyskusyjne jest jednak jego wyobrażenie państwa – całkowicie niepasujące do współczesnej rzeczywistości i trudno określić, jakie wartości miałyby upamiętniać obchody tego roku. Trudno uznać za usprawiedliwione niektóre decyzje i działania ks. Skargi w odniesieniu do polityki wyznaniowej i polityki państwa. Ks. Skarga stanowczo opowiadał się za państwem jednowyznaniowym i wszelkie powodzenie naszego kraju widział w konsekwentnym realizowaniu tej idei, sprzecznej z polityką jagiellońską, w świecie której się wychował.

Nie jest zrozumiałe, dlaczego Sejm RP uznał za warte promocji dokonania tej postaci. Działania ks. Skargi nie sposób uznać za akceptowalne dla współczesnego myślenia o kształcie państwa. Są one zrozumiałe z perspektywy historycznej, rywalizacji Kościołów i rozumienia koncepcji stosunków Państwo–Kościół czterysta lat temu. Obecnie są one anachronizmem, choć mającym niekiedy swoje współczesne konsekwencje. Ważnie wyznaniowe i religijne dotyczą, niestety, i naszych czasów. Czy jednak przez swoją decyzję Sejm Rzeczypospolitej Polskiej – najważniejszy organ Państwa – nie opowiedział się po stronie niedemokratycznej i kłócącej się ze współczesnością koncepcji postrzegania spraw religijnych?

Warto przypomnieć, że w burzliwej atmosferze wystąpień i tumultów wyznaniowych ks. Skarga działał radykalnie i stał się w pamięci historycznej postacią znaczącą, ale wspomnianą przez różne kręgi wyznaniowe odmiennie. Swoją decyzją Sejm RP przypomina osobę bardzo kontrowersyjną i idee, które powinny być obce nowoczesnemu społeczeństwu. Decyzja ta jest dla nas niezrozumiała, zarówno w wymiarze neutralności państwa, jak i deklarowanego przez niektórych posłów otwarcia na inicjatywy ekumeniczne.

Warszawa, dnia 16 października 2011 r.²

Przytaczam te obydwie dokumenty nieomal *in extenso*, aby uprzedzić czytelnika, z jak trudną materią mamy tutaj do czynienia.

Powinnością historyka (a nie polityka), nawet wywodzącego się z kręgów protestanckich, będzie podjęcie próby odpowiedzi na pytanie: czy Skarga jest problemem dialogu ekumenicznego protestantów? A może inaczej sformułujmy to pytanie: czy w działalności duszpasterskiej, kaznodziejskiej Skargi i jego publikowanych polemikach z protestantami możemy odnaleźć ślady ekumenizmu? Odpowiedź będzie negatywna. Czy w tym czasie żyli może nie ekumeniści, ale ireniści, których wyobraźnia religijna sięgała przyszłych czasów, gdyż o rzeczywistym ruchu ekumenicznym możemy mówić dopiero w XX wieku? Owszem, znamy takie postaci, ale ich właściwa działalność przypada na lata dwudzieste czy trzydzieste XVII wieku. Byli to: Francuz Jean Bodin, Niemiec Georg Calixt, Holen-

² <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=3756>.

der Hugo Grotius, Szkot John Dury i Czech Jan Amos Komenski³. Czy nie żądamy więc od Skargi zbyt wiele? Czy nie postępujemy ahistorycznie? Skarga był dzieckiem swojej epoki i jego słabości nie możemy rozpatrywać z punktu widzenia naszych czasów. Dla katolików pozostanie on wzorem żarliwego wyznawcy, dla protestantów fanatykiem religijnym i przeciwnikiem jakiegokolwiek tolerancji wobec innych wyznań.

W dotychczasowych badaniach historycznych czasu, w którym żył Skarga, nazywano „reformacją”, „II reformacją”, „kontreformacją” czy „reformą katolicką”. W ostatnich dziesięcioleciach w historiografii (zwłaszcza niemieckiej) zaczęto ten okres w dziejach Europy nazywać „konfesjonalizacją religijną: luterzańską, katolicką i kalwińską”. Zrozumienie działalności religijnej Skargi może być łatwiejsze, jeśli przyjrzymy się bliżej paradygmatowi albo po prostu modelowi „konfesjonalizacji religijnej”. Otóż „konfesjonalizacja religijna” jest zaprzeczeniem dialogu wyznań. Uzmysłowanie sobie wszystkich uwarunkowań takiego dialogu może ułatwić analiza antydialogu, czyli konfesjonalizacji. Problematyka dialogu i antydialogu religijnego w czasach wczesnonowożytnych i nowożytnych jest od trzydziestu lat niezwykle aktualna w badaniach historycznych. Wspomnę tylko o dwóch faktach. Otóż w roku 1979 w Wolfenbüttel odbyło się międzynarodowe sympozjum, także z udziałem historyków polskich, poświęcone dialogowi religijnemu w epoce Reformacji. Tom materiałów z tej konferencji, noszący tytuł *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, ukazał się drukiem w roku następnym⁴. Z kolei w roku 1995 w Toruniu, z okazji 350. rocznicy Colloquium Charitativum, zorganizowano ekumeniczne spotkanie naukowe teologów i historyków z kraju i zagranicy. Referaty z tej konferencji zostały także opublikowane⁵, a co ważniejsze: odtąd co roku w Toruniu odbywają się kolejne kolokwia, na których są podejmowane różne aspekty wyznaniowego dialogu. Inicjatywa toruńska znalazła oddźwięk w Szwecji, gdzie problematyce dialogu międzywyznaniowego z jednej strony, a konfesjonalizacji z drugiej poświęcono osobną konferencję w Uppsali w roku 1997 z udziałem badaczy szwedzkich i polskich. Wróćmy jednak do samego modelu konfesjonalizacji.

Otóż wiek XVI i XVII w dziejach Europy to przede wszystkim okres religijnej konfrontacji. Ruchy ireniczne, pre-ekumeniczne, choć niezwykle interesujące i ważne, miały często skromny, a nawet tylko śladowy charakter. I tak w roku 1561 w Poissy, we Francji, z inicjatywy królowej matki Katarzyny Medycejskiej odbyła się dysputa religijna z udziałem teologów katolickich i hugenotów z Teodorem Bezą na czele⁶. Celem tego kolokwium była próba pojednania, a przynajmniej zapobieżenia niepokojom religijnym we Francji. Zakończyła się ona fiaskiem, a Francja pogrążyła się w wojnach religijnych, które przerwał dopiero w roku 1598 edykt nantejski, gwarantujący hugenotom wolność sumienia. W innych państwach europejskich, gdzie zwyciężyła konfesjonalizacja katolicka, luterńska bądź kalwińska, nie było praktycznie potrzeby, żeby organizować podobne kolokwia. Były to państwa jednej religii, nietolerujące innych konfesji. Nic dziwnego, tradycję rozmów międzywyzna-

³ J. Małek, *Tęsknota za jednością. Colloquium Charitativum w Toruniu 1645 roku*, [w:] *Ad fontes. Studia ofiarowane księdzu profesorowi Alojzemu Szorcowi w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. Z. Jaroszewicz-Pierieśławcew, I. Makarczyk, Olsztyn 2006, s. 242.

⁴ *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, hrsg. v. Gerhard Müller, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 191, Gütersloh 1980.

⁵ *Colloquium Charitativum Secundum*, red. K. Maliszewski, Toruń 1996. Zob. też H. Müller, *Die irenischen Bemühungen des Johann Amos Comenius in Polen 1642–1645 und die Entstehung der Consultatio Catholica*, „Comenius Jahrbuch”, Band 4, Sankt Augustin 1996, s. 59–81.

⁶ J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, tłum. L. H. Kün, t. 2, Warszawa 1964, s. 51–58.

niowych w Europie przed toruńskim Colloquium w roku 1645, zresztą także i po nim, były bardzo skromne. Należy tu wymienić dwa kolokwia katolików i luteran (w Regensburgu w 1601 roku i Neuburgu w roku 1615). Można by wyliczyć jeszcze kilka kolokwiów zjednoczeniowych w obozie protestanckim, a więc luteran i kalwinistów, np. w Lipsku w roku 1631, w Kassel w roku 1660, w Berlinie w roku 1662 i w roku 1663, czy dwóch odłamów kalwinizmu w Dodrechcie w Niderlandach w roku 1618⁷. Osobne miejsce w dziejach zjednoczeniowych protestantów zajmuje akt „zgody sandomierskiej” z roku 1570, uznający na zasadzie wzajemności prawowierność konfesji luteran, kalwinistów i braci czeskich⁸. Znaczenie tych wysiłków zmierzających do unii różnych konfesji należy w pełni docenić, jeśli weźmie się pod uwagę sytuację wyznaniową w ówczesnej Europie.

Samo pojęcie „konfesjonalizacji”, którym się za chwilę zajmę, okazało się – jak się wydaje – użyteczne na razie tylko dla historyków sztuki w Polsce, jak by o tym świadczyły prace Jana Harasimowicza⁹ czy Sergiusza Michalskiego¹⁰. Paradygmat albo model „konfesjonalizacji” jest dziełem dwóch historyków niemieckich: ewangelika Heinza Schillinga i katolika Wolfganga Reinharda¹¹. W latach 1980 i 1981 niezależnie od siebie zaproponowali oni nowy model dla odtworzenia dziejów Niemiec, ale także innych państw europejskich w epoce, którą dotychczas nazywano epoką wojen religijnych, okresem kontrreformacji czy reformacji i reformy katolickiej. Sukces modelu „konfesjonalizacji” Schillinga i Reinharda polega na tym, iż uzyskał on akceptację znacznego grona specjalistów. Oponenti należą do wyjątków. Wynika to z faktu, że sami autorzy modelu wskazują na jego braki, nie traktują go jako zamknięty. Dopuszczają możliwość wykorzystania w badaniach innych modeli jako uzupełniających, np. modelu ludnościowej i ekonomicznej teorii koniunktury czy modelu Winfrieda Schulzego¹² (uwypuklającego przejście od społeczeństwa stanowego do społeczeństwa wczesnoburżuazyjnego), natomiast zdecydowanie i kategorycznie odrzucają model powstały w nauce historycznej NRD o tzw. wczesnoburżuazyjnej rewolucji jako sztuczny i subiektywny. Model „konfesjonalizacji”, zdaniem jego twórców, jest dobrze „dopasowany” do rzeczywistości historycznej zamykającej się w latach 1550–1650, choć niektórzy autorzy przesuwają początek konfesjonalizacji do lat 20. lub 30. XVI wieku, do czego też skłaniałbym się; inni wydłużają go aż po wiek XVIII. U podstawy paradygmatu „konfesjonalizacji” jest teza o centralnym miejscu religii w życiu jednostki, kościoła, społeczeństwa i państwa w interesującym nas okresie. Nie chodzi tu tylko o to, że w tym okresie powstają nowe kościoły jako odrębne instytucje ani o to, iż „konfesjonalizacja” tworzyła nowe systemy religijno-kulturowe. „Konfesjonalizacja” jest czymś znacznie szerszym. Miała ona bowiem wyraźny wpływ na tworzenie się wczesnonowożytnego państwa, w którym zaczyna kształtować się zdyscyplinowane społeczeństwo, sprzyjające procesowi gospodarczej

⁷ Ks. E. Piszcz, *Colloquium Charitativum w Toruniu A.D. 1645*, Toruń 1995, s. 48, 49, 192; V. Press, *Die Neue Deutsche Geschichte*, Bd. 5, *Kriege und Krisen. Deutschland 1600–1715*, München 1991, s. 307; E. Opgenoorth, *Friedrich Wilhelm. Der Grosse Kurfürst von Brandenburg*, Teil 2, Göttingen 1978, s. 56–59.

⁸ U. Augustyniak, *Konfesja sandomierska. Wstęp historyczny*, Warszawa 1994, s. 3 i n.

⁹ J. Harasimowicz, *Evangelische Heilige? Die Heilige in Lehre, Frömmigkeit und Kunst in der evangelischen Kirche Schlesiens, Schlesische Forschungen*, Sigmaringen 1997, s. 171–216.

¹⁰ S. Michalski, *Die lutherisch-katholisch-reformierte Rivalität im Bereich der bildenden Kunst im Gebiet von Danzig um 1600, Konfesjonalisierung in Ostmitteleuropa*, hrsg. v. J. Bahlcke und A. Strohmeyer, Stuttgart 1999, s. 267–286.

¹¹ W. Reinhard, *Was ist katholische Konfesjonalisierung?*, [w:] *Die katholische Konfesjonalisierung*, Hrsg. v. W. Reinhard und H. Schilling, Gütersloh 1995, s. 420.

¹² W. Schulze, *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, „Historische Zeitschrift” 243, 1986, s. 591–626.

transformacji w kierunku kapitalizmu. „Konfesjonalizacja” wnikła głęboko zarówno w życie publiczne, jak i prywatne jednostki.

Wolfgang Reinhard¹³ w sposób sugestywny przedstawia model „konfesjonalizacji”. Wśród jej przyczyn widzi on: 1. religijną innowacyjność, 2. wyłonienie się kościołów o absolutnej przewadze liczebnej, 3. konkurencyjność. Początek konfesjonalizacji dała niewątpliwie reformacja luterańska poprzez swoją innowacyjność. Konsekwencją był rozłam w kościele zachodnim na kościół „stary” (rzymsko-katolicki) i kościół „nowy” (protestancki). Rywalizujące ze sobą kościoły starały się uzyskać zdecydowaną przewagę liczebną, spychając konkurentów do diaspory. Konfesjonalizacja miała zapewnić nie tylko zabezpieczenie „stanu posiadania” współwyznawców, lecz także ich powiększenie. Miano to osiągnąć stosując różne formy. Nie sposób tutaj je wszystkie omawiać. Pozostawimy przy najważniejszych. Na czoło wysuwa się propagowanie wewnętrznej dyscypliny (*Sozialdisziplinierung, Kirchengucht*), podkreślanie własnej odrębności konfesyjnej i jej wyższości nad innymi, monopolizowanie szkolnictwa, cenzura itd. Każda z konfesji jakby okopywała się w swoim obozie. Konfesjonalizacja wyciskała swoje piętno zarówno na jednostce, jak i społeczeństwie. W wielu wypadkach dochodziło do wyraźnej współpracy między kościołem a państwem w celu ugruntowania konfesjonalizacji luterańskiej, katolickiej czy kalwińskiej. Konfesjonalizacja oznaczała sama przez się nietolerancję religijną i było to jej negatywną stroną. Wprowadzała zasadę *cuius regio eius religio*. Autorzy modelu „konfesjonalizacji” podkreślają tymczasem jej udział w modernizacji społeczeństwa i państwa. Otóż konkurencyjność miała wymuszać postęp. Zarówno teza Maxa Webera o protestanckim etosie pracy, jak i efektywne szkolnictwo jezuickie mają potwierdzać tezę.

Model „konfesjonalizacji” na tyle zadomowił się w historiografii europejskiej, a zwłaszcza niemieckiej, że poświęcono mu trzy odrębne sympozja: w roku 1985 konfesjonalizacji kalwińskiej (reformowanej)¹⁴ – formułując tezę o istnieniu II reformacji – kalwińskiej, w roku 1988 konfesjonalizacji luterańskiej¹⁵ i w roku 1993 konfesjonalizacji katolickiej¹⁶. Historycy zachodnioeuropejscy rozważają możliwość zorganizowania sympozjum poświęconego mniejszym denominacjom religijnym, jak np. menonici, arianie itd. Zainteresowanie modelem Schillinga-Reinharda jest tak wielkie, że zajęto się typologią, a więc typami konfesjonalizacji na poszczególnych terytoriach Rzeszy¹⁷ lub innych państw europejskich, ale także szczegółowymi zagadnieniami, jak konwersje, misje, spowiedź (jako środek dyscyplinujący) itd.

Pozostawimy przy typologii, ponieważ z punktu widzenia polskich badań może okazać się ona najbardziej ciekawa. Heinz Schilling¹⁸ wyodrębnia w Europie wczesnonowożytnej cztery rodzaje konfesyjnych tożsamości: trydencko-katolicką (Hiszpania), luterańsko-protestancką (Szwecja), kalwińsko-protestancką (Niderlandy) i mieszaną, czyli multikonfesjonalną (Rzesza Niemiecka). Gdyby przyjąć tę typologię, to w Polsce w XVI i XVII wieku w skali globalnej mamy do czynienia z konfesjonalizacją mieszaną (katolicy, luteranie,

¹³ W. Reinhard, op. cit., s. 426.

¹⁴ *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*, hrsg. v. H. Schilling, Gütersloh 1986.

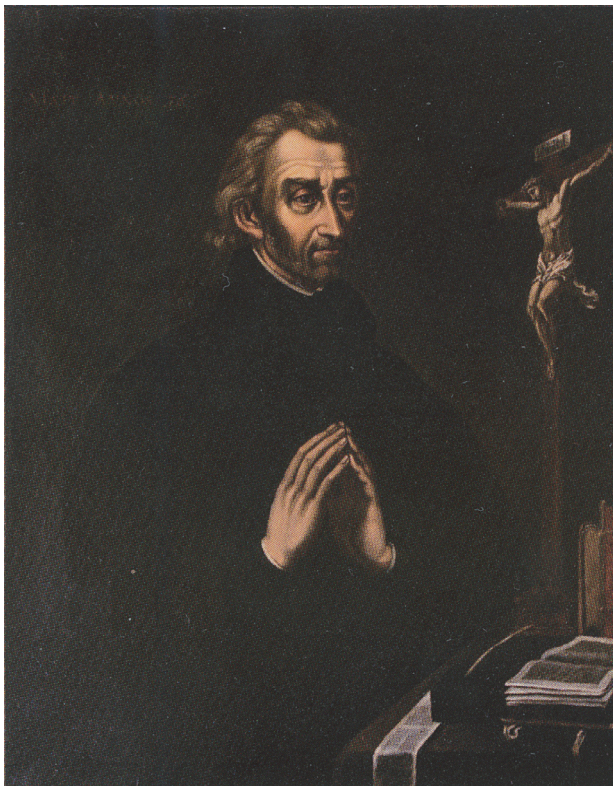
¹⁵ *Die Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, hrsg. v. H.-Ch. Rublack, Gütersloh 1992.

¹⁶ *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliche Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, hrsg. v. W. Reinhard und H. Schilling, Gütersloh 1995.

¹⁷ W. Ziegler, *Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschland*, [w:] ibidem, s. 405–418.

¹⁸ H. Schilling, *Konfessionelle und politische Identität im früneuzeitlichen Europa*, [w:] *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit*, hrsg. v. A. Czacharowski, Toruń 1994, s. 103–123.

**Kopia najstarszego (?)
portretu Piotra Skargi,
olej na płótnie,
XVII–XVIII w. (?),
refektarz klasztoru
oo. Jezuitów, Kraków –
Mały Rynek.
Fot. Kazimierz S. Ożóg**



kalwiniści, prawosławni, wyznawcy religii mojżeszowej, arianie, menonici itd.) z wyraźną tendencją do uzyskania przewagi przez tożsamość konfesyjną katolicko-trydencką. Z kolei w Prusach Królewskich, które mimo wielu odrębności ustrojowych były częścią państwa polskiego, spotykamy się – jak w Rzeczypospolitej szlacheckiej – generalnie z tożsamością mieszaną, czyli multikonfesjonalną (to znaczy ze współistnieniem różnych wyznań). Wyjątek stanowiło tutaj biskupstwo warmińskie, gdzie niepodzielnie panowała konfesjonalizacja katolicka, a tym samym tożsamość trydencko-katolicka. Natomiast w sąsiednich Prusach Książęcych podobną pozycję miała konfesjonalizacja luterańska i tożsamość luterańsko-protestancka. W 2. połowie XVI wieku obraz ten komplikuje pojawienie się wśród elit wielkich miast pruskich (Gdańsk, Toruń, Elbląg) tożsamości kalwińsko-protestanckiej i zjawiska, które nazywamy II reformacją, a w początkach XVII wieku dynastii kalwińskiej w Prusach Książęcych. I tak na Warmii byli dyskryminowani protestanci, a w Prusach Książęcych katolicy. Objawiało się to w niedopuszczaniu do pełnienia urzędów czy immatrykulowania się na uniwersytecie – jeśli nie wyznawało się konfesji obowiązującej na danym terytorium.

Historiografia niemiecka, amerykańska i anglosaska w ciągu minionych lat osiągnęły znaczne sukcesy w zastosowaniu modelu „konfesjonalizacji”. Badania poszły także w kierunku ustalenia specyfiki konfesjonalizacji katolickiej, luterańskiej czy kalwińskiej. W Polsce zajęcie się bliżej konfesjonalizacją luterańską w wielkich miastach pruskich, jak o tym świadczy monografia o II reformacji pióra Michaela Müllera¹⁹, czy konfesjonalizacją kato-

¹⁹ M. Müller, *Zweite Reformation und ständische Autonomie im Königlichen Preussen*, Berlin 1997.

licką na Warmii może być bardzo płodne. Warto też przyrzeć się katolickiemu Mazowszu, kalwińskiej w swoim czasie Małopolsce czy Litwie bądź Wielkopolsce luteran i braci czeskich, a w ogóle katolickiej Rzeczypospolitej szlacheckiej. Przyznaję, że zaledwie dotknąłem tego zagadnienia, koncentrując się na problematyce badawczej, jaką należy podejmować, stosując model „konfesjonalizacji”. Czy model ten przyjmie się w polskich badaniach historycznych? – trudno rozstrzygnąć. Na razie historycy polscy są dość sceptyczni wobec zastosowania tego modelu dla Rzeczypospolitej szlacheckiej lat 1550–1650²⁰. Przeważa pogląd, że Polska była w tym czasie krajem tolerancji religijnej. Ugruntował ten pogląd Janusz Tazbir w książce *Państwo bez stosów*. W porównaniu z sytuacją w krajach zachodniej Europy, gdzie toczyły się wojny religijne, Rzeczpospolita była rzeczywiście przez prawie sto lat państwem, gdzie obok siebie współistniały różne konfesje. Naturalnie zdarzały się tumulty, pojedyncze zabójstwa na tle religijnym, ale nie było na to przyzwolenia władz państwowych.

Po scharakteryzowaniu modelu konfesjonalizacji należałoby zapytać, czy może on być przydatny przy badaniu działalności religijnej i publicznej ks. Piotra Skargi. Wydaje mi się, że tak. Zaryzykowałbym tezę, że był on, obok swojego poprzednika biskupa warmińskiego kardynała Stanisława Hozjusza, prekursorem konfesjonalizacji trydencko-katolickiej w Polsce, a ta zadomowiła się z opóźnieniem w stosunku do krajów zachodnioeuropejskich o sto lat. Ustawy sejmowe z lat 1717–1733 zepchnęły protestantów i prawosławnych do pozycji obywateli drugiej kategorii. Protestanci byli zobowiązani zburzyć kościoły pobudowane po 1632 roku, nie mogli posłować na sejmy, nie mogli wreszcie pełnić urzędów państwowych. Z podobną dyskryminacją spotykali się katolicy w Holandii czy Szwecji oraz katolicy i unitarianie w Anglii. I tu, i tam pozostawiono im natomiast swobodę w prowadzeniu działalności gospodarczej i w pewnym stopniu działalności kulturalnej²¹.

Postać Skargi doczekała się wnikliwej biografii pióra Janusza Tazbira²² (1978) oraz biogramu także tego autora zamieszczonego w *Polskim słowniku biograficznym* w roku 1997²³. Informacje o jego sporach z protestantami rozproszone są w wielu pracach dawniejszych i nowszych. Na osobną uwagę zasługują moim zdaniem: artykuł Edmunda Burschego *Piotr Skarga*²⁴ i książka Roberta Kościelnego *Różnowiercy w kazaniach Piotra Skargi*²⁵, a zwłaszcza biografia adwersarza Piotra Skargi Andrzeja Wolana, pióra młodego litewskiego historyka Kęstutisa Daugirdasa²⁶ (opublikowana w języku niemieckim w roku 2008). W świetle tych wszystkich prac wyłania się postać Skargi jako prekursora konfesjonalizacji trydencko-katolickiej w Polsce. Przypatrzmy się jej bliżej.

Otóż Skarga po studiach w Krakowie, a potem po pobycie w Wiedniu, Lwowie i Rzymie, gdzie wstąpił do zakonu jezuitów w roku 1569, już w roku 1573 pojawił się w Wilnie, gdzie objął funkcję wicerektora kolegium jezuitów, a po przekształceniu tej uczelni w Akademię został z dniem 1 sierpnia 1579 roku jej pierwszym rektorem. Skarga w liście z 17 lipca

²⁰ A. Moritz, H.-J. Müller, M. Pohlig, *Konfesjonalizacja Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 2001 (r. 108), nr 1, s. 37–46.

²¹ J. Małek, *Protestanci i ich miejsce w dziejach Polski*, [w:] XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich, *Pamiętniki*, t. III, cz. 1, Toruń 2002, s. 488.

²² J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1978.

²³ Idem, *Skarga Piotr (1536–1612)*, [w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej PSB), t. 38, Warszawa 1997–1998, s. 35–43.

²⁴ E. Bursche, *Piotr Skarga*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1912, nr 2, s. 40–46, nr 3, s. 75–84; nr 4, s. 107–113; nr 5, s. 138–148; nr 6, s. 168–175.

²⁵ R. Kościelny, *Różnowiercy w kazaniach Piotra Skargi*, „Szczezińskie Studia Historyczne” 1989, nr 2, s. 21–41.

²⁶ K. Daugirdas, *Andreas Volanus und die Reformation im Grossfürstentum Litauen*, Mainz am Rhein 2008.

1571 roku²⁷ do prowincjała jezuitów Wawrzyńca Magiusa pisze, że sytuacja Kościoła katolickiego, jaką zastał na Litwie, jest tragiczna, wszędzie rozprzestrzenia się protestantyzm. W Wilnie doszło do pierwszej polemiki z różnowiercami. Jego adwersarzem był kalwinista, sekretarz królewski Andrzej Wolan. Już najprawdopodobniej w 2. połowie 1573 roku doszło do publicznej dysputy między Skargą a Wolanem w kwestii rozumienia treści Komunii Świętej²⁸. Potem nastąpiła jeszcze jedna, tym razem prywatna, rozmowa między tymi dwoma dyskutantami (najprawdopodobniej w domu wójta wileńskiego Augustyna Mieleskiego Rotundusa, katolickiego historyka i polemisty²⁹). W czasie tej rozmowy mówiono zarówno o rozprzestrzenianiu się reformacji, jak i o krwawych zamieszkach w nocy św. Bartłomieja w Paryżu. Ten ostatni temat stał się aktualny w związku ze staraniami Henryka Walezjusza o tron polski. Tymczasem Walezy był oskarżany w Polsce o udział w masakrze paryskiej.

Skarga postanowił odejść od publicznych dysput, które dyskutanta stawiały od razu w opozycji, i spróbować pozyskać przychyłność adwersarzy poprzez poufną perswazję. W tym celu wysłał Wolanowi opieczętowany list z traktatem o katolickiej interpretacji Komunii Świętej. Wolan wykorzystał ten fakt, ogłaszając w roku 1574 dziełko *Vera et orthodoxa veteris ecclesiae sententia de sacramento corporis et sanguinis Christi* [Prawdziwa i prawowierna nauka dawnego kościoła o sakramencie ciała i krwi Chrystusa], i dedykował je ku zaskoczeniu wszystkich biskupowi wileńskiemu Walerianowi Protasiewiczowi³⁰. Wolan twierdził, że Eucharystię przyjmuje się w sposób duchowy i nie dokonuje się tu przeistoczenie chleba w ciało Chrystusa, a wina w Jego krew. Biskup Protasiewicz natychmiast zagroził kłutwą tym wszystkim, którzy by tekst ten czytali lub kolportowali. Wolan osiągnął swój cel, gdyż nagłośnił niezwykle ważną treść doktryny religijnej kalwinistów. Dopiero w maju 1576 roku Skarga odpowiedział Wolanowi, gdyż musiał czekać na zgodę zwierzchników Zakonu w Rzymie na tę publikację. Jego tekst nosił tytuł *Pro sacritissima Eucharistia contra haeresiam zwinglianam et Andream Volanum, praesentiam corporis D. N. Iesu Christi in eodem Sacramento auferentem*³¹ [W obronie przenaświętszej Eucharystii przeciwko herezji zwingliańskiej i Andrzejowi Wolanowi, zaprzeczającemu obecności Pana Naszego Jezusa Chrystusa w tymże Sakramencie], w którym autor podkreślał, że już młodzi Radziwiłłowie (synowie Radziwiłła Czarnego) wrócili na łono Kościoła katolickiego³². Z kolei odpowiedź Wolana w traktacie *Defensio verae, orthodoxae, veterisque in ecclesia sententiae, de Sacramento corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi...* nastąpiła dopiero w roku 1579. Jeszcze w roku 1582 Skarga ogłosił dwie rozprawy polemizujące z pismami Wolana. Były to: *Siedem filarów, na których stoi katolicka nauka o przenaświętym Sakramencie... przeciw nauce Jędrzeja Wolana...* i *Artes duedcim sacramentarium seu zwingliocalvinistarum...*³³. Z chwilą opuszczenia Wilna przez Skargę w roku 1584 i przeniesienia się do Krakowa polemika między tymi adwersarzami ustała.

Skardze stawia się zarzut, że będąc rektorem Akademii Wileńskiej, nie przeciwdziałal napadom studentów na pogrzeby ewangelickie, które wydarzyły się w Wilnie w roku 1581, a które skarcił Stefan Batory, natomiast z kazalnicy wzywał biskupa wileńskiego Jerzego Ra-

²⁷ J. Sygański, *Listy ks. Piotra Skargi T.J. z lat 1566–1610*, Kraków 1912, s. 55.

²⁸ Ibidem, s. 102

²⁹ J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, s. 48.

³⁰ Ibidem, s. 49–50.

³¹ Ibidem, s. 51–52.

³² K. Daugirdas, op. cit., s. 107.

³³ J. Tazbir, *Piotr Skarga*, [w:] PSB, s. 37.

dziwiła, aby był „na heretyki zaostrzonym słupem”³⁴. Interesujące, że w licznych pismach z okresu jego działalności kaznodziejskiej i pisarskiej w Krakowie czy Warszawie nie prowadził on już więcej polemik z konkretnymi osobami z obozu protestanckiego, lecz atakował je jako zbiorowość.

Niezwykłe ważnym momentem w życiu Skargi było powołanie go w roku 1588 przez króla Zygmunta III na kaznodzieję królewskiego. Na stanowisku tym pozostawał nieomal aż do śmierci w roku 1612. Będąc cały czas u boku króla, miał wyraźny wpływ na decyzje królewskie, zwłaszcza w kwestiach religijnych. W czasie rokoszu Zebrzydowskiego w roku 1606 w pamflocie *Jezuita* domagano się oddalenia z dworu królewskiego jezuitów, a w tym i Skargi, gdyż oni są złymi duchami króla. O pozycji Skargi na dworze królewskim najdobitniej świadczy sprawa uchwalenia konstytucji o tumultach, która miała zapobiegać pogromom wyznaniowym w miastach. Projekt ten, powstały z inicjatywy różnowierców, uzyskał poparcie znacznej części posłów katolickich. Król miał go zatwierdzić. Zygmunt III zwrócił się do Skargi i do swego spowiednika Fryderyka Bartscha (także jezuita) o radę. Ci nie tylko mu to odradzili, lecz – jak opisze Wacław Sobieski³⁵ – ruszyli do kwater katolików: biskupów i senatorów świeckich oraz posłów, aby wycofali swoje poparcie dla tej ustawy. W konsekwencji doszło do zerwania sejmu. Skarga przez całe swoje życie zarówno na kazalnicy, jak i w licznych pismach zwalczał tolerancję religijną w Rzeczypospolitej zagwarantowaną aktem konfederacji warszawskiej z roku 1573, będącym swego rodzaju Magna Charta Libertatum wolności wyznaniowej. Pisano w nim m.in. „obiecujemy to sobie wspólnie za nas i potomków naszych na wieczne czasy pod rygorem przysięgi [...], iż którzy jesteśmy *dissidentes de religione* [rozzóżnieni w wierze] pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w kościelech krwi nie przelewać”³⁶. Jezuita poświęcił temu problemowi kilka broszur: *Upominanie do ewangelików* (Kraków 1592), *Proces konfederacyjnej* (Kraków 1595), *Dyskurs na konfederacyjną* (Kraków 1607). W *Procesie konfederacyjnej* tłumaczył swoje negatywne stanowisko wobec konfederacji warszawskiej:

[...] daje się w niej wolność odmiany czynić w kościele, jak się komu podoba. To jest kościoły katolickie [...] od początku wiary w Polszcze i sześćset lat nadane psować, plebany i inne duchowne rzymskiego kościoła osoby i possessory starowieczne z dóbr ich wyganiać, ministra stawiać i dochody kościelne wedle wolej każdego odjąć i na co kto chce obrócić.

Skarga podkreślał, że katolicyzm posiada bogatą tradycję, zachował ciągłość instytucji, stałość doktryny religijnej i ma jej strażnika papieża, a więc nieskażoną wiarę, natomiast protestanci tworzą sekty i ciągle się kłóćą o to, kto z nich jest prawowierny.

Skarga nie był zwolennikiem udostępnienia wiernym Biblii, co zalecali protestanci. Wystarczały im żywoty świętych jako wzorce moralne. Obawiał się, że lektura Biblii może przerosnąć możliwości percepcji świeckich. Tolerancję religijną, gwarantowaną dokumentem konfederacji warszawskiej, nazywał – jak pisze Tazbir – „dzikim”, „piekielnym”, „wilczym” i „tyrańskim” prawem, a szlachcica, który w swoich dobrach zaprowadzał protestantyzm, „bezbożnym wyrodkiem”, „niesprawiedliwym drapieżcą” czy „wężem jadowitym”³⁷.

³⁴ E. Bursche, op. cit., s. 81–83.

³⁵ W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902, s. 121.

³⁶ Tekst zob. w opracowaniu W. Budki, opublikowany w „Reformacji w Polsce”, t. I, Warszawa 1921, s. 316–318.

³⁷ J. Tazbir, *Piotr Skarga*, [w:] PSB, s. 38.

Postawa Skargi wobec zburzenia kościołów protestanckich w Krakowie w roku 1591 i Wilnie w roku 1611 jest dwuznaczna. Jako obywatelowi, a tym bardziej duchownemu nie wypadało chwalić czynów kryminalnych, jednak je bagatelizował. O tym pierwszym zdarzeniu pisał w druku *Upominanie ewangelików...* (z roku 1592), że zostało ono wywołane niewinną zabawą dzieci, które „z kościoła się wyrwawszy, jakąś szmatę porwały i do zboru igrać pobieżały”³⁸. Gwałtowna zbrojna reakcja ewangelików na to wydarzenie miała spowodować, jego zdaniem, zranienie około 200 osób, co sprowokowało katolików do zburzenia zboru. Skarga konkludował: „patrzac na to niespodziane, nieumyślne od dzieci, od hultajstwa, od robacząt na poły cudowne zboru obalenie, upatruję z tego pożytek”³⁹. W drugiej sprawie (Wilno w 1611 roku) kalwiniści oskarżali Skargę, że przyczynił się do wykonania kary śmierci na Włochu Franco de Franco, który zakłócił procesję Bożego Ciała w Wilnie⁴⁰.

Według Skargi przymus w nawracaniu jest uprawniony zarówno w świetle Biblii, jak i „świętych doktorów”. Należy nawracać perswazją, a gdy to nie pomaga, można zastosować przymus. Pisał „acz też bywa, iż co się z musu pocnie, miłością się kończy” i „wielu ludziom karaniem a pogrożeniem do dobrego się przywodzi”⁴¹. Protestanci w Polsce zajmowali odmiennie stanowisko, co mogło wynikać również z ich słabszej pozycji politycznej w kraju. 16 czerwca 1561 roku na kolokwium różnowierców w Bużeninie stwierdzono, iż nie należy nikogo zmuszać do przyjmowania sakramentów ani też przymuszać do takiego lub innego wyznania⁴². Z kolei na synodzie w Wągrowcu w dniach od 25 do 30 grudnia 1565 roku ustalono: „w Kościele Bożym, prawdziwym, nie może jeden drugiemu panować w wierze ani być przyniewolon do niej”⁴³.

Efekty działalności kaznodziejskiej, pisarskiej i pedagogicznej ks. Skargi przerosły zapewne nawet jego oczekiwania. Kościół katolicki w Polsce w ciągu półwiecza zepchnął protestantów do diaspory. Sporo było w tym zasługi samego Skargi. Wszystkie trzy cechy konfesjonalizacji: innowacyjność, osiąganie przewagi liczebnej własnych wyznawców na skutek konwersji i konkurencyjność w polemikach religijnych z protestantami odnajdujemy w pełni w jego działaniu. Na innowacyjność Skargi w jego twórczości zwrócił uwagę już Czesław Hernas⁴⁴. Skarga zdawał sobie sprawę, że nie wystarcza obrona podstawowych zasad katolicyzmu, lecz zgodnie z duchem soboru trydenckiego należało stworzyć sugestywny stereotyp postępowania jednostki i narzucić ten wzór społeczeństwu. Miała temu służyć odnowa moralna oraz dyscyplina kościelna.

Liczne konwersje często były spowodowane szansą uzyskania intratnych i prestiżowych urzędów. Skarga w polityce nominacyjnej Zygmunta III doradzał forytowanie katolików. W walce o rząd dusz jego *Żywoty świętych* i *Kazania sejmowe* zdominowały polską opinię publiczną. Wszystko to przemawia na korzyść stwierdzenia, że Skargę można nazwać prekursorem konfesjonalizacji trydencko-katolickiej w Rzeczypospolitej. Karol Górski postawił pytanie: jak wyglądałaby Polska, gdyby zwyciężył w nim protestantyzm?⁴⁵ W odpowiedzi pisze, iż w obrazie Polski protestanckiej i Polski katolickiej nie byłoby wielkiej

³⁸ Cytuję za: J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, s. 170; H. Wisner, *Rozróżnieni w wierze*, Warszawa 1982, s. 85.

³⁹ *Ibidem*, s. 170.

⁴⁰ J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, s. 191.

⁴¹ Cytaty z pism Skargi podaję za R. Kościelnym, op. cit. s. 33.

⁴² „Akta synodów różnowierczych”, t. II: (1560–1570), opr. M. Sipayłło, Warszawa 1972, s. 104.

⁴³ *Ibidem*, s. 198.

⁴⁴ Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1998, s. 181.

⁴⁵ K. Górski, *Zarys dziejów katolicyzmu polskiego*, Toruń 2008, s. 195.

różnicy. Polska protestancka byłaby bardziej skłonna do kapitalizmu i bardziej podatna na przyjęcie racjonalizmu. Pytanie warte jest dalszej dyskusji. Polska nie stała się protestancka, w czym poważny udział miał Skarga.

Streszczenie. Artykuł składa się z trzech części. W części pierwszej autor przedstawia uchwałę Sejmu RP z 16 września 2011 roku (ustanawiającą rok 2012 Rokiem Jubileuszowym ks. Piotra Skargi) oraz uchwałę Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z 16 października 2011 roku, który z kolei uważa tę decyzję za „niezrozumiałą, zarówno w wymiarze neutralności państwa, jak i deklarowanego przez niektórych posłów otwarcia na inicjatywy ekumeniczne”. W części drugiej artykułu autor stawia pytanie, czy w działalności duszpasterskiej, kaznodziejskiej ks. Piotra Skargi, a także w jego publikowanych polemikach można odnaleźć ślady ekumeniczne? – i odpowiada negatywnie. Równocześnie pyta, czy nie żądamy od Skargi zbyt wiele? Czy nie postępujemy ahistorycznie? I znów odpowiada: Skarga był dzieckiem swojej epoki i jego słabości nie możemy rozpatrywać z punktu widzenia naszych czasów; dla katolików pozostanie on wzorem żarliwego wyznawcy, dla protestantów fanatykiem religijnym i przeciwnikiem jakiegokolwiek tolerancji wobec innych wyznań. Wreszcie w trzeciej części artykułu omówiono ceniony ostatnio w historiografii europejskiej model „konfesjonalizacji religijnej” oraz jego użyteczność w badaniu działalności religijnej i publicznej ks. Piotra Skargi.

Słowa kluczowe: Piotr Skarga; konfesjonalizacja; nietolerancja religijna.

Abstract. Piotr Skarga as a problem in ecumenic dialogue of Protestants and a precursor of Tridentine-Catholic confessionalisation in Poland. At the beginning the author quotes the resolution enacted by the Parliament of the Republic of Poland of 16 September 2011 which established the year 2012 as “The Year of Rev. Piotr Skarga” and the resolution of the Synod of the Evangelical-Augsburg Church of 16 October 2011. The latter states at the end: “The Parliament of the Republic of Poland commemorates a controversial figure and ideas that should be alien to modern society. This decision seems incomprehensible to us as it happens in a religiously neutral state and at the time when some members of parliament declared to be open to ecumenic initiatives”. Then the author characterises the model of “religious confessionalisation” formulated by Heinz Schilling and Wolfgang Einhard and assesses its usefulness in evaluating the religious and public activities of rev. Piotr Skarga (1531–1612). In the author’s view Piotr Skarga, besides cardinal Stanislaw Hozjusz (1504–1579), was a precursor of “Tridentine-Catholic confessionalisation” which was settled in Poland a hundred years later than in western European countries. “Confessionalisation” concerned all confessions and its characteristic feature was, in fact, religious intolerance. Both models of confessionalisation: “Tridentine-Catholic” and “Lutheran-Protestant” emphasized superiority of its own cult over the others, propagated self-discipline, monopolized education, exercised censorship, etc. All the features representative of confessionalisation can be observed in public activities of Skarga, especially in his writings. It is conspicuous in his published polemics with Calvinist Andrzej Wolan. Skarga was a child of his times and therefore it is not easy to criticize his weaknesses from our point of view. Catholics will regard him as a paragon of zealous believer and Protestants as a religious fanatic and uncompromising opponent of religious tolerance.

Key words: Piotr Skarga; confessionalisation; religious intolerance.