

KS. RUFIN GOCZOŁ

OGÓLNE ZAŁOŻENIA IRENICZNE ANDRZEJA FRYCZA MODRZEWSKIEGO

Wstęp. 1. Powszechna jedność Kościoła. 2. Tolerancja religijna. 3. Dialog. 4. Chrześcijaństwo w praktyce. Zakończenie.

WSTĘP

W całokształcie twórczości teologicznej Andrzeja Frycza Modrzewskiego dostrzec można wyraźne tendencje o charakterze pokojowo-zjednoczeniowym, które w dużej mierze przypominają tak aktualne we współczesnym Kościele dyskusje o ekumenizmie. Trzeba tu od razu wyjaśnić, że zagadnienie ruchu ekumenicznego nie jest zasadniczo czymś nowym i zaskakującym, gdyż dążenia zmierzające ku pojednaniu różnych wyznań obserwuje się już w początkach dziejów Kościoła.¹ Warto jednakże zauważyć, że owe wcześniejsze próby, jakie na przestrzeni wieków podejmowano w kierunku zjednoczenia chrześcijan zarówno na planie teoretycznym jak i w praktyce, określa się mianem *irenizmu*.²

Twórczość Modrzewskiego przepojona propozycjami odnowy Kościoła sprawia, że odnajdujemy go właśnie wśród czołowych irenistów XVI stulecia. Wypada zatem przypomnieć tę postać prekursora ekumenizmu, a także poświęcić nieco uwagi jego poglądom, w których zdecydowanie dominuje nastawienie ireniczne. Problem irenizmu Frycza nie znalazł w dotychczasowych opracowaniach bardziej szczegółowego omówienia, pogłębionego od strony wiedzy teologicznej.³ Niniejszy szkic stanowi więc próbę uzupełnienia badań, jakie już w tym zakresie przeprowadzono. Nie pretenduje do pełnego ujęcia wspomnianej kwestii, lecz zaledwie ogranicza się do przedstawienia ogólnych założeń irenicznych autora „Księgi o Kościele”. Dotyczą one: pojęcia Kościoła powszechnego,

¹ Por.: M. Nowodworski, *Irenika*, (W:) *Encyklopedia Kościelna*, Warszawa 1894, t. XX, s. 248—251; J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, Köln 1957, s. 6—22.

² M. Nowodworski, op. cit.

³ T. Grabowski, *Najważniejsze dezyderaty w sprawie badań nad piśmiennictwem religijnym w Polsce w XVI wieku*. (W:) Pam. Zjazdu Hist. Lit. im. M. Reja dn. 1—4 lipca 1906 r., Kraków 1910, s. 75; K. Kolbuszewski, *Postyllografia polska XVI i XVII wieku*, Kraków 1921, s. 15—16; O. Bartel, *Wypowiedź w dyskusji na sesji naukowej Ch. A. T. poświęconej zagadnieniom ekumenicznym*. (W:) *Na drodze do zjednoczenia chrześcijaństwa*, Warszawa 1962; H. Cichowski, *Les sciences sacrees en Pologne*, (W:) *Dictionnaire de theologie catholique*, t. 12, partie 2, Paris 1934; J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la réformation*, Paris, 1955; K. E. J. Jørgensen, *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, Köbenhavn 1942.

sprawy tolerancji religijnej, dialogu pomiędzy różniącymi się wyznania-
mi oraz urzeczywistnienia chrześcijańskiego ideału w życiu. W ich świe-
tle zostanie też rozpatrzone zagadnienie, o ile zasady irenizmu, jakie
głosił Modrzewski, są zgodne z tendencjami ekumenicznymi naszych cza-
sów.

1. POWSZECHNA JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA

Jednym z problemów nurtujących XVI-wiecznych irenistów, a więc
m. in. Modrzewskiego, stała się sprawa powszechnej jedności Kościoła.
Frycz bardzo dotkliwie odczuwał stan wewnętrznego rozbitcia w Kościele,
co potwierdza następująca jego wypowiedź: „Widzimy oto tę religię
tak rozdartą i poszarpaną, że bez mozolnych zabiegów ludzi dobrych
i uczonych nie da się doprowadzić jej znów do pierwotnej jedności i do
dawnej zgody”.⁴ Dostrzegał on w takim fakcie największą tragedię chrze-
ścijaństwa, bowiem w sytuacji wciąż postępującego rozkładu chrześci-
jańskiej wspólnoty Kościół był praktycznie pozbawiony możliwości po-
zytywnego oddziaływania na niewierzących.

Obserwując aktualną sytuację religijną, dochodzi Modrzewski do
wniosku, że za wszelką cenę należy dążyć do przywrócenia jedności Ko-
ściołowi. Stąd też w swoich publikacjach stara się udowodnić, iż jedność
Kościoła tkwi niejako w samej jego naturze. Wiąże się ona z początkami
jego istnienia, a zasadniczą podstawę tejże jedności stanowi Chrystus.
On bowiem przelał swoją krew za wszystkich, stwarzając tym samym
podwaliny do założenia jednego, powszechnego Kościoła.⁵ Ponadto moc
i skuteczność Jego śmierci rozciąga się nie tylko na wszystkich ludzi, ale
też i na wszystkie czasy. Aby pogląd ten uzasadnić, powołuje się Mo-
drzewski m. in. na słowa św. Pawła: „A więc nie jesteście już obcymi
i przychodnimi, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami
Boga — nadbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie ka-
mieniem węgielnym jest sam Chrystus”.⁶ Dla podkreślenia jedności Ko-
ścioła często posługuje się irenista nazwą „Kościół — Ciało Mistyczne
Jezusa Chrystusa”.⁷ Wszyscy wierni należący do Kościoła są w Chrystu-
sa włączeni, tworzą z nim wspólną całość Mistycznego Ciała.⁸ Duszą
owego Ciała jest Duch Święty, który swymi darami ozdabia i pomnaża
Kościół, a ponadto swoją siłą jednoczy wiernych z Chrystusem.⁹

Wśród czynników jednoczących, które tkwią w wewnętrznej naturze
Kościoła, dostrzega też Frycz jednakowe dla wszystkich środki zbawie-

⁴ A. F. Modrevius, *Opera omnia*, ed. C. Kumaniecki, Warszawa 1955, vol. II, s. 177. W dalszych przypisach przy cytatach z dzieł Modrzewskiego pojawiał się bę-
dzie skrót Op. z rzymską cyfrą na oznaczenie tomu i arabską na oznaczenie strony.

⁵ Op. III 171; Op. IV, 16; por.: „Dekret o ekumenizmie” UR (Unitatis Redintegratio)
n. 2. Cytaty z dekretu będą w dalszych przypisach opatrzone skrótem UR.

⁶ Ef 2, 19—20.

⁷ Op. III, 95; było to również ulubione określenie Kościoła, jakim posługiwali się
ewangelicy. Ich antyhierarchiczna tendencja w ujmowaniu Kościoła szukała takiego
pojęcia, które by wykluczając zeń autorytet, odpowiadało mimo to nauce apostołskiej.
Por.: Ap. Conf. art. VII, VIII; (W:) *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen
Kirche*, Berlin 1960, s. 234—236; 248; przy dalszym cytowaniu tej pozycji wystąpi
skrót BS.

⁸ Op. I, 383.

⁹ Op. I, 396; III, 117.

nia. Chrystus bowiem ustanowił obowiązujące w całym Kościele te same sakramenty, dał wszystkim to samo Słowo Boże, tych samych żąda od wszystkich aktów świadczących o prawdziwej łączności z Kościołem.¹⁰

Należy także podkreślić, iż podstawę jedności Kościoła upatruje Modrzewski m. in. w jego strukturze hierarchicznej. Toteż w odróżnieniu od reformatorów uznaje potrzebę najwyższej władzy papieża, gdyż właśnie ona może jako jeden z istotnych czynników zadecydować o przywróceniu zgody w Kościele. Poparcie dla swojej tezy odnajduje w Tradycji, która dostarcza tu licznych dowodów potwierdzających.¹¹ Komentując historię chrześcijaństwa, stwierdza on, że szczególnie w chwilach herezji i apostazji papież jako głowa Kościoła zabiegał o zachowanie jedności. Dlatego wysuwa postulat, że właśnie teraz, w czasach rozbicia religii chrześcijańskiej, ze strony papieżstwa powinna wypłynąć próba zjednoczenia wyznawców Chrystusa.

Analizując aktualną sytuację religijną stwierdza Frycz, iż winę za stan rozbicia chrześcijaństwa ponoszą zarówno Kościoły, które się oderwały od jedności, jak i Kościół rzymskokatolicki. Stąd też wspólnym obowiązkiem wszystkich Kościołów będzie dążenie do zmiany takiego stanu rzeczy. Idea zjednoczenia nie może być obojętna żadnemu chrześcijaninowi, gdyż jest wyraźnie widoczne, powiada Modrzewski, „... jak bracia odsuwają się od braci, tak się bowiem poróżnili, jakby czcili innego Boga, jakby innym chrztem byli ochrzczeni, jakby innego oczekiwali dziedzictwa, innego królestwa Bożego. Każda ze stron wprawdzie chlubi się imieniem Kościoła, ale wzajemne nastawienie jest zaprzeczeniem tego, że do niego należą. Nawzajem napadają na siebie, rzucają obelgami, skazują na wieczne potępienie”.¹² Zatem właściwą, prawdziwie chrześcijańską postawą będzie w tym przypadku dążenie do zjednoczenia rozbitego Kościoła. Kościół katolicki nie jest bowiem Kościołem jednego tylko miejsca i jednego tylko czasu, ale wywodząc się od Kościoła pierwotnego, ma charakter ponadczasowy.

Rozpatrując określenie „powszechność Kościoła” od strony formalnej, zauważa Modrzewski, że nie można tej nazwy przypisywać tylko jednemu wyznaniu chrześcijańskiemu, np. rzymskokatolickiemu.¹³ Wyras „powszechny” wywodzący się od greckiego słowa *oikouménē*, oznacza bowiem — jak pisze irenista — cały świat, tzn. całą zamieszkałą kulę ziemską. To wskazuje na lokalną powszechność Kościoła. Jednakże w znaczeniu tegoż słowa tkwi jeszcze powszechność innego rodzaju. Kościół składa się z różnych stanów, gdyż tworzą go zarówno biskupi, kapłani, jak i w największej części ludzie świeccy,¹⁴ a zatem byłaby to także powszechność społeczna.

Kościół powszechny pojmuje Modrzewski również w ten sposób, że zalicza do niego wszystkie te Kościoły, które odłączyły się od Kościoła rzymskokatolickiego. Określa je jako „walczące z nami pod tym samym znakiem Jezusa Chrystusa”.¹⁵ W ich poczet wciąga głównie Kościół grec-

¹⁰ Op. II, 195; por.: UR, n. 2.

¹¹ Op. III, 226 i nn.

¹² Op. I, 299.

¹³ Op. I, 302—303.

¹⁴ Op. I, 304; por.: *Lumen Gentium (Constitutio dogmatica de Ecclesia)* n. 13; w dalszych przypisach posłużono się skrótem LG.

¹⁵ „... nobiscum militant sub signis Iisdem Jesu Christi”. Op. I, 302.

ki, etiopski, ormiański i ruski.¹⁶ Cerkiew rosyjska i Kościół ormiański wykazują według Frycza wiele cech wspólnych z Kościołem rzymskokatolickim, gdyż zachowują wiernie to, co przyjęły od Chrystusa i apostołów. Przede wszystkim mają tę samą wiarę i te same sakramenty.¹⁷

Oczywiście nie należy wykluczyć od przynależności do jedności chrześcijańskiej kościołów reformowanych, choć zdaniem Modrzewskiego nie można ich objąć nazwą „Kościół powszechny”.¹⁸ Wprawdzie dokonały one niektórych reform, różnią się pod pewnym względem doktrynalnie, ale to jeszcze nie stanowi wystarczającego dowodu do zupełnego wyłączenia ich z całości Kościoła. Sami ewangelicy przyznają — pisze irenista — że mają od kościoła rzymskokatolickiego Pismo Święte i wiele wspaniałych praw. Ponadto dużo jest wśród nich takich, którzy oplakują swoją apostazję i w wielu wypadkach oczekują tylko na okazję powrotu.¹⁹ Aby żadnego z Kościołów nie preferować, stara się Frycz unikać pejoratywnych określeń w stosunku do poszczególnych wyznań. Nawet gdy przedstawia poglądy kontrowersyjne, nazywa „stronami” zwalczające się wzajemnie obozy,²⁰ a często nawet określa jednych i drugich „braćmi”.²¹ W swojej wizji powszechności Kościoła posuwa się tak daleko, że dostrzega pewne ślady łączności między Kościołem Chrystusowym a religią izraelską, o czym mówi w następujący sposób: „My wierzymy, że przyszedł Zbawca, a oni oczekiwali Jego przyjścia. Mamy tak jak oni nakaz oddawania czci jednemu Bogu i mamy ten sam dekalog”.²²

Prawdziwe zjednoczenie Kościoła może w ujęciu Modrzewskiego nastąpić wówczas, gdy połączą się wszystkie odłamy chrześcijan. Dlatego też nie wolno nikogo spośród przedstawicieli innych wyznań z góry wykluczać, pozbawiając go imienia katolika — chrześcijanina. Różnice w poglądach nie powinny stanowić przeszkody w dokonaniu dzieła zjednoczenia. Frycz bowiem pojmuje strukturę Kościoła jako całość, jedność, ale składającą się z wielu rozmaitych części. W ramach więc tej różnorodności chce umieścić różnice, które dzielą jednych chrześcijan od drugich. Zdaje sobie oczywiście sprawę, że ideałem byłoby, aby zapanowała wielka jednomyślność wśród wszystkich członków Kościoła, co jednak nie wykluczałoby możliwości odmiennych zdań w pewnych kwestiach. Twierdzi, że od początku da się zauważyć występowanie w Kościele różnych opinii odnośnie do niektórych zagadnień. Nawet takie autorytety Kościoła katolickiego jak św. Piotr i św. Paweł były skłócone ze sobą w czasie działalności misyjnej. Zaś różnica zdań św. Pawła i Barnaby doprowadziła nawet do ich wzajemnego rozstania się. Także sprawa tzw. judaizantes świadczy o istnieniu różnych poglądów w Kościele już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Mimo różnicy zdań wspomniane postacie czy grupy nie odłączyły się od Kościoła, nie przestały być jego częścią. Rozważania swoje kończy Modrzewski stwierdzeniem, że osta-

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Op. I, 422, por.: UR, n. 14.

¹⁸ Op. IV, 298.

¹⁹ Op. IV, 293, 296; por.: UR, n. 19—23.

²⁰ Op. I, 329.

²¹ *Nemo bonus sine animi dolore aspicere potest hanc fratrum a se invicem discessionem; ita enim inter se distracti sunt, quasi alium Deum colerent, alio baptisinate initiarentur, aliam regni celestis expectarent haereditatem.* Op. I, 299.

²² Op. III, 32, 117; por.: LG, n. 14—16.

tecznie o przynależności do Kościoła winna decydować wiara w Jezusa Chrystusa. Pisze bowiem w „Mowie o wysłaniu posłów na sobór”: „Czymże jest Kościół jak nie zgromadzeniem ludzi wierzących w Chrystusa?”²³

By jeszcze mocniej uzasadnić powiązanie braci odłączonych z Kościołem Chrystusa wprowadza Frycz ciekawe rozróżnienie ich związku z Kościołem. Otóż łączność ta według niego jest dwojakiego rodzaju: łączność organizacyjna oraz łączność wewnętrzna; inaczej mówiąc — łączność z Kościołem, instytucją rzymskokatolicką oraz łączność z Kościołem Chrystusowym. Uważa przy tym, że zerwanie łączności organizacyjnej z Kościołem przez akt wyłączenia kogoś (ekskomunikę) nie równa się oderwaniu od Kościoła Chrystusowego. Sądzi także, iż wielu odpadło od Kościoła — instytucji, ale nie zerwało łączności z Kościołem Chrystusa. Dużo jest bowiem takich, którzy nie chcą z Kościołem zerwać, chociaż domagają się pewnych reform instytucji kościelnych i zmiany niektórych praktyk pobożności. Przykładów tego rodzaju dostarczają już dzieje Starożytności, gdzie tacy prorocy, jak np. Eliasz czy Jeremiasz również ganili błędy, jakie wkrały się do religii izraelskiej. Także i w nowym Kościele Nikodem oraz Józef z Arymatei, a przede wszystkim apostołowie, odstąpili od prawowitej władzy Starożytności, lecz nie przestali być członkami Kościoła Chrystusowego. To miał na myśli Chrystus — sądzi Modrzewski — gdy powiedział: „Wyłączą was z synagogi. Owszem, nadchodzi godzina, w której każdy, kto was zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu”.²⁴ Wykluczenie z synagogi, o czym mówi Chrystus, nie jest zerwaniem z prawdziwym Kościołem. Wewnętrzne zerwanie następuje dopiero wskutek sprzeniewierzenia się nauce Chrystusowej.

W dalszym toku swych wywodów stara się irenista określić bliżej pojęcie Kościoła prawdziwego. Zatem prawdziwy Kościół to ten, który z oddaniem pracuje dla chwały Boga, gdzie w największym poszanowaniu jest Jego słowo, gdzie zachowuje się czystość i nienaruszalność sakramentów ustanowionych przez Chrystusa.²⁵ Modrzewski uważa, że Kościół rzymskokatolicki też oddalił się od ideału prawdziwego Kościoła. Powinien więc również poznać swoje błędy i usunąć je.²⁶ Widać stąd, że Frycz przyjmuje pewnego rodzaju Kościół pod każdym względem doskonały, stawiając go jako wzór dla wszystkich Kościołów. Sądzi, iż w każdym z Kościołów istniejących spełnia się tylko większa lub mniejsza część tego ideału. „Kościół dni naszych — pisze — ma starcze zmarszczki i liczne skazy nieuctwa, błędu, zmienności. Nie mówię tego tylko o Kościele rzymskim, który rości sobie pretensję, aby zwać się powszechnym, lecz także o tym, który się cieszy nazwą kościoła ewangelickiego”.²⁷ Zadaniem więc każdego Kościoła jest dążenie do pełnego urzeczywistnienia ideału, o jakim mówił Chrystus. Najbardziej doskonałym, zarówno pod względem organizacyjnym jak i duchowym, był dla Frycza Kościół czasów apostołowskich. Dlatego też, mając na uwadze zjednoczenie chrześcijan, zdecydowanie podkreślał konieczność przywrócenia owego idea-

²³ Op. II, 181.

²⁴ J 16, 2.

²⁵ Op. III, 290.

²⁶ Op. III, 307—308.

²⁷ Op. V, 158.

łu Kościoła z pierwszych wieków. Uważał bowiem, iż byłyby to jeden z czynników jednoczących.

Reasumując przedstawione tu rozważania stanowiące punkt wyjścia irenicznych dążeń Modrzewskiego, można stwierdzić, że jest on w pełni przekonany o potrzebie jedności w Kościele. Wskutek tego opowiada się za jak najszybszym usunięciem panującego w nim rozłamem. Zaznacza jednocześnie, iż tendencje zjednoczeniowe tkwią w samej istocie Kościoła, który jest powszechny i ponadczasowy, gdyż obejmuje wszystkie czasy i wszystkich wierzących w Chrystusa. Samo podkreślenie wewnętrznej i zewnętrznej strony Kościoła również zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ jest to charakterystyczny rys irenicznej postawy autora. Łatwo też dało się zauważyć, że Frycz starał się znaleźć jak najwięcej punktów wspólnych między wyznaniem chrześcijańskim. Szukał właściwie więzów łączących wszystkie kościoły z idealnie pojętym Kościołem Chrystusowym. Także i próby jak najbardziej ogólnego określenia Kościoła były podyktowane jego nastawieniem irenicznym. Chciał bowiem w tak pojętym Kościele znaleźć miejsce dla wszystkich grup chrześcijan. Zarazem jednakże zdawał sobie sprawę z tego, że proces zjednoczenia i odnowy Kościoła jest kwestią przyszłości.

2. TOLERANCJA RELIGIJNA

Jednym z ważkich problemów w dobie reformacji stała się sprawa tolerancji religijnej. Fakt pojawiania się wielu różnych grup wyznaniowych pociągał bowiem za sobą konieczność zmiany dotychczasowych poglądów i w ogóle zmiany nastawienia w stosunku do innowierców. Zagadnienia te zainteresowały także Frycza Modrzewskiego. On to reprezentując postępowe dążenia ireniczne, zdecydowanie opowiadał się za zjednoczeniem wielu różnych wyznań chrześcijańskich. Warto zatem nieco dokładniej rozważyć tu jego poglądy o przestrzeganiu zasad tolerancji.

Najbardziej podstawowym argumentem przemawiającym za tolerancją jest dla Modrzewskiego sama godność człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. To sprawia, że człowiek staje się do pewnego stopnia nietykalny, gdyż podobnie jak szanuje się prawo człowieka do życia, tak należy szanować godność człowieka o odmiennych poglądach religijnych. Właściwie zdaniem Frycza winna spotykać kara tych, którzy domagają się lub ustanawiają prawa zezwalające na różnego rodzaju represje wobec innowierców.²⁸ Konieczność tolerancji wynika ponadto z ograniczoności rozumu ludzkiego, który wskutek tego może się mylić. Fakt taki przemawiałby za tym, iż nie należy prześladować błędzącego w sprawach religijnych. Powołuje się tu Modrzewski na własne doświadczenia i stwierdza, że im bardziej zagłębia się w rozważania wszelkich prawd, tym mniej czuje się pewny swoich przekonań.²⁹ Stąd też zwraca uwagę, iż w zamęcie różnych poglądów wzrasta niebezpieczeństwo odłączenia się od wiary Chrystusowej.

²⁸ Op. V, 268—269.

²⁹ Quid cum aliis fiat, nescio, mecum certe ita sentio, agi, ut quod magis scrutor haec mysteria... eo plura mihi observentur, quae animum reddant meum ancipitem. Op V, 146.

Tolerancja w pojęciu Frycza nie jest bynajmniej synonimem pogodzenia się z poglądami innowierców, gdyż opowiada się on wyraźnie za zwalczaniem błędnych tez przeciwników. Jednakże zdecydowanie sprzeciwia się używaniu w tym przypadku przemocy, zdając sobie sprawę z bezskuteczności takiej metody. Wychodzi bowiem z założenia, iż przyczyną wszelkich odstępstw od wiary jest najczęściej błąd w myśleniu. Toteż w celu jego usunięcia należy przede wszystkim odwołać się do nauki opartej na Piśmie św. Modrzewski uważa ponadto, że stosowanie siły fizycznej byłoby wykroczeniem poza kompetencje Kościoła, ponieważ jego zadaniem jest przede wszystkim nauczanie ludzi, które polega na głoszeniu słowa Bożego w taki sposób, aby umożliwiała ono zrozumienie prawd wiary.³⁰ Wreszcie użycie przemocy pozostawałoby w sprzeczności z Tradycją. Bowiem już Bóg przez usta proroków zapowiadających przyjście Mesjasza i Królestwa Bożego podkreślał, że Kościół będzie miał charakter Królestwa duchowego. Prorok Ozeasz np. pisze, iż Bóg zachowa swoich wyznawców nie przez miecz i huk, przez wojnę, konie i jeźdźców, ale przez swoje Słowo.³¹ Potem i sam Chrystus Pan również pozostawił apostołom, kontynuatorom swego dzieła, nie broń cielesną, lecz środki duchowe, tj. naukę i cuda. W zwalczaniu herezji siłą argumentów zaczerpniętych z Pisma św. oraz argumentami rozumowymi dostrzega Frycz wartość założeń metodycznych. Jeśli bowiem na Pismo św. powołują się przeciwnicy przy uzasadnianiu swych poglądów, koniecznością jest, by i katolicy posługiwali się podobną metodą.

Przyjmuje też Modrzewski możliwość konwersji braci odłączonych, ale konwersji świadomej i dobrowolnej, wynikającej z wewnętrznego przekonania o błędzie swoich poglądów i wskutek tego przyjęcia poglądów Kościoła, którego wiarę uważa się za prawdziwą. Nie aprobeuje więc tym samym zasady przymusu religijnego, która zresztą jest niezgodna z nakazem Bożym, gdyż Bóg sam objawił, że trzeba Go czcić dobrowolnie, o czym wyraźnie mówią słowa Pisma św: „Dobrowolnie będę ofiarował Tobie i będę wystawiał imię Twoje, albowiem dobre jest”.³² Przymus w sprawach wiary — to zarazem pogwałcenie sumienia, którym kieruje się człowiek w oddawaniu czci Bogu. Poza tym obawa przed przemocą nie wpływa na wzrost religijności, ale raczej gasi jej zapał oraz powoduje wypaczenie idei dobrego, miłosiernego Boga.³³

Swoją tezę o tolerancji religijnej popiera Frycz argumentami zaczerpniętymi z Pisma św. Między innymi przypomina tę sytuację, kiedy Jakub i Jan oburzeni postępowaniem Samarytan, którzy nie przyjęli Jezusa zdążającego do Jerozolimy, zwrócili się do Niego z zapytaniem: „Panie czy chcesz, abyśmy przywołali ogień z nieba, żeby ich pochłoniął”? Chrystus skarcił ich za takie nastawienie słowami: „Nie wiecie, jakiego ducha jesteście. Syn Człowieczy nie przyszedł, aby zatracać dusze, lecz aby je zbawić”.³⁴ Przytacza również Modrzewski przykład Tobiasza, który nie

³⁰ Op. I, 335.

³¹ Op. I, 332; por.: Cz. 1, 7.

³² Por.: Ps 53, 8.

³³ Op. V, 266.

³⁴ Łk 9, 54—56.

bacząc na to, że jego ziomkowie odstąpili od prawdziwej religii izraelskiej, spieszył każdemu z nich z pomocą.³⁵

Łatwo zauważyć, że Modrzewski buduje swoją tezę o tolerancji na miłości bliźniego. Za punkt wyjścia tych rozważań przyjmuje stwierdzenie, iż stanowisko względem drugiego człowieka jest w dużej mierze uzależnione od sposobu spojrzenia na niego. W przedstawicielach innych wyznań często widziano wrogów chrześcijaństwa, toteż stosowanie wobec nich wszelkich środków represji próbowano uznać za usprawiedliwione. Frycz stara się zmienić tego rodzaju nastawienie do braci odłączonych. Sądzi, że ci chrześcijanie, którzy mają odmienne częściowo poglądy religijne, nie mogą być uważani pod żadnym pozorem za wrogów Chrystusowej religii. Zaś trudność, jaką nasuwają słowa Pana Jezusa mówiące o napominaniu błędzących oraz tych, którzy nie chcą słuchać nawet Kościoła („celnik” i „poganin”), rozwiązuje poprzez wyjaśnienie, iż obecnie toczy się właśnie dyskusja na temat, który Kościół jest prawdziwy.³⁶

W toku rozważań Frycza nad tolerancją ujawnił się także problem stosunku władców świeckich do spraw religii. Wśród nich bowiem, niezależnie od tego, jakiego byli wyznania, zdarzały się wypadki daleko dosuniętej nietolerancji. Dlatego próbuje irenista podać jakąś ogólną regułę zachowania się władców wobec rozbitcia religijnego. Obowiązki ich powinny być jego zdaniem następujące: „... zaprowadzić pokój między stronami, wziąć na siebie troskę o przywrócenie Kościołowi jego powagi oraz nie dozwolić, aby komukolwiek w imię religii czyniono wstręty”.³⁷

Sprawę tolerancji ujmuje również Modrzewski z aspektu powiązania jej z autorytetem Boga. Jedynie Bóg jako najwyższa instancja władająca całym światem ma największe prawo sądzić tych, którzy opowiadają się za inną religią. Píše zatem Frycz: „Bogu więc i Jego sądowi należy raczej pozostawić wyznawców religii odmiennej od naszej, aniżeli za pomocą kary i niesprawiedliwości, czy też nieodpowiednimi racjami przeciągać ich na naszą stronę”.³⁸

W świetle przedstawionych poglądów dość wyraźnie zarysowuje się stanowisko Modrzewskiego. Jego więc zdaniem w sytuacji rozbitcia chrześcijaństwa koniecznością jest przestrzeganie zasad tolerancji religijnej. Nie powinno to jednak być równoznaczne z aprobatą i zalegalizowaniem stanu podziału Kościoła. Tolerancja w ujęciu Frycza to tylko sposób zachowania się w okresie poprzedzającym zjednoczenie chrześcijan. Ma ona jakby stworzyć odpowiedni klimat dla dążeń zjednoczeniowych. Trudno bowiem wyobrazić sobie budowanie jedności Kościoła przy równoczesnym prześladowaniu przedstawicieli innych odłamów religii chrześcijańskiej.

W takiej postawie Frycza można się niewątpliwie dopatrywać jednego z dalszych rysów jego irenicznej działalności. Z drugiej jednak strony trzeba zaznaczyć, że zwrócenie uwagi na potrzebę tolerancji miało jeszcze inne znaczenie. Chodziło m. in. o przeciwstawienie się tym, którzy przez stosowanie przymusu zmierzali w kierunku jedności Kościoła. Modrzewski podkreśla wprawdzie ważność tego samego celu, tj. stworze-

³⁵ Por.: Tob 1, 1—19.

³⁶ Op. V, 157—158.

³⁷ Op. V, 263.

³⁸ Op. V, 266—267.

nia jedności w Kościele, ale jego realizacja ma się odbywać przy pomocy zupełnie innych środków, zgodnych z wielkością Boga, godnością człowieka i wymaganiami prawdziwej wiary chrześcijańskiej. Postawę, jaką zajmuje irenista i jaką proponuje zająć wszystkim pozostałym wobec inaczej wierzących, dyktują z jednej strony ogólne założenia humanizmu, z drugiej zaś podstawowe zasady chrześcijańskiej miłości.

3. DIALOG

Modrzewski zdawał sobie sprawę z tego, że reformacja przyczyniła się m. in. do ujawnienia wielu spornych kwestii na płaszczyźnie doktrynalnej. Powstał zatem ogólny problem, a mianowicie zajęcie właściwego stanowiska wobec poglądów innowierców. Pewne próby jego rozwiązania w duchu irenicznym podjął właśnie Andrzej Frycz.

Na początku swych rozważań stara się ustalić przyczynę niezgody i sporów w ówczesnym świecie chrześcijańskim. Nietrudno mu dociec, że o fakcie tym decyduje stosunkowo duża ilość różniących się poglądów, jakie wypowiadają przedstawiciele Kościołów odłączonych. Wobec takiej sytuacji Frycz zajmuje postawę wynikającą z rozsądnego przemyślenia sprawy. Domaga się zatem wolności głoszenia wielu sądów, a nawet uważa, że jest to konieczne w celu ich bliższego poznania. „Nie ma bowiem nic brzydszego — pisze — niżli potępiać to, czego się nie zna, niżli sądzić o czym wyłącznie na podstawie uprzedzonych opinii.”³⁹ Jednakże stanowisko takie nie jest równoznaczne z aprobatą wszystkich wygłaszanych tez. Trzeba bowiem dodać, iż właśnie postawy Modrzewskiego bynajmniej nie warunkował indyferentyzm, choć pozornie tak mogłoby się wydawać. Wyływa ona po prostu z założenia o absolutnym charakterze prawdy, zgodnie z którym nie należy przyznawać każdemu pogładowi jednakowego waloru prawdziwości. Dlatego też Frycz postuluje konieczność prowadzenia dialogu, dyskusji na tematy religijne pomiędzy przedstawicielami różniących się wyznań. Przy tego rodzaju wymianie zdań obowiązywać winna obydwie strony pełna szczerłość i obiektywizm. Znaczy to, że w momencie przedstawiania jakiegokolwiek tezy niezbędne będzie podanie jej słabych stron. Modrzewski też uważa, iż wielką pomocą w owych dyskusjach byłoby przyjęcie hipotetycznego chociażby założenia o omylności ludzi w sprawach wiary, z czego nie wykluczałoby się nawet przedstawiciele Kościoła.⁴⁰ Istotnym jednakże celem takich rozmów winno stać się dojście do prawdy. Wskutek tego istnieje obowiązek przyjęcia tej tezy, która okaże się prawdziwa, gdyż niewłaściwe byłoby uporczywe trzymanie się nieuzasadnionych i niesłusznych poglądów. Wskazuje tu irenista na postać św. Augustyna, który również potrafił przyznać się do popełnionych błędów i poprawić je w tzw. „Sprostowaniach”.⁴¹ Tak zatem chęć znalezienia prawdy będzie czynnikiem

³⁹ Op. V, 146.

⁴⁰ To hipotetyczne założenie Modrzewskiego mocno zaatakował kardynał Hozjusz, który pisał, że Kościół nie może się mylić. Frycz zgadza się z tym, choć uważa, że ludzie należący do Kościoła mogą popełniać błędy w sprawach wiary. Por.: K. E. J. Jørgensen, *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten*, København 1942, s. 151.

⁴¹ Op. IV, 18.

decydującym przy rozstrzyganiu spornych kwestii między zwalczającymi się wyznaniem.

Ponieważ zagadnienia, o które toczy się spór, należą do kręgu spraw teologicznych, stąd zasadniczym kryterium ich oceny jest dla Frycza słowo Boże. W jego więc świetle należy dokonać sprawdzenia prawdziwości tez, zawartych w pismach zalewających coraz bardziej świat chrześcijański.⁴² Słusznie też zauważa on, że nie można lekceważyć sprawdzenia logiczności tych twierdzeń, ponieważ wiele błędów zrodziło się na skutek braku logicznego rozumowania. Nieraz autorzy opierając się na tych samych przesłankach, doszli do wręcz przeciwnych wniosków. Nie od rzeczy zatem — sądzi Modrzewski — będzie zwrócenie uwagi na tę stronę sporów teologicznych. Wypróbowanym sposobem poszukiwania prawdy jest jego zdaniem metoda dialektyczna. Chcąc więc odpowiednio ocenić jakiś pogląd, trzeba poznać jego założenia, zbadać prawdziwość przesłanek oraz przeszedźć tok rozumowania. Jeśli okaże się, że wszystkie te czynniki są prawdziwe, nie można mieć wątpliwości co do prawdziwości wniosku.⁴³

Zastanawiając się nad charakterem samej prawdy stwierdza autor jej nadrzędność w stosunku do wszystkich poglądów i opinii. „Niezaprzeczalną jest rzeczą, że we wszystkich jedno tylko może być prawdą i że nie może być więcej prawd niż jedna”.⁴⁴ Źródłem wszelkiej prawdy, czyli prawdą absolutną, jest Pan Bóg. Dlatego też... „każda prawda, ktokolwiek by ją głosił, pochodzi od Ducha św.”⁴⁵ Jest to kapitalne stwierdzenie dające podstawę do wszelkich dyskusji doktrynalnych między Kościołami odłączonymi. Ono także usprawiedliwia wolność głoszenia poglądów i wskazuje na łączność poszczególnych wyznań, które posiadają przynajmniej część prawdy. Bardzo wyraźnie podkreśla irenista, że podobnie należy szukać prawdy w kościołach wschodnich jak i zachodnich, gdyż jego zdaniem: „Nie mniej zawierają (ją) wschodnie jak i zachodnie (kościóły)”.⁴⁶ W poglądach przeciwników trzeba więc próbować odnaleźć tę część prawdy, która w nich tkwi.⁴⁷

Ogólnie biorąc, postawa jaką Modrzewski proponuje zająć wobec tychże sądów, sprowadza się do kilku następujących kolejno po sobie etapów działania: rozważenie poglądów innowierców, zbadanie wszelkich argumentów za i przeciw, przyjęcie prawdziwych a odrzucenie niesłusznych tez. Zaś przewodnim motywem wszystkich dyskusji teologicznych winna być jedność Kościoła.⁴⁸ Nie można jednak rozumieć stanowiska Modrzewskiego wobec poglądów braci odłączonych w ten sposób, jakoby opowiadał się on za pewnego rodzaju labilnością wszystkich prawd wiary, które należy dopiero ustalić na drodze dyskusji. Szereg jego wypowiedzi wskazuje raczej na nieustępliwość co do pewnych przekonań, a zwłaszcza w odniesieniu do prawd podstawowych. Podkreśla m. in.: „Religia nasza bowiem wymaga właśnie stałego trwania przy jed-

⁴² Op. III, 217, 288.

⁴³ Op. V, 87.

⁴⁴ Et tamen illud verissimum est tantum unum in omni re verum esse et plus ono verum non posse. Op. IV, 147.

⁴⁵ Veritas certe, a quocumque dicitur, a Spiritu sancto est. Op. III, 284.

⁴⁶ Non minus igitur in orientalibus quam in occidentalibus amplectenda. Op. III, 284.

⁴⁷ Op. V, 126.

⁴⁸ Op. IV, 29—30.

nym przekonaniu, tych zaś, których dręczą wątpliwości i wahania, uważa za podobnych do morskiej fali gnanej i pobudzonej wiatrem".⁴⁹ Widzimy zatem, iż nastawiony pojednawczo irenista domaga się jednakże absolutnego pozostawiania przy głównych założeniach chrześcijaństwa, nawet w obliczu szerzących się odstępstw od Kościoła. Możliwość kompromisu zakłada jedynie w takim przypadku, gdy w grę nie wchodzi prawdy zasadnicze.

Przyjmując zasadę niezmienności prawd fundamentalnych, stanowczo przeciwstawia się Modrzewski poglądom godzącym w podstawy doktryny chrześcijańskiej. Pisze bowiem: „Jaka cięższa boleść może przygodzić się chrześcijaninowi co zaś Kościołowi powszechnemu przyczynić większej hańby niżli — przy jak najlepszym układzie rzeczy — burzenie podstaw jego wiary, obracanie wniwecz nadziei o odpuszczeniu grzechów i żywocie wiecznym a także mówienie i dopuszczenie się rzeczy, które bezczeszczą imię Boga wśród obcych narodów”.⁵⁰ Widać tu dość ostrą ocenę fałszywych tez, jakie często głoszą przywódcy różnych sekt religijnych. Wypaczają one bowiem prawdziwy obraz Boga, wywołując ponadto lekceważenie religii chrześcijańskiej wśród ludzi o innych przekonaniach.

Uzasadnienie dla swego stanowiska o nieustępowaniu w sprawach istotnych czerpie Frycz z samego charakteru Objawienia będącego źródłem tychże prawd. Odznacza się ono właśnie niezmiennością, gdyż jego autorem jest Bóg, czyli... „niestworzona mądrość, przed którą musi ustąpić wszelka mądrość ludzka”.⁵¹ Dlatego też Słowo Boże staje się wystarczająco silnym autorytetem, aby szukać w nim argumentów mogących zaprzeczyć teoriom przeciwników. Owa niezmiennność zasadniczych prawd wiary jest tak zakorzeniona, iż nie może jej naruszyć nawet Kościół. Do jego zadań zresztą należy zachowywanie tego, co zostało przekazane przez Jezusa Chrystusa. Toteż wiernie powinien się on stosować do Jego słów, które mają wartość nieprzemijającą, wiecznotrwałą. Świadczy o tym najwyraźniej wypowiedź samego Chrystusa: „Niebo i ziemia przeminają, ale słowa moje nie przeminają”,⁵² co zresztą Modrzewski skrupulatnie komentuje.

Z powyższych rozważań wynika, że wysuwa on tezę o niezmienności głównych założeń chrześcijańskich. Trzeba tu jednak zaznaczyć, iż przyjmuje zarazem możliwość dokonania pewnych zmian w zasadach głoszonych przez Kościół pod warunkiem, że nie wchodzi one w zakres spraw zasadniczych. Niczego natomiast nie można uznać za wystarczającą podstawę do tego, by wprowadzać zmiany wbrew wyraźnym poleceniom Chrystusa.⁵³ Do spraw definitywnie nie podlegających zmianie zalicza Frycz np. sakramenty, czemu daje wyraz w następującej wypowiedzi: „Mocne jest przekonanie wielu ludzi, że ani co do eucharystii, ani co do innych sakramentów nie godzi się niczego ustanawiać, czego nie ma w sło-

⁴⁹ Op. IV, 80.

⁵⁰ Op. V, 189.

⁵¹ Op. I, 416.

⁵² Por.: Mt 24, 35.

⁵³ Op. III, 272—273.

wach Chrystusa, który je ustanowił".⁵⁴ Natomiast wśród spraw mogących ulec zmianom słusznie dostrzega postanowienia soborów. Powołuje się przy tym na stwierdzenia Marcina Berezjusza Ajali,⁵⁵ który w księdze „O świętych tradycjach apostoelskich i kościelnych” pisze np., że chociaż istnieje postanowienie soboru co do komunii św. świeckich pod jedną postacią, to jednak nie wyklucza się możliwości udzielania jej pod dwiema postaciami. Zmiana taka zaś jest o tyle dopuszczalna, o ile pozwala na to powaga przodków. Na poparcie swej tezy przytacza zdanie św. Augustyna, który mówi: „...postanowienia soborów wcześniejszych bywały czasami poprawiane przez następne.”⁵⁶ Na te autorytety powoływał się irenista, wysuwając postulat zreformowania sposobu udzielania komunii świeckim (dostrzegał celowość przyjmowania tegoż sakramentu pod dwiema postaciami) oraz postanowień odnośnie do celibatu.⁵⁷

Dziwnym może się wydawać, że właśnie te sprawy zdaniem Modrzewskiego wymagają zmian. Fakt ten znajduje uzasadnienie, jeśli zważyć, że w jego wystąpieniach dominowały tendencje ireniczne. Sądził on bowiem, iż przywrócenie komunii św. pod dwiema postaciami oraz zniesienie nakazu celibatu, a przynajmniej dowolność w tych kwestiach, zbliży oddzielone Kościoły, gdyż prawosławni i ewangelicy rozwiązali powyższe problemy inaczej niż Kościół rzymskokatolicki. Ta sama myśl przyświeca mu również, gdy zwraca uwagę, iż nie powinno się uparczywie obstawać przy transsubstancjacji, która jest zagadnieniem bardzo trudnym, nadającym się do dyskusji na soborze, a z kolei nie należy do prawd zasadniczych, czyli pewników wiary chrześcijańskiej (*religionis nostrae axiomata*). Podobnie przedstawia się kwestia kultu eucharystycznego.⁵⁸

Ten podział na prawdy istotne, które nie mogą ulec zmianie oraz na prawdy nieistotne, które można by zmienić, stanowi dla Frycza podstawę przy ocenie dzieł teologicznych. Odróżnia on bowiem teologię od wiary. Jego zdaniem, nie wszystko, co głoszają teologowie, ma jednakowy walor ważności i wobec tego nie jest rzeczą konieczną przyjmowanie wszystkich twierdzeń, jakie zawierają ich dzieła. Odrzucanie zaś niektórych poglądów teologów nie powinno być uznawane za herezję. O tym, że irenista był przekonany co do słuszności stawianej tezy, świadczy chociażby jego ustosunkowanie się do poglądów św. Tomasza na eucharystię. Uważa bowiem, iż należy przyjąć tylko te, które pozostają w zgodzie z naturą i Boskimi wypowiedziami.⁵⁹ Z podobnego też założenia wychodzi Frycz sądząc, że można wyrazić sprzeciw wobec niektórych teorii głoszonych przez Kościół rzymskokatolicki, co jednakże nie będzie wcale chęcią zerwania z tym Kościołem.

Modrzewski zdaje sobie również sprawę z tego, że poglądy, jakie głosi, nie są zgodne w każdym szczególe z nauką rzymskokatolickiego Kościoła. Jest jednak przekonany, że mimo to nie występuje przeciw Kościołowi

⁵⁴ Multi persuasissimum habent, nihil nec de eucharistia, nec de aliis sacramentis constitui oportere, quam quod verbo Christi, qui autor sit illorum, comprehendatur. Op. I, 406.

⁵⁵ M. Perez de Ayala (1502—1564) arcybiskup Walencji.

⁵⁶ Op. I, 404.

⁵⁷ Op. I, 411, 420.

⁵⁸ Op. I, 399—406.

⁵⁹ Op. III, 100.

powszechnemu. Zresztą wszelkie swoje tezy formułuje w oparciu o zdania tych teologów, którzy cieszą się w całym Kościele niesłabnącym autorytetem.⁶⁰ Zarazem też twierdzi, że jedność musi wypływać ze zgodnego przyjmowania prawd wiary, gdyż w przeciwnym razie zapanuje raczej zmowa niż jedność. Zatem dyskusje między Kościołami odłączonymi sprowadza Frycz na płaszczyznę doktrynalną. Uważa, iż porozumienie doktrynalne jest nieodzowne w tym celu, aby uzgodnić takie samo dla wszystkich wyznań minimum prawd tworzących podstawy wiary chrześcijańskiej.

Natomiast w celu uniknięcia różnego rodzaju sporów i nieporozumień co do prawd wiary proponuje zastosować odpowiednią metodę ich nauczania. Będzie to jego zdaniem najbardziej właściwa reakcja ze strony Kościoła i zarazem jedyny sposób sprowadzenia błędzących na właściwą drogę. Obowiązek ten powierza Modrzewski głównie charyzmatykom, tj. ludziom, którzy w Kościele są szczególnie obdarzeni darem Ducha św. O dar ten powinni prosić Boga przede wszystkim duchowni, gdyż właśnie oni muszą podjąć trud pracy teologicznej i objaśniać kwestie sporne, które burzą jedność całego Kościoła. Jednakże pewne obawy co do realizacji takich postulatów budzi u Frycza dość skomplikowany język scholastyki.⁶¹ Toteż domaga się on prostoty, a także wyrazistości języka i stylu w przedstawianiu zagadnień teologicznych. Dostrzega potrzebę tego, ponieważ niejasne sformułowania stanowią jedną z przyczyn niezgody wśród zwalczających się wyznań. Sądzi więc, że z chwilą należytego wyjaśnienia poglądów przeciwnych zniknie podstawa sporów. Często bowiem, jak zauważa Modrzewski, cały spór jest tylko sporem o słowa, a nie o samo meritum sprawy.

Podstawę swoich przekonań odnośnie do prostoty i jednolitości języka teologicznego upatruje on w sposobie nauczania Chrystusa. Zastanawia go jednak fakt, iż teologowie odbiegają od prostych, Chrystusowych sformułowań, które przekazali apostołowie i sami tworzą zawile myślowe konstrukcje. Zdaniem Frycza ich rozważania nie przynoszą religii pożytku, gdyż wskutek swej niejasności powiększają rozdział między wyznaniem chrześcijańskimi. Stwierdzenie takie wysuwa on, omawiając zagadnienie obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Dyskusje teologów na ten temat spowodowały raczej wzrost niezgody w Kościele, a bynajmniej nie wpłynęły na przywrócenie jedności i pokoju. Toteż irenista wyciąga stąd wniosek: „Lepiej więc pozostać przy słowach Chrystusa: wierzyć, że dane nam zostało Jego Ciało i Krew (co wskazują wyraźnie Jego słowa) aniżeli wplątać się w zawile pytania o sposobie Jego tam przebywania”.⁶²

Generalnym założeniem Modrzewskiego przy rozważaniu spornych kwestii teologicznych jest przyjęcie Pisma św. za autorytatywne źródło wszelkich prawd. Ich badaniem powinni się zająć teologowie jako najbardziej kompetentni. Jednakże zastrzega Frycz, iż rozważania muszą się obracać w kręgu zagadnień objętych Pismem św. Wszelkie natomiast inne dociekania, pozostające poza źródłem Bożego Objawienia (np. przyczy-

⁶⁰ Op. V, 188.

⁶¹ Por.: J. Chechelski, *Wpływ scholastyki na Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, (W:) *Reformacja w Polsce*, 6 (1934), 68.

⁶² Op. I, 394; III, 71.

nowość poczynań Bożych), wykraczałyby poza kompetencje, a ponadto naruszałyby dystans, jaki powinien zachować człowiek — stworzenie wobec Stwórcy.⁶³ Irenista podkreśla również, że mimo Objawienia niektóre tajemnice wiary nie są całkowicie dla nas zrozumiałe ze względu na ograniczoność naszego umysłu. Toteż przy ich analizie oraz interpretacji konieczna będzie pewna doza ostrożności w celu uniknięcia błędów.

Trudność wiążąca się ze zrozumieniem jakiegoś zagadnienia teologicznego może według Frycza wypływać z dwóch źródeł. Z jednej strony przyczyna jej tkwi w samym meritum zagadnienia, które jest czasami bardzo skomplikowane, z drugiej zaś — w zawiłym sposobie jego interpretacji. Ponieważ trudności w zrozumieniu problemu są w zasadzie nieuniknione, należy więc dbać o to, aby przedstawiać go w jak najprostszej formie. Jest rzeczą oczywistą, iż rozważenie pewnych kwestii w zakresie danej dziedziny wiedzy wymaga posługiwania się odpowiednią terminologią. Tak więc i przedstawianiu zagadnień teologicznych towarzyszy właściwy dla tej dyscypliny zespół określeń i sposób interpretacji poparty dowodami zaczerpniętymi z Pisma św. W poglądach Modrzewskiego odnośnie do terminologii na uwagę zasługuje fakt, iż postuluje on możliwość różnego rodzaju terminów. Toteż krytycznie ustosunkowuje się do tych, którzy prawo obywatelstwa w Kościele katolickim przyznają wyłącznie jednej terminologii teologicznej. Jego zdaniem w tej materii trzeba pozostawić całkowitą wolność, gdyż zasadniczym celem jest wyjaśnienie spraw konkretnych, a nie dyskusja o stosowaniu takich czy innych terminów. Powyższe założenia próbuje Frycz realizować, analizując zagadnienie predestynacji. Píše bowiem: „...nie mam nic przeciw temu, aby każdy posługiwał się jakimi chce terminami. Ja będę się posługiwał wszystkimi bez różnicy i bardziej będzie mi zależało na wyjaśnieniu samej rzeczy, aniżeli na zabobonnym trzymaniu się słów”.⁶⁴

Nie można stąd jednak wysnuć wniosku, że autor popełnia błąd metodologiczny, nie trzymając się ściśle jednej terminologii. Jego inne wypowiedzi na temat konieczności przestrzegania praw logicznych przy budowaniu i ocenie twierdzeń religijnych dowodzą, że dbał o to, by nie popełnić tego rodzaju błędu.⁶⁵ Frycz chce zarazem zwrócić uwagę wszystkich teologów, by ich dysputy nie były sporami o słowa, o nazwy, ale by prowadziły ku jednomyślnemu rozwiązaniu samych kwestii spornych. Jest on przekonany, że przeciwnicy w istocie myślą często to samo o danym zagadnieniu, lecz inaczej się wyrażają, jak np. w przypadku problemu pośrednictwa Chrystusa.⁶⁶ Mimo wszystko jednak w rozważaniach teologicznych obowiązuje precyzja wyrażania się. Zdaniem Modrzewskiego jest to szczególnie ważne przy zagadnieniach chrystologicznych, a najbardziej tych, które dotyczą unii hipostatycznej Jezusa Chrystusa. Uściślając swoje poglądy, należy też jednak próbować zrozumieć twierdzenia przeciwników, gdyż wszelkie niedopatrzienia w tych sprawach mogą spowodować dalszy rozłam w Kościele. Nieraz bowiem — píše Frycz — bywa tak, że najpierw ktoś nieściśle się wyraża; jest to rozłam pozorny. Wieloznaczność ta stanowi jednak przyczynę licznych sporów, kłótni

⁶³ Por.: Rz 9, 20; Op. IV, 93.

⁶⁴ Op. IV, 174.

⁶⁵ Por.: Op. IV, 30.

⁶⁶ Op. IV, 17.

rodzących wzajemną niechęć i wrogość. Gdy żadna ze stron nie chce ustąpić, trwając w uporze, powstaje herezja.⁶⁷

Omawiając problem stosunku do poglądów innowierców w dziełach Andrzeja Frycza Modrzewskiego, warto zastanowić się, w czym irenista dostrzeżę wspólną podstawę zapatrywań Kościołów odłączonych. Zasadniczo podziela powszechną opinię, że poglądy reformatorów różnią się od tego, co głosi Kościół rzymskokatolicki. Jednakże uważa, iż prawdy podstawowe poszczególnych wyznań nie są aż tak różne, by nie można było sprowadzić ich do jakiegoś wspólnego wyznania. Fryczowi wydaje się, że wszyscy chrześcijanie zgadzają się co do prawd wiary zawartych w Składzie Apostolskim.⁶⁸ Dlatego też twierdzi, że w celu przywrócenia jedności Kościołowi należy sięgnąć do tego właśnie wyznania wiary: „Powrócić nam trzeba do prostoty wyznania apostolskiego, na nim ze spokojem poprzestać”.⁶⁹ Symbol Apostolski zawiera bowiem wszystkie istotne prawdy chrześcijańskie, a żadnej z nich nie można odrzucić. Są to prawdy pewne i niezawodne. Dodatkowym, bardzo ważnym walorem tegoż wyznania jest jego prostota i zrozumiałość dla wszystkich.⁷⁰ Ten zatem symbol powinien stanowić formułę wspólną wyznania, ułatwiającą zjednoczenie Kościoła. Modrzewski jest przekonany, że gdyby zgodzono się na takie rozwiązanie zagadnienia, to sprawa jedności wśród wyznań chrześcijańskich nie powinna się spotkać z większymi trudnościami.

Sledząc tok wywodów Modrzewskiego dotyczących ustosunkowania się do poglądów innowierców, łatwo można zauważyć, że irenistę cechuje krytycyzm wobec różnorodnych zapatrywań. Domaga się bowiem wolności głoszenia sądów dla wszystkich przedstawicieli różnych wyznań, lecz zarazem nastawia się krytycznie do tych wypowiedzi. Wyrażenie zgody na przyjęcie wszystkich poglądów uwłaczałoby samej prawdzie, a także i Bogu, który jest jej ostatecznym źródłem. Prawda natomiast nie może ulec zmianie.

Irenizm w przedstawionych wyżej rozważaniach Frycza wyraża się w tym, iż proponuje on dyskusje w związku z kwestiami spornymi, celem właściwego wyświeślenia problemu. Jednocześnie podkreśla, że w dyskusjach teologicznych powinno się uwzględnić prostotę języka, aby prawdy religijne mogły stać się dostępne dla jak najszerszego kręgu wierzących. Na uwagę zasługuje tu jeszcze inny, dość charakterystyczny rys irenicznych rozwiązań Frycza. Dyskusje teologiczne jego zdaniem tylko wówczas osiągną swój cel, gdy nie zabraknie w nich dobrej woli dyskusyjantów. Stąd więc sugestie, by w dysputach starać się także zrozumieć adwersarzy. Nieraz posługują się oni odmienną wprawdzie terminologią, lecz mogą być zgodni co do meritum zagadnienia. W tej sytuacji proponuje Modrzewski odwołać się do wyznania apostolskiego zawierającego najistotniejsze prawdy chrześcijańskie. W swoich postulatach odnośnie do sygnalizowanych tu zagadnień idzie on zasadniczo po linii Erazma oraz innych przedstawicieli irenizmu XVI wieku.

⁶⁷ Op. IV, 27; V, 273.

⁶⁸ Erazm opowiada się za ujęciem wiary w kilku artykułach, pozostawiając resztę do wolnej dyskusji. Por.: *List 1334, Opus epistolarum*, t. V, Oxonii 1926, s. 177—178. Dalsze cytaty z tegoż dzieła Erazma będą opatrzone w przypisach skrótem OE.

⁶⁹ Op. V, 280.

⁷⁰ Op. V, 279.

4. CHRZEŚCIJAŃSTWO W PRAKTYCE

Szesnastowieczni ireniści widząc trudności, jakie spiętrzały się coraz bardziej w dziele zjednoczenia Kościoła na polu doktrynalnym, szukali możliwości zbliżenia się oddzielonych kościołów na płaszczyźnie praktycznej.⁷¹ Przewodnym motywem ich działania była zasada, że identyczność życia winna zbliżyć tych, których dzielą poglądy. Podkreślenie praktycznej roli chrześcijaństwa można już zauważyć u niektórych humanistów włoskich na początku wieku XV.⁷² Dodatkowym czynnikiem, który decydował o akcentowaniu życiowej strony chrystianizmu, był fakt, że istnienie różnych poglądów teologicznych wpływało destrukcyjnie na chrześcijan, budząc niepokój ich sumień, zachwianie przekonań, a nieraz nawet upadek życia moralnego. Stąd nic dziwnego, że coraz częściej zaczęły budzić się głosy wzywające do odnowy życia chrześcijańskiego. Znamienne są np. słowa Erazma: „Rzeczą najważniejszą, w dążeniu do której należy skupić całą naszą energię, jest uleczenie naszych dusz z zazdrości, nienawiści, pychy, skąpstwa i nieczystości. Nie będziesz potępiony za to, że nie wiesz, czy Duch św. pochodzi od Ojca i Syna, od jednej osoby czy dwóch; nie ominie cię natomiast potępienie, gdy nie będziesz się starał osiąść darów Ducha św., to jest miłości bliźniego, radości, pokoju, cierpliwości, łagodności..., czystości... Początkowo wiara zasadzała się raczej na życiu niż na wyznawaniu artykułów wiary”.⁷³

Pogląd ten kontynuuje Andrzej Frycz Modrzewski. W swoich „Sylwach” pisze: „Przejdźmy do porządku nad wszystkimi tymi sporami i uznawajmy Chrystusa słowo Ojca, który nas przestrzega..., byśmy weń wierzyli, trwali niewzruszenie w nadziei, w miłości służyli bliźniemu i na miłych Bogu uczynkach strawili cały czas życia ziemskiego”.⁷⁴ Zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że nie tylko poglądy, ale przede wszystkim życie pogłębia przepaść oddzielającą od prawdziwego Kościoła Chrystusa. Niemożliwe zatem jest dążenie do zjednoczenia, pomijawszy ten problem.

Frycz łączy sprawę jedności Kościoła z jego reformą, odnowieniem i uważa, że nie da się szczerze myśleć o poprawie w sprawach wiary, lekceważąc życie moralne. Sama już bowiem natura chrześcijaństwa, które jest zarówno nauką jak i sposobem życia, wskazuje na to, iż nie można poprawiać jednego, zaniedbując drugie.⁷⁵ Chrześcijaninem należy więc być nie tylko z imienia, ale i z uczynków. Dla tych natomiast, którzy nie postępują zgodnie z nakazami Chrystusa, chrześcijaństwo staje się bezużyteczne. W celu poparcia swych argumentów cytuje Frycz słowa proroka Jeremiasza oraz św. Pawła, z których wynika, że skuteczność oddziaływania ewangelii wyraża się właśnie w życiu chrześcijańskim. Po-

⁷¹ Por.: założenia ruchu ekumenicznego pod nazwą „Life and Work”: Jedność w życiu praktycznym, przez czyny płynące z miłości. G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Paris 1962, s. 19—24; L. Klein, *Das Ringen um die Einheit*, Trier 1967, s. 15—16.

⁷² Por.: J. Kalinowski, S. Świeżawski, *La philosophie á l'heure du concile*. Paris 1965, s. 19.

⁷³ Erazm, *List 1334*, (W:) OE, t. V, s. 180—181. Podobne stwierdzenia znajdują się w *Naśladowaniu Chrystusa*. Por.: I, 1; I, 2; III, 43.

⁷⁴ Op. V, 232.

⁷⁵ Op. II, 143—144; por.: UR, n. 7.

nadto zwraca też uwagę, iż poprzez życie chrześcijańskie uwidacznia się duchowy charakter Chrystusowego Kościoła.⁷⁶ Bowiem do Chrystusa należą prawdziwie jedynie ci, w których On mieszka. Mieszka zaś tylko w tych, którzy kierują się Jego duchem, tzn. prowadzą życie zgodne z Jego wolą.⁷⁷ Zasada: „żyć według ewangelii” zdaniem Frycza nie sprowadza się bynajmniej tylko do zewnętrznej formy oddawania czci Bogu. Przede wszystkim chodzi tu o wewnętrzne przejęcie się nauką Chrystusa.

Obowiązek życia zgodnego z zasadami religii chrześcijańskiej płynie z sakramentu chrztu, który zapoczątkował w nas życie Boże. Toteż w dążeniu do realizacji ideału życiowego według wzorów Ewangelii każdy chrześcijanin powinien konsekwentnie przestrzegać tego, co było słubowane Bogu przy chrzcie św., tzn. wyrzekać się wszelkiego zła.

W odnowie chrześcijańskiego życia wielką rolę według Modrzewskiego może odegrać wprowadzenie narodowego języka do liturgii. Wpłynęłoby to zarówno na ożywienie samych obrzędów, jak i na wzrost pobożności wyrażającej się wyższym poziomem etycznym. Zdaniem Frycza postulat taki znajduje swe uzasadnienie już w słowach św. Pawła z pierwszego listu do Koryntian, w którym pragnie on, aby wszystko, co publicznie odbywa się w kościele służyło pożytkowi ogółu.⁷⁸ W dalszych rozważaniach stara się Modrzewski udowodnić słuszność proponowanej reformy. Przemawia za nią fakt, iż wierni, nie znający łaciny, nie biorą czynnego udziału w liturgii. Liturgia zaś jest modlitwą całego Kościoła, a nie tylko samych kapłanów. Ponadto i wezwania podczas Mszy św.: „módlmy się”, „w górę serca” itp. świadczą o tym, że wierni powinni aktywnie włączyć się do obrzędów liturgicznych.⁷⁹ Wreszcie szuka Frycz argumentów w różnych faktach zaczerpniętych z Pisma św. Powołuje się np. na to, że Pan Bóg dając Izraelitom przykazania, posłużył się ich własnym językiem, aby owe nakazy mogły być dla wszystkich zrozumiałe. Podobnie Pan Jezus nauczał w języku tych, którzy go słuchali, a także apostołom dał moc mówienia różnymi językami, aby głosili ewangelię wszystkim narodom. Ewangelie też spisano w języku powszechnie używanym w owych czasach, a później dokonywano również tłumaczeń Pisma św., by mogło korzystać z jego treści jak najliczniejsze grono ludzi.

Modrzewski jest więc zdecydowanie przeciwny uporczywemu trzymaniu się zasady, iż językiem kościelnym może być wyłącznie łacina. Nie uważa za rzecz konieczną używania obcej mowy w stosunku do Boga. Dostrzega natomiast wiele korzyści dla życia chrześcijańskiego płynących z dokonania przekładu Biblii na język polski. Wiernym łatwo byłoby wtedy porównać, czy jakaś nauka, którą się głosi, jest zgodna z Pismem św., czy też nie, co w rezultacie pomogłoby usunąć wiele wątpliwości w wierze. Nie powinno się bowiem według Frycza zabraniać ludowi czytania Pisma św., ale należy do tego zachęcać, gdyż w taki sposób wierni mogą uzupełnić braki w zakresie swej wiedzy religijnej. Przewidując możliwość oskarżenia o herezję na skutek podobnych żądań, powołuje się irenista na św. Pawła, który Tymoteusza zachęca do rozważań nad Pis-

⁷⁶ Por.: Jēr 31, 33; 2 Kor 3, 3.

⁷⁷ Op. III, 90—91.

⁷⁸ Por.: 1 Kor 14.

⁷⁹ Op. III, 292—293; por.: *Constitutio de Sacra Liturgia* n. 36.

mem św.⁸⁰ Ponadto wskazuje również na Mojżesza i proroków, którzy z tego rodzaju nakazem zwracali się do ludu. Ostatecznie powołuje się też na Urząd Nauczycielski Kościoła, a mianowicie na dekret Soboru Lateraneńskiego (IV), nakazujący biskupom miast składających się z różnych grup językowych, postarać się o odpowiednich kapłanów, którzy mogliby pełnić posługę kapłańską, uwzględniając język i zwyczaje ludu.⁸¹

Sprawą wielkiej wagi wchodzącą w zakres chrześcijańskiego życia jest także problem komunii św. dla świeckich pod dwiema postaciami. Zagadnienia tego Modrzewski nie pomija. Dąży natomiast do konkretnych ustaleń, gdyż zdaje sobie sprawę, iż jest to jeden z czynników dzielących wyznania chrześcijańskie, powód — dla którego wielu odchodzi od katolickiego Kościoła.⁸² Zasadnicze oparcie odnośnie do swych żądań widzi irenista w samych słowach ustanowienia Eucharystii. Chrystus ustanowił dwie postacie Najświętszego Sakramentu, co wskazywałoby również na komunię św. pod dwiema postaciami. Ponadto wszystkie ewangelie mówią o owym nakazie jedzenia i picia. Odrzuca Frycz argumentację, że tylko kapłanom przysługuje spożywanie dwóch postaci eucharystycznych z uwagi na to, iż wierni nie składają ofiary. Twierdzi jednak, że w chwili gdy wierni przyjmują komunię św., wspominają mękę i śmierć Chrystusa. Wspomnienie to zaś wyraża się jego zdaniem w oddzielnym przyjmowaniu Ciała i Krwi Chrystusowej. Ponadto przypomina Modrzewski w oparciu o pisma Ojców Kościoła, że właśnie w taki sposób, tzn. pod dwiema postaciami, odbywała się święta wieczerza w pierwotnym Kościele.⁸³ Zgadza się, że mogły być powody do tego, aby wprowadzić komunię pod jedną postacią, ale w czasach sobie współczesnych uważa je za nieaktualne. Natomiast fakt przywrócenia komunii św. pod dwiema postaciami zbliżałby jego zdaniem do nauki Chrystusa, od której się odeszło.

Bardzo silnym motywem, który skłaniał Modrzewskiego do zajęcia się powyższym problemem, była przede wszystkim szczerza troska o pojednanie się chrześcijan. Według jego bowiem zapatrywań wprowadzenie komunii w dwu postaciach, lub przynajmniej pozostawienie swobody w tej sprawie, w dużej mierze mogłoby ułatwić proces zjednoczenia różnych wyznań. Zniknąłby jednocześnie powód wykluczenia z Kościoła tych, którzy żądają komunii pod postacią chleba i wina. Nie znaczy to jednak, że Frycz zwracał uwagę jedynie na zewnętrzną stronę tegoż sakramentu. Mając bowiem na celu pogłębienie życia chrześcijańskiego, nie mógł się ograniczyć tylko do form zewnętrznych. Mocno podkreślał konieczność wewnętrznego przeżycia eucharystii, gdyż „... niewiele przynosi korzyści wieczerza, kto ją przyjmuje, jeżeli mu się nie przypomni, jakich w niej ma szukać korzyści”.⁸⁴

Ważne jest przede wszystkim uświadomienie sobie, że eucharystia — to niejako ponowienie tajemnicy paschalnej Chrystusa. W związku z tym

⁸⁰ Por.: 1 Tym 4, 15.

⁸¹ Op. III, 303.

⁸² Op. III, 156.

⁸³ Neque est dubium sic in prima ecclesia citra ullam reprehensionem observatum fuisse ex multis sanctorum patrum scriptis. Op. III, 161.

⁸⁴ Op. III, 159.

jeszcze raz Modrzewski podkreśla, że życie chrześcijańskie winno opierać się na poznaniu Słowa Bożego, gdyż ono ułatwia właściwe przeżywanie sakramentów. Prawdziwa korzyść z nich płynąca zależy w wielkiej mierze od stopnia zaangażowania się przyjmującego sakramenty.⁸⁵

Obowiązek odpowiedniego życia chrześcijańskiego spoczywa na wszystkich wiernych, niezależnie od tego, jakie zajmują stanowisko w Kościele. Każdy bowiem chrześcijanin będzie kiedyś zdawał sprawę przed Bogiem z tego, jak realizował zasady Chrystusa w swoim życiu. Z owym apelem zwraca się Frycz szczególnie pod adresem kleru. Chodzi mu przede wszystkim o to, by kapłani w najwyższej mierze urzeczywistniali ideał chrześcijaństwa, by byli przewodnikami dla wszystkich wierzących.⁸⁶ Oni także powinni w pierwszym rzędzie dążyć do odnowy Kościoła i starać się, aby zapanowała w nim zgoda i jedność. Domagając się dla świeckich prawa udziału w soborze zwraca się Frycz do kleru tymi słowami: „Jeżeli natomiast wy jesteście tymi, którzy — jak sami sądzicie — mogą wskazać inną drogę do osiągnięcia pokoju, dlaczego już teraz jej nie ujawniacie... Tych spraw nie można załatwić słowami ani mnogością świadectw. Czyn jest potrzebny”.⁸⁷ W związku z podkreśleniem roli kapłanów w życiu chrześcijańskim postuluje też Modrzewski konieczność zreformowania ustawy o celibacie. Poświęca tej sprawie stosunkowo wiele uwagi, gdyż na podstawie aktualnych obserwacji stwierdza, iż wprowadzenie pewnych zmian mogłoby się przyczynić do podniesienia poziomu etyki kleru.⁸⁸

Charakterystycznym więc rysem irenicznej postawy Modrzewskiego w interpretacji zagadnienia chrześcijańskiego życia jest to, że uwrażliwia on swoich czytelników na problemy ogólnokościelne, a nawet ogólnoludzkie. Postawę taką uwarunkowało przejęcie się ideami humanizmu i irenizmu. Pisze np. Frycz: „Dopóki żyjemy na tym świecie, służymy też publicznym i prywatnym sprawom ludzkim, starajmy się, żeby źródła wiary chrześcijańskiej były codziennie strumieniami czynów miłych Bogu”.⁸⁹ Nie ulega wątpliwości, że wśród spraw, które powinny obchodzić każdego chrześcijanina, czołowe miejsce zajmuje u Frycza problem przywrócenia Kościołowi utraconej jedności. W jego pojęciu każdy na swój sposób powinien zabiegać o zjednoczenie Kościoła.⁹⁰ Do wiernych świeckich zwraca się z apelem, by przede wszystkim pomogli tu swoją gorącą modlitwą.⁹¹ Teologom zaś przypomina, iż głównie ich obowiązkiem jest dążenie do pojednania doktrynalnego poszczególnych wyznań. W końcu zachęca także króla, by podjął się dzieła pogodzenia i zjednoczenia chrześcijan na terenach Polski.⁹² Modrzewski rozumie, że pogłębienie chrześcijańskiego życia nie jest sprawą łatwą. Trudność ta wydaje mu się tak wielka, iż sądzi, że łatwiej byłoby osiągnąć zgodę między stronnictwami w przedmiocie spornym dogmatu, niż usunąć zaniedbania moralne. W ce-

⁸⁵ Op. V, 172.

⁸⁶ Op. III, 326—327.

⁸⁷ Op. III, 325.

⁸⁸ Por.: Op. I, 419—433; III, 186—195, 270—282, 344—352.

⁸⁹ Op. III, 134.

⁹⁰ Op. I, 301.

⁹¹ Op. V, 270.

⁹² Op. V, 178.

lu przekonania o konieczności reformy na tym polu uświadamia wiernym взгляд ekumeniczny odnowy życia chrześcijańskiego, gdyż pisze: „Bogabożność nie polega ani na subtelnych słowach, ani na wielostronnych rozważaniach rozumowych. Wymaga ona prostoty nauki, wiary, obyczajów i całego życia. Jeśli nie wrócimy do niej, nie mamy co oczekiwać trwałej i zbożnej zgody w Kościele”.⁹³

Tak bardzo akcentowane przez Frycza sprowadzenie chrześcijaństwa do formy życia zgodnego z nauką Chrystusa stworzyłoby również odpowiedni klimat, w pełni ireniczny, umożliwiający realizację dążeń zjednoczeniowych. Z jednej bowiem strony wytrąciłoby to przeciwnikom z ręki argument, wskazujący na zły stan Kościoła; z drugiej — prawdziwe życie chrześcijańskie, wyrażające się nie tylko miłością do Boga, ale i miłością do wszystkich ludzi, niezależnie od tego, jakiego są przekonania, w poważnym stopniu wpłynęłoby na zbliżenie zwaśnionych wyznań chrześcijańskich.

ZAKOŃCZENIE

W toku rozważań nad problemem irenizmu w teologicznej twórczości Frycza Modrzewskiego nasuwa się również pytanie, jak przedstawiają się zasady głoszone przez tegoż irenistę w świetle nauki katolickiej. Wyjaśnienie może się tu wydawać o tyle łatwe, że obecnie posiadamy już oficjalny dokument Kościoła poświęcony temu zagadnieniu, a mianowicie *Dekret o ekumenizmie*. Trzeba jednak od razu wysunąć zastrzeżenie, iż dokonanie krytycznej oceny dążeń irenicznych naszego autora wyłącznie w świetle wypowiedzi wspomnianego dokumentu byłoby nieścisłością metodologiczną. Bardziej słuszne natomiast będzie porównanie poglądów Frycza ze współczesnymi orzeczeniami Kościoła w tym celu, aby wykazać, o ile są one aktualne także w czasach obecnych. Postulowane przez Modrzewskiego: doprowadzenie do zgody i jedności w Kościele poprzez pełne miłości chrześcijańskiej nastawienie do braci odłączonych, przez szczerze rozważenie poglądów i porozumienie się przynajmniej w rzeczach istotnych oraz przez wewnętrzną odnowę własnego Kościoła, w pełni przypominają założenia Erazma z Rotterdamu, a także innych irenistów XVI wieku.⁹⁴ Można jednak powiedzieć, że Modrzewski do pewnego stopnia przewyższa irenistów europejskich tej doby.⁹⁵ Nie ogranicza on bynajmniej swoich dążeń zjednoczeniowych jedynie do połączenia się z braćmi ewangelikami. Zwraca również uwagę na kościoły: grecki, etiopski, armeński, ruski i inne, które wcześniej odłączyły się od Kościoła rzymskokatolickiego. Jest przekonany, że bez połączenia się wszystkich wyznań chrześcijańskich nie może być mowy o prawdziwym zjednoczeniu Kościoła.

Poglądy naszego irenisty nie zostały oficjalnie przyjęte, ani też on sam

⁹³ Op. V, 280; por.: *Constitutio de Sacra Liturgia*, n. 11—12.

⁹⁴ Por.: F. W. Kanzenbach, *Das Ringen um die Einheit in der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart 1957, s. 84 i nn.

⁹⁵ Najbardziej znanym irenistą polskim doby reformacji był Jan Łaski, który jednak ograniczył się do zabiegania o zjednoczenie kościołów reformowanych; por.: K. E. J. Jørgensen, op. cit., s. 15—145; Orzechowski natomiast dążył do pojednania Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołem prawosławnym; por.: Tamże, s. 182—186.

nie doczekał upragnionej chwili zjednoczenia Kościoła. Postulaty jego były bowiem jak na owe czasy zbyt śmiałe. Mimo wszystko odbiły się dosyć głośnym echem nie tylko w Polsce ale i za granicą. Na autorytet Modrzewskiego powoływał się nawet słynny Hugo Grotius; wysoko cenił też jego ireniczne dążenia Jan Hotman de Velliers, liberalny hugenota francuski. Zaś ireniczne koło myślicieli w Strassburgu, zgrupowane wokół profesora tamtejszego uniwersytetu, Macieja Bernaggera, powzięło nawet myśl przedruku *Księgi o Kościele*.⁹⁶ Trudno też nie przyjąć jakiegoś wpływu haseł Modrzewskiego na Unię Brzeską, choć wyraźnie nie da się tego stwierdzić. W każdym bądź razie można przypuszczać, iż przyczynił się do niej zapewne wytworzony przez Frycza ireniczny klimat.

Z pewnością sporo poglądów Modrzewskiego zostałyby dzisiaj przyjętych. W wielu bowiem punktach zbliżył się do współczesnych propagatorów zjednoczenia Kościoła. Świadczy o tym fakt, że niektóre stwierdzenia tegoż irenisty zgadzają się wprost z wypowiedziami *Dekretu o ekumenizmie*. Wspomniany dekret, będący do pewnego stopnia praktycznym zastosowaniem nauki o Kościele, zawartej w Konstytucji dogmatycznej,⁹⁷ podkreśla m. in. następujące momenty:

- 1) Fakt zgorzenia płynący z rozbitcia chrześcijaństwa.⁹⁸
- 2) Ostateczną podstawą jedności Kościoła jest Jezus Chrystus.⁹⁹
- 3) Bracia odłączeni mają łączność z Kościołem Chrystusowym przez wiarę, chrzest, Pismo św., życie chrześcijańskie oraz inne wartości.¹⁰⁰
- 4) W dziele zjednoczenia konieczna jest odnowa własnej wspólnoty w duchu Ewangelii.¹⁰¹
- 5) Jedność w wielości oraz pluralizm chrześcijański.¹⁰²
- 6) Wspólna modlitwa, która jest „duszą” całego ruchu ekumenicznego.¹⁰³
- 7) Zjednoczenie Kościoła musi obejmować zarówno kościoły wschodnie jak i wspólnoty kościelne zachodnie.¹⁰⁴

Z tego krótkiego wyliczenia łatwo można zauważyć, jak bardzo Modrzewski w swoich tendencjach irenicznych zbliżył się do wspomnianego dekretu. Punktem niejako wyjścia jego irenicznych zabiegów było uświadomienie sobie stanu rozbitcia religijnego, wpływającego ujemnie na apostolskie oddziaływanie Kościoła. Za podstawę jego jedności przyjmuje Frycz osobę Jezusa Chrystusa, który przelał swą krew na krzyżu za wszystkich ludzi i założył jeden Kościół powszechny. W związku z postawieniem takiej tezy próbuje wskazać na momenty jednoczące braci odłączonych z Kościołem katolickim, a także domaga się zmiany nastawienia wobec przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich. Podkreśla

⁹⁶ H. Barycz, A. E. Modrzewski, Zeszyty Wrocławskie 5 (1951) s. 51—52.

⁹⁷ Por.: L. Jaeger, *Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus”*, Paderborn 1965, 26—27.

⁹⁸ UR, wstęp.

⁹⁹ UR, n. 1; por.: LG, n. 1, 2, 9; Gr. Baum, *W stronę jedności*, Kraków 1963, s. 14.

¹⁰⁰ UR, n. 3, 14—23.

¹⁰¹ Por.: UR, n. 4.

¹⁰² Por.: L. Jaeger, op. cit. s. 28—31.

¹⁰³ UR, n. 5.

¹⁰⁴ UR, rozdział III.

wreszcie konieczność odnowy życia wszystkich członków Kościoła, zarówno hierarchii jak i pozostałych wiernych. Wykazuje również, iż jedność Kościoła nie wyklucza pluralizmu. Dlatego też pragnie zjednoczenia wszystkich chrześcijan, tzn. zarówno należących do społeczności kościelnych ewangelickich, jak i do kościołów wschodnich. Ponadto dostrzega potrzebę dialogu celem lepszego poznania poglądów, na co m. in. zwraca uwagę wyżej wymieniony dekret.¹⁰⁵ W przyjmowaniu konieczności uznawania tylko istotnych prawd wiary, jakie proponuje Modrzewski, można by się dopatrywać pewnego podobieństwa do stwierdzenia o hierarchii prawd, zawartego w dekrecie.¹⁰⁶ Godne uwagi są też słowa dekretu mówiące o ekumenicznym sposobie formułowania zasad wiary katolickiej,¹⁰⁷ a dodać tu trzeba, że Frycz nie pomija i tej strony zagadnienia.¹⁰⁸ Problemem zjednoczenia Kościoła chce irenista zainteresować ogół wiernych. Jednym z rodzajów pomocy w realizowaniu takiego dzieła ma być jego zdaniem modlitwa wiernych w tejsze intencji. Tego typu rozważania naszego autora można by nazwać ekumenizmem duchowym, tak mocno dziś podkreślanym.

Przeгляд postulatów Modrzewskiego oraz próba ich konfrontacji (przynajmniej w niektórych punktach) z wypowiedziami *Dekretu o ekumenizmie* pozwala stwierdzić, jak daleko wybiegał on w przyszłość i jak aktualne jeszcze dziś są jego myśli, co nie znaczy, że w szczegółach zgadzają się one ze współczesną nauką Kościoła.

Działalność i twórczość Frycza dają jednakże podstawy, aby zaliczyć go nie tylko do przywódców polskiej myśli doby Odrodzenia, ale także w poczet godnych uwagi irenistów XVI wieku.

LES PRINCIPES IRENIQUES GÉNÉRAUX D'ANDRÉ FRYCZ MODRZEWSKI

Résumé

L'irénisme est la première étape évolutionnaire du mouvement oecuménique contemporain. On constate sa plus grande intensité du XVI^e s. au XVIII^e s. Parmi les nombreux irénistes du XVI^e s. André Frycz Modrzewski occupe une place importante, de par son souci à réaliser la réconciliation et l'unité de l'Eglise. Son oeuvre théologique — qui n'est pas des moindres — dans laquelle se font sentir de nettes tendances iréniques, en est un témoignage évident.

Frycz Modrzewski concentre ses idées de réconciliation autour des problèmes de la notion de l'Eglise, de la tolérance, du dialogue et de la réalisation de l'idéal chrétien dans la vie. Il remarque avec justesse que l'état de démembrement religieux est contraire à la volonté du Christ qui a fondé une unique Eglise universelle. Il faut donc tout faire pour rétablir l'unité de l'Eglise. La base de cette unité est le Christ qui par sa

¹⁰⁵ UR, n. 9.

¹⁰⁶ UR, n. 11.

¹⁰⁷ UR, n. 10—11.

¹⁰⁸ Op. V, 279.

Passion et par sa Mort est devenu le Rédempteur de tous les hommes. Les facteurs d'unité sont en outre la foi et la vie éthique résultant des commandements du Christ: Il faut souligner aussi que Modrzewski ne s'intéresse pas seulement à la structure intérieure de l'Eglise (celle que prônent les protestants), mais aussi à sa structure extérieure. Dans la hiérarchie de l'église (la nécessité du pouvoir du Pape) il voit un des facteurs nécessaires à l'unité des Chrétiens.

L'unité de l'Eglise — d'après Frycz Modrzewski — n'exclut pas la multiplicité et la diversité des groupes qui la composent, l'Eglise étant universelle, l'iréniste voit cette unité dans l'aspect territorial, temporel et sociologique, ce qui veut dire que l'Eglise doit s'étendre à tous les continents, à tous les groupes sociaux, à toutes les époques. Modrzewski n'attribue à aucune religion chrétienne la qualité d'„universelle". L'Eglise, d'après lui, deviendra universelle au moment où toutes les religions chrétiennes, c.—à—d. les religions grecque, éthiopienne, arménienne, russe et protestante, se seront unies. Il énumère aussi leurs nombreux facteurs d'unité. Comme élément décisif, il cite la foi au Christ, en introduisant, entre autres, une curieuse distinction dans union avec l'Eglise; l'union intérieure et l'union extérieure. La rupture du lien extérieure, c.—à—d. du lien avec l'Eglise — institution, dans notre cas avec l'Eglise catholique romaine, n'est pas une rupture avec l'Eglise de Christ en général.

La période qui précède la réconciliation de l'Eglise doit être caractérisée par une grande tolérance religieuse dont découle la nécessité du changement d'attitude envers les membres d'autres religions. La tolérance ne signifie pas, chez Modrzewski, l'acceptation de toutes les idées proclamées par les autres, ce qui serait contraire au caractère même de la vérité, dont la base dernière est Dieu. Par ailleurs on ne peut rejeter à priori toutes les opinions controversées. Un dialogue sincère sur les problèmes qui séparent ces religions est donc obligatoire. L'Ecriture Sainte, comme source de vérité chrétienne accessible à tous, doit être la base décisive d'une telle discussion. Modrzewski admet aussi la possibilité des différences doctrinales, mais seulement dans les questions secondaires. Les vérités fondamentales doivent être admises par tous les chrétiens parce qu'elles ont été énoncées par le Christ; d'où l'impossibilité d'une interprétation quelconque et de son changement. Le Credo, d'après lui, comprend le minimum des vérités nécessaires.

Très importante aussi est la mise en valeur de la théologie de la foi, qui s'affirme nettement dans de nombreux textes de Modrzewski, dans lesquels il est dit que le rejet d'une notion par un théologien ne peut pas être tout de suite qualifié d'hérésie. Comme la terminologie théologique est très souvent la source des malentendus, l'iréniste demande, qu'on veille sur la clarté des opinions, surtout dans l'interprétation de l'Ecriture Sainte.

Modrzewski remarque, en outre, que le problème de l'unité des disciples du Christ dépend en grande partie de la réalisation dans la vie de l'idéal chrétien, comme aussi de la réforme de l'Eglise. Modrzewski voit aussi la perfection de la vie chrétienne dans la liturgie, encore qu'il faille y introduire la langue nationale. Il constate aussi l'importance de l'Ecri-

ture Sainte et la nécessité de sa traduction en polonais. Il invite aussi à prier à l'intention de l'unité des chrétiens.

André Frycz Modrzewski a sa place parmi les plus grands irénistes de l'époque de la Réforme. Beaucoup de ses pensées sont aujourd'hui des plus actuelles. Elles sont, en effet, très proches des déclarations du „Décret sur l'oecuménisme”.