

KS. HENRYK RYBUS

PROBLEM TOLERANCJI RELIGIJNEJ W POLSCE W PIERWSZYM OKRESIE REFORMACJI ZA ZYGMUNTA STAREGO

Treść: Wstęp Soborowa deklaracja o wolności religijnej. 1. Stosunek króla Zygmunta I do reformacji. 2. Polityczne oddziaływanie episkopatu w obronie przed nowowierstwem. 3. Czysto kościelna akcja synodalna w obronie katolicyzmu.

Niemal do ostatnich czasów problem tolerancji religijnej stanowił przedmiot zaangażowania nie tylko intelektualnego, ale też, i to przede wszystkim, uczuciowego, szerokich afer w różnych społeczeństwach. Nie brak było też różnorodnych prób interpretacji oficjalnego stanowiska Kościoła względem tego zagadnienia. Nawet w społeczności katolickiej można było spotkać się z rozbieżnością poglądów na ten temat.

Ilustracją podobnych zainteresowań jest jeden z fragmentów problemowego w swym założeniu filmu włoskiego pt. „Paisa”, wyprodukowanego w 1946 r., a przedstawiającego w kilku obrazach walki wojsk alianckich we Włoszech w 1944 r. Poszczególne obrazy tego filmu stanowią niejako odrębne zagadnienia kontrowersyjne. Jeden z nich poświęcono właśnie praktycznemu ustosunkowaniu się do zagadnienia tolerancji religijnej. Scenerię tego fragmentu stanowi jeden ze starożytnych konwentów benedyktyńskich we Włoszech. Przez nagromadzenie wielu kontrastujących ze sobą zdarzeń widz zostaje wprowadzony w atmosferę życia klasztornego, w której obok tradycyjnych form życia zakonnego spotykamy się u mieszkańców klasztoru ze szczególnym zainteresowaniem przejawami potrzeb naturalnych zwykłego życia ludzkiego. W tym to klasz-

torze zjawia się trzech kapelanów wojskowych armii amerykańskiej. Zostają przyjęci według jakby nieszczerego schematu tradycyjnej gościnności zakonnej. Kiedy jednak zakonnicy dowiadują się, że spośród przybyłych jeden tylko jest księdzem katolickim, drugi zaś pastorem protestanckim, a trzeci żydowskim rabinem, zapanowała wśród nich niezwykła konsternacja, jakby wywołana przykrą świadomością konieczności obcowania z „heretykami”. I dochodzi wreszcie do niemiłego spięcia sytuacyjnego podczas wieczerzy, która wspólnie z gośćmi miała się odbyć w refektarzu klasztornym. Przeor zarządził rzekomo w myśl reguły zakonnej milczenie podczas wieczerzy. Posiłek podano tylko gościom, domownicy zaś zasiedli przy pustych stołach. Wywołuje to zrozumiiałe zdziwienie katolickiego księdza, który w dyskretny sposób zapytuje siedzącego na pobliskiej ławie przeora o powód takiego zachowania się zakonników. Ten z uroczyście poważną miną oświadcza, że zakonnicy postanowili przez to dobrowolne umartwienie uprosić miłosierdzie boże o łaskę nawrócenia dwu zbłąkanych dusz. Ta wyrażna aluzja do innowierczych przyjaciół katolickiego kapelana, wywołała w nim rozgoryczenie. Starał się jednak opanować swe przykre uczucia i poprosił o zwolnienie na chwilę od przepisów reguły zakonnej polecającej milczenie dla wygłoszenia krótkiego przemówienia. I zdawało by się, że treścią przemówienia będzie polemika między dwoma poglądami na kwestię wolności religijnej, czy wolności sumienia. Amerykański kapelan jednak opanowuje swą chęć wygłoszenia teoretycznych uzasadnień swojego stosunku do innowierczych przyjaciół; w przemówieniu swym usiłuje wyrazić radość ze znalezienia się w otoczeniu świątobliwych mężów, w przystani spokoju i modlitwy, ale jakoś cała mowa nie udaje się, mówca dławi się słowami i pomimo widocznego wysiłku nie potrafi opanować uczucia zawodu i żalu, a płynące z oczu łzy świadczą o przeżywanym bólu. Na tym też interesujący nas fragment filmu kończy się.

Razi nas w czasach nowożytnych podobne zachowanie się zakonników katolickich w stosunku do przedstawicieli innych

wyznań. Jest ono jednakże wyrazem bardzo częstej, dotychczas ogólnej postawy katolickiej, opartej na wewnętrznym przekonaniu w jedynosc posiadania pełni prawdy religijnej przez Kościół. Trudno w takim uzewnętrznieniu doszukać się prawdziwych akcentów miłości bliźniego i obowiązującego względem każdego człowieka szacunku. Powodem jest niewątpliwie historyczne obciążenie spoczywające na rozwojowym procesie idei tolerancji religijnej w ramach katolickiej prawowierności, na który to proces prócz elementów prawdziwie ewangelicznego humanizmu oddziaływały w znaczniejszej mierze pojęcia średniowiecznego uniwersalizmu, dopuszczające dla utrzymania jedności religijnej używanie środków przymusu.

Na tle historycznego rozwoju tego zagadnienia wydawać się musi uchwalona wreszcie na ostatniej sesji II soboru watykańskiego „*Deklaracja o wolności religijnej, o prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych*” wprost epokowym przełomem, świadczącym o akceptacji przez Kościół dokonanych w umysłowości i ogólnej psychice ludzkiej wielkich zmian oraz o niezwyklej umiejętności wykorzystania rozlicznych nurtów nowoczesnej kultury do realizowania swojego posłannictwa w stale zmieniającym się świecie¹.

Zanim ta otwierająca pod wielu względami nową epokę w dziejach Kościoła deklaracja doczekała się zadawalającego prawie wszystkich ojców soboru sformułowania, począwszy już od drugiej sesji generalnej poprzez dwie następne była przedmiotem żywej i interesującej w swej treści dyskusji. Dyskusja soborowa na temat wolności religijnej przejawiała nieraz krańcowo przeciwne poglądy, od bardzo konserwatywnych, nie pozbawionych myśli w pewnym stopniu aprobujących częściowy przymus religijny, do bardzo szerokich w duchu pełnej wolności psychologicznej i prawnej w stosunku do

¹ Przekład polski Deklaracji w czasopiśmie „*Znak*” nr 142, s. 378—390. Por S. Moysa: Uwagi na temat deklaracji o wolności religijnej. Tamże, s. 391—454.

osoby ludzkiej i wszelkich wspólnot religijnych. Nie brakło wśród głosów dyskusji i wypowiedzi episkopatu polskiego, z których w oczach historyka kościelnego specjalnej wagi nabiera wypowiedziana na kongregacji generalnej 17 X 1965 w imieniu wszystkich biskupów polskich propozycja arcybiskupa poznańskiego A. Baraniaka następującej treści: „Należy również wyrazić ubolewanie, że także w łonie Kościoła mogły w przeszłości powstać instytucje, które naruszały wolność religijną. Będzie to pewnego rodzaju należąca satysfakcja dla tych, którzy z tego powodu w przeszłości cierpieli, oraz będzie dowodem, że Kościół szczerze pragnie prowadzenia konstruktywnego dialogu z ludźmi o odmiennych przekonaniach religijnych”². W samym tekście deklaracji znalazło to wyraz w takim sformułowaniu: „Chociaż w życiu Ludu Bożego, pielgrzymującego przez zmienne koleje ludzkich dziejów, nieraz pojawiał się sposób postępowania niedostatecznie zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny, zawsze jednak trwała w Kościele nauka, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary”³. Jest to w pewnym stopniu, choć w formie bardzo złagodzonej, przyznanie się do winy popełnionej w przeszłości, które zawsze, podobnie jak w czasie reformacji przyznanie się do winy przez papieża Hadriana VI, może jedynie stanowić punkt zwrotny w dotychczasowej działalności, a więc w kierunku prawdziwie twórczego odrodzenia⁴.

Soborowa deklaracja jest wyrazem dostosowania się Kościoła do współczesnej rzeczywistości historycznej, stwarzając szeroką i dogodną podstawę dla dialogu międzywyznaniowego rozbitego chrześcijaństwa. W świetle zaś całkowitego procesu historycznego problemu tolerancji religijnej może być uważana za szeroko pojętą syntezę różnorodnych poprzez dzieje poglądów na to zagadnienie, wykluczających w swym założeniu stosowanie jakiegokolwiek przymusu, zniewalają-

² Por. „*Życie i myśl*”, XVI(1966), z. 1—2, s. 99.

³ Por. „*Znak*”, nr cyt., s. 387.

⁴ Por. Joseph Lortz: *Die Reformation in Deutschland*, t. II, Freiburg i. Br. 1940, s. 107.

cego człowieka wbrew sumieniu do przyjęcia prawdy religijnej. Na taką syntezę trzeba było jednak oczekiwać kilkanaście wieków, i dopiero w ciągu nich zaszedł cały szereg najróżnorodniejszych procesów historycznych, który uczynił ją możliwą.

Na podstawie treści omówionej deklaracji soborowej można w chwili obecnej mówić o historycznym wkładzie w łagodzeniu sztywnego pod tym względem kościelnego stanowiska według norm ustalonych w średniowieczu przez niektórych katolickich przedstawicieli wczesnego humanizmu, jak kardynała Mikołaja z Kuzy (1401—1464), zabiegającego szczerze o prawdziwą reformę Kościoła, a marzącego nawet o dialogu religijnym z muzułmanami⁵, czy Marsiglio Ficino (1433—1499) lub Pico della Mirandola (1463—1494). I tylko przez niektórych w dobie reformacji luteranckiej aprobowane irenistyczne stanowisko Erazma z Rotterdamu można w pewnym stopniu uważać za niepozabawione prawdziwej troski o jedność chrześcijaństwa w świetle tego nowoczesnego dokumentu⁷. Na tej też podstawie rehabilitacyjną satysfakcję zyskują szczerze tendencje pojednawcze niektórych teologów kontrowersyjnych, takiego formatu, jak Schatzgeyer, Gropper, Juliusz Pflug, czy nawet Jerzy Witzel polemizujących z nauką Lutera⁸.

I.

Ostatnio historiografia kościelna wzbogaciła się o specjalne dzieło, traktujące w sposób obszerny zagadnienie tolerancji religijnej w okresie reformacji. Jest nim książka francuskiego

⁵ Opera omnia, Basileae 1565.

⁶ Marsiglio Ficino: De religione christiana. Parisiis 1559; G. Pico della Mirandola: De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. Wyd. E. Garin, Florencja 1932.

⁷ Por. J. Huizinga: Erazm. Tłum. pols. Marii Kureckiej. Warszawa 1964.

⁸ Por. J. Lortz: dz. cyt., t. II, s. 205—222.

jezuity J. Lecler'a, wydana i w przekładzie polskim w 1964 r. pt. *Historia tolerancji w wieku reformacji*, w 2 tomach. Autor nie poprzestał tylko na przedstawieniu zagadnienia tolerancji religijnej w dobie reformacji w różnych państwach europejskich, uwzględniając prócz stanowiska Kościoła i poglądy poszczególnych protestanckich grup wyznaniowych, ale w pierwszej części swej pracy sięgnął do powstania tego problemu w starożytności i zapoznał z dalszym jego rozwojem poprzez średniowiecze i jego schyłek, poprzedzający sam wybuch rewolucji religijnej. W dziele tym księga V została poświęcona stosunkowi Polski do reformacji od czasów Zygmunta I do końca panowania Zygmunta III Wazy⁹. Okres początkowy reformacji w Polsce i stosunek do niej za czasów Zygmunta Starego został potraktowany bardzo ogólnikowo a stwierdzenie metod stosowanych wówczas w zahamowaniu postępu luteranizmu wyraził autor w kilku zdaniach¹⁰.

I to właśnie ma być zasadniczym tematem niniejszego wykładu. Nie zostaną jednak poruszone wszystkie szczegóły, a poprzestaną na dość ogólnym zarysie, uwzględniającym najważniejsze momenty w stosunku oficjalnych kół Polski względem rewolucyjnie już od 1520 r. oddziałującego na niektóre obszary kraju nowowierstwa luteranckiego.

Wydaje się rzeczą wskazaną na wstępie po krótko scharakteryzować osobowość króla Zygmunta I, a przede wszystkim jego stosunek do zagadnień religijnych, świadczących o pewnej statycznej postawie religijnej. Ogólny sąd historyków o prawowierności kościelnej tego monarchy znajduje potwierdzenie w ciągu całego długiego panowania w szczególnym zaufaniu, jakim on darzył ówczesny episkopat polski, na którego opinii w sprawach zasadniczych dotyczących Kościoła bez zastrzeżeń polegał. Okazał to już za czasów papieża Juliusza II w okresie organizowania przez cesarza Maksymiliana I buntowniczego soboru pizańskiego.

⁹ Joseph Lecler: *Historia tolerancji w wieku reformacji*. Przekład Lesławy i Haliny Kühn. Warszawa 1964, t. I, s. 384—418.

¹⁰ Tamże, t. I, s. 384 n.

Nie uległ wówczas król polski poczuciu solidarności, wpływającej z pokrewieństwa z Habsburgami, lecz niedwuznacznie propozycję cesarza, by obesać swymi biskupami schizmatyckie zgromadzenie zbuntowanych kardynałów uchylili, pozostawiając to rzekomo swobodnej decyzji zainteresowanego episkopatu polskiego¹¹. Podobnie też i w sprawie ustosunkowania się względem przenikającego do Polski luteranizmu oparł się na ogólnej opinii swoich biskupów, co w tym przypadku było równocześnie akceptacją religijnej polityki habsburskiej, a zwłaszcza zabiegającego o jedność chrześcijaństwa Karola V.

Dlatego też przedstawienie sposobów i metod zwalczania przez episkopat polski pierwszych przejawów luteranckiego nowowierstwa w Polsce poprzez drastyczną likwidację skutków rewolty religijno-społecznej w Gdańsku 1526 r. jest równocześnie i wyrazem stanowiska samego króla.

Dość już bogata literatura historyczna okresu reformacji w Polsce po ostatniej wojnie była kilkakrotnie krytycznie omawiana pod różnymi aspektami. Badania te otwiera obszerny artykuł Łukasza Kurdybachy w XI roczniku „Reformacji w Polsce”, pt. *Historia reformacji w Polsce. Stan badań i postulaty*. Domaga się on skierowania badań nad reformacją w Polsce na nowe tory, a więc nie wyodrębniania w niej ruchów społeczno-kulturalnych z podłoża ekonomiczno-społecznego. Ograniczając się do prac publikowanych w okresie od 1939 do 1952 r. w tymże czasopiśmie w roczniku XII podał Leszek Hajdukiewicz swój niezmiernie wartościowy „Przegląd badań nad dziejami reformacji i kontrreformacji w Polsce”. Poza tym na szczególną uwagę zasługuje uchodzący za najbardziej istotny na odbytej w 1954 r. Konferencji Pomorskiej w Gdańsku referat Kazimierza Lepszego pt. *Walka o zjednoczenie Pomorza z całością ziem polskich...*, w którym nieco uwagi poświęcono zagadnieniu reformacji na Pomorzu i ostatniemu dorobkowi na ten temat historiografii polskiej. Pomijając zaskakujący wniosek wy-

¹¹ Acta Tomiciana. T. I, Poznań 1852, s. 204—223 passim.

bitnego historyka krakowskiego, że stłumienie rewolty gdańskiej stało się zaprzepaszczeniem przez króla Zygmunta Starożytnego dotychczasowej linii konsekwentnego jednoczenia Pomorza Gdańskiego z resztą ziem polskich, do poważnego zastanowienia musi skłonić stwierdzenie rozbieżności poglądów w sprawie likwidacji zamieszek gdańskich pomiędzy biskupem kujawskim Maciejem Drzewickim, kanclerzem Krzysztofem Szydłowieckim i biskupem Tomickim z jednej strony, a Janem Łaskim, Andrzejem Krzyckim i innymi ze strony drugiej. Wreszcie do artykułów analizujących krytyczną wartość historiografii traktującej o początkach reformacji w Polsce należy zaliczyć pracę Jolanty Dworzaczek pt. *O genezie i skutkach rewolty gdańskiej 1525/1526 roku w Poznańskich Rocznikach Historycznych* za r. 1962, s. 97—109.

Najnowsza historiografia nasza i obca¹² (M. M. Smirin, *Z problematyki dziejów niemieckiej reformacji: Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. VIII, 1963, s. 5—26) odnosząca się do zagadnień związanych z ruchem reformacyjnym XVI wieku nie tylko coraz bardziej bagatelizuje, ale wręcz pomija jej nurt religijny. Niezmiernie skomplikowany problem reformacji upraszcza, gdyż całą jej istotę widzi w ruchach społecznych, będących wyrazem buntu przeciw warunkom społecznym i ustrojowym, a jedynym jej źródłem miały być upośledzone masy społeczne, dążące do zdobycia lepszych warunków bytowania¹³.

Bez względu na takie stanowisko historiografii względem reformacji XVI wieku, zagadnienia religijne w niej istniały, przybierały formy mniej lub więcej zaostzonych konfliktów i nadal mogą stanowić przedmiot badań historycznych. Ponieważ nowowierstwo wprost lub pośrednio dotyczyło dotychczas

¹² M. M. Smirin: *Z problematyki dziejów niemieckiej reformacji. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”*, t. VIII(1963), s. 5—26.

¹³ Ostatnio w historiografii polskiej zaznacza się pewna reakcja w stosunku do tak krańcowego poglądu. Por. np. Andrzej Wyczański: *Polska Rzecz Pospolita szlachecka (1454—1764)*. Warszawa 1965, s. 185 n.

zorganizowanych warunków i stosunków w Kościele, więc i reakcja tego Kościoła na nowe prądy religijne musiała stać się ich naturalnym skutkiem w procesie dziejowym. Ze względu znów na specyfikę organizacyjną Kościoła w reakcji tej największe zadania musiały przypaść episkopatowi.

II.

Przypatrzymy się zatem, k**t**ó w dobie wybuchu reformacji reprezentował episkopat polski.

Na stolicy prymasowskiej od roku 1510 zasiadał posiadający w dotychczasowej historiografii dość poczesne miejsce, dawny kanclerz koronny Jan Łaski, reprezentant Polski w latach 1513—1515 na V soborze laterańskim w Rzymie, liczący w 1518 r. już przeszło 60 lat. Diecezję kujawską i pomorską zajmował jego następca na arcybiskupstwie gnieźnieńskim i też dawny kanclerz koronny Maciej Drzewicki o przeszło 10 lat młodszy. Na tym najbardziej zagrożonym przez szerzący się luteranizm biskupstwie pozostawał on od 1513 do 1531 r. W Płocku, zresztą prawie całkiem wolnym od nowowierstwa, od 1503 r. ordynariuszem był polityk i dyplomata, Erazm Ciołek, przebywający od 1518 r. do swej śmierci 1522 r. jako poseł królewski w Rzymie. Po nim biskupstwo to otrzymał przedtem człowiek świecki, wypróbowany w licznych misjach dyplomatycznych dawny starosta człuchowski i kasztelan łędzki, Rafał Leszczyński, a przeniesiony do Płocka po dwuletnim już zarządzaniu diecezją przemyską. Przemysł objął po nim 1523 r. poeta i kanclerz królowej Bony, Andrzej Krzycki, później jeszcze po Leszczyńskim biskup płocki od 1527 r. i wreszcie prymas po Drzewickim w latach 1535—1537. Biskupstwo poznańskie od 1520 r. po zasłużonym Janie Lubrańskim objął dotychczasowy od 1514 r. biskup przemyski i podkanclerzy koronny, Piotr Tomicki, od 1523 r. do śmierci w 1535 r. biskup krakowski, znany jako polityk, humanista oraz mecenas nauk i sztuk. Po nim to biskupstwo poznańskie od 1525 r. objął później jeszcze biskup krakowski i wreszcie prymas po

Krzyckim, Jan Latałski. Ogromną diecezję wileńską po śmierci Wojciecha Tabora zajmował naturalny syn Zygmunta I, Jan z Książąt Litewskich, wykształcony prawniczo po odbytych studiach w Bolonii. Na Warmii, wyjętej spod jurysdykcji metropolity gnieźnieńskiego przez papieża Juliusza II, od 1523 r. po obojętnym na sprawy wiary Fabianie Łuzjańskim, objął biskupstwo niestrudzenie przeciwstawiający się nowowierstwu dawny proboszcz kościoła Mariackiego w Gdańsku i z Gdańska się wywodzący, Maurycy Ferber, jeden z bliższych przyjaciół biskupa kujawskiego. Biskupstwo chełmińskie też poważnie zagrożone nowowierstwem pozostawało w rękach niezbyt energicznego Jana Konopackiego. Z kresowych biskupów na uwagę zasługuje biskup kamieniecki, Wawrzyniec Miedzyleski. I biskupstwo wrocławskie do 1520 r. pod rządami Jana Turzona, a potem Jakuba v. Salza, jako należące do jurysdykcji metropolitalnej arcybiskupa gnieźnieńskiego trzeba uważać w wspólnej akcji przeciwstawienia się nowowierstwu za częściowego sojusznika episkopatu polskiego, zwłaszcza przez udział swych przedstawicieli w synodach prowincjonalnych¹⁴.

Paralelę wydanej przez B. Ulanowskiego w *Materiałach do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce w wieku XVI* (AKP, t. I. Kraków 1895)¹⁵ Instrukcji dla posłów kapituły krakowskiej na synod prowincjonalny Piotrkowski w r. 1547 stanowi instrukcja na tenże synod delegatów kapituły wrocławskiej. Instrukcja ta zatytułowana „*Tractanda in sinodo Lanciensi provinciali super articulis reverendissimi d. archiepiscopi Gnesnensis*” znajduje się w rękopisie w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku w księdze zatytułowanej „*Varia*” nr 4 na kartach 161—164. Z treści jej wynika, że odnosi się do synodu prowincjonalnego zwołanego ostatecznie nie do Piotrkowa, lecz do Łęczycy przez arcy-

¹⁴ Z wymienionych biskupów polskich żaden nie był teologiem. Niektórzy tylko z nich, jak Tomicki, Drzewicki i Krzycki interesowali się współczesną literaturą teologiczną.

¹⁵ *Archiwum Komisji Prawniczej*, t. I. Kraków 1895.

biskupa Mikołaja Dzierzgowskiego w 1547 r. W odpowiedzi kapitule na pierwszy artykuł dotyczący metod zwalczania luteranizmu, włocławscy prałaci i kanonicy oddali hołd prymasowi Łaskiemu i biskupowi Drzewickiemu za ich niezwykłą i bezprzykładną gorliwość w przeciwstawieniu się „temu złu” za pamięci niektórych jeszcze żyjących: „Qui utcumque labori et sumptui non parcendo, ac vitam suam ad extremum periculum ponendo, sese fortissime his malis opponabant” I w rzeczy samej pomimo formalnie wspólnej akcji całego episkopatu ci dwaj obok biskupa warmińskiego Ferbera w pierwszym okresie reformacji najwięcej trudu osobistego włożyli w dzieło przeciwstawienia się nowowierstwu przenikającemu z Niemiec do Polski¹⁶.

Hasłem do podjęcia obrony katolicyzmu dla episkopatu polskiego było zjawienie się podczas wojny z zakonem krzyżackim 1520 r. legata papieskiego, Zachariasza Ferreri z Vincenzy biskupa gardyjskiego, w obozie królewskim w Toruniu. Jako legat na Polskę i Litwę miał Zachariasz do wypełnienia szereg zadań zleconych przez papieża Leona X. Zarówno jego osoba, jak i podjęta w Polsce działalność zasługiwałyby na szersze omówienie¹⁷. Poprzestać musimy na samym tylko wymienieniu głównych zadań. Wiosną 1520 r. zorganizował walkę przeciw szerzącemu się luteranizmowi w Polsce i wraz z biskupami skłonił króla Zygmunta I do wydania 3 maja w Toruniu pierwszego edyktu zakazującego rozszerzanie pism Lutra. Usilnie zabiegał u króla o zaprzestanie wojny z mistrzem krzyżackim Albrechtem, używając różnych argumentów, a m. in. niegodnych, jak obietnica szybkiego przeprowadzenia kanonizacji brata królewskiego. Wyjechał na Litwę, przeprowadził wizytację diecezji wileńskiej, odbył w stycz-

¹⁶ Archiwum Diec. Warmińskiej w Olsztynie, A. nr 86. Por. Henryk Zins: Początki reformacji na Warmii. „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*”, t. II (1957), s. 53—90.

¹⁷ Por. Ludwig v. Pastor: *Geschichte der Päpste*, t. IV/I, ss. 50, 73, 442—444; II, 55, 65, 553; Hefele-Hergenroeter: *Histoire des conciles*, t. VIII, 614 przyp. 5.

niu 1521 r. synod diecezjalny, na którym zachęcał do walki z luteranizmem, wydał dekrety reformujące obyczaje duchowieństwa, ujedynolicił sposób odprawiania nabożeństw. Przede wszystkim przeprowadził badanie świadków w sprawie życia i cudów świątobliwego królewicza Kazimierza i napisał jego życiorys, opracował teksty liturgiczne z hymnami oficjum brewiarzowego przez siebie skomponowanymi i zredagował formularz mszy świętej na uroczystość przyszłego świętego. Około Wielkiejnocy 1521 r. powrócił z Litwy do Torunia, spowodował króla do zawieszenia broni z Albrechtem. Za Przewodnią 7 kwietnia spalenie na stosie zebranych w Pruzgoda króla i przy jego pomocy zorganizował w niedzielę sach pism Lutra przy asystencji miejscowego ordynariusza Jana Konopackiego i w obecności biskupa kamienieckiego Wawrzyńca Miedzylewskiego „in hoc opere se admodum strenue et viriliter agente”, jak relacjonował o tym fakcie sam legat Zachariasz¹⁸. Oskar Bartel, w swej pracy pt. *Marcin Luter w Polsce*, na podstawie współczesnej kroniki toruńskiej stwierdza, jakoby legat przed groźną postawą Torunian miał salwować się ucieczką¹⁹. Po ogłoszeniu wobec króla pożegnalnej mowy w dniu 25 kwietnia wyjechał bp Zachariasz z Torunia, udając się do Rzymu z relacją odbytego w Polsce poselstwa.

Wspomnianym edyktem wydanym w Toruniu 3 maja 1520 r. zabraniającym kolportowania i czytania pism Lutra

¹⁸ Oratio legati apostolici Thorunii in Prussia ad serenissimum Poloniae regem contra errores Martini Luteri Cracoviae 1521. Estreicher: *Bibl. t. XVI*, s. 200, wymienia 2 egzemplarze tego druku; trzeci znajduje się w Bibliotece Semin. Duch. we Włocławku pod sygn. Inc. Qu. 472, oprawiony w jeden klocek z innymi drukami współczesnymi. Por. Jakub Sawicki: *Concilia Poloniae II. Synody diecezji wileńskiej i ich statuty*. Warszawa 1948, s. 3 n.; Stanisław Herbst: *Kampania jesienna 1520 r. na Warmii i Powiślu*. „*Komunikaty Mazursko-Warmińskie*” 1957, nr 1, s. 4—10; tenże: *Ostatnia wojna polsko-krzyżacka 1520 r.* Spr. Tow. Nauk. w Toruniu, t. X: 1956, z. 1/4, s. 31—32.

¹⁹ „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*”, t. VII(1962), s. 33.

i jego zwolenników pod karą konfiskaty mienia i banicji²⁰ król Zygmunt rozpoczął serię analogicznych edyktów, wydawanych w miarę postępu luteranizmu w różnych częściach kraju. Było to zwykle powodowane specjalną presją episkopatu lub poszczególnych biskupów. I tak na pierwszy edykt królewski poza ingerencją legata apostolskiego niewątpliwy wpływ miał przede wszystkim biskup kujawski i pomorski, informowany przez swego oficjała gdańskiego, Jakuba Długosza, o pierwszych przejawach nowowierczych niepokoїв już nawet w 1518 r. i dalszych postępach w 1520 r. Ten pierwszy edykt królewski skierowany został bowiem przede wszystkim do Gdańska i innych miast pruskich łącznie z Toruniem, zagrożonych propagandą luteranizmu²¹. Niebawem jednak, bo już 24 lipca edykt ten został ponowiony i rozesłany na całą Rzeczypospolitą i Litwę²².

Bezpośrednie zagrożenie nowowierstwem Krakowa i Poznania w 1522 r. spowodowało króla do wydania nowego edyktu pod datą 15 lutego w Grodnie i skierowanie nakazu egzekwowania go przez starostów i zarządy miast Rzeczypospolitej. Do wydania tego edyktu skłonił króla podkanclerzy, bp Piotr Tomicki²³.

Podczas sejmku walnego odbywającego się w Krakowie król Zygmunt I w dniu 7 marca 1523 r. pod presją episkopatu wydał nowy edykt, którego ukazanie się umotywowane zostało niestosowaniem się do uprzednich zakazów kolportażu pism Lutra i jego zwolenników, gdyż przede wszystkim w Krakowie wykryto takich, którzy się tym zajmowali. Ponowiony edykt nakazywał palenie książek i stosowanie kary konfiskaty mienia w stosunku do nieprzestrzegających królewskich zakazów²⁴.

²⁰ *Corpus iuris Polonici*, ed, Osvaldus Balzer, vol. III, Cracowiae 1906, nr 234, s. 579.

²¹ Tamże, nr 236, s. 592 n.

²² Tamże, nr 237, s. 583 n.

²³ Tamże, nr 263, s. 647—650.

²⁴ Tamże, vol. IV fasc. I, nr 1 s. 3.

W tym samym jeszcze roku w dniu 5 września wyszedł nowy edykt królewski o poszukiwaniu ksiązek luterskich w miastach i miasteczkach kraju i zakaz ich drukowania i sprzedawania bez specjalnego zezwolenia odpowiednich władz. Edykt ten został rozpisany jako obwieszczenie do wszystkich mieszkańców i przybyszów na całym obszarze Rzeczypospolitej, zobowiązujący do obrony wiary, za którą do tej pory przelano wiele krwi w zwycięskich walkach. Dotychczas wydane edykty królewskie przestrzegały przed czytaniem ksiązek propagujących pod pozorem wolności chrześcijańskiej zamęt w utrwalonym porządku i siejących zgorznienie przez wyśmiewanie rzeczy świętych a zasługujących na szacunek. Aby wydane zakazy były respektowane ustanowił król po naradzie ze znaczniejszymi senatorami duchownymi i świeckimi następujący sposób ich egzekwowania. Do sądu miejskiego w Krakowie zostali delegowani niektórzy z senatorów i tam razem z konsulami i urzędnikami miejskimi ustalono procedurę egzekwowania edyktów królewskich. A więc w czasie ustalonym przez biskupa krakowskiego za pośrednictwem wyznaczonych przez niego inkwizytorów wspólnie z inspektorami delegowanymi przez radę miejską zostało zarządzone poszukiwanie ksiązek błędnowierczych po wszystkich domach, nawet po strychach i wszelkich skrytkach. W przypadku znalezienia takich ksiązek miano stosować kary określone edyktami. Równocześnie został wydany zakaz drukowania i sprzedawania wszelkich ksiązek bez uprzedniej cenzury i zezwolenia rektora uniwersytetu krakowskiego. Edykt ten polecono rozesłać do wszystkich miast w całym państwie, a nad jego wykonaniem mieli czuwać odpowiedni ordynariusze lub ich delegaci ²⁵.

Powyższy edykt królewski dopiero z objęciem biskupstwa przemyskiego przez Andrzeja Krzyckiego w czerwcu 1524 r. został rozszerzony z inicjatywy tego biskupa na ziemie ruskie ²⁶.

²⁵ Tamże, nr 9, s. 21—30.

²⁶ Andreas Cricius: *Epistola Critii et edictum regis in Martinum Lutherum. Romae 1524.*

Wszystkie jednak edykty królewskie zabraniające propagandy luteranizmu nie spełniły swego zadania i nadziei w nich pokładanych przez episkopat. Luteranizm wciskał się i przenikał różnymi drogami do Polski, opanowując zwłaszcza miasta i tereny z przeważającą częścią żywołu ludności niemieckiej, a więc w całych Prusach Królewskich, a nawet w Wielkopolsce. O tych różnych drogach przenikania nowowierstwa i bezpośrednich kontaktach z samą Wittenbergą, jak i innymi ośrodkami w Niemczech, oraz o całym bardzo postępującym procesie protestantyzacji zwłaszcza w miastach na Pomorzu i Warmii nie będziemy na tym miejscu mówić. Dość, że w dalszym ciągu obrona katolicka musiała zastosować bardziej radykalne sposoby likwidacji luteranizmu. Jeszcze do prób łagodniejszych powstrzymania pochodzenia protestantyzmu w Gdańsku trzeba zaliczyć wydany na prośbę biskupa kujawskiego i pomorskiego przez króla podczas sejmiku w Piotrkowie nakazu skierowanego (23 XI) do rady miejskiej w Gdańsku, domagającego się usunięcia nieaprobowanych przez biskupa kaznodziejów, głoszących zasady Lutera. Na skutek tego królewskiego polecenia wydała rada miejska w Gdańsku przepisy normujące wykonywanie urzędu kaznodziejskiego, wchodząc niejako w kompetencje władzy kościelnej, przepisy, zawierające ostrzeżenie, by nie nawoływać do żadnych zmian w obrzędach kościelnych, gdyż sprawami tymi zajmie się przyszedły sobór, by głosić kazania proste, będące wyjaśnieniami Pisma świętego i ograniczyć czas głoszenia kazań do jednej godziny, gdyż właśnie przekroczenie tego czasu dawało okazję do innych wystąpień²⁷.

Na rok 1524 przypadło też wzmocnienie jurysdykcji biskupów w Polsce przez potwierdzenie królewskie ich władzy pożywania i sądzenia za przestępstwa przeciwko wierze i zapewnienie pomocy w procesach inkwizycyjnych *hereticae pravitatis*²⁸. W związku z tym zagwarantowaniem pomocy biskupom w zwalczaniu nowowierstwa trzeba interpretować wydany

²⁷ *Corpus Iuris Pol.*, vol IV/I, nr 12, s. 35 n.

²⁸ *Biblioteka PAN w Gdańsku*, rkp 72, f. 272v.

przez króla na sejmie walnym w Piotrkowie 28 XII 1524 r. edykt nakazujący powstrzymanie luteranizmu w Kościanie i całym powiecie kościańskim, skierowany do wojskiego łęczyckiego i starosty kościańskiego, Mikołaja Tomickiego, (koniuszego królewskiego i starosty konińskiego oraz pyzdreńskiego)²⁹. Analogiczny edykt został skierowany 22 I 1525 do Piotra Górskiego, kasztelana nakielskiego i starosty wschowskiego, nakazujący zahamowanie luteranizmu w powiecie wschowskim³⁰.

Następnie w ciągu 1525 i 1526 r. wydane były zarządzenia królewskie przywracające dawny porządek i restytuujące religię katolicką w Elblągu, Gdańsku, starostwie malborskim, mniej lub bardziej surowo karzące sprawców rewolucyjnych ruchów społecznych i nakazujące biskupom pociągnięcie do odpowiedzialności sprawców przewrotów religijnych³¹.

III.

Równoległe do akcji państwowej inspirowanej przez episkopat przebiegła równocześnie czysto kościelna działalność obronna przed luteranizmem w formie ożywionego ustawodawstwa synodalnego. Promotorem tego rodzaju akcji był niestrudzony prymas Jan Łaski, a z niezmierną gorliwością i wytrwałością sekundował mu Maciej Drzewicki, którego diecezja włocławska obejmująca archidiaconat pomorski z miastem Gdańskim była bezpośrednio zagrożona przez radykalne ruchy społeczne i religijne. Żaden z dotychczasowych arcybiskupów gnieźnieńskich nie odprawił tyle synodów prowincjonalnych, i to przede wszystkim postulowanych potrzebami religijnymi zagrożonego Kościoła, co Łaski. Myli się jednak Oskar Bartel, gdy synod prowincjonalny odbyty w Piotrkowie 1520 r. uważa za początek tego ro-

²⁹ *Corpus Iuris Pol.* vol. IV/I, nr 33, s. 114.

³⁰ Tamże, nr 34, s. 116.

³¹ *Acta Tomiciana*, t. VIII, nr 58, s. 76—83; *Corpus Iuris Pol.* IV/I, nr 84, s. 252 n.

dzaju działalności Łaskiego, kontynuowanej potem na następnym też piotrkowskim synodzie 1524 r. Obie daty są wzięte z fantazji, a żadną miarą z cytowanych w przypisach źródeł³². Pierwszy synod związany z poszukiwaniem sposobów przeciwstawienia się luteranizmowi odbył arcybiskup Łaski w styczniu 1521 r. Rozpoczął się ten synod prowincjonalny 25 stycznia i trwał przez kilka dni, a temat obrad inspirowany wiosną ubiegłego roku wielką mową legata apostolskiego Zachariasza w Toruniu (walka z szerzącym się w sposób niesłychanie szybki luteranizmem) był powodem powziętych uchwał, które w całości nie zachowały się³³. Synod ten poza tym pod wpływem Łaskiego wystosował pismo do papieża w sprawie krzyżackiej. Treści jego nie znamy, ale ponieważ obecny wówczas na synodzie Andrzej Krzycki w liście do swego wuja biskupa Tomickiego list ten wyśmiał i tylko z obawy, by Tomicki nie rozchorował się po jego przeczytaniu, nie posłał mu jego kopii, można przypuszczać, że zgodnie z polityką Łaskiego zawarte w nim było domaganie się od papieża, wbrew ugodowości legata stanowczego poparcia wysiłków Polski do zlikwidowania oporu mistrza krzyżackiego w wypełnieniu warunków pokoju toruńskiego³⁴. W sprawie opozycji przeciwko nowowierstwu synod ten był pierwszym zmobilizowaniem sił biskupów polskich względnie ich przedstawicieli i delegatów kapituł katedralnych³⁵.

Na następnym synodzie prowincjonalnym odbytym w lipcu lub sierpniu następnego 1522 r. powzięto pewne postanowienia w związku z coraz bardziej zaostrzającym się konfliktem stanu szlacheckiego w stosunku do duchowieństwa. Nie bez wpływu na coraz bardziej gwałtowne domaganie się szlachty pozbawienia duchowieństwa specjalnych przywilejów były

³² Art. cyt., s. 34.

³³ Jan Korytkowski: Arcybiskupi gnieźnieńscy prymasowie i metropolici polscy, t. II, s. 659; *Archiwum Archidiec. Gnieźnieńskiej*, nr 653.

³⁴ *Acta Tomiciana*, t. V, s. 362.

³⁵ *Arch. Archidiec. Gnieźn.*, Liber privil. II, r. 282.

prądy nowowiercze, a przede wszystkim szeroko mimo zakazu kolportowania rozchodzące się tzw. programowe pisma Lutra. O żadnych postanowieniach zapadłych na tym synodzie nie wiemy³⁶.

Na szczególną uwagę zasługuje następny synod prowincjonalny, jako z kolei siódmy Łaskiego, odprawiony w Łęczycy 7 października 1523 r. Był na nim biskup włocławski *Maciej Drzewicki* po swej niedawnej podróży w Prusach, rekonesansie odbytym w archidiakonacie pomorskim, dłuższym pobycie w Gdańsku w pierwszych dniach września i odprawionym przez siebie synodzie dla archidiakonatu pomorskiego w Subkowyh niedaleko Tczewa³⁷. Pod wpływem biskupa włocławskiego synod prowincjonalny w sprawie postępującego nowowierstwa powziął szereg uchwał zalecających umiarkowanie i łagodność postępowania przy jego likwidacji, by nie sprowokować do gwałtowniejszych wystąpień. Prymas Łaski polecił ustawy tego synodu wraz z postanowieniami synodów poprzednich opracować jako jeden systematyczny zbiór archidiakonowi krakowskiemu *Janowi Chojewskiemu* i swemu kanclerzowi *Jerzemu Myszkowskiemu*³⁸.

Zalecana przez bpa Drzewickiego ostrożność nie na wiele się jednak przydała, jak niebawem sam miał możność przekonać się o tym. Z początkiem 1524 r. jako komisarze królewscy wydelegowani do zawarcia przymierza z księciem meklenburskim Henrykiem i Jerzym księciem pomorskim przeciw zakonowi Krzyżackiemu wyjechali do Gdańska arcybiskup Łaski, bp Drzewicki, Jan Konopacki bp chełmiński oraz wojewoda kaliski Stanisław Kościelecki i kilku innych panów. Podczas tego pobytu w Gdańsku bp Drzewicki chciał przeprowadzić częściowe uporządkowanie spraw kościelnych. W tym celu m. in. postanowił ukarać samozwańczego kaz-

³⁶ J. Korytkowski, *Arcybiskupi...*, t. II, s. 668.

Archiwum Państwowe w Gdańsku, 300 D 44, 311.

³⁸ J. Korytkowski, dz. cyt., t. II, s. 670 nn. Por. S. Starowski: *Epitome Synodorum*, f. 374.

nodzieję przy kościele św. Jana, Pawła Grunewalda. Polecił go uwięzić i zamknąć w piwnicy plebanii przy kościele Mariackim, gdzie sam zatrzymał się na czas pobytu w Gdańsku. Stało się to powodem ogromnego wzburzenia pospólstwa, które napadło na plebanię i zagrażało życiu samego biskupa i jego dworzan. Ratując swe życie miał biskup potajemnie w nocy 3 marca opuścić Gdańsk. Ta wersja o ucieczce biskupa została utrwalona w historiografii, znalazła się w najstarszych opisach rewolty gdańskiej i do tej pory jeszcze powtarzana jest przez opisujących te wypadki, mimo, że W. Pociecha w zyciorysie Drzewickiego zaprzeczył temu bez podania jednak źródła, na jakim oparł poprawkę tradycyjnej wersji³⁹.

Na podstawie akt biskupich Drzewickiego możemy stwierdzić jego pobyt w Gdańsku od dnia 9 do 15 marca. Napad na plebanię w Gdańsku nie mógł mieć miejsca w dniu 2 czy 3 marca, gdyż wtedy razem z prymasem wszyscy posłowie-komisarze królewscy byli w rezydencji biskupa Drzewickiego w Subkowych w okolicy Tczewa⁴⁰. Z plebanii kościoła Mariackiego w Gdańsku w dniu 12 marca wysłał Drzewicki dwa listy: jeden do biskupa warmińskiego Maurycego Ferbera i drugi do przebywającego przy boku biskupa przemyskiego Krzyckiego, Jana Dantyszka, w którego właśnie plebanii razem z jego ojcem przebywał. Do Ferbera ogólnie wspomniał o zorganizowanych przeciw sobie rozruchach, a szczegóły miał opowiedzieć adresatowi jego kanclerz, który ów list miał doręczyć⁴¹. Szczegółowo zaś o całym zajściu napisał Drzewicki w liście do Dantyszka. Oto treść listu: zawiadamia bp Dantyszka, że znajduje się w jego domu i razem z jego komendantem Urbanem, człowiekiem dobrym, zastępuje go w obowiązkach proboszcza, ale powinien sam tu wrócić choć na kilka dni, gdyż pragnie tego wielu ludzi uczciwych. „Ojciec twój jak Symeon-starzec jest tu ze mną, dobry staruszek i roz-

³⁹ *Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Acta episcopalia v, II, f. 146.*

⁴⁰ *Bibl. Czart. rkp 249, p. 65—67.*

⁴¹ *Tamże, p. 65.*

garnięty; chciałby by wszystko co dotyczy miasta i kościoła było w należytych porządku. Ale, niestety, musiał się czuć b. nieszczęśliwy, gdy przeżywał tu w tym domu napaść dzielnego motłochu na mnie. Zatrzymałem bowiem jednego z pseudo-kapłanów, urodzonego Pomorzanina, który nawet w mojej obecności głosił błędnowierstwo i bezczelnie nauczał, kazałem go zamknąć na noc w piwnicy plebanii i chciałem go dla ukarania odesłać do arcybiskupa. Nazajutrz rano nim odprawiłem mszę, świeccy przywódcy sekty, niektórzy kapłani i zakonnicy zorganizowali przeciwko mnie rozruchy, i jak tylko wyszedłem z kościoła, cały tłum wtargnął aż do drzwi domu i usiłował je wyłamać, krzycząc i hałasując przy tym głośno. Służba moja nie dopuściła do wyłamania bramy, ale w zamieszaniu ów zatrzymany przeze mnie kapłan uciekł. I wtedy cały tumult ustał... Oto religijność twojego narodu. Nie wiele będziesz miał zadowolenia z dochodów proboszczowskich... I tak niczego z arcybiskupem nie dokonałem w sprawie oczyszczenia religii, pseudo-księży i zakonników. Obawiam się, że po naszej śmierci wszystko jeszcze na gorsze się obróci. W domu twym jest mi bardzo wygodnie. Poczyniłem tu pewne postanowienia, a więc zabiorę z miasta trybunał i umieszczę go gdzie indziej, bo tu oficjał nie może bezpiecznie przebywać. Nawet uczciwi kapłani, mający do mnie interes, jedynie na modłę Nikodema nocą odważyli się przyjść do mnie” W końcu listu Drzewicki dzieli się z Dantyszkiem rewelacjami o Lutrze, zasłyszany w Gdańsku od posła księcia meklemburskiego. Oto ów poseł, jakiś doktor już dość stary mówił o sobie, że był kiedyś nauczycielem Lutra, i że go zna od chłopca jako straszliwego nicponia, że nie ma należytego wykształcenia, ale posługuje się innymi uczonymi, którzy za niego wszystko piszą, a jego tylko pod to podstawią... Doktor ów miał mówić Drzewieckiemu o spotkaniu się z Lutrem rok temu i przeprowadzonej z nim rozmowie. Na pytanie, w jaki sposób popadł w błędy, miał Luter odpowiedzieć, że nie zdaje sobie należyte z tego sprawy, ale wyznał przy tym, że pod wpływem diabła wstąpił do zakonu i tak samo z niego wystąpił i znów ponownie wstąpił(?), że

rozumie, jakoby postępował źle, że chciałby tego zaniechać, ale w żaden sposób nie może, widocznie jest opętany przez złego ducha, i że nie odpowiada za swoje czyny, itd. itd.⁴².

Tymczasem sprawa z Krzyżakami w r. 1525 została w sposób niespodziewany dla Rzymu i cesarza rozwiązana przez zgodę Polski na sekularyzację Prus, przypieczętowaną hołdem Albrechta wobec króla Zygmunta w kwietniu 1525 r. na rynku krakowskim. W takim rozstrzygnięciu udział brał episkopat polski. Z tego też powodu różne zapatrywania wypowiadała historiografia na temat stosunku episkopatu polskiego do luteranizmu. Pomijając rozbieżność sądów na znaczenie polityczne układu krakowskiego z 1525 r., trzeba podkreślić to, że nie jest on wcale zaprzeczeniem szczerości dotychczasowej akcji obronnej biskupów polskich względem luteranizmu i jego propagandy na ziemiach polskich. Podpisanie układu krakowskiego nie było aprobatą dla nowowierstwa, które nie z winy Polski zostało zalegalizowane w dawnym państwie zakonnym. Zdaje się, że pogląd Zygmunta Wojciechowskiego, aprobujący zakończenie konfliktu z Krzyżakami zgodą Polski na sekularyzację najpełniej uwzględnia ówczesne przesłanki polityczne, a mianowicie, że było to wyjęciem dawnego państwa krzyżackiego spod bezpośredniej protekcji Rzeszy niemieckiej, pozostającej pod panowaniem walczącego z luteranizmem cesarza Karola V. Dlatego na takie załatwienie wleającego się od lat konfliktu krzyżackiego poszedł nawet i prymas Łaski⁴³.

Mimo wszystko episkopat polski jeszcze przed sfinalizowaniem układu krakowskiego postanowił wybadać nastroje panujące w Rzymie w stosunku do działalności biskupów polskich. Z relacją o stanie Kościoła w Polsce pojechał najpierw kanclerz prymasa, dr dekretów Jerzy Myszkowski, a w ślad za nim w kilka tygodni potem wysłał i bp Drzewicki do Rzymu swojego kanclerza, Feliksa Naropińskiego. List biskupów zabrany przez ich wysłannika był pełen

⁴² Tamże, p. 57.

⁴³ Por. Zygmunt Wojciechowski; Zygmunt Stary (1506—1548), Warszawa 1946, s. 165—172.

skarg na stosunki kościelne w Polsce, przede wszystkim utyskiowań na postponowanie stanu duchownego, gwałtowne wystąpienia szlachty przeciwko episkopatowi i zakończony prośbą zwróconą do papieża o obronę i opiekę⁴⁴. Mimo tych utrudnionych warunków pracy nie poprzestają w wysiłkach, zmierzających do przeciwstawienia się coraz to bardziej gwałtownie wdzierającemu się luteranizmowi. Papież pochwalił działalność biskupów i zachęcił ich do nieustawania w podjętych trudach, nie czyniąc żadnej aluzji do sprawy sekularyzacji Prus. Nie uczynił tego Klemens VII nawet i później, pomimo kilkakrotnych na publicznym konsystorzu relacji oskarżających biskupów polskich o udział w aprobowaniu ulegalizowania luteranizmu w dawnym państwie zakonnym⁴⁵.

Papież w liście do episkopatu polskiego w maju 1525 r. zachęcał do powzięcia na najbliższym synodzie prowincjonalnym jak najskuteczniejszych postanowień i zorganizowania bardziej skutecznej akcji zwalczania nowowierstwa. Pełen też optymistycznych nadziei udawał się na ten synod do Piotrkowa biskup kujawski Drzewicki, gdyż pisał w dniu 7 lipca w liście do Maurycego Ferbera, że na synodzie tym wiele obrad zostanie poświęconych „dla odnowienia religii i ufańmy w Panu, że powagą królewskiego majestatu i naszą dobrą pilnością oraz staraniem w krótkim czasie *errores fedissimi evellentur*”⁴⁶. Odbył się ten synod w początkach lipca i był ostatnim zjazdem biskupów zamykającym pierwszy okres katolickiej reakcji względem luteranizmu, który jednak trzeba było przy użyciu siły i autorytetu władzy królewskiej likwidować w Gdańsku i gdzie indziej, zaprowadzając na krótki tylko czas na nowo dawny porządek i przywracając religię katolicką⁴⁶.

Po stłumieniu rewolt 1526 r. na Pomorzu i Warmii, prowincjonalnym synodem w Łęczycy 1527 r. episkopat wszedł w drugi etap reakcji przeciwko nowowierstwu, wydając już

⁴⁴ Aug. Theiner: *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. II, nr 451.

⁴⁵ Tamże, nr 453.

⁴⁶ *Acta Tomiciana*, t. VIII, s. 76—83; *Archiwum Diec. Warmińskie*, D. 64, nr 5.

bardziej sprecyzowane ustawy normujące walkę z nowatorstwem i artykuły, będące wyrazem przekonania episkopatu o konieczności przeprowadzenia uzdrowienia wewnętrznych stosunków w samym Kościele. I tę działalność pozytywną, później niestety przez wielu zaniedbaną, można by uważać za zaczątki odrodzenia katolickiego w Polsce, kontynuowanego zwłaszcza w drugim okresie reformacji począwszy od Hozjusza i Kromera, ale już po zrezygnowaniu z przestarzałych, inkwizycyjnych, po średniowieczu odziedziczonych metod, nieprzydatnych w czasach dokonanego w sposób rewolucyjny rozłamu chrześcijaństwa zachodniego⁴⁷.

Voelker w swym dziele „*Der Protestantismus in Polen*” dopatruje się przyczyn bezskuteczności katolickiej obrony w pierwszym okresie reformacji w Polsce w braku prawdziwej troski duszpasterskiej u wyższego duchowieństwa i niskim stanie umysłowym duchowieństwa niższego. Poza tym przyczyną doniosłą według niemieckiego historyka dziejów Kościoła w Polsce był brak odpowiedniej literatury polemicznej w Polsce przeciwko protestantyzmowi przed pięćdziesiątymi latami XVI w.⁴⁸

Wobec słusznego w wielkiej mierze ostatniego zarzutu, nie można jednak pominąć w przedstawionym okresie obrony katolickiej pierwszej próby polemicznej, zapoczątkowanej przez biskupa wówczas przemyskiego, Andrzeja Krzyckiego. Wydał on w 1524 r. dedykowaną królowi satyrę na Lutra pod tytułem „*Encomia Lutheri*”, a w 1527 r. w Krakowie u Wietora „*De afflictione Ecclesiae, commentarius in psalmum XXI*” dedykowane królowej Bonie, z załączonym epigramatem na cześć autora przez rozpoczynającego wtedy życie publiczne Stanisława Hozjusza⁴⁹.

Na zakończenie warto jeszcze przytoczyć, choć już tylko w sposób bardzo krótki dowody gorliwości misjonarskiej

⁴⁷ Karl Voelker: *Der Protestantismus in Polen auf Grund der einheimischen Geschichtsschreibung*, Leipzig 1910, s. 45.

⁴⁸ Por. Estreicher: *Bibl. Polska XX*, s. 328.

⁴⁹ Por. G. Kawerau: *Die Versuche Melanchton zur kath. Kirche zurückzuführen*, Halle 1902, s. 10—29; W. Pocięcha: *Rzym wobec*

i wiary w swe teologiczne przygotowanie niektórych z episkopatu polskiego, którzy dali się poznać z dotychczasowej obrony katolicyzmu przed nowowierstwem. A więc starania bpa Krzyckiego w latach trzydziestych, by za zezwoleniem Stolicy Apostolskiej, która nawiasem mówiąc też łudziła się co do takich możliwości w okresie opracowywania konfesji augsburskiej, mógł sprowadzić do Polski Melanchtona, którego miał nadzieję nawrócić na łono Kościoła⁵⁰. Wcześniej jeszcze, ba w r. 1526 r. zgłosił prymas Łaski do kapituły wrocławskiej swoją gotowość pracy nad nawracaniem apostaty i reformatora Śląska, Jana Hessa⁵¹. Nie gorsze mniemanie o swoich możliwościach miał Drzewicki, gdy już jako prymas Polski w 1534 r. pisał do biskupa krakowskiego Piotra Tomickiego, aby mu ułatwił skontaktowanie się z Jakubem z Iłży, którego pragnie z powrotem pozyskać dla wiary świętej⁵².

Przedstawiony początkowy okres reformacji w Polsce za czasów Zygmunta Starego jest więc czasem wysiłków obrony katolicyzmu przed luteranizmem i to według ogólnie przez episkopat uznawanych poglądów średniowiecznego uniwersalizmu. Dlatego też w stosunku do oficjalnych kół zarówno świeckich jak duchownych w Polsce, w okresie tym nie może być mowy o zagadnieniu tolerancji w znaczeniu praktycznym oraz teoretycznym.

Okres późniejszy, począwszy od Zygmunta Augusta, w którym Polska przez przygarnięcie uciskanych w innych krajach inowierców zyskała sobie ogólnie sławę jako państwa tolerancyjnego (asylum haereticorum) jest w literaturze historycznej przedstawiony niezbyt prawidłowo; należało by raczej taki stosunek do inowierców nazwać współczuciem, mającym swe źródło w niezbyt głębokiej religijności.

starzeń o sprowadzenie Melanchtona do Polski. „Reformacja w Polsce”, t. IX—X, s. 418—422; O. Bartel: Filip Melanchton w Polsce. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. VI, s. 74—90.

⁵⁰ Aug. Kastner: Archiv für die Geschichte des Bistums Breslau, t. I, Neissen 1858, s. 47, 49.

⁵¹ Acta Tomiciana, ed. Vladislaus Pocięcha, t. XVI/2, Wratislaviae-Cracoviae-Posnaniae 1961, nr 668, s. 539—541.

R é s u m é

Au lieu de présenter des réflexions théoriques sur le problème de la tolérance religieuse on s'est servi comme introduction d'un extrait du film italien „Paisa”. Cet épisode du film, placé en 1944, se déroule dans un vieux couvent italien. Il évoque l'attitude choquante des moines à l'égard des aumôniers non catholiques de l'armée américaine. Cependant il ne s'agit pas là d'un cas exceptionnel: il y a peu de temps encore c'était une attitude fréquente chez les catholiques envers les représentants des autres confessions, attitude qui est une séquelle de tout un processus historique auquel il faut prêter attention, à savoir l'évolution de l'idée de tolérance dans le cadre de l'orthodoxie catholique.

„La Déclaration sur la liberté religieuse, sur le droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile dans les questions religieuses”, proclamée à la dernière session du Concile Vatican II, doit apparaître dans ces conditions comme un tournant historique d'une importance capitale. Cet événement témoigne d'une part, que l'Eglise a accepté les grands changements survenus dans les mentalités à notre époque et d'autre part qu'elle dispose d'une extraordinaire aptitude à utiliser les courants les plus divers de la culture moderne pour la réalisation de sa mission dans un monde qui change sans cesse. Cette déclaration du Concile, sur la composition de laquelle l'épiscopat polonais n'a pas été sans influencer (et ce point a son importance pour l'historien de l'Eglise) crée une vaste base favorable au dialogue interconfessionnel du christianisme intérieurement divisé. A la lumière de cette *Déclaration* on peut estimer d'une façon plus équitable et plus objective la part historique de certains humanistes catholiques ainsi que celle des théologiens catholiques de la controverse enclins, au moment de la Réforme, à la conciliation.

Passant au sujet même, l'auteur a brièvement présenté la littérature historique actuelle concernant la première période de la Réforme en Pologne. Il a souligné aussi la manière très superficielle dont un Jésuite français, le P. J. Lecler a présenté, dans une monographie spéciale, la question de la tolérance religieuse en Pologne au temps de Sigismond I^{er}.

Après avoir caractérisé l'attitude du roi de Pologne Sigismond I^{er} en matière religieuse, attitude remarquable par son orthodoxie inébran-

lable statique, on a présenté l'épiscopat polonais au moment où le luthéranisme pénétrait en Pologne. Parmi les évêques de ce temps il n'y avait pas un seul théologie néminent, pas plus d'ailleurs, que dans tout l'Empire Germanique. C'est sous l'influence de Zacharie Ferreri de Vincenza, évêque Garde, légat du pape Léon X. en Pologne en 1520 que le roi et l'épiscopat se sont opposés au luthéranisme. C'est lui qui a poussé le roi à publier un édit interdisant la lecture et le colportage des oeuvres de Luther sur le territoire de la Pologne et du Grand Duché de Lituanie. Sous l'influence de l'épiscopat tout entier, soit même de certain évêques particuliers, de semblables décisions ont été publiée à plusieurs reprises. Ces décrets, dont l'application revenait aux autorités administratives, avaient pour but de freiner les progrès du luthéranisme dans le pays. Cependant, étant données en un caractère répressif de style moyenâgeux et inquisitorial, bien qui aient eu pour but le maintien de l'unité religieuse, ils n'ont pas rempli leur tâche. Et cela même dans les cas où ils ardèrent à rétablir de force l'ordre troublé par les émeutes de caractère sociale et religieux qui éclatèrent en Poméranie (environs de Gdańsk et Warmie) au cours des années 1525—1526.

Parallèlement à l'activité de l'Etat qui tendait à maintenir l'unité chrétienne contre le protestantisme, se développait l'activité de l'Eglise. Elle consistait surtout en de fréquents synodes provinciaux convoqués par le primat Jan Łaski. Dans cette activité synodale on remarque surtout le zèle de l'archevêque Łaski lui-même ainsi que celle de l'évêque de Włocławek M. Drzewicki. A partir de 1527 un autre courant se dessine dans l'action synodale. Notamment l'épiscopat souligne davantage la nécessité d'entreprendre la réforme de l'Eglise non seulement par la suppression des abus, mais aussi par des instructions ayant en vue la reprise et la modernisation du travail pastoral. Bien que cette sorte d'activité eut été négligée par le suite à plusieurs reprises, on peut considérer ce revirement effectué en 1527 comme l'origine du renouveau du catholicisme en Pologne.

Un autre aspect caractéristique de l'activité catholique au cours de règne de Sigismond le Vieux, c'est la confiance toute subjective de certains membres de l'épiscopat polonais en leurs possibilités intellectuelles. On le constate par exemple chez l'évêque de Płock, A. Krzycki, qui projetait de convertir Mélanchthon lui-même. L'archevêque Łaski de son côté voulait, dans le même but, prendre contact avec Jean Hesse le reformateur de la Silésie, L'évêque M. Drzewicki enfin le même espoir vis à vis de Jakub de Ilza.

Le règne de Sigismond le Vieux est donc une période d'efforts pour défendre le catholicisme contre le luthéranisme et cela selon les principes de la chrétienté médiévale généralement admises par l'épiscopat. C'est pourquoi, dans la Pologne de cette époque, il ne peut être ques-

tion du problème de la tolérance, ni au sens pratique ni au sens théorique, et cela particulièrement dans les milieux officiels tant séculiers qu' ecclésiastiques.

La période postérieure où, en accueillant les dissidents fuyant la persécution de leur pays, la Pologne s'est acquis la gloire d'un état tolérant, est présentée dans la littérature historique d'une manière peu exacte par rapport au problème de la tolérance. Il faudrait plutôt appeler cela de la compassion basée sur une religiosité peu profonde.

Henryk Rybus