

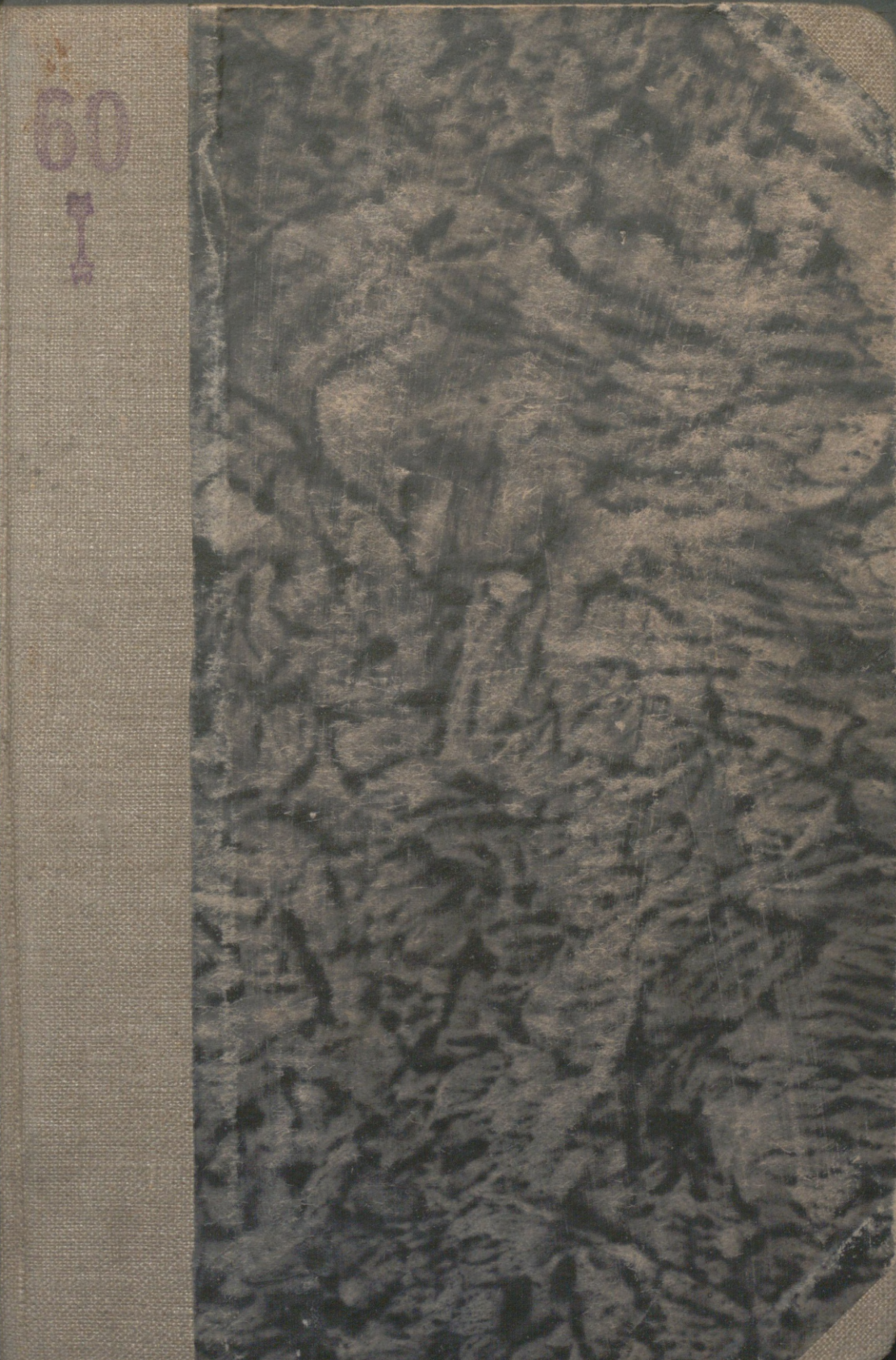
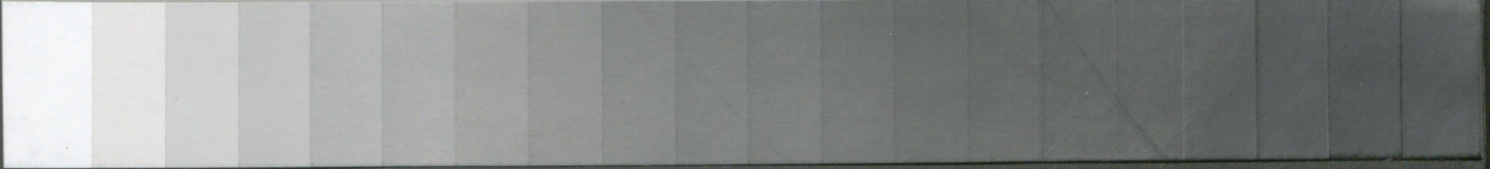
Grey Scale #13



Part Code  
ST1316

DANES  
-PICTA  
.COM

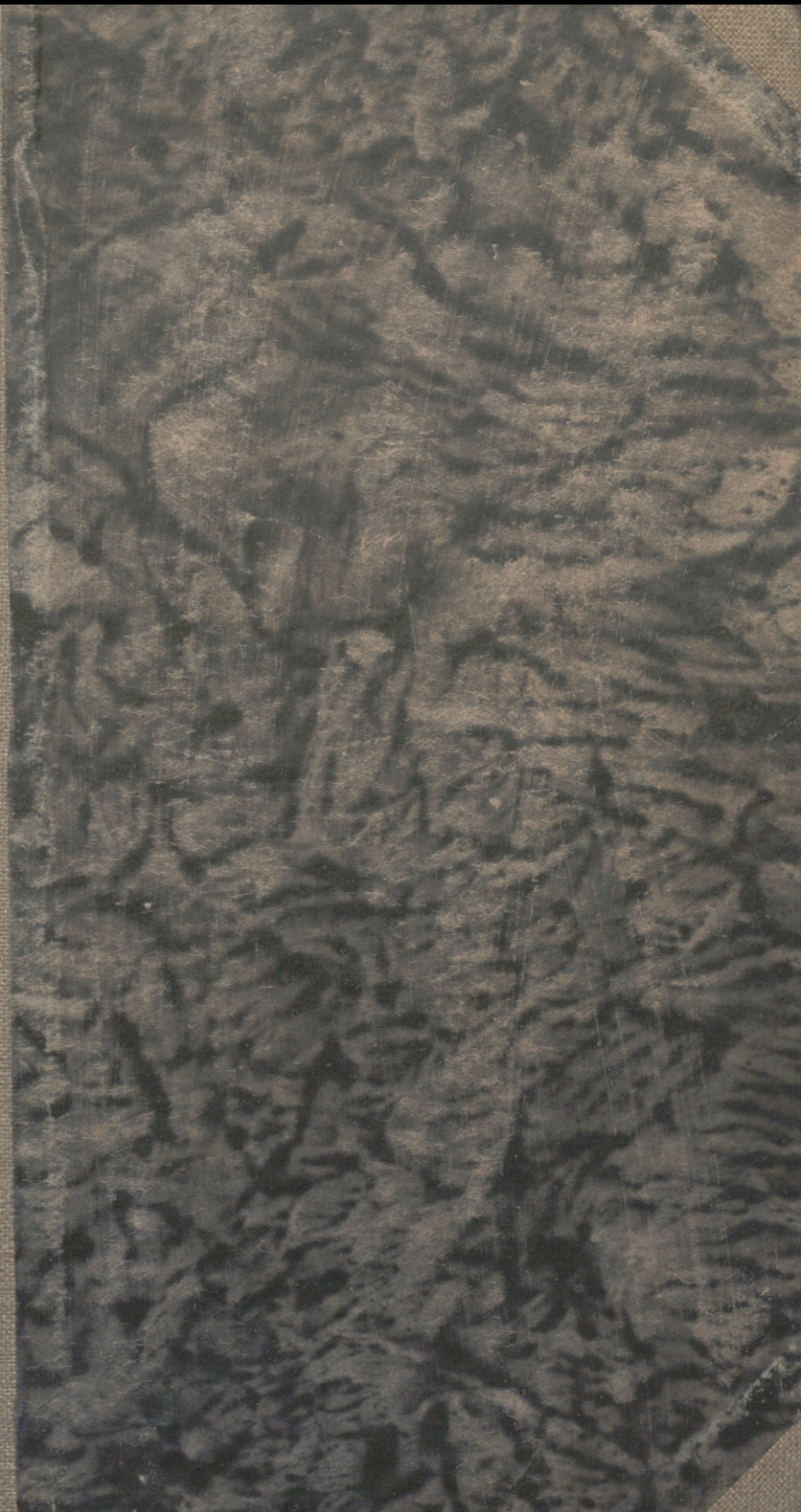
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19





60

7



Wydawnictwo z siedzibą w  
Warszawie, ul. [illegible]  
15001  
[illegible] 1981

PROGRAM POLSKIEGO  
UNIWERSALIZMU  
CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.

PROGRAM POLSKIEGO  
UNIWERSALIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.

WARSZAWA 1981



Wycofano z księgozbioru  
Miejskiej Biblioteki Publicznej  
w ŁODZI  
Naka.Ub. 6263 dn. 11 X 1985.

UNIVERSALNO CYFROWANIE  
PROGRAM FOTOKOP



Dub. 1 2028 B

Prof. EDMUND BURSCHE.

PROGRAM POLSKIEGO  
UNIWEERSALIZMU  
CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.

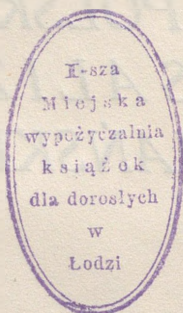
WARSZAWA 1927 ROKU.



WYDZIAŁ  
HISTORII I  
SPOŁECZNOŚCI

Wzrost do \_\_\_\_\_

Prof. EDWARD BURSCH



*obrymano*

~~WYDZIAŁ~~

od *M. B. publ.*

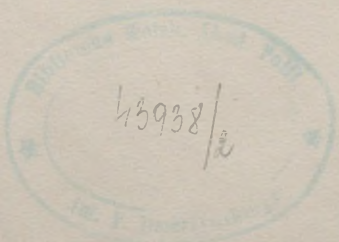
*allu*

~~I Miejskiej Wypożyczalni Książek~~

~~dla dorosłych w Łodzi~~

~~Wydruk 1935 r. N. 9998~~

Druk. „Rola” J. Buriana, Warszawa, Mazowiecka Nr. 11





Rozszerzony referat wygłoszony na ZJEŹDZIE  
EWANGELIKÓW W WILNIE 9—11 listopada  
1926 roku pod tytułem:

*„Polsko-ewangelicki program  
zjednoczenia kościołów z po-  
czątku XVII wieku w świetle  
dzisiejszych usiłowań zmierza-  
jących do tegoż celu.“*



Rozszerzony tekst wygłoszony na ZJEZDZIE  
EWANGELIKÓW W WILNIE 9—11 listopada  
1926 roku pod tytułem

„Polsko-ewangelicki program  
zjednoczenia Kościołów z po-  
czątku XVII wieku w świetle  
dzisiejszych warunków misyj-  
nych do tego celu.”

UWAGI

Jednym z najprzedniejszych, jeśli nie jedynym zagadnieniem niniejszego Zjazdu jest sprawa współdziałania wszystkich kościołów ewangelickich w Polsce. I nie dziw, że zagadnienie to zajmuje umysły nasze, skoro wszak najnowsze dzieje kościoła nacechowane są dążeniami do współpracy i współdziałania kościołów najrozmaitszych, z wyjątkiem jedynie Rzymu, który stale zajmuje w tej mierze stanowisko odmowne. Wychodzi on bowiem z założenia, że współpraca możliwa będzie dopiero wówczas, gdy świat cały ukorzy się u stóp jego i uzna prawdę, rzekomo przez Rzym tylko reprezentowaną.

Mniemam wszakże, że nie tylko te powszechne dziś prądy ogólne, czyli w gruncie rzeczy wpływy zewnętrzne, sprawiły, że obecnie również kościoły ewangelickie w Polsce zajęły się tym zagadnieniem. Mniemam również, że działa tu nie tylko chęć samoobrony wobec coraz więcej bezwzględnego i agresywnego stanowiska rzymskiego katolicyzmu na całym świecie, a w szczególności też w naszej Ojczyźnie. Sądzę, że świadomie lub podświadomie działa tu również przeszłość nasza, gdyż właśnie ewangelicyzm w Polsce od samego zarania reformacji nacechowany był,



w przeciwieństwie wówczas do protestantyzmu w innych krajach, wybitnym dążeniem do współdziałania pomiędzy różnymi odłami, i owszem dążeniem do łączenia się i zjednoczenia.

Ponieważ więc w tej dziedzinie rodzime dzieje niejedno mają nam do powiedzenia, mniemam, że w chwili, gdy zamierzamy zastanowić się nad sprawą współdziałania wszystkich kościołów ewangelickich w Polsce, godzi się wsłuchać również w głos przeszłości naszej. I to tym bardziej, ponieważ wszak ewangelicyzm między innemi i tym różni się od rzymskiego katolicyzmu, że nie niweluje odrębnych właściwości poszczególnych narodów na rzecz swego rodzaju międzynarodówki religijnej, lecz zachowuje oraz kultywuje odrębności te, a tym samym pobudza poszczególne narody do coraz obfitszego rozwoju swej jaźni narodowej, co ze swej strony przyczynia się znów do wzbogacenia religji Chrystusowej, zamiast tego zubożenia, któreby nastąpić musiało, gdyby wszystko wzięte zostało pod jeden strychulec.

Z tych względów niechaj mi wolno będzie powiedzieć coś niecoś o pewnych cechach ewangelicyzmu polskiego w dobie reformacji, w szczególności zaś na tym tle zastanowić się nad konkretnym polsko-ewangelickim programem zjednoczenia kościołów z początku XVII wieku i zestawić go z podobnemi dążeniami doby obecnej.

Jedną z najwięcej uderzających badacza cech ewangelicyzmu w Polsce w dobie reformacji jest jego charakter powszechny, uniwersalny, — ewangelicki katolicyzm rzekłbym, używając utartego już w do-

bie obecnej określenia. Występuje on, w przeciwieństwie do innych krajów i narodów, gdzie równocześnie niemal z rozrostem reformacji spotykamy się z coraz większym rozwojem konfesjonalizmu, w całym szeregu przejawów charakterystycznych nader dla ruchu reformacyjnego w Polsce.

Przedewszystkiem więc w samej nazwie<sup>\*)</sup>, najczęściej używanej przez ewangelików w Polsce nim zdołano narzucić im nazwy późniejsze: ewangelicy, zwolennicy wyznania saskiego lub helweckiego, kalwiści, luteranie, dysydenci wreszcie. Tą nazwą pierwotną, którą posługiwali się w Polsce zwolennicy reformacji, mówiąc o sobie, tą nazwą, którą w okresie najdawniejszym przyznawano im również skądinąd, było poprostu miano chrześcijanie. Miano, którym w nieco odmiennym również brzmieniu chrystjanie następnie konsekwentnie posługiwali się zwłaszcza t. zw. Bracia Polscy, choć i inni zwolennicy reformacji bynajmniej go się nie wyrzekali.

Tak więc w przywileju Zygmunta Augusta z roku 1569 na kupno w Krakowie t. zw. ogrodu Zeyfrydowskiego na cmentarz dla ewangelików, oraz następnie w drugim przywileju z roku 1572 na kupno t. zw. Brogu celem odprawiania nabożeństw ewangelickich, wyraźnie mówi się poprostu o ludziach wyznania, religii lub nauki chrześcijańskiej, którym przywileje te udzielono.

A jeśli spojrzymy na literaturę ewangelicką, nie tylko wcześniejszą, ale i doby późniejszej aż do XVIII wieku włącznie, jakże często spotykamy się z tym samym znowu mianem chrześcijan. Mamy więc:

<sup>\*)</sup> Porównaj studjum moje w „Przeglądzie Historycznym” 1926 Serji drugiej tom szósty str. 22—41 „Z dziejów nazwy Dysydenci”.



„Confessię abo Wyznanie Wiary Powszechney Kościołów Chrześcijańskich Polskich”, mamy „Katechizm: to jest, Nauka Krotka Wiary Krześcijańskiej”, mamy „Cantional, t. i. Pieśni Chrześcijańskie”, mamy wreszcie Kraińskiego „Postyllę kościoła powszechnego Apostolskiego”, lub też wyraźnie Samuela Dambrowskiego „Postillę chrześcijańską”, której część pierwsza „w sobie zamyka powinności każdego człowieka chrześcijańskiego tak przeciwko Panu Bogu, jako y przeciwko bliżniemu swemu”.

A przykłady tego rodzaju, świadczące o tym, że ewangelicy polscy najchętniej mówili o sobie po prostu jako o chrześcijanach, możnaby mnożyć w nieskończoność. A stwierdzają one, że wyłączność jakiegokolwiek, jakiś partykularyzm nie leżał w charakterze ruchu reformacyjnego w Polsce, że natomiast w myśl wskazań ewangelji Chrystusowej cechował go uniwersalizm, który nie zna żadnych granic.

Lecz stwierdza to nie tylko nazwa ogólnikowa chrześcijanie, najchętniej używana przez zwolenników reformacji w Polsce. Świadczą o tym inne również szczegóły dziejów reformacji u nas, wskazując na wybitną różnicę pomiędzy rozwojem ruchu reformacyjnego w Polsce oraz w innych krajach.

Wspomnę więc na ową jedyną w swoim rodzaju w wieku XVI Ugodę Sandomierską, która następnie kilkakrotnie potwierdzona została na różnych synodach, a i po dziś dzień formalnie nie została ani odwołana, ani rozwiązana. Świadczy ona o tym, że w dobie, gdy na zachodzie wyłączność wyznaniowa coraz wyraźniej przeradzała się w bezwzględny konfesyjnalizm, u nas charakter uniwersalny ruchu refor-

macyjnego doprowadził do połączenia się i braterskiego współdziałania różnych wyznań ewangelicznych: augsburskiego, helweckiego oraz braci czeskich. I nie dość, że ewangelicy polscy sami stworzyli ową Ugodę pamiętą. Uniwersalizm polskiego ruchu reformacyjnego natychmiast też skłania przedstawicieli ewangelicyzmu do podjęcia kroków, aby zasady Ugody zastosowane zostały i poza granicami Polski, celem przewyciężenia w ten sposób partykularyzmu wyznaniowego w innych krajach. Tak więc najprzód duchowni ewangeliccy dnia 10 lutego 1578 roku, a niebawem, bo 28 lutego, patronowie świeccy wystosowali pisma do elektorów saskiego, brandeburskiego oraz elektora Palatynatu, wzywające ich do naśladowania przykładu polskiego i do zwołania w tym celu synodu powszechnego, na który i polscy przedstawiciele zapowiadają przybycie swoje. 60 I

W danym więc wypadku mamy do czynienia z myślą współdziałania nie tylko już poszczególnych wyznań na terenie własnego państwa, ale i daleko poza granicami własnego narodu, skoro zaproponowany synod powszechny obejmować miał nie tylko kościoł w Niemczech, lecz również, jak to wyraźnie zaznaczono „wszystkie inne kościoły ewangelickie na całym świecie“, aby jedność i zgoda zapanowały wszędzie.

Zaznaczywszy to, godzi się zarazem podnieść, że projektodawcom bynajmniej nie chodziło o ustalenie jednego jakiegoś powszechnie obowiązującego wyznania, lecz o uznanie wzajemne przyjętych już naogół wyznań, z przystosowaniem ich do zwyczajów i potrzeb poszczególnych środowisk ewangelic-



kich. I pod tym bowiem względem przykład ewangelików w Polsce zarówno obecnie w drugiej połowie wieku XVI, jako też następnie w wieku XVII jest wielce pouczający.

Tak więc w Ugodzie Sandomierskiej uznane zostały wyznania augsburskie, braci czeskich oraz helweckie, przyczym stosunek zwłaszcza do ostatniego z nich jest nader znamieny. Wszak ono to w postaci *Confessio Helvetica posterior* posłużyło za podstawę do wydania w roku 1570 „*Confessji abo Wyznania Wiary Powszechney Kościołów Chrześciańskich Polskich*“. Godzi się jednak zaznaczyć, że opracowanie polskie bynajmniej nie trzymało się niewolniczo wzoru helweckiego. I owszem jeśli chodzi o układ zewnętrzny, to *Konfesja Polska* w zupełności odpowiada pierwowzorowi swemu szwajcarskiemu. Jeśli natomiast chodzi o treść, to stwierdzić należy cały szereg odchyień, zarówno dodatków jako też opuszczeń oraz zmian, które wszystkie wyraźnie świadczą o tym, że tu rzeczywiście na podstawie *Confessio Helvetica posterior* stworzono coś nowego, „*Wyznanie Polskie*“, z uwzględnieniem warunków odmiennych, zwyczajów oraz potrzeb ewangelików w Polsce.

I w Polsce więc stworzono wyznanie własne, lecz bynajmniej nie ograniczono się do niego, jakby tego wymagał bezwzględny konfesjonalizm. Uniwersalizm ewangelików polskich sprawił, że i nadal w myśl Ugody Sandomierskiej uznawano wszystkie trzy konfesje: augsburską, helwecką oraz braci czeskich. Wyraźnie mówi o tym oświadczenie złożone przez polskich przedstawicieli kościoła reformowanego na To-

ruńskiej Rozmowie Przyjacielskiej w roku 1645. Oświadczają oni wówczas, że ich podstawą wyznaniową obok pism starego i nowego testamentu są zarówno symbole starożytne, oraz niektóre symbole nowszych czasów, przyczym obok Konfesji Polskiej wyraźnie wymieniają Czeską jako też Augsburską i to nie tylko w formie „przejrzanej albo poprawionej” t. zw. „variata”, ale również „niezmienioną” z roku 1530, czyli „invariata”.

Ten uniwersalizm, cechujący zwolenników reformacji w Polsce, sprawił też, że ewangelicy, zebrani w roku 1595 na synodzie w Toruniu, chętnie zgodzili się wejść w bliższe porozumienie z wyznawcami kościoła prawosławnego. To samo oświadczyli następnie przedstawiciele ewangelików na zjeździe wileńskim w roku 1599, natrafiając jednak w tej mierze na sprzeciw teologów prawosławnych, którzy bez uprzedniego porozumienia się z patriarchami konstantynopolskim i aleksandryjskim nie uważali za możliwe rozpoczęcie jakiegokolwiek rozmowy o wierzeniach religijnych. Niemniej rezultatem zjazdu wileńskiego było, że zebrani w Wilnie przedstawiciele ewangelików oraz prawosławnych postanowili współdziałać w przyszłości w obronie zasad Konfederacji Warszawskiej z roku 1573. Zjazd więc miast upragnionych przez uniwersalizm ewangelików rezultatów religijnych z powodu stanowiska zajętego przez duchowieństwo prawosławne miał zaledwie wyniki polityczne. Doszło do federacji nie religijnej, lecz politycznej.

Gdy w ten sposób licznymi przykładami starałem się wykazać charakterystyczny dla ewangelików polskich w dobie reformacji uniwersalizm religijny, na-



suwa się wprost pytanie, czym wytłumaczyć sobie to zjawisko, które w dobie ówczesnej nie ma sobie równego w świecie ewangelickim. Wszelkie bowiem usiłowania, zmierzające do współdziałania ewangelików a związane z postaciami Gustawa Adolfa, Jana Amosa Komenskiego, Johna Duraeusa, Hugona Grotiusa, Leibnitsa, Zinzendorfa oraz innych, znalazły odzwierciadlenie swoje albo dopiero w rozmowie przyjacielskiej w Toruniu w roku 1645, lub też są doby znacznie jeszcze późniejszej.

Jeślibyśmy, szukając odpowiedzi na to pytanie, zatrzymali się na owej wileńskiej federacji politycznej raczej, aniżeli religijnej z roku 1599, wówczas mogłoby się wydawać, że źródłem tego uniwersalizmu religijnego, cechującego polski ewangelicyzm w dobie reformacji, była chęć obrony wobec reakcji katolickiej, wzmagającej się coraz więcej właśnie w dobie panowania Zygmunta III. Wydaje mi się jednak, że takie wytłumaczenie byłoby jednostronne i niewystarczające, nawet w zastosowaniu do zjazdu wileńskiego z roku 1599. Jak bowiem widać z listu duchownych ewangelickich Erazma Glicznera, Szymona Teofila Turnowskiego, Daniela Mikołajewskiego, Grzegorza z Żarnowca, Marcina Janickiego i Wawrzyńca Piotrowskiego do patriarchy Konstantynopolskiego Melecjusza obok momentu obrony i tu wchodził w grę uniwersalizm chrześcijański, który nakazywał im szukanie współdziałania z grekami. A cóż dopiero gdy uwzględnimy, świadczące o uniwersalizmie polskich ewangelików, fakty wcześniejsze, i to nie tylko za Batorego, gdy wrogі ewangelicyzmowi wpływ jezuitów bądź co bądź znaczny już był, lecz nawet

za Zygmunta Augusta, gdy pod tym względem minimalne zaledwie groziło niebezpieczeństwo. A przecież i wówczas już dostrzegliśmy znamiona tego uniwersalizmu. To też byłbym raczej skłonny szukać źródeł uniwersalizmu polskich ewangelików gdzieindziej, a mianowicie w wpływach humanizmu. Skoro bowiem humanizm w Polsce więcej może, aniżeli gdziekolwiek przygotował grunt pod reformację, skoro wśród zwolenników reformacji spotykamy tu cały szereg wybitnych zarazem humanistów, skoro wreszcie humanizm na zachodzie również posiadał raczej tendencje uniwersalistyczne, o czym świadczy chociażby taki Erazm, skoro w każdym razie humanizm, jak to widać u Melanchtona, wyraźnie sprzeciwiał się konfesjonalizmowi, — czyż nie nasuwa się wprost myśl, że humanizm właśnie był źródłem ówczesnego uniwersalizmu religijnego wśród ewangelików w Polsce.

Na tle też humanizmu, który był silną, ale pod pewnym względem również słabą stroną polskiego ruchu reformacyjnego, który tłumaczy nam zarówno szybki wzrost, ale i niemniej szybki upadek reformacji w Polsce, staje się dopiero zrozumiałym ów pierwotny w okresie reformacji polski uniwersalizm religijny, który jednak niebawem tak wszedł w ciało i kość polskiego ewangelicyzmu, że już na początku XVII wieku wydaje postać, która w imię tego uniwersalizmu religijnego występuje na szerszą widownię świata całego z wyraźnym programem nie ujednostajnienia, lecz zjednoczenia kościołów chrześcijańskich. Bo choć, — i to jest zrozumiałe, — zwraca się on jedynie „do wszystkich w całej Europie kościołów zre-



formowanych", — słowo to użyte jest w najszerszym znaczeniu, — to jednak jaki mu istotnie cel przyświeca widać wyraźnie ze słów jego: „Niechaj usunięte będą, jeśli to możliwe, wszystkie sekty, aby nie było ani luteran, ani kalwinistów, ani papieżników, ani nowochrzczeńców, ani socynjan i t. p., lecz aby wszyscy byli chrześcijanami". Najwyraźniej chodzi tu o zjednoczenie wszystkich chrześcijan, słowem mamy tu do czynienia z programem uniwersalisty chrześcijańskiego w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Lecz któż jest owym polskim uniwersalistą religijnym na początku wieku XVII? Jest nim ks. Bartłomiej Bythner, przedstawiciel rodu, który w wieku XVII wydał cały szereg teologów nie tylko we wszystkich dzielnic Polski oraz Litwy wraz z Gdańskiem, ale również w dalekiej Anglii, gdzie pochodzący z Polski Wiktoryn Bythner był profesorem starego testamentu w Oksfordzie.

Bliższych wiadomości o autorze naszym posiadamy dotychczas bardzo niewiele.

Urodził się więc Bartłomiej Bythner około roku 1560 i pochodził ze Śląska. „Silesius" nazywa go Węgierski, on sam zaś w dziełach swoich najwyraźniej zaznacza, że jest Polakiem, to też określenie „Silesius" odnieść należy do pochodzenia jego z tej prastarej dzielnicy polskiej. Wykształcenie otrzymać musiał nader staranne, jako też sam następnie dbał o to w stosunku do kilkunastu dzieci swoich, które pod jego okiem zdobywały gruntowne wykształcenie. O jego przygotowaniu gruntownym do pracy późniejszej świadczą dzieła jego, które wykazują erudycję wielką w zakresie znajomości literatury za-

równie klasycznej, jako też teologicznej, i to nie tylko współczesnej, ale i dawniejszej, zwłaszcza Ojców Kościoła, z których zdaje się szczególnie był sobie upodobał Augustyna i Chryzostoma. W wieku dojrzałym już spotykamy go następnie na stanowisku duchownego w Głubowicach, w roku 1613, wówczas jeszcze dystryktu Oświęcimsko - Zatorskiego, później Krakowskiego, po roku zaś 1624 jest on proboszczem w Malicach, dystryktu Sandomierskiego. Tu też w Malicach dokonał żywota swego dnia 28 marca 1629 roku.

Jako duchowny w wyżej wymienionych zborach Bythner jednocześnie piastował też godność senjora dystryktu oświęcimsko - zatorskiego, aż do czasu zniesienia dystryktu tego po roku 1614, poczym jako senior znów staje na czele dystryktu sandomierskiego, piastując godność tę aż do śmierci swojej.

Będąc jeszcze senjorem dystryktu oświęcimsko - zatorskiego, doświadczył był Bythner na sobie skutków, szerzonego przez jezuitów za Zygmunta III fanatyzmu religijnego, gdy dnia 14 kwietnia 1613 roku, w niedzielę przewodnią żacy krakowscy napadli i zburzyli plebanię ewangelicką w Aleksandrowicach pod Krakowem. Przebywał wówczas senior nasz w gościnie u proboszcza aleksandrowickiego ks. Andrzeja Hermanna, celem porozumienia się tu z Walentym Gołuchowskim i Potockim, których synom, udającym się za granicę, miał towarzyszyć w roli ochmistrza syn ks. Bartłomieja Zacharjasz Bythner. Podczas napadu nocnego senior nasz nie zdołał ująć rąk zbirów, którzy pochwyciwszy go pozbawili odzienia, pokaleczyli, zadając mu kilkanaście ran, przyczym



stracił on również dwa palce lewej ręki. Tak pokaleczonego, niby martwego zostawili w jednej koszuli na dziedzińcu. Jedyne troskliwej opiece otoczenia i przywołanego z Krakowa chirurga zawdzięczyć należy, że nie młody już Bythner uszedł wówczas śmierci, i kilkanaście jeszcze lat z pożytkiem pracować mógł dla dobra kościoła.

Z prac jego, napisanych zarówno przed jako też po owym napadzie aleksandrowickim, zachowane nam są w języku łacińskim traktat pewien o wzywaniu świętych („*Ad disputationem de invocatione sanctorum responsio*”), oraz pociesznie dla tych, którzy z powodu prawdy ewangelicznej znoszą obecnie ciężkie prześladowania („*Enchiridion consolatorium pro iis, qui hoc tempore persecutiones gravissimas, Evangelicae veritatis causa patiantur*”). Praca ta wydana w roku 1624, następnie w roku 1631 przetłumaczona została na język czeski, w roku zaś 1635 na język polski. Pozatym istnieje kazanie niemieckie o sakramentach, wygłoszone przezeń w zborze aleksandrowickim na Nowy Rok 1610 i ofiarowane niemieckiemu zborowi krakowskiemu, („*Von den hochwirdigen Sacramenten in gemein, eine Predigt am heiligen Newjahrstag 1610 Jahr in Alexandrowitz gethan und der Evangelischen deutschen Gemein in Krakaw zum Newen Jahr geschenkt*”). Istniał też jakiś list ks. Bartłomieja do Piotra Wachenjusza, z którym to listem polemizuje arjanin Tomasz Pisecki, używający też pseudonimu Marcus Camillus, jak o tym świadczy wydany w roku 1617 w Rakowie w drukarni Sternackiego „*Respons na list do P. Piotra Wachenjusza pisany od X. Bartłomieja Bitnera, Ministra Głębowskie-*

go Zboru Ewangelickiego, uczyniony przez Thoma-  
sza Piaseckiego z Martowic" na Śląsku. Przedewszyst-  
kim zaś interesuje nas obecnie najważniejsza bodaj  
praca ks. Bartłomieja Bythnera napisana po łacinie  
jeszcze w roku 1607, a zwrócona do wszystkich  
w Europie kościołów zreformowanych w sprawie ich  
zjednoczenia. Tytuł jej: „Braterskie i skromne na-  
pomnienie wszystkich w całej Europie kościołów  
zreformowanych oraz ich nabożnych i wiernych prze-  
łożonych i obrońców, ku ustanowieniu pomiędzy so-  
bą ugody jednomyślnej we wszystkich potrzebach  
religji ewangelickiej". („*Fraterna et modesta ad  
omnes per universam Europam reformatas ecclesias  
earumque pios ac fideles moderatores ac defensores,  
pro unanimi in toto religionis evangelicae negotio con-  
sensu inter se constituendo exhortatio, a pio et eru-  
dito theologo, nomine fratrum evangelicae professio-  
nis in regno Poloniae existentium, ante aliquot annos  
scripta, nuncque in lucem edita*"). Praca ta wydana  
według Węgieńskiego, który wyraźnie też podkreśla  
autorstwo ks. Bartłomieja Bythnera, po raz pierwszy  
w roku 1612, powtórnie wydrukowana została  
w Frankfurcie nad Menem w roku 1618, przyczym  
jednak Estreicher wspomina jedynie o tym ostatnim  
wydaniu, mylnie podając rok 1718.

Ta praca Bythnera, napisana „w imieniu braci wy-  
znania ewangelickiego, istniejących w Królestwie Pol-  
skim", a skierowana w myśl uniwersalizmu jego, któ-  
ry zdołał on wszczepić również dwunastemu z rzędu  
synowi swemu ks. Janowi, uczestnikowi później roz-  
mowy Toruńskiej, seniorowi zborów wielkopolskich  
oraz autorowi postylli, do „wszystkich w całej Euro-



pie kościołów zreformowanych" przeszła snąć nie bez wrażenia. Niebawem bowiem doczekała się tłumaczenia na język niemiecki, którego dokonał pochodzący ze znanej i zasłużonej rodziny teologów bazylijskich M. Samuel Grynaeus, proboszcz przy kościele św. Leonarda w Bazylei, przyczym o wrażeniu uczynionym przez pracę teologa polskiego świadczy fakt, że aż do roku 1643 tłumaczenie to ukazało się aż w trzech wydaniach.

Dotychczas niestety nie rozporządzam oryginalnym łacińskim egzemplarzem pracy ks. Bythnera, to też przy skreśleniu najważniejszych momentów jego programu zjednoczenia kościołów opieram się na powyżej wspomnianym trzecim wydaniu tłumaczenia niemieckiego, które jednak, mam wrażenie, wiernie oddaje treść oraz istotne dążenia autora polskiego.

Jakże więc przedstawia się nam ów polsko-ewangelicki program zjednoczenia kościołów z początku wieku XVII? Tak bowiem ująć należy sprawę, skoro autor sam zaznacza, że przemawia „imieniem braci wyznania ewangelickiego, istniejących w Królestwie Polskim“, choć niewątpliwie i osobiste jego poglądy w zupełności zgadzają się z programem tym.

Jest to praca rozmiarów większych, obejmuje bowiem 215 stron in quarto, w której autor porusza cały szereg zagadnień, które po części po dziś dzień nawet nie utraciły aktualności. Pomyślnie rozwiązanie poruszonych zagadnień autor uważa za możliwe w myśl ożywiającego go uniwersalizmu chrześcijańskiego, nieraz przytym wskazuje na przykłady z niedawno minionych dziejów ewangelicyzmu w Polsce i zaleca naśladownictwo przykładu polskiego na

szerszą skalę przez cały świat ewangelicki. Wyrażnie przytym zastrzega się autor nasz zaraz we wstępie do dzieła swego, że nie przemawia tu w nim jakaś próżna duma narodowa, która innym nieraz każe spoglądać na Polaków, jako na swego rodzaju barbarzyńców. Sumienie raczej zmusza go do ujawnienia rzeczy, które i innym również powinny przynieść pożytek.

Jakie więc względy skłaniają go do przedłożenia całemu światu ewangelickiemu programu swego?

Odpowiedzi na to pytanie udziela nam autor w pierwszej zaraz części swej rozprawy, gdzie też odrazu występuje na jaw jego uniwersalizm chrześcijański, który nie kieruje się względami pożytku jedynie, wobec przecież coraz cięższego położenia ewangelików w całej Europie, i coraz bardziej wszędzie srożącej się reakcji katolickiej, która niebawem doprowadzić miała do wojny trzydziestoletniej. Bo przecież, oto jego słowa: „ludzie pobożni mogą i owszem powinni zachować pomiędzy sobą przyjaźń, nie bacząc na różnice zdań w poszczególnych rzeczach“, albowiem wyraźny jest pod tym względem nakaz Boży, nakaz miłości. Gdzie jednak ujawnia się dziś owa miłość, mimo iż wszyscy wszak pragną uchodzić za uczniów Chrystusowych, narzeka autor nasz i wobec tego uważa, że przynależność do liczby uczniów Chrystusowych przedewszystkiem powinna skłonić nas do jedności, którą jednak bynajmniej nie utożsamia on z martwą jednostajnością.

Drugim argumentem, skłaniającym go do wysunięcia programu swego, jest podkreślony przez niego fakt, że przecież wszyscy bez względu na różnice po-



głódów jesteśmy jednym ciałem, którego głową jest Chrystus. A więc znowu ten niezwykle w owych czasach uniwersalizm chrześcijański, który wznosi się ponad spory wyznaniowe, i w poszczególnych wyznaniach za istotne uważa jedynie to, co wspólne jest wszystkim i bezpośrednio wywodzi się z Pisma świętego. To też wielce ubolewa on nad ustawicznymi sporami teologów, którzy jak gdyby silili się, aby wynajdywać wciąż nowe herezje. Tymczasem „zastanówcie się, bracia,—tak woła,—ileż tysięcy jest chrześcijan, którzy nic nie rozumieją z tych rzeczy, o które wy tak srogie i gwałtowne toczycie spory“, i do których, tak możnaby dodać, tak wiele przywiązujecie wagi. To też raczej należałoby zaniechać wszelkich subtelnych sporów dogmatycznych, niezrozumiałych dla ogółu chrześcijan, którzy wręcz mówią: „Co nam po tych zawiłych wywodach? Zostawcie nas w prostocie ducha naszego oraz przy szczerym słowie Bożym, wszelkie natomiast subtelne zagadnienia pozostawcie ludziom próżnym“. I autor nasz uważa, że mowa taka poniekąd uzasadniona jest, albowiem sam on dodaje: „gdzie zbyt wiele jest wymyślności, tam zazwyczaj prawda podejrzana bywa; kłamstwo bowiem wymyślne jest i wielomówne, mowa zaś prawdy prosta“.

W związku z temi licznymi wówczas sporami dogmatycznymi, przyczem nie obywało się bez napaści i szkalowania wzajemnego, autor nasz już tu we wstępie wysuwa pewne praktyczne żądanie. Wskazuje bowiem na to, że owe liczne spory i szkalowania wzajemne nie tylko słuszne wywołują zgorszenie wśród ogółu chrześcijan, lecz co gorsza ujemnie oddzia-

ływują na młodzież również, zaprawiając i ją również do sporów i zwady, z uszczerbkiem wyraźnym dla prawdy ewangelicznej. To też w szczególności zwraca się on do duchownych, którym przekazany jest pokój — *eirene* — nie zaś zwada — *erinnis* lub *eris* — i tak woła:

„Sit procul a Christi Discordia saeva Ministris,

„Namque Deus poterit non nisi pace coli.

„Nulla lues ovibus tantum, non ulla venena

„Quantum Pastorum Dissidia ipsa nocent”.

t. j. „Niechaj obca będzie sługom Chrystusowym okrutna niezgoda, albowiem Bóg może być czczony jedynie w pokoju. Żadna zaraza ani też jad żaden nie szkodzi owieczkom tak, jak zwada pasterzy”.

W związku z tym wezwaniem do zaniechania szkodliwych sporów teologicznych autor nasz wypowiada się w sposób nader głęboki oraz w duchu cechującego go uniwersalizmu religijnego o istocie religji. Wypływa ona z przekonania jedynie i obca jej jest chęć panowania. W tym przypadku czuje on całą różnicę, jaka zachodzi w ujęciu istoty religji pomiędzy rzymskim katolicyzmem oraz ewangelicyzmem. To też zastanawiając się nad tym, podkreśla, że zrozumiała poniekąd jest niechęć rzymskich katolików do wszystkich innych chrześcijan. Albowiem wywołana jest ona chęcią panowania, jeśli nawet nie wchodzi w rachubę interes osobisty: brzuchy mnichów i korona papieża, jak to drastycznie wypowiedział był już Erazm. Inaczej zupełnie rzecz ma się u ewangelików. Tu niema mowy o panowaniu ani o korzyści materialnej, tu chodzi jedynie o wartości religijne, to też niechęć, nie mówiąc już o nienawiści,



do innych chrześcijan musi ustąpić. Religja bowiem, tak autor nasz słusznie twierdzi, powołując się na Lactancjusza, nie znosi przymusu, nie można też nikogo przynaglać do niej, jedynie przekonywanie może tu odnieść pewien skutek.

Przekonywanie więc, tak mniema autor nasz, jest jedyną drogą do porozumienia wzajemnego, gdy tymczasem sobkostwo, pycha i nienawiść wywołały dotychczasowe sprzeczne z duchem Chrystusowym zwady.

Obok tego wskazuje on jednak na inne również przyczyny nieporozumień pomiędzy chrześcijanami, nad czym może i dziś warto się zastanowić.

Twierdzi on bowiem, że jedną z przyczyn niezgody pomiędzy chrześcijanami jest „nieznajomość Pisma”. „Większość, tak mówi on, zwraca uwagę nie na to, co mówi Pismo święte, lecz na to, co głosi ten, lub ów, lub jeszcze inny”. Ludzkie mniemania, „przysięganie na słowa nauczycieli”, wynikające z nieznajomości pisma, — oto co wywołuje spory. Albowiem nader często słyszy się argumentację: „Tak rzecze Luter, tak Filip; tak powiada Tomasz z Akwino, tak Skotus, Lombardus, lub któryś z innych nauczycieli”. To też nie waha się autor nasz powiedzieć: „Stąd pochodzi niedola cała, stąd powstaje tyle różnic, które powodują istnienie najrozmaitszych sekt i wywołują rozdwojenia”. A przecież takie „przysięganie na słowa nauczycieli” niezgodne jest z duchem reformatorów, Lutra zwłaszcza, na którego w szczególności autor nasz się powołuje. To też zwraca się on do czytelników swoich z następującym wezwaniem: „Rozważcie bracia, że pisma ojców czy to dawnych, czy

też nowoczesnych są pismami ludzkimi nie zaś boskimi. Nie mogą one być normą i regułą wiary naszej oraz życia, jako też niepodobna zaufać im bezwzględnie. Zresztą i autorowie ich nie wymagają, aby wierzyć im wbrew autorytetowi ksiąg kanonicznych, zwłaszcza gdy i sami oni uznawali błędy swoje i uchybienia".

Oto argumenty najważniejsze, które autor nasz przytacza na uzasadnienie konieczności wystąpienia swego. Ich charakter uniwersalny bije wprost w oczy, bo też autor nasz kieruje się przede wszystkim uniwersalizmem chrześcijańskim. Dopiero na zakończenie pierwszej części swej pracy, wspomina on również o względzie praktycznym, uzasadniającym konieczność wystąpienia jego. Jest nim położenie ówczesne ewangelików, którzy znajdują się jak gdyby pomiędzy młotem i kowadłem, skoro z jednej strony nacierają na nich rzymscy katolicy, którzy podstępnie usiłują wnieść rozdzwięk do obozu ewangelickiego, mianując jednych „na poły papistami”, innych zaś „sakramentarzami”; z drugiej znów strony zwalcza ewangelików obóz krańcowy arjan - nowochrzczciców, także wzniecając waśń pomiędzy ewangelikami różnych kierunków. Dochodzi wszak do tego, że już tu i owdzie odzywają się głosy: „socynjanie znośniej-si są aniżeli kalwiniści; inni zaś jawnie twierdzą, że na wieki nie pogodzą się z kalwinistami, raczej zostaną papistami”.

Wobec tych stosunków opłakanych z ust autora naszego wyrzywa się podyktowany mu uniwersalizmem chrześcijańskim okrzyk: „Zaiste nie powinno być ani kalwinisty, ani socynjanina, ani też luterani-



na; wszyscy natomiast niechaj będą chrześcijanami oraz braćmi pomiędzy sobą. Oto jedyne nasze pragnienie".

W okrzyku tym mogłoby nas uderzyć, że autor zupełnie nie wspomina o jedności z rzymskimi katolikami. Tak jest. W zasadzie, jak o tym powyżej już wspomniałem, pragnąłby on ich również objąć w wspólnym chrześcijaństwie, licząc się jednak z realną rzeczywistością, o której obecnie mówi, dochodzi on do wniosku, że „jako niepodobna połączyć ze sobą ognia z wodą, tak też niepodobna uzgodnić oraz połączyć nauki Chrystusa z nauką papistów", wobec czego oczywiście rezygnować on musi z zasadniczego postulatu swego.

Po uzasadnieniu konieczności wystąpienia swego autor nasz w drugiej już części swej pracy zastanawia się nad tym, w jaki sposób możnaby dojść do ustanowienia i utwierdzenia dawno upragnionej jedności pomiędzy ewangelikami.

Jest to zasadnicza część omawianej przez nas pracy i autor jej dokładnie zdaje sobie sprawę z trudności, które się tu następują. Nie zrażają go jednak trudności, gdyż przezwycięży je wytrwałość, zwłaszcza gdy świadom on jest tego, iż w dobrej sprawie Chrystus zasilą go mocą swoją. Dodaje mu też otuchy przykład ewangelików w Polsce, którzy przezwyciężyli już wszelkie trudności i dopięli celu — zjednoczenia. Szczegół to dość ważny i zasługujący na podkreślenie, świadczy bowiem o tym jak optymistycznie autor nasz ocenia wyniki praktyczne Ugody Sandomierskiej, mimo dobrze mu znanej destrukcyjnej działalności jednostek wichrzących i podrywających osią-

gniętą zgodę. To też może on z całym przekonaniem, wskazać na przykład Polski, i zalecić go światu ewangelickiemu do naśladowania.

Pozostają jednak do rozwiązania zagadnienia: Kto powinien wziąć w ręce swoje sprawę ugody ogólnoewangelickiej, oraz jak sprawą tą należy pokierować, aby osiągnąć cel upragniony.

Co do pytania pierwszego autor nasz mniema, że sami przedstawiciele duchowieństwa nigdy nie doprowadzą do zgody. Wszak nie zdołał osiągnąć zgody nawet Luter wraz z innymi koryfeuszami reformacji. „Cóż bowiem, tak pisze on, mógłby zdziałać w sposób skuteczny Luter wraz z Butzerem, Capitonem oraz kilku innymi dla Polaków, Węgrów, Francuzów, Anglików oraz innych narodów w ich nieobecności, skoro nie zdołał zadowolnić nawet Niemców swoich?” To też według jego zdania w sprawie ustanowienia zjednoczenia ewangelików, jak o tym poucza przykład Polski, współpracować powinni nie tylko duchowni, lecz również patronowie świeccy. Ich przeto wzywa, aby sprawę tę ujęli w ręce swoje, dodając: „gdybyście nie chcieli pójść za naszym przykładem, który może wydaje wam się zbyt nikłym”, idźcie za przykładem Konstantyna, który w chwili niebezpiecznej dla jedności kościoła nie zawahał się położyć na szali swego autorytetu.

Do nich więc, do panujących i książąt, do owych „*praecipua membra ecclesiae*”, jak na nich wówczas spoglądano, zwraca się autor z wezwaniem: „Dla Boga! przyjdźcież z pomocą waszą oraz z powagą, udzieloną wam od Boga, i połączywszy się święcie pomiedzy sobą, zatroszczcie się uczciwie około ukrócenia



sporów i przywrócenia zbawiennej i dawno upragnionej zgody i jedności".

Lecz jakże to uczynić mają? Zastanawiając się nad tym pytaniem drugim, autor nasz również opiera się na doświadczeniu poczynionym w Polsce, i pozytywnie daje cały szereg wskazówek, które świadczą, iż nie brak mu było zmysłu praktycznego, a przede wszystkim, że głęboko ujmował on zagadnienie istoty religii Chrystusowej, dostrzegając jej nie tylko w prawej nauce oraz w obrządkach, lecz w życiu i w czynie.

A więc, aby osiągnąć cel upragniony, należałoby przede wszystkim, aż do czasu ustalenia jedności, nakazać milczenie tym wszystkim, którzy dotąd w sprawach spornych wciąż dolewają oliwy do ognia. Nie ucierpi na tym istota religii Chrystusowej. „Albowiem — oto jego słowa — przecież można kazać słowo Boże; można przecież nauczać lud Boży; można go utwierdzać w wierze chrześcijańskiej i pobożności; można udzielać i sprawować sakramenty w kościołach; zbory święte mogą być utrzymane w należyтым porządku; my wszyscy możemy być dobreimi chrześcijanami, nie dotykając nawet zlekka — tak jak to czynimy u nas w Polsce — wszystkich tych spraw spornych". Taki nakaz milczenia do czasu tym bardziej jest wskazany, ponieważ nie mało jest jednostek oraz umysłów pochopnych do nauczania innych nim się sami czegoś nauczyli, do wnioskowania i wyrokowania nim uprzednio wysłuchali stronę przeciwną.

I któż nie uzna słuszności tych wywodów, świadczących korzystnie o zmyśle praktycznym autora naszego, skoro i dziś wszak w najważniejszych sprawach niepokój wzniecają ci przede wszystkim, co schlebia-

jąc instynktom mas nienawiść szerzą, miast głosić miłość i pokój.

To też dopiero po takim przygotowaniu uprzednim atmosfery właściwej autor nasz uważa za możliwe i konieczne zwołanie soboru powszechnego wszystkich narodów ewangelickich. Sobór taki mógłby się zebrać w jednym z miast niemieckich. Niemcy bowiem leżą niby w centrum innych ludów ewangelickich, tak że dojazd byłby tu najdogodniejszy dla wszystkich; najważniejszą zaś rzeczą, która przemawia za zwołaniem soboru do Niemiec, jest to, że w Niemczech spory pomiędzy wyznaniem doszły do największych rozmiarów, słuszną więc byłoby rzeczą, aby tu też spory te zostały zakończone.

Nie będę się w dalszym ciągu rozwodził nad tym, jaka ma być organizacja soboru, nad czym również i to w szczegółach nawet, zastanawia się autor nasz. Wspomniałbym tylko o tym, że i tu również przyświeca mu przykład polski, który umożliwił Ugodę Sandomierską. Projektuje więc, aby przed zwołaniem soboru powszechnego odbyły się przygotowawcze synody poszczególnych narodów, niby owe synody prowincjonalne, które poprzedzały polskie synody generalne.

Wspomniałbym dalej, że autor nasz wyraźnie zastrzega się przed tym, aby na przewidywanym soborze powszechnym nie było żadnych dysput religijnych. Doświadczenie widocznie pouczyło go, że dysputy takie nie doprowadzają do celu. Każda bowiem strona sobie przypisuje zwycięstwo i miast zbliżenia dysputy większe jeszcze sprowadzają rozgoryczenie.

Jak słuszną była ta jego przestroga, to okazało się zresztą na owej sławnej Rozmowie Przyjacielskiej



w Toruniu w roku 1645, gdzie właśnie zbyt wiele dysputowano, gdy tymczasem autor nasz wyraźnie stoi na tym stanowisku, że tam gdzie rzeczywiście chodzi o zjednoczenie, uznane być musi każde stanowisko, wszędzie bowiem — jak to wyraźnie podkreśla — jest cząstka prawdy, na której jedynie oprzeć się może jedność uprągiona.

Zastrzega się dalej autor nasz przed stawianiem pytań drażliwych i zbędnych, przed dotykaniem nie-domagań u innych, gdyż jak słusznie mówi: „przez dotykane rany się jątrzą, to też lepiej nie dotykać ich“, co niestety zawsze było słabością ludzką.

Wreszcie zgodnie z powszechną zasadą ewangelicką, a jednak wyprzedzając ówczesne pojęcia, podkreśla on, że za tło rozpraw i jako kryterjum ich służyć może jedynie słowo Boże, w żadnym wypadku jakiś katechizm lub wyznanie. Ci bowiem, którzyby na tym oprzeć się chcieli — oto słowa autora naszego — „postąpiliby nietylko opacznie, lecz i wbrew własnemu wyznaniu. Jakżebyśmy bowiem mieli sobie zezwolić na to, czego bronimy papieżnikom!“

Przechodzimy do najciekawszej części naszej pracy, w której autor mówi o zagadnieniach najważniejszych, które sobór zalecony przezeń zmuszony będzie się zająć. Tę część pracy nazwałem najciekawszą, gdyż zagadnienia tu poruszone zachowały ponieważ charakter aktualny, i *mutatis mutandis* w pewnej mierze stanowią przedmiot rozważań na obecnie odbywających się zjazdach pod hasłem: „Faith and Order“.

Tu autor nasz rozróżnia trzy grupy zagadnień: 1) zagadnienia z dziedziny dogmatycznej, 2) zagad-

nienia związane z obrządkami oraz zwyczajami ustanowionymi, wreszcie 3) zagadnienie karności kościelnej.

Do pierwszej grupy zalicza autor problemat osoby Chrystusa, jego obecności oraz spożywania go w sakramencie Wieczerzy Pańskiej, wreszcie zagadnienie predestynacji. W drugiej grupie zajmują go praktyka egzorcyzmu stosowana przy chrzcie, zwyczaj łamania chleba przy wieczerzy, spowiedź uszna, wreszcie używanie w kościołach obrazów, ołtarzy i t. p. W trzeciej wreszcie grupie wysuwa jedno tylko zagadnienie: „Czy chrześcijanin, prowadzący życie zdrożne i będący zgorszeniem dla otoczenia, powinien być jedynie usuwany ze zboru, czy też nadto karany przez władzę świecką”.

Oto najważniejsze zagadnienia sporne, przyczym autor nasz wyraźnie zaznacza, że wobec powagi tych spraw pomija milczeniem inne sprawy drobniejsze, które nielicznych zresztą znajdują tylko obrońców. Jakże zaś jest stanowisko autora naszego w tych sprawach najważniejszych, o tym świadczy znamienity, owiany uniwersalizmem chrześcijańskim sąd jego, który po dziś dzień zachował znaczenie. Czytamy bowiem w pracy jego słowa, które żywo przypominają nam to, co kilka miesięcy temu, w przededniu tegorocznego zjazdu „Faith and Order”, wypowiedział Harnack. Autor nasz wypowiada więc zdanie: „Prawdę powiedziawszy, wszystkie sprawy powyższe zaiste nie zasługują na to, aby z tego powodu powstało tyle smutnych tragedji. O cóż bowiem chodzi? Czy nie mam uznać za brata swego tego, który w tych sprawach wypowiada takie lub owakie, odmienne może od mego zdanie? I to nie powodowany złą wolą, lecz ponieważ pragnie



być lepiej o tym pouczony. Dla Boga, strzeżmy się tego! Byłby to sąd zbyt pośpieszny. Przeciwnie, ponieważ tak daleko zabrnęliśmy w sporach, wydaje nam się, że *należy znosić to, co nie może być uzgodnione*; w czym zaś dotychczas błędzono, to niechaj w przyszłości będzie naprawione".

Wystarczy przytoczyć to zdanie, aby przekonać się, że jedynie tam, gdzie taki panuje duch, otwarta jest droga do pojednania kościołów, tym bardziej gdy ożywiony szczera wiara autor nasz wyraźnie różni pomiędzy zasadniczymi artykułami wiary, stanowiącymi podstawę chrześcijaństwa, oraz mniemaniami teologów, które zawsze wywoływały spory w łonie chrześcijaństwa.

Zastanówmy się jednak nad zagadnieniami poruszonymi w omawianej pracy. Nie będę przytym rozwodził się nad wszystkim tym, czego autor nasz dotyka się w pracy swej, nie pragnę również wyczerpać nasuwających się zawiłych zagadnień teologicznych; chciałbym jedynie na kilku przykładach wykazać, jaką i w tych trudnych sprawach autor nasz znajduje drogę pojednania.

Dla przykładu więc biorę z pierwszej grupy zagadnienie osoby Chrystusa. Tu bowiem wywody autora naszego zachowały aktualność po dziś dzień nawet. Czyż bowiem chwilami nie wydaje się nam, że przemawia do nas autor współczesny, gdy poruszając zagadnienie osoby Chrystusa ks. Bartłomiej Bythner stwierdza, że — przytaczam jego słowa: — „nie mało jest prostaczków, którzy, słysząc, że spór toczy się o osobę Chrystusa, natychmiast sądzą, że strona przeciwna poniża Chrystusa, lub też że naucza o nim w

zupełnej sprzeczności z Pismem świętym. Z takiego zaś mniemania błędnego natychmiast rodzi się rozgoryczenie i co za tym idzie postępowanie nieroztropne. Tymczasem sąd w tych sprawach przysługuje jedynie pobożnym oraz uczonym teologom, którzy dokładnie rozumieją zdania przeciwników, nigdy zaś prostym krzykaczom. Wiemy bowiem, że ani jedna, ani też druga strona nie przeczy temu, że Chrystus jest zarówno prawdziwym Bogiem, jako też prawdziwym człowiekiem". O odmienne tylko chodzi wysławianie się. Na dowód tego autor nasz przytacza rzekomo sprzeczne ze sobą zdanie Selneckera, szermierza ortodoksji luterskiej, oraz artykuł konfesji angielskiej. Pierwszy mówi: „Per communicationem idiomatum t. j. przez udzielanie się właściwości Chrystus wszędzie jest obecny według boskiej natury; nie jest zaś wszechobecny według istoty ciała swego". Konfesja zaś angielska powiada: „Chociaż więc majestat i bóstwo Chrystusa wszędzie jakoby wylany jest, to jednak ciało jego musi być na jednym miejscu, albowiem Chrystus przekazał wprawdzie ciału swojemu majestat, nie pozbawił go jednak przyrodzenia jego. To też nie należy twierdzić o nim i nazywać go Bogiem w tym znaczeniu, abyśmy tym zaprzeczali człowieczeństwa jego". Zestawiwszy więc te dwa odmienne niewątpliwie sformułowania, autor nasz dochodzi do wniosku, że jednak nie masz w nich sprzeczności istotnej. Chodzi mu bowiem o wyższą jedność z ducha Chrystusowego, który „znosi to, co nie jest jeszcze uzgodnione", chodzi mu o podkreślenie nie tego co dzieli, lecz tego co jednoczy.

I z tej wychodząc zasady omawia on cały sze-



reg problematów spornych, wynikających z poruszonego powyżej zagadnienia. Wszędzie przytym znajduje punkty styczne, wszędzie stwierdza istnienie wspólnej platformy, na której stanąwszy można do wspólnej pracy pozytywnej, miast spierać się wzajemnie w walce bezpłodnej. I mimowoli, gdy czytamy wywody jego w tej tak drażliwej przecież sprawie, dochodzimy do wniosku, oto wskazana nam jest jedyna droga, która prowadzi do celu upragnionego. Więcej powiem, gdyby dziś w odmiennych wprawdzie warunkach również podkreślano raczej to, co łączy ze sobą różne wyznania, aniżeli to co je dzieli, gdyby nie rozwodzono się zbyt nad subtelnościami teologicznymi, które wprawdzie ważne są i niezastąpione dla nauki i właściwego zrozumienia przeszłości, lecz nie mają istotnego znaczenia dla religii, gdyby natomiast silniej podkreślano praktyczne zadania chrześcijaństwa, gdyby chociażby tamte rzeczy pozostawiono dyskusji teologicznej, nie niepokojąc niemi szerokich mas, dla których zagadnienia te są niezrozumiałe i niedostępne, — zaiste dalej już zaszlibyśmy na drodze wzajemnego zrozumienia się i wynikającego stąd pojednania i zjednoczenia.

Przechodzę jednak do następnej grupy zagadnień, poruszonych w pracy omawianej. Ma ona charakter więcej praktyczny, skoro w niej mowa o obyczajach i zwyczajach, do czego ogół przedewszystkim zawsze się przywiązuje, niechętnie przyjmując najdrobniejsze nawet w tej dziedzinie zmiany.

Tu z całego szeregu spraw, poruszonych przez autora naszego, obszerniej zatrzymałbym się znowu nad zagadnieniem, które ongi największe może wywoła-

ło zainteresowanie, które może i dziś nie utraciło znaczenia swego, w każdym zaś razie rzuci nam ono światło na ciekawe nader zwyczaje wśród ewangelików w Polsce. Chodzi mi o obrządek przy sprawianiu Komunii Świętej.

Przedtym jednak słów kilka o obrządkach wogóle. Opierając się na Augustanie oraz na zdaniu w tej mierze Melanchtona, autor nasz nie przywiązuje wogóle zbytnej wagi do obrządków. I owszem wręcz wypowiada on zdanie, że „jest rzeczą niesłuszną, aby z powodu różnicy w obrządkach niektórych, na czym zaprawdę niewiele zależy, odłączać się od tego lub owego kościoła, lub też nawet potępiać za to, że ten lub ów obrządek został zachowany lub odrzucony”. Niestety stwierdzić on musi, że jego w tej sprawie pogląd bynajmniej nie wszyscy podzielają. Mówi bowiem: „Wielu chrześcijan, nie dość pouczonych w tej sprawie, lekkomyślnie uchyla się od słuchania słowa Bożego w obcych miejscowościach, dokąd wypadkiem przybędą, ponieważ duchowny tu nie przyodziałny jest w albę; jedni znów nie chcą uczestniczyć w nabożeństwie, ponieważ tam stoją; inni gorszą się używaniem chleba zwykłego, inni znów — chleba przaśnego, pieczonego pomiędzy dwoma żelazami, t. j. opłatków lub hostji; niektórzy wreszcie przytaczają jako powód swej wzdąrdy inne samo przez się nic nie znaczące przyczyny”.

Po przytoczeniu ogólnikowym tych szczegółów, rzucających pozytywne oraz negatywne światło na zwyczaje, które ongi panowały w zborach polskich, autor nasz wskazuje na to, że szereg wynikających na tym tle nieporozumień usunięto już na licznych syno-



dach polskich, wypowiada też nadzieję, że zbory polskie niebawem przyświecać również będą innym kościołom pod względem ustalonej tu wspólnej formy obrządków i zwyczajów, wreszcie zaś przechodzi do omówienia szczegółów.

Krótko więc, lecz niemniej stanowczo wypowiada się przeciwko praktyce egzorcyzmów, tu i owdzie stosowanej jeszcze przy chrzcie. Wynika ona — oto jego słowa — „z tak jawnie bezbożnego mniemania, jakoby dzieci wiernych rodziły się opętane przez diabła, którego wypędzić należy przez egzorcyzmy, ni by jakimiś zaklęciami czarodziejskimi oraz znakami”, to też „konieczną jest rzeczą, aby owo zaklinanie diabła wraz z czynieniem znaku krzyża, chryzma, wymysłami ludzkimi, które nie należą do istoty sakramentu Pańskiego, zostało zaniechane oraz bezwzględnie usunięte z kościoła”.

Obszerniej zastanawia się autor nasz nad zwyczajami, panującymi u nas przy Komunji Świętej. Tu też dowiadujemy się od niego niejednego ciekawego i nieznanego dotąd szczegółu, które rzucają światło na zwyczaje ongi u nas panujące. Tak więc autor nasz przemawia za tym, aby wszędzie wprowadzano zwyczaj łamania chleba, który się opiera na wyraźnym świadectwie Pisma świętego, i powszechnie stosowany był w kościele pierwotnym. Obojętną przy tym dlań jest rzeczą, czy będzie to chleb zwykły, czy też opłatek, zwraca jednak uwagę na to, że w Polsce we wszystkich zborach przy Wieczerzy Pańskiej używano chleba praśnego, a to dlatego aby nie gorszyć tych, którzy wciąż jeszcze przechodzą do ewangelji z papiestwa, jako też przez wzgląd na wie-

lu ewangelików, którzy przy sprawowaniu świętości niechętnie widzą chleb zwykły, w piekarniach wypiekany, i z tego powodu raczej uchylaliby się od przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej. Autor nasz uważa przytym, że panujący w Polsce wśród ewangelików zwyczaj łamania opłatków przy sprawowaniu Wieczerzy, zwyczaj o ile wiem nigdzie pozatym nie spotykany, zasługiwałby na to, aby postanowieniem przewidzianego soboru powszechnego wszędzie został przyjęty, ponieważ chodzi tu między innymi o wyróżnienie świętości. „Jako bowiem, — tak mówi on, — dla wyróżnienia posiadamy świątynie oraz kościoły, w których sprawujemy obrządek ten święty, jako w kościołach mamy stół, czystym przykryty obrusem, oraz naczynia odrębne, przeznaczone do użytku świętego, — czemuż nie mielibyśmy również używać chleba, który tylko w tym celu i na ten użytek został przygotowany?” Sprzeciwia on się tylko używaniu przy Wieczerzy hostji okrągłych, chleba groszowego, jak go nazywa, lecz i do tego nie przywiązuje zbytnej wagi, natomiast przemawia za tym, aby powszechnie wprowadzono zwyczaj w Polsce wszędzie stosowany oddawania do rąk opłatka łamanego, ponieważ zwyczaj ten opiera się na Piśmie świętym i odpowiada praktyce kościoła pierwotnego. To samo oczywiście dotyczyłoby również kielicha.

Pozatym autor nasz wypowiada się za tym, aby dla zachowania dekorum w poszczególnych kościołach zachowany był jednolity porządek zewnętrzny przyjmowania darów komuniijnych. Mówi więc: „niechaj albo stoją (sc. przy przyjmowaniu Komunii), jak to jest w zwyczaju w niektórych zbiorach, albo też nie-



chaj przyjmują dary na klęczkach, jako to się dzieje niemal we wszystkich zborach wyznania augsburskiego oraz u braci czeskich". Osobistym jego zdaniem jest, że jednak stanie przy przyjmowaniu Komunii byłoby rzeczą najwłaściwszą, a to dlatego, że odpowiada to prastaremu zwyczajowi, o którym wspomina już Euzebjusz, zwyczajowi, który zachował się też w kościele wschodnim. Przytym jednak przyznaje autor nasz, że i zwyczaj przyjmowania Komunii na klęczkach ma swe uzasadnienie, wobec czego też w zborach polskich ustalił się zarówno jeden jako też drugi obyczaj. Bezwzględnie tylko wypowiada się przeciwko zwyczajowi siedzenia przy przyjmowaniu Komunii, mylnie zresztą sądząc, że zwyczaj ten „wymyślony i wprowadzony został” przez arjan-nowo-chrzęściców. Stwierdzając więc pewne uzasadnienie zwyczaju stania oraz klęczenia przy przyjmowaniu Komunii, autor nasz przemawia jednak za wprowadzeniem formy jednolitej, co przekazałby przyszłemu soborowi. Choć bowiem sam nie przywiązuje do tego zbyt wagi, to jednak przez wprowadzenie jednolitości pod tym względem pragnąłby uniknąć częstych zarzutów ze strony przeciwników, którzy w mniemaniu, że to są rzeczy istotne, wciąż wytykają ewangelikom różnorodność form obrządkowych. Temu więc przynajmniej sobór przewidywany zaradzić powinien.

Ponieważ już mowa o Komunii świętej wspomnę jeszcze i o tym, co autor nasz mówi o udzielaniu Komunii na łożu śmierci. Albowiem i pod tym względem gdzieindziej wielka istniała rozbieżność, gdy jedni stanowczo wypowiadali się przeciwko zwyczajowi

temu, inni znów gorąco go zalecali. I w tym więc przypadku autor nasz wskazuje światu ewangelickiemu przykład kościoła polskiego, który już w roku 1578 na synodzie w Piotrkowie ustalił praktykę jednolitą, stanowiąc: „Mają wszyscy ministrowie nauczać a zwyczaj słuchozów swoje, ilekroć stół Pański dla wszystkich wiernych w pospolitym zgromadzeniu przygotowany bywa, żeby każdy przystępować niezaniebawiał; a tak iżby wszyscy, żadnych odwołów nie czyniąc i na ostateczny punkt żywota nie czekając, ale za dobrego zdrowia i umysłu byli zawsze według rozkazu Panu Jezusowemu gotowemi, a używaniem usług poselstwa jego w nadziei żywota wiecznego utwierdzeni. Ale jednak i w tej rzeczy, żebyśmy sumieniom ludzkim nie panowali, gdy tego za słusznymi przyczynami żąda człowiek chory, przy baczeniu a rozumie będący, nie ma mu być odmawiano, ale pilnie a roztropnie wyrozumiawszy a postanowiwszy, żeby spólnie z chorym posługiwania używali”.

Słowem chodzi o to jedynie, aby i przy łożu chorego stworzyć swego rodzaju zbór i w ten sposób podkreślić charakter społeczny Wieczerzy Pańskiej, przy czym autor nasz szczególnie jeszcze przestrzega przed możliwością zabobonu, związanego z głęboko zakorzenionym opus operatum.

O wielu jeszcze nader ciekawych szczegółach, dotyczących zwyczajów oraz stosunków wśród ewangelików polskich, dowiadujemy się z pracy ks. Bartłomieja Bythnera. Trudno je tu wszystkie przytoczyć, uczynię to w pracy specjalnej. W obecnych warunkach wydaje mi się to być rzeczą zbyteczną, skoro przecież chodzi nam przedewszystkiem o program



zjednoczenia kościołów, wysunięty przez ks. Bythnera. A pod tym względem to co dotychczas przytoczyłem w dostatecznej chyba mierze charakteryzuje nam zarówno postać jako też dążenia jego. Przekonywamy się bowiem, jak oceniał on stosunki międzywyznaniowe w Polsce, w szczególności między ewangelikami różnych odcieni. Dowiadujemy się, że według niego zjednoczenie kościołów w Polsce było faktem dokonanym, wobec czego też przykład Polski stawia za wzór innym. A przemawia on nie w swoim tylko imieniu lecz „w imieniu braci kościołów ewangelickich w Królestwie Polskim”. Czyż wobec tego usprawiedliwiony jest pogląd tych, którzy dziś na wielki czyn Ugody Sandomierskiej spoglądają jako na ugodę załedwie papierową, która nigdy nie wydała rezultatów praktycznych?

Prawda, a stwierdza to również autor nasz, że i u nas nie brak było wicherzycieli, gdzież ich niema, lecz okazuje się, że wpływ ich nie zdołał zniekształcić uniwersalizmu chrześcijańskiego, który cechował ewangelików polskich, a tym samym podważyć jedności pomiędzy nimi. W przeciwnym razie, czyż mógłby Bythner „w imieniu braci kościołów ewangelickich w Królestwie Polskim” wystąpić z programem swoim, więcej powiem, czy ważyłby się stosunki pomiędzy ewangelikami w Polsce stawiać za wzór innym? A czyni on to, i czyni w tej świadomości, — to co przytoczyłem z pracy jego świadczy o tym, — że jedynie droga obrona przez polskich ewangelików doprowadzić może do celu, do zjednoczenia kościołów.

Musimy się jednak zastanowić jeszcze krótko

nad ostatnią częścią pracy omawianej, gdzie autor zbija obiekcje i zarzuty, które mu czyniono. Tu bowiem więcej aniżeli gdziekolwiek w całej jego pracy ujawnia się jego uniwersalizm religijny.

Cóż więc zarzucano mu? Że podkreśla on braterstwo wszystkich chrześcijan; że zaleca jedność z temi nawet, którzy przez kościoły zostali potępieni; że nie chce on znać sekt żadnych, ani też luteran, kalwinistów, papistów, nowochrzczeńców oraz socynjan, lecz jedynie chrześcijan, ponieważ wszędzie dostrzega on część prawdy; że nie wyróżnia on żadnego odłamu, lecz traktuje wszystkich narówni. Wystarczy przytoczyć to wszystko, aby dowodnie przekonać się, jak daleko posunięty był duch uniwersalizmu chrześcijańskiego, który ożywiał autora naszego.

Lecz nie dość tego. Śród zarzutów, które autor nasz odpiera, spotykamy w dalszym już ciągu jeden, który przytaczam w brzmieniu dosłownym, gdyż żywcem jak gdyby wzięty on jest z naszych czasów. Czytamy bowiem: „Również zarzuca nam niektórzy, że nie ograniczyliśmy kościoła tylko do Niemiec, lecz rozszerzyliśmy granice jego i objęliśmy niemi inne również ludy, narody oraz języki”.

Cóż na to odpowiada nasz uniwersalista? Pisze on: „Tak jest, bo i nie jesteśmy donatystami, którzy pragnęli zamknąć kościół powszechny w jednym miejscu lub okolicy, mianowicie w Afryce; tym bardziej nie jesteśmy papistami, którzy zamykając świat cały w jednym mieście, ograniczają kościół do jednego miasta Rzymu. Czymże bowiem są Niemcy całe w porównaniu z całym kościołem powszechnym pod Panem Chrystusem, jako głową? A przecież jeden, cho-



ciężby nawet najdoskonalszy członek, przenigdy nie jest całym ciałem. Dlatego też mniemamy, że nie jest to po chrześcijańsku, aby jeden kraj, a przytym nawet nie cały, siebie tylko uważał za kościół Boży; innych zaś z powodu takiej lub owakiej nauki odmiennnej, lub też z powodu kilku obrządków odmiennych w zupełności odsądzał od tego kościoła, mimo może licznych i wspaniałych darów, które tenże otrzymał od Boga".

Czy przy czytaniu tych słów w myśli naszej nie staje to wszystko, co w tej dziedzinie przeżywamy w dobie obecnej?

Czy jednak w tych słowach ks. Bartłomieja Bythnera nie posiadamy również wspaniałego świadectwa polskiego uniwersalizmu religijnego?

Na tym zakończyłbym moje i tak już nieco przydługie wywody o programie zjednoczenia kościołów, opracowanym na początku XVII wieku przez ks. Bartłomieja Bythnera w imieniu ewangelików polskich.

Z tego com dotychczas powiedział okazuje się, że owe prądy, które dziś z żywiołową wprost siłą zmierzają do współpracy i zjednoczenia kościołów, do urzeczywistnienia owego ideału Chrystusowego „*unae sanctae ecclesiae*", jednego kościoła świętego, bynajmniej nie są czymś zupełnie nowym, że i owszem dawną posiadają już tradycję, zwłaszcza jeśli chodzi o ewangelicyzm w Polsce.

Jeśli zaś mam przyrównać ów polski program zjednoczenia kościołów do różnych usiłowań, z którymi dziś się spotykamy, to sędzę, że najwięcej może omawiany przez nas program zbliża się do zamierzeń „*Faith and Order*", pierwszej, jeśli chodzi o porządek

chronologiczny, z pośród czynnych obecnie organizacji, zmierzających do zjednoczenia kościołów.

Organizacja ta powstała jeszcze w roku 1910 w Cincinnati w Ameryce z inicjatywy kościoła episkopalnego, stopniowo rozszerzyła się na wszystkie niemal kościoły i kraje, przy negatywnym oczywiście stanowisku kościoła rzymskiego. W roku 1920 odbyła się przedwstępna konferencja ogólna w Genewie, na rok zaś 1927 od 3 — 21 sierpnia przewidziana jest wszechświatowa konferencja w Lozannie, przyczym celem przygotowania jej odbył się już szereg konferencji lokalnych.

Celem organizacji „Faith and Order” jest zjednoczenie kościołów na podstawie uznania jako normy wiary pism Starego oraz Nowego Testamentu, symbolów apostoelskiego oraz nicejskiego, sakramentów chrztu i ołtarza, jako ustanowionych przez Jezusa, wreszcie uznania jedności kościoła empirycznego w instytucji historycznej episkopatu.

Podobieństwo jakie zachodzi pomiędzy celami „Faith and Order”, a nawet jego sposobem działania i przygotowania jedności, oraz przedstawionym programem ks. Bartłomieja Bythnera jest tak widoczne, że nie wymaga nawet bliższego uzasadnienia. Różnica zachodzi jedynie w akcentowaniu instytucji historycznej episkopatu, jako widomej cechy Kościoła Chrystusowego. I tu poważne niezawodnie nasuną się trudności, gdyż takie ujmowanie istoty kościoła znacznie jednak odstępuje od ujęcia zagadnienia istoty kościoła przez reformatorów.

Ale pomijając i to już nawet, czy uda się organizacji tej urzeczywistnić cel swoich pragnień, zjedno-



czenie kościołów? Czy można dziś w całej rozciągłości opierać się na uchwałach dogmatycznych pierwszych soborów, jak to czyni „Faith and Order”, skoro jednak wówczas inne przecież istniały przesłanki chociażby filozoficzne, które w sposób decydujący wpłynęły na uchwały soborów?

Nie przesądzamy tej sprawy, podkreśliłbym jedynie, że zjednoczenie na tych podstawach byłoby możliwe jedynie wówczas, gdyby powszechnie kierowano się duchem tego uniwersalizmu chrześcijańskiego, którym ożywiony jest program naszego uniwersalisty, podkreślającego nie to co dzieli, lecz to co łączy. Skoro jednak ducha tego trudno się dziś dopatrzyć, usiłowania „Faith and Order” wydają się być conajmniej przedwczesne.

Tym też może tłumaczy się powstanie innej organizacji, zmierzającej nie tyle do zjednoczenia kościołów, ile raczej do współdziałania ich. Jest to organizacja znana pod nazwą „Life and Work”.

I tej organizacji początki wyprowadzają się z Ameryki, gdzie już w roku 1916 Federal Council opracował był plan wielkiej konferencji kościołów, poczym w tym samym kierunku podążył i kościół angielski. Właściwą jednak duszą tej wpływowej dziś organizacji jest wielce zasłużony dla sprawy zbliżenia kościołów arcybiskup szwedzki Nathan Söderblom. On to już w roku 1917 zwołał do Upsali konferencję wszechświatową, która jednak ze względów zrozumiałych nie doszła wówczas do skutku, tak iż właściwa działalność organizacji „Life and Work” datuje od roku 1919, zjazdu odbytego w Oud Wassenaer w Holandji. Po przygotowaniach przedwstępnych spręży-

sta ta organizacja mogła już w roku ubiegłym zwołać konferencję wszechświatową do Sztokholmu, na której też obecni byli, — za wyjątkiem Rzymu, który jednak nieoficjalnie wysłał był obserwatorów, — przedstawiciele wszystkich kościołów chrześcijańskich, ożywieni chęcią współpracy w duchu Chrystusowym, aby w życiu praktycznym jednostek, narodów i ludzkości zrealizować wreszcie szczytne zasady Chrystusowe. Wierzenia i zwyczaje poszczególnych kościołów wyraźnie wyłączone zostały z dyskusji w programie „Life and Work”, chodzi tu jedynie o praktyczne oddziaływanie kościołów przy rozstrzyganiu zagadnień społecznych, politycznych, ekonomicznych, wychowawczych i t. p. w duchu Chrystusowym.

„Life and Work” przenosi więc środek ciężkości całego chrześcijaństwa w dziedzinę działalności praktycznej z pominięciem wszelkiego dogmatyzmu, i pod tym względem stanowi to niewątpliwie krok naprzód ku ostatecznemu celowi „ut omnes unum sint”, aby wszyscy byli jedno, który przyświeca i tej organizacji.

Swego rodzaju pracę przygotowawczą do osiągnięcia celów, przyświecających „Life and Work”, prowadzi trzecia znana dziś organizacja ponadwyznaniowa. Tak bowiem ująłbym zamierzenia dobrze i u nas znanego „Związku Wszechświatowego krzewienia przyjaźni pomiędzy narodami za pośrednictwem kościołów”.

Sama nazwa organizacji tej wskazuje już na to, iż w porównaniu z obszernym programem „Life and Work” stosunkowo szczupły tylko zakresła sobie ona program działania. Szczupły, lecz o znaczeniu pierw-



szorzędnym. Albowiem bez uprzedniej przyjaźni, lub choćby nawet porozumienia pomiędzy narodami niepodobna przystąpić do realizacji zamierzeń „Life and Work”.

I w tym leży olbrzymie znaczenie „Związku Wszechświatowego”, który założony jeszcze w roku 1914, w przededniu wojny, a raczej już w pierwszych jej dniach, w Konstancji, odtąd owocną nader rozwija działalność ku zrealizowaniu swoich zamierzeń. Różni się on od innych organizacji, zmierzających do zjednoczenia lub współdziałania kościołów, i pod tym jeszcze względem, że zmierzając do organizacji kościołów dla pracy pokojowej, nie gardzi on współpracą również jednostek poszczególnych, ożywionych ideałami pokoju, gdy tymczasem zarówno „Faith and Order” jako też „Life and Work” opierają działalność swą jedynie na organizacjach kościelnych.

Scharakteryzowałem krótko dzisiejsze organizacje, zmierzające do zjednoczenia i współdziałania kościołów. Jeśli wyeliminujemy „Związek Wszechświatowy krzewienia przyjaźni pomiędzy narodami za pośrednictwem kościołów”, który, powtarzam, prowadzi pracę nader cenną, lecz właściwie tylko przygotowawczą, — wówczas pozostaną organizacje „Faith and Order” oraz „Life and Work”, które wyraźnie zmierzają do zjednoczenia i współdziałania kościołów. „Life and Work”, rozwijając działalność praktyczną, zmierza do tego, „ut omnes unum sint”, „Faith and Order” stawia sobie dalszy jeszcze cel, zrealizowania owej idealnej „*unae sanctae*”.

Naszemu uniwersaliście chrześcijańskiemu ks. Bartłomiejowi Bythnerowi, o którym powyżej była

mowa, przyświeca cel, który w pewnej mierze łączy w sobie zamierzenia wspomnianych organizacji dzisiejszych. Mówi on bowiem: „Usuńcie, jeśli to możliwe, wszelkie sekty, aby nie było luteranina, kalwinisty, papisty, nowochrześcija, socynjanina i temu podobnych, lecz aby wszyscy byli chrześcijanami”. A właściwe zrozumienie tego postulatu swego bliżej natychmiast określa w zastosowaniu pewnym do słów apostoła Pawła słowa: „Bądźmy więc szczerem i w miłości i wzrastajmy we wszystkim w tego, który jest głową, w Chrystusa; w którym też spojone jest całe ciało, i jeden członek związany jest z drugim stawami, przez co jeden drugiemu przychodzi z pomocą według możliwości i skuteczności każdego członka, oraz sprawia, że ciało rośnie ku naprawie własnej, i to wszystko w miłości”. Najwyraźniej mamy tu przed sobą praktyczny program dzisiejszej „Life and Work”.

Lecz uniwersalista nasz nie byłby synem swego czasu, gdyby na podobieństwo dzisiejszej „Life and Work” pominął wszelkie rozważania dogmatyczne. To też zmierzając do zjednoczenia kościołów, w daleko większym jeszcze stopniu zbliża się on do zamierzeń dzisiejszej „Faith and Order”, podkreślając, jakośmy to wykazali już poprzednio, konieczność oparcia jedności na wspólnej nauce, z wyeliminowaniem wszystkiego co różni poszczególne kościoły, co też uważa on za rzeczy podrzędne, oraz na wspólnych obrządkach, sakramentach, organizacji nawet. Pod tym względem zamierzenia jego niemal identyczne są z dążeniami „Faith and Order”. Pomija on jedynie instytucję historyczną episkopatu, pod tym względem wiernie stojąc na stanowisku protestantyzmu, choć



i pozatym wyraźnie zdaje sobie sprawę z trudności, jakie wyniknąć muszą przy zrealizowaniu jego programu.

Kończę wywody swoje przytoczeniem wezwania uniwersalisty naszego z XVII wieku, które *mutatis mutandis* zachowało znaczenie swoje po dziś dzień.

Mówi on:

„Wskazaliśmy, czcigodni w Panu Bracia, nader ważne przyczyny, które obydwie strony powinny przynaglić do ustalenia jedności i zjednoczenia w sprawie religji prawdziwej.

„Wskazaliśmy sposób pewny i, jak sądzimy, najłatwiejszy przywrócenia, umocnienia i utwierdzenia jedności.

„Okazaliśmy wreszcie jak nikłe są przyczyny, przytaczane z obydwu stron, które rzekomo uniemożliwiają zjednoczenie.

„Cóż więc pozostaje? Jedyne abyśmy poniechali wszelkiej pomiędzy sobą nieprzyjaźni, przeciwności, nienawiści i swarów, i przyjęli się nawzajem w miłości braterskiej według przykazań Bożych. Albowiem to jest przykazanie jego, abyśmy wierzyli w imię Syna Jego Jezusa Chrystusa, i miłowali jedni drugich, jak nam przykazał.

„Baczmy, abyśmy przykazanie to wypełnili we wszystkim, czynem oraz pracą“.

Warszawa, dnia 31 października 1926 r.

607



43938/

12