

Marek Szulakiewicz
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Toruń i Colloquium Charitativum w 1645 roku

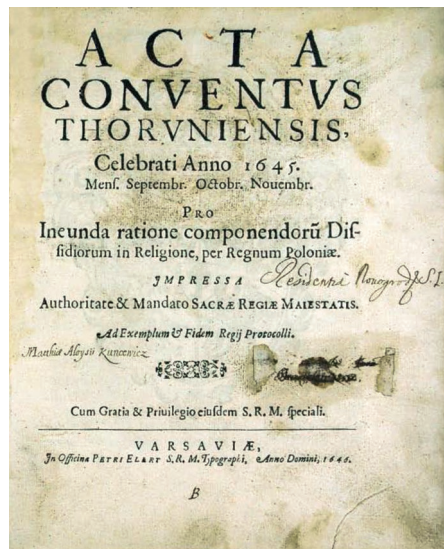
Kronikarz miasta Torunia, Jacob Heinrich Zerneck (1672–1741), pod datą 1645 roku wskazał w swej „*Thornische Chronica*” pięć wydarzeń, które odbyły się wtedy w Toruniu i wydawały mu się godne odnotowania. W kolejności chronologicznej były to: w lutym indygenat (uznanie obcego szlachectwa) Johanna Estena, również w lutym do kościoła św. Jakuba przybył ze Strasburga nowy kaznodzieja, 5 lipca został stracony skazaniec, 28 sierpnia rozpoczyna się w Sali Wielkiej Ratusza Colloquium Charitativum, a 8 września, w związku z obradami Colloquium, niektóre urzędy przeniesiono w inne miejsce¹. Wśród tych pięciu wydarzeń dwa odnoszą się do „Braterskiej rozmowy” (Colloquium Charitativum), której to nazwy użył prymas Maciej Łubieński na określenie tego międzywyznaniowego spotkania. Można sądzić z jego kroniki, że było ono tak ważne, że nawet po kilkudziesięciu latach, gdy Zerneck przygotowywał swą kronikę, zostało uznane za wydarzenie, wokół którego skoncentrowane było ówczesne życie miasta. I rzeczywiście, Toruń tamtego czasu, ale i religijnie ukształtowane społeczeństwo, żył tym spotkaniem. Duchowe przygotowania były poważne. Magistrat toruński zarządził na 23 sierpnia dzień pokuty i modlitwy w intencji kolokwium, a w podobny sposób miano obchodzić każdy piątek w czasie jego trwania². Dość też stwierdzić, że pierwsze sprawozdania z „rozmowy”, jeszcze przed wydaniem z polecenia króla Władysława IV oficjalnego protokołu (1646), wyszły drukiem już w listopadzie 1645 roku, czyli zaledwie kilka dni po jego zakończeniu. W roku zaś 1647 – obok oficjalnego protokołu – takich opisów i sprawozdań było już siedem. Wszystko to oznacza, że długo jeszcze po tym wydarzeniu toczyła się dyskusja na temat przebiegu tego międzywyznaniowego spotkania, efektów, a nawet ważne były spory o rezultaty ukazane w publikacjach: w wydaniu oficjalnym (przez króla), kalwińskim i luterańskim.

¹ J. H. Zerneck, *Thornische Chronica in welcher die Geschichte dieser Stadt von MCCXXI. bis MDCCXXVI. aus bewehrten Scribenten und glaubwürdigen Documentis zusammen getragen worden*, Berlin 1727, s. 310–312.

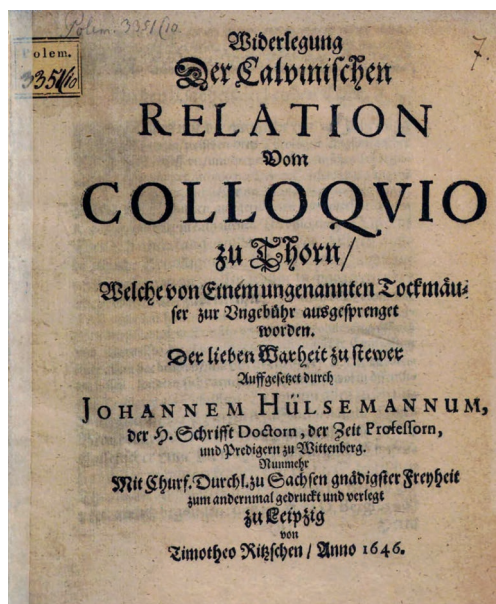
² Ks. T. Glemma, *Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów kościelnych Prus Królewskich*, Toruń 1934, s. 150.



Jacob Heinrich Zerneck
 (W. F. H. Zerneck, *Geschichte der Familie Zerneck*, Riesenburg 1909, s. 121)



Okladka *Acta Conventus Thorvniensis celebrati anno 1645 mense Septembri, Octobri, Novembri pro ineunda ratione componendorum dissidiorum in religione per Regnum Poloniae, jpressa autoritate et mandato Sacrae Regiae Maiestatis ad exemplum et fidem regij protocolli,* Varsoviae 1646 (Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa, /103362557)



Okladka: Hülsemann, *Johann Widerlegung der Calvinischen Relation vom Colloquio zu Thore welche von einem Tockmäuser zur Ungebühr ausgesprenget worden*, Leipzig 1646 (Bayerische Staatsbibliothek München, urn bsb10910109-4)

Jeśli chce się rozważać kontekst „braterskiej rozmowy” w Toruniu, to warto przyjrzeć się trzem okolicznościom, które kształtowały i warunkowały te dyskusje. Najpierw jest to kontekst religijny, później polityczny i wreszcie specyficznie toruński. W tych trzech wymiarach da się to wydarzenie zrozumieć, właściwie ocenić jego znaczenie dla tamtych czasów, ale również dla czasów współczesnych.

1. Troska o jedność w wierze i pokój religijny

Marzeniem wielkich wyznawców i ludzi religijnych jest, aby człowiek odnajdywał sprawy religii w głębi swego ducha i we wspólnotcie. Tylko tak ujawnia się ona jako praźródło życia duchowego człowieka: prawdziwym siedliskiem religii jest bowiem doświadczenie indywidualne i jednocześnie życie wspólnotowe. Swoistą katastrofą dla religii jest taka sytuacja, gdy nie czyni się ani jednego, ani drugiego, lecz o religijności i jej sprawach zaczynają decydować tłumy, masy i polityka. Jeśli degradacją indywidualnego doświadczenia religijnego jest religijny egoizm, to degradacją życia wspólnotowego jest poszukiwanie legitymizacji religii w masach i tłumach. W tych ostatnich dochodzi do niebezpiecznego naśladownictwa, utraty wymiaru indywidualnego bycia i zagubienia duchowego wymiaru życia.

Masy mają zawsze skłonność do niszczenia podstaw własnej egzystencji (Ortega y Gasset). W takim myśleniu często się przyjmuje, że w poszukiwaniu absolutnej wolności musi się zniszczyć wszystko, co jest inne i co staje na przeszkodzie. Dotyczy to również religii. Dlatego sytuacje ulegania tłumom i masom są groźne w wielu obszarach naszego życia, lecz szczególnie niebezpieczne są dla religii. Prowadzą one bowiem do destrukcyjnej religijności, w której zamiast budującej wiary oraz racjonalnego uznania jakiejś idei i dyskusji, ujawnia się jej inny wymiar, który można określić jako antyracjonalne opętanie. Można powiedzieć, że w religii jest (i powinien być) zawsze obecny czynnik społeczny/wspólnotowy, lecz nie może (nie powinno) być w niej miejsca na elementy kojarzone z tłumem i masami. Religie kojarzone z nimi stają się niezwykle niebezpieczne. Sytuacje te łatwo zrozumieć, ukazując, że w religii człowiek ma konfrontować się z nieskończonością, tłum zaś taką konfrontację uniemożliwia i sprowadza wszystko do skończoności. Efektem tego jest często chęć unicestwienia przeciwników, nieposłusznych, inaczej myślących i wierzących, odszczepieńców itp. Wraz z tym w religie zostaje wpisana przemoc, która wyklucza dialog, fałszuje wiarę religijną i wzmacnia silne reakcje emocjonalne. Kiedy zatem masy i tłumy wkraczają w kształtowanie życia religijnego człowieka, i w ogóle w religijność, wtedy kończy się dialog, wiara nie szuka już rozumienia, lecz często uczy wyznawców rozglądać się za mieczem. Ten kontekst filozoficzny jest ważny dla zrozumienia „braterskiej rozmowy” w Toruniu. W dziejach naszej kultury były momenty, gdy religijność pozbawiona została wymiaru wspólnotowego i indywidualnego, a w jej określaniu zwyciężały tłumy i masy. Bezspornie do takich okresów należy przełom wieku XVI i XVII. Reformacja wieku XVI nie tylko ukazała inną możliwość chrześcijaństwa niż to, z jakim dotychczas wyznawcy mieli do czynienia, nie tylko prowadziła do konieczności nowego przemyślenia religii, lecz także, niejako przy okazji, uwolniła nieznaną wcześniej „masowy” sposób jej legitymizacji. Reformacja luterańska dała początek niebezpiecznej konfesjonalizacji, gdy rywalizujące ze sobą Kościoły starały się uzyskać zdecydowaną przewagę liczebną, spychając konkurentów do diaspory³. Można powiedzieć, że religijność „wymykała” się rozumności i rozumnej instytucjonalności oraz ulegała często nieracjonalności tłumów i mas. Został wtedy przebudowany cały schemat Europy średniowiecznej, począwszy od porządku politycznego, przez filozoficzny (koniec scholastyki), ekonomiczny (koniec feudalizmu), aż po religijny (załamanie jedności chrześcijaństwa). W efekcie, zamiast odnowie-

³ Por. J. Małek, *Spory i konflikty religijne na Pomorzu i Kujawach w XVI–XVIII wieku*, w: M. Białkowski, A. Kosecki, W. Polak (red.), *Konflikty i spory w regionie kujawsko-pomorskim*, Toruń 2013, s. 24.



Horribilia Scelera ab Hugonottis in Gallis Perpetrata,
w: *Theatrum Crudelitatum Haereticorum nostri temporis,*
Hrsg. R. Verstegan, Antverpia 1604, s. 39
(Bayerische Staatsbibliothek München, urn: bsb 10005769_0045)



Persecutiones adversus Catholicos à Protestantibus Caluinistis excitae
in Hibernia, w: *Theatrum Crudelitatum Haereticorum nostri temporis,*
Hrsg. R. Verstegan, Antverpia 1604, s. 8
(Bayerische Staatsbibliothek München, urn :bsb 10005769_0045)

nia Kościoła, stanęła naprzeciw siebie wielość wyznań, które często właśnie w masach i w tłumach poszukiwały swej mocy. Reformacja – jak dowodził Christopher Dawson – szczególnie w krajach wyznających kalwinizm, wyrzuciła nagromadzone skarby sztuki średniowiecznej i symbolizmu religijnego, a przede wszystkim zniszczyła liturgiczny charakter kultury ludowej⁴. W rezultacie, bez przygotowania do takiego indywidualistycznego typu religijności, po obu stronach (katolickiej i protestanckiej) została umocniona postawa, w której zamazywała się odpowiedzialność zbiorowa Kościołów, religii i wyznań. Nie należy się dziwić, że takie przeniesienie legitymizacji religii ze wspólnoty i rozumu w stronę tłumów i mas doprowadziło do konfliktów i wojen religijnych, jakich Europa jeszcze nie przeżywała. Nie były one jednak *bellum sacrum* ani też tylko poszukiwaniem uzasadnień i motywacji w sferze religijnej dla działań politycznych, lecz przede wszystkim wyrazem niedojrzałej religijności, w której przeważało nawracanie mieczem i walka o realizację celów pozareligijnych. Jeśli religii nie legitymizują rozum i wiara, lecz masy i tłumy, to bardzo szybko spory religijne stają się przyczyną konfliktów społecznych lub też ich pretekstem.

2. Wojny religijne i „braterska rozmowa”

Wspomnienie trwających wojen religijnych w kontekście toruńskiej „braterskiej rozmowy” jest ważne, jeśli chce się zrozumieć wagę tego wydarzenia dla pokonywania uprzedzeń, przywrócenia wspólnotowego i indywidualnego wymiaru religijności oraz odsunięcia perspektywy takich wojen w Rzeczypospolitej. Co prawda, często można spotkać tezę, że wojen religijnych u nas nie było, choćby z tego powodu, że – jak wskazywał Krasieński – u nas „nikt w nic nie wierzył mocno”, a tolerancja wynikała nie tyle z troski o poszanowanie odmiennych przekonań innych, ile bardziej z troski o ochronę własnej wolności.

Nawet jeśli poważnie potraktuje się te tezy, to faktem jest, że Rzeczypospolita była „bez stosów”. Janusz Tazbir podkreślał, że (zaskakujące) katolickie wystąpienia w obronie tolerancji wynikały przede wszystkim z realnej oceny rozwoju wydarzeń za granicą i w Polsce.

Z uwagi na swobody Polska XVI i XVII wieku zyskała sobie w całej Europie zaszczytne dziś brzmiące miano „azylu heretyków” – wskazywał J. Tazbir – Z różnych krajów ściągali do nas przedstawiciele mniejszości wyznaniowych, prześladowani we własnej ojczyźnie. W Rzeczypospolitej szlacheckiej osiedlali się więc francuscy hugenoci

⁴ Ch. Dawson, *Podział chrześcijaństwa na Zachodzie*, tłum. L. Bieńkowski, Warszawa 1967, s. 130.

i niemieccy luteranie, włoscy antytrynitarze i rosyjscy sekciarze oraz hiszpańscy i portugalscy Żydzi. Angielscy kwakrzy i holenderscy menonici znajdowali u nas schronienie obok angielskich jezuitów i irlandzkich zakonników. Wszystkie wymienione grupy nie podlegały jakiegokolwiek dyskryminacji ze względów narodowościowych czy religijnych, wręcz przeciwnie – cieszyły się rozległym samorządem i korzystały z wielu przywilejów gospodarczych oraz z pełnej swobody kultu”⁵.



Medal pamiątkowy ofiar tumultu toruńskiego – awers i rewers (D. E. Jabłoński, *Thornische Denckwürdigkeiten, Worinnen die im Jahr Christi MDCCXXIV und vorhergehenden Zeiten verunglückte Stadt Thorn im Königl. Pohnlischen hertzogthum Preussen, von einer unpartheyischen Feder, gründlich vorgestellt wird. Und als ein Zusatz und mehrere Ausführung des betrübten Thornis dienen kann. Welchem noch der gantze Olivische Frieden beygefüget,* Berlin 1726, s. 1)

Zwolennicy wolności wyznań pochodzili głównie z warstw rządzących, katolickiej szlachty i magnaterii. Obrona tolerancji i wolności religijnej wynikała przede wszystkim z troski o utratę własnych przywilejów i niebezpieczeństwa wzmocnienia katolickiej władzy królewskiej. Droga od prześladowań religijnych bardzo łatwo mogła prowadzić do pozbawienia uprawnień nabytych przez innych. Wystarczy przypomnieć, że senat polski w liście do Urbana VIII w roku 1643, a zatem zaledwie dwa lata przed spotkaniem wyznań w Toruniu, podkreślał: „Niechaj się chełpi, kto chce, krwawymi zwycięstwami i przywróceniem religii przez mordy i rzezie; my sądzymy – stwierdzali senatorzy – że pobożność naszych królów skuteczniejsza jest niż oręż, i tego jedynie miecza dla nawrócenia heretyków używamy”⁶. Jeśli wojnę religijną zdefiniujemy tylko jako brutalną konsekwencję

⁵ J. Tazbir, *Katolicycy obrońcy tolerancji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 15, 1969, s. 102.

⁶ Cyt. za: M. Buliński, *Historia kościoła polskiego*, t. III, Kraków 1874, s. 79.

narzucenia innym swojej wiary, to żadna próba rozmowy nie będzie przed nią ochroną. Jednak wojna religijna zaczyna się znacznie wcześniej niż wtedy, gdy już mieczem przynosi się swoją wiarę innym.

3. Polityka i Toruń – czyli ku pokojowi w religii

Trzydziestego kwietnia 1632 r. zmarł król Zygmunt III. Rozpoczął się – jak zawsze w Rzeczypospolitej – najbardziej dogodny okres do podejmowania przedsięwzięć, których nie można było przeprowadzić w czasie panowania zmarłego władcy. Szczególnie dla niekatolików fakt ten stwarzał wielkie nadzieje rozpoczęcia walki o równouprawnienie, a nawet umocnienie wyznań. Była to też dogodna możliwość podjęcia działań politycznych, których efektem mogła być zmiana dotychczasowych stosunków wyznaniowych, o których marzyła zarówno strona katolicka, jak i protestancka. Nikt nie chciał wojen religijnych.



Średniowieczny Toruń

(R. Heuer, *Siebenhundert Jahre Thorn 1231–1931*, Danzig 1931, s. 7)

Pojawienie się Torunia w obszarze dyskusji wyznaniowych wydaje się wynikać nie tylko z silnego środowiska protestanckiego w tym mieście, niebezpiecznych dla wszystkich tumultów religijnych, ale również z inicjatywy i zabiegów hetmana polnego litewskiego Krzysztofa Radziwiłła. W tym okresie oczekiwania na nowego władcę przejął on inicjatywę umocnienia protestantyzmu i zapewnienia w Rzeczypospolitej swobód wyznaniowych⁷. Z jego inspiracji został wysłany Jan

⁷ J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986, s. 13.

Pękalski na rozmowy do władz Gdańska i Torunia w celu zorientowania się o możliwości zjazdu przywódców wszystkich wyznań innowierczych w Rzeczypospolitej w jednym z tych miast. Historycy wskazują, że odpowiedzi senatu gdańskiego i rady miasta Torunia były niezwykle ostrożne. Zawierały podziękowania księciu za starania podejmowane dla zapewnienia wszystkim różnowiercom wolności religijnych oraz oświadczenia, że ich przedstawiciele będą z nim w stałym kontakcie⁸. Można stąd wnosić, że Toruń pojawił się pierwotnie nie jako miejsce rozmowy międzywyznaniowej i nie jako miejsce kreowania pokoju wyznaniowego, lecz jako propozycja jednego z miast, w którym może dokonać się porozumienie i umocnienie skonfliktowanych kościołów protestanckich. W Toruniu celem miało być umocnienie wyznań protestanckich w Rzeczypospolitej. Wiedzano bowiem, że tylko pokonanie wzajemnej wrogości wyznań protestanckich umożliwi zastąpienie oficjalnego katolicyzmu religią protestancką.

4. Ku „braterskiej rozmowie”

W tym kontekście powstaje pytanie o to, jak to się stało, że projekt umocnienia protestantyzmu, który miał się zrealizować w Toruniu, przemienił się w projekt „braterskiej rozmowy”, w której spotkały się różne wyznania i podjęły ważne dysputy? Historycy podkreślają, że sama idea takiego *colloquium* była zaskoczeniem dla samych katolików, i jeszcze większym zaskoczeniem dla luteranów, kalwinów i braci czeskich⁹. Tradycja takich spotkań w innych miejscach Europy (np. rok 1561 w Poissy, rok 1601 w Regensburgu, rok 1615 w Neuburg, rok 1636 w Gdańsku dysputa między Walerianem Magni a pastorem Bartłomiejem Nigrinem)¹⁰ oznaczała zawsze długie przygotowania. Zaskoczeniem jest również to, że wskazano na Toruń jako miejsce jej odbycia. Co prawda, miasto to po wielkiej epoce Henryka Strobanda (1548–1609) – studenta filozofii, teologii i burmistrza miasta, który marzył o stworzeniu tu protestanckiego uniwersytetu i podjął wiele starań dla jego rozwoju – stało się znaczącym ośrodkiem, ale jednak nie tej rangi, co na przykład Gdańsk. Można przypuszczać, że był to – częsty w historii – korzystny zbieg okoliczności. Spójrzmy przynajmniej na niektóre z tych uwarunkowań.

⁸ Tamże, s. 16.

⁹ Por. np. Ks. E. Piszcz, *Colloquium Charitativum w Toruniu A. D. 1645. Geneza i przebieg*, Toruń 1995, s. 51 i n.

¹⁰ J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, Warszawa 1964, s. 51 i n.

5. Władysław IV – król inicjator „braterskiej rozmowy”

Jako pierwszą okoliczność należy podkreślić, że szansa na takie „rozmowy” stała się realna, ze względu na królewicza (i króla od 1632 roku) Władysława. Już jako kandydat na przyszłego władcę był zainteresowany poszukiwaniem nowych rozwiązań kwestii relacji katolików z niekatolikami. Zdawał sobie sprawę, jak bardzo ułatwiłoby mu to przyszłe rządy. Zamierzał już nawet jako królewicz narzucić się jako mediator zwaśnionym na tle wyznaniowym stronom, a ponieważ pozostawał wciąż formalnie osobą prywatną, przeto podjął wcześniej starania, aby zaproponowali mu to sami zainteresowani. Historycy często podkreślają na przykład demonstracyjnie okazywaną przez niego tolerancyjność i szacunek wobec prawosławia, gdy podczas wyprawy na Moskwę całował ikony i prosił tamtych duchownych o błogosławienie sztandarów¹¹. Jeszcze przed oficjalną koronacją Władysław intensywnie zajmował się też doprowadzeniem do ugody między unitami a prawosławnymi, tworząc zasady wzajemnych relacji znane jako „Punkty uspokojenia”, w których przyznawał równouprawnienia obydwu Kościołom. Wydaje się, że sukces tamtych inicjatyw „na Wschodzie” był dla niego zachętą do przeprowadzenia podobnych działań „na Zachodzie”.



Władysław IV

(J. Baczyński, *Dzieje Polski ilustrowane*, t. 2, Poznań 1920, s. 436)

¹¹ J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych...*, s. 59.

Można również przypuszczać, że kłótnie wyznaniowe, spory, a nawet walki, uniemożliwiały królowi realizację zamierzonej przez niego wielkiej polityki. Analizując na przykład opisy obrad sejmku w okresie poprzedzającym toruńskie spotkanie, łatwo dostrzec, że sprawy wyznaniowe zajmowały znaczną część tych posiedzeń, uniemożliwiając spełnienie ambitnych planów króla w innych obszarach¹². Jako przykład „wyznaniowych spraw”, jakimi zajmował się sejm, można wskazać: obrzucenie kamieniami krzyża i zniszczenie figurki Chrystusa przez uczniów szkoły ariańskiej w Rakowie, zapewnienie bezpieczeństwa na cmentarzach innowiercom, problem nabywania nieruchomości przez niekatolików, uniemożliwienie przez władze miasta Torunia odbycia procesji Bożego Ciała, przywrócenia katolikom dawnych kościołów, sprawa tumultów wileńskich itp. Wszystkie one (i wiele innych) wynikały z niesnasek i nieuregulowanych relacji między wyznaniem. W tej sytuacji nie można się dziwić, że Władysław IV podjął decyzję uregulowania spraw wyznaniowych przez samych wyznawców, aby problemy tego rodzaju nie blokowały obrad sejmku. Oczywiście można sądzić – jak czyni to J. Dziegielewski – że Władysław IV

Zdecydował się na zorganizowanie „przyjacielskiej rozmowy”, gdyż dla niego istotny był przede wszystkim rozgłos w Europie, wynikający z jej zwołania, mniej natomiast obchodziły go końcowe rezultaty. Prawdopodobnie nie wierzył nawet, by mogło dojść do unii katolicko-protestanckiej, a tym bardziej do ustanowienia jakiegoś nowego wyznania¹³.

Są to jednak głosy jednostronne, lekceważące doświadczenia i otwartość polityki Władysława IV. Również dla „strony protestanckiej” było jasne, że „Najjaśniejszy Królewski Majestat pragnie znieść albo też pomniejszyć różnice w religii”¹⁴.

6. Walerian Magni – mądry doradca

Jeśli powyższa sytuacja (wola Władysława IV) stanowi pierwszą okoliczność „braterskiej rozmowy”, to drugą jest bez wątpienia obecność na dworze królewskim kapucyna, filozofa i antyarystotelika Waleriana Magniego, doradcy monarchy w sprawach religijnych i politycznych, mającego również pewne wpływy w Kurii

¹² Por. np. tamże, s. 114 i n.

¹³ Tamże, s. 143.

¹⁴ *Stanowisko teologów toruńskich dotyczące sposobu postępowania na przyszłym Colloquium Charitativum (1645)*, wstęp, przekład i komentarz K. Wyszomirska, Toruń 1995, s. 20.

Rzymskiej¹⁵. Twórcami wydarzeń i animatorami dziejów są najczęściej wybitne jednostki i dobrze się dzieje, gdy znajdują się one w orbicie wpływów władzy. Tacy mądrzy doradcy wnoszą do władzy pierwiastek wizyjności i profesjonalizmu. I tak było również z filozofem Walerianem Magnim. Już podczas swej podróży po Europie (*incognito*) Władysław IV poznał i zaprzyjaźnił się z jednym z największych krytyków arystotelizmu kapucynem Walerianem Magnim i pozostawał z nim w kontakcie listowym¹⁶. Jak wskazuje ks. M. J. Cygan, udział Magniego w kształtowaniu polityki wyznaniowej Władysława IV był doniosły, a jego pomysł na „braterską rozmowę” był konsekwencją „akcji na rzecz pozyskiwania protestantów Polski Północnej dla katolicyzmu, rozpoczętą w 1641 roku”¹⁷.

W swej apostołskiej działalności – pisze ks. Cygan – Magni kierował się zasadą tolerancji, jakkolwiek pojęcie tej tolerancji nie było jeszcze w pełni dojrzałe. Gdy zapoznał się bliżej z tolerancyjną polityką wyznaniową Władysława IV, stał się jej gorącym zwolennikiem. Stwarzała mu bowiem w Europie najdogodniejsze warunki do realizowania podejmowanych działań apostołskich¹⁸.

7. Przychylność Kościoła katolickiego

I wreszcie trzecia okoliczność „braterskiej rozmowy”. Jest to realistyczna postawa i swoista przychylność do takich dyskusji ze strony Kościoła katolickiego, których hierarchowie „byli przede wszystkim urzędnikami państwowymi, a dopiero na drugim miejscu [...] duszpasterzami”¹⁹. Propagowanie i obrona tolerancji wyrażały po pierwsze z faktu, że prześladowania wyznaniowe ściągnęły na Francję, Niderlandy czy Niemcy wojny religijne z ich wszystkimi, zgubnymi dla kraju konsekwencjami. Po drugie, jak przypominano nieustannie, represje wcale nie powstrzymały rozwoju reformacji. Mimo wielu walk, zniszczeń i ofiar katolicyzm nie odzyskał już stanowiska wyznania panującego. Nie tędy więc wiedzie droga do restauracji jego wpływów. Dlatego już w 1643 roku biskupi wskazywali na konieczność obrania w Rzeczypospolitej innego kierunku.

¹⁵ M. Subotowicz, *Portret i pochodzenie Waleriana Magniego 1586–1661*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 33 (1988) 2, s. 489.

¹⁶ Tamże s. 489.

¹⁷ M. J. Cygan OFMC, *Walerian Magni OFMCap a Colloquium Caritativum w 1645 r. w Toruniu*, „Studia Franciszkańskie”, 7, 1996, s. 242.

¹⁸ Tamże, s. 246.

¹⁹ D. Kuźmina, *Wazowie a Kościół w Rzeczypospolitej*, Warszawa 2013, s. 128.



Walerian Magni na łożu śmierci

(M. Subotowicz, *Najwcześniejszym drukiem wydana rozprawa o eksperymentalnym dowodzie istnienia próżni*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 4, 1959, s. 90)

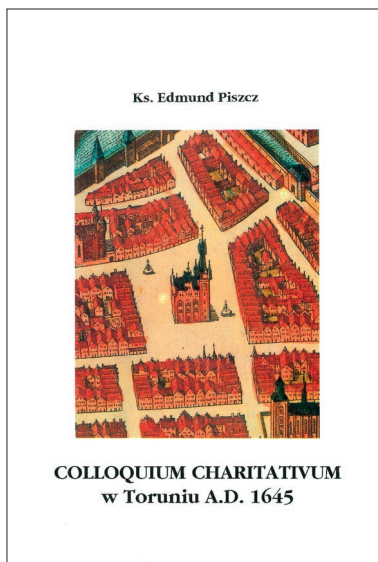
W listopadzie 1643 r. odbywał się w Warszawie – pisze badacz ks. Piszcz – synod biskupów polskich pod przewodnictwem prymasa Macieja Łubieńskiego. I ten właśnie zjazd episkopatu polskiego wystosował obszerny list, zapraszający wszystkich dysydentów do Torunia dla odbycia braterskiej rozmowy, której celem byłaby jedność wiary i pokój religijny. Biskupi zapewnili, że te plany i zamiary są szczerze i tak też powinny być przyjęte przez tych, do których są adresowane. Dodali, że królowi także bardzo zależy na tym, aby w kraju panował religijny pokój²⁰.

8. Sytuacja dialogiczna

Sam przebieg *Colloquium Charitativum* został już bardzo dobrze opisany przez ks. Edmunda Piszcz. Warto jednak spojrzeć ogólnie na to wydarzenie, odwołując się do pewnych kategorii filozofii dialogu. Jeden z największych przedstawicieli tej filozofii Emmanuel Lévinas, w swej próbie zrozumienia sytuacji dialogicznej, podkreślał, że najtrudniejsze jest w niej skłonienie ludzi do dialogu. Trzeba bowiem wtedy „wynaleźć dialog, który pozwoliłby przystąpić do dialogu”²¹. Prowadzenie walk ideologicznych – politycznych, religijnych itp. – zawsze oznacza, że nie udaje się takiej drogi odnaleźć, albo/i nie próbuje się jej poszukiwać. „Braterska rozmowa” w Toruniu może być odczytana właśnie jako podjęcie próby wynale-

²⁰ Abp E. Piszcz, *Colloquium Charitativum. Przygotowania – przebieg – rezultat*, w: K. Maliszewski (red.), *Colloquium Charitativum Secundum*, Toruń 1996, s. 30.

²¹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 241.



Okładka książki ks. Edmunda Piszcz, *Colloquium Charitativum w Toruniu A. D. 1645. Geneza i przebieg*, Toruń 1995

zienia takiego pierwotnego dialogu, czy też sytuacji dialogicznej, przełamującej nienawiść do Innego i prowadzącą do konkretnego dialogu. Wskazać należy, że sama ta sytuacja dialogiem jeszcze nie jest, lecz bez niej nie jest on w ogóle możliwy. Dostrzec to można w samej nazwie toruńskiego wydarzenia. Trzeba podkreślić, że pojęcie „dialog” było mocno zakorzenione w kulturze filozoficznej. Mimo to, nie ono znalazło się w nazwie. Nie dialog zatem, lecz „rozmowa” (*colloquium*) i dodatkowo „braterska” (*caritativum*) określiły sens tego faktu. Biorąc pod uwagę to określenie, trzeba zapytać, na czym polegało stworzenie takiej sytuacji dialogicznej w Toruniu i kim byli ci, którzy ją budowali, chcąc nie tylko ustrzec Rzeczypospolitą przed nawracaniem mieczem, lecz również otwierać rzeczywistość religijną na dialog?

9. Spotkanie i rozmowa w Toruniu

Jak zatem tworzyć sytuację dialogiczną i czy to udało się w Toruniu? Można wskazać dwa ważne elementy, które spełniają wymóg powstawania takiej sytuacji. Są nimi: spotkanie i rozmowa. Spotkanie jest wydarzeniem, które zachodzi między osobami, które mogą reprezentować różne idee, religie i kościoły, lecz podejmują

decyzję wspólnego otwierania na wartości. To znaczy, że kto autentycznie zabiega o spotkanie, ten niejako w zarodku zniszczył (wyliminował) emocje negatywne, odruchy nietolerancji i wrogości względem innych i ich odmiennych idei. W tym wydarzeniu drugi człowiek, religie, kultury, systemy polityczne itp. nie są już tylko przedmiotami poznania, lecz stają się elementami wspólnego świata. Można powiedzieć, że prawdziwe spotkanie buduje wspólnotę, stanowiąc szansę na otwarcie nowych horyzontów dla naszego istnienia. I dotyczy to tak samo istnienia indywidualnego, jak też kultur i religii. Jeśli mówiliśmy, że zatracenie wymiaru wspólnoty w religii jest jej degradacją, to właśnie w spotkaniu rodzi się nadzieja na jej odzyskanie. Każde spotkanie jest i musi być współkonstituowane przez dwie strony i nie wydarza się bez ich jednoczesnego zaangażowania. Emmanuel Mounier podkreślał: „Aby zachować wewnętrzną, trzeba wyjść poza nią”²². I to realizowane jest w wydarzeniu spotkania, w którym ujawnia się, że człowiek nie pozostaje w izolacji, lecz istnieje zawsze w całości relacji między ludźmi, kulturami, religiami. Spotkanie stwarza nadzieję na możliwość dialogu.



Widok na miasto Toruń, koniec XVII wieku
(R. Heuer, *Siebenhundert Jahre Thorn 1231–1931*, Danzig 1931, s. 56)

²² E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 57.

Drugim elementem koniecznym do tworzenia sytuacji dialogicznej jest rozmowa. Jeśli spotkanie jest otwarciem się na siebie i zawierzeniem siebie innemu, to rozmowa oznacza uznanie innego za partnera i potwierdzenie jego jako osoby. „Jeśli ma powstać prawdziwa rozmowa – podkreślał Martin Buber – każdy, kto bierze w niej udział, musi włączyć samego siebie. Oznacza to, że musi być zdecydowany zawsze mówić to, co myśli na temat omawianego przedmiotu”²³. W rozmowie nie chodzi jednak o to, aby zaprezentować swoje samolubne „ja”, wielkość swojej religii, idei politycznych itp., czy też dostarczyć wiedzy o sobie. Nie może być ona sprowadzona do przepływu informacji. Jeśli rozmowa ma tworzyć sytuację dialogiczną i „wynaleźć dialog, który pozwoliłby przystąpić do dialogu”, to musi ona być „wzajemnością przeobrażoną w słowo” (M. Buber). To znaczy, że rozpoczęta i prawdziwa rozmowa nigdy się nie kończy, ma zawsze dalszy ciąg. I tylko jako taka może stać się sytuacją dialogiczną i umożliwić gdzieś, kiedyś prawdziwy dialog. Kto zatem chce się troszczyć o dialog, ten powinien zabiegać o te dwa elementy, które tworzą sytuację dialogiczną. Inaczej mówiąc, dialog może zacząć się dopiero wtedy, gdy obie strony religii (kultur, polityki itp.) nie są już „przeciwko sobie” i „obok siebie”, lecz są „nawzajem dla siebie”. Są to praktyczne efekty spotkania i rozmowy. Czy to wszystko stało się w Toruniu podczas „braterskiej rozmowy”? Śledząc opisy tego wydarzenia, przedstawiane przez badaczy historyków, odpowiedzieć trzeba, że rzeczywiście stworzone zostały wtedy – niespotykane w wieku XVII – warunki sytuacji dialogicznej. Najpierw zapoczątkowanie takiego spotkania przez Władysława IV oznaczało uznanie, że aby zwrócić się do innego wyznania, trzeba się spotkać w konkretnej rzeczywistości, w określonym miejscu. Organizatorzy wiedzieli, że musi to być spotkanie, a nie bezosobowa wymiana korespondencji i myśli. Tylko takie konkretne miejsce, a nie nieokreślona przestrzeń, i tylko taka mowa skierowana do kogoś konkretnego, umożliwiają współ-obecność i otwieranie się na odpowiedź. Tylko one umożliwiają bycie „nawzajem dla siebie”. Tylko wtedy też – jak mówił Lévinas – myślę więcej niż mogę pojąć, myślę więcej niż myślę²⁴. Jako miejsce wybrano Toruń, być może dlatego, że Walerian Magni zatrzymywał się tu w drodze do Gdańska na dysputę z kalwińskim pastorem B. Nigrinem²⁵. Być może to sam król wybrał królewskie miasto Toruń, gdyż tu w roku 1636 w ówczesnej świątyni protestanckiej, kościele Najświętszej Marii Panny, została pochowana jego matka chrzestna Anna Wazówna. A być może decyzja była czysto polityczna, uwzględniająca położenie miasta i jego znaczenie. W każdym razie wybrano konkretne miejsce na spotkanie.

²³ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 152.

²⁴ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 253.

²⁵ M. J. Cygan OFMC, *Walerian Magni OFMCap a Colloquium Caritativum w 1645 r. w Toruniu...*, s. 243.



Kościół św. Jakuba w XVII wieku (D. E. Jabłoński, *Thornische Denckwürdigkeiten, Worinnen Die im Jahr Christi M DCC XXIV. und vorhergehenden Zeiten verunglückte Stadt Thorn im Königl. Pohlnischen hertzogthum Preussen, von einer unpartheyischen Feder, gründlich vorgestellt wird. Und als ein Zusatz und mehrere Ausführung des betrübten Thorns dienen kan. Welchem noch der gantze Olivische Frieden beygefüget*, Berlin 1726, s. 3)



Obrady w Wielkiej Sali Ratusza (J. H. Zerneck, *Thornische Chronica in welcher die Geschichte dieser Stadt von MCCXXI. bis MDCCXXVI. aus bewehrten Scribenten und glaubwürdigen Documentis zusammen getragen worden*, Berlin 1727, s. 313)

Organizatorzy zatroszczyli się również o to, aby toruńskie spotkanie było rozmową. Już w samym założeniu i celach wskazano, że treścią rozmowy ma być ustalenie tego, co jest wspólne, określenie tego, co dzieli, oraz przedyskutowanie tego, co jest sprzeczne z Pismem. Formą osiągnięcia tego celu miała być braterska rozmowa, tworząca umiejętność współżycia ze sobą wyznań, które wiele różni, ale które też wspólnie sądzą, że wzajemna wrogość wyniszcza obie strony, a wzajemna ignorancja pożytku nikomu nie przynosi.

Kim byli ci, którzy konkretnie podjęli ten trud stworzenia sytuacji dialogicznej i zaprzestania religijnej konfrontacji? „Colloquium toczyło się pod przewodnictwem zrazu kanclerza Jerzego Ossolińskiego, później kasztelana gnieźnieńskiego Jerzego Leszczyńskiego. Brało w nim udział 25 teologów katolickich z biskupem Tyszkiewiczem, 28 luterskich z Zygmuntem Guldensternem, starostą sztumskim, oraz 24 kalwińskich ze Zbigniewem Gorajskim na czele. Socynianów, którzy odnosili zaproszenie królewskie także do siebie i stawili się również na rozmowę, nie dopuszczono do niej”²⁶. Oni stworzyli podstawy tej „braterskiej rozmowy”. W Rzeczypospolitej była to odmienna sytuacja niż ta, której doświadczano w innych krajach. Wojna trzydziestoletnia zniszczyła naturalną i – można powiedzieć – codzienną możliwość spotkania ludzi innych wyznań. Nie można było świadczyć o swoim wyznaniu i je wyjaśniać, jeśli zostało ono postawione w konfrontacji z innym wyznaniem. Trzeba przyznać, że był to trudny problem na owe czasy, wymagał on podjęcia prób zrozumienia siebie w pytaniu innych wyznań. Oczywiście wiedzano też, że nie o wszystkim można rozmawiać, niektóre tematy są drażliwe, np. jak wskazywali w swoim stanowisku teologowie toruńscy – „niech nie rozprawia się o samym Lutrze”²⁷.

Zakończenie

Wśród historyków jednoznaczne są oceny wydarzenia w Toruniu. „Jak można było przewidzieć – pisze jeden z nich – zjazd, trwający do 21 listopada r. 1645, nie spełnił nadziei w nim pokładanych szczególnie przez króla; przyczynił się raczej, szczególnie w drugiej swojej części, do uwydatnienia różnic dzielących dysydentów, zwłaszcza luteranów i kalwinów”²⁸. Rzecz paradoksalna, różnice ujawniły się

²⁶ Ks. T. Glemma, *Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów...*, s. 150.

²⁷ *Stanowisko teologów toruńskich dotyczące sposobu postępowania na przyszłym Colloquium Charitativum (1645)...*, s. 20.

²⁸ Ks. T. Glemma, *Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów...*, s. 150.

„wewnątrz” stanowisk strony protestanckiej. Pierwszą nietolerancją na tym „tolerancyjnym spotkaniu” było wykluczenie braci polskich (arian). Lecz były też inne.

Niedługo po ułożeniu planu postępowania i po podaniu wyznania wiary rozpoczęły się wzajemnie nieufności jednych względem drugich, rosnąć z dnia na dzień coraz bardziej. Pomiedzy luteranami a kalwinistami powstał spór o miejsca, o rozpoczynanie modlitw, o tytuły. [...] Tak spierano się przez kilka miesięcy na 38 sesjach. Każda strona przyznawała sobie zwycięstwo i do żadnego rezultatu nie przyszedłszy rozeszli się wszyscy po 38 sesjach, daleko więcej przeciwko sobie rozdrażnieni, aniżeli byli przed Colloquium Charitativum²⁹.

Jakie były przyczyny niepowodzenia tego spotkania? Dlaczego stworzonej wtedy z takim trudem sytuacji dialogicznej nie udało się przemienić w dialog?

Wydaje się, że błędnie sądzono, że problemy między wyznaniem tkwią w sferze teologii, rozważań doktrynalnych, i zamiast stworzoną w Toruniu sytuację dialogiczną doprowadzić do dialogu, zatrzymano się na sporze i próbach uzgodnienia jednego stanowiska teologicznego. Dialog jednak nie jest sporem ani uzgadnianiem stanowiska odpowiadającego wszystkim. Dialog nie jest porozumieniem, w którym chodzi o to, aby jedna ze stron nieco ustąpiła, i druga uczyniła to samo, czego efektem byłby kompromis. Jego podstawowym celem jest uczenie się, zmienianie i rozwijanie siebie. Chociaż strona protestancka podkreślała, że „należy zbadać przyczyny powstania odstępstwa od Kościoła Rzymskiego oraz jego trwania”³⁰, to jednak różnice w teologiach i wzajemne ich podważanie wydawały się przyczyną nieporozumień i wojen religijnych. Stąd czytając streszczenia protokołów kolejnych sesji kolokwium, łatwo dostrzec, że u podstaw tych dyskusji było przeświadczenie, że właśnie odmienne teologie są przyczyną sporów i waśni. Tymczasem tkwiły one (i tkwią do dzisiaj) o wiele głębiej w sferze kultury i tradycji historycznej niż w odstępstwach teologicznych. To bowiem nie chęć uzgodnienia problemów teologicznych i zrozumienie istoty rozbieżności w tych sprawach prowadzi do zaprzestania walk i waśni religijnych (ale również politycznych), lecz stopniowy postęp wzajemnego zrozumienia i przywracanie wspólnej płaszczyzny dyskusji. O wiele ważniejsze w zaprzestaniu takich walk jest rozwijanie kultury religii (i kultury politycznej) niż przełamywanie rozbieżności teologicznych. O wiele ważniejsze jest też uznawanie, że prawda absolutna wcale nie jest tylko po jednej stronie, lecz chodzi bardziej o wsłuchiwanie się

²⁹ Ks. E. Likowski, *Szkic historii tak zwanej reformacji w Polsce od pierwszego jej wystąpienia, aż do Colloquium charitativum w Toruniu 1643*, Poznań 1867, s. 36.

³⁰ Por. *Stanowisko teologów toruńskich dotyczące sposobu postępowania na przyszłym Colloquium Charitativum (1645)...*, s. 20.

z otwartością i życzliwością w stanowisko partnera spotkania niż o pozyskanie go dla siebie. O wiele istotniejsze wreszcie jest, że to my możemy się zmienić i rozwinąć niż to, że możemy innych przymusić do zmiany. Tego wszystkiego w Toruniu zabrakło. Lecz nie był to jeszcze czas ku temu. Trzeba było jeszcze kilku wieków rozwoju kultury, aby można było sytuacje dialogiczne przemienić w dialog, w którym chodzi o rozmowę między równymi (*par cum pari*) i słuchanie, i rozmowę z otwartością i sympatią.

Mimo „kłęski doktrynalnej” i nieuzyskania – zakładanej przez króla Władysława IV – „jedności w wierze” Colloquium toruńskie było najważniejszą rozmową wśród przedstawicieli trzech wyznań, z licznym udziałem teologów zagranicznych XVII wieku. Było też dyskutowane na zachodzie Europy. Rezultatem nie była zatem zgoda i pojednanie, lecz wskazanie na inne możliwości rozwiązania konfliktów wyznaniowych niż wojna religijna. W Toruniu został uczyniony ważny krok w przewyciężeniu trudności we wzajemnym rozumieniu się. W trakcie trwania kolokwiów uwydatniło się też ważne niebezpieczeństwo, które zawsze staje przed takimi dialogami. Jest to niebezpieczeństwo porównywania własnych ideałów z przywarami (a nie ideałami) drugiej strony spotkania. Trzeba było jednak jeszcze wielu wieków, aby z tego ziarna wyrosło drzewo ekumenizmu, i aby świat chrześcijański zrozumiał, że jedna jest prawda dla wszystkich, lecz nie wszyscy zmierzają do niej tymi samymi drogami. Wraz ze stworzeniem w Toruniu sytuacji dialogicznej ukazano też, że atmosfery nienawiści i podejrzliwości między wyznaniem i religiami nie zniweczą dyskusje teologiczne, lecz intensywne uprawianie życia duchowego i budowa kultury dialogu.

Bibliografia

- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buliński M., *Historia Kościoła polskiego*, t. III, Kraków 1874.
- Cygan M. J. OFMC, *Walerian Magni OFMCap a Colloquium Caritativum w 1645 r. w Toruniu*, „Studia Franciszkańskie”, 7, 1996.
- Dawson Ch., *Podział chrześcijaństwa na Zachodzie*, tłum. L. Bieńkowski, Warszawa 1967.
- Dzięgielewski J., *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.
- Glemma T. ks., *Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów kościelnych Prus Królewskich*, Toruń 1934.
- Kuźmina D., *Wazowie a Kościół w Rzeczypospolitej*, Warszawa 2013.
- Lecler J., *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, Warszawa 1964.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008.

- Likowski E. ks., *Szkie historyji tak zwanej reformacyji w Polsce od pierwszego jej wystąpienia, aż do Colloquium charitativum w Toruniu 1643*, Poznań 1867.
- Małek J., *Spory i konflikty religijne na Pomorzu i Kujawach w XVI–XVIII wieku*, w: M. Białkowski, A. Kosecki, W. Polak (red.), *Konflikty i spory w regionie kujawsko-pomorskim*, Toruń 2013, s. 24.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964.
- Piszc E. ks., *Colloquium Charitativum w Toruniu A. D. 1645. Geneza i przebieg*, Toruń 1995.
- Piszc E. abp., *Colloquium Charitativum. Przygotowania – przebieg – rezultat*, w: K. Maliszewski (red.), *Colloquium Charitativum Secundum*, Toruń 1996, s. 30.
- Stanowisko teologów toruńskich dotyczące sposobu postępowania na przyszłym Colloquium Charitativum (1645)*, wstęp, przekład i komentarz K. Wyszomirska, Toruń 1995.
- Subotowicz M., *Portret i pochodzenie Waleriana Magniego 1586–1661*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 33 (1988) 2.
- Tazbir J., *Katolicycy obrońcy tolerancji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 15, 1969.
- Zernecke H. J., *Thornische Chronica in welcher die Geschichte dieser Stadt von MCCXXI. bis MDCCXXVI. aus bewehrten Scribenten und glaubwürdigen Documentis zusammen getragen worden*, Berlin 1727.