

Klio w Niemczech

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut
Warschau
Band 15 (2010)

DOI: 10.25360/01-2020-00000

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht- kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

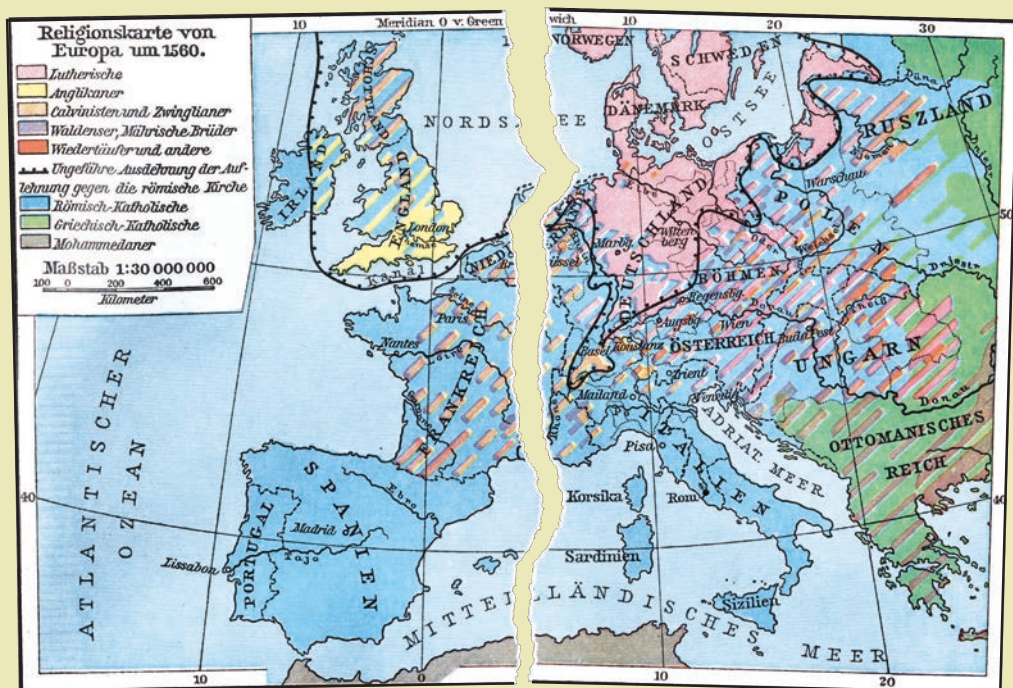
Zamieszczenie monografii

HEINZ SCHILLING
Jedność i różnorodność Europy
we wczesnej epoce nowożytnej:
religia – społeczeństwo – państwo

w otwartym dostępie przez sieć Internet
– zadanie finansowane w ramach umowy
nr 609/P-DUN/2019 ze środków
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

HEINZ SCHILLING

Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej: religia – społeczeństwo – państwo



Jedność i różnorodność Europy
we wczesnej epoce nowożytnej:
religia – społeczeństwo – państwo

15

Klio w Niemczech

NIEMIECKI INSTYTUT HISTORYCZNY

HEINZ SCHILLING

Jedność i różnorodność Europy
we wczesnej epoce nowożytnej:
religia – społeczeństwo – państwo

Przekład
Justyna Górny, Krzysztof Kowalewski

Wydawnictwo Neriton
Warszawa 2010

Redaktor naukowy serii
IGOR KĄKOLEWSKI

Przekład
JUSTYNA GÓRNY (teksty 2–7), KRZYSZTOF KOWALEWSKI (tekst 1)

Projekt okładki i karty tytułowej według pomysłu UTE CAUMANN
EWA NOWAKOWSKA

Na okładce
Mapa: Religionskarte von Europa um 1560, w: F.W. Putzgers, *Historischer Schulatlas*, oprac. M. Pehle, H. Silberborth, Bielefeld–Leipzig 1929, s. 81

Redakcja i korekta
JOLANTA RUDZIŃSKA

Opracowanie graficzne
ELŻBIETA MALIK

© Copyright by Heinz Schilling
© Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo Neriton
© Copyright for the Polish edition and translation
by Niemiecki Instytut Historyczny

ISBN 978-83-66018-35-8

Projekt wspierany przez Fundację
Współpracy Polsko-Niemieckiej / Gefördert aus Mitteln der Stiftung
für deutsch-polnische Zusammenarbeit



FUNDACJA WSPÓŁPRACY
POLSKO-NIEMIECKIEJ
STIFTUNG
FÜR DEUTSCH-POLNISCHE
ZUSAMMENARBEIT

Wydanie I, Warszawa 2010
Wydawnictwo Neriton
Rynek Starego Miasta 29/31, 00–272 Warszawa
tel. 22 831–02–61 w. 26
www.neriton.apnet.pl
neriton@ihpan.edu.pl

Niemiecki Instytut Historyczny
Al. Ujazdowskie 39, 00–540 Warszawa
tel. 22 525–83–00, fax 22 525–83–37
www.dhi.waw.pl
dhi@dhi.waw.pl

Nakład 500 egzemplarzy
Objętość 17 arkuszy wydawniczych

Druk i oprawa Fabryka Druku

Spis treści

1. Karol V i religia – zmagania o czystość i jedność chrześcijaństwa	7
2. Erazm i tendencje polityczne jego epoki	99
3. Konfesjonalizacja chrześcijaństwa łacińskiego i kształtowanie się wczesnonowożytnej Europy – modernizacja poprzez zróżnicowanie, integrację i separację.....	116
4. <i>Acceptation de la diversité</i> w Europie wczesnonowożytnej i w ramach Unii Europejskiej	140
5. Wymiana kulturalna i stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII w. – ich początki, drogi i pierwsze wyniki badań.....	159
6. Dyscyplinowanie czy „samoregulacja poddanych”? W obronie podwójnej perspektywy makro- i mikrohistorycznej w badaniach nad dyscyplinowaniem kościelnym w epoce wczesnej nowożytności	185
7. Wczesnonowożytne procesy państwowotwórcze i powstanie nowożytnego systemu mocarstw w Europie.....	204

Karol V i religia – zmagania o czystość i jedność chrześcijaństwa*

I. Wormacja i Mühlberg – dwie sceny z dziejów powszechnych

W dwóch wielkich dziejowych scenach Karol V zmierzył się twarzą w twarz z Marcinem Lutrem i niemiecką reformacją. Do dziś owe wydarzenia poruszają umysły i uczucia – przede wszystkim w niemieckich krajach protestanckich¹ – przywoływane w dziełach pisarzy i artystów za pomocą słów i obrazów. Przekonują też dobitnie o randze, jaką ów wielki cesarz nadawał religii oraz swej polityce kościelnej. Jednocześnie pozwalają uzmysłwić sobie rolę, jaką odegrał on w dramacie, którego wszyscy uczestnicy pragnęli czystości oraz jedności chrześcijaństwa i wszyscy mimo tego – a może właśnie dlatego – przegrali. Pierwsze z owych wydarzeń miało miejsce w niedługim czasie po przejściu przez Karola V władzy monarszej w Niemczech, mianowicie w 1521 r. na pierwszym sejmie Rzeszy w Wormacji. Drugie – ponad ćwierć wieku później, w 1547 r., w Mühlbergu nad Łabą, z epilogiem w Wittenberdze, w ojczystym mieście reformatora lub – jak go określał Karol V – arcykacerza.

* Tłumaczenie na podstawie: H. Schilling, *Karl V. und die Religion – das Ringen um Reinheit und Einheit des Christentums*, w: tenże, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, red. L. Schorn-Schütte, O. Mörke, Berlin 2002, s. 47–118 (przyp. red. nauk.).

¹ Jeszcze w 1997 r. odbyło się w Mühlbergu, gdzie odrodziło się nawet miejscowe Towarzystwo Historyczne, uroczyste kolokwium z okazji 450-lecia bitwy. Zob. okolicznościowe referaty opublikowane w „Archiv für Reformationsgeschichte” 89, 1998.

Miejszem pierwszej konfrontacji, które bez wahania można uznać za teatr wszechdziejowy, była rezydencja biskupa Wormacji. Tam 17 i 18 kwietnia 1521 r. spotkali się oko w oko obaj protagoniści: wówczas już trzydziestosiedmioletni wittenberski profesor biblistyki i zaledwie dwudziestojednoletni Habsburg, bardziej Niderlandczyk, czy wręcz Francuz, niż – jak rekomendowali go stronnicy podczas walki wyborczej o tron cesarski – „szlachetna krew niemiecka”. Luter cieszył się już sławą odkąd zuchwale ogłosił 31 października 1517 r. 95 tez wymierzonych przeciw nadużyciom zeświecczonego, renesansowego Kościoła. Wśród niemieckiego ludu spór religijny podgrzewały idące rokrocznie w setki pisma ulotne. Również poza granicami Rzeszy błyskawicznie rozeszły się trzy wielkie dzieła Lutra o tematyce reformatorskiej, opublikowane w krótkich odstępach: *Do szlachty chrześcijańskiej narodu niemieckiego*, *O niewoli babilońskiej Kościoła*, a w największym stopniu – *O wolności chrześcijanina*. Czytano je i publicznie o nich dyskutowano przede wszystkim w wielu miastach, tak dużych, jak średnich i małych. Kiedy więc Luter stanął przed cesarzem, nakład jego publikacji przekraczał w sumie już pół miliona egzemplarzy². W tych okolicznościach żądanie, które wysunął cesarz oraz sejm po przesłuchaniu reformatora i wciąż jeszcze wittenberskiego mnicha – spalenia wszystkich pism Lutra – było z góry skazane na niepowodzenie. Zduszenie nowej herezji w zarodku nie było już możliwe. Bardzo szybko Karol V przekonał się o tym w swych dziedzicznych krajach. W Niemczech popularność Lutra³ ponownie gwałtownie wzrosła po ogłoszeniu 3 stycznia 1521 r. w Rzymie wymierzonej w niego bulli, skutkującej ekskomuniką. Luter w odpowiedzi urządził niezwłocznie przed murami Wittenbergi symboliczny, mający poruszyć opinię publiczną *happening*, podczas którego spalił egzemplarz prawa kanonicznego i rzezoną bullę eks-

² Pojedyncze rejestry i odniesienia do literatury w: H. Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1988 (Siedler Deutsche Geschichte, 4), s. 123 n.

³ O Lutrze zob. M. Brecht, *Martin Luther*, t. 1–3, Stuttgart 1981–1987. O pozwaniu Lutra na sejm Rzeszy i jego drodze do Wormacji oraz wystąpieniu przed cesarzem i sejmem zob. tamże, t. 1: *Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, s. 413–453.

komunikującą. Niebawem po kraju rozchodziły się w setkach egzemplarzy drzeworyty autorstwa Hansa Baldunga Griena, które wysławiały Lutra, przedstawiając go – podobnie jak uczynił to Lukas Cranach na jednym z obrazów – jako świętego odnowiciela, w aureoli i z gołąbką, albo – jak na może jeszcze sławniejszej rycinie Hansa Holbeina – jako *Herculesa Germanicus* i pogromcę znienawidzonego kleru.

Nieświadomy ogromu ryzyka, jakie na siebie bierze, młody niemiecki król i desygnowany cesarz rzymski uznał wiosną 1521 r., że czas wezwać owego wyróżniającego się, a przez wielu już bardzo poważanego, wittenberskiego mnicha i dać mu następnie publiczne posłuchanie przed sejmem Rzeszy. Bowiem już wydarzenia poprzedzające owo wezwanie były przejawem faktycznych zmagających sił kościelnych i politycznych w Rzeszy i w świecie chrześcijańskim. W październiku 1520 r. Karol V przybył na ziemię niemieckie – po raz pierwszy od swojej elekcji, która odbyła się w poprzednim roku – i 23 października 1520 r. został uroczystie koronowany w Akwizgranie na króla niemieckiego. Wówczas został też zmuszony do dokonania pierwszego wyłomu w wiekowej tradycji swoich poprzedników, który jednak dopiero w świetle późniejszych wydarzeń można było uznać za znak zapowiadający koniec jedności chrześcijaństwa⁴. Podczas uroczystych obłóczyn, będących częścią ceremonii koronacyjnej, na nominata nakładano w ustalonym porządku kolejne elementy stroju koronacyjnego. Każdy z nich symbolizował przyjęcie godności i zadań monarszego majestatu. Okazało się jednak, że zabrakło „szat Karola Wielkiego”, które pozostały w Norymberdze. Wobec tego Karol V przywdział spodnią odzież udostępnioną przez opactwo akwizgrańskie, a na nią zamiast monarszej kapy nałożył saraceński płaszcz purpurowy. Zamiast naramiennika niemieckich królów konsekратор musiał nałożyć Habsburgowi Łańcuch Złotego Runa, który był orderem ustanowionym w księstwie burgundzkim, leżącym w znacznej części poza terytorium Rzeszy. Przede wszystkim jednak zabrakło pierścienia,

⁴ Zob. K. Brandi, *Kaiser Karl V.*, wyd. 7, München 1967, s. 100 n.; W. Dotzauer, *Die Entstehung der frühneuzeitlichen deutschen thronerhebung*, w: *Herrscherweihe und Königskrönung im frühneuzeitlichen Europa*, red. H. Duchhardt, Wiesbaden 1983, s. 1–20, zwł. s. 7 n.

który symbolizował wiarę katolicką i zobowiązywał do dochowania jej wierności. Zapewne te perturbacje nie były skutkiem celowego działania Norymberczyków, mającego zakłócić koronacyjne *ordo* (porządek ceremonialny), tym niemniej były znamiennym jego naruszeniem. Trzeba tu uwzględnić fakt, iż w kręgach akwizgrańskiego patrycjatu i humanistów dyskutowano już zażarcie o pismach Lutra, a cesarskie miasto Norymberga, gdzie były przechowywane insygnia monarsze Rzeszy, niewiele później jako jedno z pierwszych wprowadziło formalnie reformację.

Ponieważ początek obrad sejmu Rzeszy w Wormacji wyznaczony został już na 27 stycznia 1521 r., dwór cesarski nie miał czasu na refleksję nad ewentualnymi skutkami symboliki akwizgrańskich obłóczyn. Otoczenie monarsze nie zdecydowało też, jakie stanowisko należy zająć na zwołanym sejmie w sprawie Lutra. Karolowi V wydawało się wówczas – tak jak i wielokroć później – że znalazł się między wrogimi siłami i sprzecznymi interesami, które cechowało wszystko inne, tylko nie jasność i trwałość. Jednoznaczne były tylko żądania nuncjuszy papieskich: Hieronimusa Aleandra i Marinusa Caracciola. Domagali się oni, aby po papieskiej kłatwie bezzwłocznie zapadł cesarski wyrok banicji, jak przewidywał to tradycyjny podział ról między najwyższą władzą świecką i duchowną w świecie chrześcijańskim. Doradcy Karola V, przede wszystkim przewodniczący rady wielki kanclerz Mercurino Gattinara oraz członkowie rady Chièvres i Jean Glopion, w zasadzie nie byli temu przeciwni. Tym niemniej jako politycy – którymi byli – próbowali pójść na częściowe ustępstwa wobec skonsolidowanej mniejszości książąt i miast Rzeszy. Ta bowiem kategorycznie sprzeciwiała się wydaniu wyroku „z automatu”, to jest bez przesłuchania oskarżonego. Doszło do przewlekłych rokowań, podczas których strona cesarska kilkakrotnie zmieniała zdanie, a chwilami nawet była skłonna cofnąć wystosowane już do Lutra wezwanie, by przybył na sejm. Ostatecznie ustąpiła jednak wobec powszechnych w Niemczech nalegań, aby dać Lutrowi okazję do usprawiedliwienia się w trakcie przesłuchania przed sejmem Rzeszy. Żądał tego bezpośredni władca Lutra, książę elektor saski Fryderyk Mądry, który dążył do osiągnięcia własnego celu: chciał

mianowicie doprowadzić do ogłoszenia publicznej deklaracji, czy Luter rzeczywiście szerzy heretyckie nauki, czy może też wytycza drogę wyczekiwanej od pokoleń reformie Kościoła. W istocie jednak delegacja saksońska na sejm Rzeszy myliła się głęboko, mniemając, że Karol V zajął postawę antypapieską i zdecydował się „poskromić wszczętą przez papieża wrzawę przeciw Lutrowi, palenie jego książek, nastawanie na jego życie, cześć i zbawienie”⁵. Kiedy bowiem na początku lutego 1521 r. cesarz otrzymał w Wormacji pismo, które Luter wystosował do niego z Wittenbergi 30 sierpnia 1520 r., natychmiast je zniszczył, bez zapoznania się z jego treścią. W tym bowiem przypadku niebezpieczeństwo skalania się herezją wydawało mu się zbyt duże.

Jeśli idzie o Lutra, to ów 2 kwietnia 1521 r. wyruszył w na sejm w towarzystwie cesarskiego herolda Kaspara Sturma. Jego droga – przerywana kazaniami wygłaszanymi w wypełnionych po brzegi kościołach – zamieniła się w prawdziwy marsz triumfalny przez Rzeszę. Wiodła ona z dalekiej Wittenbergi w środkowoniemieckim elektoracie Saksonii, niekiedy przez historyków opisywanym wręcz jako ubogi w wymiarze duchowym i kulturowym *Kolonialland*. Zwłaszcza w zestawieniu z Zachodem Rzeszy, gdzie – przede wszystkim w Nadrenii – w krajobrazie kulturowym widoczny był ślad odcisnięty przez cywilizację rzymską i który z tej przyczyny bliższy był Rzymowi i papiestwu niż Wschodowi Rzeszy⁶. Karol V, przeciwnik Lutra, był na wskroś ukształtowany przez duchowość Zachodu i Południa Europy. Wychowany w kulturze burgundzkiej, która była co prawda otwarta na nowe prądy, potrafiła też jednak zaszczerpieć przywiązanie do tradycji, zwłaszcza do religii i Kościoła.

Niezależnie od sprawy Lutra sejm wormacki w 1521 r. i tak musiałby zająć się problemami Kościoła w Rzeszy, w związku z obszernym katalogiem skarg na Rzym – *Gravamina der Deutschen Nation gegen den Römischen Stuhl* (*Gravamina Narodu Niemieckiego przeciw Stolicy Apostolskiej*). Na tym

⁵ Za: M. Brecht, *Martin Luther...*, t. 1, s. 415.

⁶ H. Schöffler, *Wirkungen der Reformation*, Frankfurt am Main 1960, s. 105–188.

sejmie starły się dwie całkowicie różnie ukształtowane osobistości, pochodzące z odmiennych światów. Równocześnie zderzyły się dwa w swej istocie sprzeczne wzajemne oczekiwania. Karol V nie pragnął niczego innego jak tylko odwołania przez Lutra jego poglądów, aby uwolnić się od uciążliwych sporów teologów i możliwie najszybciej zabrać się za właściwe zadania, to znaczy na nowo i zgodnie z interesem Habsburgów zaprowadzić duchowy i polityczny ład w Rzeszy i Europie. W obliczu upadku znaczenia władzy cesarskiej, spowodowanego rozpadem średniowiecznej *societas civilis* na szereg wczesnonowożytnych państw, Karol V za swoje najpilniejsze zadanie uznał ustanowienie nowego ładu w Europie, który z jednej strony wtłoczyłby odrębne państwa we wspólne ramy polityczne, z drugiej zaś odnowiłby godność i potęgę cesarstwa. W zmieniającym się świecie, zdominowanym przez nowożytne mocarstwa, cesarz – a konkretnie Karol V i jego dynastia – nadal uważał, że powinien stać ponad władcami osobnych państw i jako najwyższy zwierzchnik świata chrześcijańskiego panować nad kontynentem europejskim.

Tymczasem Luter i jego zwolennicy – wśród stanów Rzeszy wciąż jeszcze mała, ale aktywna i rosnąca w siłę grupa – mniemali, że mogą przekonać cesarza i pod jego przewodnictwem, jako świeckiego zwierzchnika świata chrześcijańskiego, zmusić Rzym do wprowadzenia reform zgodnych z ich zapatrywaniami.

Obie strony z gruntu się łudziły: Karol V zanim jeszcze wyruszył do Niemiec miał już w tej materii wyrobioną opinię. Kiedy w przeddzień pierwszego przesłuchania zobaczył z daleka Lutra, stwierdził bez wahania: „ten ze mnie nie zrobi kacerza”⁷. Luter zaś, zawahawszy się przez moment w obliczu możliwych tego świata, czy jako pojedyncza jednostka może mieć pewność, że naucza prawdy, po pierwszym przesłuchaniu w samotnym i rozstrzygającym boju zdobył niezachwiane przekonanie: „Jeśli ja – tak przemawiał 18 kwietnia, podczas drugiego i decydującego przesłuchania, najpierw cicho, ale odważnie, a następnie całkiem wyraźnie kontynuując po łaci-

⁷ Na podstawie świadectwa nuncjusza papieskiego Aleandra; cyt. za: M. Brecht, *Martin Luther...*, t. 1, s. 431 (jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia cytatów są dziełem tłumacza).

nie – nie zostanę przekonany za pomocą świadectwa Pisma lub w oparciu o solidny grunt – to samemu papieżowi lub soborom nie uwierzę, ponieważ jest oczywiste, że oni często się mylili i sobie przeczyli – albowiem zostałem przez przytoczone przeze mnie słowa Pisma pokonany [tzn. nie mogę zmienić moich poglądów – H.S.]. I jak długo moje sumienie będzie zniewolone przez Słowo Boże, nie mogę i nie chcę niczego odwołać, ponieważ postępowanie wbrew sumieniu jest wątpliwe i groźne dla zbawienia. Tak mi dopomóż Bóg. Amen”⁸.

To słowa reformatora – a nie cesarza – obieży świat i do dziś kształtują obraz obu postaci, Lutra i – przez kontrast – Karola V. Ich oddziaływanie zostało zwielokrotnione dzięki redaktorom i drukarzom w Wittenberdze, którzy je zręcznie wyostrzyli propagandowo i rozpropagowali⁹ wśród ludu w tej postaci w tysiącach pism ulotnych. „Nie mogę inaczej / przy tym obstać / tak mi dopomóż Bóg / amen” – te słowa Lutra są przekazywane z pokolenia na pokolenie wśród niemieckich protestantów. Także oceny historyków – w każdym razie niemieckich, którzy długo nadawali ton badaniom nad reformacją – do niedawna zawierały determinujący je emocjonalny i propagandowy kontrast między z jednej strony głęboką religijnością, płynącą z wiary w Boga i odwagi niemieckiego reformatora, z drugiej zaś – rzekomo powierzchownym tradycjonalizmem w sprawach wiary i polityki kościelnej Karola V oraz jego dworu. I tak Leopold von Ranke przyznawał co prawda Karolowi V, „że postępowanie w sprawie Lutra nie wynikało wyłącznie z motywów politycznych; jest bardzo prawdopodobne, że dla niego podważenie nieomyślności soborów, atak na sakramenty było w równym stopniu obrzydliwe, co niepojęte”, jednocześnie jednak dodawał: „doprawdy tak samo jasne jest przecież, że polityka miała w tym największy udział”¹⁰.

⁸ Całość znacznie obszerniejszej deklaracji w: *Geschichte in Quellen*, t. 3: *Renaissance, Glaubenskämpfe, Absolutismus*, wyd. F. Dickmann, München 1966, s. 122–125; cyt. na podstawie tłumaczenia K.-V. Selgego, w: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung des germanischen Nationalmuseums Nürnberg*, Frankfurt am Main 1983, s. 201.

⁹ Zob. *Geschichte in Quellen...*, t. 3, wstęp do dok. 50, s. 119 n. i s. 125, przyp. 1.

¹⁰ L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, wyd. P. Joachimsen, t. 1, Merseburg–Leipzig 1933, s. 287.

W ogromnej masie badań historycznych, w których pod koniec XX w. perspektywa egzystencjalna i konfesyjna – stosowana także w historiografii reformacji – zeszła na drugi plan i oddała pole podejściu funkcjonalnemu¹¹, współcześnie na czoło wysuwa się znajdowanie paraleli, które istniały przy całej nieprzystawalności postaw Lutra i Karola V. Zaś historia strukturalna poucza nas, że można błędnie ocenić podstawowe warunki socjalizacji i życia w dawnej Europie, „jeśli – posługując się słowami Tomasza Manna – będzie się traktować religię i politykę jako sprawy z gruntu odmienne, które nie mają i nie powinny mieć ze sobą niczego wspólnego, tak że każda jedna zostałaby zdeprecjonowana lub niesłusznie ośmieszona, jeśli zostanie wykazany wpływ jednej na drugą”¹².

Trzeba zatem wziąć pod uwagę – u obu stron – politykę, a także religijność i formację sumienia. W równym stopniu harde, jak i głęboko egzystencjalne „nie-mogę-inaczej” dla młodego Habsburga oznaczało to samo, co dla Lutra. Jak zostanie to dokładniej przedstawione w następnym rozdziale, dla Karola V miało to podwójny sens: psychologiczno-subiektywny – wynikający z jego wychowania i na tym gruncie uformowanej osobistej religijności, która nie mogła być żadną inną, jak tylko katolicką religijnością jego przodków; oraz obiektywno-polityczny, ponieważ stabilna jedność świata chrześcijańskiego pod znakiem katolicyzmu była nieodzownym warunkiem umożliwiającym Karolowi V realizację jego politycznych planów – zabezpieczenia i umocnienia jego własnych,

¹¹ Odwołam się w tym miejscu do podjętej przeze mnie próby paralelnego przedstawienia trzech wielkich reformatorów: H. Schilling, *Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 85, 1994, s. 5–31; zob. pol. tłum.: *Luter, Loyola i Kalwin a europejska nowożytność*, w: tenże, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałażny, posłowie H. Orlowski, Poznań 2010 (Poznańska Biblioteka Niemiecka, 32), s. 135–159.

¹² Z cyklu powieściowego T. Manna, *Joseph und seine Brüder*, księga 2: *Joseph der Ernährer*, który traktuje w związku z powołaniem Józefa na tłumacza snów i ministra w Egipcie o wstąpieniu na tron młodego faraona Amenhotepa IV jako przełomie polityczno-społecznym, a także o pojawieniu się boga słońca Atona, przez co została ograniczona potęga tradycyjnie najważniejszego kultu Amona i jego kapłanów. Zob. wyd. pol.: T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 3: *Józef Żywiciel*, tłum. M. Traczewska, Wrocław 1997. Tu za wyd. niem.: Th. Mann, *Gesammelte Werke*, t. 5, Frankfurt am Main 1960, s. 1377.

rościągających się wzdłuż kontynentu europejskiego posiadłości oraz przebudowy Europy i świata chrześcijańskiego.

Ostatecznie tylko jedno odróżniało cesarskie „nie-mogę-inaczej” od deklaracji Lutra: dręcząca mnicha niepewność sumienia, czy jednak jako jednostka nie myli się, i z tego wynikający błagalny akt strzelisty: „Tak mi dopomóż Bóg! Amen”¹³, którym zakończył wypowiedź, były z gruntu obce Karolowi V. Ponieważ cesarz przez całe życie miał niezachwianą pewność, że Bóg musi stać po jego stronie, zwłaszcza i przede wszystkim w walce z niemiecką herezją, czyli *pestis Germaniae*, jak wkrótce będzie określana przez hiszpańskie otoczenie cesarza. Tak więc edykt wormacki z 8 maja 1521 r., w którym Luter i jego zwolennicy zostali uznani za heretyków, był wstępem do długiej kampanii zwalczania „niemieckiej choroby”. Jak zobaczymy, Karol V w ostatnich miesiącach życia spędzanych w hiszpańskim St. Yuste wciąż był pochłonięty walką, aby przynajmniej swoje iberyjskie władztwo uratować przed zgubnymi „fałszywymi naukami”.

Bezwarunkowa ufność pokładana przez Habsburga w Bogu wynikała w równym stopniu z jego świeckiego poczucia majestatu, jak z religijnej pokory. Postawa ta znalazła wyraz w drugiej z wymienionych na początku scen, która rozegrała się ponad ćwierć wieku po wydarzeniach w Wormacji. Opisał ją hiszpański historiograf Luis de Ávila (1500–1564). Przedstawia ona cesarza jako wojennego pana u szczytu potęgi, który zwyciężył luterzańską herezję i przez krótki czas wydawał się bliski osiągnięcia swego najważniejszego celu: przywrócenia jedności Kościoła oraz hegemonii politycznej w Rzeszy i w Europie.

Kiedy rankiem 24 kwietnia 1547 r. pod Mühlbergiem w Saksonii armia cesarska już podczas pierwszego natarcia pokonała armię Związku Szmalkaldzkiego – utworzoną przez niemieckich protestantów dla obrony przed cesarzem – i bez problemu mogła przekroczyć linię rzeki Łaby, wówczas – tak relacjonował Luis de Ávila – każdemu z żołnierzy i z bliższego

¹³ Najnowszy biograf Lutra w spornej kwestii, a mianowicie, w jakim stanie umysłu znalazł się reformator po przesłuchaniu przed sejmem, broni zresztą poglądu, że nic nie wskazuje na zachwianie pewności siebie reformatora; zob. M. Brecht, *Martin Luther...*, t. 1, s. 434 n.

otoczenia cesarza nasuwało się skojarzenie z Cezarem i jego słowami: *veni, vidi, vici*. Wieczorem, rozpamiętując szczęśliwe wydarzenia, między innymi wzięcie do niewoli bez walki przywódcy protestanckiej opozycji, księcia elektora saksońskiego Jana Fryderyka, sam cesarz nawiązał do porównania z Cezarem, jednak z powodu właściwej dla chrześcijańskiego władcy wdzięczności i pokory, zmienił starożytną formułę na: *veni, vidi, Deus vixit*¹⁴.

Religijny, a w istocie eschatologiczny wymiar zwycięstwa na protestantami został jeszcze uwypuklony – tak w cesarskiej świadomości, jak i w propagandzie – wzmianką o okrzyku bojowym wojsk cesarskich: *Sant Jago España, Sante Jorge Imperio*, który wiązał się faktem, że 24 kwietnia przypadało wspomnienie św. Jerzego, patrona chrześcijańskiego rycerstwa. Został też ukazany w sposób przejawiskawiony, tak by głosić wieczną sławę, w dziełach sztuki, powstałych z inspiracji dworu, a nawet bezpośrednio samego cesarza. I tak zgodnie z zamysłem programowym obrazy w Alhambrze w Granadzie sławiły Karola V równocześnie jako: bohatera wojennego – zwycięzcę pod Mühlbergiem, obrońcę wiary – *defensor fide*, księcia pokoju – gwaranta *pax romana et christiana*. Kompozycja ta przedstawiała obrazowo dzieło cesarza „jako usprawiedliwiony moralnie szlak politycznych zmagających ze złem, mozolnych, ale skutecznych, prowadzonych środkami militarnymi, zwieńczonych zwycięstwem dobra, którego nie można było osiągnąć bez wojny”¹⁵. Powszechnie znany jest obraz Tycjana *Karol V pod Mühlbergiem* – portret rycerza na koniu, którego treść ideowa została bez wątpienia zaaprobowana przez Karola V, a może nawet przez niego zainspirowana. Na pierwszy rzut oka przedstawia jedynie zwycięskiego wojennego pana. W istocie jednak na tym obrazie, osadzonym w artystycznej i duchowej tradycji średniowiecza i renesansu, Karol V został ukazany jako *miles christianus* i św. Jerzy, walczący z Turkami i protestantami o pokój i jedność chrześcijaństwa. Przekonuje o tym

¹⁴ L. de Avila y Zúñiga, *Comentariorum Caesare Maximo gesto libri duo*, Antwerpen 1550, s. 124b.

¹⁵ R. Wohlfeil, *Kriegsheld oder Friedensfürst?*, w: *Recht und Reich im Zeitalter der Reformation. Festschrift für Horst Rabe*, red. Ch. Roll i in., Frankfurt am Main 1996, s. 57–96, zwł. s. 91 oraz s. 81, 90, 95.

symbolika Świętej Włóczni – cesarskiej relikwii – identyfikowana z przydługą kopią trzymaną na obrazie przez Karola V oraz tradycja ikonograficzna przedstawiania św. Jerzego jako konnego obrońcy chrześcijaństwa¹⁶.

Kilka dni później w Wittenberdze, oddalonej od Mühlbergu o zaledwie sto kilometrów w dół rzeki Łaby, zapadło drugie rozstrzygnięcie, które – jeśli można rozważać skutki nieurzeczywistnionych możliwości – zapewne było jeszcze ważniejsze niż samo zwycięstwo w polu. Karol V zajął miasto-kolebkę herezji i „warowny gród”¹⁷ protestanckiej opozycji, i nikt już nie mógł mu przeszkodzić w przeprowadzeniu tego, co nie udało się pokolenie wcześniej w Wormacji, a mianowicie w wyegzekwowaniu z całą surowością wyroku za herezję. W istocie radykalne stronnictwo antyprotestanckie w jego otoczeniu, przede wszystkim Hiszpanie i wysłannicy papiescy, natarczywie doradzali, aby nakazał ekshumację zwłok reformatora, które już od ponad roku spoczywały w wittenberskim kościele zamkowym, a następnie spalenie ich na stosie, jak to się stało niegdyś ze szczątkami angielskiego reformatora Jana Wiklefa. Mogło się tak nawet zdarzyć, że cesarz osobiście odwiedził grób swego adwersarza. W każdym razie taką scenę przedstawia monumentalny obraz historyczny drezdeńskiego malarza Adolfa Fryderyka Teichsa (1812–1860), który oparł się na tradycji przekazywanej ustnie w Wittenberdze¹⁸.

Ostatecznie nie ma jednak znaczenia, czy rzeczywiście takie zdarzenie miało miejsce, czy było nacechowane dramatyzmem i emocjami – jak na dziewiętnastowiecznym obrazie – czy chłodną i spokojną zadumą. Decyzja powzięta przez Karola V,

¹⁶ H. von Einem, *Karl V. und Tizian*, w: *Karl V. Der Kaiser und seine Zeit*, red. P. Rassow, F. Schalk, Köln 1960, s. 67–93, zvl. s. 72–79.

¹⁷ W oryginale autor posługuje się tutaj sformulowaniem *Feste Burg*, nawiązując do słynnego hymnu skomponowanego przez Lutra (przyp. tłum.).

¹⁸ Wydarzenia tego nie potwierdzają współczesne Karolowi V źródła. Jednak dzięki krytycznej analizie źródłowej Helmarowi Junghansowi udało się dowieść prawdopodobieństwa tego wydarzenia w oparciu o tradycję ustną; zob. H. Junghans, *Kaiser Karl V. am Grab Martin Luthers in der Schloßkirche zu Wittenberg*, „Lutherjahrbuch” 54, 1987, s. 100–113. Karlheinz Blaschke w: *700 Jahre Wittenberg*, red. S. Oehming, Weimar, 1995, s. 37, zauważył, że kościół zamkowy przenika duch dziejowy („vom Hauch der Weltgeschichte berührt”), ponieważ opanowanie Wittenberga miało dla Karola V „to samo symboliczne znaczenie jakie miało dla Napoleona zdobycie Moskwy”.

aby pozostawić w spokoju doczesne szczątki reformatora, była wyrazem w równym stopniu jego świeckiej polityki, jak i osobistej religijności i kościelno-politycznych zapatrywań. Nie inaczej postąpił już w 1521 r., kiedy to wbrew naciskom swoich doradców – wśród nich także swego preceptora Adriana z Utrechtu – przyznał Lutrowi cesarski glejt¹⁹.

Dziesięciolecia dzielące wydarzenia w Wormacji w 1521 r. i w Mühlbergu-Wittenberdze w 1547 r. wypełniły duchowe, dyplomatyczne i polityczne spory, odraczania oraz czasowo ograniczone kompromisy, które zawierano z tej przyczyny, że cesarz w danym momencie dziejowym za pilniejsze zadanie uznawał boje o polityczną hegemonię w Europie z królem francuskim Franciszkiem I oraz sprzymierzonym z nim Imperium Osmańskim. Ta polityka powstrzymywania dotyczyła zresztą tylko Rzeszy i była w istocie skutkiem notorycznego przeceniania siły rozbitcia religijnego w Niemczech w wymiarze politycznym i społecznym – jeśli możemy odwołać się w tym miejscu do poglądu podzielanego przez większość historyków. W dziedzicznych krajach i posiadłościach, tam gdzie Karol V sprawował władzę nie tylko jako cesarski pan lenny i zwierzchnik Rzeszy, lecz jako dzierżyciel władzy monarszej i bezpośredni władca ziemski, występował on szybko i stanowczo oraz z reguły skutecznie przeciw luteranśkim i im pokrewnym nowinkom religijnym. Skutkiem tego do dzisiaj niemal wszystkie posiadłości Karola V pozostały w przeważającej mierze katolickie, z jednym dużym wyjątkiem północnych Niderlandów, które oderwały się za panowania Filipa II.

Ponieważ zasadnicze rozstrzygnięcia zapadały w krajach habsburskich wcześniej niż w Rzeszy, powinny one zostać rozpatrzone najpierw. Opis polityki kościelnej Karola V powinien następnie uwzględniać religijne elementy zawarte w koncepcji władzy cesarskiej, plany zwołania soboru oraz stosunek do papieżstwa. Jednak wcześniej jeszcze należy lepiej oświetlić osobistą religijność Karola V. Dobrym punktem wyjścia do poruszenia tej kwestii, która zalicza się wciąż do nierozwiązanych zagadek biografii tego cesarza z przełomu średniowiecza

¹⁹ L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation...*, s. 187 n.

i epoki nowożytnej, jest księga pamiątkowa wydana z okazji 500-lecia jego urodzin²⁰.

II. Zagadnienie osobistej religijności cesarza

Osobista religijność Karola V nie poddaje się łatwo analizie. Choć był on jednym z pierwszych władców, którzy pozostawili po sobie wiele dokumentów i listów, to jednak Habsburgowie nie mieli zwyczaju ujawniać w nich wewnętr-

²⁰ Zdumiewające jest, że biografowie Karola V z reguły niemal nie zauważają kwestii jego osobistej religijności. U Petera Rassowa nie odgrywa ona prawie żadnej roli; zob. tenże, *Kaiser-Idee Karls V. dargestellt an der Politik der Jahre 1528–1540*, Berlin 1932; tenże, *Die politische Welt Karl V.*, München 1942; tenże, *Karl V. der letzte Kaiser des Mittelalters*, Göttingen 1957. Mimo to Rassow doszedł do zaskakującej oceny: „umysłowość pod względem religijnym prymitywna, a jednocześnie – w świetle wszystkich historycznych świadectw – racjonalna”; tenże, *Die politische Welt...*, s. 48. Karl Brandi, autor aktualnej do dzisiaj biografii Karola V, zadowolili się nic niemówiącym zakwalifikowaniem cesarza „jako człowieka najgłębszej średniowiecznej pobożności” (zob. K. Brandi, *Kaiser Karl V...*, s. 538), podsumowując przy okazji opisu sceny umierania swoje zapaływanie na temat drogi życiowej Habsburga. Także Heinrich Lutz nie wykazał szczególnie głębokiego zainteresowania tą sprawą. Por. jego zarys, niezwykle poza wszystkim inspirujący: H. Lutz, *Karl V. Biographische Probleme*, w: tenże, *Politik, Kultur und Religion im Werdenprozeß der frühen Neuzeit. Aufsätze und Vorträge*, red. M. Csáky, G. Hamann, G. Klingenstein, A. Kohler, H. Rumpler, G. Stourzh, Klagenfurt 1982, s. 123–146. W holenderskich, hiszpańskich i angielskich pracach biograficznych wygląda to podobnie. Manuel Fernández Álvarez (*Imperator Mundi. Karl V. – Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, Stuttgart–Zürich 1977) potraktował tę problematykę marginalnie, podobnie Salvador de Madariaga (*Carlos V*, Barcelona i in. 1981). Także Charles Terlinden (*Carolus Quintus, Charles Quint Empereur des Deux Mondes*, Brüssel 1965) wykazał niewielkie zainteresowanie tą problematyką. W przeciwieństwie do nich włoski historyk Federico Chabod (*Carlo V e il suo imperio*, Turin 1985, s. 23–32) przebadał dokładnie osobistą religijność Karola V, wychodząc od jego „politycznego testamentu”. Obszernie natomiast została omówiona polityka religijna Karola V, przede wszystkim w: W. Reinhard, *Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karl V., ihre Grundlagen und ihr Wandel*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag von 1530*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 62–100, oraz w tomie: *Karl V. Politik und politisches System*, red. H. Rabe, Konstanz 1996. Przede wszystkim u zachodnioeuropejskich biografów większe zainteresowanie wzbudza – tak już w przypadku Brandiego – Karol V jako wielki „Europejczyk” niż człowiek religii; por. np. M. Fernández Álvarez, *Imperator Mundi...*, s. 225, „jednak jego [!] idea zjednoczonej Europy nie umarła wraz z nim”. Próby opracowania „religijnej postawy”, względnie „religijnego profilu” Karola V podjął I. Ludolphy, *Die Voraussetzungen der Religionspolitik Karls V.*, Berlin 1965; tenże, *Das Problem der Frömmigkeit*, w: F. Seibt, *Karl V. Der Kaiser und die Reformation*, Berlin 1990, s. 27–33.

nych nastrojów: emocji i poruszeń duszy. Powściągliwość wzmacniała jeszcze u Karola V silna świadomość majestatu władzy. Nadto osobista religijność cesarza była wprost zależnością, która dokonywała się bezpośrednio między Bogiem i jego cesarskim namiestnikiem na ziemi. Jak ukazały to opisywane już wydarzenia – w Wormacji w 1521 r. oraz pod Mühlbergiem i w Wittenberdze w 1547 r. – Karol V rzadko wypowiadał się publicznie na temat religii, a jeśli już, to najczęściej w kontekście polityki kościelnej lub państwowej. Historyk chcący zbadać i określić religijność Karola V, musiałby zmierzyć się z ogromnymi problemami źródłowymi i metodologicznymi. Wywód stwierdzający, że Karol V mógł być w swej istocie człowiekiem areligijnym, będzie całkowicie chybiony, nawet jeśli wciąż można taki osąd znaleźć w publikacjach. Specyfikę osobowości Karola V stanowi to, że jego religijność można zrekonstruować na podstawie wielu sporadycznych wypowiedzi, które padły niemal wyłącznie w kontekście politycznym. Trudności we właściwym zrozumieniu biorą się stąd, że współczesne pojęcie religii w zasadniczych punktach różni się od typu religijności, który reprezentował Karol V. Współcześnie postrzegamy religię jako subiektywną i indywidualną siłę duchową, którą kształtują osobiste decyzje i wyznanie wiary. Takie rozumienie religii uzyskało rację bytu dopiero wówczas, kiedy osobowość Karola V była już od dawna uformowana. Było ono właśnie skutkiem reformacji i wywołanej przez nią konfesjonalizacji²¹

²¹ Na temat definicji i znaczenia kluczowego w badaniach Heinza Schillinga terminu „konfesjonalizacja”, który od lat 80. XX w. stał się wręcz obowiązującym paradygmatem w badaniach niemieckiej historiografii nad problematyką wyznaniową w XVI i XVII w., zob. zamieszczone w niniejszym tomie studia: *Konfesjonalizacja chrześcijaństwa łacińskiego i kształtowanie się wczesnonowożytnej Europy – modernizacja poprzez zróżnicowanie, integrację i separację, Accepation de la diversité w Europie wczesnonowożytnej i w ramach Unii Europejskiej oraz Wymiana kulturalna i stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII w. – ich początki, drogi i pierwsze wyniki badań*. Szersze wywody na temat procesu konfesjonalizacji czytelnik znajdzie w niedawno opublikowanym polskim wyborze studiów H. Schillinga, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej...* Pragnę przy tej okazji wyrazić Panu Prof. Hubertowi Orłowskiemu najserdeczniejsze podziękowanie za jego pomoc i wsparcie, również przy wyborze artykułów H. Schillinga, które weszły w skład niniejszego tomu z serii Niemieckiego Instytutu Historycznego „Klio w Niemczech” (przyp. red. nauk.).

luterńskiego, kalwińskiego i katolickiego Kościoła w drugiej połowie XVI w.²²

Osobowość Karola V, zwłaszcza jego religijność, została trwale ukształtowana jeszcze przed wystąpieniem Lutra i stąd zwrot ku konfesjonalizacji nie odcisnął na niej żadnego śladu. Cesarz nie miał zwyczaju badać nieustannie swego sumienia, tego, czy kroczy ścieżką prawdziwej nauki. Nie odczuwał też wewnętrznego przymusu, aby publicznie wyznawać wiarę, obowiązku „konfesji”, czyli dawania świadectwa i umacniania pewności co do czystości nauki i życia. Dzielił go równie głęboki dystans w stosunku do Lutra i innych bohaterów reformacji, jak i do przywódców kontrreformacji i władców epoki baroku. Dla nich, tak samo jak i dla ich przeciwników, potrzeba nieustannej religijnej autorefleksji i publicznej *confessio* była zrozumiała sama przez się. Wystarczy wspomnieć prawnuka Karola V, Ferdynanda II, cesarza w latach 1619–1637, albo księcia elektora bawarskiego Maksymiliana, który – jak wiadomo – swoją więź z Najświętszą Maryją Panną ostentacyjnie potwierdzał wystawianiem formalnych dokumentów ustanawiających osobiste poddanie się pod opiekę Matki Bożej, które podpisywał własną krwią.

Nowożytny subiektywizm był z gruntu obcy religijności Karola V, przez całe życie pozostała ona „przedkonfesyjna” (*vorkonfessionell*). Zdominowana przez tradycjonalizm, który nie dopuścił do przemiany religijności ani w duchu reformacji, ani w duchu konfesjonalizmu właściwego nowożytnemu, trydenckiemu Kościołowi katolickiemu²³.

²² Aktualne podsumowanie badań nad procesem europejskiej konfesjonalizacji w: H. Schilling, *Confessional Europe: Bureaucrats, La Bonne Police, Civilizations*, w: *Handbook of European history in the late Middle Ages, Renaissance and Reformation 1400–1600*, red. Th.A. Brady, H.A. Oberman, J.D. Tracy, t. 2, Leiden 1995, s. 641–671. O genezie i kształcie paradygmatu konfesjonalizacji zob. przede wszystkim artykuły W. Reinharda i H. Schillinga w: *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, red. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh–Münster 1995, s. 1–49 oraz 419–452. O nowej interpretacji reformacji, w szerokiej, europejskiej, ponadwyznaniowej perspektywie zob. H. Schilling, *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?*, w: *Die Frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, red. B. Moeller, Gütersloh 1997 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 199), s. 13–34.

²³ *Die Katholische Konfessionalisierung...*, s. 1–49 oraz 419–452.

Próbując odtworzyć spójny obraz tego rodzaju religijności, która staje się coraz bardziej obca naszym wyobrażeniom, musimy go poskładać z rozproszonych i rzadkich świadectw samego Karola V wraz z pojedynczymi relacjami jego współczesnych o jego życiu religijnym. Trzeba przy tym zauważyć, że „religii cesarza nie można rozpatrywać inaczej, jak przez jego stosunek do reformy Kościoła, papieżstwa i protestantyzmu”. Inaczej niż w poczytnych niegdyś opisach, które bazowały na dziewiętnastowiecznych wyobrażeniach o osobowości człowieka i nie uwzględniały w stopniu dostatecznym prawdziwych realiów życia monarchy na przełomie średniowiecza i epoki nowożytnej, dzisiejsze badania historyczne nad biografią cesarza muszą ukazywać „rozwój osobowości [...] w szerokich ramach uwarunkowań politycznych oraz społeczno-kulturowych”²⁴.

Znamienne, że szczególnie mało wiemy o roli, jaką odgrywała religia w dziecięcych latach Karola V – zbyt oczywista była wówczas religijna podstawa każdego wychowania. Możemy się tylko domyślać, z jakim typem religijności zetknął się młody Karol V na dworze swojej ciotki Małgorzaty w niderlandzkim Mechelen. Jest pewne, że decydujący wpływ na wychowanie Karola V miał wybitny teolog i humanista Adriaan Florenszoon Boeyens (1459–1523), który u schyłku swego życia na kilka miesięcy objął tron św. Piotra jako Hadrian VI. Można założyć, że Adriaan zaszczerpił swemu wychowankowi taką religijność, którą sam wyznawał. A była to surowa, skrupulatna i przysposobiona do humanistycznego sposobu życia pobożność, która rozprzestrzeniła się około 1500 r. w Burgundii jako wyraz przełomu w uczuciowości religijnej schyłku średniowiecza i która rozkwitła w środowisku humanistów oraz *devotio moderna* lub braci wspólnego życia. Pozostaje kwestią sporną, w jakim stopniu Karol V sam czynnie przyjął ów religijny i wychowawczy fundament²⁵. W każdym razie współgrała z tym nigdy niewerbalizowana przez niego stanowczość, z jaką zwalczał herezję, podobnie jak plany zorganizowania

²⁴ Metodologiczne wskazówki zawiera otwierający nowe perspektywy badawcze artykuł A. Kohlera w *Neue deutsche Biographie*, t. 11, Berlin 1977, s. 191–211, zwł. s. 193.

²⁵ F. Seibt, *Karl V. Der Kaiser...*, s. 29.

soboru, przy których obstawał twardo wbrew oporom ze strony Rzymu. Kiedy Karol V 7 marca 1522 r., po wyborze Adriaana na papieża, wrócił wspomnieniami do wspólnie przed dwiema dekadami spędzonego czasu na dworze w Mechelen, w którym „estant vostre escolier – wyrażając nadzieję – que estant le papat en votre main, et lempyre en la myenne est pour faire par ensemble beaucoup de bonnes et grandes choses”²⁶, to wypowiedziane wówczas słowa o współpracy politycznej z papieżem ujawniły także przywiązanie do zasad, w których był wychowywany w dzieciństwie. W tym kontekście na wzmiankę zasługuje także wyznanie zawarte w mowie abdykacyjnej wygłoszonej w Brukseli w 1556 r. W zasadzie pragnął on – zwierzał się cesarz obecnym hiszpańskim grandom – wycofać się ze świata i poświęcić życie w całości Służbie Bożej. Jedynie choroba matki oraz długo trwająca bezdzietność jego brata Ferdynanda skłoniły go do zmiany życiowych planów²⁷.

Być może od właściwego wychowania, nad którym pieczę sprawowała ciotka Małgorzata, ważniejszy dla formacji religijnej Karola V był rycerski Zakon Złotego Runa. Założony w 1429 r. przez księcia burgundzkiego Filipa Dobrego, a następnie przejęty i przekształcony przez Habsburgów w ich międzynarodowy order domowy, był typem późnośredniowiecznego bractwa arystokratycznego, którego znaczenie dla życia religijnego ich członków (na co wskazują najnowsze badania) bynajmniej nie ograniczało się – jak mniemał jeszcze Karl Brandi – do nauki zachowywania się „także wobec Niebiańskiej Władzy [...] w sposób dworny, ceremonialny i stosowny”²⁸. Jako rycerz Złotego Runa, na którego pasował go

²⁶ *Correspondenz des Kaisers Karl V.*, t. 1–3, wyd. K. Lanz, Leipzig–Wien 1844–1846, tu t. 1, s. 58–60.

²⁷ Jednym z nielicznych biografów, który poważnie potraktował to wyznanie, jest Ferdinand Seibt (*Karl V. Der Kaiser...*, s. 218). Edycja mowy abdykacyjnej w: J.K. Mayr, *Die letzte Abdankung Karls V. (16. Jänner 1556)*, „Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen” 1931, s. 143–158, cyt. ze s. 156.

²⁸ K. Brandi, *Kaiser Karl V...*, s. 23. Nowe opracowania historii Zakonu Złotego Runa to: *Les chevaliers de l'ordre de la Toison d'or au XV^e siècle: notices bibliographiques*, red. R. de Smedt, Frankfurt am Main 1994; Ch. de Terlinden, *Der Orden vom Goldenen Vlies*, Wien 1970; G.G. Jones, *The Order of the Golden Fleece: form, function and evolution, 1430–1555*, Ann Arbor, Mich. 1988. O zakonach rycerskich ogólnie: A. Ranft, *Adelsgesellschaften. Gruppenbildung und Genossenschaft im spätmittelalterlichen Reich*, Göttingen 1994; *Die geistlichen*

ojciec, nim skończył rok życia, Karol V wzrastał w religijnym tradycjonalizmie. W żadnym wypadku nie był to wszak tradycjonalizm formalny czy objawiający się w zastygłym geście dworskości i przyzwoitości. W środowisku rycerzy Złotego Runa bardzo wczesnie zaszczipiona została pewna cecha, którą Karol V rozwinął w latach młodości, spędzonych w Hiszpanii, pod wpływem podobnej tradycji mentalnej, pielęgnowanej w kręgach tamtejszych zakonów rycerskich, naznaczonych ideą rekonkwisty. Była nią gotowość i żarliwe pragnienie walki przeciw heretykom i fałszerzom czystej nauki oraz za nieskazitelność chrześcijaństwa. Z drugiej strony było nią przekonanie, że owa walka może prowadzić tylko do zwycięstwa, ponieważ w jej trakcie Kościół od wewnątrz zostanie odnowiony i wzmocniony. Tak jak to dokonało się już w Hiszpanii w środowisku arcybiskupa Francisco Jiménez de Cisneros²⁹, a czego także domagali się w Niderlandach humaniści i bracia wspólnego życia.

Nadto trzeba jeszcze uwzględnić, że istnienie późnośredniowiecznych zakonów rycerskich – na czele z Zakonem Złotego Runa – było całkowicie związane z władcą, jego dworem i formującym się państwem wczesnonowożytnym. Nadawało to ich działalności, w tym także służbie Kościołowi, wybitnie polityczny charakter. Skutkowało zaś swoistym przemieszaniem świadomego tradycjonalizmu w podtrzymywaniu form życia i wiary przodków z aktywnym kształtowaniem, a nawet przekształcaniem porządku państwowego i systemu władzy, czego Karol, jak wszyscy Habsburgowie, nie rozgraniczał³⁰. Idea krucjaty jako walki z niewiernymi była immanentnym składnikiem owej kultury rycerskiej. Tak ją pojmował Maksymilian I, który ze swoistym dialektycznym uzasadnieniem nazwany został

Ritterorden Europas, red. J. Fleckenstein, M. Hellmann, Sigmaringen 1980; A.J.D. Boulton, *The knights of the crown. The monarchical orders of knighthood in later medieval Europe, 1325–1520*, Woodbridge 1987.

²⁹ J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid 1971; P. Tarsicio de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid 1960; A.M. Rouco-Varela, *Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts*, München 1965.

³⁰ Ową „pozorną sprzecznością” kultury szlacheckiej i rycerskiej w późnym średniowieczu zajął się także W. Paravicini, *Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters*, München 1994, zwł. s. 108 n.

„ostatnim rycerzem”³¹, a w jeszcze większym stopniu jego wnuk Karol V, dla którego walka z Turkami, Maurami i protestanckimi heretykami były w równym stopniu obowiązkiem wiary co obowiązkiem rycerskim. Wystarczy tu wspomnieć wezwanie bojowe pod Mühlbergiem („św. Jerzy”) oraz portret Tycjana, na którym Karol V został przedstawiony jako *miles christianus*.

Ostatecznie projekt politycznej i duchowej odnowy i przebudowy świata chrześcijańskiego – a w konsekwencji całej Europy – w który Karol V zaangażował się już w latach młodości, zgadzał się także z koncepcją aktywnej w wymiarze politycznym religijności. Również pewność siebie, z jaką Habsburg bez najmniejszej wątpliwości prowadził przesłuchanie Lutra w Wormacji w 1521 r., była skutkiem owego religijnego obiektywizmu i tradycjonalizmu, które od kolebki stały się dla niego niemal przyrodzone. Bynajmniej nie ułomność sumienia lub niezrozumienie jego wskazówek, lecz wręcz przeciwnie, płynąca z głębi jestestwa pewność zadecydowała o tym, że młody władca nawet przez sekundę nie musiał się zastanawiać, czy Luter ma rację, czy jej nie ma. Sumienie Karola V było sumieniem „chrześcijańskich cesarzy szlacheckiego narodu niemieckiego, katolickich królów Hiszpanii, arcyksiążąt Austrii i książąt Burgundii”. Na nie powołał się 19 kwietnia 1521 r. w Wormacji, nakazując rozpowszechnić odpowiedź na mowę-wyznanie Lutra z poprzedniego dnia. Ponieważ idzie tu o pierwsze szczegółowe wyrażenie swego stosunku przez Karola V do reformacji i w ogóle religii, warto przytoczyć ten dokument w całości:

„Wiecie, że wywodzę się od chrześcijańskich cesarzy szlacheckiego narodu niemieckiego, katolickich królów Hiszpanii, arcyksiążąt Austrii, książąt Burgundii. Wszyscy oni pozostawali do śmierci wiernymi synami rzymskiego Kościoła; zawsze obrońcami katolickiej wiary, świętych ceremonii, praw, wskazań i świętych obrządków – na chwałę Bożą, dla pomnożenia wiary i zbawienia dusz.

Powróciwszy do Domu Ojca powierzyli nam jako dziedzictwo na podstawie przyrodzonego prawa obowiązki rzeczonyj świętej wiary katolickiej, życia zgodnie z nimi i śmierci za ich przykładem

³¹ Tamże.

dem – zgodnie z nimi żyliśmy aż dotąd i dzisiaj żyjemy umocnieni Łaską Bożą jako prawdziwi naśladowcy naszych przodków.

Na tym gruncie stanowczo postanowiłem utrzymać w mocy wszystko, co moi rzeczeni przodkowie i ja sam aż do tej chwili utrzymywałem. Szczególnie zaś, co moi rzeczeni przodkowie zarządzili tak na soborze w Konstancji jak i na innych. Gdyż jest pewne, że sam jeden brat zakonny myli się w swoich poglądach, które sprzeciwiają się całemu chrześcijaństwu minionych tysiąca i więcej lat oraz czasów współczesnym. Zgodnie z tym zapatrywaniem całe rzeczone chrześcijaństwo musiałoby zawsze trwać w błędzie i trwałoby jeszcze dzisiaj.

Dlatego zdecydowałem się w tej sprawie poruszyć wszystko: moje królestwa i władztwa, moich przyjaciół, moje ciało, moją krew, moje życie i moją duszę. Ponieważ byłoby wielką sromotą dla mnie i dla was, szlachetny i sławny narodziemiecki, którego my na mocy przywileju i szczególnego wyróżnienia powołaliśmy do obrony i opieki nad wiarą katolicką, gdyby w naszych czasach nie sama herezja, lecz nawet podejrzenie o herezję albo pomniejszenie religii chrześcijańskiej pozostało po nas w sercach ludzkich, na naszą i naszych następców wieczną hańbę.

I po tym, jak usłyszeliśmy zawziętą odpowiedź, której Luter wczoraj udzielił w obecności nas wszystkich, oświadczam, że żałuję, iż tak długo ociągałem się z wystąpieniem przeciw rzeczonemu Lutrowi i jego fałszywej nauce; i z całą mocą postanowiłem, już więcej nie dawać mu posłuchania. Chciałbym raczej, ażeby niezwłocznie zgodnie z brzmieniem słów mandatu został odprowadzony pod eskortą, stosownie do tekstu przyznanego mu wolnego gletu, ale bez możliwości głoszenia kazań i nauczania wśród ludu swoich fałszywych nauk, i bez wzbudzania niepokojów wśród ludu.

I, jak wyżej stwierdziłem, z całą mocą postanowiłem wystąpić przeciw niemu i przeciwstawić się jako zatwardziałemu heretykowi.

Ja zaś proszę was, ażebyście w tej sprawie okazali się dobrymi chrześcijanami, abyście postępowali tak, jak mi obiecaliście.

Napisano własnoręcznie 19 IV 1521. *Carolus*³².

³² *Deutsche Reichstagakten unter Kaiser V. Jüngere Reihe*, t. 2, oprac. A. Wrede, Gotha 1896, nowe wyd. 1962, nr 82, s. 594–596, dok. 82. Przedruk również

Uderzające jest przeciwieństwo do zdarzeń z poprzedniego dnia, opisanych na wstępie, których centralnym punktem była mowa Lutra. O ile wittenberski mnich skupił się całkowicie na swoim subiektywnym sumieniu i w nim znalazł bastion „zbawienia” oraz religijnej pewności siebie, której odąd już nigdy nie podawał w wątpliwość, o tyle pewny siebie młody Habsburg argumentował, opierając się na obiektywnej podstawie instytucji i tradycji swego domu, którą stawiał na równi z praktykowaniem wiary chrześcijańskiej i jej obrony w przypadkach wewnętrznego i zewnętrznego zagrożenia. Krótka mowa Lutra słusznie została uznana za kluczowy tekst protestantyzmu³³. W podobnym znaczeniu kluczowym tekstem jest pismo własnoręcznie zredagowane przez Habsburga. W przeciwieństwie do mowy Lutra, która do dzisiaj przewodzi i towarzyszy protestantom, słowa cesarza – co charakterystyczne – są interesujące tylko w kontekście jego osoby i polityki. Nowożytny i współczesny katolicyzm, kształtujący się w ramach późniejszej konfesjonalizacji, stworzył zupełnie inne kluczowe teksty. To także pokazuje, że Karol V w swojej religijności, również w swoim życiu i w postępowaniu, utrzymywał dystans w stosunku do gruntownie przeobrażającego się świata, zwłaszcza do nadchodzącego nowożytnego konfesjonalizmu.

Czy jednak wykorzystamy w całości treść dokumentu z 19 kwietnia 1521 r., jeśli uznamy go za wyraz tradycyjnej wiary, i nadto rozważymy, czy był deklaracją osobistego wyznania wiary, czy raczej świadectwem opinii cesarza jako instytucji? Karol V tego nie rozdzielał. Stanowiło to istotę jego religijności, wskutek czego – inaczej niż w przypadku religijności Lutra lub po stronie katolickiej Ignacego Loyoli³⁴ – zupełnie

w: A. Kohler, *Quellen zur Geschichte Karls V.*, Darmstadt 1990, s. 74 n. Por. krytyczne uwagi w: H. Wolter, *Das Bekenntnis des Kaisers*, w: *Der Reichstag zu Worms von 1521*, red. F. Reuter, Worms 1971, s. 222–236; H. Rabe, *Karl V. und die deutschen Protestanten*, w: *Karl V. Politik und politisches System...*, s. 317–345, zwł. s. 322 i przyp. 11.

³³ B. Moeller, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1988, s. 51.

³⁴ H. Schilling, *Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin – ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich*, Antrittsvorlesung 7.7.1992 an der Humboldt- Universität zu Berlin, Berlin 1993 (Öffentliche Vorlesungen, 6); tenże, *Luther, Loyola, Calvin...*, s. 5–31 (pol. tłum.: *Luter, Loyola i Kalwin...*, s. 135–159).

nie był w stanie przyjąć paradygmatu nowożytnej religii. Typ religijności ukazany w Wormacji, zakorzeniony w urzędzie cesarskim, w osobistym majestacie i prywatnej tradycji rodzinnego domu, stanowił całkowicie osobisty rys osobowości Habsburga. W tym znaczeniu był specyficzną, określoną danym czasem i statusem „postawą sumienia”, podobnie jak postawa Lutra, która ukazywała się jako przeobrażająca się w postawę powszechną. Cesarskie oświadczenie było zatem całkowicie osobistym wyznaniem wiary, chociaż – a może właśnie dlatego – że ukazało ono trudny do prześcignięcia tradycjonalizm. Za nim stała w takim samym stopniu indywidualistyczna religijność, odnosząca się do osoby wyznawcy, oraz sumienie zatroskane zbawieniem duszy – własnej i innych – jak i fakt zerwania więzi z Rzymem przez Lutra i protestantów. Nadto był to czynny politycznie tradycjonalizm, postawa zrozumienia, że nie wszystko może zostać po staremu, jak wydawało się jeszcze w 1520 r. Polityka kościelna musiała w swej istocie ulec zmianie – stąd również nigdy niezaniechane plany zwołania soboru, a także polityczny porządek świata chrześcijańskiego – stąd też i dalekosiężne projekty Karola V przebudowy Europy i formowania terytoriów habsburskich.

Znajdziemy wyraziste potwierdzenie egzystencjalnej autentyczności postawy religijnej wraz z jej siłą, ukierunkowaną na politykę i ogólne działanie, jeśli dostrzeżemy jednobrzmiący tematycznie łuk spinający abdykacyjną mowę wygłoszoną w Brukseli 25 października 1555 r. z deklaracją złożoną w Wormacji w 1521 r. Jeśli dwudziestojednoletni młodzieniec obwieszczał, że do obrony czystości wiary przeciw luteranńskiej herezji z niewzruszoną zawziętością zaangażuje „moje cesarstwo i władztwo, moich przyjaciół, moje ciało, moją krew, moje życie i moją duszę”, to pięćdziesięciosześcioletek zmuszony był już uznać swoją klęskę. Mógł jednak, a wszyscy historycy to potwierdzają, podkreślać trwałość ponad trzydziestoletniej działalności i stałość własnej wiary: „Przeszkodzono mi [...] osiągnąć w pełni cel; wszelako z pomocą Boską nigdy nie zaprzestałem przeciwstawiać się moim wrogom i usiłować wypełnić powierzoną mi misję [...]”³⁵. Było to jedynie oficjalne

³⁵ A. Kohler, *Quellen zur Geschichte Karls V...*, s. 466.

wykonanie postanowienia, które w głębi sumienia zapadło już trzy lata wcześniej i które było również w pełni wyrazem ujawnionego już w 1521 r. w Wormacji pewnego, właściwego dla cesarza, typu indywidualnej religijności. Latem 1552 r., kiedy Karol V schronił się w Villach przed kolejnym powstaniem protestanckich książąt pod wodzą nowego elektora saskiego Maurycego, poszło o uznanie artykułu wynegocjowanego w maju w Pasawie z protestantami przez jego brata i króla niemieckiego, Ferdynanda. Podczas długich rozmów, które bracia prowadzili w Villach między 8 i 10 lipca, cesarz – jak kilka dni później szczegółowo pisał o tym do swojej siostry Marii, przebywającej w Brukseli – zdał sobie sprawę, że Ferdynand był w zasadzie gotów zawrzeć trwały pokój z protestantami i tym samym odstąpić od polityki prowadzonej przez cesarza, a polegającej na przedłużaniu zawieranych czasowo zawiesznień broni (*tresve*). W związku z tym obwieścił on, że w takim przypadku opuści Niemcy, aby umożliwić mu spełnienie tego bez współudziału cesarza. „Ponieważ wyznał mi, że w zgodzie ze swoim sumieniem może to uczynić, podczas gdy moje sumienie mówi coś zupełnie innego. Oraz przekonał mnie, że w obliczu Boga i wobec świata jestem wolny od winy i nie można mi niczego zarzucić, jednak mógłbym być przyczyną, [...] że wystąpi możliwość, że te sprawy na zawsze pozostaną niepoprawione, powinienem pozwolić mu to uczynić, bez osobistego wyrażenia zgody”³⁶.

To i inne świadectwa z ostatnich lat życia cesarza³⁷ – choćby formalne cofnięcie w marcu 1553 r. układu pasawskiego – ukazują spójność i konsekwencję sposobu życia i działania, które można przyrównać do właściwych dla jego wormackiego antagonisty, Marcina Lutra. Odnosi się to także do egzystencjalnie ukierunkowanego w obu przypadkach sumienia. Moc

³⁶ Relacja wydana drukiem w: A. von Druffel, *Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts*, t. 1–4, München 1873–1896, tu t. 2, dok. 1658, s. 681–687, zwł. s. 684. Gruntownie o układzie sił politycznych w tych miesiącach: H. Lutz, *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–1556)*, Göttingen 1964, zwł. s. 88 n., tamże również niemiecki przekład.

³⁷ Edycję źródeł z wiedeńskich archiwów oprac. G. Turba, *Beiträge zur Geschichte der Habsburger*, cz. 3, „Archiv für Österreichische Geschichte” 90, 1901, s. 287–312, zwł. s. 302, 308, 311.

kierująca działaniem sumienia w przypadku Lutra została wzmocniona natychmiast po jego wystąpieniu w Wormacji. W przeciwieństwie do tego sumienie cesarza i jego historyczne znaczenie pozostaje jeszcze do odkrycia. Może się do tego przyczynić historyczna reorientacja Kościołów protestanckich, przede wszystkim w Niemczech, które doszły niedawno do przekonania, „że to, co niektórzy przedwcześnie uznali jako **wyznanie protoprotestanckie**, tak samo może być określone trafnie jako **protokatolickie credo**, co w demokratycznej epoce jest zrozumiałe, ponieważ przekonuje o tym bez użycia wielu słów samo sumienie”³⁸.

W połowie lat 30. XVI w. Karol V swoją rzeczywistą politykę prowadzoną między Wormacją i Brukselą, przede wszystkim w Rzeszy i wobec niemieckich protestantów, i tak wciąż nieustannie podlegającą fluktuacjom, był zmuszony dopasowywać do zmieniającej się sytuacji politycznej. Stąd dawanie wolnej ręki i czasowo ograniczone ustępstwa, jeśli to było konieczne, militarna i prawna bezwzględność, jeśli to było możliwe, a ostatecznie próba z 1547/1548 r. oktrojowania pokoju religijnego według własnej koncepcji. „Zasadniczy kierunek” lub strategia jego polityki kościelnej pozostawała jednak niezmienna. Jak ukażę to jeszcze wyraźniej w następnym rozdziale, omawiając rzeczywistą politykę religijną w Rzeszy i na dziedzicznych terytoriach Habsburgów, chodziło mu o dwie sprawy: bezwarunkowe żądanie powrotu nowinkarzy religijnych na łono Kościoła papieskiego i zalecenie spowodowanego przez nich rozdarcia w chrześcijaństwie, a także o włączenie protestantów w ten proces, czy to sejmie Rzeszy, czy podczas religijnych negocjacji, czy też na soborze powszechnym.

Dla większości jego protestanckich adversarzy, podobnie jak dla wielu historyków, jego polityka musiała jawić się jako pełna sprzeciwu, nieugiętości czy wręcz dwulicowości. Pewien pamflet Związku Szmalkaldzkiego nazywał go wręcz „rzeźnikiem z Flandrii” (*Metzger aus Flandern*)³⁹. Trzeba jed-

³⁸ Relacja A. Baudler o szeregu tez w sprawie istoty sumienia i porządku prawnego: *Evangelische Kirche Deutschlands – Kammer für öffentliche Verantwortung*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 26 X 1997, nr 251, s. 6.

³⁹ Opublikowane w: A. Kohler, *Quellen zur Geschichte Karls V...*, s. 337–343.

nak postawić pytanie, czy nie powinno się tego zrozumieć również jako przejawu osobistego zmagania się, aby cesarz i namiestnik Boga upadłym „dzieciom” wymierzył sprawiedliwość i pozostawił im na mocy własnej decyzji wciąż otwartą drogę powrotu? Byłaby to w każdym razie postawa w pełni odpowiadająca ideałom humanizmu i pobożności w duchu *devotio moderna* z kręgu jego burgundzkiej, wczesnej młodości. Jeśli tak, tym wyraziściej okazałoby się, że religijna postawa Habsburga, co najmniej od połowy lat 20. XVI w., kiedy to protestantyzm – przynajmniej w Rzeszy – urósł do rangi samodzielnej siły, stała się nieprawdopodobnym anachronizmem.

Ileokroć na nowo ocenia się posunięcia Karola V w polityce, w tym kościelnej, okazuje się, że nigdy nie odstąpił on ani na milimetr od swoich przekonań, którymi przesiąkł za młodu w Niderlandach i w Hiszpanii. To czyniło go coraz bardziej niezdolnym mentalnie i duchowo do zrozumienia nowej religijnej sytuacji duchowej, która powstała w latach 20. XVI w. i dostosowania do niej swego postępowania. Nie był w stanie pojąć, że protestantom chodziło o samostanowienie w kwestii tak treści teologicznych, jak organizacji życia kościelnego, i że z tej przyczyny wykluczali oni możliwość skruszonego powrotu i podporządkowania się starym formom, jeśli nawet matczyne łono rzymskiego Kościoła zezwoliłoby im na to. Ta fałszywa ocena bazowała na później również niemal nieosiągalnym po stronie katolickiej zamknięciu, pewności i zaufaniu do własnego życia religijnego i prywatnej pobożności, która także dziś jest poświadczana protestancką powagą chrześcijanina. W 1547 i 1548 r. w Augsburgu, w szczytowym momencie swego triumfu nad protestantami, kiedy to Tycjan na obu słynnych portretach przedstawiających Karola V jako chrześcijańskiego rycerza pod Mühlbergiem i jako męża stanu siedzącego na monarszym krześle uchwycił rozpiętość cesarskiego „maje-statu” między wojenną i rycerską aktywnością a kontemplacją

Także w Niderlandach nazywano w tym czasie w kręgach opozycji krwawe wyroki inkwizycji „rzeźnictwem”. Ogólnie o propagandzie podczas wojny szmalkaldzkiej współcześnie zob. G. Vogler, *Kurfürst Johann Friedrich und Herzog Moritz. Polemik in Liedern und Flugschriften während des Schmalkaldischen Krieges 1546/47*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 89, 1998.

męża stanu, wenecki poseł Niccolo Mocenigo obserwował także życie religijne cesarza, w jednej z relacji dając świadectwo władzom Republiki o jego rytualnej pobożności, skrupulatnie skupiającej się na symbolach i kościelnej tradycji:

„O ile nie zagraża to racji stanu, cesarz okazuje się nadzwyczaj sprawiedliwym suwerenem [...]. Jest on także bardzo religijny. Każdego dnia wysłuchuje dwóch mszy, jednej za duszę cesarzowej, drugiej za własną. Przynajmniej sześć razy w roku spowiada się i przystępuje do komunii. Przy tym jest on tak skupiony na modlitwie, że trudno to dokładnie opisać: kiedy podczas przeprawy przez Łabę zobaczył leżący na brzegu połamany krucyfiks, zatrzymał się i rzekł: O Chryste, udziel mi łaski, abym pomścił pohańbienie, które Cię spotkało”⁴⁰.

Była to bez wątpienia pobożność ukierunkowana na ścisłe wypełnianie kościelnych przykazań. Wydaje się wszakże właściwie, jeśli nie zaklasyfikuje się jej zgodnie z uwarunkowaną biegiem wydarzeń propagandą jego protestanckich przeciwników jako skostniałej, pustej lub pozbawionej osobistego zaangażowania. Podobnie jak współcześnie mamy zwyczaj dokładnie odwrotnie oceniać Lutra bynajmniej nie z perspektywy dawnych kościelnych polemik. Powaga, z jaką Karol V uczestniczył w procesjach i starał się o to, aby procesję na Boże Ciałło jako centralne wydarzenie roku kościelnego nie wikłać w konfrontację z protestantami⁴¹, jego intensywne życie modlitwne, ale także jego pragnienie, aby od czasu do czasu wycofać się w zacisze klasztoru i tam szukać dialogu z Bogiem i własnym sumieniem – wszystko to możemy pojmować jako wyraz indywidualnej i osobistej religijności, nawet jeśli cesarz był przekonany, że kroczy drogą swoich przodków i tradycji.

Właściwe dla tego rodzaju pobożności było to, że aż do śmierci cesarz pozostawał w bliskich relacjach ze swoimi spowiednikami. Zresztą – o ile możemy to stwierdzić – nie przyznawał im żadnej możliwości wywierania bezpośredniego wpływu na politykę. Także i w tym różnił się Karol V – kato-

⁴⁰ Cyt. za: *Charles Quint, Le mémorial des siècles*, red. S. de Madariaga, Paris 1969, s. 326–333.

⁴¹ H. Scheible, *Philipp Melanchthon*, München 1997, s. 108, por. także s. 113.

lik epoki sprzed umacniania się podziałów wyznaniowych – od barokowych władców epoki konfesjonalizacji, jak choćby swego następcy na cesarskim tronie, Ferdynanda II, lub księcia bawarskiego Maksymiliana, których spowiednicy byli jednocześnie ich politycznymi doradcami⁴². Owej nieubłaganej woli utrzymywania dystansu w stosunku do ludzi najściślejzego duchowego zaufania zawdzięczamy jednak bezcenne źródło, które umożliwia pewien wgląd w opiekę duchową, której cesarz szukał u swoich spowiedników. Jest ono dlatego tak interesujące, że dotyczy wprost spraw rozstrzygających dla kwestii religijnej w Niemczech lat 1530–1532, kiedy toczyła się walka o augsburskie wyznanie wiary i o tzw. norymberskie odroczenie z 1532 r., rozumiane jako tymczasowy pokój religijny. Kiedy w 1529 r. Karol V podróżował z Hiszpanii do Italii na koronację cesarską, w jego orszaku znalazł się García de Loaysa, biskup Osmy, od siedmiu lat spowiednik i religijny zausznik. Z kolei jednak zanim Karol V wyruszył z Bolonii do Niemiec na zwołany w 1530 r. sejm Rzeszy, z niejasnych powodów rozpuścił swoje najbliższe otoczenie. Kazał Garcíi de Loaysa wrócić do Rzymu, gdzie miał on reprezentować interesy cesarza przed papieżem i Kurią Rzymską jako specjalny wysłannik. To rozstanie stało się okazją do powstania zbioru korespondencji, który objął około osiemdziesięciu listów spowiednika do Karola V, pisanych między majem 1530 a listopadem 1532 r.

García de Loaysa, którego pisma zostały wydane⁴³, najczęściej roztrząsał kwestie polityki kościelnej, politycznych relacji z Kurią Rzymską i innymi europejskimi potęgami, sytuację w Italii oraz w Niemczech, a także podobne problemy codziennej polityki. Powoływał się także wciąż na związek duchowej przyjaźni i miłości („la amistad fundada en provecho espiritual”)⁴⁴, aby ową duszpasterską rozmowę umieścić we

⁴² R. Bireley, *Maximilian von Bayern, Adam Contzen S.J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635*, Göttingen 1975; tenże, *Religions and politics in the age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II., William Lamormaini, S.J., and the formation of imperial policy*, Chapel Hill 1981.

⁴³ *Briefe an Kaiser Karl V. geschrieben von seinem Beichtvater in den Jahren 1530–1532*, red. G. Heine, Berlin 1848.

⁴⁴ Tamże, list z 13 V 1530, s. 2, 347.

właściwym kontekście. Fragmenty korespondencji ukazują, że Karol V również w cichych i stanowczych momentach dialogu ze swoim spowiednikiem nigdy nie pozbywał się swego osobistego majestatu i charakterystycznej dla urzędu cesarskiego bliskości z Bogiem. Obowiązywało to także wtedy, gdy spowiednik udzielał mu upomnień dotyczących obyczajów, porad moralnych i teologicznych pouczeń. Przeciwnie, tam, gdzie najmniej obrazowo mówiono o winie i występku – choćby przeciw przykazaniu umiarkowania w jedzeniu i picu oraz przeciw czystości seksualnej⁴⁵ – natychmiast w eschatologicznym języku z naciskiem zwracano uwagę na szczególne religijne kwalifikacje cesarza jako instrumentu Boga w dziele zbawienia. „Jedynym wybawieniem dla całego chrześcijaństwa w tych czasach” („en estos tempos es unica salud de toda Criistianidad”) nazywa go Garcíá de Loaysa w swoim liście z 1 września 1531 r., zapewniając kilka tygodni później, że „całe wybawienie przepadłoby, gdyby w tym czasie zabrakło Waszej Cesarskiej Mości” („que le paresce que à no ser vuestra imperial persona en estos tiempos que todo el bien fuera perdido”)⁴⁶.

Te deklaracje padły w czasie, kiedy w chrześcijaństwie po sformułowaniu luterńskiego wyznania wiary na sejmie Rzeszy i w następstwie tego po uformowaniu Związku Szmalkaldzkiego, a także wobec znowu zbliżającego się zagrożenia ze strony Turków, w rzeczywistości wszystko zależało od zwierzchnika Rzeszy. Aby właściwie wypełnić to dziejowe i zbawienne zadanie, musiałby on wprost rzec się rozkoszy tego świata i znaleźć oparcie duchowe w prawdziwej niebiańskiej twierdzy, aby tym sposobem umocniony móc niestrudzenie pracować dla uratowania całości świata chrześcijańskiego („que con vuestro continuo trabajo se salvase toda la republika Cristiana”). Toteż potrzebne byłoby nieustanne badanie duszy i rozumu, a jeśliby cesarz przy tym popełnił przewinienie, nie powinien zwlekać z pójściem do spowiedzi i wyznaniem Bogu grzechów ze smutkiem, spowiednikowi zaś ze wstydem

⁴⁵ Owa krytyka znajduje się w listach 3, 21 i 48; tamże, s. 5 n., 55 n., 159 n. i in.

⁴⁶ Listy z 1 IX i 2 X 1531; tamże, s. 444, 160, względnie 451, 1169; podobny list z 8 VI 1532; tamże, s. 500, 247.

(„mi consejo cuando en vuestros pensamientos sentieredes alguna culpa, no tarde v. Md. de allegarse à la confesión, diciendo vuestro pecado à Dios con trisceza y al confesor con verguenza”)⁴⁷.

Znaczenie owych eschatologicznych uwarunkowań dla religii oraz – szerzej pojmowanej – samoświadomości Karola V w żadnym wypadku nie zostało wyczerpująco zbadane. Wzmiankowane już braki osobistych świadectw niemal uniemożliwiają szczegółową analizę. Wszelako obojętne, czy obecne jeszcze pod każdym względem na początku XVI w. profetyczne wizje Joachima z Fiore były dla świata myśli Karola V i jego otoczenia – jak ostatnio zostało to przedstawione z użyciem godnych przemyślenia argumentów⁴⁸ – były ważne, czy też raczej marginalne. Jest pewne, że Karol V z całą oczywistością był przekonany, iż został wybrany przez Boga i obdarzony misją. Jednak nigdy nie wyrażał tego za pomocą wielkich słów, typowych dla średniowiecznych lub nowożytnych wizjonerów, lecz – jak w cytowanych fragmentach jego wormackiego wyznania wiary lub brukselskiej mowy abdykacyjnej – w duchu polityki realnej, trzeźwo i lapidarnie, ale i zarazem z tym mocniejszym wewnętrznym przekonaniem. Jednocześnie słabą stroną tej eschatologicznej koncepcji okazało się zresztą znowu banalne myślenie w kategoriach *do-ut-des*. Co Karol V w walce o pomyślność chrześcijaństwa i przeciw herezji zainwestował, „zostało z nawiązką jeszcze na tym świecie zwrócone, a więc nie tylko w czci i poważaniu naszej cesarskiej osoby, ale także w kolejnych dukatach i światowym bogactwie” – tak Karol V sobie schlebiał⁴⁹.

Uważna lektura listów Garcíi de Loaysa daje nawet bezpośredni wgląd w rozmowy podczas spowiedzi i duszpasterskie, a tym samym w ów intymny dialog przed obliczem Boga, który katolicyzm także w swojej późniejszej, nowożytnej, właściwej dla epoki konfesjonalizacji formie, starał się ukryć – także przed wścibstwem historyków. Stało to w jaskrawym przeciwieństwie do kalwinizmu. Kalwińskie konsystorze i pre-

⁴⁷ Tamże, s. 444, 160.

⁴⁸ F. Seibt, *Karl V. Der Kaiser...*, s. 20–26.

⁴⁹ *Briefe an Kaiser Karl V...*, list z dnia Wniebowstąpienia 1530 r., s. 5–8; s. 350–352, podobny list z 27 VI 1530, s. 107.

zbiterzy prowadzili bowiem najbardziej szczegółowe protokoły, a z postępków i grzechów człowieczych czynili sprawę publiczną. Garcíá de Loaysa, który nieustannie uskarżał się na oddalenie od cesarskiego dworu i mimo to, a może właśnie dlatego, dalej pragnął pozostać spowiednikiem cesarza, oddawał w swoich listach kilkakrotnie bezpośrednie rozmowy duszpasterskie, jakie miał zwyczaj prowadzić przez poprzednie siedem lat w Hiszpanii: „Prowadziłbym – tak pisał w jednym z pierwszych listów już po rozstaniu – obszernie rozmowy z Waszym Cesarskim Majestatem o tym samym, jak wtedy, kiedy Wy chodziliście po Waszym pokoju tam i z powrotem, a ja przy Was”. Albo mniej więcej rok później, gdy stwierdzał: „gdybym teraz był przy Was, nalegałbym i zmusił Was prośbą, żebyście obecnie więcej niż kiedykolwiek wcześniej, na dobro Waszej duszy i ciała mieli baczenie, ponieważ nigdy dotąd to nie było tak konieczne, jak właśnie teraz”⁵⁰.

Trzeba zacząć od tego, że stosunek cesarza do późniejszych spowiedników, aż do hieronimity Juana de Regla, który towarzyszył mu przy łożu śmierci w St. Yuste, był podobny – mianowicie nacechowany napięciem między nienaruszalnym cesarskim majestatem z jednej strony a ludzką bliskością w trakcie dialogu przed obliczem Boga z drugiej.

Spowiednicy i inni teolodzy z kręgu dworu byli dla Karola V ważni jeszcze z innego względu, a mianowicie jako specjaliści w dziedzinie teologii (*theologicis*). Znaczący biograf Karola V, w szczególności jego polityki religijnej, zwrócił ostatnio uwagę, że cesarz okazywał kompletny brak zainteresowania kwestiami dogmatycznymi. Podczas dysput religijnych między protestantami i katolikami cesarz „nie był zainteresowany, z jakiego powodu się godzono, tylko, że w ogóle się godzono”⁵¹. Także to okazuje się charakterystyczne dla religijności Karola V. W szczegółowych kwestiach dogmatycznych i ogólnie teologicznych pragnął on zasięgać opinii albo oddawać głos specjalistom, jak podczas dysputy religijnej w Ratyzbonie w latach 1540–1541, kiedy radził się u swego spowiednika, ażeby „discerner les points, qui sont de droit divin ou positif”. A jeśli ten

⁵⁰ Tamże, list z 18 VII 1530, s. 21 i z 1 IX 1531, s. 160.

⁵¹ *Karl V. Politik und politisches System...*, s. 333.

głos okazywał się nie dość pomocny, szukał on koniecznego upewnienia się co do formalnego stanowiska Rzymu – „l’avis du pape et de ses ministres”⁵².

Czyżby ostatecznie była to jeszcze jedna postawa religijna stawiająca literę prawa ponad wewnętrzne przeżycie? Takie przypuszczenie przekreśla żelazna konsekwencja, z jaką w 1556 r. władzę i blask tego świata Karol V zostawił za sobą, wycofując się do odosobnienia w hiszpańskiej Estremadurze. W wiejskiej willi, specjalnie dla niego dobudowanej do klasztoru św. Hieronima (San Jerónimo de Yuste), skupiał się odtąd na poszukiwaniu równowagi ducha i przygotowywaniu się – co ściśle odpowiadało życiu mnicha – do spotkania ze swoim Bogiem i Sędzią. Dzięki wielu relacjom i dokumentom dużo wiemy o życiu codziennym cesarskiego eremity, który po wyborze na tron brata Ferdynanda pragnął być tylko prywatną osobą – Don Carlosem⁵³. Najbardziej wyrazista relacja – jako że pisana wyłącznie z potrzeby uwiecznienia obserwacji, a nie oficjalnego zlecenia – wyszła spod pióra pewnego prostego mnicha z klasztoru św. Hieronima, który został zidentyfikowany dopiero w ostatnim stuleciu⁵⁴. Zostało w niej dobrze uchwycone, jak cesarski eremita całkowicie odsunął na bok politykę i sprawy tego świata, aby poświęcać swój czas, odmierzany surowym rytmem dni, tygodni i lat, chwale Bożej i własnemu życiu duchowemu.

„Po oznajmieniu światu, że on nie po to wycofał się do St. Yuste, by zajmować się sprawami rządu, lecz wręcz przeciwnie, ażeby poświęcić się swojemu wewnętrznemu pokojowi, zbawieniu własnej duszy i Bogu, urządził on swoje życie i czas w sposób następujący. Każdego ranka, skoro tylko

⁵² *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, cz. 1, t. 6, wyd. L. Cardouns, Berlin 1910, s. 319–321. W sprawie tychże orzeczeń por. też list Garcíi de Loaysa z 18 VII 1530; *Briefe an Kaiser Karl V...*, s. 357 n., zwł. 18 n.

⁵³ *Relation d’un religieux sur le séjour de Charles Quint au monastère de San Jerónimo de Yuste*, w: *Charles Quint...*, s. 371–413, zwł. s. 405. Podstawowa edycja źródeł dotyczących pobytu Karola V w St. Yuste: *Retraite et mort de Charles Quint au Monastère de Yuste*, wyd. L.-P. Gachard, t. 1–3, Brüssel 1854–1855.

⁵⁴ Jako brat Hernando del Corral zidentyfikowany przez D. Sáncheza Loro, *La inquietud postrimera; tránsito ejemplar de Carlos V, desde la fastuosidad cortesana de Bruselas al retiro monacal de Yuste*, t. 1–3, Cáceres 1957, tu t. 2; autor posłużył się francuskim przekładem w: *Charles Quint...*, s. 387–392.

jego sypialnia została otwarta, wstępował Juanelo, ażeby ogarnąć porządek i nakręcić zegar, który z rozkazu Jego Majestatu stał na komodzie. Kiedy opuszczał pomieszczenie, wchodził jego spowiednik Juan Regla, ażeby pomodlić się z Jego Majestatem. Po porannej modlitwie wstępowali balwierze i medycy i wraz z osobistym lekarzem Mathysem przeprowadzali zabiegi, jakich wymagały ułomności Jego Majestatu. W międzyczasie wchodził sekretarze według ich zadań i starali się o to, ażeby o godzinie dziesiątej wszystko było załatwione, i aby wszyscy, którzy otrzymali pozwolenie, mogli uczestniczyć w śniadaniu Jego Majestatu pod przewodnictwem pełniącego służbę szlachcica. W tym czasie Jego Majestat był także ubierany i jeśli czynność ta została zakończona, sekretarze kończyli także posiłek i towarzyszyli Jego Majestatowi podczas mszy, a ci, którzy ubierali Jego Majestat, udawali się na śniadanie [...]. Podczas posiłku doktor Mathys i Guillelmo Molineo [van Maele], obaj mężowie obcy i uczeni, prowadzili rozmowy o zagadnieniach z dziedziny historii i wojny [...]; czasem w trakcie posiłku Jego Majestat kazał ojcu Juanowi Regla przynieść sobie wydanie dzieł św. Bernarda lub jakąś inną dobrą księgę, ażeby jemu przy stole coś z tego przeczytać na głos [...].

Aby czas wykorzystywać, a nie marnotrawić w bezczynności, Jego Majestat rozkazał siedem dni tygodnia podzielić jak następuje. W niedziele, środy i piątki miały być głoszone homilie, w pozostałe dni czytane lekcje z Pisma Świętego. Homilie były głoszone przez sławnego kaznodzieję, brata Juana de Arcolera z klasztoru Nuestra Senora de Prado w Valladolid, późniejszego biskupa Wysp Kanaryjskich [...]; u jego boku stał ojciec Francisco de Villalba z klasztoru w Zamora, uczestnik wraz z arcybiskupem Granady soboru trydenckiego, który po śmierci władcy został kaznodzieją Don Philippa. Wspierali go także dwaj ojcowie dominikanie, którzy byli w takim samym stopniu uczeni, co pobożni. Pisma Świętego nauczał ojciec Bernadino de Salinas z klasztoru San Bartholomé, brat doktora Belasco, sam zaś będąc doktorem uniwersytetu paryskiego. Jego lekcje objaśniały *List do Rzymian* św. Pawła. Kazania i lekcje odbywały się o trzeciej godzinie popołudniu; zakonnicy byli ubrani w habity i zachowywali się poważnie i uroczyście,

a Jego Majestat uczestniczył w kazaniach i naukach z dużą regularnością [...]. Te pobożne ćwiczenia wypełniały myśli i duszę Jego Majestatu i nie chciał on wysłuchiwać o rzeczach, które odводziły go od zajmowania się zbawieniem duszy [...]. W klasztorze zgodnie ze wskazówkami Jego Wysokości dziennie czytano cztery msze: dwie za jego rodziców, za króla Don Philippa i jego małżonkę Juanę [...]; trzecia za cesarzową była odprawiana z psalmami pokutnymi zawsze o ósmej rano [...]; czwarta była odprawiana w jego osobistej intencji [...]. Jego Majestat słuchał jej każdego dnia, czasami tylko była przesuwana na późniejszą porę, jeśli Jego Majestat źle spał. Nadto w każdy czwartek była odprawiana śpiewana msza Wieczerzy Pańskiej, nieco mniej uroczysta niż w Święto Bożego Ciała, ale z dużą oprawą muzyczną. W tej uczestniczył w imieniu Jego Majestatu szlachcic Ogier, jeśli Jego Majestat nie mógł wstać o tej wczesnej godzinie [...]. Taka pobożność była właściwością Domu Austriackiego i być może nikt nie okazywał w tym czasie większej czci Wieczerzy Pańskiej niż sam władca. Oprócz tych pięciu regularnych mszy nakazywał on w ciągu dnia odprawiać jeszcze wiele innych mszy; jedne w intencji zdrowia i powodzenia jego syna; inne za otrzymane łaski, a dalsze jeszcze za zmarłych królów, papieży i rycerzy Złotego Runa [...].

We wszystkie ważne Święta Pańskie, Najświętszej Maryi Panny i Apostołów Jego Majestat odbywał spowiedź i przystępował do Stołu Pańskiego, nie wspominając innych [świąt], które obchodził ze szczególnie pobożnym skupieniem. Chociaż dla niego Wieczerza Pańska miała największe znaczenie, Jego Majestat czcił, a wraz z nim jego sługi, nieustannie i z wielkim oddaniem Apostoła Mateusza, ponieważ w dniu jego święta Nasz Pan obdarzył go rozlicznymi łaskami. Tego dnia urodził się i dwakroć był koronowany, i tego dnia zwyciężył on króla francuskiego Franciszka wraz z całym jego wojskiem pod bramami Pawii. Poza tym jego imię brzmiało Karol Mateusz, ponieważ tego dnia właśnie przyszedł na świat. Za zaszczyt, sławę i zwycięstwo, którymi Bóg obdarzył go w tym dniu, obchodził on to święto z wielką czcią. Tego dnia Jego Majestat spowiadał się i przystępował do błogosławionego Stołu Pańskiego”.

Duchowość i pobożność w ostatnich latach życia, które w swej istocie niewiele różniły się od religijności z lat młodości, być może w jeszcze większym stopniu przybliża nam jeden wielki obraz Tycjana. Karol V w 1550 r. polecił przenieść go z Brukseli do St. Yuste, a następnie zapisał w swoim testamencie tamtejszemu klasztorowi i przeznaczył do głównego ołtarza. Treść ideowa tego obrazu, zatytułowanego *Gloria* lub *Sąd Ostateczny*, została zapewne ściśle przedyskutowana z Karolem V, jeśli w ogóle nie została przez niego bezpośrednio nakreślona. Obraz przedstawia Karola V w śmiertelnej lub pokutnej koszuli, klęczącego przed Tronem Trójcy Świętej. Tuż za nim znalazły się dwie zmarłe już najbliższe mu kobiety – jego żona, cesarzowa Izabella oraz jego ciotka i wychowawczyni, Małgorzata Austriacka. Także ta ostatnia wizja malarska, którą Karol V miał w Hiszpanii codziennie przed oczyma aż do swojej śmierci, ukazywała przejściowy charakter jego pobożności i osobistego umacniania w wierze. To nie był obraz dla „człowieka najgłębszej pobożności średniowiecznej”, jak jeszcze określał jego z całą pewnością wielki biograf Karl Brandi⁵⁵. Również nie jest on żadnym zwiastunem owych potężnych apoteoz z okresu baroku, na których kazali się gloryfikować uformowani w duchu epoki konfesjonalizacji katoliccy władcy z końca XVI i z XVII w. To był dialog między człowiekiem – Don Carlosem a jego Bogiem, będący wyrazem ostatniego wglądu w sumienie, zresztą w formie ściśle związanej z zasadami wiary katolickiej jego przodków. Związek ten w niczym nie osłabiał głębi emanującego z tego obrazu osobistego uczucia religijnego żywionego przez chrześcijanina. I o ile zasadne wydaje się stwierdzenie, że Karol V nie był ani humanistą w pełnym tego słowa znaczeniu, ani pokornym zwolennikiem *devotio moderna*⁵⁶, o tyle można przecież na ulubionym, bezpośrednio przez niego zainspirowanym obrazie Tycjana *Gloria* zobaczyć zamykający się krąg, który u schyłku życia zwraca się ku głównym zasadom wychowania religijnego otrzymanego w młodości od Adriana z Utrechtu i na dworze swojej ciotki Małgorzaty w Mechelen. Oczywiście, nie chodzi

⁵⁵ K. Brandi, *Kaiser Karl V...*, s. 537.

⁵⁶ Podkreśla to kilkakrotnie F. Seibt, *Karl V. Der Kaiser...*, s. 29, 219.

tu o wychowanie w pełnej skromności mieszczańskiej *devotio moderna*, która rozkwitła w XV w. w małych i dużych miastach Dolnej Burgundii, a raczej o bliską jej pobożność, przekraczającą wszystkie granice stanowe i docierającą do istoty osobistej, indywidualnej egzystencji każdego chrześcijanina, a więc także cesarza, ku której Karol V mógł się nawrócić, skoro tylko złożył koronę, berło i szaty ziemskiej władzy i szykował się, by stanąć jako człowiek w prostej śmiertelnej koszuli przed obliczem Najwyższego Sędziego.

Kolejna szczególna cecha ikonograficzna *Glorii* jeszcze bardziej podkreśla usytuowanie Karola V i jego wizji Nieba, namalowanej przez Tycjana, między średniowieczem a barokowym Niebem zaludnionym przez rzesze świętych. Dopiero niedawno zwrócono na to wyraźnie uwagę: „Inaczej dziesiątki podobnych przedstawień przed nim i jeszcze wiele po nim, Niebo Tycjana nie ukazuje żadnych męczenników i świętych, żadnych dziewic i założycieli zakonów, także żadnych papieży i cesarzy, poza Karolem V, jego żoną i ciotką, to wszystko prawdopodobnie w oczekiwaniu powszechnego i osobistego Sądu Ostatecznego. Jedynie patriarchowie i prorocy Starego Testamentu występują w otoczeniu rodziny cesarskiej. Jak wciąż na nowo utwierdzał go dworski panegiryk, który powoływał się na starożytne i wiecznie aktualne proroctwa cesarskie, Karol V był równy wielkim postaciom Narodu Wybranego: Mojżeszowi i Abrahamowi, Noemu, Dawidowi i Saulowi. Znalazł się on zatem w kręgu, który miał przed oczyma Augustyn około 400 r., czyli jeszcze przed ukształtowaniem się średniowiecznej tradycji. A zatem Niebo, w którym został umieszczony Karol V, nie jest żadną miarą Niebem Kościoła katolickiego. Karol V kłęczy wraz ze swoją rodziną – jeśli można tak rzec – w zreformowanym Niebie, bez chwały świętych Kościoła rzymskokatolickiego. Luter i Kalwin mogliby razem z Karolem V śpiewać w takim Niebie swoje *Hosanna!*”⁵⁷

Podobnie można powiedzieć o rzeczywistej scenie śmierci cesarza, która miała miejsce 21 września 1558 r. w St. Yuste. Historii tej nie należy postrzegać w ujęciu dychotomicznym, właściwym dla epoki umacniania się podziałów wyznaniowych:

⁵⁷ Tamże, s. 212.

tu protestanci, tam katolicy. Co prawda podziały konfesyjne właśnie w tych latach dotarły już do bezpośredniego otoczenia cesarza, nie były jednak w stanie wywrzeć istotnego wpływu na jego religijność. Podobnie jak w latach aktywnej działalności – wystarczy przywołać wspomniany już epizod z krzyżem podczas bitwy pod Mühlbergiem – także w miesiącach kontemplacji kierował się żarliwą pobożnością chrystologiczną, której intensywność nawet jeszcze nasiliła się w St. Yuste⁵⁸. Także rytualny przebieg umierania był nacechowany jego chrystologiczną i pasyjną pobożnością, której siła nie ustępowała pobożności Lutra i innych reformatorów. Nawet jeśli Karol V nie odczuwał potrzeby radykalnego *solus Christus*, gdy śmierć zaglądała mu w oczy, kazał podać sobie krucyfiks, który już dwie dekady wcześniej ulżył w godzinie śmierci zawsze bliskiej jego sercu cesarzowej. Pocięgę znalazł także w słowach od dawna wysoko cenionego przez siebie dominikanina, Don Bartolomé Carranzy, arcybiskupa Toledo, że śmierć Chrystusa na krzyżu jest rozstrzygającym źródłem łaski⁵⁹. Był to przejaw chrystologicznej pobożności jeszcze sprzed konfesjonalizacji katolicyzmu, która dopiero w obliczu tego zjawiska nabrała

⁵⁸ Por. relację anonimowego mnicha w: *Charles Quint...*, s. 398 n.

⁵⁹ Przede wszystkim dzięki procesowi inkwizyjnemu wytoczonemu przeciw arcybiskupowi Toledo dysponujemy obszerną, jeśli nawet pełną sprzeczności podstawą źródłową, która informuje nas dokładnie o scenie śmierci Karola V. Centralną rolę krucyfiksu potwierdzają wszyscy naoczni świadkowie. Spornym pozostaje, co dokładnie cesarzowi powiedział Carranza. Szczegółowo na ten temat M. Mignet, *Charles Quint. Son abdication, son séjour et sa mort au monastère de Yuste*, Paris 1854. Dopiero niedawno proces inkwizycyjny Carranzy został dokładnie opracowany przez José Ignacio Tellechea Idígorasa, który przedstawił obszerną edycję źródłową: Fray Bartolomé Carranza, *Documentos históricos*, t. 1–6, Madrid 1962–1981 (Archivo documental español) oraz szczegółową bibliografię: J.I. Tellechea Idígoras, *Bartolomé Carranza. Mis treinta años de investigación*, Salamanca 1984. O wielu opisach procesu por. przede wszystkim tenże, *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca 1977, a także niem. opracowanie: tenże, *Der Prozeß gegen Bartolomé Carranza, w: Ketzerverfolgung: im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, red. S. Seidel Menchi, Wiesbaden 1992, s. 87–102. Nowe światło mogłoby rzucić szeroko ujęte metodologicznie i teoretycznie interdyscyplinarne studium porównawcze katolickiej i protestanckiej pobożności chrystologicznej, które uwzględniłoby fazę konfesjonalizacji. Jak wiadomo, kult Krzyża (pobożność pasyjna) znalazł się w centrum pobożności odnowionej przez Ignacego Loyolę i jego zakon jezuitów; wspaniale udokumentowana seria przedstawień pasyjnych z XVI w. została zgromadzona na wystawie i w katalogu: *Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*, red. R. Baumstark, München 1997, s. 434–463.

posmaku skandalu. Don Luis de Ávila, biograf i panegirysta Karola V, który towarzyszył mu również przy łożu śmierci, wezwał zakonnika z klasztoru św. Hieronima i cesarskiego kaznodzieję, Francisco de Villalba, aby udzielił on umierającemu katolickiej pociechy, wolnej od dwuznaczności słów Carranzy i chroniącej cesarza przed skalaniem herezją. Dlatego też Villalba uzupełnił powołanie się na łaskę płynącą ze śmierci – ofiary Chrystusa, powołaniem się na łaskę za pośrednictwem świętych. Obecny również na miejscu cesarski spowiednik Juan de Regla poszedł jeszcze dalej i wskazał inkwizycji Carranzę jako zwolennika luteriańskiej nauki o usprawiedliwieniu⁶⁰.

Także historycy widzą chętnie w tej scenie umierania dramatyczną konfrontację „le deux doctrines qui divisaient le siècle”⁶¹. Sam zaś cesarz przeciwnie – jak ukaże to roztrząsana niżej jego praktyczna polityka kościelna w Hiszpanii – trwając w swoim religijnym tradycjonalizmie, nie dostrzegał konieczności precyzyjnego zdefiniowania pobożności chrystologicznej i kultu świętych oraz ich zdecydowanego rozgraniczenia, chociaż jeszcze krótko przed śmiercią żądał energicznego przeciwdziałania kiełkowaniu heretyckich nauk. Z aprobatą wysłuchiwał obu: powołania się na łaskę Bożą, skuteczną przez ofiarę-śmierć Chrystusa, zmazującą wszystkie grzechy, jak również odesłanie do świętych jako skarbnicy łask i stąd wynikającą możliwość współdziałania człowieka w jego zbawieniu. W tym zespole, jeszcze nierozdzielonym przez konfesjonalizację i uznanym za nieprawomyślne⁶², człowiek i cesarz w obliczu

⁶⁰ Szczegółowo na ten temat sprawozdanie w archiwum inkwizycji przedstawiające zeznania świadków w słynnej historii hiszpańskiej inkwizycji pióra niedysyjszego generalnego sekretarza i archiwisty Juana Antonio Llorente (1756–1823) w wykorzystanym przeze mnie angielskim przekładzie francuskiego oryginału z lat 1817–1818, zob. *The history of the Inquisition of Spain*, London 1826, s. 171–179. Por. także nowe wydanie J.A. Llorente, *A critical history of the Inquisition of Spain*, Williamstown, Mass. 1967, z pouczającym wstępem Gabriela H. Lovetta. O Carranzy i jego środowisku ostatnio także szereg studiów J.I. Tellechea Idígorasa (por. przyp. 59).

⁶¹ M. Mignet, *Charles Quint...*, s. 436.

⁶² Jest rzeczą charakterystyczną, że wprawdzie nie sam cesarz, jak czasem wspominają historycy, lecz jego zaufani teolodzy bezpośrednio po jego śmierci byli oskarżani przed inkwizycją przez zwolenników radykalnie konfesjonalizującego się katolicyzmu. Szczegółowo o tym J.A. Llorente, *The history...*, s. 171–179.

śmierci znalazł ukojenie duszy, o którym pisali, pełni zdziwienia: skłaniający się ku protestantyzmowi arcybiskup, a ku konfesjonalizmowi – jego przeciwnik.

III. Polityka kościelna w krajach dziedzicznych Habsburgów

Osobiste i subiektywne przywiązanie Karola V do religii przodków odpowiadało politycznej i obiektywnej presji, aby wszystkimi środkami przeciwstawić się podziałom duchowym i politycznym w świecie chrześcijańskim. Z jednej strony owe polityczne i obiektywne przywiązanie było następstwem posiadania rozległego kompleksu krajów habsburskich, które rozciągały się w całej Europie i wymagały także duchowych narzędzi, aby wielość tradycji prawnych i kulturowych oraz rozbieżnych sił politycznych zespalać wspólną władzą. Z drugiej strony wynikały one z wcześniej już ukształtowanego programu władzy cesarskiej, ukierunkowanego trwale na zunifikowaną katolickość chrześcijaństwa, który był niemożliwy do osiągnięcia bez utrzymania przez Habsburgów supremacji wśród państw we wczesnonowożytnej Europie oraz zachowania ich uniwersalnego *auctoritas* w świecie chrześcijańskim.

Karol V, realizując politykę religijną, nieustannie miał na względzie, że – jak sam to ujął w instrukcji dla sejmu augsburskiego w 1555 r. – „naturalna jedność religii [...] nie rozpościera się oddzielnie w tej czy innej prowincji, lecz ogólnie w całym chrześcijaństwie”⁶³. Na tym bez wątpienia zasadzał się daleko sięgający cel uwolnienia chrześcijaństwa od wszelkiej „herezji”, ale także i przeprowadzenia pilnie potrzebnej reformy dla ocalenia powszechnego, katolickiego Kościoła. Liczne trudności, powstałe tak w Rzeszy, jak i ze strony papieżstwa oraz Francji, zmusiły Karola V do skupienia się na poszczególnych „prowincjach”, a mianowicie na własnych i swojej dynastii krajach, w których posiadał jako władca wystarczające wpływy dla realizacji dwóch przedsięwzięć: wypłnienia herezji oraz pobudzenia reformy w lokalnym Kościele. Stąd wydaje się

⁶³ A. Kohler, *Quellen zur Geschichte Karls V...*, s. 437.

rzeczą słuszną rozdzielić oba obszary polityki kościelnej i rozpatrzeć je po kolei.

Jeśli zatem jednym spojrzeniem obejmiemy kraje habsburskie, dostrzeżemy także tam różnice niezależne od właściwej woli monarchy. Odnosiło się to nie tylko do ówczesnych ram ustrojowych, prawnych i politycznych, w których rozgrywała się aktualna monarsza polityka kościelna, ale także do położenia instytucjonalnego, organizacyjnego i religijnego, w jakim znalazły się około 1520 r. partykularne Kościoły w tych krajach. Odpowiednio różne były sposoby, a także i osiągnięcia polityki religijnej i kościelnej prowadzonej przez Habsburgów. Ukazuje to sugestywnie przykład Hiszpanii i Niderlandów, będących konglomeratem bardzo różnorodnych pod względem systemu władzy prowincji, czy ewentualnie krajów koronnych, które były Karolowi V osobiście najbliższe i w których przede wszystkim jego polityka, tak w sprawach świeckich, jak i kościelnych, miała okazać się skuteczna. Oczywiście Karol V miał na uwadze także włoskie posiadłości. Przede wszystkim w Neapolu i Mediolanie wywierał decydujący wpływ na nominacje biskupów, a nawet duchownych średniej i niższej rangi. Z reguły stanowił on tam świecką, a nie religijną władzę, która występowała przeciw heretykom. Owa stanowcza polityka Karola V oraz jego namiestników gwarantowała pozostanie przy rzymskim katolicyzmie. W Mediolanie utorowała ona drogę do wewnętrznej odnowy Kościoła katolickiego, która w osobie mediolańskiego arcybiskupa Karola Boromeusza (w latach 1560–1584) miała z pewnością najważniejszego obok Hiszpana Ignacego Loyoli orędownika⁶⁴. Włoskie posiadłości Habsburgów funkcjonowały jednak w szczególnych warun-

⁶⁴ Por. o tym ogólnie M. Venard, *Italien*, w: *Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30)*, red. M. Venard, Freiburg–Basel–Wien 1992 (Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, 8), (oryg.: *Le temps des confessions*, Paris 1992), s. 573–617; *San Carlo Borromeo. Catholic reform and ecclesiastical politics in the second half of the sixteenth century*, red. J.M. Headley, J.B. Tomaro, Washington 1988. O włoskim protestantyzmie podstawowe dziś opracowanie to: S. Seidel Menchi, *Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition in Italien des 16. Jahrhunderts*, Leiden 1983. Wyżej wymienione pozycje zawierają obszerną bibliografię obejmującą także intensywnie prowadzone w ostatnich latach włoskie badania nad uwarunkowaniami i przebiegiem katolickiej konfesjonalizacji, przede wszystkim w Mediolanie.

kach, ponieważ bezpośrednie polityczne i kościelne wpływy Rzymu były tu silniejsze niż w jakichkolwiek innej części habsburskiego władztwa.

Podobnie rzecz się miała z habsburskimi terytoriami w południowo-zachodnich i południowo-wschodnich Niemczech. Panował tam – także w Czechach i części Węgier, która uniknęła panowania tureckiego – brat Karola V, Ferdynand, który prowadził, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, inną, bardziej elastyczną politykę niż cesarz. Wynikało to z odmiennej postawy życiowej. A w jeszcze większym stopniu było następstwem szczególnych warunków politycznych, które panowały na południowym wschodzie Niemiec. Ponieważ – w omawianych okolicznościach jest to ważne – specyficzne problemy Rzeszy Niemieckiej oraz stałe zagrożenie ze strony Turków wymagało na tych terenach od habsburskiej polityki wszechstronnej przezorności, w tym także i przede wszystkim na płaszczyźnie wyznaniowej i kościelnej. Z tej przyczyny w Austrii protestanci uzyskali dla siebie obszar swobód, których nigdzie indziej Karol V nie był skłonny im przyznać⁶⁵.

Wyduje się zatem słuszne skoncentrowanie następnie uwagi na Hiszpanii i Niderlandach. Oba kraje przeżyły już pod koniec XV w. przebudzenie pobożności wraz z religijno-kościelnymi formami życia społecznego i ogólną odnową Kościoła. Zdecydowało to zasadniczo o prowadzonym w latach 1520–1521 sporze z Lutrem, a jednocześnie wyznaczyło pole działalności habsburskiej polityki kościelnej wymierzonej w protestantów. Ponieważ jednak konkretne uwarunkowania społeczne, prawne i kulturowe w rzeczywistości były odmienne, spór z Lutrem przybrał inną formę w Hiszpanii, inną zaś w Niderlandach. To samo odnosiło się do oddziaływania na życie religijne jednostki lub na formację i ustrój lokalnego Kościoła. Z tej przyczyny różne były też w Hiszpanii i w Niderlandach szanse realizacji dwóch głównych celów habsburskiej polityki kościelnej: z jednej strony izolacji heretyckiej *pestis*

⁶⁵ Szybką orientację w głównych zarysach umożliwiają odpowiednie przyczynki Heinza Nofflatschera, Karla Amona, Waltera Zieglera i Franza Machilka w: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Confession 1500–1650*, red. A. Schindling, W. Ziegler, t. 1: *Der Südosten*, wyd. 2, Münster 1989, s. 86–152.

Germaniae, jak wkrótce – zwłaszcza w Hiszpanii – zacznie być określany protestantyzm, z drugiej zaś – odnowa Kościoła z zachowaniem katolickiej ortodoksji.

Na Półwyspie Iberyjskim już tylko dzięki samemu geograficznemu oddaleniu nieporównanie łatwiej było wyeliminować oddziaływanie Lutra i jego pism niż w prowincjach niderlandzkich, które sąsiadowały z Niemcami, a co więcej w znacznej części należały do Cesarstwa Rzymskiego. Być może jeszcze ważniejszy był fakt, że w iberyjskiej monarchii powstał już przedreformacyjny katolicyzm reformowany, który istotnie ułatwił Karolowi V przeprowadzenie wewnętrznej i zewnętrznej konsolidacji państwowego Kościoła w Hiszpanii, w każdym razie w porównaniu z resztą Europy⁶⁶.

W toku późnośredniowiecznego procesu formowania się zunifikowanej monarchii hiszpańskiej oraz lokalnego Kościoła, ale także – i przede wszystkim – w okresie rekonkwisty, postępowała równocześnie wojna o kształt państwa i krucjata przeciw heterodoksji, a Hiszpania przeżywała coś na kształt reformacji przed reformacją i konfesjonalizacji przed konfesjonalizacją.

Na Półwyspie Iberyjskim na dobrej drodze była realizacja społecznej i duchowo-moralnej reformy duchowieństwa, tak zakonnego, jak świeckiego, a więc tych późnośredniowiecznych dążeń do odnowy, które w większości krajów europejskich ugrzęzły w bagnie sprzecznych interesów. Państwo i Kościół współpracowały już przy tym w sposób, jaki w pozostałej części Europy stanie się normą dopiero w procesie konfesjonalizacji

⁶⁶ Zob. na ten temat ogólnie A. Milhou, *Die Iberische Halbinsel Spanien*, w: *Die Zeit der Konfessionen...*, s. 662–725; A.M. Rouco-Varela, *Staat und Kirche im Spanien des 16. und 17. Jahrhundert*, w: *Handbuch der europäischen Geschichte*, t. 3, red. Th. Schieder, Stuttgart 1971, s. 581–662; P. Chaunu, *L'Espagne de Charles Quint*, t. 1–2, Paris 1973, zwł. t. 2, s. 465–562; A.W. Lovett, *Early Habsburg Spain, 1517–1598*, Oxford 1986; E.H.J. Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert*, t. 1–3, Gütersloh 1902; E. Böhmer, *Spanish reformers of two centuries from 1520. Their lives and writings according to Benjamin B. Wiffen's plan and with the use of his materials*, t. 1–3 (Bibliotheca Wiffeniana), Strassburg 1874–1904; J.E. Longhurst, *Luther in Spain 1520 to 1540*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 103, 1959, s. 66–93; A.G. Kinder, *Cassidoro de Reina, Spanish reformer*, London 1975; H. Kamen, *Toleration and dissent in 16th century Spain. The alternative tradition*, „Sixteenth Century Journal” 19, 1988, s. 3–23.

od połowy XVI w. Mniej więcej wtedy katolicycy królowie prze-forsowali powszechne prawo do wizytacji i mianowani przez monarchię wizytatorzy podczas podróży po kraju napotykali duchownych, którzy, niezależnie od istniejącej – podobnie jak w innych miejscach Europy – także na Półwyspie Iberyjskim opozycji, zdumiewająco chętnie przyjmowali kościelne i religijne reformy. Odnosiło się to przede wszystkim do duchowieństwa zakonnego, zwłaszcza do zakonu hieronimitów – założonego w 1373 r. jako reformatorski zakon i posiadającego w XVI w. 49 konwentów rozsianych w całym kraju – lub do reformatorskich grup wśród hiszpańskich benedyktynów. W tych środowiskach następnie szybko została przyswojona nowa duchowość – niderlandzka *devotio moderna*.

Polityczny przywódca reformatorów, Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517), arcybiskup Toledo, od 1507 r. Wielki Inkwizytor, spowiednik królowej i namiestnik Kastylii (1516–1517), jeden z najbardziej wpływowych ludzi na dworze monarszym, chłonał chciwie nowe idee religijne o charakterze reformatorskim i mistycznym, płynące z zagranicy. W szczególności idee Girolamy Savonaroli, Katarzyny ze Sieny i Erazma z Rotterdamu. Drukowanie książek przyczyniało się do szybkiego rozprzestrzeniania się ich pism, tak samo jak podobnie usposobionych autorów hiszpańskich. W Alcalá w 1508 r. Jiménez założył niebawem sławny uniwersytet, na którym wzięciem cieszyła się *via moderna* humanistów i na którym za sprawą arcybiskupa przygotowywano wydanie drukiem Biblii w czterech oryginalnych językach, a prace nad tym zakończono w 1522 r. Ów intelektualny i duchowy podkład uczynił Hiszpanię około 1530 r. europejską ostoją podziwu i naśladownictwa Erazma z Rotterdamu oraz jego humanistycznego ideału Kościoła oraz pobożności⁶⁷.

Owe duchowe i teologiczne przebudzenie czyni na pierwszy rzut oka zrozumiałym zdumiewający fakt, że wśród katolickich teologów, z którymi niemieccy protestanci mogli najprędzej prowadzić solidne dysputy, wciąż zawsze znajdowali

⁶⁷ M. Bataillon, *Erasmus y España*, Madrid 1991; wzorcowo dla badań nad zestawieniem koncepcji Erazma i protestantyzmu jako ogólnoeuropejskiego fenomenu zob. S. Seidel Menchi, *Erasmus als Ketzer...*

się Hiszpanie⁶⁸. Przede wszystkim jednak ze względu na stosunkowo dobrą współpracę między władzą monarszą i kierownictwem Kościoła w Hiszpanii Karol V mógł od samego początku oprzeć się na duchowieństwie, które górowało nad klerem innych krajów religijno-reformatorskim zapalem, obyczajami i wykształceniem. Nadto Kościół w Hiszpanii wyprzedzał inne Kościoły w Europie również pod względem organizacyjnym, jako Kościół królewski i państwowy. Rozwój przebiegał dwutorowo – przez bezpośrednie współdziałanie z samym duchowieństwem, po raz pierwszy już w 1478 r. na krajowym synodzie odbytym w Sewilli, a także przez współpracę z papieżem, w wyniku czego konflikty zostały zażegnane w zarodku, a personalna zwierzchność nad hiszpańskim Kościołem w jeszcze większym stopniu przeszła na Koronę. To wszystko wzmocniło lokalną instytucję kościelną, uodporniając ją przeciw wszelkiego rodzaju herezji. Karol V mógł polegać na lojalności duchowieństwa, nie tylko w sprawach wewnętrznych, w stosunku do własnych poddanych, ale także w polityce zagranicznej, w razie konieczności nawet w kontaktach z papieżem. Przede wszystkim jednak monarcha mógł dzięki inkwizycji posługiwać się instrumentem, jakim nie dysponował w żadnym innym, rządonym przez siebie kraju. Utworzona na początku XV w. przez poprzedników Karola V inkwizycja w żadnym razie nie była kościelną, lecz państwową instytucją, która jako pierwszy nowożytny organ władzy publicznej obejmowała wszystkie części hiszpańskiej monarchii. W latach 20. XVI w. inkwizytorzy tym żarliwiej wzięli się do pracy, że ich działalność była zagrożona. Bowiem pierwotnym zadaniem było uwolnienie Hiszpanii od jedynie powierzchownie schrystianizowanych muzułmanów i Żydów, co w znacznym stopniu zostało już wypełnione. Tymczasem gdy z powodu wystąpienia Lutra czystość wiary zaczęła być znowu zagrożona, tym razem w łonie samego chrześcijaństwa, hiszpańska inkwizycja znalazła nowe pole do działania, gwarantujące wieloletnią, nie tylko personalną i instytucjonalną

⁶⁸ Dotyczy to przede wszystkim Melanchtona i sejmu Rzeszy w Augsburgu w 1530 r. Por. H. Scheible, *Philipp Melanchthon...*, s. 110 n.; I. New, *Die spanische Inquisition und die Lutheraner im 16. Jahrhundert*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 90, 1999, s. 289–320.

stabilizację, ale przede wszystkim także rosnące znaczenie i niemal nieograniczoną władzę.

Tak więc jako pierwszą przeciwko Lutrowi hiszpańscy królowie wystawili inkwizycję. Kiedy w kwietniu 1521 r. fala dzieł Lutra, która wówczas zalała całą Europę, dotarła do Hiszpanii, Adrian z Utrechtu, biskup Tortosy i generalny inkwizytor, jako ówczesny wychowawca i namiestnik króla wystarczająco obeznany z politycznymi zamierzeniami monarszego dworu, wydał edykt wymierzony w sprzedaż i posiadanie owych książek, i zarządził, aby trybunały inkwizycyjne na obszarze całej Hiszpanii tropiły, konfiskowały i paliły je oraz występowały, stosując odpowiednie metody, przeciw ich posiadaczom⁶⁹. Mniej więcej w tym samym czasie z Rzeszy przyłączył się do działania Karol V, nakazując władzy namiestniczej wszcząć energicznie i z użyciem wszystkich stosownych środków kampanię przeciw grożącemu rozprzestrzenieniu się nowej nauki w Hiszpanii⁷⁰.

Wraz z tymi szybkimi reakcjami został wytyczony kierunek odpowiadający zapatrywaniom Karola V i jego kościelnych oraz świeckich doradców skutecznego wyleczenia Hiszpanii z *causa Lutheri*. Po pierwsze, chodziło o to, aby drogę reform, którą Kościół w Hiszpanii już obrał, przejść do końca nie przeciwko, lecz razem z Rzymem. Po drugie, stawką była także polityczna stabilność, obawa, że nauka Lutra o wolności chrześcijanina mogła stać się zarzewiem kolejnego powstania *comuneros*. Owa polityka była na tyle skuteczna, że nawet dzisiaj nie potrafimy dokładnie stwierdzić, czy w ogóle kiedykolwiek pojawili się w iberyjskich władztwach Habsburgów prawdziwi zwolennicy Lutra i jak wielka była ich liczba. Pewne jest, że nigdy nie była to znacząca czy groźna dla kościelnego i świeckiego establishmentu grupa. Stąd hiszpańskie spory z Lutrem określamy jako walkę z fantomem⁷¹. Był on w istocie wytworem inkwizycji. Uprawomocniona przez dwa dekryty z 1521 r., podjęła się zadania intelektualnego i moralnego

⁶⁹ J.E. Longhurst, *Luther in Spain...*

⁷⁰ Owe mało znane w nauce listy zostały ponownie wydane w: J.I. Tellechea Idígoras, *Reacción antiluterana en España. Dos cartas de carlos V desde Worms 1521*, „Diálogo Eucuménico” 29, 1973, s. 57–63. Moją uwagę na tę publikację nakierował I. New, *Die spanische Inquisition...*

⁷¹ Sformułowanie pochodzi od I. New, *Die spanische Inquisition...*

oczyszczenia życia duchowego i pobożności w Hiszpanii, które szło dalej niż wyłupienie delikatnych przejawów obecności idei Lutra, w kierunku zdławienia ruchu reformatorskiego. W owych dziesięcioleciach zostały położone podwaliny pod absolutną i bezwzględną jedność wyznaniową Hiszpanów pod znakiem katolickiej ortodoksji. Z tego okresu wywodzą się także korzenie złączenia hiszpańskiej narodowej i katolickiej tożsamości⁷². To wczesne zwycięstwo nad jakąkolwiek różnicą zdań w kwestiach intelektualnych i religijnych decydowało przez stulecia epoki nowożytnej o sile, a zarazem słabości hiszpańskiej kultury oraz państwa i społeczeństwa. Dosłownie unicestwiona została, i to nie tylko myśl luterńska, ale ostatecznie także humanizm oraz jakiekolwiek formy myśli nieortodoksyjnej, subiektywnej duchowości czy też swobodnych koncepcji życia, reprezentowane na przykład przez tzw. iluminatów, czyli *Alumbrados*, po części przez zwrot ku życiu wewnętrznemu i mityce, po części przez racjonalność i krytykę instytucji charakterystycznych dla różnych ugrupowań, które rozkwitły w otwartej reformatorskiej atmosferze na początku XVI stulecia, później jednak zbliżyły się do luterńskiej herezji i były narażone na surowe prześladowania.

Cezurę wyznaczał rok 1529, kiedy Karol V wyruszył do Italii, a wraz z nim niegdyś tak wpływowi w jego otoczeniu erasmianie. Od końca lat 20. XVI w. wystarczyło przyznać się do bliskości myśli erasmiańskiej, aby zostać wciągniętym w tryby procesu inkwizycyjnego albo znaleźć swoje publikacje na indeksie zakazanych książek, jak to przydarzyło się już w 1529 r. chwalonemu nieco wcześniej *Diálogo de Doctrina Christiana*⁷³ Juana de Valdés, brata cesarskiego sekretarza, Alfonsa de Valdés.

Ani koneksje z dworem monarszym, ani godność profesora na sławnym w kraju uniwersytecie, który pod kierunkiem Jiménez de Cisneros był jeszcze otwarty na nowe idee, ani

⁷² Zob. H. Schilling, *La confesión y la identidad política en la Europa de comienzos e la edad moderna (siglos XV–XVIII)*, „Concilium-Revista Internacional de Teología” 6, 1995, s. 943–955.

⁷³ Ważna, nowa interpretacja *Diálogo*, ukazująca związki z Lutrem i wyjaśniająca na nowo źródła ruchu *Alumbrados*, w: C. Gilly, *Juan de Valdés. Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Diálogo de Doctrina*, „Archiv für Reformationgeschichte” 74, 1983, s. 257–305.

nawet godność Wielkiego Inkwizytora, nie broniła przed prześladowaniami. Ukazuje to historia Alfonsa de Monrique, który jeszcze w 1527 r. na synodzie w Valladolid kazał 32 teologom potwierdzić prawowierność Erazma z Rotterdamu i z tej przyczyny ściągnął na siebie podejrzenie, że za pośrednictwem tegoż za bardzo zbliżył się do Lutra. Śmierć Alfonsa w 1538 r. wyznaczała definitywny koniec erazmiańskiego humanizmu w Hiszpanii. Dzieła humanistów, tak samo jak publikacje *Alumbrados* i środkowo- oraz zachodnioeuropejskich reformatörów, znalazły się w *Index librorum prohibitorum*, który Karol V kazał najpierw opracować i opublikować niderlandzkiemu uniwersytetowi w Lowanium, później jednak – od 1547 r. – był wydawany bezpośrednio w Hiszpanii.

Doprowadziło to do sytuacji, że inkwizycja stała się instytucją mającą nadmierną władzę, bez której życia w Hiszpanii nie można było sobie już wyobrazić, perfekcyjnym systemem religijnej policji, jakiego dotąd nie posiadał żaden europejski kraj, która wykazywała wszystkie cechy wczesnonowożytnej racjonalności, wydajności i organizacji – z gęstą siecią trybunałów, z dziesiątkami, wkrótce zaś tysiącami informatorów i denuncjatorów, z regularnym, ale – co w świetle powszechnej europejskiej kultury prawnej wydaje się rzeczą szczególnie znamiennej – całkowicie tajnym postępowaniem procesowym i z – już jawnym – ogłoszeniem końcowego wyroku, a także z jego publicznym wykonaniem, z *auto-da-fé*, aktem wiary, inscenizowanym jako demonstracja władzy oraz bezwarunkowej woli zachowania czystości wiary.

Nie dziwi zatem, że Karol V w latach 30. i 40. XVI w. mógł z dala od Hiszpanii poświęcić się realizacji postawionych sobie politycznych i militarnych zadań w Europie, bez obawy, że w tym czasie znienawidzona i zawzięcie zwalczana herezja poważnie „skała” jego iberyjskie władztwa. Tym silniej została pobudzona jego czujność, gdy jego córka Juana, sprawująca władzę namiestniczą w imieniu bawiącego w zewnętrznej części monarchii, we Flandrii, króla Filipa II, wiosną 1558 r. pisała do St. Yuste, że wykryto, iż pewne osobistości sympatyzują z nauką luterzańską. Co prawda natychmiast stało się jasne, że chodziło tylko o jednostki lub co najwyżej małe grupki, mające ograniczone oddziaływanie. Nadto ich idee

jedynie w bardzo niewielkim zakresie naruszały granice aprobowanej przez państwo i Kościół ortodoksji. Mimo to cesarz był przerażony – ponieważ przyłapani zostali członkowie hiszpańskiego dworu, przede wszystkim jednak dlatego, że sam siebie uważał za głęboko zranionego. Wzburzenie i ból sprawiła mu ta wiadomość, ponieważ musiał spostrzec, że jak długo był nieobecny w swoim iberyjskim królestwie, cieszyło się ono wielkim spokojem i pozostawało wolne od tego nieszczęścia. Teraz jednak, gdy powrócił do tego kraju, aby służyć Bogu, w jego obecności podniósł się występek herezji z całym swoim bezwstydem. Za pomocą takich i podobnych gorzkich słów wyrażonych w dwóch listach z 3 i 25 maja, które są określane mianem „płomiennych”, Karol V opisywał regentce stan swej duszy i nakazywał jej jednocześnie przedsięwzięcie wraz z arcybiskupem Sewilli oraz z kolegium inkwizycji wszystkich koniecznych środków w celu przywrócenia czystości wiary w Hiszpanii⁷⁴. Zło musi zostać wyrwane z korzeniami, póki jest bezsilne u zarania, zanim się nie ugruntuje. Sprawcy, którzy należeli do ludzi uczonych i dlatego świadomych swych czynów, nie powinni ująć karze, jak to jest w zwyczaju przy pierwszym występku. Raczej winni zostać ukarani jako heretycy oraz równocześnie jako podżegacze i buntownicy. Wzorem powinno być postępowanie w Niderlandach, gdzie zawzięci heretycy byli paleni żywcem, skruszeni – łaskawie ścinani i pozbawiani dóbr. Taką bezwzględność cesarz uważał za uzasadnioną prawnie, ponieważ stawką była cześć i służba Bogu oraz istnienie iberyjskiej monarchii. Słowami Karol V wyraził to w liście z 3 maja 1558 r. w sposób następujący:

„I dlatego zostałem tymi sprawami tak boleśnie dotknięty, ponieważ tyczą się one w równym stopniu chwały Boga i czci, jaką mu jesteśmy winni, jak i stanu tego królestwa, w którym religia dzięki Jego dobroci pozostawała bez uszczerbku”.

Zaś 25 maja dodawał:

„Ale uwierz mi, moja córko, że te zajścia wzbudziły u mnie troskę i spowodowały ból, i wciąż jeszcze powodują, że ja nie miałbym zamiaru tego wam wyrażać za pomocą słów, gdyby to

⁷⁴ Wydane w: *Corpus Documental de Carlos V* (dalej: *CDCV*), t. 4: 1554–1558, wyd. M. Fernández Álvarez, Salamanca 1979, s. 424–425, przyp. 700; zob. też *Retraite et mort de Charles Quint...*

nie było tak, że podczas nieobecności mojej i króla panowały w tym kraju pokój i szczęście i teraz, tam gdzie przybyłem, aby znaleźć spokój i wytchnienie i służyć Naszemu Panu, tak wielka sromota i grzech wokół nas zjawiły się i ci ludzie wzięli w tym udział. Wiedząc, jak bardzo ja musiałem z powodu tych spraw znosić Niemcy i cierpieć, ile trudu i wysiłku kosztowały mnie one i ile mi zdrowia napsuły, i w głębokim przekonaniu, że oni przy czujnym śledzeniu owych zgromadzeń mogą złapać zło u korzenia (ponieważ na początku jest jeszcze słabe i wątle), powinni oni winnych karać, aby uniknąć większego zła. Nie wiem, czy starczy mi cierpliwości i nie opuszczę tego miejsca, aby usunąć ten nieład [...]. A więc musimy wystąpić przeciwko nim, przeciwko podżegaczom, kusicielom i wichrycielom oraz przeciwko tym, którzy chcą wstrząsnąć monarchią i których celem jest bunt, ponieważ im nie przysługuje łaska darowania”⁷⁵.

Pomijając wzburzenie, które wywołały w St. Yuste, pojawiające się także w połowie XVI w., przede wszystkim w Katalonii i Andaluzji, zaczątki luteranśkich lub heterodoksyjnych idei, nigdy nie miały one szansy stać się znaczącym w jakikolwiek sposób ruchem reformatorskim: inkwizycja pracowała tu bowiem z typową jej perfekcją⁷⁶. Podobnie król Filip II,

⁷⁵ CDCV, t. 4, s. 424–426: „Pero creed, hija, que este negocio me ha puesto y tiene en tan gran cuidado tanta pena, que no os lo podría significar, viendo que mientras el Rey y hauemos esstrado ausentes destos Reynos han estrado en tanta quietud y libres desta desuentura, y que agora, que he venido a retirarme y descansar a ellos y seruir a Nuestro Señor, sucede en mi presencia y la vuestra una tan gran desvergüenza y bellaguería, y incurrido en ello semejantes personas. Sabiendo que sobrello he suffrido y padecido en Alemaña tantos trauajos y gastos, y perdido tanta parte de mi salud, que certamente si no fuese por la certidumbre que tengo de que vos de los Consejos que abí están, remediarán muy a raíz esta desuenta (peus no es sino un principio, sin fundamento y fuerças), castigando a los culpados muy de veras, apra atajarque no passe adelante, no sé si touiera sufrimiento para no salir de aquí a remediallo [...]. Y assi se deve mirar si se puedo proceder contra ellos como contra sediciosos, scandalous, aluorotadores de la república, y que tenían fin de incurrir en caso de rebellión, poque no se puedan preualer de la misericordia”.

⁷⁶ Procesy inkwizycyjne, które zapoczątkowały nową fazę hiszpańskiej polityki kościelnej i religijnej oraz doprowadziły w latach 1556–1560 do wielu *autos-da-fé* w Sewilli i Valladolid, nie należały już do sfery odpowiedzialności Karola V. Były raczej fundamentem Hiszpanii przechodzącej konfesjonalizację za panowania Filipa II, wytyczając kierunek dla drugiej połowy XVI i dla XVII w. Dokładniej o tym zob. przyp. 60, 66, 68 i przytoczone tam prace E.H.J. Schäfera, H. Kamena, J.A. Llorente i I. New.

kórego Karol V również wczesnym latem 1558 r. pouczał i wzywał: „Musisz ten ruch wytępić tak surowo, jak to możliwe”⁷⁷, w niczym nie ustępował, jak wiadomo, swemu ojcu – ani w osobistej religijności, ani w woli uwolnienia swego królestwa za pomocą wszelkich środków od herezji.

Jednak w żadnym wypadku katolicyzm w Hiszpanii nie opierał się wyłącznie na bojaźni i strachu, krwi i ogniu. Przy ogólnej ocenie hiszpańskiej polityki religijnej i kościelnej prowadzonej przez cesarza Karola V, względnie króla Karola I, nie należy zapominać, że negatywne siły kontroli i przemocy stosowanej wobec jakichkolwiek przejawów innego myślenia stanowiły tylko jedną jej stronę. Oprócz tego początkowo były do dyspozycji środki, które w zmienionych warunkach pozwalały kontynuować rozpoczęte u schyłku średniowiecza reformy organizacji kościelnej, duchowości i pobożności. Wprawdzie odważna otwartość i wolność ducha była zabroniona, jeśli nie zupełnie zdławiona. Katolicka konfesjonalizacja, która torowała sobie drogę od lat 30. i 40. XVI w., dostarczała odnowicielskich i strukturalnych bodźców, które w Hiszpanii oddziaływały nie mniej intensywnie i to dla wielu pokoleń, niż przebiegające w tym samym czasie procesy konfesjonalizacji luteranńskiej, kalwińskiej lub katolickiej w innych krajach Europy. Momentem szczytowym tej głębokiej przemiany, która umożliwiła Hiszpanii nie tylko utrzymanie do połowy XVII stulecia wiodącej pozycji na arenie międzynarodowej, ale także rozwinięcie bujnej kultury *siglo de oro*, był okres panowania Filipa II. Zatem to dopiero syn skoncentrował się całkowicie na hiszpańskiej polityce kościelnej jako kluczowym elemencie swojej skierowanej na sprawy wewnętrzne aktywności politycznej, podczas gdy jego ojciec w polityce kościelnej i mocarstwowej wciąż pierwszeństwo dawał związkom europejskim. Tym niemniej to już za panowania Karola V zostały położone podwaliny organizacyjne i duchowo-religijne, na których mógł budować Filip II.

⁷⁷ *Retraite et mort de Charles Quint...*, t. 1, s. 303. Ogólnie o przejściu od panowania Karola V do Filipa II, zresztą bez wchodzenia w szczegóły konfesjonalizacji, traktuje praca M.J. Rodríguez-Salgado, *The changing face of empire. Charles V, Philip II and Habsburg authority 1551–1559*, Cambridge–New York 1988.

Szczególnie wyraźnie ukazuje to funkcjonalna i moralno-religijna odnowa życia zakonnego. Hiszpania Karola V obok Italii była pionierem w katolickiej Europie nie tylko w dziele wewnętrznych reform istniejących zgromadzeń, ale także zakładania nowych zakonów. Skłaniający się do reform franciszkanie obserwanci znaleźli tam oparcie, podobnie jak dążący w tym samym kierunku benedyktyni, hieronimici i karmelici. Z reformatorskiego odłamu hiszpańskich karmelitów powstał w latach 70. XVI w. samodzielny zakon karmelitów bosych, który wkrótce swą siecią pokrył całą Europę i przyczynił się ogromnie do upowszechnienia i wewnętrznego scementowania katolickiego konfesjonalizmu w Europie. Przede wszystkim jednak Hiszpania Karola V była ojczyzną Ignacego Loyoli, założyciela zakonu jezuitów i reformatora Kościoła katolickiego, którego można ustawić na tym samym poziomie co Lutra i Kalwina po stronie protestanckiej. Karol V zresztą osobiście nigdy z Ignacym Loyolą nie rozmawiał, a do jego zgromadzenia zakonnego długo odnosił się z rezerwą. Nie mogło być jednak inaczej, bowiem działalność jezuitów umacniała bezwarunkowo papieństwo, i to także wewnątrz obozu katolickiego, a fanatyczna wrogość Loyoli do protestantyzmu podkopywała politykę kościelną Karola V, ukierunkowaną na ponowne zjednoczenie i pojednanie. Ostatnie lata panowania Karola V były także okresem, w którym karmelitanka Teresa z Avila (1515–1582), od 1535 r. zakonnica, doświadczała przeżyć mistycznych aż do słynnej wizji Chrystusa, która prowadziła do jej wewnętrznego nawrócenia w 1554 r. Czasów panowania Karola V sięgały także korzenie zainicjowanej przez nią i rozwijanej przez jej zakonnego brata Jana od Krzyża *literatura ascética y mística*, którą w katolickiej Europie XVII stulecia niezmiennie podziwiano i przyswajano. Tym samym nowy łuk rozciągał się od czasów przed podziałami konfesyjnymi ponad okresem konfesjonalizacji za panowania Filipa II, aż do mającej miejsce po nim odnowy życia religijnego właściwej dla katolicyzmu w Hiszpanii i nie tylko tam. Ponieważ dogmatyczne problemy ortodoksji epoki konfesjonalizacji były całkowicie obce mistyce ugruntowanej na subiektywnych wizjach i wewnętrznych poruszeniach duszy.

Za panowania Karola V – ogólnie rzecz ujmując – zostały położone fundamenty pod charakterystyczną siłę i spójność katolickiej tożsamości Hiszpanii. Jednak tym samym zasiano też ziarno daleko idącej duchowej izolacji Hiszpanii od reszty Europy. Pogłębiał ją Filip II, doprowadzając kontrolę i karanie poddanych oraz odseparowanie kraju do niewyobrażalnej jeszcze za panowania Karola V perfekcji, choćby przez wprowadzony w listopadzie 1559 r. zakaz odwiedzania zagranicznych uniwersytetów przez poddanych z jego monarchii i pozostałych władztw. Był to przede wszystkim sposób obrony poważnie zagrożonej czystości wiary w niderlandzkich posiadłościach, które niezależnie od identycznej – lub bardzo podobnej – polityki kościelnej prowadzonej przez Habsburgów podążały całkowicie odmienną drogą niż Hiszpania.

Analiza polityki kościelnej Karola V w jego hiszpańskich krajach dziedzicznych byłaby niekompletna bez krótkiego przyjrzenia się koloniom zamorskim. Ponieważ za jego panowania została definitywnie ukierunkowana działalność misjonarska zmierzająca nie tylko do chrystianizacji właśnie odkrytej połowy świata, lecz także do jej trwałego włączenia do katolickiej części podzielonego w międzyczasie świata chrześcijańskiego. Podbój, kolonizacja i działalność misyjna szły w parze. Budowa struktur kościelnych w Ameryce Środkowej i Południowej była ściśle zespólna z formowaniem polityczno-administracyjnej organizacji transatlantyckich posiadłości koronnych. Ostatecznie w koloniach powstał hiszpański Kościół państwowy, który faktycznie był niezależny od Rzymu. Był on zdecydowanie w większym stopniu administrowany jako urząd państwowy niż Kościół na Półwyspie Iberyjskim. W Ameryce, zupełnie odmiennie niż w hiszpańskiej metropolii, hierarchowie kościelni byli regularnie angażowani do rządzenia i administrowania. To co kościelna polityka królów hiszpańskich realizowała z trudem i nigdy nie bez trudności, a mianowicie „wykorzystanie religii, a przez nią i Kościoła do realizacji (ich) polityki”⁷⁸, to w stosunkach między

⁷⁸ H. Pietschmann, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas*, Münster 1980, s. 50. O debacie na temat etycznych aspektów zob. J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1975; L. Hanke, *All mankind is one. A study of the dis-*

kolonialną władzą i kolonialnym Kościołem było dane niejako z góry.

Bowiem o ile w Europie polityka kościelna Karola V, podobnie jak jego przodków, musiała liczyć się z wielowiekową tradycją prawną i przywilejami instytucji kościelnych i korporacji, o tyle w Ameryce nie musiała tego uwzględniać. Także wpływy papieża i Kurii Rzymskiej miały tutaj ograniczone pole oddziaływania. Tak więc hiszpańską politykę kościelną w koloniach zamorskich można było realizować w dużej mierze bez sprzeciwów lub wpływów z zewnątrz. Zresztą na długie dziesięciolecie była ona najsilniej uwikłana w wewnętrzny spór – tak w Hiszpanii, jak w koloniach zamorskich – o własne pryncypia, przede wszystkim o prawomocność i sposób prowadzenia misji chrystianizacyjnej wśród Indian. Przy tym uderzające jest, że Karol V – inaczej niż w przypadku swojej polityki w habsburskich posiadłościach w Europie – przyznał zdumiewająco szerokie pole do dyskusji i działania teologom i kościelnym hierarchom. Zasadniczą kwestię, a mianowicie jak uzasadnić prawnie podboje albo określić status Indian wraz z wynikającymi z tego zasadami polityki wobec tubylców, nakazywał on wciąż na nowo roztrząsać komisjom teologów lub przedstawicieli episkopatu. Przede wszystkim monarcha zezwalał, żeby ludzie pokroju Bartolomé de Las Casasa (1477–1566), do dziś słynnego apostoła Indian, bronili ich sprawy za pomocą słowa i pisma, a tym samym inicjowali publiczną dyskusję w Hiszpanii o prawomocności i zasadach działalności misyjnej, jak i ogólnie polityki kolonialnej. Nie mniej istotną zasługą samego cesarza było także i to, że współczesny historyk może stwierdzić, iż pomijając wszystkie poważne wykroczenia Hiszpanów w Ameryce, „żadna inna potęga kolonialna nie przeprowadziła tak wcześnie i tak wiele samokrytyki i nie ukazała tak wielu przejawów dobrej woli ze strony władz”⁷⁹.

putation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians, DeKalb 1974.

⁷⁹ W. Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*, t. 2: *Die Neue Welt*, Stuttgart 1985, s. 67. Ogólnie o tej problematyce: tamże, s. 59–68; H. Pietschmann, *Staat und staatliche Entwicklung...*, s. 39–93; R. Konetzke, *América und Europa in der Zeit Karls V.*, w: *Karl V. Der Kaiser und seine Zeit...*;

Ów nadzwyczajny udział teologów i hierarchów kościelnych w publicznej debacie o hiszpańskiej polityce w zamorskich koloniach, a także w samej działalności politycznej był możliwy dzięki temu, że w Ameryce – inaczej niż w europejskich państwach habsburskich – nie istniała żadna wielowiekowa rywalizacja między Kościołem i państwem, a teologowie w równym stopniu jak politycy działali jako przedstawiciele hiszpańskiej, względnie kastylijskiej, monarchii. Przede wszystkim jednak znacząca rola religii i teologów odpowiadała pewnej wewnętrznej konieczności wczesnej polityki kolonialnej Hiszpanii, ponieważ objęcie w posiadanie przez koronę kastylijską nowych, dotąd nieznanych Europejczykom imperiów, zasadniczo zostało umotywowane argumentami religijnymi. Co więcej, cesarz i jego najbliżsi doradcy w religii chrześcijańskiej widzieli jedyny skuteczny czynnik legitymizujący i integrujący, który służył włączeniu nowo pozyskanych terytoriów drogą podboju i zniewolenia indiańskich poddanych w system społeczny i polityczny uformowany wedle europejskich zasad.

Teologiczna legitymizacja hiszpańskiego państwa opierała się w znacznym stopniu na papieskiej bulli z 1493 r., a szczególnie na słynnym edyktie *Inter caetera* z 3–4 maja tegoż roku, w którym papież Aleksander VI jednocześnie dokonał podziału kolonialnego świata między Portugalie i Hiszpanie, przyznając katolickim królom władzę w Ameryce Środkowej i Południowej, ponieważ dzięki temu „katolicka wiara i chrześcijańska religia [...] będzie mogła być uwielbiona i wszędzie rozpowszechniona, będzie wsparte zbawienie duszy, a barbarzyńskie narody [...] zostaną przywiedzione do wiary”⁸⁰. O ile słabo podważano za panowania Karola V owe uzasadniane religijnie prawo posiadania jako takie, o tyle wybuchały gwałtowne kontrowersje wokół jego kształtu. Przede wszystkim zażarcie spierano się wokół polityki religijnej wobec Indian,

A. von Randa, *Kaiser Karl V. und die Kolonisation*, „Religion, Wissenschaft, Kultur” 11, 1960, nr 3–4, s. 261–270; A. Milhou, *L’Amérique latine*, w: *Le temps des confessions (1530–1620/30)*, red. M. Venard, Paris 1992 (Histoire du Christianisme des origines [...] nos jours, 8); H. Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.

⁸⁰ Niemiecki przekład za: E. Reibstein, *Völkerrecht*, t. 1, Freiburg 1958, s. 268–272.

głównie dlatego, że równocześnie pod dyskusję poddawano prawo do ekonomicznej eksploatacji kraju i ludzi. Chrześcijańska i katolicka koncepcja władzy, która nakazywała Karolowi V w Europie ruszać w pole bez ociągania przeciw wrogom rzymskiego Kościoła, obowiązywała także wobec jego indiańskich poddanych w zamorskich koloniach. Wciąż uzmysławiał on sobie zaszczytną misję, którą jego przodkom i jemu samemu powierzyły papieskie bulle ze zobowiązaniem dotyczącym „zbawienia dusz” nowo odkrytych ludów. I tak śledził on z uwagą prawne, moralne i religijne argumenty przedkładane przez teologów, jurystów i polityków debatujących o podstawach hiszpańskiej polityki w Ameryce. I jeśli czas mu na to pozwalał, sam wielokrotnie interweniował za pomocą praw i rozporządzeń, aby zapobiegać konfliktom o władzę między bezwzględnymi i interesownymi politykami a idealistycznymi misjonarzami. Przy tym musiał on nie tylko bronić równowagi między moralno-religijnymi obowiązkami chrześcijańskiej monarchii uniwersalistycznej i polityką reprezentującą interesy hiszpańskie, lecz także wciąż liczyć się z rozproszeniem politycznej działalności, które wynikało z jego osobistego zaangażowania w politykę mocarstwową i kościelną w Europie, a tym samym od lat 20. XVI w. nieustannie ograniczało jego obecność w Hiszpanii do krótkich okresów.

Bardzo szybko także w amerykańskiej polityce kościelnej i religijnej cesarza Karola V – podobnie jak w jego zmaganiach z reformacją w Świętym Cesarstwie Rzymskim – pojawił się ostatecznie niedający się rozładować stan napięcia między górnolotnymi zamiarami a realnymi możliwościami, względnie trwożliwym uwzględnianiem ekonomicznych i mocarstwowych uwarunkowań. Karol V dawał posłuch skargom dominikanina Bartolomé de Las Casasa, który z ochrony i poszanowania Indian uczynił cel swego życia. Już w trakcie podróży na uroczystości koronacyjne oraz na sejm Rzeszy, mający zająć się sprawą Marcina Lutra w 1520 r., cesarz upoważnił zakonnika do zgromadzenia wokół siebie braterskiej wspólnoty misjonarzy-kolonistów, którzy białymi płaszczami z czerwonym krzyżem już na pierwszy rzut oka odróżniali się od uzbrojonych konkwistadorów. Tym samym miało się urzeczywistnić coś na kształt alternatywnego modelu przyjaznej i chrześcijańskiej

kolonizacji i misji w Nowym Świecie, w celu skorygowania militarnego podboju dokonanego przez konkwistadorów, dopuszczających się dzikich ekscesów, o których hiszpański dwór dopiero co się dowiedział. Ponieważ ów eksperyment nie powiódł się i hiszpańscy panowie nieustannie przemieniali coraz większe rzesze Indian w niewolników, w 1530 r. cesarz wprowadził generalny zakaz czynienia z Indian ludźmi niewolnych, który odnowił w 1542 r. W latach 40. XVI w. wskutek nalegania Bartolomé de Las Casasa Karol V był wręcz gotów zrzec się panowania w Peru, a według części źródeł nawet w całej Ameryce, aby nie ponosić winy za to, co czyniono z Indianami. Przed takim brzemiennym w skutki krokiem – jeśli w ogóle cesarz poważnie go rozważał – hiszpańska rada monarsza w tym przypadku mogła go bez trudu powstrzymać. Przede wszystkim wielką wagę miał argument, że wycofanie się spowodzi grzech śmiertelny, ponieważ w jego następstwie poganie niechybnie zostaną odcięci od szansy zbawienia, a już schrystianizowani Indianie na powrót popadną w zatracenie. W każdym razie w 1545 r. został uczyniony chrześcijański i humanitarny gest wobec inkaskiej dynastii. Ponieważ Karol V zarządził „dla ulżenia naszej duszy”, aby wszyscy członkowie tej rodziny byli honorowani jako nasi „przyjaciele i bracia” i żeby jako znak zewnętrzny przysługiwało im prawo noszenia jako chrześcijańskim rycerzom burgundzkiego Orderu Złotego Runa.

Przy całej sympatii, jaką cesarz mógł okazywać ideom Bartolomé de Las Casasa, jest przecież oczywiste, że hiszpańska polityka religijna i kolonialna w Ameryce dawała ostatecznie pierwszeństwo zawsze interesom władzy i gospodarczym. Przede wszystkim cesarska i europejska polityka mocarstwowa wciąż natrętnie zgłaszała „swoje nienasycone roszczenia”⁸¹ do finansowej i gospodarczej eksploatacji w Ameryce, w związku z czym normy etyczne i prawne w polityce religijnej w rzeczywistości wciąż schodziły na drugi plan. Tak przechylały się szale w zmaganiach między ideologami a amerykańskimi grupami interesów raz na jedną, raz na drugą stronę. I kiedy Francisco de Vitoria (1492–1546), słynny obrońca praw

⁸¹ Tak W. Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion...*, t. 2, s. 49.

człowieka i współbrat zakonny Bartolomé de Las Casas, zaczął twierdzić w swoich wykładach głoszonych na uniwersytecie w Salamance od 1537 do 1539 r., że papieżowi nie przysługuje żadna władza nad światem i nie wynika z tego żadne prawo do wystawiania patentów zezwalających na kolonizację i działalność misyjną, i że również chrześcijańskiemu cesarzowi nie przysługują żadne roszczenia do uniwersalistycznej władzy, wkrótce z tego właśnie powodu otrzymał zakaz publikacji.

Momentem kulminacyjnym konfliktu między ideami i interesami za panowania Karola V był tzw. drugi kongres amerykański w Valladolid w latach 1550–1551, kiedy to główni reprezentanci obu kierunków przedstawiali swoje argumenty przed komisją ekspertów cesarskiego dworu. Rzecznikiem słabszej jak dotąd frakcji polityki realnej, która nie miała zamiaru przyznawać Indianom tego samego antropologicznego statusu co europejskim zdobywcom, był słynny humanista i ówczesny nadworny historiozof, Juan Ginés de Sepúlveda (1489–1579). Nawiązując do koncepcji barbarzyństwa Arystotelesa, charakteryzował on „Indian według ich natury” jako „niewolników, barbarzyńców, nieokrzesane i okrutne postaci” pozbawione rozumu, którym nie przysługują z tej przyczyny prawa i traktowanie właściwe dla ludzi rozumnych. Odpowiedział mu powracający właśnie z Ameryki Bartolomé de Las Casas, który z pasją bronił godności człowieka, a na hiszpańską monarchię nakładał uniwersalny obowiązek humanitaryzmu i etyki, także (a może zwłaszcza) wobec „pogan” oraz wymóg respektowania praw naturalnych i praw narodów⁸². Do ostatecznego rozstrzygnięcia między tymi wizjami człowieka i wynikającego z tego modelu kolonizacji nie doszło właściwie do dziś. Opinie ekspertów pozostały podzielone. I tak hiszpańska polityka kolonialna w dalszym ciągu poruszała się ruchem wahadłowym między etyczną i chrześcijańską odpowiedzialnością a czystą *Realpolitik* – przede wszystkim polityką uwzględniającą interesy finansowe. Bartolomé de Las Casas mógł to uznać za brak uznania ze strony władz dla humanitaryzmu i chrześcijaństwa.

⁸² O Kościele państwowym zob. przede wszystkim: H. Pietschmann, *Staat und staatliche Entwicklung...* O debacie na temat etyki: J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium...*; L. Hanke, *All mankind is one...*

Toteż bezpośrednio po kongresie zdecydował się zaapelować do szerszej publiczności, polecając z tej przyczyny wydrukować wyciąg ze swoich pism potępiających barbarzyństwo Hiszpanów w zamorskich koloniach, które dotąd krążyły jedynie w wąskim kręgu odbiorców. Jego traktat *Brevissima Relación de la destrucción de las Indias*, opublikowany w 1552 r., spotkał się z nadzwyczajnym odzewem. Jako źródło informujące o rzeczywistej sytuacji pismo to jest bezwartościowe, ponieważ autor ogarnięty świętym gniewem niewątpliwie mocno przesadzał i przejaskrawiał. Tym większe było jego oddziaływanie propagandowe, antyhiszpańskie i antykatolickie, które do dziś podsyca „czarną legendę” Hiszpanów i ich katolickich królów. Tym samym dzieło życia Karola V pod koniec jego panowania przybliżyło także w obrębie polityki religijnej, kościelnej i ogólnie kolonialnej w Nowym Świecie. Z jednej strony bowiem jest bezsporne, że przez całe życie zabiegał on – podobnie jak wielu jego doradców – z powagą i wielką odpowiedzialnością o duchowe i moralne podstawy przede wszystkim dla polityki religijnej i misyjnej. Nie można także przeoczyć realnych politycznych skutków. Bowiem w połowie XVI stulecia hiszpański Kościół państwowy w zamorskich koloniach miał już silnie scentralizowaną organizację. Wytyczony został też nieodwracalnie kierunek integracji duchowo-kulturalnej nowych władztw, choćby dzięki skutecznej fundacji w 1551 r. dwu uniwersytetów, w Limie i Meksyku. Z tym jednak kontrastuje duchowa i moralna katastrofa, jaką były gwałtowne narodziny *Leyenda negra*, która obraz Hiszpanii i jej królów na trwałe pokryła ciemnymi barwami, kiedy to jej polityczni, gospodarczy i konfesyjni nieprzyjaciele ruszyli do ofensywy, jednocześnie skwapliwie podchwytyjąc tę taną propagandę.

Historia Niderlandów – czy formułując precyzyjniej: dolnoburgundzkich władztw habsburskich – została na długo naznaczona polityką kościelną i religijną Karola V nie mniej niż w Hiszpanii i Ameryce Łacińskiej. Jej skutki były jednak zupełnie inne. Na północnym zachodzie kontynentu europejskiego habsburska polityka nie doprowadziła do ugruntowania jednolitej tożsamości narodowej lub uruchomienia procesu państwowotwórczego pod sztandarem jedyne go, katolickiego wyznania i jedyne go, hermetycznie zamkniętego Kościoła

państwowego. Raczej przyczyniła się do rozszczepienia katolickiego południa i zdominowanych przez protestantyzm prowincji północnych, a tym samym do przerwania zainicjowanej przez burgundzkich książąt ewolucji zmierzającej do ukształtowania wspólnej struktury państwowej oraz politycznej i kulturowej tożsamości. Odmienne, w pewnej mierze nawet przeciwstawne, rozwijały się w obu terytoriach szczególnie stosunki między państwem i Kościołem, organizacja terytorialna Kościoła oraz życie religijne. W południowych prowincjach, które po przełomowych zmianach w drugiej połowie XVI w. pozostały przy Habsburgach, ustabilizował się ustrój kościelny, pobożność oraz formy życia duchowego odpowiadające zasadom obowiązującym w Hiszpanii. Tym niemniej Belgii została oszczędzona typowa dla Hiszpanii hermetyczność i wynikająca z niej przesada w dziedzinie kontroli, przymusu i przemocy. Także homogeniczność i izolacja życia duchowego w Hiszpanii pozostały obce południowym Niderlandom po ponownym włączeniu do habsburskiego związku państw. Obok wpływów hiszpańskich, choćby mistyki Teresy z Avila lub Jana od Krzyża⁸³, wciąż żywa pozostała wymiana ze środkową i zachodnią Europą. Tym samym Belgia pełniła rolę swego rodzaju mostu – często także za pośrednictwem w Kolonii – służącego recepcji kultury hiszpańskiej, szczególnie literatury ascetycznej, w dalszych krajach katolickiej Europy. Dodajmy, mostu – co jednak znaczące – w zasadzie tylko z ruchem jednokierunkowym.

Pod koniec XVI w. w niezależnych prowincjach północnych ustrój kościelny, pobożność i życie duchowe kształtowały się w świadomej opozycji do modelu hiszpańskiego. Wprowadzona przez Karola V, a następnie od 1556 r. kontynuowana w formie ekstremalnej przez Filipa II polityka ściśle splatająca państwo i Kościół, regulująca życie duchowe i kulturalne, narzucane pod przymusem społeczeństwu, została zrewidowana pod kątem wolności, swobody sumienia i światopoglądowego pluralizmu. Holenderska republika, która w XVII w.

⁸³ Ogólnie z odwołaniami do dalszej literatury: G. van Gemert, *Die spanische Mystik und ihre Vermittler*, w: *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, red. D. Breuer, Amsterdam 1984 (Cloe, 2), s. 75–126.

rzeczywiście funkcjonowała jako najbardziej liberalne i otwarte społeczeństwo, stanowiła w tym wszystkim całkowite przeciwieństwo Hiszpanii. W formie wyolbrzymionej objawiają się te przeciwieństwa w niderlandzkim micie historycznym tak zwanej czarnej legendy, która propagandowo Hiszpanię i Hiszpanów oczernia i stylizuje na istoty nieludzkie, podczas gdy własne, protestanckie powstanie przeciw nim ukazuje jako walkę dzieci Boga i Światłości z hiszpańskimi antychrystami i dziećmi ciemności⁸⁴.

Do momentu kulminacyjnego doszedł ów długotrwały rozwój zresztą dopiero za panowania Filipa II, a więc w drugiej połowie XVI w. Za panowania Karola V tendencja ta co najwyżej utorowała sobie drogę, chociaż nie jedynie, ponieważ sam cesarz w swojej duchowej i kulturalnej formacji przeżył decydującą przemianę, którą krótko można scharakteryzować jako przemianę Niderlandczyka, czy Burgundczyka, w Hiszpana⁸⁵. Przynajmniej przez pierwsze dwie dekady swego życia młody Habsburg był przeniknięty duchową, kulturalną i kościelno-polityczną atmosferą niderlandzkich prowincji, przede wszystkim Brabancji. Różniła się ona zasadniczo od sytuacji religijnej i kościelno-politycznej panującej w Hiszpanii, nawet jeśli tamtejszy arcybiskup Jiménez de Cisneros dał się w swoim dziele kastyljskiej reformy chrześcijaństwa zainspirować niderlandzkimi wzorcami, zwłaszcza humanizmem, Erazmem z Rotterdamu czy *devotio moderna*.

Różnice dotyczyły nie tyle pobożności i ogólnie życia religijnego, ile polityki kościelnej. Podobnie jak Hiszpania, także prowincje niderlandzkie już w XV w. doświadczyły przebudzenia pobożności i duchowości, które przybierało nowe pod każ-

⁸⁴ Por. przykłady w: H. Schilling, *Calvinismus und Freiheitsrechte. Die politisch-theologische Pamphletistik der ostfriesisch-groningischen „Patriotenpartei“ und die politische Kultur in Deutschland und in den Niederlanden*, „Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden” 102, 1987, s. 403–434. Ogólnie na ten temat: J. Decavele, *De dageraad van de Reformatie in Vlaanderen (1520–1565)*, Brüssel 1975; R.R. Post, *Kerkelijke verhandelingen Nederland voor de Reformatie van 1500 tot 1580*, Utrecht 1954; L.E. Halkin, *Réforme en Belgique sous Charles Quint*, Brüssel 1957; M.E. Kronenberg, *Verboden boeken en opstandige drukkers in de Hervormingstijd*, Amsterdam 1948; M. Venard, *Frankreich und Niederlande, w: Die Zeit der Konfessionen...*, s. 446–476.

⁸⁵ Por. M. Fernández Álvarez, *La España del Emperador Carlos V*, Madrid 1966 (Historia de España, 18), s. 217–251.

dym względem formy życia religijnego – u beginek i begardów, braci i sióstr wspólnego życia, u reformowanych augustianów z Windesheim i w wielu podobnych społecznych konfiguracjach. Także w dziedzinie wiedzy naukowej i nowoczesnej oświaty oraz w drukowanych środkach przekazu Niderlandy wraz z krajami włoskimi przodowały w Europie. Wystarczy wspomnieć Erazma z Rotterdamu i środowisko niderlandzkich humanistów lub teologiczne debaty w kręgu Wessela Gansfortsa, Cornelisa Hoena lub Hinne’a Rodego, podczas których już przed 1520 r. dyskutowano o niektórych kwestiach – na przykład dotyczących nauki o Eucharystii – istotnych później dla nauki Lutra i Zwingliego⁸⁶. Dość zaskakujące jednak, że na tle tego intelektualnego i duchowego ożywienia nie uformował się w Niderlandach żaden zreformowany katolicyzm w dosłownym znaczeniu, a więc ani przedreformacyjny, ani za panowania Karola V, w każdym razie z wyznaczonym celem i energią, z jaką politykę kościelną w Hiszpanii prowadził arcybiskup Jiménez de Cisneros. A już zupełnie nie da się dostrzec tendencji ku Kościołowi państwowemu na wzór hiszpański lub francuskiego gallikanizmu. Po pierwsze, było to skutkiem politycznej i prawnoustrojowej różnorodności, która utrudniała zdefiniowanie jednej, równej dla wszystkich prowincji polityki kościelnej. Po drugie, tendencje zmierzające do uformowania nadrzędnego nad prowincjami niderlandzkiego Kościoła „narodowego” hamowało, jeśli nie uniemożliwiała, niekorzystne w najwyższym stopniu rozczłonkowanie kościelnych jednostek administracyjnych. Burgundzkie władztwa Habsburgów nie posiadały wszakże żadnego wspólnego, „krajowego”, kościelnego centrum administracyjnego, lecz były podzielone między dwa zewnętrzne arcybiskupstwa, Reims i Kolonję. Dopiero Filip II postanowił to zmienić, polecając w 1559 r. papieżowi przekształcić sześć biskupstw w osiemnaście nowych i włączyć je w trzy po części zagraniczne, po części niderlandzkie arcybiskupstwa: Cambrai, Mechelen i Utrecht. Centralnie położone Mechelen stało się w tym tylko przez

⁸⁶ W tej i w następnych kwestiach kompetentna synteza uwzględniająca dalszą literaturę przedmiotu: O.J. de Jong, *Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Nijkerk 1972, s. 77 n.; odnośnie południowych prowincji: E. de Moreau S.J., *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. 4: 1378–1559, Brüssel 1949.

krótki czas funkcjonującym systemie siedzibą niderlandzkiego prymasa. Co prawda tym samym ostatecznie zostały położone fundamenty pod niderlandzki „terytorialny” czy „narodowy” Kościół, jednakże zbyt późno. Ponadto zostały one odrzucone przez zaskoczonych wiernych, którzy odebrali to jako gwałt i obcą ingerencję. To postępowanie wyraźnie odmienne od polityki Karola V – nawet jeśli bardziej w sferze odczuć niż w rzeczywistości – przyczyniło się nieświadomie do przyspieszenia gotowości do rebelii w Niderlandach.

Zupełnie inaczej niż w Hiszpanii przebiegała tu recepcja nauki protestanckiej. W Niderlandach Habsburgom nie udało się w rzeczywistości nigdy wypełnić pism Lutra czy Zwingliego. Wprawdzie także w niderlandzkich prowincjach dochodziło do palenia ksiąg, a habsburska cenzura przez długi czas miała swoje centrum w Lowanium, ale z uwagi na rozległe upowszechnioną w społeczeństwie edukację, a więc także umiejętność czytania, cenzura książek i zakaz lektury napotykały tam na silny opór społeczny. Kiedy zatem 25 lipca 1521 r. w Gandawie w obecności Karola V, duńskiego króla i liczącej tysiąc głów publiczności, w tym wielu przedstawicieli szlachty i elity politycznej, trzysta reformacyjnych pism zostało uroczystie wrzucone w ogień, pewien piekarz poczuł się w obowiązku zaprotestować przeciw temu, wypowiadając uwagę, że owe spalenie nie może zniszczyć tego, co człowiek ma w sercu, tym bardziej iż ma on w domu jeszcze dość pism Lutra⁸⁷. Także część niderlandzkiego duchowieństwa zdążyła zbliżyć się już do nauk Lutra. Najstarszymi męczennikami protestanckimi byli Niderlandczycy, a mianowicie dwaj augustiańscy mnisi z Antwerpii – Hendrik Vos i Jan van Esschen – spaleni 1 lipca 1523 r. w Brukseli.

W ogólnym bilansie i w zestawieniu z Europą wpływy Lutra w Niderlandach okazały się jednak ograniczone. Wiązało się to zapewne z tym, że ostatecznie zdystansował się od niego Erazm z Rotterdamu, czołowa postać wśród humanistów. Do ustabilizowania się umiarkowanego w swej postawie katoli-

⁸⁷ J. Decavele, *De dageraad...*, s. 236 n.; *Corpus documentorum inquisitionis haereticæ pravitatis Nederlandicae*, t. 4, wyd. P. Frédéricq, Gent 1900, dok. 75, s. 110 n.

cyzmu przyczynił się też fakt, że Karol V i jego habsburskie regentki – najpierw jego ciotka Małgorzata Austriaczka (1507–1530), później jego siostra Maria Węgierska (1531–1555) – wprawdzie ostro występowali przeciwko odszczepieńcom wiary i z tego powodu także nieustannie i coraz silniej byli krytykowani, nigdy jednak nie byli traktowani tak samo jak cudzoziemcy i przedstawiciele wrogiego, hiszpańskiego, przeciwstawnego świata, jak później Filip II czy wręcz „krwawy książę” Alba. W pierwszej połowie okresu panowania Karola V większość Niderlandczyków, przede wszystkim elity polityczne i intelektualne, zgadzała się z erazmiańskim i humanistycznym katolicyzmem, który niezależnie od ostrej antyprotestanckiej polityki kościelnej Habsburgów aż do połowy stulecia w swej istocie nigdy nie był zagrożony – także to stanowiło wyraźną różnicę w porównaniu z Hiszpanią, gdzie prześladowanie erazmian zaczęło się już przecież w latach 30. XVI w. Co się tyczy instytucjonalnej i duchowej odnowy Kościoła, to wielu zdecydowało się na *via media*, pośrednią drogę wewnętrznej przemiany bez otwartego zrywania z Rzymem, która była w tym samym czasie praktykowana w sąsiednich Niemczech: w Kleve, Jülich i Bergu, na rozległych obszarach Dolnej Nadrenii. Na tym tle luteranie, zmierzający do radykalnej przemiany wiary i Kościoła, nie znaleźli trwalszego i głębszego oddźwięku. Stąd Habsburgom udało się w istocie opanować ruch luterkański do lat 1525–1526, kiedy to podejrzanych duchownych lub innych intelektualistów nakazali albo stracić, albo zmusić do milczenia prześladowaniami i groźbami. W sumie owe środki przymusu zostały zastosowane wobec nie więcej niż około 50 osób⁸⁸.

Inaczej niż luteranie, anabaptyści, którzy wyszli daleko poza luterkańską reformację Kościoła i wraz z katolicką wiarą zakwestionowali jednocześnie tradycyjny ustrój społeczny, znaleźli w Niderlandach godnych uwagi zwolenników, głównie w szerokich warstwach mieszkańców holenderskich miast, z Amsterdamem na czele. Stali się oni następnie głównymi ofiarami edyktów religijnych, które holenderskie władze wydawały w krótkich odstępach czasu – w latach 1520, 1521,

⁸⁸ Tak C. Augustijn, *Die Ketzerverfolgungen in den Niederlanden von 1520–1545*, w: *Ketzerverfolgung...*, s. 49–64, zwł. s. 54.

1525, 1526, 1535 i 1550. Już samo to wyliczenie uzasadnia, że w Niderlandach w nie mniejszym stopniu niż w Hiszpanii lub w jakichkolwiek innych ich władztwach Habsburgowie byli zdeterminowani, aby nie dać herezji żadnej szansy⁸⁹. Realizacja ich edyktów spoczywała w gestii częściowo urzędów regionalnych, częściowo centralnych, częściowo kościelnych, częściowo świeckich. Mianowicie zaangażowane w nią były kościelne trybunały biskupie, centralna inkwizycja państwowa, dla której już w 1522 r. Karol V uzyskał akceptację papieską i na jej czele jako generalnego inkwizytora postawił osobę świecką, Fransa van der Hulst. Poza tym prowincjonalne sądy i ławy przysięgłych w miastach za panowania Karola V załatwiała lwia część procesów przeciw heretykom. A ponieważ kolegialne władze miejskie oraz w prowincjach strzegły swej niezależności od Brukseli i nadto były przesiąknięte wolnościową myślą zwolenników Erazma z Rotterdamu, wyroki zapadały nie zawsze takie, jakich życzyli sobie Karol V i jego rząd w Brukseli, a dla niektórych heretyków kończyły się jedynie na strachu⁹⁰.

Zmiana nastąpiła między 1535 i 1540 r., kiedy to wzrastał nacisk na lokalne i prowincjonalne sądy, aby systematycznie i konsekwentnie występowały z całą surowością przeciw anabaptystom. Wyroki skazujące miały zapadać w tym samym stopniu z powodu herezji, jak i z powodu rebelii i zdrady stanu, czyli kombinacji, którą Karol V później także zalecał swojej córce stosować przeciw hiszpańskim luteranom w latach 50. XVI w. Okazją były ścisłe związki między wydarzeniami w westfalskim mieście biskupim Münster oraz Amsterdamie. W ich trakcie w obu miastach przewagę uzyskała radykalna i skłonna do przemocy frakcja anabaptystów, wywołując powstanie przeciw władzy miejskiej jako takiej, aby ustanowić Królestwo Boże. W Amsterdamie zdobyli ratusz, w Münster opanowali całe miasto. Przede wszystkim założone w Münster państwo Syjon, w czym znaczący udział mieli Niderlandczycy, wzbudziło w całej Europie wielką sensację, ponieważ ozna-

⁸⁹ J. Decavele, *De dageraad...*, s. 31 n.

⁹⁰ Szczegółowe studium o postępowaniu w Holandii: J.D. Tracy, *Heresy law and centralization under Mary of Hungary. Conflict between the Council of Holland and the central government over the enforcement of Charles V's placards*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 73, 1982, s. 284–308.

czało to ni mniej, ni więcej tylko ustanowienie alternatywnego porządku społecznego. Dla każdego chrześcijanina było to jasne, ponieważ anabaptyści odrzucali chrzest dzieci i składanie usankcjonowanych religijnie przysiąg, co w obu przypadkach miało wprost fundamentalne znaczenie dla każdego ówczesnego chrześcijańskiego społeczeństwa i państwa⁹¹.

Reakcja była odpowiednio radykalna. W Münster, w 1535 r., po zdobyciu miasta anabaptyści zostali wytępieni, a ciało ich przywódcy po okrutnej egzekucji jeszcze przez dziesięciolecie było wystawione na widok publiczny, wisząc w żelaznych klatkach na wieży kościoła św. Lamberta. Podobnie w Niderlandach, gdzie dotąd sądy często ferowały relatywnie łagodne wyroki kar pieniężnych, po raz pierwszy kierując się ową surowością i zdecydowaniem, które następnie od połowy lat 50. staną się w ogólności charakterystyczną cechą habsburskiej polityki kościelnej. We Flandrii wspólnoty baptystów zostały wytępione już w 1538 r., a na północy najpóźniej około 1545 r.⁹²

W połowie czwartej dekady XVI w. Karolowi V i jego brukselskiemu rządowi mogło się wydawać, że w Niderlandach – podobnie jak w Hiszpanii – udało im się pokonać nową doktrynę i tym samym ograniczyć herezję jako *pestis Germaniae* w zasadzie do kraju jej pochodzenia. W dużym stopniu niebezpieczeństwo, że przy dalszym umacnianiu się herezji w Niemczech ponownie będzie mogła ona przeniknąć do Niderlandów, kazało Karolowi V w 1547 r. skierować broń przeciwko protestanckiej opozycji książąt. „Zagrożenie dla religii – tak pisał tuż przez rozpoczęciem wojny szmal kaldzkiej (1546–1547) do swojej siostry Marii, niderlandzkiej regentki – będzie nadzwyczaj duże, jeśli niezwłocznie nie zostanie zwalczone. W przeciwnym razie mogą wystąpić [...] szkodliwe i niepowetowane skutki, a mianowicie odstąpienie reszty [...] Niemiec od naszej świętej religii. Ten godny pożałowania proces może niechybnie wędrczyć się do moich Nider-

⁹¹ O przysiędze zob. ostatnio inspirujące studium P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell' Occidente*, Bologna 1992.

⁹² O baptystach na Północy zob. przede wszystkim A.F. Mellink, *De wederdopers in de Noordelijke Nederlanden, 1531–1544*, Groningen 1954, tu s. 416; o Flandrii: J. Decavele, *De dageraad...*, s. 320, 435.

landów i oderwać je od naszej świętej wiary a w następstwie od obowiązku wierności i posłuszeństwa wobec mnie, coś, czego ja za nic w świecie nie chciałbym zobaczyć i ścierpieć”⁹³.

Kiedy następnie Karol V pokonał niemieckich protestantów w bitwie pod Mühlbergiem, przez chwilę rzeczywiście wydawało mu się, że oto został rozwiązany problem w Niemczech, Niderlandach – w istocie w całym chrześcijańskim świecie. Dzisiaj wiemy, że było to złudzenie odnośnie Rzeszy, o czym jeszcze szczegółowiej trzeba opowiedzieć, ale także odnośnie Niderlandów. Właśnie w tym momencie, po zażegnaniu luteranckiego oraz anabaptystycznego zagrożenia, od południa, częściowo z Francji, częściowo wprost z Genewy, wdarł się do dolnoburgundzkiego władztwa Habsburgów kalwinizm, najpierw do prowincji południowych, a następnie w ciągu kilku miesięcy szerokim strumieniem także do północnych prowincji. Był to zupełnie inny rodzaj protestantyzmu, który przed Habsburgami postawił zupełnie nowe zadania. Kalwinizm połączył to, co jeszcze było rozdzielone u luteranów i anabaptystów, a mianowicie intelektualne przywództwo elit politycznych i duchowych z uznaniem dla szerokich warstw, tym samym rozwijając wszystkie właściwości, którymi musiał odznaczać się nowoczesny ruch masowy⁹⁴.

Habsburg zareagował znowu szybko, konsekwentnie i skutecznie zaostrzając prześladowania, wzmacniając bariery prawne i polityczne wobec zagranicy, przede wszystkim wobec Rzeszy. Na tzw. zbrojnym sejmie Rzeszy w Augsburgu w 1548 r. Karol V przeforsował traktat burgundzki, który wyłączył z Rzeszy rozległe władztwa dolnoburgundzkie i tym samym zasadniczo uszczuplił ochronę prawną tamtejszych poddanych. A siedem lat później, w 1555 r., na augsburskim

⁹³ List Karola V z 9 VI 1546, francuski oryginał w: *Correspondenz des Kaisers Karl V...*, t. 1, s. 486–491, cyt. ze s. 488. Niemiecki przekład w: A. Kohler, *Quellen zur Geschichte Karls V...*, s. 323–328, cyt. ze s. 325.

⁹⁴ Z obszernej literatury na temat niderlandzkiego kalwinizmu wymienię tu jedynie klasyczną już rozprawę H. Koenigsbergera, *The organization of revolutionary parties in France and the Netherlands*, w: tenże, *Estates and revolutions*, Ithaca, N.Y. 1971, s. 224–253; zbiór studiów: A. Duke, *Reformation and revolt in the Low Countries*, London 1990; na temat południowych prowincji zob. najnowszą rozprawę: G. Marnef, *Het Calvinistisch Bewind te Mechelen, 1550–1577*, Antwerpen 1996 (ang. tłum. Baltimore 1996).

sejmie pokojowym król Ferdynand na polecenie swego brata udaremnił podjętą przez elektorów saskiego i brandenburskiego próbę rozciągnięcia niemieckiego pokoju religijnego na Niderlandy. *Jus emigrandi*, prawo mniejszości do swobodnego wyjazdu z ojczyzny, które odtąd należało do podstawowych zasad ochrony prawnej i wolności religijnej w Rzeszy, przysługiwało wprawdzie protestanckim poddanym w dziedzicznych krajach austriackich, ale już nie w Niderlandach⁹⁵.

Także na płaszczyźnie religijnej i kościelnej został w dolno-burgundzkich prowincjach zastrzeżony traktatowo i prawno-ustrojowo brak właściwych dla Rzeszy reguł gry polegających na gwarancjach prawnych i dążeniu do kompromisu, lecz obowiązywały tu zasady autokratyczne i protoabsolutystyczne, właściwe dla monarchii hiszpańskiej. Przeniknęły one całkowicie polityczną i kościelną codzienność, kiedy w 1556 r. po abdykacji i wyjeździe Karola V ster rządów przejął jego syn Filip II, który już od 1551 r. otrzymywał w lenno burgundzkie władztwa i któremu poddani składali hołdy i przyjmowali za swego monarchę. Jego bezwzględnie brutalne postępowanie we Flandrii okazało się tak przekonujące, że Karol V w maju 1558 r. w cytowanym już liście do swojej siostry Juany polecił naśladować je, aby zrobić porządek z właśnie wykrytymi hiszpańskimi „luteranami”.

„I skoro ja właśnie o tych rzeczach mówię, muszę napisać, jak te sprawy, tak jak sobie przypominam, są załatwiane we Flandrii, choć królowa z Węgier [siostra Karola V, Maria Węgierska – red. nauk.] mogłaby to przedstawić dokładniej. Moim życzeniem było ustanowienie inkwizycji, ażeby owych heretyków (niektórzy z nich zarazili się z powodu bliskości do Niemiec, Anglii, a nawet Francji) zwalczyć i ukarać. Jednak wywołało to wielką niechęć wśród ludzi, którzy zauważyli, że wśród tamtych nie było żadnych Żydów. I tak po serii prośb zostało wydane zarządzenie, na mocy którego wszystkie osoby, bez względu na pochodzenie i stan, podpadające pod jedną z wymienionych kategorii, *ipso facto* były karane spalaniem

⁹⁵ G. Tuba, *Über das rechtliche Verhältnis der Niederlande zum Reich*, Wien 1903, s. 17 n.; V. Press, *Die Niederlande und das Reich in der frühen Neuzeit*, w: *Etat et religion aux 15^e et 16^e siècles*, red. W. Blockmans, H. van Nuffel, Brüssel 1986, s. 321–340.

na stosie i konfiskatą mienia. W tym celu zostali powołani funkcjonariusze, którzy mieli prowadzić śledztwa, znajdować winnych i ich identyfikować, a następnie mieli informować o tym urzędy, których zadaniem było następnie wymierzanie sprawiedliwości owym osobom. Następnie po ustaleniu prawdy zatwardziali powinni żywcem spłonąć na stosie, zostać skruszeni i ścięci. I tak się działo. I chociaż powstało wiele cierpienia, brutalne postępowanie nie było bezzasadne. Jednak w danych okolicznościach byłem zmuszony do takiego działania. Nie wiem, jak mój syn, król, później działał, ale wierzę, że on tak samo postępował dalej, ponieważ ja radziłem mu i prosiłem go, aby pozostał nieustępliwy w karaniu owych osób. I podczas gdy tak się rzeczy miały, wielu biskupów w Anglii dosięgły i będą dosięgać surowe represje wskutek wypełnienia naszego rozkazu, tak jakby on był ich naturalnym królem. Przy tym mamy dużo szersze uprawnienia do takiego postępowania stosownie do okoliczności, ponieważ on tu jest i tu żyją wyłącznie dobrzy chrześcijanie”⁹⁶.

Dzisiaj wiemy, że Karol V ponownie popełnił tragiczny błąd. Radykalne środki przedsięwzięte przez jego syna w Niderlan-

⁹⁶ List Karola V do jego córki Juany z 25 V 1558, w: *CDCV*, t. 4, s. 426, przyp. 700: „Y pues viene a propósito, no dexaré de dezir lo que se me acuerda que pasó y se vsa acerca desto en los Estados de Flandes, aunque lo podréys entender más particularmente de la reyna Vngria. Y es que queriendo yo poner Inquisición para el remedio y castigo destas heregías (que algunas han heredado de la vezindad de Alamaña a Inglaterra, y aun de Francia), huuo gran contradicción por todos, diziendo que no hauía judíos entrellos. Y assí después de hauer hauido algunas demandas y respuestas, se tomó por medio de hazer vna orden en que se declarasse que las personas de qualquier estado y condición que fuesen, que incurriessen en alguno destos casos hally contenidos, ipso facto fuessen quemados y confiscada su hacienda; para cuya execución se nombraron ciertas personas, para informarse, inquirir y descubrir los culpados, y auisar dello a las justicias en cuya jurisdicción los tales estouissen, para que aueriguada la verdad, quemasen viuos a los pertinazes, y a los que se reconciliassen, les cortasen las cabeças, como se ha hecho y executa, aunque lo sienten mucho, y no sin alguna razón, por ser tan riguroso mandato. Pero vista la neccessidad que ha hauido dello, he sido forçado en mi tiempo de hazello assí. No sé lo que el Rey, mi hijo, haurá hecho después, pero creo que por la mesma causa lo habrá continuado, porque le auisé y rogué mucho que stouiesse muy recio en castigar a los tales. Y pues esto es assí, y en Inglaterra se han hecho y hazen tantas y tan crudas justicias hasta (contra) Obispos, por la orden que ally ha dado, como si fuera su rey natural, y se la permiten, mucha máa razón hay para que acá, de donde lo es y todos tan christianos, se haga en esto la demonstración que la calidad del caso requie”.

dach, w kolejnych latach systematycznie zaostrzane, nie prze-trąciły kręgosłupa herezji, lecz złamały panowanie Hiszpanii. Prowokując powstanie w Niderlandach, przyczyniły się one do zakończenia panowania Habsburgów na dolnoburgundzkim terytorium, w każdym razie w tej formie, jaką odziedziczył Karol V po swoich przodkach.

To, jak bardzo przesadna i niebezpieczna była droga obrona w połowie lat 50. XVI w., sygnalizowały zresztą już bardzo wcześnie znaki ostrzegawcze, które każdemu władcy dałyby do myślenia, gdyby tylko nie był – jak Filip II – tak jednostronnie, w istocie fanatycznie ukierunkowany na jedyny cel obrony czystości wiary, bez względu na ponoszone koszty. Do najbardziej poruszających sygnałów zaliczyć można los dominikanina i arcybiskupa Toledo, Bartolomé Carranzy, prymasa Hiszpanii, o którym już wspomniałem, opisując scenę śmierci Karola V we wrześniu 1558 r. Dominikanin należał do najbliższych duchowych i kościelno-politycznych doradców cesarza. W Trydencie przez pewien czas przewodniczył hiszpańskiej delegacji, zdobywając wówczas najwyższe uznanie u innych kardynałów. Kiedy Filip II na początku lat 50. XVI w. wyruszył do Anglii, aby poślubić Marię Tudor, zabrał ze sobą arcybiskupa, chcąc tam w jego wypróbowane ręce powierzyć sprawę restauracji katolickiej wiary. To samo zadanie przypadło Carranzy w latach 1556–1557 w Niderlandach, gdzie musiał on także towarzyszyć Filipowi II, gdy ów obejmował tam dziedzictwo swego ojca. Carranza wypełniał to zadanie słowem i pismem z typową dla siebie energią i kompetencją. U Martina Nucio w Antwerpii opublikował katechizm, który miał przeciwstawić się dominującym, jak wiadomo, w tym kraju protestantom, aby Niderlandczyków, tak młodych, jak starych, wychowywać i umacniać w wierze katolickiej. Książka ta nie tylko została zaakceptowana i wyróżniona przez Koronę, była nadto oficjalnie dedykowana osobiście księciu Filipowi. Powróciwszy do Hiszpanii, aby objąć w Toledo właśnie przyznane mu przez samego Filipa II arcybiskupstwo, Carranza został w pewną ciemną, mglistą noc aresztowany na rozkaz Wielkiego Inkwizytora. Z siideł inkwizycji wydostał się dopiero w 1576 r., kilka dni przed śmiercią i po siedemnastu latach więzienia, po tym jak 14 kwietnia 1576 r. w Rzymie papieski sąd ostatecznie go

uniewinnił. Ani niegdysiejsze zaufanie u cesarza, ani służba, jaką pełnił dla jego syna, nie mogły uchronić Carranzy przed tym szaleństwem. Filip II, kiedy tylko usłyszał o zarzutach inkwizycji, zaczął unikać go niczym zadżumionego i odmówił wysłuchania go, czy nawet tylko złożenia zeznań w jego sprawie. Nic nie pomogły także jego wielorakie zasługi dla Kościoła katolickiego oraz wstawiennictwo ojców soboru z Trydentu. Przy tym wszyscy wiedzieli, że za oskarżeniami stała nienawiść i osobista nieprzyjaźń hiszpańskiego Wielkiego Inkwizytora Fernando Valdésa y Salas, który, będąc zarazem arcybiskupem Sewilli, niejako z urzędu rywalizował z arcybiskupem Toledo.

Być może „proces przeciw Carranzy [był] w dziejach hiszpańskiej inkwizycji przypadkiem całkowicie wyjątkowym”⁹⁷. Jednakże ten przykład, jak żaden inny, pokazuje retrospektywnie, że u schyłku życia Karola V habsburska polityka kościelna i religijna w Niderlandach i Hiszpanii staczała się po równi pochyłej. System, sprawiający wrażenie tak skutecznego i pozornie racjonalnego, z czasem stał się nieodporny na niedorzeczny irracjonalizm. Jego twórcy dawno stracili nad nim kontrolę. Sam władca osobiście nie był już w stanie nim kierować. Jeśli w przypadku Carranzy ofiarą tego defektu była jednostka, to później wraz z oddelegowaniem do Niderlandów „żelaznego księcia” Alby cały lud i cała kultura stały się zakładnikami tego brutalnego postępowania, które już od dawna nie zasługiwało na nazwę polityki – aż do wybuchu powstania, które ów system rozsadziło.

IV. Polityka religijna i kościelna poza granicami bezpośredniego władztwa Habsburgów – w Rzeszy, wobec papieża i w walce z Turkami

Poza granicami bezpośredniego władztwa Habsburgów Karol V nie dysponował narzędziem inkwizycji i cenzury. Nawet w dziedzicznych krajach austriackich musiał zachować

⁹⁷ Tak J.I. Tellechea Idígoras, *Der Prozeß...*, s. 90. W przywoływanej wyżej (przyp. 59) pracy tego autora o procesie Carranzy znajduje się przekonująca argumentacja.

powściągliwość, jako że panował tam jego brat Ferdynand, który nie był skłonny spełniać cesarskich życzeń, tak jak regentki w Niderlandach. Z tego powodu przede wszystkim, że Rzesza, jako zbudowany na mocnych podwalinach prawnych ponadterytorialny związek, dawał obywatelom ochronę prawną, której nie mieli poddani Karola V ani w Niderlandach, ani w Italii, a już na pewno nie w Hiszpanii. Tam, gdzie Karol V nie był władcą terytorialnym, musiał swoją kościelną i religijną politykę prowadzić za pomocą innych środków. Konieczne było obieranie innych metod, jeśli chciał zrealizować swój cel: zniszczyć herezję, zjednoczyć chrześcijaństwo, Kościół zaś zreformować w wierze katolickiej.

Całokształt polityki Karola V, w tym także – a może przede wszystkim – jego politykę kościelną w Rzeszy i wobec tej części Europy, która znajdowała się poza władzą Habsburgów, w sposób rozstrzygający określała jego idea cesarstwa. Zwłaszcza w pierwszej dekadzie jego rządów, kiedy to za busolę służył mu uniwersalny program cesarski kanclerza Gattinarry. „Właściwym i niezmiennym celem polityki religijnej cesarza nie było po prostu zwalczenie protestantyzmu jako herezji, Karolowi V zdecydowanie chodziło raczej o utrzymanie kościelnej jedności na Zachodzie, ewentualnie o jej przywrócenie [...]”. W związku z tym polityka religijna Karola V pozostawała w ścisłym i konsekwentnym związku z jego koncepcją władzy; tak więc uniwersalizm cesarstwa, który w najwyższym stopniu legitymizował jego politykę, był bezwzględnie związany z jednością Kościoła⁹⁸. Stąd wynikały dwa ściśle przeplatające się główne wątki habsburskiej polityki kościelnej i religijnej w Europie. Pierwszy to polityka wobec cesarstwa i Niemiec jako nośnika owego cesarstwa; drugi to polityka wobec papieństwa oraz reprezentowanego przez niego Kościoła uniwersalnego. W Rzeszy w grę wchodziły przede wszystkim sejmy, na których Karol V mógł realizować swoją politykę. Jeśli zaś idzie o politykę wewnątrz Kościoła uniwersalnego, to tę związał wcześniej i trwale z soborem powszechnym. Dochodził jeszcze

⁹⁸ H. Rabe, *Karl V. und die deutschen Protestanten...*, s. 344; o polityce religijnej w cesarstwie zob. także artykuł W. Reinharda, *Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karl V...*, s. 62–100.

trzeci wątek, na którym Karol V podczas całego swego panowania musiał skupiać uwagę – walka z Turkami.

Przede wszystkim zwieńczoną sukcesem wyprawę na Tunis z 1535 r. Karol V poprowadził jako cesarską wyprawę krzyżową – „pour la seurté et defence de nos royaulmes, service et repos de la chrestienté”, jak polecił poinformować w lutym 1535 r. zatroskanego króla Francji. Kiedy rozgorzał bój pod Tunisem, zabrzmiał okrzyk bojowy *Honra de Dios* i trzepotały typowe dla krucjaty sztandary – Najświętsza Maria Panna z Dzieciątkiem, Zbawiciel na Krzyżu i burgundzki krzyż⁹⁹. Imperialna architektura oraz program ikonograficzny Alhambry, za pomocą których Karol V znajdujący się u szczytu swej potęgi w Europie kazał sławić się jako *protector et defensor ecclesiae*, w równej mierze odnosiły się do zwycięzcy w antyhereetyckiej wojnie przeciw niemieckim protestantom, jak i triumfatora w wyprawie krzyżowej przeciw tureckim muzułmanom¹⁰⁰.

W Niemczech i Rzeszy, w obu głównych obszarach wewnętrznej chrześcijańskiej polityki religijnej, Karol V miał do czynienia z samodzielnymi i niezależnymi stanami Rzeszy, dla których najpilniejszą sprawą, tuż po religii, a więc także katolickiej, była „niemiecka wolność” (*teutsche Libertät*). Najpóźniej od lat 30. XVI w. większość owych stanów Rzeszy dostrzegała nadciągającą groźbę, której trzeba było przeciwdziałać – wprowadzenie przez Habsburgów „hiszpańskiej niewoli” (*spanische Servitut*). Na wolność i niezależność niemieccy książęta baczili także w kwestiach religii i Kościoła. Ponieważ największe i „nowoczesne” spośród niemieckich krajów, które wstąpiły na drogę przeobrażeń w kierunku wczesnonowoczesnych państw terytorialnych, musiały już w XV w. – nie inaczej, jak królowie Hiszpanii, Francji czy Anglii – przejąć zwierzchność nad lokalnym Kościołem, tym sposobem ustanawiając wprawdzie nie „narodowy” (*National-*), ale za to „krajowy” Kościół (*Landeskirche*), co w istocie sprowadzało

⁹⁹ W tej kwestii szczegółowo i w oparciu o bogatą bazę źródłową: H. Duchhardt, *Das Tunisunternehmen Karls V. 1535*, „Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs” 37, 1984, s. 35–72, zwł. s. 39 n., tam także odnośniki do cytatów z korespondencji.

¹⁰⁰ Por. powyżej, s. 16–19. Zob. też R. Wohlfeil, *Kriegsheld oder Friedensfürst?...*, s. 95.

się do tego samego. Książę Klewe, ów potężny sąsiad Habsburgów nad dolnym Renem i rywal o pierwszeństwo polityczne w północno-zachodniej części Rzeszy, w dyskusji wokół prawa państwowego i kościelnego właściwego chrześcijaństwu pod tym względem osiągnął eksponowaną pozycję, tak dalece, że juryści chętnie przywoływali go jako przykład daleko posuniętego przodownictwa w książęcej zwierzchności nad Kościołem: „Książę Klewe jest papieżem w swoim terytorialnym Kościele” (*Dux cliviae est Papa in territoriis suis*). W tym kręgu u schyłku średniowiecza sformułowanie to stało się czymś na kształt popularnego hasła¹⁰¹. Nie inaczej rzecz się miała ze stanami Rzeszy. Z góry było wiadomo, że Karol V w Niemczech natrafi na zażarty opór, jeśli tylko spróbuje prowadzić autokratyczną politykę kościelną, jak w Hiszpanii czy Niderlandach.

Ponieważ jednak Niemcy i Rzesza z powodu ich zasadniczego znaczenia dla cesarskiego programu były nie mniej ważne niż habsburskie władztwa, Karol V musiał godzić się na negocjacje, a nader często także na ustępstwa wobec protestantów, które zresztą wciąż traktował jako tymczasowe. Abstrahując od pewności siebie i własnej potęgi, jaką posiadały stany Rzeszy, przede wszystkim zaś książęta terytorialni, do owych ustępstw cesarz bywał zmuszany z tego powodu, że dawał on konfliktowi politycznemu europejskich potęg pierwszeństwo przed regionalnym konfliktem religijnym w Niemczech. Najpierw pragnął on pokonać króla Francji Franciszka I, a dopiero później rozstrzygnąć sprawę Marcina Lutra. Przez to jednak protestantyzm otrzymał czas, aby się w Rzeszy zakorzenił i rozrosnąć do tak znacznych rozmiarów, że cesarz nie mógł mu się już skutecznie przeciwstawić, nawet za pomocą bitnych wojsk hiszpańskich. Współcześni historycy

¹⁰¹ W. Janssen, *Landesherrschaft und Kirche am Niederrhein im späten Mittelalter*, w: *Der Niederrhein zwischen Mittelalter und Neuzeit*, red. J.F.G. Goeters, J. Prieur, Wesel 1986, s. 9–43, tu s. 31. O późnośredniowiecznej władzy w Kościele ostatnio syntetycznie M. Borgolte, *Die mittelalterliche Kirche*, München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 17), s. 28 n., 136, *passim*; P.M. Hahn, *Kirchenschutz und Landesherrschaft in der Mark Brandenburg im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert*, „Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands” 28, 1979, s. 179–280; J. Sieglerschmidt, *Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronats im 15. und 16. Jahrhundert*, Köln 1987; M. Schulze, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen 1991.

nie bez racji zarzucają Karolowi V, że przez dziesięciolecia nie doceniał znaczenia kwestii religijnej w Rzeszy¹⁰².

Miejszem pertraktacji między cesarzem, który sprawami Niemiec do końca lat 40. XVI w. zajmował się mniej lub bardziej pobocznie, oraz niemieckimi protestantami, reprezentowanymi przez potężnych książąt Rzeszy i tamtejsze majątne miasta, był przede wszystkim sejm Rzeszy. Począwszy od sejmu wormackiego z 1521 r., którego dziejowa rola została już na wstępie ukazana, Reichstag zbierał się każdego roku. Lata panowania Karola V były zarazem okresem rozkwitu parlamentaryzmu w Niemczech¹⁰³. Niemal na każdym z tych zgromadzeń stanowych była roztrząsana sprawa Lutra oraz związane z nią kwestie reformy Kościoła oraz swobód dla protestantów¹⁰⁴. W ogólnych opracowaniach historii reformacji wciąż wymieniane są jedynie te sejmy Rzeszy, na których zapadały najważniejsze rozstrzygnięcia. W 1521 r. w Wormacji, gdzie doszło do wspomnianego już spotkania z Lutrem, Karol V z aprobatą katolickiej większości w maju wydał edykt, który skazywał Lutra na banicję i ustanawiał zakaz druku,

¹⁰² Przekonującą analizę dystansu wobec Rzeszy i braku koncepcji dworu cesarskiego w sprawach niemieckich pod koniec drugiej dekady XVI w. przedstawił Ch. Roll, *Reichstags-Absage und Waldkirch-Mission. Überlegungen zur kaiserlichen Reichspolitik im ersten Jahrzehnt der Regierung Karls V.*, w: *Karl V. Politik und politisches System...*, s. 279–316.

¹⁰³ Szczegółowo na ten temat H. Schilling, *Aufbruch und Krise...*, wyd. 2, 1994. Zwłaszcza o znaczeniu dla Karola V: *Das römische deutsche Reich im politischen System Karls V.*, red. H. Lutz, München–Wien 1982. Najlepszy przegląd dyskusji naukowej o charakterze i funkcjonowaniu Rzeszy obecnie: H. Neuhaus, *Das Reich in der frühen Neuzeit*, München 1997.

¹⁰⁴ Sejmy Rzeszy z tego okresu, tzw. *Religionsreichstage*, wciąż wzbudzają szczególne zainteresowanie wśród niemieckich badaczy. Można wymienić jedynie najważniejsze z ostatnio opublikowanych prac, które powstały najczęściej jako publikacje rocznicowe: *Der Reichstag zu Worms 1521...*; R. Wohlfeil, *Der Wormser Reichstag von 1526*, „Blätter für Pfälzer Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde” 43, 1976, s. 5–20; J. Kühn, *Geschichte des Speyerer Reichstages von 1529*, Leipzig 1929; K. Schlaich, *Die ‘Protestatio’ beim Reichstag zu Speyer 1529 in verfassungsrechtlicher Sicht*, „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht” 25, 1980, s. 1–19; *Confessio Augustana und Confutatio...*; *Das Augsburger Bekenntnis von 1530 – damals und heute*, red. B. Lohse, O. H. Pesch, München 1980. Przeglądowo o publikacjach o roku jubileuszowym 1530: H. Neuhaus, *Der Augsburger Reichstag des Jahres 1530. Ein Forschungsbericht*, „Zeitschrift für Historische Forschung” 9, 1982, s. 167–211. Ogólnie o sejmach tej doby: *Aus der Arbeit an den Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.*, red. H. Lutz, A. Kohler, Göttingen 1986; *Reichstage und Kirche*, red. E. Meuthen, Göttingen 1991.

rozpowszechniania i czytania jego pism w Rzeszy, ale samemu heretykowi przyznawał gwarancję bezpiecznego wyjazdu. Na sejmie z 1526 r., pierwszym, który odbył się w Spirze, a któremu przydykował Ferdynand w zastępstwie przebywającego w Hiszpanii cesarza, z uwagi na obejmujący całe Niemcy ruch reformacyjny w miastach i wsiach, doszło do sławnego przyznania swobody wyboru ewangelickiego wyznania stanom Rzeszy, które powinny do czasu oczekiwanego soboru wobec swoich poddanych zachowywać się, „jak każdy jeden wobec Boga i cesarskiego majestatu ma nadzieję i ufa ponieść odpowiedzialność”. Przeprowadzone wówczas unieważnienie edyktu wormackiego, Ferdynand, wciąż namiestnik cesarski w Rzeszy, usiłował wycofać w 1529 r. na drugim sejmie Rzeszy obradującym w Spirze, czym sprowokował słynne *protestatio* zwolenników Lutra, uczynione przez księstwa terytorialne Saksonię, Brunszwik-Lüneburg, Hesję, a także Strasburg, Norymbergę i Ulm, najważniejsze z czternastu miast Rzeszy. Ci oraz inni zwolennicy nowej wiary, zwani odąd „protestantami”, w 1530 r. na sejmie „wyznaniowym” (*Konfessionsreichtag*) w Augsburgu, któremu przewodniczył znowu osobiście Karol V, przedłożyli *Confessio Augustana*, które zredagował Filip Melanchton, omówiwszy je z Marcinem Lutrem, wciąż wyklętym, a zatem uczestniczącym w wydarzeniach z oddali. Wręczone uroczyście cesarzowi pismo było pierwszym konfesyjnym wyznaniem wiary, które do dziś dla luteranów na całym świecie zachowuje ważność, a na które w następnym dziesięcioleciu odpowiedzieli własnym wyznaniem wiary tak katolicy, jak i szwajcarscy protestanci. Podczas gdy w Niemczech oraz pod każdym względem w Europie wczesnonowożytne państwa czyniły wówczas jedno z takich wyznań religijno-„ideologiczną” podstawą swojej polityki oraz fundamentem tożsamości i spójności społeczeństwa, jednocześnie wyznanie augsburskie otworzyło brzemienne w następstwa drogę dla Europy do epoki konfesjonalizacji¹⁰⁵.

Wiosną 1530 r. Karol V, tuż po koronacji na cesarza dokonanej w Bolonii przez papieża z rodu Medyceuszy, Klemensa VII, był szczególnie zainteresowany zakończe-

¹⁰⁵ O tym szczegółowo H. Schilling, *Confessional Europe...*

niem konfliktu w łonie chrześcijaństwa. Dlatego natychmiast po swoim powrocie zakazał on wszelkich jątrzących kazań i publicznych demonstracji. Jednakże zapragnął też zobaczyć uroczystą procesję na Boże Ciało, której ogólnochrześcijański charakter szczególnie leżał mu na sercu, co więcej, domagał się obecności na niej protestanckich książy. Warunki ramowe dla niezbędnych rokowań z protestantami rzadko bywały tak sprzyjające. Papieski legat Lorenzo Campeggio był wyrozumiałym i bywałym arystokratą. W otoczeniu cesarza dominowali teolodzy ukształtowani jeszcze przez Erazma z Rotterdamu oraz przez niderlandzką *devotio moderna*, również wśród Hiszpanów, nawet jeśli w samej Hiszpanii nastąpił już zwrot torujący drogę religijnym zagorzalcom. Właśnie w tym czasie, kiedy Karol V wyruszył z Italii do Augsburga, zmarł jego wielki kanclerz Mercurino Gattinara, który postrzegał protestantów jako umiarkowanych i gotowych do kompromisu¹⁰⁶. Nadto rzecznikiem protestantów był Filip Melanchton, uładny i obyty, uznany w świecie humanista, który przemawiał językiem Erazma z Rotterdamu.

Mimo to – jak wiadomo – do pojednania nie doszło, z przyczyn doktrynalnych i teologicznych, ponieważ różnice w nauczaniu, a przede wszystkim w pojmowaniu istoty Kościoła w międzyczasie pogłębiły rozdział obu stron, ale także z przyczyn politycznych, bowiem w reakcji na powstanie w Spirze stronnictwa protestanckiego aktywiści katolicycy uformowali własny blok i oba stronnictwa w stanach Rzeszy spoglądały na siebie z podejrzliwością. Zaprzysięgli wrogowie Lutra – Johannes Eck i Johannes Cochläus – zredagowali odrzucenie zarzutów, *Confutatio*, którą odpowiedzieli na luterzańską *Confessio Augustana* oraz przedstawioną obok niej *Confessio Tetrapolitana*, czyli odrębnego wyznania wiary ujętego w duchu reformy Zwingliego czterech południowo-zachodnioniemieckich miast Rzeszy, pod przywództwem Strasburga. Gdy protestanckie stany Rzeszy nie widziały możliwości uznania owego *Confutatio*, ich wiodący teolog Filip Melanchton opracował „apologię”

¹⁰⁶ J.M. Headley, *The emperor and his chancellor. A study of the imperial chancellery under Gattinara*, Cambridge 1983, s. 138 n. O atmosferze panującej w Augsburgu zob. też H. Scheible, *Philipp Melanchthon...*, s. 110 n.

luterkańskiej *Confessio*, która wzmacniała wymowę istotnych treści *Augustany*, a Karol V spostrzegł, że możliwości dalszych negocjacji wyczerpały się. W tej sytuacji odnowił zatem edykt wormacki, ogłaszając jakikolwiek sprzeciw za natychmiastowe złamanie pokoju ziemskiego, co podlegało ściganiu i karaniu przez Sąd Kamery Rzeszy.

Jednakże ów najwyższy trybunał w Rzeszy nie mógł sądzić niemieckich protestantów w trybie doraźnym jak sądy inkwizycyjne w Hiszpanii. Uniemożliwiał to już skład i tok postępowania przed tym sądem, który w istocie nie był cesarskim, a kontrolę nad nim sprawowały stany Rzeszy. Nieustępliwa postawa Karola V przyczyniła się jedynie do uformowania stronnictw wśród stanów Rzeszy i do scementowania granic wyznaniowych. Konflikt religijny przeobrażał się w spór sądowy oraz w konfrontację dwóch politycznych i militarnych ugrupowań. Albowiem w celu zapobieżenia użycia siły przez cesarza – obojętnie, czy z poparciem władzy sądowniczej w Rzeszy, czy też bez niego – najpotężniejsi protestanci członkowie stanów Rzeszy zawiązali już w lutym 1531 r. Związek Szmalkaldzki. Ponieważ cesarz w dalszym ciągu był zajęty polityką zagraniczną skierowaną przeciw Francji i Turcji, a przede wszystkim zaangażowany w konflikt militarny z Turcją, dlatego był zdany na wsparcie ze strony stanów Rzeszy. Nie mógł na twarde słowa wypowiedziane w Augsburgu odpowiedzieć w jakikolwiek sposób czynem. Przeciwnie, już w 1532 r. na zgromadzeniu stanów Rzeszy w Norymberdze cesarz musiał dać protestantom na nowo „odroczenie” (*Anstand*), to znaczy przyznać tymczasowy pokój religijny, jak już uczynił w 1526 r. i później jeszcze raz w 1539 r. we Frankfurcie. Dlatego wszczęte już w 1532 r. pierwsze procesy religijne przez Sądem Kamery Rzeszy spełzły na niczym.

Karol V musiał lawirować w Rzeszy, zanim – otworzywszy sobie drogę dzięki zawarciu 18 września 1544 r. pokoju w Crêpy z królem Francji Franciszkiem I oraz w roku następnym dzięki zawieszeniu broni w wojnie z Turcją – mógł podjąć długo odkładane uderzenie przeciw Związkowi Szmalkaldzkiemu i zadać mu druzgocącą klęskę 24 kwietnia 1547 r. w bitwie pod Mühlbergiem, o której była już mowa na wstępie. Cesarz umiał zresztą także wykorzystać na płaszczyźnie polityczno-

-kościelnej lata niechętnie widzianego przezeń zawieszenia broni z niemieckimi protestantami. W Rzeszy wspierał on debaty religijne między świeckimi i teologami obu stron, które zostały uzgodnione we frankfurckim odroczeniu z 1539 r., a następnie mniej więcej w tym samym czasie odbyły się rzeczywiście na sejmie w Ratyzbonie w 1541 r. oraz w Hagenau i Wormacji. Zresztą pozostały one bezskuteczne. Wprawdzie obie strony nawet zdumiewająco zbliżyły stanowiska w kwestii usprawiedliwienia przez wiarę, która jeszcze dziś dzieli wyznania, ale za to bardziej poróżniły się w kwestii sakramentów i ustroju Kościoła.

Przede wszystkim jednak Karol V wykorzystał czas, kiedy musiał z powodu zaangażowania w politykę europejską zaakceptować równowagę sił między protestantami i katolikami w Rzeszy, w celu forsowania swoich planów zwołania soboru. To z kolei od samego początku należało do naczelnych postulatów niemieckich stanów, które, i to bynajmniej nie tylko luterzańskie, stały na stanowisku, że tylko sobór powszechny może rozstrzygnąć spory doktrynalne w chrześcijaństwie, a w szczególności podjąć się dzieła generalnej reformy Kościoła rzymskiego, czego od końca XV w. domagano się coraz usilniej. Karol V już w 1521 r. uznał ów plan zwołania soboru za swój i z typową dla siebie zawziętością trwał przy nim wbrew wszelkim przeciwnościom i wątpliwościom we własnych szeregach¹⁰⁷. Wszystkie ustępstwa poczynione wobec niemieckich protestantów, przede wszystkim owe formalne „odroczenia”, były przeciągane jedynie do czasu zebrania się soboru powszechnego.

Habsburska polityka dążąca do zwołania soboru miała do pokonania trzy bastiony oporu i musiała odpowiednio poszukiwać integrujących wzorów, które uwzględniłyby bardzo różnorodne zastrzeżenia. Po pierwsze, protestanci domagali się takiego zgromadzenia, które nie osądzi z góry doktryny ewangelickiej i w którym będą mogli uczestniczyć równoprawnie

¹⁰⁷ Opisane np. przez jego spowiednika Garcíę de Loaysa w cytowanej wyżej korespondencji (*Briefe an Kaiser Karl V.*), w liście nr 49 z 12 IX 1530: „Nie muszę o to, Was prosić tysiąckroć, Wy moglibyście, tak szybko jak to możliwe, odstąpić od tego czarnego przedsięwzięcia, od soboru, ponieważ z wielu przyczyn nie jest korzystny dla Waszej pomyślności” (s. 163 n., hiszpański oryginał tamże, s. 445 n.).

z przedstawicielami Kościoła rzymskiego. Po drugie, w obozie katolickim były do przewyżczenia siły teologiczne i polityczne, które właśnie te żądania protestantów odrzucały lub do ostatniej chwili nie godziły się na zwołanie soboru. Po trzecie wreszcie, przede wszystkim trzeba było jednak przewyżczyć opór polityczny ze strony Rzymu, który wynikał z zaangażowania się ówczesnego papieństwa w bieżącą politykę w Italii i w Europie. W obliczu tych sprzecznych, jeśli nie wręcz zwalczających się interesów, cesarska polityka zwołania soboru mogła być realizowana mozolnie i ze zmiennym powodzeniem. I musiała wciąż cierpliwie znosić nieustanną krytykę jednej lub drugiej strony. Słynne jest tzw. karcące lub upominające *breve* papieża Pawła III z 1544 r., które przyrównywało Karola V do pogańskich prześladowców chrześcijaństwa, takich jak Neron i Domicjan, ponieważ cesarz na sejmie ratyzbońskim uczynił wobec protestantów ustępstwa, aby pozyskać ich dla swojej polityki religijnej i mocarstwowej. *Breve* zostało rozpowszechnione w całej Europie i stało się propagandowym orężem przeciwników Karola V w obozie katolickim, podczas gdy Luter i Kalwin publicystycznie zaangażowali się w jego obronę¹⁰⁸.

Polityka soborowa Karola V musiała jednakowoż brać pod uwagę nie tylko kościelno-polityczny opór Rzymu, ale też uwzględniać powiązania polityczne europejskich potęg. Żaden papież, niezależnie od „dynastii”, z której się wywodził, nie mógł być zainteresowany nadmiernym triumfem swego hiszpańskiego sąsiada i głównego konkurenta na Półwyspie Apenińskim. Ponieważ dążenie Karola V do zwołania soboru, bez względu na to, jak bardzo umotywowane polityką religijną i kościelną, było wciąż nieustannie zagrywką Habsburgów w grze o duchowe i polityczne przywództwo w Europie, Rzym musiał uwzględniać interesy pozostałych potęg, z Francją na czele. Tym sposobem Franciszek I, a na drugim miejscu król angielski Henryk VIII, uzyskali kluczowe pozycje.

¹⁰⁸ Edycja *breve* w: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio. Actorum Pars Prima: Monumenta Concilium Praeidentia*, t. 4, wyd. Görresgesellschaft, Freiburg im Breisgau 1904, nr 276 i 277. Wprowadzenie w sytuację polityczną 1544 r. w: K. Repgen, *Die Römische Kurie und der Westfälische Frieden*, t. 1, cz. 1: *Papst, Kaiser und Reich 1521–1644*, Tübingen 1962, s. 57–62.

Kiedy papież Klemens VII, po zawartej na początku 1530 r. w Bolonii ugodzie z cesarzem, ostatecznie utorował drogę do zwołania soboru, musiał ze względu na Francję niemal natychmiast zaniechać tego planu. Nie inaczej przedstawiały się sprawy w pierwszym dziesięcioleciu pontyfikatu Pawła III (1534–1549), któremu zwołanie soboru osobiście leżało na sercu, który jednak nie kwapił się z jego konsekwentnym przeprowadzeniem. Ponieważ musiał on lawirować między oczekiwaniami cesarza oraz królów Francji i Anglii, a przy czym także mieć na względzie jeszcze wynik walki z Turcją, jako wspólnym wrogiem chrześcijaństwa. Na tym kamienistym polu uniwersalistycznej polityki kościelnej drogę otwarła ostatecznie dopiero ugoda między cesarzem i Franciszkiem I, osiągnięta jesienią 1544 r. w Crèpy, po wcześniejszych intensywnych zabiegach dyplomatycznych, prowadzonych także, a może przede wszystkim, na niemieckich sejmach¹⁰⁹.

Kiedy 13 grudnia 1545 r. obrady soboru trydenckiego zostały rozpoczęte, Karol V mógł bez wątpienia zapisać to jako sukces swojej wytrwałej polityki. I kiedy wojnę szmalkaldzką, którą wczesnym latem 1546 r. wszczął w formalnym sojuszu z papieżem i przy militarnym wsparciu Francji przeciw niemieckim protestantom, zakończył triumfalnie, a obaj przywódcy protestanckiego związku obronnego – elektor saski Jan Fryderyk i landgraf heski Filip – bezsilni siedzieli w cesarskim więzieniu, wydawało się, że wszystkie drogi w Rzeszy i w świecie chrześcijańskim zostały utorowane ku przezwyciężeniu podziału religijnego i ku zreformowaniu katolickiego Kościoła rzymskiego na powrót w duchu cesarskiej polityki kościelnej i religijnej. Euforia, jaka bez wątpienia zapanowała w owych tygodniach na cesarskim dworze, została jednak nie-

¹⁰⁹ Por. A. Luttenberger, *Kurie, Kaiser und Reichstag. Kardinallegat Contarini in Regensburg 1541*, w: *Reichstage und Kirche...*, s. 89–136; S. Schweinzer, *Das Rigen um Konzil und Kirchenreform. Die Mission des Nuntius Giovanni Morone auf dem Speyerer Reichstag 1542*, w: tamże, s. 137–189. Ogólnie o problematyce przygotowań do soboru zob. wciąż niezastąpioną pracę H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, wyd. 3, Freiburg 1977. O polityce soborowej Karola V zob. H. Rabe, *Karl V. und die deutschen Protestanten...*, *passim*. Syntetyzując o polityce papieskiej, kościelnej i soborowej przed i w trakcie obrad soboru w Trydencie zob. E.G. Gleason, *Catholic Reformation, Countreformation and Papal reform*, w: *Handbook of European history...*, s. 317–345, zwł. s. 318–328.

mal natychmiast zakłócona wznowionym już wiosną 1547 r. i szybko nasilającym się rozdzwieniem między cesarzem a papieżem. Paweł III wciąż niepokoił się, że Habsburgowie staną się zbyt potężni i będą mogli zagrozić interesom jego rodu. Mimo nadania przez cesarza w lenno jego obu krewniakom północnowłoskich księstw Parmy i Piacenzy, ewentualnie Castro, wycofał stamtąd tuż przed bitwą pod Mühlbergiem swoje wojska i zawiesił gwarantowane traktatowo wypłaty dla cesarza. Co jeszcze ważniejsze dla kościelno-politycznych planów Karola V, już w marcu 1547 r. Paweł III przeniósł sobór z Trydentu do Bolonii. Oznaczało to więcej niż zmianę miejsca obrad. W przeciwieństwie do Trydentu, który należał do cesarstwa, Bolonia znajdowała się na ziemi papieskiej, a tego absolutnie nie mogli zaakceptować niemieccy protestanci, którzy wciąż domagali się zwołania soboru na ziemiach niemieckich. Poza wszystkim byli oni już poirytowani trybem obrad w Trydencie – rozstrzygnięciami kluczowych kwestii dogmatycznych przed dyskusją na temat reformy Kościoła. Polityka soborowa Karola V, która przy całej katolickiej stanowczości wciąż zakładała udział protestantów i dążyła do prawdziwego, teologicznego pojednania i ewentualnie ich powrotu na łono Kościoła, spełzła na niczym. Tego nie dało się już naprawić. Kiedy bowiem Karol V został obwiniony o zamordowanie latem 1547 r. w Piacenzy papieskiego krewniaka Piera Luigiego, pojednanie z papieżem Pawłem III stało się niemożliwe. Wprawdzie cesarzowi udało się wyprawić delegację niemieckich protestantów w podróż do północnej Italii, gdy Juliusz III, następca Pawła III, w maju 1551 r. przeniósł obrady soborowe na powrót do Trydentu. Ci jednak odmówili udziału w pracach drugiej, trwającej do kwietnia 1552 r. części soboru, ponieważ konserwatywni ojcowie soboru okazali się nie być skłonni do ponownej dyskusji na temat dogmatycznych decyzji rozstrzygniętych bez wysłuchania protestantów podczas pierwszej części obrad soborowych.

W pogmatwanej sytuacji, w jakiej znalazła się polityka soborowa, tym większego znaczenia nabrała pacyfikacja polityczna i religijna oraz reorganizacja Rzeszy. Cesarz i jego doradcy tylko przez chwilę rozważali, czy po zwycięstwie nie przekształcić wojny szmalkaldzkiej w krucjatę i w równie

bezwzględny sposób jak w Hiszpanii czy w Niderlandach po prostu zmusić protestantów do powrotu na łono katolicyzmu. Kiedy w marcu 1547 r. Związek Szmalkaldzki rzeczywiście został pokonany, polityka cesarska została znowu ukierunkowana na prowadzenie negocjacji. Nic dobitniej tego nie potwierdza niż wspomniane na wstępie oszczędzenie grobu Marcina Lutra w Wittenberdze. Wprawdzie przywódcy protestantów doświadczyli absolutnej surowości wzgardy cesarskiej i hańby uwięzienia, ale jako rebelianci i burzyciele pokoju ziemskiego, a nie zwolennicy Lutra. I tak po wojnie religijnej ze Związkiem Szmalkaldzkim, ponieważ taki w istocie miała ona charakter mimo prawnych i propagandowych opisów jej jako konfliktu zbrojnego w Rzeszy o charakterze konstytucyjnym¹¹⁰, rozpoczęto starania o ustanowienie trwałego pokoju religijnego w Rzeszy. Karol V mógł go sobie zresztą wyobrażać już nie jako lokalny, lecz raczej uniwersalny – a więc nie jako partykularne rozstrzygnięcie dla Nieniec, lecz fragment rozwiązania obejmującego całe chrześcijaństwo. Obiecująca była także gotowość protestantów do uczestniczenia w soborze powszechnym i do podporządkowania się jego decyzjom, co mogło stać się kamieniem węgielnym owego spodziewanego rozstrzygnięcia w Rzeszy.

Miejszem pertraktacji mógł być jedynie sejm Rzeszy, tego uczyło doświadczenie ostatnich dziesięcioleci, za tym nade wszystko opowiadał się z całą stanowczością król Ferdynand i jego doradcy¹¹¹. Takie stanowisko zajmowali także protestanczy księżęta, z Maurycym Saskim na czele, który był w obozie cesarskim. Habsburgowie zraziliby ich sobie z wszystkimi niedającymi się oszacować następstwami politycznymi i wojskowymi, gdyby przyszłość Kościoła w Rzeszy rozstrzygnęli bez udziału stanów Rzeszy, na mocy autokratycznych decyzji, na wzór znienawidzonej „hiszpańskiej niewoli”. Tak więc w latach 1547–1548 obradował w Augsburgu

¹¹⁰ Tak to ocenia H. Rabe; *Karl V. Politik und politisches System...*, s. 335, 342. Interesujący w tym kontekście jest list Karola V z 25 IV 1547 do siostry Marii Węgierskiej; *Correspondenz des Kaisers Karl V...*, t. 2, s. 561–563.

¹¹¹ Sprawozdania rady królewskiej i korespondencja Ferdynanda do Karola V wydana w: *Acta reformationis Catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI*, t. 5, wyd. G. Pfeilschifter, Regensburg 1973, s. 19 n., 29 n.

sejm Rzeszy, nazwany „zbrojnym” (*Geharnischte*), gdyż cesarz przy tej okazji przeprowadził demonstrację swojej siły militarnej. Niemniej jednak toczyły się tam rzeczywiste negocjacje między cesarzem i stanami Rzeszy, zgodnie z wprowadzonym już na wniosek cesarski porządkiem obradowały następujące kurie: elektorów, książąt i miast Rzeszy, a następnie została ogłoszona uchwała zamykająca obrady ze wspólnie zredegutowaną konkluzją. Obok kwestii dotyczących ustroju prawnego Rzeszy, jak pożądaney federalizacji struktury Rzeszy i poruszonego już w związku z sytuacją w Niderlandach układu burgundzkiego, chodziło przede wszystkim o likwidację podziału religijnego¹¹². A ponieważ w lutym 1548 r. obrady kadłubowego soboru w Bolonii, od którego zdystansowali się zwłaszcza hiszpańscy kardynałowie, zostały suspendowane, Karol V podążył w Augsburgu drogą rozwiązań tymczasowych, to znaczy utrzymywania w mocy rozstrzygnięć kwestii religijnych w oparciu o cesarski autorytet aż do uzgodnienia na ponownie zwołanym soborze powszechnym.

Augsburskie *Interim*, jak owo tymczasowe porozumienie zostało nazwane, wiosną 1548 r. opracowała komisja katolickich i protestanckich teologów, najbliżsi doradcy Karola V zredegutowali je, a ostatecznie zaaprobowali także jeszcze hiszpańscy teologowie. Pod względem dogmatycznym jednoznacznie katolickie, nawet jeśli w pewnych kwestiach uwzględniające ewangelickiego ducha, *Interim* pozostawiało protestantom wolną rękę w dwóch spektakularnych kwestiach, a mianowicie święceń kapłańskich oraz komunii pod obiema postaciami dla świeckich – *communio sub utraque*, jak ją papieństwo już w XV w. zagwarantowało wracającym pod jego zwierzchność husytom¹¹³. 15 maja 1548 r. Karol V pozostawił protestanckim stanom alternatywę: albo powrócą do wiary katolickiej, albo zaakceptują *Interim*. Wybrali *Interim*, jako – w ich ocenie – mniejsze zło.

¹¹² Zob. całościowo na ten temat: H. Rabe, *Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547–48*, Köln–Wien 1971.

¹¹³ Obszerna publikacja źródłowa o *Interim* w: *Acta reformationis Catholicae ecclesiae Germaniae concernentia saeculi XVI*, t. 6, wyd. G. Pfeilschifter, Regensburg 1974, tekst *Interim* na s. 308–348.

Sam cesarz widział w *Interim* szansę na pokój religijny w tym sensie, że oferowało ono możliwość mediacji w sporach religijnych oraz wstrzymywało pogłębianie różnic religijnych, w czasie, kiedy wciąż przez Karola V pilnie oczekiwany sobór jeszcze się nie zebrał. *Interim* powinno było powstrzymywać rozpad jedności tam, gdzie cesarz mógł tego najmniej pragnąć, a mianowicie w Rzeszy, będącej wobec jego planów ustanowienia uniwersalistycznego porządku fundamentem cesarskiej władzy i *auctoritas*, z którego cesarz nie mógł żadną miarą zrezygnować. Historycy muszą jednak trzeźwo ocenić, że *Interim*, którego katolickie stany Rzeszy nie zaakceptowały i ostatecznie obowiązywało jedynie protestantów, „znalazło się niebezpiecznie blisko jakiejś dyskryminującej ustawy nadzwyczajnej dla – albo lepiej: wymierzonej przeciw – protestantom”¹¹⁴. Dodać jeszcze trzeba, że Karol V jako zwierzchnik Rzeszy faktycznie okrojowanym przez siebie *Interim* przede wszystkim otworzył prawną ścieżkę, po której jeszcze żaden z jego poprzedników nie odważył się kroczyć. Przywłaszczył sobie bowiem „jak dotąd trudny do wyobrażenia rodzaj władzy kościelno-państwowej w Rzeszy”¹¹⁵ i tym samym naruszył nie tylko interesy stanów Rzeszy, które władzę nad Kościołem dzierżyły we własnych rękach, ale także uprawnienia papieża i soboru.

V. Niepowodzenie uniwersalistycznej polityki kościelnej i powrót do rozwiązań partykularnych

Nie powinno dziwić, że wydarzenia w Augsburgu z lat 1547–1548 były dla Karola V złudnym zwycięstwem, które pociągnęło za sobą tym głębszą klęskę – w Niemczech i Rzeszy, a co więcej w świecie chrześcijańskim, czyli w Europie. „*Interim* to błazenada” (*Das Interim hat den Schalck hinter ihm*)¹¹⁶ – tak szydzili luteranie w miastach i na wsiach, co utrudniało, a często wręcz uniemożliwiało ich władzom tery-

¹¹⁴ Taka jest ocena H. Rabego, zob. *Karl V. Politik und politisches System...*, s. 338.

¹¹⁵ K. Repgen, *Die Römische Kurie...*, s. 65.

¹¹⁶ Por. K.F.W. Wander, *Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*, faksymile z Leipzig 1867–1880, Darmstadt 1964, t. 2, s. 964.

torialnym ustanowienie na ich terenach lub w miastach Rzeszy tymczasowego wyznania, w wiążącej prawnie formie przyjętej w Augsburgu. Przede wszystkim w północnych Niemczech, ale także w Saksonii doszło do rozruchów i protestów wśród gmin protestanckich. Centrum oporu stało się ostatecznie wielkie i znaczące miasto hanzeatyckie Magdeburg¹¹⁷.

Pod murami Magdeburga padło rozstrzygnięcie, że Karol V nie będzie w stanie zrealizować w Rzeszy swojej polityki religijnej. Był to zarazem śmiertelny cios dla jego uniwersalistycznego programu w chrześcijaństwie i w Europie. Magdeburg, znaczące centrum handlu i wymiany nad środkową Łabą, z którego zajęcia armia cesarska po zwycięstwie pod Mühlbergiem zrezygnowała – lekkomyślnie, jak się wkrótce okazało – w latach 1551–1552 stało się bastionem luteranckiego oporu przeciw cesarzowi i jego katolicyzującemu *Interim*. Miasto to otrzymało od ówczesnych protestantów zaszczytny tytuł „kancelarii Pana Boga” (*Unseres Herrgotts Kanzlei*), ponieważ wydawano w nim dziesiątki ewangelickich pism ulotnych. Przede wszystkim jednak stało się kolebką protestanckiej teorii o prawie do oporu, która później została rozwinięta przez Teodora Bezę i innych reformacyjnych teologów i polityków zachodniej Europy do postaci kalwińskiej teorii o prawie do oporu, czerpiącej z poprzedzającej ją koncepcji luteranckiej. Cała falanga zdeterminowanych luteranckich pastorów, którzy przeciwstawili się kompromisowemu stanowisku zajętemu przez Melanchtona wobec cesarskiego „przymusowego wyznania” (*Zwangskonfession*) i którzy byli nazywani gnezjo-luteranami, przebywała w Magdeburgu i pisała w owych rozstrzygających miesiącach, kiedy to miasto oblegały cesarskie wojska. Do grupy tej należeli przede wszystkim Nikolaus von

¹¹⁷ O *Interim* ogólnie: J. Mehlhausen, *Interim*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 16, Berlin–New York 1987, s. 230–237, z wyczerpującą bibliografią. O powstaniu w zachodnio-północnych Niemczech: W.-D. Hauschild, *Zum Kampf gegen das Interim in niederdeutschen Hansestädten*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 84, 1973, s. 60–81; nadto niedawno wydane studia w: *Herrschaft und Verfassungsstrukturen im Nordwesten des Reiches. Beiträge zum Zeitalter Karls V.*, red. B. Sicken, Köln 1994 (zwłaszcza studia Güntera Schultego, Wolfa-Dietera Hauschilda, Inge Mager, Ernsta Laubacha). Studium o południowych Niemczech: E. Weyrauch, *Konfessionelle Krise und soziale Stabilität. Das Interim in Straßburg (1548–1562)*, Stuttgart 1978.

Amsdorf, Matthias Flacius Illycrius, który nieco później został pastorem luteranckiego podziemnego Kościoła w Antwerpii, Erasmus Alber i Nikolaus Gallus. Kluczowym tekstem stała się przede wszystkim zrehabilitowana w 1550 r. przez Gallusa *Confessio et apologia pastorum et reliquorum ministrorum ecclesiae Magdeburgensis* (Wyznanie wiary i apologia pastorów i pozostałych ministrów w magdeburskim Kościele). Ponieważ doktryna ta głosiła, że na magistrat, rozumiany konkretnie jako rada miasta Magdeburg, przechodzi prawo do czynnego, militarnego oporu przeciw cesarskiej czy ogólnie centralnej władzy, jeśli w grę wchodzi obrona religii, włącza się w nurt doktryny o prawie do oporu rozwiniętej przez zachodnioeuropejskich monarchomachów. Jej historyczne znaczenie jest więc mocno osadzone w politycznej myśli zadeklarowanych luteranów z północnych Niemiec. W danym momencie jednak ważniejsze dla przyszłych losów Karola V i jego polityki religijnej było to, że doktryna o prawie do oporu Nikolausa Gallusa i jego magdeburskich towarzyszy posłużyła jako prawne uzasadnienie dla opozycji książęcej, która uformowała się wiosną 1552 r. przeciw cesarzowi. Wkrótce zmiotła ona *Interim* i tym samym pozbawiła podstaw religijną i kościelną politykę cesarza, zmierzającą do restytucji katolicyzmu¹¹⁸.

Przywódcą książęcej rebelii był tym razem Maurycy Saski, podczas wojny szmalkaldzkiej najważniejszy protestant w obozie cesarskim i dzięki temu obdarowany przez cesarza tytułem elektorskim, odebrany pokonanemu krewnemu z linii ernestyńskiej, Janowi Fryderykowi. Jeszcze niedawno Maurycy oblegał na czele wojsk cesarskich Magdeburg, przy czym stanowisko to wykorzystał zrećznie do dyskretnej koncentracji wojsk w celu uderzenia na wojska cesarskie¹¹⁹. Przez swoich

¹¹⁸ Obszernie o Magdeburgu: C.G. Schoenberger, *The Confession of Magdeburg and the Lutheran Doctrine of Resistance*, rozprawa doktorska, Columbia University 1972; R. Kolb, *Nikolaus von Amsdorf (1482–1565). Popular polemics on the preservation of Luther's legacy*, Nieukoop 1978, tu s. 85 n., 115 n.; O. Olson, *Theology of revolution: Magdeburg 1550–1551*, „Sixteenth Century Journal” 3, 1972, s. 56–79; E. Hildebrandt, *The Magdeburg Bekenntnis as a possible link between German and English resistance theories*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 71, 1980, s. 227–253.

¹¹⁹ W tej kwestii łatwo dostępne źródła w: *Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen*, t. 3, 4, wyd. J. Hermann, G. Warten-

protestanckich rywali, przede wszystkim ernestyńskich Wettynów, z powodu swojego sojuszu z cesarzem zwany „Judaszem z Miśni”, Maurycy Saski nigdy nie myślał o wyrzeczeniu się wiary i wystawieniu na ryzyko sprawy niemieckiego protestantyzmu. Nie był także skłonny zamienić na podległość katolickiemu cesarskiemu absolutyzmowi Habsburgów swobód stanowych należnych niemieckiemu księciu Rzeszy, które teraz jemu jako elektorowi musiały się wydawać tym cenniejsze.

Na zgubę cesarza okazało się, że Maurycy mógł zupełnie bez trudu zawiązać antyhabsburski sojusz w Niemczech i w Europie, gdyż również katolickie stany obawiały się przekształcenia Rzeszy w absolutystyczne państwo i nie były skłonne poświęcić swoich swobód stanowych dla kościelno-politycznego triumfu. Ścierpieli, choć z trudem, butne postępowanie Karola V wobec członków swego stanu: Jana Fryderyka, księcia saskiego, i Filipa, landgrafa heskiego. Także haniebne przetrzymywanie tychże w niewoli poza granicami Rzeszy, co z dnia na dzień coraz bardziej obciążało stosunki między cesarzem i stanami Rzeszy. Wkrótce powróciły gorzkie i groźnie brzmiące słowa o „bydlęcej hiszpańskiej niewoli” (*viehische spanische Servitut*), którą cesarz pragnie zaprowadzić w Rzeszy.

Dlatego nie dziwi, że Karol V pozostał osamotniony, kiedy Maurycy Saski i jego sprzymierzeńcy wiosną 1552 r. przypuścili atak. Ponieważ cesarz zlekceważył wszystkie ostrzeżenia, „wojna książąt” zastała go całkowicie nieprzygotowanego, kiedy wojska książąt przeszedłszy Frankonię i Szwabię, a stamtąd wkroczywszy na ziemie habsburskie, posuwały się szybko w kierunku Innsbrucku. Tylko szybka rejterada przez niegościnne, pokryte zimowym śniegiem Alpy do Villach uratowała Habsburga przed hańbą ujęcia w niewolę przez swoich wrogów.

W Villach cesarz odbył ze swoim bratem Ferdynandem rozmowę, o której już wspominałem, omawiając osobistą

berg, Berlin 1982–1992; K. Blaschke, *Moritz von Sachsen. Ein Reformationsfürst der zweiten Generation*, Göttingen 1983. W kwestii politycznych wydarzeń w ostatniej dekadzie panowania Karola V w Niemczech wciąż niezastąpiona jest praca: W. Maurenbrecher, *Karl V. und die deutschen Protestanten 1545–1555*, Düsseldorf 1865.

pobożność Karola V. Przypomnijmy sobie: obaj bracia mieli różne zapatrywania na to, jaki rodzaj pokoju religijnego da się pogodzić z katolickim sumieniem. Z uwagi na rebelię książąt cesarz pragnął wziąć odpowiedzialność jedynie za tymczasowe „odroczenie” lub zawieszenie broni. Przeciwnie zaś Ferdynand, król niemiecki, był gotów – mogło to wydawać się politycznie niezbędne – zawrzeć bezterminowy pokój – *la tresve durerait tousjours*¹²⁰. Ponieważ nie było już nadziei na odzyskanie w Rzeszy politycznej dominacji, a także sytuacja na europejskiej scenie politycznej nie wyglądała dobrze z powodu sojuszu ugruntowanego na mocy układu z Chambord z 15 stycznia 1552 r. między zbuntowanymi książętami a nowym królem Francji, Henrykiem II, drogi obu braci rozeszły się ostatecznie, i to nie tylko – jak to było w zwyczaju od czasów dzieciństwa – geograficznie, ale także treściowo¹²¹. Ferdynand, który od dawna lepiej orientował się w sprawach niemieckich niż jego brat i dlatego od lat skłaniał się ku kompromisowi, jednak wciąż pozostawał dotąd posłuszny starszemu bratu i cesarzowi, teraz mógł się poczuć zwolniony od tego, będąc w stanie urzeczywistnić swą własną politykę kościelną, odbiegającą od polityki brata. Albowiem Karol V dał jasno do zrozumienia w Villach, że chce wycofać się ze spraw niemieckich, jeśli ostatecznie upadnie jego koncepcja pojednania obu stronnictw religijnych na bazie zreformowanego katolicyzmu. Cesarz już na początku lata 1552 r. pospieszył ku niemiecko-francuskiej granicy, aby odzyskać Metz, Toul i Verdun, które zbuntowani książęta przekazali Henrykowi II na mocy umowy z Chambord¹²².

¹²⁰ Wydane w: A. von Druffel, *Briefe und Akten zur Geschichte...*, t. 2, dok. 1658, s. 684.

¹²¹ Obszernie o wzajemnym stosunku obu habsburskich braci oraz o różnicach w temperamencie i w polityce: A. Kohler, *Karl V., Ferdinand I. und das Reich. Bemerkungen zur Politik der habsburgischer Brüder*, w: *Europäische Herrscher*, red. G. Fogler, Weimar 1988, s. 58–70 (skupia się na okresie do 1532 r.). Znakomite studium regionalne napisane przez najlepszego znawcę Ferdynanda: E. Laubach, *König Ferdinand I. und der niederdeutsche Raum. Befunde und Überlegungen zu seinem Anteil an der Politik Karls V. und zu seiner Stellung im Regierungssystem des Kaisers*, w: *Herrschaft und Verfassungsstrukturen...*, s. 137–178 (szczegółowo również dla późniejszego okresu, s. 157 n.).

¹²² Wydarzenia między 1552 i 1556 r. zostały obszernie opracowane i przekonywająco zinterpretowane w: H. Lutz, *Christianitas afflicta...*

Ferdynand kroczył nową drogą zdecydowanie i wytrwale. W sierpniu 1552 r. zawarł w Pasawie układ z powstańcami, który oznaczał faktyczną rezygnację z wykonania cesarskiego *Interim*. A ponieważ w trakcie negocjacji zorientował się, że większość katolickich stanów Rzeszy, włączając w to władców terytoriów kościelnych, jest skłonna na trwale zagwarantować prawnie w Rzeszy tolerancję dla protestantów, skoncentrował całą swoją energię na sejmie Rzeszy, który wedle uzgodnień z Pasawy miał zostać zwołany w 1555 r. w Augsburgu, aby tam zawrzeć ową ugodę, odpowiadającą interesom nie tylko katolickich i protestanckich stanów, ale także samej Rzeszy. Skutkiem tego był podpisany 25 września 1555 r. augsburski pokój religijny, który oparł ustrój Kościoła, a także generalnie ustrój Rzeszy, na zupełnie nowej podstawie. Wraz z modyfikacjami wprowadzonymi na mocy pokoju westfalskiego w 1648 r. obowiązywał on jako ustawa zasadnicza Rzeszy aż do rozwiązania Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego w latach 1803–1805. Pozostawiając na boku kwestie szczegółowe, pokój augsburski stanowił pierwszy w Europie pokój religijny oparty na rozwiązaniu parytetowym, który ustanawiał trwałą równość teologiczną i prawną obu wyznań. Tym samym potwierdziła się opinia Karola V, że Rzesza wytyczy drogę albo ku jedności, albo ku podziałowi łacińskiego chrześcijaństwa.

Odtąd w granicach terytorialnie określonego obszaru, na którym obowiązywał ów pokój – a mianowicie na terytorium Rzeszy z wykluczeniem habsburskich posiadłości w Dolnej Burgundii – katolicy i luteranie, a od 1648 r. także kalwiniści, otrzymali prawne gwarancje tolerancji. To zresztą dotyczyło zasady: *cuius regio eius religio*. To znaczy, że nie poddani, lecz władca terytorialny lub magistrat w miastach Rzeszy decydował, czy kraj, ewentualnie miasto, miało być odtąd katolickie bądź protestanckie. Gwarancja prawna zawarta w augsburskim pokoju religijnym nie uwzględniała w żadnym wypadku indywidualnej swobody religijnej we współczesnym tego słowa znaczeniu. Ta zasada została uwzględniona tylko jako *jus emigrandi*. Zgodnie z nią każdy, kto nie chciał podporządkować się wyznaniu księcia lub władz miejskich, jak powinien to uczynić, mógł z całym majątkiem opuścić swój kraj. Augsburgski zbiór praw oznaczał historyczny przełom. Po raz pierwszy w ustawie

zasadniczej uznano, że w jednym i tym samym państwie mogą istnieć dwa różne systemy: kościelny i religijny. Być może jeszcze ważniejsze było to, że wprowadzone w Rzeszy rozwiązanie stało się wzorcem dla prawnych i konstytucyjno-politycznych rozwiązań w kwestiach religijnych i kościelnych sprzeczności zamiast podążania drogą rozstrzygnięć za wszelką cenę¹²³.

Także ów parytetowy i czasowo nieograniczony pokój religijny osadzał się zresztą na *expressis verbis* wyartykułowanej nadziei na powrót w przyszłości do jedności. Owa wizja – jak trzeba to retrospektywnie ująć – nie wystarczała Karolowi V. Cesarz wciąż bowiem postrzegał powrót do chrześcijańskiej jedności jako podstawę wszelkiej dalszej działalności na rzecz reformy Kościoła. Dlatego też, pomijając trudne położenie militarne i polityczne, w jakim znalazł się wiosną 1552 r., monarcha posłużył się wszystkimi pozostającymi do dyspozycji środkami dyplomatycznymi i prawnymi, aby ów – jak to widział – nieszczęsny rozwój sytuacji w Rzeszy w ostatnim możliwym momencie zahamować. Już w celu zawarcia ugody w Pasa-wie kazał on sporządzić formalną rewokację, która jedynie z powodu usilnego zastrzeżenia Ferdynanda nie została oficjalnie ogłoszona¹²⁴. Opracowana w latach 1553–1554 cesarska instrukcja dla sejmu Rzeszy w Augsburgu postawiła na nowo i bez zażenowania kwestię powszechnego soboru chrześcijańskiego w centrum cesarskich projektów religijnych i ostrzegała przed każdą regulacją nieuwzględniającą „naturalnej jedności religii, która się [...] rozpościera powszechnie w całym chrześcijaństwie”¹²⁵. Instrukcja ani razu nawet na marginesie nie wspomniała o możliwości zawarcia pokoju religijnego opartego na parytecie i gwarantującego prawnie w Rzeszy tolerancję dla protestantów, ku czemu zdecydowanie zmierzał

¹²³ Najlepsza analiza państwowo- i kościelno-prawnych konsekwencji, a także postanowień szczegółowych augsburskiego pokoju religijnego zob. M. Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, wyd. 3, Göttingen 1988; zob. nadto szczegółowe studia Martina Heckela poświęcone pokojowi augsburskiemu i ustrojowi Kościoła w Rzeszy, zebrane w tomie: *Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, t. 1–2, Tübingen 1989.

¹²⁴ Wydana w: G. Turba, *Beiträge zur Geschichte der Habsburger...*, cz. 3, s. 233–319, tu dodatek s. 287–312.

¹²⁵ A. Kohler, *Quellen zur Geschichte Karls V...*, dok. 113, s. 433–453, tu s. 437.

Ferdynand. Chociaż najpóźniej od czasu spotkania w Villach cesarz widział oczyma wyobraźni niebezpieczeństwo takiego rozwoju sytuacji, do ostatniej chwili nie przyjmował do wiadomości możliwości takiego rozwiązania. A kiedy następnie w Augsburgu wszystko zmierzało w tym kierunku, wówczas „wypraszał sobie, że pyta się go, a nawet zasięga rady w sprawie postępowania w kwestii religijnej”¹²⁶. Wolał niczego nie wiedzieć, aby nie być wpłątany w odpowiedzialność za prowadzące – czego był pewien – do zguby rozstrzygnięcie. W liście z 8 kwietnia 1555 r. nawet formalnie zaprotestował we własnym imieniu wobec Ferdynanda przeciw wszystkiemu, „przez co nasza prawdziwa, stara, chrześcijańska i katolicka religia może być urażona, zraniona, osłabiona lub obciążona”¹²⁷.

Wraz ze swoją odmową uczestniczenia w uregulowaniu niemieckiej kwestii religijnej, Karol V kontynuował, mimo nastroju rezygnacji i swojej spodziewanej abdykacji, aż do ostatniej chwili aktywną politykę nominacji, a szczególnie rozwijał wciąż nowe projekty służące zabezpieczeniu interesów własnej dynastii, a zapewne także pozostawieniu otwartej możliwości dokonania później rewizji ustaleń za pomocą siły militarnej¹²⁸. Jego niechęć i odmowa były jednak głębiej zakorzenione, nade wszystko uwarunkowane egzystencjalnie, a więc nie tylko jego osobistą i subiektywną religijnością – jak to już widzieliśmy – ale także jego postawą jako cesarza, która najdłużej miała znaczenie w jego życiu. Stary związek Rzeszy i rzymskiego Kościoła z powodu bezterminowego uznania prawnego w 1555 r. protestantyzmu w Rzeszy został nie tylko przejściowo rozluźniony. Augsburski pokój religijny „przerwał raczej ten związek definitywnie w jego rdzeniu [...]”. Wraz z jednoznacznym związkiem z Kościołem rzymskim Rzesza utraciła prawnie i na dłuższy czas swoje tradycyjne, uniwersalistyczne znaczenie”¹²⁹.

¹²⁶ Tak K. Brandi, *Kaiser Karl V...*, s. 523.

¹²⁷ Niepublikowane, cyt. za: tamże.

¹²⁸ Zob. też H. Lutz, *Kaiser Karol V, Frankreich und das Reich*, w: *Frankreich und das Reich im 16. und 17. Jahrhundert*, red. H. Lutz, F.H. Schubert, H. Weber, Göttingen 1968, s. 7–19, zvl. s. 19.

¹²⁹ Taką konkluzję czytelnik może znaleźć w: H. Rabe, *Karl V. und die deutschen Protestanten...*, s. 342.

Karol V nie mógł zaakceptować takiego rozwiązania partykularnego, które niechybnie musiało prowadzić do kolejnych tego typu rozwiązań i które w istocie do tego doprowadziło. Wszelako musiał on – jeśli tylko chciał wziąć odpowiedzialność za światowe imperium habsburskie, nie wystawiając je całkowicie na niebezpieczeństwo – swoją dynastię umocować na gruncie europejskim, gdzie rozwijała się dążność do partykularyzmu w sferze duchowo-religijnej i polityczno-państwowej. W tym tkwi najgłębsza tragedia klęski woli i wiary wielkiego cesarza. Karol V nie mógł już dłużej być średniowiecznym cesarzem, ponieważ walcząc i podejmując decyzje, musiał przyjąć rolę monarchy zmuszonego do działania – tak to Habsburg odczuwał – na rzecz pierwszego nieuleczalnego rozdarcia w epoce nowożytnej. Ów – jak widzą to dzisiaj historycy – światopoglądowy i polityczny podział wczesnonowożytnej Europy pokonał świat uniwersalnej jedności, który był fundamentem koncepcji cesarstwa – programu i wizji Habsburga. Podział ten stworzył zupełnie nowe obszary wolności i aktywności. Jego wielkość w tej kryzysowej sytuacji ukazuje fakt, że w swoim rozporządzeniu dotyczącym sukcesji tronu z 1556 r. dostosował się całkowicie do tej zmiany. Tym samym zagwarantował Habsburgom na kolejne stulecia wprowadzić nie uniwersalistyczną monarchię obejmującą Europę, jednak z pewnością hegemonię w niej. Opierała się ona na potęgze Hiszpanii i jej kolonialnego imperium z jednej strony, z drugiej zaś na austriackich krajach dziedzicznych wraz z partykularnym cesarstwem pod rządami niemieckiej linii habsburskiej dynastii.

Właściwie ten sam partykularyzm był także skutkiem kościelno-politycznych decyzji, które Karol V w ostatnich latach podjął lub ewentualnie wymógł na swoich sukcesorach we Flandrii i w Hiszpanii. Dla Niderlandów jest to oczywiste. Polityka eksterminacji skierowana przeciw jakimkolwiek odstępstwom, aprobowana przez Karola V, podzieliła siedemnaście prowincji z jednej strony na katolickie Południe, z drugiej zaś na legitymującą się protestancką tożsamością, ale w istocie już wielowyznaniową Północ. A przecież także Hiszpania opierała się na partykularnym, religijnym i światopoglądowym fundamencie, bez względu na to, jak bardzo barokowa gestyka jej religijnej kultury, a także intelektualna

ostrość poglądów jej teologów i działań inkwizycji dalej rościły sobie pretensje do jedności i uniwersalizmu. Ponieważ jednak jedność religijna Hiszpanii dała się utrzymać tylko dzięki odcięciu od reszty Europy, jej podstawą była izolacja, a nie komunikacja z całością – a zatem partykularyzm. Także pod względem duchowym wzmocniony w Hiszpanii katolicyzm nie był uniwersalny, lecz partykularny. Jak w żadnym innym kraju w Europie reprezentował on partykularyzm charakterystyczny dla okresu stabilizujących się podziałów konfesyjnych, który bazował na religijnej i społecznej integracji od wewnątrz i militarnym odgraniczeniu na zewnątrz. W przypadku katolicyzmu hiszpańskiego, jak wiadomo, odcinał się on nawet od pozornie mniej zdecydowanego katolicyzmu sąsiedniej Francji.

Erazm i tendencje polityczne jego epoki*

I

„Talia non intelligis” („Na tym się nie znacie”) – podobno tymi słowami rozdrażniony papież Juliusz II skarcił w 1509 r. księcia humanistów Erazma z Rotterdamu, który przedłożył mu memorandum przeciwko wojnie z Wenecją akurat w momencie, gdy międzynarodowy układ sił zdawał się szczególnie korzystny do podjęcia ofensywy militarnej wymierzonej w północnowłoską rywalkę Państwa Kościelnego. Epizod ten został zapisany dopiero pół wieku później przez wittenberskiego reformatora i humanistę Filipa Melanchtona¹. Był on pod wieloma względami pokrewną duszą starszego o trzydzieści lat Rotterdamczyka, przede wszystkim w zakresie skomplikowanych powiązań ze światem polityki. Jednak niezależnie od tego, czy zdanie to naprawdę zostało wypowiedziane, osąd, że Erazm nie ma odpowiedniego rozeznania w zagadnieniach

* Niniejszy artykuł powstał w wyniku badań nad kształtowaniem się międzynarodowego systemu mocarstw we wczesnej nowożytności, które prowadziłem w latach 2004–2005 jako stypendysta w Historischer Kolleg w Monachium. Dlatego też tekst wydał mi się odpowiedni, by prócz koleżeńskie szacunku wyrazić także moją szczególną wdzięczność Lotharowi Gallowi, który jako przewodniczący Rady tej wspierającej naukę instytucji przyczynił się do zapewnienia mi niepowtarzalnej możliwości napisania większej pracy naukowej w sytuacji koniecznej do tego swobody od innych zajęć. (Tłumaczenie na podstawie: H. Schilling, *Erasmus und die politischen Kräfte seines Zeitalters*, w: *Historie und Leben. Der Historiker als Wissenschaftler und Zeitgenosse. Festschrift für Lothar Gall zum 70. Geburtstag*, red. D. Hein, K. Hildebrand, A. Schulz, München 2006, s. 379–389 – przyp. red. nauk.).

¹ *Corpus reformatorum*, wyd. K.G. Bretschneider, t. 12 (1844), s. 268; R. Stupperich, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin 1977, s. 103 n.; J. Huizinga, *Ce qu'Erasme ne comprenait pas. Annuaire Grotius*, Den Haag 1936 (Verzamelde Werken, 6), s. 15.

wojny i polityki, i tym samym powinien powstrzymać się od dawania rad możliwym tego świata, najwyraźniej wydawał się współczesnym przekonujący. Było dla nich jasne, że ów szanowany uczyony nie miał wystarczającej wiedzy i doświadczenia w kwestiach polityki i wojny, a zatem nie nadawał się na doradcę politycznego, pomimo – a może właśnie dlatego – że nie było wówczas nikogo, kto potrafiłby udzielić lepszych rad w sprawach ducha, kultury, moralności czy etyki. Ponadto historia przyznała rację papieżowi Juliuszowi II. Bowiem wojna z Wenecją, którą papież toczył wbrew radzie Erazma wiosną 1509 r. u boku Francji, Hiszpanii i cesarza Maksymiliana I [tzw. Liga z Cambrai – red. nauk.] zakończyła się już 14 maja tego samego roku triumfalnym zwycięstwem wojsk sojuszu antyweneckiego pod Agnadellą niedaleko Cremony.

Jak się zdaje, nawet dzisiaj osąd Juliusza II nie stracił na ważności. Nieczęsto bowiem zalicza się główne pisma polityczne Rotterdamszczyka do jego najlepszych dzieł. Dotyczy to zarówno *Wychowania księcia chrześcijańskiego* z 1515 r., dedykowanego młodemu Habsburgom, braciom Karolowi i Ferdynandowi, na których spoczywały nadzieje połowy kontynentu, jak i *Querela pacis* z 1517 r., mającego służyć przygotowaniu planowanych wówczas rokowań pokojowych w Cambrai, między Habsburgami a Francją. Wprawdzie wszyscy podkreślają dobrą wolę autora, dodają jednak, że jego wizje polityczne poniosły klęskę w zderzeniu z twardą rzeczywistością ówczesnej epoki, a nawet – że było to nieuniknione: „Nie sposób wątpić w szczerość pokojowych dążeń Erazma – stwierdza jeden z typowych komentarzy do *Querela pacis*, pokojowego memorandum filozofa – tak jak nie sposób przeczyć jego ufności w przyszłość i optymizmowi, a także, niestety, daremności jego idei [...] Gorącemu pragnieniu urzeczywistnienia ideału przeciwstawia się niedostateczne zrozumienie rzeczywistości politycznej i rządzących nią prawidłowości”².

² G. Christian, *Einleitung*, w: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, red. W. Welzig, t. 5, Darmstadt 1968, s. VII–XX, tu s. XX. Podobny jest komentarz najsłynniejszego biografy Erazma: J. Huizinga, *Europäischer Humanismus: Erasmus*, Hamburg 1958, s. 195. Zob. też J.D. Tracy, *The politics of Erasmus. A pacifist intellectual and his political milieu*, Toronto 1978, s. 125 n.; tenże, *Erasmus. The growth of a mind*, Genf 1972.

Jak konkretnie wyglądał świat polityki w epoce Erazma z Rotterdamu? Jakie tendencje i dążenia cechowały politykę wewnętrzną poszczególnych krajów i państw? Jakie normy i interesy miały znaczenie w polityce zagranicznej, która właśnie wówczas w coraz większym stopniu stawiała się konkurencyjną walką wybijających się mocarstw europejskich? Dlaczego, bądź też w jaki sposób czołowy humanista rozmyślał się z ówczesną rzeczywistością polityczną, gdy wypowiadał się na jej temat: czy to ogólnie i z własnej woli, czy też jako doradca którejś z wybitnych postaci swoich czasów?

II

Przywołajmy najpierw obraz politycznej „rzeczywistości” początków XVI w., wytworzony przez historiografię ostatnich dziesięcioleci. Chodzi przy tym nie tyle o szczegółową historię wydarzeniową, co o zjawiska strukturalne i najważniejsze tendencje rozwojowe. Erazm z Rotterdamu i jego współcześni – Krzysztof Kolumb, Marcin Luter i cesarz Karol V Habsburg – żyli bowiem w momencie przełomowym, który każdy z nich na swój sposób również kształtował. Tego przynajmniej nadal uczy się na lekcjach historii. Rzeczywistość była jednak bardziej skomplikowana. Zwiastuny przemian zachodzących za życia tych osób, czyli mniej więcej w okresie od 1450 do 1550 r., można odnaleźć o wiele wcześniej. Korzenie „nowych czasów”³ sięgały XIII i XIV w. Szczególnie dużo istotnych zmian przyniosło XV stulecie – w Kościele, religii, duchowości, komunikacji społecznej i mediach (druk), w handlu i rzemiośle, a także w sposobach przemieszczania się po lądach i oceanach. Przede wszystkim jednak rozpoczynała się nowa era w polityce – i to zarówno wewnętrznej, jak również we wzajemnych stosunkach krajów i władztw oraz w ich relacjach z dwiema władzami uniwersalistycznymi: papieżem i cesarstwem. Nowych dróg poszukiwała także teoria polityczna, czyli refleksja nad normami i podstawowymi

³ H. Schilling, *Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten, 1250–1750*, Berlin 1999.

zasadami, wedle których należy zorganizować i ośwoić nowe, nieokiełznane siły.

Dzisiejszym historykom dane jest patrzeć z dystansu, dzięki czemu łatwiej im – niż ludziom żyjącym w tamtej epoce – określać przyczyny i skutki procesów historycznych. Sprowadzają oni wielość pojedynczych przemian w politycznym świecie rodzącej się nowożytności do dwu nadrzędnych, sekularnych tendencji rozwojowych. Mianowicie wewnątrz europejskich krajów i władztw zapoczątkowany został wczesnonowożytny proces formowania państw, w stosunkach zewnętrznych zaś kryształizował się międzynarodowy, europejski system mocarstw, składający się z odrębnych, autonomicznych państw, w którym panowały zupełnie inne reguły gry i układ sił niż w okresie przedpaństwowego uniwersalizmu średniowiecznej *societas christiana*. Oba procesy były ze sobą jak najściślej powiązane czasowo i treściowo. Formowanie się struktur państwowych stanowiło warunek powstania ponadregionalnego systemu mocarstw. I odwrotnie. Pomyślna albo pechowa działalność władcy czy kraju na arenie międzynarodowej natychmiast odbijała się na wewnętrznym procesie państwowotwórczym. Sukcesy w polityce zagranicznej wzmacniały go, niepowodzenia zaś hamowały, a nawet całkowicie tłumity. Ponieważ jednak zarówno wewnętrzny proces formowania państwa, jak i kształtowanie się europejskiego systemu mocarstw mogły dojść do skutku jedynie przy użyciu siły, wydaje się, że słusznie mówi się o uwarunkowanej strukturalnie „wojowniczości” (*Bellizität*) stuleci między 1450 a 1650 r. oraz równoczesnym występowaniu wojen przyczyniających się zarówno do rozwoju procesów państwowotwórczych, jak i wykształcania relacji międzypaństwowych⁴.

Jak wiadomo, zarówno jeden, jak i drugi fenomen pojawił się najpierw we Włoszech, rozprzestrzeniając się stamtąd na

⁴ J. Burkhardt, *Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas*, „Zeitschrift für Historische Forschung” 24, 1997, s. 509–574; H. Schilling, *Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa*, w: *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, red. P. Herrmann, Göttingen 1996, s. 123–137; tłum. pol.: *Konfesyjne wojny za wiarę a formowanie się wczesnonowożytnej Europy*, w: tenże, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałężny, postłowie H. Orłowski, Poznań 2010 (Poznańska Biblioteka Niemiecka, 32), s. 557–571.

obszary leżące na północ od Alp. Włochy były tym regionem Europy, w którym wcześniej wykształcił się „międzynarodowy” system niezależnych, odrębnych i mniej więcej równoważnych sił. Od połowy XV w. istniała tam swoista pentarchia stosunkowo silnych organizmów państwowych: Neapolu, Państwa Kościelnego, Florencji, Wenecji i Mediolanu, które przez ponad pół wieku nawzajem trzymały się w szachu. Włochy odgrywały też wiodącą rolę w kształtowaniu nowożytnej teorii politycznej, która przeddefiniowała podstawy wewnętrznego ustroju politycznego państw oraz wzajemnych relacji między nimi. Wystarczy wspomnieć florenckich humanistów i teoretyków republiki: Coluccia Salutatię (1331–1406), Leonarda Bruniego (1361–1444), a także Girolama Savonarolę (1452–1498). Przede wszystkim jednak dotyczy to radykalnych analiz rzeczywistości politycznej przeprowadzonych przez Niccolò Machiavellego (1469–1527), który nie szukał już w historii działania Ducha Świętego, lecz postrzegał rzeczywistość polityczną jako sferę kształtowaną przez *necessità* i *fortuna*. Stąd też niezbędna stała się nowożytna, nasycona realizmem doktryna *ragione di stato*. Jej celem było wewnętrzne umocnienie państwa, uczynienie jego bytu niepodważalnym, a tym samym skierowanie wszystkich jego sił na zewnątrz, tak by mogło skutecznie konkurować z innymi państwami i władcami.

Trzeba także wspomnieć o kolejnym, sekularnym procesie przemian, który wywarł ogromny wpływ na polityczny świat Erazma i jego współczesnych, zrazu tylko we Włoszech i we wschodniej części obszaru śródziemnomorskiego. Otóż po podboju Bizancjum i Konstantynopola przez Turków w 1453 r. bizantyńska elita kulturalna i intelektualna emigrowała na pobliski Półwysep Apeniński, wieszcząc stamtąd zagrożenie Europy ekspansją Imperium Osmańskiego. W pierwszym rządzie dotyczyło ono Wenecji, morskiego mocarstwa Adriatyku, a także wschodniej części Morza Śródziemnego, wkrótce jednak również południa Włoch i zachodnich wybrzeży Morza Śródziemnego – tu w pierwszym rządzie Aragonii i Katalonii. Jednakże zagrożone czuło się także całe chrześcijaństwo i jego zwierzchnik – papież. Po raz pierwszy bowiem od wypędzenia Arabów z Półwyspu Iberyjskiego w wyniku hiszpańskiej rekonkwisty pojawiła się w Europie potęga niechrześcijańska –

islamska. Czy ktoś to akceptował, czy nie, stała się ona uczestniczką europejskich zmagających o hegemonię – jako wzbudzająca powszechne przerażenie militarna potęga na lądzie i morzu, a także jako partner w dyplomatycznej grze.

To przede wszystkim państwa włoskie bardzo wcześnie zaczęły uwzględniać Imperium Osmańskie w swoich kalkulacjach politycznych. Z jednej strony co i rusz – nawet jeśli tylko werbalnie – wzywały do ogólnochrześcijańskiej reakcji, a od czasu do czasu faktycznie łączyły swoje wojska w świętą ligę przeciwko Turkom. Jednocześnie już około 1500 r. trudno byłoby znaleźć włoskiego władcę, który miałby jakiegokolwiek opory wobec szukania korzyści w sojuszu z Turkami – nie mieli ich ani Aragończycy w Neapolu, ani Ludovico il Moro w Mediolanie, ani nawet niektórzy papieże. Tak na przykład Aleksander IV Borgia pospołu ze Sforzami próbował wesprzeć turecki atak na Wenecję. Sama Wenecja – pomimo wielokrotnego zaangażowania militarnego – także pozostawała nadzwyczaj niepewnym sojusznikiem w walce z Turkami, ponieważ ze względu na interesy handlowe zależało jej na współpracy z Imperium Osmańskim. Ogólnie rzecz biorąc, Włosi mieli mniejsze opory w kontaktach z Turkami niż pozostali Europejczycy, pomijając wyjątkowy przypadek Francji, która od czasu Franciszka I szukała u Wysokiej Porty wsparcia przeciwko habsburskiej dominacji w sąsiadujących z nią krajach.

Za życia Erazma włoska pentarchia zdążyła się już zeuropeizować, a w ówczesnej sytuacji międzynarodowej powoli stawała się kartą przetargową dla władców spoza Italii i ich interesów mocarstwowych. Przede wszystkim Francja i Hiszpania wykorzystywały roszczenia spadkowe, które mogły wysunąć wobec Neapolu Andegawenowie czy też władcy z dynastii aragońskiej, do usadowienia się na Półwyspie Apenińskim. W niemalże mitycznym blasku jawi się dziś jeszcze wyprawa wojenna francuskiego króla Karola VIII (1483–1498), który w 1494 r. wyruszył przez Alpy na Neapol – to przecież dzięki niej Europa na północ od Alp miała po raz pierwszy zetknąć się z renesansem i humanizmem. Jednakże z politycznego punktu widzenia wyprawa ta była porażką, ponieważ Karol zdołał się utrzymać w Neapolu jedynie przez kilka miesięcy i Francja straciła w końcu południowowłoskie królestwo na

rzecz Hiszpanii-Aragonii, która miała w nim panować przez całe trzy stulecia, poczynając od 1504 r. Z tym większą determinacją następca Karola, królowie francuscy Ludwik XII (1498–1515) i Franciszek I (1515–1547) walczyli o Włochy północne, a przede wszystkim o Księstwo Mediolanu, do którego również mieli prawa dziedziczne. To uderzało z kolei w północnowłoskie interesy Związku Szwajcarskiego, którego żołnierze siali wówczas postrach na polach bitewnych Europy – o tym okresie chwały szwajcarów świadczy do dziś gwardia papieska w Watykanie. Przede wszystkim jednak francuska ekspansja wywołała sprzeciwy Habsburgów, którzy z Tyrolu również spoglądali łakomie na północne Włochy, zawierając dla wzmocnienia swojej pozycji sojusz polityczny oparty na małżeństwie cesarza Maksymiliana I z mediolańską księżniczką Blanką Marią Sforzą (1471–1510).

Tym sposobem na początku XVI w. Włochy na trzy stulecia stały się obiektem rywalizacji o panowanie na kontynencie mocarstw zarówno z południowo-zachodniej Europy, jak i z obszaru na północ od Alp. Zatem piętnastowieczne zmagania hegemonialne i związki między mocarstwami na terenie Italii zapoczątkowały epokę antagonizmu francusko-habsburskiego, który utrzymywał napięcie na całym kontynencie aż do końca XVIII w. Wytworzył się trwały układ sił politycznych we wczesnonowożytnej Europie, który także pod innym względem wziął swój początek we Włoszech. Wspólne interesy na Półwyspie Apenińskim oraz chęć wyhamowania niepowstrzymanego jak dotąd pochodu Francji w północnej Italii doprowadziły do brzemiennej w skutki polityki matrymonialnej, która sprawiła, że niedługo później Hiszpania wraz z Neapolem, Burgundia, Austria, a także korona cesarza rzymskiego przypadły habsburskiemu księciu Karolowi (1500–1559). Jego dziadowie – król Ferdynand Aragoński i cesarz Maksymilian I – mieli zapewne zupełnie inne plany, aranżując w 1495 r. zawarte nieco później podwójne zaślubiny: następcy tronu Aragonii-Kastylii Jana (1478–1497) i Marii Austriaczki, a także Joanny Szalonej (1497–1555) i arcyksięcia Filipa Pięknego (1478–1506), który był synem i dziedzicem Maksymiliana i jego pierwszej żony Marii Burgundzkiej (1457–1482). Seria niespodziewanych zgonów w hiszpańskiej

rodzinie królewskiej sprawiła, że po 1500 r. jedyną dziedziczką tronu stała się Joanna Szalona, a gdy w 1506 r. zmarł w młodym wieku również jej małżonek, arcyksiążę Filip, władca Burgundii i Austrii, przyszła kolej na Karola, najstarszego syna Joanny, wnuka Ferdynanda Aragońskiego i Maksymiliana Austriackiego. Cesarz Karol V połączył w jednym rękę habsburskie imperium, w porównaniu z którym wszystkie pozostałe mocarstwa europejskie były państwami średniego czy zgoła małego kalibru. Biorąc pod uwagę kastyljskie posiadłości w Ameryce i Azji, Karol V mógł nie bez racji szczycić się tym, że w jego cesarstwie słońce nie zachodzi.

Wówczas narodził się antagonizm Francji z jednej oraz Hiszpanii i Austrii z drugiej strony. Był on w pierwszym rzędzie konfliktem interesów dynastii: Walezjuszów (później Burbonów) i Habsburgów. Jednakże rywalizacja dynastyczna szybko zyskała znamiona protonarodowego konfliktu państw i zamieszkujących je ludów. Przyczyniła się do tego szczególnie sytuacja geograficzna czy nawet geostrategiczna: okrażenie Francji przez terytoria pozostające pod władaniem habsburskim, poczynając od Dolnej Burgundii na północy, poprzez Rzeszę, a w szczególności habsburskie posiadłości w Alzacji i Austrii Przedniej na wschodzie, aż po przyłączony niedługo później Mediolan na południowym wschodzie i Hiszpanię na zachodzie. Bitwy i dyplomatyczne rozstrzygnięcia, które ten układ sił politycznych wywoływał za życia Erazma i które uczony obserwował z najwyższą uwagą, czasem również je komentując, do dzisiaj są obecne w historyczno-politycznej świadomości Europejczyków. Dotyczy to bitwy pod Pawią w 1525 r., gdzie Karol V zwyciężył króla Francji Franciszka I, zyskując Księstwo Mediolanu. Trzeba tu także wymienić traktat madrycki, do którego podpisania Karol zmusił wziętego w 1525 r. pod Pawią do niewoli Franciszka I, a który Francja niedługo potem za przyzwoleniem papieskim złamała. Przede wszystkim jednak dotyczy to niesławnego *sacco di Roma* z maja 1527 r., kiedy to habsburskie oddziały, Niemcy i Hiszpanie, podczas wojny z Ligą z Cognac – antyhabsburską koalicją zawartą rok wcześniej przez Francję, papieża, Mediolan, Florencję i Wenecję – ku przerażeniu całego chrześcijaństwa zdobyły Święte Miasto, oblegając papieża w Zamku św. Anioła i barbarzyń-

sko łupiąc bezbronny Rzym. Trudno byłoby bowiem o dobitniejszy przykład rozdarcia chrześcijańskiego świata i kryzysu średniowiecznego porządku niż destrukcyjny konflikt obu uniwersalistycznych potęg – papieżstwa i cesarstwa – których polityka miała przecież prowadzić do pokoju i porozumienia, a nie walki i przemocy. Karol V i Franciszek I stoczyli ze sobą cztery wojny, by wreszcie 18 września 1544 r. zawrzeć porozumienie pokojowe w Crépy. Przyznano wówczas Francji Księstwo Burgundii, do którego obie strony wysuwały roszczenia, zapewniając z kolei cesarzowi francuskie wsparcie w wojnie z Turkami i z protestantami w Rzeszy. Dopiero ten traktat pokojowy umożliwił Karolowi wystąpienie przeciwko protestanckim książętom Rzeszy i utworzonemu przez nich opozycyjnemu Związkowi Szmalkaldzkiemu. Jednak zwycięstwo cesarza nad stronnictwem protestanckim pod Mühlbergiem nad Elbą w kwietniu 1547 r. okazało się triumfem krótkotrwałym. Już w 1552 r. elektor saski Maurycy (który jeszcze przed Mühlbergiem popierał Karola V) oraz król Francji Henryk II, następca Franciszka I, podpisali traktat w Chambord, mający złamać dominację Habsburgów w Europie. A ponieważ i inni niemieccy książęta, niezależnie od wyznania, nie mieli zamiaru dłużej akceptować militarnego i politycznego zwierzchnictwa cesarza, Karol V został wysadzony z siodła zarówno w Niemczech, jak i w całej Europie.

W obliczu śródziemnomorsko-środkowoeuropejskiego antagonizmu Habsburgów i Walezjuszków, który za życia Erazma jednoznacznie zdominował politykę międzynarodową w Europie, wschodnio- i północnoeuropejski układ sił miał póki co znaczenie raczej marginalne. Dotyczy to przede wszystkim Skandynawii, gdzie koniec średniowiecza przyniósł też kres dominacji Danii, a musiało minąć jeszcze ponad sto lat zanim na początku XVII w. Szwecja pod przywództwem Gustawa II Adolfa (1594–1632) stała się na tyle silna, by zdominować południowe wybrzeże Bałtyku, a wkrótce potem wkroczyć do Niemiec, stając się dzięki temu od razu wiodącym graczem na europejskiej scenie politycznej. Podobna była sytuacja królestw na Wyspach Brytyjskich, choć tu wynikało to z innych przyczyn niż w północnej Europie. Wprawdzie król Anglii Henryk VIII Tudor był władcą wpływowym, zoriento-

wanym w układzie sił na kontynencie i bynajmniej nie stronił od wtrącania się w tamtejsze spory polityczne, na przykład w sprawie Lutry początkowo stanął po stronie Rzymu, co przyniosło mu papieską Złotą Różę i tytuł *defensor fidei*. Wydaje się również, że za przyczyną humanistycznego i teologicznego wykształcenia Henrykowi VIII było spośród władców europejskich najbliższy do Erazma. Książę humanistów nawiązał zresztą bliskie kontakty z dworem Tudora podczas swego trzeciego pobytu w Anglii, a europejscy intelektualiści mieli nadzieję, że rządy Henryka VIII zapoczątkują nowy złoty wiek. Ponadto wydarzenia po drugiej stronie kanału żywo interesowały Holendrów i Burgundczyków – poczynając od władców, poprzez intelektualistów, a na zwykłych mieszkańcach skończywszy. Niemniej dawno już minęły czasy oficjalnej obecności militarnej Anglii na kontynencie, jak podczas wojny stuletniej (1339–1453). Anglia wkroczyła w fazę zdystansowanej polityki zagranicznej wobec Europy, którą to postawę niecałe sto lat później tak wychwalał Wiliam Szekspir (*Ryszard II*, akt 2, sc. 1) w obrazie oddalonej wyspy:

His fortress built by Nature for herself
Against infection and the hand of war,
This happy breed of men, this little world,
This precious stone set in the silver sea,
Which serves it in the office of a wall,
Or as a moat defensive to a house,
Against the envy of less happier lands,
This plot, this earth, this realm, this England⁵.

Europa Środkowo-Wschodnia – czyli obszar współistnienia chrześcijaństwa rzymskiego i wschodniego – jeszcze przez wiele następnych pokoleń prowadzić miała własne życie, niezależne od układów pomiędzy państwami Europy Zachodniej i Środkowej. Za życia Erazma zapadały tam rozstrzygnięcia częstokroć niedostrzegane przez współczesnych, mające jed-

⁵ „Warownia, którą natura sobie samej wzniosła / Przeciw zarazie i wojny napadom – / Ten szczęśny naród, ten w treści świat cały, / Ten klejnot w srebrnym osadzony morzu, / Które pod kręgiem otacza, jak szaniec / Lub jak obronny przekop wkoło zamku, / Przeciw zawiści mniej szczęśliwych krajów; / Ten błogi ogród, to berło, ta Anglia”; tłum. S. Koźmian, Warszawa 1973 (przyp. red.).

nak zadecydować o tamtejszym politycznym układzie sił na całe stulecia i pośrednio oddziałujące jeszcze po dziś dzień. W latach 20. XVI w. nieoczekiwanie została bowiem zaprzeczona zarysowująca się pod koniec poprzedniego stulecia możliwość stworzenia znaczącego związku państw – złożonego z Polski, Czech i Węgier – pod rządami dynastii Jagiellonów. To z kolei stało się dla Habsburgów okazją do powiększenia posiadłości i ekspansji na wschód i południowy wschód. W 1526 r. król Czech i Węgier Ludwik II Jagiellończyk wystąpił pod Mohaczem na Równinie Naddunajskiej przeciwko armii tureckiej ciągnącej z Petrovaradinu na Budę, gdzie stoczyła ona uprzednio zwycięską bitwę. Ludwik II przegrał przebiegające niezwykle dla niego pechowo starcie, ponosząc śmierć na polu bitwy. Jego spadkobiercą został Habsburg, Ferdynand, brat Karola V, sprawujący władzę w Austrii, który w 1515 r. poślubił księżniczkę Annę Jagiellonkę, siostrę młodo zmarłego króla Ludwika. Małżeństwo to było kolejnym z owych korzystnych mariaży, dzięki którym dynastia habsburska weszła się w rodziny królewskie rządzące połową ówczesnego świata. Choć prawdę mówiąc w odróżnieniu od Czech, gdzie Ferdynand szybko opanował sytuację, korona węgierska była początkowo raczej wyzwaniem niż pewną zdobyczą. Turcy zajęli bowiem tymczasem trzy czwarte kraju, a i w pozostałej części Habsburg w wyniku podwójnej elekcji miał konkurenta, Jana Zápolyę, którego zdołał unieszkodliwić dopiero po trwających całe dziesięciolecia walkach. Niemniej fakt dziedziczenia przez Ferdynanda korony czeskiej i węgierskiej można uznać za wydarzenie na skalę powszechną, ponieważ tym samym Habsburgowie musieli uczestniczyć w konflikcie militarnym z Turkami, który z przerwami toczył się aż do XVIII w. Zrazem położono wówczas podwaliny pod władztwo trzech koron: austriackiej, czeskiej i węgierskiej, które jeszcze w XX w. dominowało nad terenami południowo-wschodniej Europy.

III

A Erazm? Jak postrzegał polityczną rzeczywistość epoki przemian, która w całej Europie tworzyła nowe fakty, kierując

się przy tym zupełnie nowymi zasadami? Co miało wpływ na kształtowanie się jego poglądów, kiedy wypowiadał się pytany o radę lub – jak w przypadku wspomnianych powyżej głównych pism politycznych – z własnego inicjatywy sięgał po pióro, aby zabrać głos jako intelektualista stojący poza głównym nurtem politycznej codzienności?

Ogólnie rzecz biorąc, współcześni Erazma postrzegali dziejowy przełom jako wielość pojedynczych, często sprzecznych ze sobą procesów, wśród których trudno było im dostrzec łatwe do zdefiniowania tendencje czy trendy. Pod tym względem wiodące postacie – jak Karol V i król Francji Franciszek I, czy też wykształceni i wnikliwi obserwatorzy – jak Erazm z Rotterdamu, nie różnili się zasadniczo od tzw. *Herrn omnes*, jak często określano przeciętnego człowieka w ulotkach i broszurach, które w owym czasie całymi setkami trafiały na kształtujący się właśnie rynek wydawniczy i tworzyły załączki opinii publicznej. Na przykład Karol V zdawał sobie sprawę z tego, że powstawanie i umacnianie się samodzielnych władztw i państw oznaczało utworzenie nowego porządku europejskiego, niosąc ze sobą zagrożenie dla pozycji cesarza jako przywódcy świata chrześcijańskiego. Chcąc zapobiec tej nowożytnej partykularyzacji, cesarz sięgnął jednak po niewłaściwe – bo ostatecznie nieskuteczne – środki, a mianowicie po anachroniczną koncepcję uniwersalistycznego cesarstwa stojącego ponad pojedynczymi państwami. Zresztą w praktyce politycznej sam tę koncepcję podważał. Jako władca Hiszpanii, Burgundii i Austrii w sytuacjach konfliktowych zawsze podejmował decyzje uwzględniające partykularne interesy danego kraju, co więcej, musiał tak postępować, jeśli nie chciał zburzyć fundamentów swej władzy i pozbawić się możliwości działania na arenie międzynarodowej.

Pod koniec życia Karol V musiał więc uznać, że jego koncepcja cesarstwa poniosła klęskę. Dlatego też wyznaczając następców, jednoznacznie postawił na partykularyzm i interes pojedynczych państw. Hiszpania i Burgundia pod panowaniem jego syna Filipa II przeobraziły się w nowoczesne państwo, które miało stać się tak silne i potężne, że w obrębie nowego europejskiego systemu pluralistycznego żaden kraj nie mógł zagrozić jego hegemonii. Wkrótce Austria i korona cesarska

przypadły bratu Karola, Ferdynandowi, który na tym fundamencie zbudował dominację Habsburgów w Rzeszy i Europie Środkowo-Wschodniej, co wyraźnie pokazuje, że odtąd także i tytuł cesarski miał służyć partykularnym interesom. A ponieważ mimo niezmordowanych prób Karolowi nie udało się stłumić reformacji Marcina Lutra, w Europie połowy XVI w. klęska stała się udziałem obu uniwersalistycznych ośrodków władzy: zarówno papieństwa, jak i cesarstwa.

Erazm patrzył na polityczny świat swojej epoki nie inaczej niż Habsburg. Nic w tym dziwnego, pochodzili przecież z tego samego dolnoburgundzkiego kręgu kulturowego i intelektualnego⁶. Diagnoza księcia humanistów brzmiała tak samo jak cesarska i pokrywa się również z tezami stawianymi przez historyków, a mianowicie, że antagonizmy i partykularyzm wewnątrz chrześcijaństwa są szkodliwe. Erazm postrzegał chrześcijaństwo, podobnie jak cesarz, jako jedność i to nie tylko w sensie idealnym, ale także politycznym i społecznym: „Colliditur gens cum gente, civitas cum civitate, factio cum factione, Princeps cum Principe” („Szczep ściera się ze szczepem, miasto z miastem, frakcja z frakcją, władca z władcą”)⁷. Temu partykularyzmowi przeciwstawił *populus Christianus*, „lud chrześcijański”, obejmujący wszystkie *gentes* (szczechy, narody), jak również *ecclesia*, w której „jeden dom mają wszyscy” („eadem omneis habet domus”)⁸. Erazm dostrzegał też protonarodowe struktury i mechanizmy w zmaganiach europejskich mocarstw, które około 1500 r. toczyły się już w całej pełni: „Anglus hostis est Gallo, nec ob aliud nisi quod Gallus est” („Anglik jest wrogiem Francuza z tego tylko powodu, że ów jest Francuzem”)⁹.

Odpowiedzialnością za te frakcyjne podziały Rotterdamczyk obarczał przede wszystkim polityków Kościoła, w pierwszym rzędzie papieży w rodzaju Juliusza II, opętanych żądzą władzy. Politykę wojenną tego namiestnika Chrystusowego

⁶ H. Schilling, *The struggle for integrity and unity of Christendom*, w: *Charles V and his time (1500–1558)*, red. H. Soly, Antwerpen 1999, s. 285–363; W. Blockmans, *The Emperor's subject*, w: tamże, s. 227–284.

⁷ Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften...*, t. 5, s. 398.

⁸ Tamże, s. 394.

⁹ Tamże, s. 428.

Erazm skrytykował ze zjadliwą ironią w napisanym w 1513 lub 1514 r., czyli tuż po śmierci wojowniczego papieża: *Dialogus, Julius exclusus e coelis*¹⁰. Największe zniekształcenia chrześcijańskiego porządku politycznego opartego na jedności w Europie Erazm upatrywał tam, gdzie armie europejskich władców i mocarstw stawały przeciwko sobie pod chrześcijańskimi sztandarami: „vexilla cruce habent” („chorągwie noszą wizerunek krzyża”); „pugnat crux cum cruce, Christus adversus Christum bellatur” („krzyż walczy z krzyżem, Chrystus prowadzi wojnę z Chrystusem”)¹¹. Dostrzegał tu związek między politycznym i religijnym partykularyzmem a kształtowaniem się tożsamości – związek, z którego wyłoniła się nowożytna Europa – podzielona wyznaniowo, a w końcu Europa narodów. O dalekowzroczności Erazma świadczy jego krytyka wewnątrzchrześcijańskiej ideologizacji symboli religijnych, która nasilała się w wieku XVI, by osiągnąć szczyt wrogości w wojnach wyznaniowych na początku następnego stulecia, kiedy na polu bitwy stanęli naprzeciw siebie katolicy z Maryją na sztandarach i protestanci z krzyżem Chrystusa¹².

Szansy na przezwyciężenie tendencji partykularnych w chrześcijaństwie Rotterdamski – inaczej niż cesarz – upatrywał w humanistycznym wychowaniu polityków i dostrzeganiu korzyści płynących z pokoju. Odpowiednie programy wypracował we wspomnianych na początku pismach: *Wychowaniu księcia chrześcijańskiego* i *Querela pacis*. Ich polityczne credo polega w głównej mierze na chrześcijańsko-humanistycznej, optymistycznej wierze w to, że pokój i ład polityczny pomiędzy narodami i wewnątrz państw pojawi się sam z siebie, jeśli tylko będzie się głośno mówić o moralnych błędach sił zakłócających tenże pokojowy porządek. Dlatego należy pokazywać politykom, że wojna, swary, pęd do władzy są szkodliwe dla prawdziwego szczęścia i życia chrześcijańskiego. Tylko wtedy wszyscy – zarówno władcy, jak i poddani – zobaczyliby jasno to, co przesłoniła żądza władzy, a mianowicie, że poszczególne

¹⁰ Tamże, s. 1 n.; krytyka Juliusza II także na s. 406 n., 410 n.

¹¹ Tamże, s. 410, 412.

¹² H. Schilling, *Die konfessionellen Glaubenskriege...*; ogólnie na temat epoki por. tenże, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, Paderborn 2006.

narody czy państwa Europy tak naprawdę są jedynie *gentes*/szczepami jednego niepodzielnego ludu chrześcijańskiego (*populus Christianus*) i w związku z tym ludzie mówiący różnymi językami i o różnej przynależności państwowej są ni mniej, ni więcej jak braćmi i siostrami w Chrystusie.

O ile cesarz dążył w swoich działaniach politycznych do włączenia poszczególnych krajów w obręb chrześcijańskiego cesarstwa uniwersalistycznego i w razie potrzeby używał przy tym swych niemieckich, włoskich i hiszpańskich armii zaciężnych, o tyle Erazm obserwował burzliwe wydarzenia z perspektywy gabinetu uczonego, by demaskować ich wewnętrzne sprzeczności i w oparciu o to poszukiwać dla siebie i wszystkich ludzi dobrej woli koncepcji i instrumentów pomocnych w przezwyciężaniu powstałych antagonizmów i wrogości. Chodziło mu o poskromienie nowej potęgi partykularnych państw i ich zmagania o hegemonię w Europie oraz ratowanie w ten sposób zagrożonego pokoju na kontynencie.

Podobnie jak dla cesarza i większości współczesnych również dla Erazma pojęcia pokój i chrześcijaństwo były jeszcze w zasadzie tożsame. Dlatego też postrzegał Turków jako obcych i wrogów. Ofensywę Imperium Osmańskiego na Bałkanach i w basenie Morza Śródziemnego mógł zatem pojmować wyłącznie jako zagrożenie pokoju w Europie, który dla niego był pokojem między chrześcijanami. Niemniej wizerunek Turków u Erazma różni się istotnie od rozpowszechnionego w owym czasie stereotypu. Bowiem w odróżnieniu od politycznych i kościelnych propagandystów, którzy bez względu na wewnątrzchrześcijańskie antagonizmy – a może właśnie za ich przyczyną – agresywnie oddzielali świat chrześcijański od pogańskich i jakoby szczególnie okrutnych Turków, dla Erazma wyzwaniem, jakim było Imperium Osmańskie, służyło przede wszystkim do ukazania chrześcijanom ich własnych wad: „si cupimus Turcas ad Christi religionem adducere, prius ipsi simus Christiani” („jeśli chcemy Turków uczynić chrześcijanami, stańmy się nimi najpierw sami”)¹³. Erazm nie odniósł bezpośredniego sukcesu, tak jak nie odniósł go Karol V. Podobnie jak cesarz i jego koncepcja uniwersali-

¹³ Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften...*, t. 5, s. 442.

stycznego cesarstwa, które miało objąć i spacyfikować cały kontynent, tak samo Erazm i jego wizja zjednoczonej Europy byli z historycznego punktu widzenia anachroniczni. Żadna z tych koncepcji nie mogła wytyczyć kierunku rozwoju ówczesnej rzeczywistości politycznej i zaprowadzić w niej porządku, ponieważ coraz większe znaczenie przypadało partykularnym, a wkrótce także coraz bardziej zlaicyzowanym siłom epoki nowożytnej. To z kolei prowadziło do rozdrobnienia i autonomii poszczególnych elementów w ówczesnym układzie sił. Nowy ład i pokój w Europie były w najbliższym czasie możliwe jedynie na bazie suwerenności poszczególnych krajów, a także w oparciu o dążenie do realizacji interesów państw nowożytnych. I nawet kościelna jedność, o której Erazm tak często mówił jako o więzach spajających poszczególne szczepy europejskie, była w gruncie rzeczy fikcją. Kiedy w 1517 r. Rotterdamczyk pisał: „Pyrenaei montes Hispanos a Gallis sejungunt, at iidem non dirimunt Ecclesiae comunione” („Pireneje oddzielają Hiszpanów i Francuzów, ale nie likwidują kościelnej wspólnoty”)¹⁴, oba Kościoły – we Francji i Hiszpanii – już od dawna były na najlepszej drodze do wykształcenia się odrębnych struktur kościelnych. Bowiem także i Kościół dzielił się na partykularne struktury wedle politycznych granic władztw lub państw. W tym samym roku, w którym Erazm tworzył ów idealny obraz Kościoła, Marcin Luter napisał 95 tez, co jak wiadomo, zainicjowało ruch reformacyjny. Z historycznego punktu widzenia był to jedynie kolejny krok na drodze do rozdrobnienia Europy i chrześcijaństwa, którego symptomy były widoczne już wcześniej, z czego Erazm zdawał sobie sprawę, mimo że idealizował chrześcijańską jedność i często o niej mówił. Niemniej działalność Lutera i innych reformatorów, przede wszystkim Zwingliego w Zurychu, a potem Kalwina w Genewie, była dla tej tendencji dodatkowym bodźcem, który doprowadził do konfesjonalizacji¹⁵ Kościołów i społeczeństw Europy, dostarczając im odrębnych doktryn i dogmatyki. Erazm nie poszedł za ich przykładem. Także

¹⁴ Tamże, s. 430.

¹⁵ Na temat definicji i znaczenia kluczowego w badaniach Heinza Schillinga terminu „konfesjonalizacja” zob. przyp. 21 w eseju *Karol V i religia – zmagania o czystość i jedność chrześcijaństwa*.

wielu z jego uczniów i zwolenników przez całe dziesięciolecia uparcie odmawiało przyłączenia się do tej czy innej wyznaniowej frakcji, ale pod koniec XVI w. również i humaniści nie mogli już dłużej opierać się tendencji do rozdrobnienia i partykularyzmu.

Obecnie, gdy w Europie konflikty między wyznaniem chrześcijańskimi zdarzają się już zupełnie wyjątkowo i normą stała się tolerancja religijna, a w stosunkach między państwami i narodami dominują nie wojna i siłowe zmagania, lecz pokojowa współpraca i porozumienie, anachroniczność politycznych poglądów Erazma z Rotterdamu stała się ich zaletą. Jego rady i koncepcje, które w pierwszej połowie XVI w. wydawały się naiwne czy zgoła utopijne, dzisiaj – przynajmniej w Europie – są od dawna uznanymi i oczywistymi wytycznymi polityki, zarówno w stosunkach między Kościołami i religiami, jak i między państwami i narodami. Wyjaśnia to także, dlaczego obecnie to Erazm i humaniści, tak długo odgrywający raczej rolę dziwolągów, pozostających na uboczu prądów kulturowych i intelektualnych dominujących w dziejach Europy, wydają nam się o wiele bardziej aktualni niż Machiavelli i protestanci czy katolicy reformatorzy, jak Marcin Luter czy Ignacy Loyola, których nauki – zmierzające do zwiększenia władzy politycznej czy pogłębienia separatyzmu wyznaniowego – dominowały przez całe stulecia.

Konfesjonalizacja chrześcijaństwa łacińskiego i kształtowanie się wczesnonowożytnej Europy – modernizacja poprzez zróżnicowanie, integrację i separację*

Wyobraźmy sobie przez chwilę, że zadanie podsumowania dwóch mileniów historii chrześcijaństwa przypadło nie dzisiejszemu społeczeństwu i współczesnej *scientific community*, ale pokoleniu naukowców i intelektualistów z przełomu XIX i XX w.! Sala senatu tego uniwersytetu byłaby obsadzona zupełnie inaczej niż dzisiaj – prawdopodobnie zabrakłoby miejsc siedzących, a upragnione bilety oddano by do dyspozycji najważniejszych osobistości w mieście. Również treść cyklu wykładów wyglądałaby około 1900 r. zupełnie inaczej niż program zaproponowany przez organizatorów w 2000 r. i zatytułowany: „Co przyniosło nam chrześcijaństwo?” Przynajmniej na pruskim Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Berlinie w centrum zainteresowania znalazłoby się nie tyle chrześcijaństwo, co reformacja i osiągnięcia protestantyzmu. Ówcześni intelektualiści byli bowiem zafascynowani, czy wręcz obsesyj-

* Jest to w dużym stopniu niezmienny tekst wykładu, który wygłosiłem 20 VI 2000 r. Zrezygnowałem z rozbudowanego aparatu naukowego. Przypisy podają tylko najpotrzebniejsze przykłady i odsyłacze, często do moich wcześniejszych artykułów, które z reguły zawierają obszerne przypisy odnoszące się do stanu dyskusji i literatury przedmiotu. Znaczenie chrześcijaństwa dla europejskiego typu cywilizacji jest także tematem dwu moich monografii: *Die neue Zeit. Vom Christentum zur Europa der Staaten, 1250–1750*, Berlin 1999 oraz *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1988 (Siedler Deutsche Geschichte, 4), zwł. s. 267–312. (Tłumaczenie na podstawie: *Die Konfessionalisierung des lateinischen Christentums und das Werden des frühmodernen Europa – Modernisierung durch Differenzierung, Integration und Abgrenzung*, w: *Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden*, red. R. Schröder, J. Zachhuber, Münster–Hamburg–London 2003, s. 97–115 – przyp. red. nauk.).

nie zainteresowani, antypapieską rewolucją rozpoczętą przez Lutra i innych reformatorów. Sięgało to daleko poza ścisły krąg fachowców, wystarczy wspomnieć Tomasza Manna, Maksa Webera, Ernsta Troeltscha czy Georga Jellinka. A już zupełnie nie do pomyślenia byłaby zapowiedź wykładu o historii chrześcijaństwa XVI i XVII w., w której nie pada pojęcie „reformacja”, a zamiast niego świadomie używa się wyznaniowo neutralnego tytułu „Konfesjonalizacja chrześcijaństwa łacińskiego”. By zrozumiale pokazać przemiany, jakie zaszły zarówno w badaniach nad tą problematyką, jak i w ich założeniach teoretycznych i metodologicznych, pomocne będzie umiejscowienie niniejszych rozważań w historiografii i historii nauki.

I. Analiza wyjściowa: historiografia i historia nauki

Wykład i teza odnoszą się do połowy drugiego tysiąclecia historii chrześcijaństwa, mówiąc najogólniej do dwu stuleci między 1450 a 1650 r. Ograniczają się do obszaru chrześcijaństwa łacińskiego, zrazu rzymskokatolickiego, a potem wielowyznaniowego, które jako typ cywilizacji określam mianem „łacińskiej Europy” i odróżniam od innego typu cywilizacji na kontynencie, ukształtowanego pod wpływem wschodniego chrześcijaństwa bizantyńsko-prawosławnego, wykazującego wyraźnie odmienności strukturalne, szczególnie w zakresie stosunków między państwem a Kościołem, czy – mówiąc szerzej – pod względem profilu socjoreligijnego i wynikających z niego świeckich struktur i procesów w dziejach powszechnych.

Trudno byłoby znaleźć drugą epokę w historii chrześcijaństwa łacińskiego, która za życia ostatniego pokolenia doświadczyłaby równie dramatycznej reinterpretacji jak dwa wymienione stulecia, których apogeum był wiek XVI, określany, przede wszystkim w dziejach Niemiec i przez niemiecką historiografię mianem stulecia reformacji – zrazu w ramach samookreślenia się protestantów współczesnych Lutrowi, a następnie, w zaostrożonej i upolitycznionej formie przez dziewiętnastowieczny tzw. *Kulturprotestantismus*. Taki obraz historii Niemiec pozostał aktualny także po II wojnie światowej.

Opierał się on jak wiadomo na historycznej i historiozoficznej interpretacji dokonanej przez dwu słynnych profesorów berlińskiego Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma. Filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel w *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Wykładach z filozofii dziejów), w części *Die germanische Welt* (Świat germański) utożsamiał luterzańską reformację z nowożytnością. W jego ujęciu Luter utorował drogę nowożytnej zasadzie subiektywizmu i indywidualizmu, a dzięki temu pomógł jednostce w uświadomieniu sobie, „że wypełniona jest duchem bożym”. Później chodziło już tylko o rozwój: „Czas odąd (tzn. od reformacji) do naszych czasów nie miał innego zadania jak tylko rozwinąć tę zasadę i wcielić ją w świat”. Tę historiozoficzną tezę podbudował historycznie, a zarazem upolitycznił historyk Leopold von Ranke (1795–1886), którego sześciotomowe dzieło *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (Historia Niemiec w epoce reformacji) można było znaleźć w bibliotece każdego wykształconego mieszczanina ery wilhelmińskiej. Interpretacja Rankego połączyła luterzańską reformację i niemiecką historię narodową, ponieważ sławiła reformację jako niemiecki wkład w proces realizowania się absolutu. W perspektywie dziejów powszechnych Niemcy były dla Rankego krajem, „gdzie [już od średniowiecza – H.S.] uwidoczniło się głębokie mistyczne ujęcie religii” i gdzie w XVI w. „poprzez protestantyzm religia stała się sprawą wewnętrznych przekonań”. Dlatego też Ranke uważał Niemców za naród, „który najwytrwalej i z największą suwerennością zajmował się sprawami kościelnymi i religijnymi”¹.

Ten kierunek interpretacyjny rozwinęto w okresie Niemiec wilhelmińskich i Republiki Weimarskiej. Mieści się w nim zarówno renesans popularności myśli Lutra, jak i teza Maksa Webera o monopolu protestantyzmu – a w szczególności kalwinizmu – na modernizację. Jeśli zaś chodzi o praktyczną organizację nauki i badań, to program zaproponowany

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, wyd. G. Lasson, t. 4: *Die Germanische Welt*, Leipzig 1944, s. 880 n.; L. von Ranke, *Aus Werk und Nachlass*, t. 2: *Über die Epochen der neueren Geschichte*, wyd. T. Schieder, H. Berding, München–Wien 1971, s. 295; t. 4: *Vorlesungseinleitungen*, wyd. V. Dotterweich, W.P. Fuchs, München–Wien 1975, s. 131.

przez Hegla i Rankego realizowało przede wszystkim utworzone pod koniec XIX w. Towarzystwo Historii Reformacji (Verein für Reformationsgeschichte)². Czasopismo naukowe publikowane przez to stowarzyszenie, założone w 1909 r., a po II wojnie światowej przeobrażone we wspólne przedsięwzięcie niemiecko-amerykańskie, zawiera jeszcze ten program w podtytule: „Archiv für Reformationsgeschichte. Internationale Zeitschrift für die Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen” (Archiwum reformacji. Czasopismo międzynarodowe poświęcone badaniom nad reformacją i jej światowym oddziaływaniem), albo też – jak brzmi nieco zawężająca jego znaczenie wersja amerykańska – „...its significance in world affairs”³. W centrum zainteresowania niemieckich teologów, filozofów, historyków i socjologów stało nie chrześcijaństwo, ale jego – jak zakładali – najdoskonalsza forma wyznaniowa: protestantyzm pojmowany jako wynik rewolucji religijnej wybuchłej na wschód od Łaby, a skierowanej przeciwko Rzymowi i pozostającym pod jego wpływem terytoriom zachodnim, nad Renem, Menem i Dunajem, już wcześniej poddanym wpływom kultury łacińskiej.

Postawa dawniejszej historiografii zajmującej się epoką wczesnonowożytną i stawiającej w centrum uwagi dzieje reformacji i Niemiec, osiągnęła swoje apogeum – o ironio! – w enerdowskiej historiografii marksistowskiej, a ściślej mówiąc, w autorytatywnie sformułowanej tezie Maksa Steinmetza o rewolucji wczesnoburżuazyjnej. Ów rewolucjonistyczno-historiozoficzny wariant mitu reformacji napotkał jednak w końcu zasadniczy sprzeciw. Na początku lat 70. XX w. rozpoczęła się w nauce historycznej zwróconej ku historii społecznej i socjologii religii całkowita reinterpretacja, która ostatecznie skoncentrowała się w tezie o konfesjonalizacji⁴. Wynikające

² Por. B. Moeller, *Der Verein für Reformationsgeschichte. Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 68, 1977, s. 284–301.

³ Więcej tamże, s. 296 n.

⁴ Opracowywany przez W. Reinharda i H. Schillinga od końca lat 70. XX w. paradygmat konfesjonalizacji wywołał w tym czasie prawdziwy zalew polemik i opracowań naukowych. Wymienię tylko trzy niedawno opublikowane tomy zbiorowe: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, red. J. Bahlcke, A. Strohmeyer, Stuttgart 1999; *Drei Konfessionen in einer Religion. Beiträge*

z niej wnioski przyjęto nie bez protestów, niemniej poddano wnikliwej dyskusji na forum międzynarodowym. Można je streścić, formułując dwie uzupełniające się tezy.

1. Opisany powyżej niemiecki narodowy punkt widzenia na reformację prowadzi do przeceniania jej znaczenia dla historii powszechnej. Reformacja nie była początkiem, lecz kulminacją rozpoczętego w późnym średniowieczu i trwającego aż do początków XVII w. *temps de réformes* (Jean Delumeau⁵). „Reformacja – tak brzmi najradzykalniej sformułowane podsumowanie wyników badań, wybrane z moich wypowiedzi w tej dyskusji – zagubiła się gdzieś pomiędzy wyśledzonymi przez badania nad późnym średniowieczem początkami reformy Kościoła i form pobożności z XIV–XV w. a istotnie przełomowymi przeobrażeniami z drugiej połowy XVI w., którymi mogła się pochwalić konfesjonalizacja”. Dlatego też konieczne stało się „pożegnanie z wzorcem interpretacyjnym, którego przez całe stulecia w zasadzie nie podawano w wątpliwość”⁶. Najważniejszym celem badań nad reformacją, prowadzonych w kontekście historii powszechnej lub społecznej, jest dekonstrukcja mitu reformacji i pokazanie, że dostrzegane przez historyków XIX i początków XX w. światowe wpływy reformacji były bardziej oddziaływaniem jej mitu niż samych wydarzeń tym pojęciem określanych.

2. Druga teza, uzupełniająca koncepcję podważającą znaczenie reformacji jako przełomu epok, głosi, że przemiany strukturalne czy też kluczowe wydarzenia inspirowała nie tyle

zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, red. B. Dietz, S. Ehrenpreis, Köln 1999; *Konfessionalisierung und Region*, red. P. Frieß, R. Kießling, Konstanz 1999. Obszerne informacje na temat literatury przedmiotu w: *Konfessionsbildung' und 'Konfessionalisierung' – ein Literaturbericht*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht” 42, 1991, s. 447–463, 779–794; *Konfessionelles Zeitalter*, tamże, 48, 1997, s. 350–370, 618–627, 682–694, 748–766; zob. też tamże, 52, 2001, s. 346–371 oraz tamże, 53, 2003, s. 538–558, 625–640, 691–702.

⁵ Zob. tłum. pol.: J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1: *Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, tłum. J.M. Kłoczowski; t. 2: *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, tłum. P. Kłoczowski, Warszawa 1986 (przyp. red. nauk.).

⁶ H. Schilling, *Reformation und Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps Réformes?*, w: *Die Frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, red. B. Moeller, Gütersloh 1997 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 199), s. 13–34.

sama reformacja, co rozpoczynająca się w połowie XVI w. konfesjonalizacja chrześcijaństwa łacińskiego. Oczywiście nie byłoby to możliwe bez – mówiąc patetycznie – poczynañ mnicha z Wittenbergi i rewizja historii reformacji nie oznacza pominięcia aspektu chronologicznego i wydarzeniowego. Jednakże z perspektywy procesu dziejowego, czy też teorii historiografii, nie jest bez różnicy czy – jak w heglowskiej linii interpretacyjnej – przełomowość przypisuje się samemu impulsowi, czy też raczej wytworzonym wskutek niego strukturom. Bowiem z aktualnie przyjętego punktu widzenia to nie protestantyzm, wszystko jedno w której z odmian, byłby motorem przemian społecznych, lecz konfesjonalizacja, czyli wyodrębnienie się z chrześcijaństwa łacińskiego trzech wzajemnie się wykluczających i przez całe dziesięciolecia krwawo zwalczających światopoglądów religijnych. Logicznym tego następstwem był podział na wiele nurtów i światopoglądów, chrześcijańskich i niechrześcijańskich, religijnych i ateistycznych. Inaczej niż w tezie Maksa Webera o kalwinizmie, społeczne przemiany nowożytności czy też – odważmy się tutaj użyć ostro krytykowanej, ale pod względem analitycznej przenikliwości i obrazowości niedoścignionej kategorii – modernizacji łączą się nie z jednym wyznaniem czy grupą wyznaniową, ale z szerszym i logicznie bardziej abstrakcyjnym fenomenem – konfesjonalizacją.

W taki oto sposób po likwidacji heglowskiego utożsamienia reformacji z początkiem nowożytności oraz po reinterpretacji społecznej i kulturowej roli konfesjonalizacji – od hamulca do motoru nowożytnych przemian – konfesjonalizacyjna faza chrześcijaństwa łacińskiego między 1550 a 1650 r. zyskuje w oczach historyka nową jakość.

Na długiej drodze do nowoczesności, która rozpoczęła się w średniowieczu, a trzy stulecia później, poczynając od 1760 r., czyli w tzw. *Sattelzeit* (preludium⁷) nowoczesności doprowa-

⁷ Autor odwołuje się tu do określenia *Sattelzeit* stworzonego przez Reinharta Kosellecka i ogólnie przyjętego w niemieckiej historiografii. Odnosi się ono do okresu 1750–1850, w którym kształtowały się podstawy nowoczesności. Por. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, wybór i oprac. H. Orłowski, tłum. W. Kunicki, Poznań 2001. *Sattelzeit* jest pojęciem trudnym do przetłumaczenia na język polski. Zawsze możliwy dosłowny przekład może brzmieć: „czas siodła”.

dziła do przełomu, okres końca XVI i początku XVII w. był czasem przyspieszonych zmian. Parafrazując pojęcie stworzone przez Reinharda Kosellecka, rzec można, że był to *pre-Sattelzeit*⁸. Potężny proces, który przez całe stulecia dogłębnie przeobrażał w Europie państwa i społeczeństwa, poprowadził ostatecznie ku nowożytnemu racjonalizmowi i modernizacji. Tym samym debata nad początkami nowożytności i nad rolą, jaką odegrało we wspomnianych procesach chrześcijaństwo, została uwolniona od chronologicznego, przestrzennego i wyznaniowego ograniczenia tematyki do 1517 r., czyli do Lutry i Niemiec, a przeniesiona na poziom międzywyznaniowej komparatystyki społeczeństw europejskich.

II. Konfesjonalizacja jako modernizacja poprzez zróżnicowanie, integrację i separację – zarys roli chrześcijaństwa w historii kształtowania się nowożytnej Europy

Poniżej spróbuję przeanalizować kilka moim zdaniem szczególnie ważnych oddziaływań chrześcijaństwa w jego historycznej postaci, u schyłku XVI i w XVII w. podzielonego na kilka wyznań. Na wstępie muszę zaznaczyć, że – jak zaraz bliżej wyjaśnię – uważam perspektywę socjoreligijną za aspekt wprawdzie niezbędny i konieczny, ale niewystarczający dla zrozumienia dziejów dawnej Europy. Późnośredniowieczne przemiany systemowe i kształtowanie się świata nowożytnego – pominiemy tu drażniące słowo „modernizacja” – były efektem złożonego, mającego wiele przyczyn procesu. Dalej spróbuję wyodrębnić składnik socjoreligijny, przypisując mu zarazem znaczenie kluczowe.

Dodatkowo Heinz Schilling modyfikuje określenie Kosellecka, mówiąc o *Vorsattelzeit*, czyli czasie poprzedzającym i przygotowującym okres *Sattelzeit*. Dlatego w niniejszym tekście tego pojęcia nie przetłumaczono, proponując jedynie tłumaczenie *Sattelzeit* jako „preludium” nowoczesności (przyp. tłum.).

⁸ Por. słynne wprowadzenie R. Kosellecka do *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 1, Stuttgart 1972, s. XIII–XXVII. O *pre-Sattelzeit* nowoczesności wspominam po raz pierwszy w: *Aufbruch und Krise...*, s. 313–370.

Potrzeba zwięzłości powoduje, że dzisiaj mogę uwzględnić jedynie niektóre aspekty bardzo szerokiego pola badawczego:

- systemowe i strukturalne uwarunkowania związku konfesjonalizacji i modernizacji w Europie;
- rolę konfesjonalizacji w epoce nowożytnej, a przede wszystkim w wykształconej wówczas interakcji między różnorodnością (czy partykularyzmem) a jednością Europy;
- znaczenie konfesjonalizacji w kształtowaniu zarówno indywidualnych, jak i społeczno-psychologicznych postaw ludzi w Europie nowożytnej.

1. Socjoreligijny profil Europy – dialektyczny charakter europejskiej laicyzacji

W przeciwieństwie do nowoczesnego świata, począwszy od czasów oświecenia i rewolucji francuskiej, w którym teoretyczno-systemowy rozdział Kościoła i państwa był konstytutywną normą ładu społecznego, społeczeństwa średniowiecza i wczesnej nowożytności charakteryzowało strukturalne i funkcjonalne krzyżowanie się obu wymienionych obszarów. Wynikało to ze specyficznego, socjoreligijnego profilu Europy chrześcijaństwa łacińskiego. Z jednej strony typowe dla niego jest zazębianie się religii i społeczeństwa, czy też Kościoła i świeckich struktur państwa. Z drugiej strony jednak proces ten postępował nie w ramach statycznego monizmu, lecz dualizmu, dzięki któremu Kościół i państwo pozostawały odrębnymi tworem, niezależnie od tego, jak bliski był ich sojus⁹. Tak sprawy ujmując, rzecz można, że Europa właściwie od samego początku ukierunkowana była na laicyzację, dzięki której wykrystalizowało się nowoczesne, całkowicie niezależne od Kościoła i religii państwo oraz równie autonomiczne nowo-

⁹ Bardziej szczegółowo w: H. Schilling, *Der religionssoziologische Typus Europa als Bezugspunkt inner- und interzivilisatorischer Gesellschaftsvergleiche*, w: *Gesellschaften im Vergleich*, red. H. Kaelble, J. Schriewer, Frankfurt am Main–New York 1999, s. 41–52. Na temat podstaw i skutków tego procesu zob. tenże, *Die neue Zeit...* Na temat paradygmatu konfesjonalizacji tenże, *La „confessionalisation”, un paradigme comparatif et interdisciplinaire. Historiographie et perspectives de recherche*, „Etudes Germaniques” 57, 2002, s. 410–420.

czesne społeczeństwo. Nie była ona bynajmniej procesem linearnym, lecz przebiegała fazowo. Okresy nasilonej laicyzacji występowały na przemian z czasem, kiedy zazębianie się struktur państwowych i kościelnych stawało się silniejsze i na pierwszy plan wysuwał się sojusz obu tych instytucji. W sumie laicyzacja nie rozwijała się agresywnie, jako ruch antyreligijny czy antyklerykalny, lecz w ścisłym związku z tradycjami religijno-kościelnymi. W ten sposób możliwe było przeniesienie istotnych postaw, tendencji i wzorców pochodzących ze struktur kościelnych i systemów religijnych do świeckiego państwa i społeczeństwa. Jeszcze dziś, w czasach autonomicznej laickości, można dostrzec ich wpływ.

2. Konfesjonalizacja i powstanie nowożytnej Europy

W okresie między rokiem 1450 a 1650 historia stosunków państwa i Kościoła weszła w nowe stadium. Odnaczało się ono tym, że na plan pierwszy wysunęły się ponownie funkcje i struktury kościelno-religijne, a ich związek z procesami politycznymi i społecznymi znowu się zacieśnił. To przede wszystkim w epoce tzw. konfesjonalizacji, obejmującej – choć z różną intensywnością i w różnych formach – wszystkie europejskie społeczeństwa na początku XVII w., przemiany religijno-kościelne i polityczno-społeczne zespoliły się w potężny nurt. Na nowo uformował i zasadniczo zmienił on rzeczywistość społeczną, prowadząc od średniowiecznych do wczesnonowoczesnych form organizacji kościelnej, politycznej, społecznej i kulturalnej. Proces konfesjonalizacji obejmował szereg głębokich przeobrażeń, dotyczących zarówno kwestii kościelno-religijnych oraz mentalnościowo-kulturalnych, jak też zagadnień państwowych, politycznych i społecznych. Termin „konfesjonalizacja” oznacza zatem coś więcej niż tylko powstanie nowożytnych Kościołów jako instytucji, a nawet więcej niż „formowanie wyznań” w sensie kształtowania się systemów religijno-kulturalnych, między którymi widoczne są wyraźne różnice dogmatyczne w kościelnej doktrynie, obrządku i duchowości. Konfesjonalizacja była raczej fundamentalnym procesem o szerokim zasięgu. Dogłębnie przeobraził on życie

prywatne i publiczne w Europie, przebiegając w ścisłym powiązaniu – choć czasem w przeciwnym kierunku – z procesem kształtowania się wczesnonowoczesnego państwa, a także formowania się nowożytnego, zdyscyplinowanego społeczeństwa poddanych. To ostatnie w odróżnieniu od społeczeństwa średniowiecznego zorganizowane było nie fragmentarycznie – w oparciu o więzy personalne, ale całościowo – w oparciu o związki instytucjonalne. Ponadto konfesjonalizacja przebiegała równoległe do wykształcania się zaczątków nowoczesnego kapitalistycznego systemu gospodarczego.

Konfesjonalizacja badana w szerszym kontekście jawi się jako jeden z katalizatorów wczesnonowoczesnego procesu transformacji, który przeobraził społeczeństwa stanowe dawnej Europy w nowoczesne, demokratyczne społeczeństwa industrialne obszaru północnoatlantycko-europejskiego. Przy czym siły kościelno-religijne, polityczne, społeczne i gospodarcze przyczyniły się do zaistnienia swoistego syndromu, tzn. zespołu w gruncie rzeczy odrębnych czynników, które we wzajemnych relacjach wyznaczały jednak ogólny kierunek przemian.

Tak więc konfesjonalizacja, od drugiej ćwierci XVI w. obecna już w zasadzie we wszystkich społeczeństwach i państwach europejskich, bynajmniej nie była hamulcem przemian społecznych, jak to przez długi czas przedstawiali (a czasem także nadal przedstawiają) historycy niebiorący pod uwagę ani socjoreligijnego profilu Europy, ani swoistej dialektyki laicyzacji. Wręcz przeciwnie, konfesjonalizacja była modernizacją i to w niemal wszystkich obszarach życia publicznego i prywatnego – taki jest w każdym razie wynik intensywnej dyskusji prowadzonej od kilku lat przez historyków nowożytności w Europie i Ameryce.

Formowaniu i modernizacji podlegały w pierwszym rzędzie Kościoły, które wypracowały jednoznaczną, nowożytną definicję swoich podstaw dogmatycznych, ujętą w wyznaniu wiary: *Confessio Augustana*, *Helvetica*, *Gallicana* czy też *Professio fidei Tridentinae*, by wymienić niektóre z nich. Rozwinął się również kościelny aparat urzędniczy, doszło do profesjonalizacji duchowieństwa, a w kilku wypadkach – przede wszystkim w kalwinizmie – do poszerzenia udziału gminy wyznaniowej

w kwestiach kościelnych. Ponadto wykształciły się wydajne instancje kontrolne i dyscyplinujące – poczynając od prote stanckiego dyscyplinowania życia kościelnego, poprzez rozpowszechnione we wszystkich Kościołach wizytacje, aż po inkwizycję, która bynajmniej nie była instytucją archaiczną i zacofaną. Modernizacji i formowaniu w duchu nowożytnym podlegały także państwo i społeczeństwo¹⁰. W ten sposób kształtowały się nowożytne państwa wyznaniowe (*Konfessionstaaten*). Na zewnątrz różniły się one panującym na ich terytorium wyznaniem lub przynajmniej odmiennością prawnej sytuacji Kościoła. Zarazem państwo wyznaniowe konsolidowało się wewnętrznie pod względem funkcjonowania instytucji i życia duchowego jego mieszkańców. Wprowadzenie nowożytnej zasady suwerenności pozostawało w ścisłym związku z nierzadko gwałtownym i pełnym konfliktów procesem konfesjonalizacji. Zarazem kształtowała się również nowożytna Europa mocarstw (*Mächteeuropa*), rodząca się wśród wojen religijnych i wyznaniowych, które – tutaj można jedynie prowokacyjnie o tym wspomnieć – stanowiły nieodłączny składnik epoki konfesjonalizacji. Wojny te – czy nam się to podoba, czy nie – były niczym gwałtowne i potężne koło zamachowe nowożytnych procesów formotwórczych i modernizacyjnych również z tego powodu, że z czasem prowadziły do dekonfesjonalizacji oraz autonomizacji w sferze polityki.

Powstało również ujednolicone, nowożytne, zdyscyplinowane społeczeństwo poddanych. Wreszcie – *last but not least* – zaznaczyły się nowożytno-nowoczesne formy w życiu małżeńskim, rodzinnym, wychowaniu i edukacji, roli kobiet w domu i sferze publicznej, a także nowe formy w myśleniu, emocjonalności i zachowaniu ludzi¹¹. Jest to niezwykle szero-

¹⁰ Por. ważne dla tego zagadnienia studium: W. Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999.

¹¹ Studia o kapitalnym znaczeniu dla tego zagadnienia przedłożyła ostatnio L. Schorn-Schütte, począwszy od wybranych rozdziałów habilitacji *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit*, Gütersloh 1996; por. też, „Gefährtin” und „Mitregentin”. *Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit*, w: *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, red. H. Wunder, Ch. Vanja, Frankfurt am Main 1991, s. 109–153; też, *Evangelisches Kirchenrecht. Auswirkungen der Reformation auf die Rechtsstellung der Frau*,

kie i różnorodne pole badawcze, także w odniesieniu do kwestii, jak głęboko w rzeczywistości sięgały te niezaprzeczalnie istniejące tendencje, czy też innymi słowy – na ile skuteczna była konfesjonalizacja.

Wszystkie te procesy stanowią w ten czy inny sposób integralne elementy nowożytnej tożsamości europejskiej. Dotyczy to na przykład wspomnianych wojen wyznaniowych i religijnych, które przybrawszy postać wojny trzydziestoletniej, przeobraziły się w kryzys ogólnoeuropejski. Należą one do traumatycznych doświadczeń, głęboko wrytych w tożsamość nowoczesnych Europejczyków. Właśnie to doświadczenie – najczęściej funkcjonujące „jedynie” na poziomie podświadomości – wpływa na fakt, że bodaj nic, włączając w to dwudziestowieczne konflikty i wojny pomiędzy wrogimi sobie ideologiami, nie czyni dzisiejszego Europejczyka tak bezradnym i niezdolnym do racjonalnej analizy jak właśnie wojny religijne i przemoc mająca swe źródło w religii. Wystarczy przypomnieć absurdalne ataki sprzed kilku lat na badaczkę kultury islamu Annemarie Schimmel, które pojawiły się przy okazji przyznania jej Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy¹².

w: *Frauenrechtsgeschichte*, red. U. Gerhard, München 1996. Na temat zasięgu oddziaływania wyznania ewangelicko-reformowanego zob. H. Schilling, *Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle*, w: *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, red. R. Prodi, München 1993, s. 199–235; tłum. pol.: *Wczesnonowoczesne formowanie i dyscyplinowanie małżeństwa, rodziny i wychowania w świetle kalwińskich protokołów rad kościelnych*, w: tenże, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałażny, postłowie H. Orłowski, Poznań 2010 (Poznańska Biblioteka Niemiecka, 32), s. 380–429. Ogólnie na temat genderowej historii reformacji zob. znane opracowania: L. Roper, *Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation*, Frankfurt am Main 1995; H. Wunder, „*Er ist die Sonn', sie ist der Mond*”. *Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992.

¹² Bliższe informacje i przykłady w: H. Schilling, *Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa*, w: *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, red. P. Herrmann, Göttingen 1996, s. 123–137; tłum. pol.: *Konfesyjne wojny za wiarę a formowanie się wczesnonowoczesnej Europy*, w: tenże, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie...*, s. 557–571; tenże, *Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, w: 1648 – Krieg und Frieden in Europa*, red. K. Bußmann, H. Schilling, t. 1: *Politik, Religion, Recht und Gesellschaft*,

Nie będę dłużej zatrzymywał się nad tym zagadnieniem. Zajmę się natomiast bliżej skutkami, które konfesjonalizacja niosła ze sobą dla zróżnicowania, partykularyzmu i jedności nowożytnej Europy.

Cechą charakterystyczną europejskiej nowożytności było i jest nieusuwalne napięcie między partykularyzmem a jednością, jednostką a społecznością, zróżnicowaniem a jednolitością. Napięcie to – mówiąc metaforycznie – stanowi także jądro politycznej integracji poszczególnych europejskich krajów i narodów. Jest to dziedzictwo rodzącej się nowożytności, przede wszystkim zaś – konfesjonalizacji¹³.

Tego rodzaju napięcia można w Europie nowożytnej zaobserwować na wielu poziomach życia prywatnego i publicznego. Przede wszystkim jednak dotyczą one jednostki. Niezależnie bowiem od zapoczątkowanego w epoce renesansu i reformacji, a w pełni rozwiniętego w oświeceniu fenomenu autonomicznej osobowości, jednostka była i nadal pozostaje częścią szerszych struktur społecznych – rodziny, sąsiedztwa, korporacji, gminy świeckiej lub kościelnej, a w końcu narodu i społeczeństwa. Nie inaczej rzecz się miała z nowożytnymi Kościołami i grupami wyznaniowymi, które mimo podziałów, wrogości, a okresowo nawet zażartych konfliktów, zawsze stanowiły części jednej chrześcijańskiej wspólnoty i były tego faktu w pełni świadome. Ukazuje to dobitnie niekończący się ciąg dysput religijnych i prób ekumenicznego pojednania, jak również europejsko-chrześcijańskie poczucie wspólnoty w zetknięciu ze światem

Münster 1998, s. 13–22; tłum. pol.: *Wojowniczość i pokojowe usposobienie. Europa pomiędzy wojowniczością państw a zdolnością do rozwiązań pokojowych*, w: tenże, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie...*, s. 590–606; tenże, *La confessionnalisation et le système international*, w: *L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit*, red. L. Bély, Paris 2000, s. 411–428.

¹³ Obszerniej na ten temat zob. H. Schilling, *Die Reformation und die Einheit Europas – die konfessionellen Identitäten als Wegbereiter von Partikularstaatlichkeit*, w: *Standfester Glaube. Festschrift für J.F.G. Goeters*, red. H. Faulenbach, Bonn 1991, s. 37–46. Perspektywa historii europejskiej jest także szerzej uwzględniona w: tenże, *Die neue Zeit...* oraz tenże, *The Europe of churches and confessions*, w: *Europa. The European idea and identity, from ancient Greece to the 21st century*, red. E. Bussière, M. Dumoulin, G. Trausch, Antwerpen 2001, s. 79–108. Por. też M. Lienhard, *La Réforme de Luter et l'Europe: succès ou échec?*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 75, 1995, s. 113–121.

niechrześcijańskim, czy to podczas obrony przed Turkami na Starym Kontynencie, czy w trakcie ekspansji zamorskiej. Także stosunki międzypaństwowe krajów i ludów europejskich naznaczone były odczuwanym równocześnie dążeniem do partykularyzmu i do wspólnotowości – zarówno na poziomie opartego na „interesie państwa” i „równowadze” nowożytnego systemu mocarstw, jak i w świecie klasycznych państw narodowych w XIX i w pierwszej połowie XX w. Można przyjąć, że owo napięcie między partykularyzmem a jednością jeszcze długo będzie współtworzyło systemy, o których dzisiaj rozmyślamy, a które nastąpią po epoce państw narodowych.

Wszystko to pojawiło się już wraz z reformacją. Luter był postacią charyzmatyczną, potrafił zarówno zjednoczyć wokół siebie wielu ludzi, jak i wywoływał sprzeciw, chęć odcięcia się, a nawet wrogość i nienawiść. To, która z reakcji miała miejsce w danym regionie Europy, zależało od kontekstu geograficznego, politycznego i kulturalnego. Tym samym więc z religijnego zróżnicowania Europy wynikały jednocześnie podziały polityczne, społeczne i kulturalne. Bądź też – mówiąc dokładniej – zaznaczający się od średniowiecza podział Europy na strefy kulturalne, państwa i bloki państw został mocniej zaakcentowany i zyskał nowy, światopoglądowy wymiar.

W Niemczech i we wszystkich krajach związanych z nimi kulturowo i cywilizacyjnie – w Skandynawii, w krajach nadbałtyckich, czasami także w niektórych częściach Polski i południowo-wschodniej Europy – wyznanie luteriańskie stało się elementem integrującym. W Niemczech konsekwencją tego było wykształcenie się tożsamości religijno-kulturowej, ale nie państwowo-politycznej. Pod znakiem reformacji i fascynacji Lutrem postępowało bowiem rozdrobnienie polityczne, a nawet zostało wzmocnione przez powstawanie Kościołów krajowych. Z kolei w krajach skandynawskich procesy kształtowania jednolitej tożsamości religijnej i państwowo-politycznej przebiegały równoległe i wzajemnie się wzmacniały. Podobne obserwacje można poczynić w odniesieniu do krajów południowo-wschodniej Europy, choć mamy tu do czynienia zaledwie z załączkami wspomnianych wyżej procesów. Przebiegały one poniżej poziomu formowania państwa, jak na przykład w reformacji słoweńskiej pod przywództwem Primusa

Trubera, która poprzez tłumaczenie Biblii i protestancką pieśń kościelną wywołała nieśmiałe kielkowanie słoweńskiej samoświadomości¹⁴.

Dopiero w połowie XVI w., gdy po zakończonym sukcesem soborze trydenckim konfesjonalizacja katolicka zaczęła przenikać do Rzeszy, wykształcił się tutaj potężny ruch, który położył kres trendowi do formowania się jednorodnej protestanckiej tożsamości Niemców. Ponadto w niektórych, najczęściej małych państwach terytorialnych Rzeszy, przewagę zyskała konfesjonalizacja ewangelicko-reformowana. W rezultacie Rzesza stała się w końcu trójwyznaniowa, co w 1648 r. zostało nawet zatwierdzone prawnie. Niemniej nadal stanowiła nadrzędną całość, wraz z Kościołem Rzeszy, który na małą skalę można postrzegać jako odbicie wielkiego europejskiego motywu jednoczesności partykularyzmu i wspólnotowości.

W przeciwieństwie do Europy Środkowej i Północnej, w krajach południowoeuropejskich, przede wszystkim w Hiszpanii, a także we Włoszech, stosunek do protestantyzmu był od początku niemal wyłącznie negatywny, wyrażający dezaprobatę, dystans lub nienawiść: Luter był postrzegany jako herezyk, a reformacja – *pestis Germaniae*. Również i w tej reakcji obronnej można dostrzec elementy integracji i poszukiwania tożsamości – zrazu negatywne, potem zaś, wraz z rozbudzeniem się katolickiej konfesjonalizacji, również pozytywne. Tak kształtowała się – w swoistej kontrze – tożsamość śródziemnomorskiej, romańskiej Europy, odcinająca się od tożsamości protestanckiej, północno- i środkowoeuropejskiej, opartej na odnowionej Ewangelii i uniezależnieniu od Rzymu.

Między Europą katolicką, której przewodziła Hiszpania a Europą luteranską, podążającą za Niemcami, znalazły się państwa – również geograficznie leżące „pomiędzy” – gdzie nowa Ewangelia umacniała się na skutek odrębnych, choć wyraźnie inspirowanych przez Lutra procesów, bądź też, po długich wewnętrznych walkach, przewagę zdobywał katoli-

¹⁴ *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit*, red. R.-D. Kluge, München 1995. Ogólnie na temat wyznaniowej sytuacji na południowym wschodzie Europy zob. *Frontiers of faith. Religious exchange and the constitution of religious identities, 1400–1750*, red. E. Andor, I.G. Tóth, Budapest 2001.

cyzm, dystansujący się jednak od Hiszpanii, a nawet się jej przeciwstawiający. Owa strefa przejściowa sięgała od północnych Włoch (Wenecja), poprzez Szwajcarię, Francję i Niderlandy aż do Wysp Brytyjskich (Anglii i Szkocji), które mimo tradycyjnie bliskich związków z Niemcami zadziwiająco mało przejęły z luteranckiej reformacji.

Wywody te należałoby uzupełnić przykładem związków między tożsamością wyznaniowo-kulturalną a polityczno-narodową, chociażby katolickiej tożsamości politycznej w Hiszpanii, luteranckiej w Szwecji czy wielowyznaniowych tożsamości w Europie Środkowej, poczynając od Niderlandów poprzez Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego, na wyznaniowym zróżnicowaniu kantonów szwajcarskich kończąc¹⁵.

3. Udział religii i konfesjonalizacji w formowaniu indywidualnych i społeczno-psychologicznych struktur i predyspozycji

Pozwólmy, by literatura piękna rozproszyła mroki przeszłości. W opowiadaniu *Our Friend Judith*¹⁶ Doris Lessing

¹⁵ Więcej na ten temat H. Schilling, *Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit*, w: *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, red. B. Giesen, Frankfurt am Main 1991, s. 192–252; tenże, *Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa*, w: *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit*, red. A. Czacharowski, Toruń 1994, s. 103–124; tenże, *Konfession und politische Identität im Europa der werdenden Neuzeit*, „Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie” 5, 1995, s. 480–486. Por. także monografię ważną również z punktu widzenia dzisiejszych problemów Irlandii: U. Lotz-Heumann, *Konfessionalisierung in Irland. Religion, Gesellschaft und staatlich-politischer Wandel im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Berlin–Nidderau 1998; też, *Abgrenzungsidentitäten im Irland des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts*, w: *Ständische und religiöse Identitäten in Mittelalter und früher Neuzeit*, red. S. Kwiatkowski, J. Małek, Toruń 1998, s. 165–189; też, *Protestantismus und nationale Identität. England und Irland im 16. und 17. Jahrhundert*, w: *Muster und Funktionen kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung. Beiträge zur internationalen Geschichte der sprachlichen und literarischen Expansion*, red. U.-Ch. Sander, F. Paul, Göttingen 2000, s. 335–354. Na temat integrującej siły brytyjskiego antykatolicyzmu zob. R.G. Asch, *An elected nation? Protestantismus, nationales Selbstbewusstsein und nationale Feindbilder in England und Irland von c. 1560 bis 1660*, w: „*Gottes ausgewählte Völker*”, red. A. Mosser, Frankfurt am Main 2000, s. 117–141.

¹⁶ D. Lessing, *Our friend Judith*, w: też, *The temptation of Jack Orkney. Collected stories*, London 1978, t. 2, s. 7–26, tu s. 18.

opisuje niespodziewaną, zaborczą miłość, którą tytułowa bohaterka przeżywa pewnego lata w położonej na uboczu wiosce w Abruzzach. Uczucie to było dla niej wielkim, egzystencjalnym wstrząsem, tym bardziej że w wiosce przetrwał jeszcze w niemal niezmienionej formie dawny europejski styl życia i myślenia. Tak więc urlopowiczka z północnej Europy, pograżając się w miłości do Luigiego, zanurza się zarazem w obcy, niemalże egzotyczny świat.

Jak można się spodziewać po autorce z kręgu neorealizmu, nierówna miłość pozostaje ostatecznie niespełniona. Przyczyną tej porażki jest niemożliwa do przezwyciężenia odmienność psychologiczna, zarówno indywidualna, jak i społeczna, która ma kapitalne znaczenie także dla naszego tematu. Wywodzi się bowiem – czego zresztą autorka jest równie nieświadoma jak bohaterowie jej opowiadania – z konfesjonalizacji i jej wpływu na nowożytną tożsamość. Doris Lessing opisuje mianowicie nierówną parę w następujący sposób: Luigi, który rzecz jasna jest praktykującym katolikiem: „has no sense of guilt, but a sense of sine”, podczas gdy Judith, potomkini protestantów z północy: „has no sense of sine: but she has guilt”. Tę właśnie różnicę autorka podkreśla jeszcze dodatkowo poprzez wskazówkę, że świadomy grzechu Luigi w odróżnieniu od dręczonej winą Judith jest „very healthy, and not neurotic”.

Chodzi mi tutaj o literacko przejawskawiony głęboki wpływ, jaki religia czy też normy religijne i kościelne wpojone ludziom z Europy w trakcie wczesnonowożytnej konfesjonalizacji wywarły na ich mentalność, świadomość, myślenie i zachowanie. Dotyczy to zarówno historii norm etycznych, jak i spojrzenia na instancje dyscyplinujące w poszczególnych Kościołach wyznaniowych z punktu widzenia historii społecznej i dziejów mentalności. Instytucje religijne i kościelne w większym jeszcze stopniu niż etatystyczne dyscyplinowanie społeczne państwa absolutystycznego odpowiadają za sformułowanie, umocnienie, a przede wszystkim jednostkową internalizację nowego, nowożytnego uniwersum wartości i zachowań. Udział instancji dyscyplinujących Kościołów wyznaniowych w formowaniu nowożytnej mentalności i zachowań wydaje się najbardziej oczywisty w wypadku kalwińskiego dyscyplinowania kościelnego, egzekwowanego przez prezbitrów czy *consistores*. Liczne

studia monograficzne opisujące owo zagadnienie w kontekście Europy Środkowej i Zachodniej, oparte na starannie prowadzonych i niejednokrotnie zachowanych bez uszczerbku protokołach prezbiterialnych¹⁷, ukazują wyraźnie, że w epoce konfesjonalizacji ten mocno zakorzeniony instytucjonalnie wariant „walki z grzechem” wywarł trwały wpływ na historię społeczną Europy. Miał też znaczący udział w kształtowaniu racjonalnego, wyrozumowanego i zdyscyplinowanego stylu bycia, który we wczesnej nowożytności stopniowo rozprzestrzeniał się w Europie. Uważa się go za warunek konieczny udanej transformacji społeczeństwa stanowego dawnej Europy w nowoczesne, zurbanizowane społeczeństwo przemysłowe w epoce prymatu gospodarki. Gminy kalwińskie niestrudzenie walczyły z odstępstwami od ustalonych zasad wiary i światopoglądu, z niedbalstwem w wypełnianiu obowiązków kościelnych i religijnych, z kłótniowością, przemocą i oszustwem, brakiem umiarkowania, ostentacyjnym luksusem, ekscesami związanymi z hazardem, tańcem i rozrywką, nieobyczajnością, stręczycielstwem i wiarołomstwem, z pijaństwem, nieczystością, lenistwem oraz wszystkimi innymi mniejszymi i większymi odstępstwami od norm nowego chrześcijańskiego kodeksu obyczajów i zachowań, przededefiniowanego i uformowanego na modłę nowożytną. Podejmując te niezmordowane działania formujące i normujące, gminy kalwińskie były prekursorami nie tylko zwartego systemu religijnego i światopoglądowego, lecz również – a nawet przede wszystkim – kontrolowania emocji, rozsądnego i umiarkowanego stylu życia, wytrwałości i samodyscypliny, a także poczucia odpowiedzialności za życie

¹⁷ Pomocne we wstępnej orientacji w bardzo ożywionych międzynarodowych badaniach nad dyscyplinowaniem kościelnym i dyscyplinacją są artykuły w następujących pracach: H. Schilling, *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin 1994 (Zeitschrift für Historische Forschung, 16); *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, red. H. Schilling, L. Behrisch, Frankfurt am Main 1999. Najważniejsze opracowanie dot. reformowanych obszarów Szwajcarii to: H.R. Schmidt, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 1995. Por. w tym kontekście także przyczynek w „Historische Zeitschrift” 264, 1997, s. 675–691. Na temat równoległej dyscyplinacji w ramach katolickiej konfesjonalizacji por. W.D. Myers, „Poor, sinning folk”. *Confession and conscience in Counter-Reformation Germany*, Ithaca NY 1996; O. Di Simplicio, *Peccato, penitenza, perdono*, Siena 1575–1800, Mailand 1994.

własne oraz najbliższych – w małżeństwie, rodzinie i gminie, jak i za całe społeczeństwo.

Mniej liczne badania na temat anglikańskiej, luterkańskiej czy katolickiej „dyscyplinizacji grzechu” wychodzą od innych podstaw teologicznych i instytucjonalnych. Wyłania się z nich jednak podobny obraz. Rozległa sieć jezuickich instytucji, podobnie jak kalwińskie *consistoires* oraz synody, przyczyniła się do wyraźnie zróżnicowanego społecznie upowszechnienia uformowanego już na sposób nowożytny sposobu myślenia i zachowania. Nowe formy przyjęły się wśród książąt i szlachty, u niedawno powstałej państwowej elity politycznej i kulturalnej, jak również w miastach, natomiast niemal zupełnie nie wywarły wpływu na społeczeństwo wiejskie. Ważne dla długofalowych przemian okazały się przede wszystkim wątki wchłonięte przez społeczeństwo miejskie, do którego – jak stwierdził francuski historyk Louis Châtellier – jezuici wnieśli „suffisamment de nouveautés [...] sur le plan de la famille et de la société comme sur la manière de vivre la religion, pour inquiéter les tenants de la tradition”. Również w środowiskach katolickich, nie inaczej niż u luteranów, anglikanów czy kalwinów, pojawiły się zapowiedzi konfesjonalizacji rozumianej jako dogłębna chrystianizacja całego społeczeństwa, zobowiązanie jednostek do samoanalizy i samokontroli, programowego łączenia religijnej wrażliwości oraz odpowiedzialnego sposobu życia w ramach chrześcijańsko-braterskiej wspólnoty, rodziny, Kościoła oraz wobec zwierzchności państwowej. O wszystkich Kościołach wyznaniowych powiedzieć można, że – choć różnymi środkami i z różnym powodzeniem – reprezentowały „christianisme moderne” oraz „apparaissent, d’une certaine façon, à l’origine de l’esprit bourgeois en Europe”¹⁸.

III. Wnioski

Z konieczną zwięzłością starałem się opisać, jak z mojego punktu widzenia chrześcijaństwo, a konkretnie jego nowożytna postać w okresie wyodrębniania się wyznań, wpłynęła

¹⁸ L. Châtellier, *L’Europe des dévots*, Paris 1987, s. 127, 151.

na oblicze europejskiej nowożytności. Proces ten – trzeba to przyznać – prowadził zarówno do rozdarcia, jak i jedności.

1. Faza reformacji oraz konfesjonalizacji oznaczały w trwającej dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa przede wszystkim podział jego łacińskiego korzenia na odmienne, a przez całe pokolenia nawet antagonistyczne, systemy religijne. Na skutek strukturalnych powiązań religii i polityki w dawnej Europie wyznania stały się wszechogarniającymi systemami światopoglądowymi, które stymulowały integrację bądź separację, zarówno wewnątrz społeczeństw, jak i pomiędzy nimi, co doprowadziło do uformowania się w Europie XVI i XVII w. wrogich bloków. Nie był to wprawdzie cel, ale na pewno skutek reformacji, którego – jak widać z dzisiejszej perspektywy – nie sposób było uniknąć. Europa znalazła się już bowiem na drodze politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturowej dyferencjacji, a duchowe i materialne ramy, w których nowe wyznanie miało się przyjąć i przetrwać, były w poszczególnych regionach Europy bardzo różne.

2. Różnicowanie chrześcijaństwa łacińskiego oddziaływało modernizująco – przede wszystkim w samych państwach i poszczególnych terytoriach – na politykę, społeczeństwo, kulturę i mentalność. Przede wszystkim poreformacyjne struktury kościelne i systemy światopoglądowe uformowane pod wpływem wczesnonowożytnego procesu różnicowania się konfesji wspierały kształtowanie się i umacnianie wczesnonowoczesnego państwa. Ponadto przyczyniły się do przekształcenia społeczeństwa feudalnego w stosunkowo homogeniczne wczesnonowoczesne społeczeństwo poddanych oraz – zwłaszcza na obszarach wolnych od rządów absolutystycznych – do wytworzenia się wczesnonowożytnej burżuazji (*Wirtschaftsbürgertum*). Wreszcie, poprzez wychowanie i kontrolę, miały znaczący udział w upowszechnieniu zdyscyplinowanego i racjonalnego stylu zachowania i życia, które składają się na strukturę osobowości nowoczesnego człowieka; bez tych wyżej wspomnianych postaw nie do pomyślenia byłyby ani społeczeństwo przemysłowe, ani swoista liberalność w naszych codziennych relacjach międzyludzkich.

3. Zatem świeckie skutki konfesjonalizacji polegały przede wszystkim na partykularyzacji i autonomizacji – zarówno

w państwie i społeczeństwie, jak w sferze prywatnej i osobistej. Przyczyniło się to walnie do mobilizacji sił duchowych i materialnych poszczególnych narodów i państw Europy. Ponadto konfesjonalizacja stworzyła duchowo-intelektualne podłoże dla nowożytnego procesu formowania się tożsamości narodowej: czy to politycznej, czy – jak przede wszystkim w Niemczech – kulturowej. W dłuższej perspektywie wczesnonowożytny proces konfesjonalizacji był jedną z przyczyn wyodrębnienia się państw narodowych w XIX w. Zarazem jednak znacząco przyspieszył ostateczny rozpad feudalnych form życia publicznego i prywatnego dawnej Europy, który nastąpił pod koniec XVIII stulecia. Ich miejsce zajęły indywidualizm, liberalność i partycypacja, właściwe dla nowoczesnego, otwartego społeczeństwa, które traktujemy dziś jako nieodzowną podstawę europejskiej integracji.

4. Wraz z procesem różnicowania wyznaniowego wytworzyły się nowe formy solidarności: w sferze prywatnej powstała nowożytna, związana uczuciowo rodzina. W Kościołach zwiększyło się znaczenie wspólnoty parafialnej – najwcześniej u protestantów, a wśród nich przede wszystkim w grupach wyznaniowych spoza Kościoła państwowego. W późniejszym okresie nowożytności to samo nastąpiło w katolicyzmie. Nawet w stosunkach między państwami i narodami konfesjonalizacja przyniosła nie tylko wojny wyznaniowe, ale również nowe formy solidarności politycznej: przyspieszyła rozwój i zróżnicowanie nowożytnej Europy mocarstw (*Mächteuropa*). Ów międzynarodowy system, oparty na określonych zasadach stosunków międzypaństwowych, nie był w stanie znieść zapoczątkowanego w późnym średniowieczu europejskiego partykularyzmu państwowego. Niemniej wprowadzał do rywalizacji mocarstw pewne strukturalne odniesienia i utrzymywał w poszczególnych społeczeństwach i krajach świadomość bycia częścią pewnej europejskiej całości. Nawet jeśli zrazu pojmowano ją eschatologicznie jako opatrnościową wspólnotę na drodze do zbawienia lub potępienia, to od połowy XVII w. zaczęto postrzegać ją w sposób zlaicyzowany, z perspektywy sukcesów pojedynczych państw i ich mieszkańców w życiu doczesnym.

5. Wbrew chwytyliwej, ale w gruncie rzeczy ahistorycznej formule „powrotu średniowiecznych sporów religijnych” histo-

ria chrześcijaństwa w epoce konfesjonalizacji nie jawi nam się wyłącznie jako *histoire scandaleuse* podziałów, antagonizmów i zniszczenia pierwotnej harmonii. Podobnie jak wiele innych zjawisk w dziejach Europy, także reformacja i konfesjonalizacja jawią się – jeśli odnieść je do całości konstruktu, który nazywamy Europą – jako procesy ambiwalentne, a zarazem dialektyczne. Mimo przykładania dużej wagi do czystości doktryn i jednostronnych, transcendentnych celów – a może właśnie z tego powodu – kwestie wyznaniowe mieszały się w znacznych stopniu ze sprawami doczesnymi, w ostatecznym rozrachunku przyspieszając laicyzację polityki i społeczeństwa. Nawet w okresach największej obcości wobec siebie, zarówno podzielone Kościoły, jak i zwalczające się nawzajem społeczności, zachowały przekonanie o egzystencjalnej wspólnocie, a także pragnienie ponownego zjednoczenia.

6. Historia oddziaływania konfesjonalizacji i zrodzonej z niej dynamiki społeczno-politycznej prowadzi zatem do wniosków, które można by nieco patetycznie nazwać przesłaniem wczesnonowożytnego chrześcijaństwa skierowanym do Europy XXI w. Chodzi tu mianowicie o świadomość, że omawiane sprzeczności i napięcia stanowią integralną część funkcjonowania nowożytnej Europy. W związku z tym nie trzeba ich w przyszłości likwidować czy tuszować. Bez względu na to, jaką postać przybierze zjednoczona Europa, jedno wydaje się pewne. Biorąc pod uwagę historyczne doświadczenie konfesjonalizacji oraz wyniki z niego kulturalne i społeczne różnicowanie, zjednoczona Europa musi respektować tradycje wolnościowe, w których także reformacja i Kościoły wyznaniowe miały swój udział, nawet jeśli w bardzo skomplikowany czy zgoła przekorny sposób. Nie powinniśmy także wypierać się odziedziczonego po dawnej Europie pluralizmu narodów i państw odmiennych politycznie, społecznie, a przede wszystkim kulturalnie, który również jest w dużym stopniu efektem konfesjonalizacji. Najwyżej należałoby znieść ten pluralizm na sposób heglowski, stapiając go w nowego rodzaju jedność, a zarazem zachowując go. Bowiem Europa była i jest „stanem ducha, który polega na tym, by swój kraj widzieć zawsze w relacji z innymi” (Giorgio Strehler) – zarówno w czasach wrogości w epoce podziałów wyznaniowych czy też w erze

nacjonalizmów, jak i w szczęśliwych czasach przyjaźni, które przeżywamy obecnie i którym powinniśmy zapewnić jak najdłuższe trwanie.

7. Nowa interpretacja epoki reformacji i konfesjonalizacji chrześcijaństwa łacińskiego jest z punktu widzenia wielu osób prowokacyjna, ponieważ mimo laicyzacji kultury wyznaniowe wczesnej nowożytności nadal oddziałują – w sferze tożsamości osobistej i społecznej, a nierzadko również w naukach historycznych. Rezygnacja z tezy o reformacji jako źródle nowożytności niesie w sobie wyzwanie szczególnie dla protestanckich historyków Kościoła i aktywnych kręgów tzw. protestantów kulturowych (*Kulturprotestanten*). Natomiast teza o konfesjonalizacji jest trudna do przyjęcia przede wszystkim dla katolików, ale także dla „praktykujących” agnostyków i kręgów antykościelnych. Implikowana przez nią konstatacja, że odnowiony, potrydencki Kościół rzymskokatolicki jest nowym, uformowanym w nowożytności, Kościołem w takim samym stopniu jak jest nim augsbursko-ewangelicki czy ewangelicko-reformowany Kościół wyznaniowy, podważa katolickie przekonanie o ciągłości, którego najpełniejszym wyrazem jest wczesnośredniowieczna koncepcja sukcesji apostołskiej biskupa Rzymu od św. Piotra. Z kolei środowiska antykościelne, które widzą źródło wszelkiego zła w samym chrześcijaństwie lub w Kościołach chrześcijańskich¹⁹, twierdzenia historyków uznające zaciekle teologiczne spory epoki konfesjonalizacji za podłoże nowożytnej emancypacji odbierają jako prowokację.

8. I na koniec: neutralną czy zgoła pozytywną historyczną ocenę tzw. podziałów religijnych XVI w. trudno jest połączyć z życzeniowymi wyobrażeniami i projektami dzisiejszych ruchów ekumenicznych. Z badań nad konfesjonalizacją wynika bowiem przekonanie, że to nie postulowana przez ekumenizm monolityczna jedność, ale raczej religijne i kulturalne zróżnicowanie i wielowyznaniowość chrześcijaństwa łacińskiego odpowiadają ugruntowanej historycznie tożsamości Europy.

¹⁹ Przykładem takiego właśnie ujęcia – utrzymanego w duchu wojującym i operującego całkowicie ahistoryczną perspektywą – jest artykuł Herberta Schnädelbacha, filozofa z Berlina, potępiający całe 2000 lat historii chrześcijaństwa, opublikowany 11 V 2000 w tygodniku „Die Zeit” (nr 20, s. 41 n.).

W dyskusji ekumenicznej wyraziła to dokładnie międzynarodowa organizacja luterańska o nazwie Pojednanie w różnorodności (*Versöhnte Verschiedenheit*). Tego rodzaju różnorodność dobrze pasowałaby również do kulturalno-politycznych projektów związanych z przyszłością Europy. Bowiem właśnie jednocząca się Europa potrzebuje wzmocnienia kulturalnej i religijnej różnorodności, która byłaby korektą i przeciwwagą dla homogenizacji i centralizacji, nierozzerwalnie związanych z unią. Dotyczy to również wewnętrznej dyferencjacji oraz instytucjonalnej różnorodności chrześcijaństwa, które nadal odgrywać będzie istotną rolę w historyczno-politycznej kulturze Europy, czy to się komuś podoba, czy nie.

Acceptation de la diversité w Europie wczesnonowożytnej i w ramach Unii Europejskiej*

Niemieckie pokoje religijne z 1555 i 1648 r.
w europejskiej perspektywie porównawczej

W poniższym tekście nie dążę do obszernego opisu sytuacji w Niemczech w okresie edyktu nantejskiego z 1589 r.¹ Przyjmuję raczej intelektualne zaproszenie, które profesor Jean Delumeau wystosował do uczestników kolokwium na temat znaczenia tego edyktu dla dawnej i dzisiejszej Europy. Spoglądam na dwa wspomniane powyżej pokoje religijne w Rzeszy

* Tłumaczenie na podstawie: *Die 'acceptation de la diversité' im Europa der frühen Neuzeit und im Rahmen der europäischen vergleichender Perspektive*, w: *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, red. L. Schorn-Schütte, O. Mörke, Berlin 2002, s. 32–47 (przyp. red. nauk.).

¹ Jest to uzupełniona o część dotyczącą przyszłości i opatrzona jedynie niezbędnymi przypisami wersja wykładu wygłoszonego po francusku 16 XII 1998 w Carrousel du Louvre. Był on częścią zorganizowanego przez Jeana Delumeau posiedzenia zamykającego oficjalne obchody państwowe Republiki Francuskiej na cześć podpisanego przed czterystu laty edyktu nantejskiego. Kolokwium nosiło tytuł „L'Édit de Nantes et l'acceptation de la diversité”. Oprócz wykładów naukowych na temat sytuacji w poszczególnych krajach europejskich około 1600 r. odbyły się także wykłady oraz obrady przy „okrągłym stole”, w których uczestniczyli wiodący przedstawiciele czterech dużych wspólnot religijnych Francji – katolików, kalwinów, żydów i muzułmanów – poświęcone obecnemu i przyszłemu współżyciu wielkich Kościołów i religii we Francji i w Europie. Dostosowując się do ram i celów kolokwium, opracowałem wykład, który nie kieruje się wyłącznie wymogami „historii narodowej”, lecz uwzględnia porównawczą perspektywę europejską, ze szczególną uwagą traktując te kwestie, które wydały mi się ważne dla historyczno-politycznej kultury współczesności i przyszłości. Dlatego też artykuł ten znalazł swe właściwe miejsce w księdze pamiątkowej poświęconej Etienne'owi François. Bowiem historyk ten również uprawia historiografię w perspektywie europejskiej i nigdy nie zadowala się wyłącznie jej wymiarem antykwarycznym.

Niemieckiej zarówno z perspektywy *acceptation de la diversité*², jak i w kontekście *évolution de la question religieuse en Europe*, a zatem także w bezpośrednim odniesieniu do teraźniejszości i przyszłości. Wypadnie przy tym po macoszemu potraktować niezwykle polityczną, religijną i kulturalną różnorodność Rzeszy w epoce wczesnonowożytnej, tym większą, że w owym czasie formalnie należały do niej jeszcze Szwajcaria i Niderlandy, nie mówiąc już o części Włoch. Spróbuję naszkicować zarys sytuacji krajów niemieckich w europejskiej perspektywie porównawczej. Chodzi mi o szczególnie sposób, w jaki Rzesza zareagowała na religijno-kościelne zróżnicowanie, wywołane przez reformację i będącą jej skutkiem konfesjonalizację. Rozważę też zalety i wady rozwiązania niemieckiego.

Z takiego systematyczno-typologicznego punktu widzenia konieczne staje się poszerzenie ram czasowych, tak by w polu widzenia znalazły się również inne sytuacje konfliktowe w pierwszej połowie XVII w. oraz ponowne ustanowienie ładu religijnego w Rzeszy na mocy pokoju westfalskiego. Dopiero wówczas bowiem typ stosunków między państwem a Kościołem, który wykształcił się Niemczech, jak i w ogóle *question religieuse* przybrały taką postać, w jakiej dotrwały do 1806 r. Co więcej, mimo wielu drobnych zmian regulacje z XVI i XVII w. w swej zasadniczej treści oddziałują do dzisiaj – poprzez konstytucje Republiki Weimarskiej oraz Republiki Federalnej Niemiec. Szczególne relacje istniejące w RFN między państwem a Kościołami, funkcjonującymi jako instytucje mające osobowość publicznoprawną, a także szczególna rola, jaką Kościoły i religia odgrywają w życiu publicznym państwa, nawiązują – mimo długotrwałego i intensywnego rozwoju prawnoustrojowego i społecznego – aż do regulacji sformułowanych we wczesnej nowożytności właśnie dla zapobieżenia konfrontacji wyznaniowej.

² Ten i kolejne, nieopatrzone już przypisami, cytaty francuskie pochodzą z rozważań wstępnych, które Jean Delumeau rozesłał uczestnikom kolokwium. Nie jest to właściwe miejsce, by omawiać obchody 400. rocznicy edyktu czy ich naukowy plon. Z wielu publikacji na ten temat, które ukazały się w 1998 r., wymienię tylko: *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, red. M. Grandjean, B. Roussel, Geneva 1998, ponieważ już sam tytuł wskazuje, że zawarta jest tu inna interpretacja edyktu nantejskiego niż analizowana podczas paryskiego kolokwium z perspektywy *acceptation de la diversité*.

Dlatego też w Niemczech – w większym jeszcze stopniu niż w innych krajach europejskich – aktualne pozostaje stwierdzenie, że *évolution de la question religieuse* teraz i w przyszłości podlega i będzie podlegać wpływowi uwarunkowań historycznych, które stanowią przedmiot obrad wspomnianego wyżej kolokwium. A gdy w zjednoczonej Europie rozpocznie się dyskusja nad ujednoliceniem statusu prawnego państw ją tworzących również w zakresie relacji prawnych między państwem a Kościołem, to model niemiecki, który przyznaje Kościołom chrześcijańskim podmiotowość publicznoprawną, będzie wymagał od polityków, prawników i opinii publicznej szczególnej uwagi, a nawet – być może – przyprawi ich o ból głowy.

Jak wyglądała sytuacja w Niemczech około roku 1600?

Odpowiedź oceniająca na zadane powyżej pytanie jest – mówiąc zwięźle – ambiwalentna. Z jednej strony, Rzesza – pozostawiamy przy tym na boku Szwajcarię – jako pierwsze państwo w Europie osiągnęła dzięki zawarciu pokoju augsburskiego w 1555 r. to, co Francja (a także Anglia) musiała dopiero wywalczyć w zażartych wojnach wyznaniowych, a mianowicie prawną i polityczną regulację pokojowego współżycia katolików i protestantów. Z drugiej strony jednak, w dziesięcioleciach po 1555 r. aż do lat 80., pod ochroną tegoż pokoju religijnego dorosło i przejęło kierownicze funkcje w państwie i Kościele pokolenie, dla którego nic już nie znaczyły ugodowe i pokojowe dokonania przodków. Co więcej, uważało ono regulacje prawne z 1555 r. za zgniły kompromis. Pokolenie to było gotowe, ba, nawet paliło się do tego, by uczynić pokój stawką w grze o profity dla własnego wyznania. Za przyczyną charakterystycznego dla epoki – a w Niemczech szczególnie ścisłego – powiązania religii i polityki zawsze wiązały się one z korzyściami politycznymi, prawnymi, terytorialnymi, a także większą władzą.

Ta ambiwalencja sytuacji w Niemczech w latach 80. i 90. XVI w. pokazuje, że w epoce konfesjonalizacji pokój religijny i *acceptation de la diversité* były dwiema różnymi – a w niektó-

rych konstelacjach nawet przeciwnymi – kwestiami. Do sprawy tej wypadnie nam jeszcze powrócić.

Augsburski pokój religijny³

Stosunkowo wczesna regulacja pokojowego współistnienia protestantów i katolików była efektem dwu szczególnych zjawisk w dziejach Niemiec: po pierwsze zaznaczającego się już w średniowieczu, a w okresie reformacji ostatecznie utrwalonego zjawiska multiterytorializmu, który zmierzał w kierunku federalizacji Rzeszy. Po drugie zaś, istnienia habsburskiego cesarstwa Karola V, które sięgało daleko poza granice Rzeszy i stale przeszkadzało jej zwierzchnikowi w ostatecznym rozwiązaniu *causa Lutheri*. Po zawarciu w 1544 r. traktatu w Crépy cesarz osiągnął wreszcie pokój z Francją, ustabilizowała się również sytuacja na froncie tureckim. Wkrótce Karol V rozgromił opozycję protestanckich książąt w wojnie szmalkaldzkiej (1546–1547). Tego triumfu militarnego nie udało się jednak przekuć w trwałe zwycięstwo polityczne, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, Karol stawiał swe interesy burgundzko-habsburskie wyżej niż interesy Rzeszy. Po drugie zaś, książęta Rzeszy pod przywództwem elektora saskiego Maurycygo i w sojuszu z królem Francji Henrykiem II szybko odbudowali swoje siły⁴.

Wojna szmalkaldzka, rebelia książąt i interwencja francuska pod Metz, Tuluzą i Verdun dobitnie pokazały niemieckim politykom i ważnym osobistościom życia religijnego, jakie wewnętrzne i zewnętrzne niebezpieczeństwa czają się w nierozwiązanym problemie wyznaniowym. Jasne stało się również, że trwałych rozwiązań trzeba szukać nie na drodze

³ Kontekst historyczny łatwo znaleźć w monografiach autorstwa Heinricha Lutz, Horsta Rabego, Heinza Schillinga czy Winfrieda Schulzego. Kontekst kościelno-prawny i ustrojowy szczególnie kompetentnie opisał Martin Heckel, zob. m.in. jego klasyczne dzieło: *Deutschland im Konfessionellen Zeitalter*, wyd. 3, Göttingen 1988.

⁴ Na temat Karola V, a także sytuacji Kościoła i Rzeszy przed pokojem augsburskim ukazało się wiele publikacji w związku z obchodami w 2000 r. 500-lecia urodzin cesarza, m.in. warto tu wspomnieć: *Charles V, 1500–1558, and his time*, red. W. Blockmans, H. Soly, Antwerp 1999.

militarnej, lecz dyplomatycznej. Wybiła więc godzina pragmatyków: króla rzymskiego (niemieckiego) Ferdynanda I Habsburga, który w odróżnieniu od brata, cesarza Karola V, nie był przywiązany do idei katolickiego cesarstwa uniwersalistycznego, jak również grupy książąt Rzeszy uznających za priorytet umacnianie własnej władzy terytorialnej, łącznie z tworzeniem Kościołów krajowych i w związku z tym bardziej skłonnych do zaakceptowania różnic wyznaniowych – wprawdzie nie we własnych księstwach, ale w Rzeszy jako całości. Dotyczy to nie tylko książąt protestanckich pod przywództwem Maurycego Saskiego, ale również większości władców katolickich, przede wszystkim zaś elektoratów Brandenburgii i Palatynatu oraz księstwa Jülich-Kleve, które już od dłuższego czasu szukały pragmatycznej drogi pomiędzy rozwiązaniami skrajnymi⁵.

Pokój religijny wynegocjowano podczas obrad Reichstagu w debatach między stanami Rzeszy a jej zwierzchnikiem reprezentowanym przez króla Ferdynanda Habsburga. Postępowanie takie było zgodne z utrwalonymi już dawniej procedurami i stanowiło trzon kultury politycznej Rzeszy wypracowanej przez poprzednie pokolenie. Reichstag bowiem, powstały pod koniec XV w., stał się w pierwszej połowie XVI w. – w dużym stopniu w wyniku debat nad *causa Lutheri* – najważniejszym instrumentem sterowania polityką niemiecką. To tutaj osiągnano równowagę interesów nie tylko między stanami Rzeszy a cesarzem, ale i między samymi stanami. Dzięki wprawdzie nabytej podczas długich i częstych posiedzeń w początkowym okresie reformacji prace Reichstagu przebiegały teraz gładko. Ponadto istotne decyzje wstępne podjęto wcześniej, przy zawieraniu traktatu pasawskiego w 1552 r. między Ferdynandem I a Maurycem Saskim. Tak więc negocjacje w sprawach wyznaniowych na sejmie w Augsburgu przebiegały sprawnie i bez zakłóceń, szczególnie jeśli porównać je z rozmowami o przedłużeniu pokoju religijnego w Osnabrück niecałe sto lat później.

Uchwałą Reichstagu z 23 września 1555 r. dwuwyznanio-wość Rzeszy otrzymała moc prawną. Pokój religijny między

⁵ A.P. Luttenberger, *Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeption und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530–1552*, Göttingen 1982.

luteranami a katolikami stanowił część odnowionego pokoju ziemskiego Rzeszy (*Reichslandfrieden*), którego pierwszą wersję wormacką z 1495 r. poszerzono teraz o pokój religijny. Uchwalony w Augsburgu zbiór praw zawierał oprócz ustaleń w kwestiach religijnych także zatwierdzenie terytorialnego ustroju Rzeszy, co ostatecznie otworzyło znacznie szerszą drogę dla władcom terytorialnym do budowy wczesnonowoczesnych struktur państwowych. Potwierdzono istniejące regulacje oraz sformułowano nowe postanowienia dotyczące Sądu Kamery Rzeszy (*Reichskammergericht*), obronności oraz okręgów Rzeszy (*Reichskreise*) jako regionalnych związków stanów Rzeszy. Z formalnego punktu widzenia – droga niemiecka stanowi pod tym względem wyjątek na skalę europejską – regulacja kwestii religijnych i kościelnych była częścią szeroko zakrojonej odnowy, rzecz można, częściowej modernizacji ustroju Rzeszy. Siedemnasto- i osiemnastowieczni prawnicy zaliczali zbiór praw augsburskich do fundamentalnych zapisów prawnych Rzeszy, na równi ze starszą o dwieście lat Złotą Bullą i o sto lat późniejszym pokojem westfalskim. Bez względu na spory wokół interpretacji poszczególnych postanowień, prawne unormowanie reguł współżycia różnych wyznań – początkowo katolików i luteranów, a od 1648 r. także kalwinistów – nie zostało podważone jako zasada, również w okresie zaostrogających się antagonizmów dogmatycznych, pozostając niezbędnym elementem ustroju Rzeszy.

Także pod względem treści postanowienia augsburskiego pokoju religijnego mieściły się w ustrojowych i politycznych ramach, które zaczęły się kształtować już w średniowieczu, a umocniły w epoce reformacji. Mianowicie podmiotem wolności sumienia czy też wolności wyboru między równoprawnymi wyznaniem chrześcijańskimi miały być stany Rzeszy⁶. Otrzymywały one prerogatywy w kwestiach religijnych na obszarze swej zwierzchności: w państwach terytorialnych albo – w przypadku wolnych miast Rzeszy – w miastach. Nieco później sformułowano też zasadę *cuius regio eius religio*, czyli normę, wedle której ten, kto posiadał władzę nad danym

⁶ Tzn. władcy terytorialni i wolne miasta mające prawo zasiadać w sejmie Rzeszy (przyp. red. nauk.).

terytorium, mógł decydować o wyznaniu jego mieszkańców. Augsburski pokój religijny nie gwarantował zatem indywidualnej wolności sumienia pojedynczym mieszkańcom, a jedynie stanom Rzeszy. Niemniej wynikający z zasady *cuius regio eius religio* przymus przyjmowania religii władcy albo zwierzchności miejskiej został wydatnie złagodzony przez jednoznacznie sformułowane prawo do emigracji [w przypadku odrzucenia przez poddanych konfesji panującej na danym terytorium – red. nauk.]. W kontekście europejskim prawo do emigracji zawarte w augsburskim pokoju religijnym jest godnym uwagi kamieniem milowym na drodze do kształtowania się swobód osobistych jednostki⁷.

By zasada *cuius regio eius religio* mogła funkcjonować w skomplikowanej i niehomogenicznej strukturze Rzeszy, potrzebne było wiele dodatkowych regulacji, z których część ograniczała główną regułę, część zaś określała szczegółowe zasady jej realizacji. Jednym z przykładów było postanowienie określane mianem *der geistliche Vorbehalt*, które miało zagwarantować, że duchowne władztwa terytorialne, czyli biskupstwa i opactwa Rzeszy, pozostaną katolickie. Podobny charakter miała *Declaratio Ferdinandeae*, potajemna zgoda króla na dalszą egzystencję istniejących już w 1555 r. gmin protestanckich w tych właśnie duchownych terytoriach. Na koniec trzeba wspomnieć o szczególnych regulacjach dotyczących miast Rzeszy, przede wszystkim o tzw. parytecie dla mieszanych wyznaniowo gmin miejskich w Górnych Niemczech. W tym punkcie, podobnie zresztą jak w wielu innych, wyraźnie widać kompromisowy charakter augsburskiego pokoju religijnego. Co więcej, nie sposób przeoczyć, że w wielu kwestiach

⁷ W szerszej perspektywie na ten temat: W. Schulze, *Concordia, Discordia, Tolerantia. Deutsche Politik im konfessionellen Zeitalter*, w: *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, red. J. Kunisch, Berlin 1987, s. 43–80; tenże, „*Ex dictamine rationis sapere*”. *Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden*, w: *Querdenken. Festschrift für Hans Rudolf Guggisberg*, red. M. Erbe i in., Mannheim 1996. Por. też artykuły Gustava Adolfa Benratha i Reimera Hansena w: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“*, red. H. Schilling, Gütersloh 1986, s. 349–358 oraz 259–372; zob. także: T. Nicklas, *Um Macht und Einheit des Reiches. Konzeption und Wirklichkeit der Politik bei Lazarus Schwendi (1522–1583)*, Husum 1995.

przeciwne partie nie mogły się porozumieć i zawierały jedynie formalny kompromis. Dla osiągnięcia konsensusu prawnicy Rzeszy wypracowali szczególne instrumentarium prawne – tzw. dysymulację, czyli pominięcie w uchwale tych zagadnień, co do których nie zdołano się jeszcze porozumieć⁸. To właśnie te punkty sporne doprowadziły pokolenie później do odnowienia konfliktu na skutek całkowicie odmiennej wykładni postanowień pokoju augsburskiego dokonanej przez katolików i protestantów.

Późniejsze trudności nie powinny jednak przesłaniać osiągnięć i najistotniejszych właściwości modelu augsburskiego: porozumienie z 1555 r. stworzyło podstawy koegzystencji opartej na zasadach polityczno-prawnych, a nie religijno-światopoglądowych. To znaczy, że współżycie obu religii uregulowano za pomocą instrumentów prawnych, nie roztrząsano zaś kwestii dogmatycznych. Żadna ze stron nie zrezygnowała z przekonania o posiadaniu wyłącznego dostępu do prawd wiary i opartego na niej uniwersalnego systemu poglądów. Tak więc augsburski pokój religijny nie miał nic wspólnego z tolerancją w sensie nowoczesnym, podobnie zresztą jak późniejsze postanowienia pokoju westfalskiego, które opierały się na tej samej zasadzie regulacji prawnej i zachowania przez wszystkie strony niczym nieumniejszonego przekonania o monopolu na prawdę w kwestiach religijnych i sprawach sumienia. Fakt ten stawia sformułowany w podtytule paryskiego kolokwium⁹ problem *acceptation de la diversité* w szczególnym kontekście historycznym: ojcowie pokoju augsburskiego i westfalskiego zaakceptowali i włączyli w system prawny Rzeszy *diversité* terytoriów luteranckich i katolickich, a ostatecznie również kalwińskich. Natomiast jednoznacznie odrzucali *diversité* prawdy i wiary, leżącą u podstaw nowoczesnego pluralizmu światopoglądowego.

Zasadniczo *diversité* prawdy religijnej była dla ludzi żyjących w XVI w. możliwa do wyobrażenia, co pokazują liczne wypowiedzi ponadwyznaniowych humanistów, irenistów

⁸ Por. M. Heckel, *Deutschland im Konfessionellen Zeitalter...* oraz odnośne artykuły w: tenże, *Gesammelte Schriften. Staat. Kirche, Recht, Geschichte*, t. 1–2, red. K. Schlaich, Tübingen 1989.

⁹ Por. przyp. 1.

i innego rodzaju nonkonformistów¹⁰. Jednakże w Niemczech i w większości krajów europejskich nawet ci politycy i teoretycy państwa, którzy z dystansem podchodzili do sporów wyznaniowych epoki, odrzucali uczynienie tego rodzaju *diversité* prawdy religijno-zbawczej fundamentem politycznego i społecznego ładu. Również i oni akceptowali zasadę *religio vinculum societatis*, czyli „jednolita religia jest niezbędnym spoiwem społeczeństwa”. Historyk musi dostrzegać te ograniczenia pokoju religijnego z XVI i XVII w., widoczne w Niemczech oraz w większości krajów europejskich. Nie umniejszają one jednak w niczym zasług negocjatorów. Wręcz przeciwnie – w obliczu konfrontacyjnej dogmatyki światopoglądów poszczególnych wyznań tym wyżej należy cenić zwycięstwo pragmatycznych prawników i zasad prawa odniesione w 1555 r. w Augsburgu oraz w 1648 r. w Osnabrück nad pryncypializmem teologów i ich monopolem na zbawienie.

Kryzys pokoju religijnego w cieniu konfesjonalizacji

Augsburski pokój religijny nigdy nie został formalnie unieważniony. Funkcjonował przez niemal jedno pokolenie, a następnie – w ostatnim dziesięcioleciu XVI i w pierwszej dekadzie XVII w. – poniósł klęskę w starciu z brakiem woli

¹⁰ Na temat sił a- i antykonfesjonalizacyjnych oraz granic konfesjonalizacji zob. przegląd i wskazówki bibliograficzne w paragrafie V artykułu: H. Schilling, *Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, w: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, red. J. Bahlcke, A. Strohmeyer, Stuttgart 1999, s. 3–52; A. Schindling, *Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit*, w: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, red. A. Schindling, W. Ziegler, t. 7, Münster 1997, s. 9–44. Szczególnie wyraźnie stanowisko to zostało wyrażone w kilku pismach ulotnych, np. w słynnym *Geistlicher Rauffhandel*, w: *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, München 1980–1997, t. 2, wyd. W. Haras, s. 148. Ogólnie na te tematy ostatnio H. Peterse, *Irenik und Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert*, w: *1648 – Krieg und Frieden in Europa*, red. K. Bußmann, H. Schilling, t. 1: *Politik, Religion, Recht und Gesellschaft*, Münster 1998, s. 265–271.

porozumienia i dewaluacją zasady pokojowego współżycia¹¹. Im więcej czasu mijało od gwałtownych konfrontacji pierwszej połowy XVI stulecia i im bardziej pokój religijny wraz ze wszystkimi swymi niedogodnościami wrastał w codzienność, tym szybciej zanikało po obu stronach przekonanie o konieczności zachowania kompromisu. Jeszcze większe znaczenie miał fakt, że pod ochroną pokoju religijnego zaczęła się kształtować duchowa, polityczno-instytucjonalna i społeczna formacja, którą określamy mianem „konfesjonalizacji”. Należy ją rozumieć jako przebiegający nie tylko w Kościołach i sferze religijnej, lecz w całym społeczeństwie proces konsolidacji wyznaniowej i wewnętrznego umacniania się danej konfesji, połączony z agresywnym odcinaniem się od tego, co na zewnątrz – od innych wyznań. Przykłady to potrydencka konfesjonalizacja katolicka, konfesjonalizacja luterkańska spod znaku *Formuły zgody* oraz ewangelicko-reformowana, kalwińska konfesjonalizacja postulowana programowo w ramach „drugiej reformacji”¹².

W skutek tego mniej więcej w okresie od 1570 do 1585 r. w całej Rzeszy, we wszystkich władztwach terytorialnych i miastach, nastąpiła zmiana pokoleniowa, w wyniku czego władza kościelna i państwowa znalazła się w rękach konfesjonalizatorów [tj. tych, którzy byli siłą napędową konfesjonalizacji – red. nauk.]. Im nie chodziło już o zachowanie kompromisu, lecz o stworzenie nowego układu sił, wykluczenie innych wyznań oraz poszerzenie obszaru wpływów i zwiększenie własnego znaczenia. Kiedy jesienią 1576 r. zmarł przywiązany do ideałów humanizmu i nastawiony koncyliacyjnie cesarz Maksymilian II – postać należąca do czasów poprzedzających epokę

¹¹ H. Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, „Historische Zeitschrift” 246, 1988, s. 1–45.

¹² Na ten temat zob. trzy tomy zbiorowe: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation”...*; *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, red. H.Ch. Rublack, Gütersloh 1992; *Katholische Konfessionalisierung*, red. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh–Münster 1995. Na temat luterkańskiej kultury konfesyjnej zob. ostatnio T. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Frieden. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998. Przekrojowo o konfesjonalizacji w perspektywie europejskiej: H. Schilling, *Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder...*, s. 3–52.

intensywnej konfesjonalizacji – a koronę cesarską przejął jego syn Rudolf II, wychowany na hiszpańskim dworze, pierwszy z długiego szeregu habsburskich konfesjonalizatorów, zmiana pokoleniowa dokonała się również na szczycie władzy.

Szczególnie aktywnie do zmiany zaistniałej sytuacji dążyły wzmocnione stany katolickie, zarówno duchowni, jak i świeccy książęta Rzeszy, którzy byli zdania, że w 1555 r. ich poprzednicy w chwili słabości poczynili zbyt daleko idące ustępstwa. Co charakterystyczne, Stolica Apostolska, która w 1555 r. nie protestowała przeciwko pokojowi religijnemu, w owych latach po raz pierwszy zarządziła przeprowadzenie w swych archiwach kwerend mających na celu przygotowanie prawnych i historycznych argumentów na użytek postępowania rewizyjnego. Awangardą odnowy Kościoła katolickiego, a także źródłem ofensywnego rewizjonizmu wobec protestantów były pośród władztw terytorialnych Rzeszy: Bawaria¹³, południowo-wschodnie terytoria austriackie, Tyrol oraz wiele terytoriów duchownych – Augsburg, biskupstwa frankońskie, a wśród nich przede wszystkim Würzburg rządzony przez Juliusa Edlera von Mespelbrunn, na koniec zaś Kolonia, Liège, Münster i Hildesheim, które jako sekundogenitury Wittelsbachów wbiły się potężnym klinem w protestancką północ i północny zachód Rzeszy.

Konfesjonalizacja luterńska, w której prym wiodła Wirtembergia, była mniej ofensywna politycznie, gdyż luterkańscy politycy i prawnicy wysoko cenili wartość ochrony prawnej, jaką gwarantował im augsburski pokój religijny. Przede wszystkim Saksonia i Hesja-Darmstadt, ale także Brandenburgia wystąpiły w obronie *status quo* i jako sojuszniczki zwierzchnika Rzeszy. Ofensywną politykę dążenia do zmian, będącą odpowiednikiem katolickiego rewizjonizmu, uprawiali natomiast kalwini, którzy pozostawali wykluczeni z augsburskiego pokoju religijnego. Pod przewodnictwem Palatynatu Elektorskiego i Hesji-Kassel mała grupa stanów kalwińskich z północnego zachodu i centralnej części Niemiec – najczęściej byli to baronowie należący do niższej szlachty Rzeszy – stała

¹³ Por. ważną biografię: D. Albrecht, *Maximilian I. von Bayern 1573–1651*, München 1998.

się motorem duchowej i militarnej polaryzacji. Charakterystyczny jest internacjonalizm tej grupy, wynikający z bliskich powiązań z hugenotami oraz – przede wszystkim za pośrednictwem baronów Wetterau – z buntowniczym kalwinizmem niderlandzkim. W ten sposób w niemieckiej polityce zagościł wielki świat – wydarzenia o znaczeniu międzynarodowym, jak Noc św. Bartłomieja albo klęska Wielkiej Armady, były natychmiast nagłaśnianie przed kalwinistów i wykorzystywane w działaniach politycznych na terenie Rzeszy. Konflikt między Hiszpanią a Niderlandami, który wkroczył w decydującą fazę w latach 90. XVI w. na terenach Fryzji i Groningen, dał kalwińskim teologom i autorom pism ulotnych asumpt do eschatologicznej interpretacji podziałów wyznaniowych i politycznych w Niemczech i w Europie. Wedle ich opinii nie ulegało wątpliwości, że chodzi tu o apokaliptyczne zmagania między Antychrystem, ucieleśnianym przez papieża lub też hiszpańskiego króla, a dziećmi bożymi, zrzeszonymi w gminach protestanckich, przede wszystkim zaś kalwińskich¹⁴. Tym samym kościelne i polityczne antagonizmy w Niemczech zostały bezpośrednio skojarzone z kwestią zmagających jednostek i całych wspólnot o zbawienie. Takie założenie uniemożliwiałoby jednak jakikolwiek kompromis.

W latach 80. XVI w., równocześnie z religijno-kościelną polaryzacją rozpoczął się ogólny kryzys ustrojowy, co wiąże się ze wspomnianym powyżej zakorzenieniem pokoju religijnego w ustroju Rzeszy. Zdecydowanie stronnictwa interpretacje postanowień z 1555 r., widoczne w sporze o komisje wizytacyjne Sądu Kamery Rzeszy, o zezwolenie na przejęcie biskupstw przez protestantów, w konflikcie o kapitułę strasburską¹⁵ oraz tzw. *Vierklösterstreit*¹⁶, prowadziły do politycznej

¹⁴ H. Schilling, *Formung und Gestalt des Internationalen Systems der werdenen Neuzeit – Phasen und bewegende Kräfte*, w: *Kontinuität und Wandel in der Staatenordnung der Neuzeit. Beiträge zur Geschichte des internationalen Systems*, red. P. Krüger, Marburg 1991, s. 19–45.

¹⁵ W tzw. sporze o kapitułę strasburską mieszana wyznaniowo kapituła wybrała w 1592 r. ewangelickiego i katolickiego biskupa, wprowadzając tym samym chaos prawny trwający przez następne dziesięć lat (przypp. red. nauk.).

¹⁶ Przyczyną tzw. sporu o cztery klasztory (*Vierklösterstreit*) z 1600 r. był ostry protest katolickich stanów Rzeszy przeciw sekularyzacji przez protestantów czterech południowoniemieckich klasztorów (w hrabstwie Oettingen,

i prawnej konfrontacji. Obie strony zawiązały sojusze polityczno-militarne. Protestanci pod przywództwem Palatynatu Elektorskiego utworzyli w 1608 r. Unię, do której przystąpiły – z północnych i środkowych Niemiec – Brandenburgia, Anhalt, Hesja, a także terytoria południowo-zachodnie – Wirtembergia i Badenia oraz miasta Rzeszy. Współcześni określali ją mianem partii kalwińskiej, obejmując tą nazwą również nielicznych należących do Unii luteranów, którym przypisywano politykę kalwińską¹⁷. W 1609 r. powstała Liga Katolicka, pod przywództwem żadnego polityczno-kościelnych sukcesów Maksymiliana Bawarskiego, a jej bazę stanowiły przede wszystkim biskupstwa południowoniemieckie, frankońskie i nadreńskie¹⁸.

Sytuacja stała się tym bardziej dramatyczna, że wyznaniowe i polityczne zaostrzenie kursu blokowało wszystkie te instrumenty, które od początku antagonizmów wyznaniowych, czyli wywołanej przez Lutra reformacji, przez niemal sto lat zabezpieczały Rzeszę i zapobiegały totalnej konfrontacji. Instrumentami tymi były okręgi Rzeszy, Sąd Kamery Rzeszy, wreszcie sam Reichstag. Katoliccy rewizjoniści bezwzględnie wykorzystywali go do przeforsowywania swych domniemanych praw, wskutek czego aktywiści stronnictwa protestanckiego pod przewodnictwem Palatynatu Elektorskiego w 1608 r. demonstracyjnie opuścili Sejm Rzeszy. Tym samym organ ten uległ osłabieniu, a Rzesza, pozbawiona formalnej instancji rozjemczej i utrzymującej równowagę interesów, zmierzała wprost ku przepaści. Prześledzenie, jak Niemcy wstąpiły na drogę prowadzącą do chaosu, jest porażające, a zarazem

markgrafstwie Baden-Durlach, okolicach Wolnego Miasta Rzeszy Salzburga oraz władztwie należącym do rodu rycerzy Rzeszy von Hirschhorn). Sprawa ta stała się przedmiotem procesu przed Sądem Kamery Rzeszy, który wydał wyrok korzystny dla strony katolickiej. Na znak protestu elektor Palatynatu Reńskiego oraz inni ewangelicy księżęta Rzeszy demonstracyjnie opuścili odbywający się wtedy *Deputationstag*, powodując tym samym jego rozwiązanie (przyp. red. nauk.).

¹⁷ A. Gotthard, *Konfession und Staatsräson. Die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608–1628)*, Stuttgart 1992; H. Gräf, *Konfession und internationales System. Die Außenpolitik Hessen-Kassels im konfessionellen Zeitalter*, Darmstadt–Marburg 1993.

¹⁸ *Dimensionen europäischer Außenpolitik an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*, red. W. Schulze, G. Horstkemper, F. Beiderbeck, Berlin 1999.

pouczające. Co mądrzejsi spośród współczesnych zdawali sobie w pełni sprawę z nadciągającego niebezpieczeństwa. Nie kto inny jak koloński elektor Ferdynand Wittelsbach twierdził na kilka miesięcy przed defenestracją praską, że gdyby w obecnej sytuacji doszło do wybuchu konfliktu militarnego, należałoby się przygotować na wojnę trwającą dwadzieścia albo i trzydzieści lat¹⁹.

Tak oto osiągnięty stosunkowo wcześniej pokój religijny został w Niemczech na początku XVII w. zaprzepaszczonej z powodu napięć wywołanych przekonaniem reprezentantów poszczególnych wyznań o posiadaniu prawdy absolutnej, które uniemożliwiało *acceptation de la diversité* w rozumieniu nowoczesnym.

W odróżnieniu od postanowień augsburskich z 1555 r. pokój religijny odnowiony w *Instrumentum pacis Osnabrugense* z 1648 r. miał okazać się trwały²⁰. Był to z pewnością rezultat trudnych do wyobrażenia cierpień trzydziestu lat wojny, które w oczach mieszkańców Niemiec, a także całej Europy przeobraziły wojnę wyznaniową we wspólną traumę, dyskredytując konflikt religijny zarówno moralnie, jak i politycznie. W porównaniu z 1555 r. skorygowano również konkretne regulacje – przede wszystkim uwzględniono kalwinizm, a także opracowano szczególny porządek obrad Reichstagu, który pozwolił odpolitycznić spory wyznaniowe. Chodzi tu o tzw. *itio in partes* oraz ustanowienie *Corpus Catholicorum* i *Corpus Evangelicorum*, które zyskały autonomię w postanowieniach dotyczących własnego wyznania, dzięki czemu wykluczono możliwość zmajoryzowania reprezentantów jednego wyznania przez stronnictwo odmienne wyznaniowo.

Jednak najważniejszym czynnikiem, który sprawił, że odnowienie niemieckiego pokoju religijnego z Osnabrück okazało się trwałe był fakt, że ludzie końca XVII w., w przeciwieństwie do swych przodków sprzed stu lat, faktycznie

¹⁹ Cyt. za: A. Gindely, *Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*, sekcja 1, Leipzig 1882, s. 112.

²⁰ Por. np. plon roku jubileuszowego 1998, obejmujący m.in.: *Der Westfälische Friede. Diplomatie, politische Zäsur, kulturelles Umfeld, Rezeptionsgeschichte*, red. H. Duchhardt, München 1998 oraz *1648 – Krieg und Frieden in Europa*, red. K. Bußmann, H. Schilling, t. 1–3, München–Münster 1998.

akceptowali pokój i przypisaną mu kościelno-religijną *diversité* Rzeszy, jak wykazał Etienne François w swoim wnikliwym studium na temat funkcjonowania zasady tzw. parytetu w Augsburgu²¹. Niemniej nie można zapominać, że *diversité* zawarta w postanowieniach z 1648 r., dotyczących bezpośrednio materii religijnych, ograniczała się póki co do trzech uznanych Kościołów i wyznań – luteranizmu, katolicyzmu, kalwinizmu – a tym samym nadal nie była to *diversité* w sensie nowoczesnego pluralizmu światopoglądowego. Ponadto doświadczenie wielkiej europejskiej wojny religijnej, która podawała w wątpliwość pokojową koegzystencję wyznań w ramach państwa, przyspieszyło zarysowujący się na początku XVII w. proces rozległych przemian strukturalnych i mentalnościowych. Zmieniły one definicję zarówno tego, co religijne, jak i tego, co polityczne. Zmniejszyła się waga religii, która utraciła znaczenie ogólnospołeczne, a jednocześnie państwo i polityka pozbawione zostały aspektu transcendentalnego i zbawczego. Tym samym epoka konfesjonalizmu zbliżyła się do swego kresu, polityka zaś stawiała się coraz bardziej zlaicyzowana i autonomiczna. Dopiero na tej nowej, nowożytno-nowoczesnej podstawie mogła się wykształcić *acceptation de la diversité*, która w wyniku dalszej relatywizacji teologicznych pretensji do wyłączności na prawdę w epoce oświecenia stała się elementem cywilizacji europejskiej. Pokoje religijne Starej Europy – w rodzaju augsburskiego z 1555 r., a także zawartego w Osnabrück z 1648 r. – nie mogły jeszcze tego osiągnąć, bowiem nie podawały w wątpliwość ideału religijnej jedności w ramach wspólnoty państwowej ani nie podważały hołubionego przez poszczególne wyznania przekonania o wyłączności na prawdę. W traktatach tych chodziło raczej o to, aby za pomocą regulacji formalnoprawnych społecznie i politycznie rozbroić konfrontacyjną dynamikę, charakterystyczną dla tego rodzaju światopoglądowych pretensji do prawdy absolutnej, zapewniając w ten sposób bezkonfliktowe współzycie czy raczej bezkonfliktowe życie obok siebie różnych Kościołów wyznaniowych.

²¹ E. François, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*, Sigmaringen 1991.

Niemieckie regulacje prawne dotyczące relacji między Kościołami a państwem, wywodzące się z wczesnonowożytnych ugód religijnych, obecne w konstytucjach Republiki Weimarskiej oraz RFN, stały się obecnie przedmiotem dyskusji. Dla coraz szerszych kręgów społeczeństwa niezrozumiałe staje się to, że państwo nadal uznaje zakorzenione w historii szczególne zobowiązania wobec Kościołów i wspólnot religijnych oraz uprzywilejowuje Kościoły chrześcijańskie, przyznając im osobowość publicznoprawną. Dotyczy to przede wszystkim nowych landów, gdzie ludność jest przeważnie ateistyczna i do związków wyznaniowych należy jedynie jej mniejsza część. Jednak pogląd taki coraz bardziej rozpowszechnia się również w starych landach, gdzie – szczególnie w obu małych partiach [tj. FDP oraz Związek 90/Zieloni – red. nauk.] – toruje sobie drogę ortodoksyjny, oświeceniowy antyklerykalizm²². Natomiast francuska koncepcja *laïcité* jest łatwiejsza do zaakceptowania, tym bardziej że emfaticznie łączy się z republikańskim patosem, co aż nazbyt wyraźnie pokazały rozmowy przy „okrągłym stole” między przedstawicielami państwa a reprezentantami czterech wielkich wspólnot religijnych, prowadzone na zakończenie paryskiego kolokwium. Najwyraźniej w państwie francuskim laickość należy, obok wolności i równości, do republikańskich cnót kardynalnych. Z kolei dla czołowych przedstawicieli wspólnot religijnych zasada ta, po przezwycięzeniu antagonizmu między Kościołem i państwem, stała się warunkiem wzajemnej tolerancji i pokojowego współistnienia, także w obliczu narastających napięć społecznych; gwarantuje ona również, że ich głosy w dyskursie społecznym i politycznym zostaną wysłuchane²³.

²² Przypomnijmy chociażby zniesienie nauczania religii w szkole i zastąpienie go przez naukę o światopoglądach (LER) w Brandenburgii oraz przyjęcie tego rozwiązania przez ministerstwa oświaty w niektórych starych landach czy spory wokół tzw. wyroku Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w sprawie krucyfiks z lata 1995 r. w sprawie umieszczania krzyży w państwowych szkołach w Bawarii.

²³ Na temat współczesnej francuskiej debaty o laicyzmie zob.: J. Baubérot, *La Laïcité, quel héritage?*, Genf 1990; tenże, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris 1990; D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris 1993; R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles, 1789–1998*, Paris 1998.

Acceptation de la diversité w Unii Europejskiej²⁴

Biorąc pod uwagę istniejące różnice w stopniu akceptacji dla tych dwu odmiennych projektów relacji między Kościołem a państwem, czy religią a polityką, wydaje się zrozumiałe, że to właśnie „laickość (na sposób francuski) może być modelem dla Europy”²⁵. Jednakże, jeśli umieścić tę kwestię w szerszej perspektywie historycznej, co jest skądinąd pożądane przy podejmowaniu decyzji dotyczących kultury historyczno-politycznej jednoczącej się Europy, zaczynają się pojawiać wątpliwości. Wszak – co wielokrotnie podkreślał Umberto Eco – cywilizacja europejska nie może być monolingwalna i – analogicznie – decydenci nie powinni dopuścić do całkowitego ujednolicenia kulturalnego i prawnego. Dlatego też w dyskusjach nad stosunkami między państwem a Kościołem oraz nad rolą, jaką religia powinna w przyszłości odgrywać w poszczególnych krajach członkowskich, należy szukać poparcia dla zasady *acceptation de la diversité*²⁶. Na horyzoncie rysuje się bowiem niebezpieczeństwo fundamentalistycznego przemieszania religii i polityki, mimo że w zasadzie zostało ono przez cywilizację typu europejskiego przewyciężone w połowie XVII w., kiedy to zarówno polityka, jak i religia stały się autonomiczne²⁷.

²⁴ Śródtytuł dodany przez red. nauk.

²⁵ Jest to tytuł wykładu wygłoszonego przez François Scheera, ambasadora Francji w Niemczech, w grudniu 1998 r. w Katedrze Francuskiej w Berlinie. Marie-Antoinette Gross z Uniwersytetu Humboldta w Berlinie pracuje obecnie nad zagadnieniem „porównania społeczeństw”, badając przy tym systematycznie podobieństwa i różnice w relacji między państwem a Kościołem oraz ogólniej zagadnienia socjologii religii w Niemczech i Francji od XVI do XIX w. Jej celem jest opisanie historycznych korzeni francuskiego modelu laicyzmu oraz niemieckiej koncepcji Kościołów wyznaniowych jako podmiotów publicznoprawnych, a także przeanalizowanie skutków funkcjonowania tychże modeli dla historii powszechnej i historyczno-politycznej kultury we współczesnej Francji i Niemczech. Zob. także wybrane artykuły w: *Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaften*, red. H. Kaelbe, J. Schriewer, Frankfurt am Main 1998, s. 41–100. Dziękuję pani Gross za wiele inspirujących uwag, które pomogły mi w pisaniu niniejszego artykułu.

²⁶ Myśl ta został wyrażona obszerniej w: H. Schilling, *Die Reformation und die Einheit Europas – die konfessionellen Identitäten als Wegbereiter von Partikularstaatlichkeit*, w: *Standfester Glaube*, red. H. Faulenbach, Bonn 1991, s. 37–46, zvl. s. 45 n.; tenże, *Die neue Zeit. Vom Christentum Europa zum Europa der Staaten, 1250–1750*, Berlin 1999.

²⁷ Zob. M. Heckel, *Deutschland im Konfessionellen Zeitalter...*; tenże, *Gesammelte Schriften...* Zob. także: R. Asch, „Denn es sind ja die Deutschen [...]”

Nie da się go stłumić, wprowadzając dla wszystkich europejskich krajów i narodów jednorodny model stosunków między państwem a Kościołem, czy też biurokratycznie zarządzając z Brukseli albo Strasburga *évolution de la question religieuse en Europe* w XXI w. Tego rodzaju kulturalna uniformizacja jest cywilizacji europejskiej z gruntu obca. Najlepszy środek zaradczy przeciwko ponowoczesnemu odnowieniu fundamentalizmu polegałby raczej na tym, by każde ze społeczeństw europejskich szło dalej drogą, na którą wstąpiło we wczesnej nowożytności, szukając sposobu przezwyciężenia konfliktów religijnych i wyznaniowych. W przypadku Niemiec będą to regulacje prawne pokoju augsburskiego i westfalskiego, które otworzyły drogę najpierw do uregulowanego współlistnienia wyznań chrześcijańskich, potem zaś do nowoczesnego pluralizmu indywidualnej swobody sumienia, wyznania czy swobód innego rodzaju.

Etienne François w znakomitym wykładzie, wygłoszonym w 1984 r. z okazji Augsburgskiego Święta Pokoju, wykazał, że mechanizmy i tendencje zakorzenione w porozumieniach religijnych zawartych w XVI i XVII w. pozostały aktualne w historii Niemiec również pod koniec XX w. Przeprowadził strukturalne i funkcjonalne porównanie między uregulowaną – przez zatwierdzoną prawnie zasadę parytetu – koegzystencją protestantów i katolików w Augsburgu w epoce wczesnej nowożytności a rozpoczynającą się w latach 80. XX w. pokojową koegzystencją NRD i RFN. Pod koniec wykładu mówca wyznał, że zajął się tak intensywnie augsburskim parytetem przede wszystkim z powodu wielu analogii, jakie dostrzegł między sytuacją ówczesnego Augsburga a niektórymi problemami współczesności. Następnie stwierdził:

„Myślę przy tym nie tylko o Irlandii Północnej czy Libanie, ale raczej o kwestiach niemiecko-niemieckich. Mimo kilku dość istotnych różnic (duchowy mur, który dzielił katolików i protestantów w Augsburgu był innego rodzaju niż obecna granica niemiecko-niemiecka), podobieństwa strukturalne zdają się przeważać, a dynamika interakcji, która wytworzyła

ein frey Volk [...]". Die Glaubensfreiheit als Problem der westfälischen Friedensverhandlungen, „Westfälische Zeitschrift” 148, 1998, s. 113–137.

się w ostatnim dziesięcioleciu między obydwooma państwami niemieckimi wykazuje w swej wielostronności i wieloznaczności pewne podobieństwa z procesami interakcji w parytetowym Augsburgu. W obliczu tak wielu podobieństw – mimo iż wiem, że historia nie lubi się powtarzać – często zadaję sobie pytanie, czy przeniesienie modelu parytetowego na stosunki niemiecko-niemieckie nie mogłoby być jednak realistyczną propozycją poprawy sytuacji i wyobrażam sobie, że przyniosłoby to być może pokojowi w Europie i ludziom w obu częściach Niemiec podobne korzyści jak ponad trzysta lat temu zrujnowanemu i podzielonemu Augsburgowi”²⁸.

Dziś wiemy już, że „przeniesienie modelu parytetowego [wczesnej nowożytności – H.S.] na stosunki niemiecko-niemieckie” było jedynie rozwiązaniem przejściowym. Jednak głębsza analiza historyczna pozwoli z łatwością wykazać, że zaznaczająca się na początku lat 80. XX w. polityczna i prawna koegzystencja niemiecko-niemiecka była niezbędnym warunkiem późniejszego zjednoczenia – podobnie jak ograniczona, oparta wyłącznie na regulacjach prawnych tolerancja wynikająca z wczesnonowożytnych porozumień religijnych była warunkiem wykształcenia się *acceptation de la diversité* oraz światopoglądowo-duchowego pluralizmu epoki nowoczesnej.

²⁸ E. François, *Die Parität im reichsstädtischen Alltag: Abgrenzung, friedliche Koexistenz oder Toleranz?*, wykład na Augsburskim Świącie Pokoju w 1984 r.

Wymiana kulturalna i stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII w. – ich początki, drogi i pierwsze wyniki badań*

Jest dla mnie zaszczytem i radością, że mogę rozpocząć konferencję „Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku” kilkoma refleksjami teoretyczno-metodologicznymi na temat badań nad religią i Kościołem w późnym średniowieczu i początkach epoki wczesnej nowożytności. Stwarza to bowiem okazję do przyjrzenia się, jak dalece podejście wypracowane w badaniach nad dziejami Europy Zachodniej i Środkowej tamtego okresu pozostaje aktualne również dla obszaru Europy Środkowo-Wschodniej i Wschodniej. Przede wszystkim jednak ciekaw jestem zapowiedzianych referatów na temat wzajemnych oddziaływań na terenach, gdzie krzyżowały się wpływy chrześcijaństwa łacińskiego i prawosławnego. Wszak w strefach przejściowych życie religijne i kulturalne rozwija się z reguły szczególnie intensywnie i różnorodnie¹. Ponadto uważam porównanie cywili-

* Tłumaczenie na podstawie: H. Schilling, *Kultureller Austausch und zwischenkonfessionelle Beziehungen in Ost- und Mitteleuropa in der werdenden Neuzeit*, w: *Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku*, red. M. Dygo, S. Gawlas, H. Grala, Warszawa 2002, s. 5–24 (przyp. red. nauk.).

¹ Por. artykuły w tomie zbiorowym będącym wynikiem projektu badawczego European Science Foundation (ESF) w Strasburgu: *Frontiers of faith. Religious exchange and the constitution of religious identities, 1400–1750*, red. E. Andor, I.G. Tóth, Budapest 2001. W tym miejscu niemożliwe jest pełne udokumentowanie stanu badań nad kwestią religii i konfesji we wczesnej nowożytności. Wymienię więc tylko najważniejsze artykuły w: W. Reinhard, *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997 oraz moje wcześniejsze opracowania na ten temat, opatrzone obszernym aparatem bibliograficznym, w szczególności: H. Schilling, *Confessional Europe: Bureaucrats, La Bonne Police, Civilizations*, w: *Handbook of European history in the late Middle Ages, Renaissance and Reformation*

zacji i społeczeństw obu tych części Europy, tak różnych pod względem socjoreligijnym², za jedno z najpilniejszych zadań współczesnej i przyszłej historiografii europejskiej. Pozwoli to stworzyć stabilne podstawy dla integracji w ramach Unii Europejskiej nowych narodów i państw członkowskich, do których kiedyś będzie zaliczała się również Rosja.

Niniejszy referat dzieli się na dwie części. Pierwsza jest historiograficznym szkicem na temat roli i funkcji religii w dziejach dawnej Europy, szczególnie zaś jej formy konfesyjnej, jaką przybrała w połowie XVI w. Część druga stawia pytania o wynikające z tego konsekwencje dla stosunków między religiami i wyznaniem, prezentując je na przykładzie postaci ważnego polskiego humanisty i reformatora Johanna a Lasco, czyli Jana Łaskiego.

I. Religia i Kościół jako przedmiot badań historycznych nad późnym średniowieczem i wczesną nowożytnością – historiografia, teoria, metodologia

To, że uważa się religię i Kościół nie tylko za przedmiot historii teologii i historii Kościoła *sensu stricto*, ale także

1400–1600, red. Th.A. Brady, H.A. Oberman, J.D. Tracy, t. 2, Leiden 1995, s. 641–671; tenże, *Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folge für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, w: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, red. J. Bahlcke, A. Strohmeyer, Stuttgart 1999, s. 13–62; tenże, *Religion, political culture, and the emergence of early modern society. Essays in German and Dutch history*, Leiden 1992; tenże, *Civic Calvinism*, Kirksville, Miss. 1991, a także moje sprawozdania z postępu badań: *Konfessionalisierung und konfessionelles Zeitalter*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht”; *Konfessionsbildung’ und ‘Konfessionalisierung’ – ein Literaturbericht*, tamże, 42, 1991, s. 447–463, 779–794; *Konfessionelles Zeitalter*, tamże, 48, 1997, s. 350–370, 618–627, 682–694, 748–766; zob. też tamże, 52, 2001, s. 346–371.

² Więcej na ten temat H. Schilling, *Der religionssoziologische Typus Europa als Bezugspunkt inner- und interzivilisatorischer Gesellschaftsvergleiche*, w: *Gesellschaften im Vergleich*, red. H. Kaelble, J. Schriewer, Frankfurt am Main–New York 1999, s. 41–52; tenże, *Der Gesellschaftsvergleich in der Frühneuzeitforschung – ein Erfahrungsbericht und einige Schlussfolgerungen*, w: *Vergleich des Vergleichs. Zum Stand der Komparatistik in den geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen*, red. H. Kaelble, J. Schriewer, Frankfurt am Main 2001.

historii w ogóle, jest zjawiskiem stosunkowo nowym. Odnosi się to, co zrozumiałe, do tych krajów europejskich, które do przełomu lat 1989 i 1990 pozostawały w sferze oddziaływania metodologicznego, teoretycznego i interpretacyjnego historiografii marksistowskiej, choć trzeba zaznaczyć, że poszczególnych krajów dotyczy to w różnym stopniu. Patrząc z zewnątrz, rzecz można, że historiografia polska i ewentualnie jeszcze węgierska w najmniejszym stopniu poddały się monopolowi badań zdominowanych przez perspektywę ekonomiczno-klasową. Jednakże z dominacją, choć nie monopolem, socjoekonomicznych podejść i wzorców interpretowania historii europejskiej mamy do czynienia w latach 60. i 70. XX w. również w niemarksistowskiej historiografii RFN, a także innych krajów zachodnioeuropejskich i Ameryki. Z perspektywy czasu znaleźć można w tej kwestii znaczące podobieństwa między historiografiami po obu stronach „żelaznej kurtyny”. Bowiem w latach 60. i 70. wyznawano – przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i RFN – paradygmat historii społecznej, ukierunkowanej na badanie wąsko rozumianych czynników gospodarczych i społecznych³. Kwestie kulturowe, nie mówiąc już o religijnych, odgrywały w ówczesnych analizach niewielką – o ile w ogóle jakąkolwiek – rolę. Wprawdzie w niemarksistowskich społeczeństwach Ameryki i Europy religia, wyznanie i Kościół nadal stanowiły przedmiot prowadzonych na wydziałach teologicznych badań z zakresu historii teologii i historii kościelnej, jednakże jako problematyka badawcza w ramach historii ogólnej czy społecznej do początku lat 70. czekały one, rzecz można, na ponowne odkrycie. W okresie, gdy również niemarksistowska historiografia interesowała się przede wszystkim czynnikami społecznymi i ekonomicznymi, a zagadnienia religijne i kulturowe w zasadzie zniknęły z pola widzenia, chodziło zatem o to, żeby uzasadnić znaczenie religii i Kościołów w historii powstania nowożytnych społeczeństw europejskich, dokonując dwojakiego rodzaju rozgra-

³ Na temat dawniejszego podejścia metodologicznego, datującego się od lat tużpowojennych, a odrzuconego w połowie lat 50. XX w., z którego miała szansę rozwinąć się współczesna, nowa ocena religii, wyznania i Kościoła w kontekście ogólnohistorycznym, zob. W. Schulze, *Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945*, wyd. 2, München 1993, s. 260–280, por. też s. 271.

niczeń teoretycznych i metodologicznych. Pilnie potrzebne było podejście socjoreligijne, pozwalające uniknąć zarówno wspomnianego socjologicznego redukcjonizmu historii, bez uwzględniania religijnych i kulturowych modeli interpretacyjnych, jak i nie mniej redukcjonistycznego idealizmu, dla którego każda interpretacja zjawisk religijnych i kościelnych w kontekście historii społecznej była podejrzana. Przy konstrukcji metody socjoreligijnej, która uwzględniałaby historię wyznań, pozwalając zarazem ominąć obie wymienione wyżej pułapki metodologiczne oraz ujmować religię jako samodzielny czynnik działający w społeczeństwie i poprzez nie, pomocne okazały się dwa nurty dyskusji socjologicznej: opierająca się na koncepcjach Maksa Webera debata o modernizacji oraz teoria systemów.

Z **perspektywy teorii systemów** okres reformacji, a do pewnego stopnia także i średniowiecze, można postrzegać jako system społeczny, w którym inaczej niż w nowoczesnym, zlaicyzowanym świecie XIX i XX w., religia i Kościół nie były jednymi z wielu podsystemów, lecz fundamentem całej struktury społecznej. Bez nich życie społeczne i polityczne nie było wówczas jeszcze w stanie w pełni funkcjonować. Siedemnastowieczni prawnicy ujęli to w maksymę: *Religio vinculum societatis* – religia jest spoiwem, bez której niemożliwe jest uporządkowane współistnienie w państwie i społeczeństwie. Ta socjoreligijna właściwość struktur społecznych dawnej Europy opierała się na charakterystycznym dla tamtej epoki pojęciu polityczności, które w odróżnieniu od współczesnego, obejmowało także religię i Kościół, a nie – jak to jest w zwyczaju od oświecenia – dystansowało się i traktowało jako czynniki obce polityce. Stąd też nasuwa się wniosek, że kompetentna analiza struktury i specyficznych przeobrażeń Europy w początkach nowożytności wydaje się niemożliwa bez należytego uwzględnienia wyznania jako jednej z podstawowych kategorii badań historycznych.

Przypomnienie znaczenia religii i Kościoła w procesie kształtowania się europejskiej nowożytności sprawiło, że w latach 80. i 90. XX w. powstało wiele studiów monograficznych z zakresu historii Kościołów i wyznań, uwzględniających historię społeczną. Doprowadziło to do zasadniczej debaty

metodologiczno-teoretycznej na temat stosunku elementów laickich i religijnych w historii wczesnej nowożytności – do dziś nie została ona zakończona. Przedstawienie całego spektrum tej dyskusji czy też powstałych w jej kontekście badań z zakresu historii religii i wyznań zaprowadziłoby nas zbyt daleko. Dlatego też ograniczę się do przedstawienia trzech wniosków, czy też aspektów, które wydają mi się szczególnie ważne dla tematu konferencji: „Wymiana kulturalna i stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku”. Jest to **po pierwsze** teza o Europie jako odrębnym typie socjoreligijnym; **po drugie** relatywizacja dolnej granicy epoki około 1500 r. i uświadomienie sobie istnienia ciągłości między późnym średniowieczem a przełomem XVI i XVII w.; **po trzecie** wreszcie – paradygmat konfesjonalizacji.

1. Socjoreligijny profil Europy: dialektyczny charakter europejskiego procesu laicyzacji

W przeciwieństwie do nowoczesnego świata, czyli od czasów oświecenia i rewolucji francuskiej, dla którego teoretyczno-systemowy rozdział Kościoła i państwa jest konstytutywną normą ładu społecznego, dla społeczeństw średniowiecza i wczesnej nowożytności charakterystyczne było strukturalne i funkcjonalne krzyżowanie się obu wymienionych obszarów. Wynikało to ze specyficznego, socjoreligijnego profilu Europy chrześcijaństwa łacińskiego. Z jednej strony widać w tym zazębianie się religii i społeczeństwa, czy też Kościoła i świeckich struktur państwa. Z drugiej strony jednak proces ten postępował nie w ramach statycznego monizmu, lecz dualizmu, dzięki któremu Kościół i państwo pozostawały odrębnymi twórcami, niezależnie od tego, jak bliski był ich sojusz⁴. Tak

⁴ Więcej na ten temat zob. przyp. 2, a także: H. Schilling, *Die neue Zeit. Vom Christentum zur Neuzeit, 1250–1750*, Berlin 1999, zwł. s. 456 n.; tenże, *Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa*, w: *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, red. P. Herrmann, Göttingen 1996, s. 123–127; tłum. pol.: *Konfesyjne wojny za wiarę a formowanie się wczesnonowożytnej Europy*, w: tenże, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałużny, posłowie H. Orłowski, Poznań 2010 (Poznańska Biblioteka Niemiecka, 32), s. 557–571; tenże, *Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität*,

rzecz ujmując, wypada stwierdzić, że Europa właściwie od początku ukierunkowana była na laicyzację. Zeświecczenie, w której wyniku wykrystalizowało się nowoczesne, w pełni niezależne od Kościoła i religii państwo oraz równie autonomiczne nowoczesne społeczeństwo, nie było jednak procesem linearnym, lecz przebiegało fazowo. Okresy nasilonej laicyzacji występowały na przemian z czasem, kiedy zazębianie się struktur państwowych i kościelnych stawało się silniejsze i na pierwszy plan wysuwał się sojusz obu tych instytucji. W sumie laicyzacja nie rozwijała się agresywnie, jako ruch antyreligijny czy antyklerykalny, lecz w ścisłym związku z tradycjami religijno-kościelnymi. W ten sposób istotne postawy, tendencje i wzorce w strukturach kościelnych i systemach religijnych mogły zostać przeniesione na grunt świeckiego państwa i społeczeństwa. Ich wpływ można dostrzec jeszcze dziś, w czasach autonomicznej laickości.

Ten socjoreligijny profil Europy i wynikająca z niego specyfika europejskiego procesu laicyzacji, które powyżej mogłem jedynie pokrótce naszkicować, do dziś stanowią składnik kulturowo-duchowej tożsamości Europy – i to jest pierwszy wniosek niniejszych rozważań. Są one również istotne dla przeprowadzenia pełnej historycznej analizy roli i funkcji, jaką religia i Kościół spełniały w dawnej Europie, w szczególności w okresie od 1400 do 1650 r. Metodologia takich rozważań musi się zawsze opierać na następujących założeniach: że religia i struktury kościelne miały znaczenie ogólnospołeczne; że religia i przemiany w Kościele, które skumulowały się w omawianym okresie, były zarazem przeobrażeniami społecznymi; że religia, a w szczególności wyznaniowa integracja i tożsa-

Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, w: 1648 – *Krieg und Frieden in Europa*, red. K. Bußmann, H. Schilling, t. 1: *Politik, Religion, Recht und Gesellschaft*, Münster 1998, s. 13–22; tłum. pol.: *Wojowniczność i pokojowe usposobienie. Europa pomiędzy wojownicznością państw a zdolnością do rozwiązań pokojowych*, w: tenże, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie...*, s. 590–606, s. 590–606; tenże, *Die Konfessionalisierung Europas – Ursachen und Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, w: 1648 – *Krieg und Frieden in Europa...*, t. 1, s. 219–228. Szeroko zakrojony antropologiczno-historyczny zarys epoki: W. Reinhard, *Die lateinische Variante von Religion und ihrer Bedeutung für die politische Kultur Europas. Ein Versuch in historischer Anthropologie*, „Saeculum” 43, 1992, s. 231–255.

mość oznaczała zawsze też integrację polityczną i społeczną; na koniec, że religijne i wyznaniowe relacje i procesy wymiany zawsze oddziaływały również na płaszczyźnie ogólnokulturowej i społecznej.

2. Relatywizacja reformacji jako cezury epok

Teza o stosunkowo stabilnym typie socjoreligijnym, który decydował o kształcie społeczeństwa europejskiego w tysiącleciu od około 800 do 1800 r., niesie ze sobą pewne nieuniknione konsekwencje dla oceny reformacji jako zjawiska, które zapoczątkowało nową epokę.

Źródła koncepcji, wedle której reformacja była przełomem w dziejach powszechnych, tkwią w ocenach własnych protestantów oraz dziewiętnastowiecznej historiografii niemieckiej z Heglem i Leopoldem von Ranke na czele. W tej tradycji mieściła się również teza o rewolucji wczesnoburżuazyjnej⁵, wypracowana w latach 60. i 70. XX w. przez historyków niemieckich i radzieckich, która jednak – jeśli się nie myłę – nie przyjęła się w innych krajach środkoeuropejskich, przede wszystkim zaś nie została życzliwie przyjęta w Polsce.

Historiograficzna analiza porównawcza na gruncie europejskim wyraźnie ukazuje, że tak ograniczona recepcja tezy o rewolucji wczesnoburżuazyjnej nie zaskakuje. Wyobrażenie bowiem, że nowożytność wyłoniła się z reformacji, jest poglądem na wskroś niemieckim⁶. Inni historycy, przede wszystkim

⁵ Klasyczna dokumentacja tej debaty w: *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, red. R. Wohlfeil, München 1972; „ortodoksyjne”, marksistowskie ujęcie można znaleźć w: *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*, red. M. Steinmetz, Berlin 1985.

⁶ Więcej na ten temat w: H. Schilling, *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?*, w: *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, red. B. Moeller, Gütersloh 1998, s. 13–34; na temat wywołanym przez tę kwestię debaty ostatnio: B. Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?*, „Zeitschrift für Historische Forschung” 27, 2000, s. 481–497. Z zupełnie innej perspektywy, mianowicie badań nad kryzysem XVII w., Hartmut Lehmann popiera zaproponowaną nową periodyzację historii: „Czyż nie jest właściwym – pyta – ujmować okres od XIII do XVIII w. jako jeden ciąg rozwojowy i czy nie można postrzegać kryzysy XVII w. jako późne przejawy kryzysów czternasto- i piętnastowiecznych?”; H. Lehmann, *Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung*, w: *Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung*, red. M. Jakubowski-Thiessen, Göttingen 1999, s. 13–24, tu s. 21 n.

francuscy, mówią natomiast o epoce wielu reformacji (m.in. Jean Delumeau)⁷, mając przy tym na myśli stulecia między 1250 a 1550 r. W rzeczy samej, z perspektywy europejskiej widać, że teologia, pobożność, ordynacje kościelne, a także społeczne formy przejawiania się religii już na długo przed Lutrem wkroczyły na drogę odnowy – począwszy od zakonów żebraczych w XIII w., poprzez *devotio moderna* w XIV i XV w. i ruch husycki, skończywszy na wyraźnej modernizacji Kurii Rzymskiej w XIV i XV w., która przeobraziła jej struktury polityczne, administracyjne i finansowe. W tym kontekście wystąpienie Lutra jawi się raczej jako reakcja na kryzys modernizacyjny Kościoła rzymskiego, szczególnie irytujący z perspektywy odległych, saksońskich peryferii, a nie jako modernizacja *par excellence*. W historiografii zachodnioniemieckiej zaczęto coraz częściej podważać tradycyjne założenie o roli reformacji jako rewolucyjnej przemiany czy epokowego wydarzenia. Przewartościowanie to rozpoczęło się mniej więcej w tym samym czasie, gdy w NRD toczyła się dyskusja na temat rewolucji wczesnoburżuazyjnej. W historiografii zachodnioniemieckiej nowe impulsy nadeszły z dwu kierunków – ze studiów nad późnym średniowieczem (a konkretnie prac Hartmuta Boockmanna, Petera Morawa, Kaspara Elma i Klausa Schreinera) oraz nad konfesjonalizacją, zapoczątkowanych przez Wolfganga Reinharda i Heinza Schillinga.

Wyniki badań nad późnym średniowieczem (w szczególności nad historią teologii, duchowości i pobożności ludowej)⁸, ale także nad historią instytucji kościelnych i społeczną) coraz wyraźniej ukazują, że zmiana jakościowa, jaką przyniosła europejska nowożytność, bierze początek w „twórczym zagęszczeniu” (*gestaltende Verdichtung*) stuleci przedreforma-

⁷ P. Chaunu, *Le temps de réformes. La Crise de la chrétienté. L'éclatement (1250–1550)*, Paris 1975 (zob. też tłum. pol.: *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989); J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1: *Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, tłum. J.M. Kłoczowski, t. 2: *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, tłum. P. Kłoczowski, Warszawa 1986.

⁸ Pionier na tym polu badań, Robert Scribner, traktował z reguły wieki XV i XVI jako pewną całość; zob. np. R.W. Scribner, *Elements of popular belief, w: Handbook of European history...*, t. 1, s. 231–258; *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, red. B.[R.W.] Scribner, T. Johnson, London 1996.

cyjnych, by sparafrazować klasyczne sformułowanie Petera Morawa⁹. Późnego średniowiecza nie uważa się już za Johanem Huizingą za „jesień”¹⁰, ale raczej za rozpoczęcie – nowożytności w Europie.

Ponadto badania nad poreformacyjnymi procesami konfesjonalizacyjnymi w Niemczech i w Europie wskazują, że początki i przyspieszenie przemian przypadły nie na okres reformacji, a tym samym nie na dziesięciolecia tzw. rewolucji wczesnoburżuazyjnej, lecz dopiero na okres po 1550 r., ze szczególną zaś intensywnością na dziesięciolecia około 1600 r. Tym samym – mówiąc dobitnie – reformacja zniknęła, starta z jednej strony przez przedreformacyjne „twórcze zagęszczenie” późnego średniowiecza, z drugiej zaś – główną poreformacyjną falę formująco-modernizującą epoki konfesjonalizacji. Oznaczało to ponownie otwarcie dyskusji periodyzacyjnej. Obecnie od historyków oczekujemy zbadania okresu od 1400 r. – czy nawet od XIII w. – do XVII stulecia bez automatycznego dzielenia tego okresu na czasy przed i po reformacji. Jest to zadanie innowacyjne, któremu próbuje wszak sprostać także niniejsza konferencja, zaprojektowana przez Mariana Dygo.

3. Konfesjonalizacja i paradygmat konfesjonalizacji w badaniach nad historią społeczeństwa i kultury epoki wczesnej nowożytności

Teza o długim okresie przemian w religii i Kościele, trwającym od późnego średniowiecza aż do XVII w., oraz ich przyspieszeniu w latach 1550–1650 sprawiła, że w centrum zainteresowania badaczy znalazło się kulturowe i ogólnodziejowe znaczenie wyznań: luteranizmu, potrydenckiego katolicyzmu, kalwinizmu. W celu poznania ich roli w ogólnospołecznych przemianach i procesach przekształceń, a także dla zainspirowania nowych kierunków badawczych, wypracowano model

⁹ P. Moraw, *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter, 1250 bis 1490*, Berlin 1985.

¹⁰ J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, wyd. 8, Stuttgart 1961 (wyd. pol.: *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, wyd. 6, Warszawa 1998).

interpretacyjny określony mianem konfesjonalizacji¹¹. Patrząc z punktu widzenia historii nauki, rzecz można, że badania nad konfesjonalizacją wykształciły się ze zmodyfikowanej recepcji debaty nad teorią Maksa Webera – nie tylko jego tezy o kalwinizmie, lecz także, a właściwie przede wszystkim – o racjonalizacji. Tym samym do głosu doszedł sposób patrzenia na historię, który uwypukla jej procesualny charakter. Dzięki temu struktury religijne i kościelne oraz przeobrażenia rodzącej się nowożytności (XV–XVII w.) – przy czym chodzi tu bardziej o przekształcenia okresu umacniania się podziałów konfesyjnych niż wczesnej fazy reformacji – zaczęły jawić się nie jako anachroniczne hamulce przemian społecznych, lecz wręcz przeciwnie – jako jedna z ich sił napędowych. Zatem konfesjonalizację postrzega się obecnie nie jako powrót do ładu przednowożytnego, „w zasadzie” już przewyżczonego przez humanizm i renesans porządku poprzedzającego okres zachodzących zjawisk sekularyzacyjnych, lecz wręcz przeciwnie – jest ona jednoznacznie pojmowana jako modernizacja. Pod wpływem tezy Maksa Webera o roli kalwinizmu [w procesie racjonalizacji i modernizacji – red. nauk.] historiografia już od dawna tak właśnie postrzegała rzekomo w swej istocie progresywny protestantyzm kalwińsko-reformowany oraz grup nonkonformistów. Obecnie rolę modernizacyjną przypisuje się też luteranizmowi i odnowionemu katolicyzmowi potrydenckiemu. Wyznanie ewangelicko-reformowane, luteranizm i konfesjonalizacja katolicka ujmowane są w ścisłym systemowym i pojęciowym związku, jako procesy przebiegające paralelnie, identyczne lub podobne do siebie pod względem funkcjonalnym, tzn. w zakresie ich makrohistorycznych funkcji i skutków.

Pojęciem „konfesjonalizacja” określa się proces fundamentalnych przemian społecznych, który z jednej strony

¹¹ Na temat rozwoju tego paradygmatu w historiografii zob. przyp. 1. Z nowszych prac zob. W. Reinhard, *„Konfessionalisierung” auf dem Prüfstand*, w: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa...*, s. 79–88; zob. też *Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis 18. Jahrhundert*, red. B. Dietz, S. Ehrenpreis, Köln 1999 (tu przede wszystkim systematyzujący zarys: W. Schulze, *Konfessionalisierung als Paradigma zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters*, s. 15–30 oraz S. Ehrenpreis, *Konfessionalisierung von unten. Konzeption und Thematik eines bergischen Models?*, s. 3–14).

objął zmiany w sferze religii, Kościoła, mentalności i kultury, z drugiej zaś – przeobrażenia w państwie, polityce i społeczeństwie. W koncepcji tej chodzi zatem nie tylko o powstanie nowożytnych Kościołów wyznaniowych jako instytucji, czy też wykształcenie się wyznań jako systemów religijno-kulturalnych, różniących się od siebie pod względem doktryny, duchowości, rytu i kultury codzienności. Istotny jest raczej sterowany przez religię i Kościoły proces przemian, który objął wszystkie obszary życia prywatnego i publicznego, w znacznym stopniu współtworząc profil nowożytnej Europy. Badania nad tak ujętą konfesjonalizacją obejmują niezwykle szeroki zakres: od problemów politycznych, prawnych i instytucjonalnych, poprzez zagadnienia mentalności i normalizacji zachowań (dyscyplinowanie społeczne i kościelne) aż po znaczenie kwestii wyznaniowych dla polityki zagranicznej i kształtowania się międzynarodowej równowagi mocarstw, czyli dla historii stosunków politycznych na najwyższym poziomie.

Tak więc konfesjonalizacja, która w latach 30. XVI w. objęła już w zasadzie wszystkie społeczeństwa i państwa Europy, bynajmniej nie była hamulcem przemian społecznych, lecz prowadziła do modernizacji – i to na niemal wszystkich obszarach życia publicznego i prywatnego. W każdym razie taki wniosek wynika z intensywnej dyskusji historyków nowożytności, toczącej się od kilku lat w Ameryce i Europie.

Formowały i modernizowały się przede wszystkim same **Kościoły**, czyniąc to na przykład poprzez jednoznaczną, nowożytną definicję podstaw dogmatycznych w różnych wyznaniach wiary, by wymienić jedynie *Confessio Augustana*, *Helvetica*, *Gallicana* czy *Professio fidei Tridentinae*. Ważne było również powiększenie nowożytnego instrumentarium – biurokratyzacja i profesjonalizacja duchowieństwa. Ponadto w kilku wypadkach – przede wszystkim w kalwinizmie – doszło do poszerzenia autonomii i podmiotowości gminy wyznaniowej. Na koniec wreszcie, istotną rolę odegrały wydajne instancje kontrolne i dyscyplinujące, poczynawszy od protestanckiego dyscyplinowania kościelnego, poprzez rozpowszechnione we wszystkich Kościołach wizytacje, a skończywszy na inkwizycji, o której można powiedzieć wszystko, tylko nie to, że była archaiczna czy zacofana.

Jednakże modernizacji i formowaniu na sposób nowożytny podlegały także **państwo** i **społeczeństwo**. Powstało nowożytne państwo wyznaniowe, które na zewnątrz odróżniało się od innych państw poprzez wyznanie albo ustanowienie Kościoła państwowego, jednocześnie konsolidując się wewnętrznie, zarówno duchowo, jak i instytucjonalnie. Nastąpiło to w dużej mierze poprzez lansowanie nowożytnej zasady suwerenności, pozostającej w najściślejszym związku z często mającą gwałtowny przebieg i wywołującą konflikty konfesjonalizacją.

Kształtował się także nowożytny system europejskich mocarstw (*Mächteuropa*), rodzący się wśród wojen religijnych i wyznaniowych, które – tutaj można, nieco prowokacyjnie, jedynie o tym wspomnieć – stanowiły nieodłączny składnik epoki konfesjonalizacji. Wojny te – czy nam się to podoba, czy nie – były niczym gwałtowne i potężne koło zamachowe nowożytnych procesów formotwórczych i modernizacyjnych również z tego powodu, że z czasem prowadziły do dekonfesjonalizacji oraz autonomizacji w sferze polityki.

Ponadto powstało ujednolicone, nowożytne, zdyscyplinowane społeczeństwo poddanych. Mówiąc ogólnie, zaznaczyły się nowożytno-nowoczesne formy w życiu małżeńskim, rodzinnym, wychowaniu i edukacji, roli kobiet w domu i sferze publicznej, a także nowe formy w myśleniu, emocjonalności i zachowaniu ludzi. Wszystko to stanowi nadzwyczaj szerokie i zróżnicowane pole badawcze, również w kontekście pytania, jak głęboko te – same w sobie wyraźne – tendencje przeniknęły do rzeczywistości, czyli na ile efektywna była konfesjonalizacja.

Badania nad tymże procesem otwierają przed historią religii i Kościołów niezwykle szerokie pole nowych pytań i analiz. Nie miejsce tu na zajmowanie się tą kwestią szczegółowiej, nie jest to też konieczne. Chodzi bowiem raczej o konsekwencje wynikające z tego dla tematu niniejszych rozważań, czyli o historię relacji między religiami i wyznaniem oraz ich – być może także jakościowe – przeobrażenia w XV i XVI stuleciu. W związku z tym druga część mojego referatu zawiera kilka ogólniejszych przemyśleń i przywołuje jeden przykład, w osobie wielkiego polskiego reformatora Jana Łaskiego *vel* Johannes a Lasco, jak na ogół z łacińska nazywano go w Europie Zachodniej.

II. Wymiana międzywyznaniowa a bariery konfesyjne

1. Zasadnicze przeobrażenia podstaw regionalnego różnicowania Europy w epoce podziałów wyznaniowych

W perspektywie kolejnych zagadnień, które będą podejmowane na niniejszej konferencji w najbliższych dniach – historii stosunków międzyreligijnych i związanych z tym procesów wymiany w Europie Środkowej i Wschodniej od XIV do XVII w. – trzeba pamiętać o dwu aspektach makrohistorycznej perspektywy europejskiej. Po pierwsze, podczas wszystkich debat nad ściślej zakreśloną problematyką należy mieć na uwadze to, że głębokim przemianom jakościowym podlegały w okresie od XIV do XVII w. nie tylko same podstawy, ale także konkretne wersje i funkcje tego rodzaju stosunków kulturalnych i procesów wymiany. Po drugie zaś, trzeba uwzględnić, że w poszczególnych regionach Europy przemiany nastąpiły w różnym czasie, a także były odmienne treściowo. Obie tezy opatrzę krótkimi objaśnieniami.

Po pierwsze, mówiąc o jakościowej zmianie podstaw i odmiennej funkcji stosunków kulturalnych i wymiany międzyreligijnej w Europie od XIV do XVI w., mam na myśli przede wszystkim konfesjonalizację. W wyniku reformacji ukształtowały się homogeniczne „systemy światopoglądowe”, które w swych wyznaniach wiary (*confessiones*) sformułowały jednoznaczne kryteria przynależności i wykluczenia, a tym samym wytyczyły granicę ostrego podziału na „my” i „oni” – przy czym tych ostatnich z reguły uważano za potępionych. W ten sposób w łonie łacińskochrześcijańskiej cywilizacji europejskiej po raz pierwszy wykształciło się wiele sformalizowanych, najczęściej związanych z poszczególnymi narodami i krajami kultur kościelno-wyznaniowych, które wzajemnie się wykluczały i między którymi powstały przepaście, istniejące potem przez całe pokolenia, utrudniające, a nawet uniemożliwiające wszelkie kontakty i wymianę. Trzeba wprawdzie zauważyć, że także średniowieczna *societas christiana* nigdy nie była tak jednorodna jak to się może wydawać z perspektywy rozdartej podziałami epoki nowożytnej. Nigdzie nie widać tego

tak wyraźnie jak w strefie granicznej między Europą Środkowo-Wschodnią a Wschodnią. Wszak i w samym chrześcijaństwie łacińskim istniały regionalne kultury religijne, integrujące się wokół pewnych postaci i kultów. Wymienię jedynie św. Jadwigę Śląską (1174–1243) oraz polskie sanktuarium, Częstochowę, ze szczególnie rozbudowanym, lokalnym kultem maryjnym. Jednak te i inne religijne tożsamości epoki średniowiecza, w odróżnieniu od nowożytnych tożsamości wyznaniowych, nie niosły ze sobą wykluczenia. Nie przekreślały możliwości wymiany i podtrzymywania kontaktów. Miały wprowadzić wymowę polityczną i społeczną, jak na przykład kult św. Jadwigi dla śląskiej szlachty czy mieszkającej tam ludności niemieckojęzycznej. Mimo to poczucie przywiązania do św. Jadwigi czy Czarnej Madonny z Częstochowy pozostawało uniwersalne, ponieważ w sposób niezaprzeczalny stanowiło część powszechnego Kościoła katolickiego. Reformacja i konfesjonalizacja zmieniły to całkowicie. Integracja w duchu nowożytnym kultur religijnych wiązała się z wykluczeniem i wytyczaniem granic. Naprzeciw uwewnętrznionego „my” stało jasno zdefiniowane „obce”, „inne” – to co zewnętrzne, by nie powiedzieć wrogie. Wymiana między nimi była zasadniczo zakazana, jeśli nawet – jak to często w historii bywa – rzeczywistość i życie codzienne nie zawsze się do tego stosowały, na przekór normom umożliwiając czy nawet wymuszając nawiązywanie kontaktów. W perspektywie makrohistorycznej decydujące znaczenie przypadło jednak zjawisku wykluczenia i utrwalania podziałów. Na przykład przy okazji wyboru uczelni, którego przez całe pokolenia dokonywano wedle kryterium wyznania, decydując się na uniwersytet katolicki, luterkański bądź kalwiński. A jeszcze bardziej jest to widoczne w sferze rytualnej, w procesjach i pielgrzymkach, które przechodziły przez teren protestanckich sąsiadów jak gdyby szły przez terytorium wroga. Czy też na przykładzie eucharystii, od której w katolickich kościołach jeszcze dzisiaj odsunięty jest każdy chrześcijanin niekatolik¹².

¹² Na temat powstania i funkcji kulturowych tożsamości w ogóle oraz wyznaniowych tożsamości okresu nowożytnego w szczególności istnieje już obszerna literatura. O tożsamości wyznaniowej ostatnio zob. H. Schilling, *Konfessionalität und europäische Identität*, w: *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an*

Po drugie, istotna jest kwestia różnic regionalnych, a konkretnie sytuacji w Europie Środkowej i Środkowo-Wschodniej¹³. W porównaniu z Europą Zachodnią i terytorium położonego w samym jej środku Świętego Cesarstwa Rzymskiego, gdzie podziały i antagonizmy instytucji i kultur wyznaniowych przybrały już wyraźną postać, na obszarze Europy Wschodniej i Środkowo-Wschodniej, od Polski na północy, do Węgier, Siedmiogrodu i Bałkanów na południu, sprzeczności te nie były tak ostre i zasadnicze. Wymiana religijna na tych terenach w średniowieczu była szczególnie duża i różnorodna – także między chrześcijaństwem łacińskim i greckim. Wydaje się, że nie uległo to zasadniczym zmianom również w XVI i na początku XVII w. Jak widać zatem wykluczenie, podziały i zanik kontaktów religijnych i ogólnokulturalnych w wyniku konfesjonalizacji zachodziły tutaj powoli i z dużym opóźnieniem. W wielu wypadkach odnosi się nawet wrażenie, że

Europas Schulen, red. W. Schroeiber, H.M. Körner, Neuried 2000, s. 121–138. Ogólnie na temat kwestii tożsamościowych zob. np.: *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, red. B. Giesen, Frankfurt am Main 1991; *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit*, red. A. Czacharowski, Toruń 1994; *Ständische und religiöse Identitäten in Mittelalter und früher Neuzeit*, red. S. Kwiatkowski, J. Maflek, Toruń 1998; *Muster und Funktionen kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung. Beiträge zur internationalen Geschichte der sprachlichen und literarischen Expansion*, red. U.C. Sander, F. Paul, Göttingen 2000. Na temat codziennego współistnienia wyznań niedoścignione opracowanie to: E. François, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*, Sigmaringen 1991. Zob. także P. Warmbrunn, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548–1648*, Wiesbaden 1983; P. Tschunke, *Konfession und Alltag in Oppenheim. Beitrag zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischt konfessionellen Kleinstadt der früher Neuzeit*, Wiesbaden 1984; E. Heller-Karneth, *Drei Konfessionen in einer Stadt. Zur Bedeutung des konfessionellen Faktors im Alzey des Ancien Regime*, Würzburg 1996.

¹³ Te oceny wynikają rzecz jasna z pierwszego wrażenia, powstałego po zapoznaniu się ze wstępnymi wynikami dopiero rozpoczynających się badań komparatystycznych z zakresu socjologii religii i historii wyznań na tym terenie. Zob. *Frontiers of faith...* – powstałe po pierwszym roboczym spotkaniu kierowanego przez Istvana Tótha i Heinza Schillinga zespołu „Religion and cultural exchange” w ramach European Science-Project „Cultural Exchange in Europe, the 15th–18th centuries”; *Church and society in Central and Eastern Europe*, red. M. Crăciun, O. Chitta, Cluj–Napóca 1998; trójjęzyczny tom zbiorowy *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628*, red. F.M. Dolinar, M. Liebmann, H. Rumpler, L. Tavano, Klagenfurt 1994.

przewagę miały siły sprzed okresu podziałów konfesyjnych, a także tendencje przeciwne lub obojętne formowaniu się wyznań. Właśnie w odniesieniu do konfesjonalizacji i stosunków międzyreligijnych daje się wyróżnić odrębny typ – środkowo-wschodnio- i wschodnioeuropejski – pozostający na marginesie przemian i ogarnięty charakterystycznymi dla Europy Zachodniej i Środkowej procesami przeobrażeń na mniejszą skalę. Ta szczególna sytuacja zakończyła się w Polsce, Czechach, Słowenii, Chorwacji i w habsburskich terytoriach południowo-wschodniej Europy w momencie zwycięstwa konfesjonalizacji katolickiej na początku XVII w. Jednak na Węgrzech, w Siedmiogrodzie i na Bałkanach utrzymywała się jeszcze w XVIII w.

2. Przykład – Jan Łaski i dialektyka religijno-kulturalnej wymiany i podziałów wyznaniowych

Obszerne przedstawianie działalności polskiego humanisty i reformatora Jana Łaskiego przed tym audytorium byłoby wyważaniem otwartych już drzwi¹⁴. Dlatego też mogę się ograniczyć do analizy tego, co w postaci Łaskiego, czy też jego życiowej drodze i dokonaniach, jest interesujące, a nawet może paradygmatyczne dla naszego tematu. Dla wyraźniejszego zarysowania problemu posłużę się modelem fazowym.

Faza pierwsza: przedkonfesyjna wymiana kulturalna i przyswajanie impulsów religijnych z Europy Południowej, Zachodniej i Środkowej (do końca lat 30. XVI w.). Mówiąc o latach dzieciństwa i młodości urodzonego w 1499 r. polskiego szlachcica, trzeba przede wszystkim zauważyć, że jego kraj rodzinny (oczywiście przede wszystkim szlachta i wywodzące się w dużym stopniu z tego stanu duchowieństwo) utrzy-

¹⁴ Zob. ostatnio obszerniej na ten temat wydany przez Johannes a Lasco Bibliothek tom zbiorowy: *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, red. Ch. Strohm, Tübingen 2000. Wspomniały wgląd w kulturalny i intelektualny świat Łaskiego i Fryzji Wschodniej daje również katalog niewielkiej wystawy zorganizowanej przez emdeńską Johannes a Lasco Bibliothek w nawie głównej tamtejszego Große Kirche z okazji pięćsetlecia urodzin polskiego arystokraty i wschodniofryzyskiego reformatora; zob. H. Jürgens, *Johannes a Lasco. Ein Leben in Büchern und Briefen. Eine Ausstellung der Johannes a Lasco-Bibliothek vom 15.7–28.11.1999*, Wuppertal 1999.

mywał ożywione kontakty z centrami kulturalnymi Europy Zachodniej i Południowej, przede wszystkim z Rzymem, Bolognią, a także z Paryżem i pozostającymi pod wpływem Erazma z Rotterdamu twierdzami humanizmu leżącymi na północ od Alp: Bazyleą i Lowanium. Jeśli chodzi o relacje z Niemcami i ośrodkami wczesnej reformacji, czyli Saksonią i Wittenbergą, decydujące znaczenie miał, moim zdaniem, pomijany z reguły aspekt historii kultury europejskiej około 1500 r., a mianowicie kulturalna i modernizacyjna przewaga Polski, a właściwie jej wykształconej elity, nad graniczącymi z nią na zachodzie terytoriami niemieckimi na wschód od Łaby, skąd wywodziła się luterańska reformacja.

Ta kulturalna przewaga Polski nad bezpośrednio z nią graniczącymi obszarami Niemiec miała decydujący wpływ na życie i dzieło Jana Łaskiego. Decydując o kształcie wykształcenia zagranicznego, odpowiednim dla przeznaczonego do wielkiej kariery młodego arystokraty, wybrano Włochy: Rzym i Bolonię, potem zaś – podczas drugiej i trzeciej podróży zagranicznej – wybór padł na Bazyleę, Paryż i Lowanium. Inne ośrodki uniwersyteckie byłyby dla urodzonego na przełomie XV i XVI w. polskiego możnowładcy epoki odrodzenia zbyt prowincjonalne. A już na pewno z brakiem zrozumienia spotkałby się pomysł, by posłać go na studia na niedawno założony w Saksonii uniwersytet w Wittenberdze – wszak tamtejsza Leucorea nie mogła pod żadnym względem konkurować z renesansową i humanistyczną kulturą Krakowa, której ośrodkiem był zarówno tamtejszy czcigodny uniwersytet, jak i magnacki dwór kardynała Łaskiego.

Dystans dzielący Łaskiego od Lutra był niejako uwarunkowany kulturalnie – przewagą rozwojową Polski nad terytoriami środkowoniemieckimi oraz związaną z tym intensywną wymianą polskich elit już to z Włochami, już to z równie zaawansowanymi obszarami Europy Środkowo-Zachodniej, od Bazylei poprzez Paryż do Niderlandów. W interesującym nas kontekście decydujące znaczenie mają, moim zdaniem, dwa aspekty *histoire intellectuelle* Łaskiego. Jego, mówiąc dobitnie, antywittenberskość – przy czym, uwzględniając jego znane kontakty z Melanchtonem, mam na tu myśli nie realne zetknięcie się z Wittenbergą, lecz raczej jego formację

duchowo-intelektualną – a także fakt długofalowego procesu podejmowania decyzji o przyłączeniu się do obozu reformacji, związanego zresztą z dystansem wobec reformacji wittenberkiej spod znaku Lutra.

Błędem byłoby twierdzenie, że Łaski już w Bazylei i Paryżu obracał się w kręgach reformatorskich czy też opatrywanie go etykietką protestanta. Do tego rodzaju oskarżeń – wysuwanych w Polsce przez kręgi dworskie i duchowieństwo – należy podchodzić z dystansem, tym bardziej że nierzadko były to głosy politycznych przeciwników jego rodziny, a w szczególności stryja, który jako prymas zajmował eksponowane stanowisko w Kościele i państwie. Przede wszystkim trzeba jednak pamiętać, że droga, która wiodła Łaskiego poprzez Lowanium do decyzji o przystąpieniu do reformacji – a nie bez znaczenia okazało się tu także małżeństwo – była drogą humanisty, w duchu *devotio moderna*, nie zaś reformacji w sensie konfesyjnego wykluczenia. Żaden bowiem zdeklarowany protestant w 1538 r. nie zgodziłby się chętnie na kontynuowanie studiów w Lowanium, ówczesnej twierdzy agresywnie antyprotestanckiego katolicyzmu, a zarazem gnieździe humanizmu i dewocyjnej pobożności.

Fryzja Wschodnia¹⁵, gdzie Łaski przybył w 1542 r., odpowiadała wybranej przez niego drodze i to zarówno w kwestiach religijno-kościelnych (nie doszło tam jeszcze do ostatecznych rozstrzygnięć wyznaniowych), jak i pod względem kształtu społeczeństwa i kultury politycznej. Położenie na przecięciu szlaków, którymi poprzez morze przewożono towary i idee – głównie z zachodu i północy, ale także ze wschodu i południa – sprawiło, że społeczeństwo wschodniofryzyjskie w połowie XVI w. przeżywało szczególne ożywienie duchowe i intelek-

¹⁵ Obszernie na temat historii reformacji i Kościoła we Fryzji Wschodniej zob. M. Smid, *Ostfriesische Kirchengeschichte*, Pewsum 1994. Doskonale wprowadzenie w tę problematykę daje tenże, *Ostfriesland*, w: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, red. A. Schindling, W. Ziegler, t. 3: *Der Nordwesten*, Münster 1991, s. 162–181. O samym Emden, centrum wschodniofryzyjskiej reformacji i „mateczniku” kalwinizmu w północno-zachodniej Europie zob. H. Schilling, *Reformation und Bürgerfreiheit. Emdens Weg zur kalvinistischen Stadtrepublik*, w: *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, red. B. Moeller, Gütersloh 1978, s. 128–161 (tłum. ang. w tenże, *Civic Calvinism...*).

tualne, odznaczając się w dużym stopniu jeszcze przedkonfesyjonalizacyjną różnorodnością idei religijnych i kulturalnych. Ogólnie rzecz biorąc omawiane północno-zachodnioniemieckie hrabstwo Rzeszy przynależało raczej do środkowo-zachodnioeuropejskiego obszaru wymiany gospodarczej, politycznej i duchowo-kulturalnej, a także modernizacji w typie północnoatlantyckim, w mniejszym stopniu partycypując w charakterystycznym dla Rzeszy procesie konsolidowania się wyznań i państw terytorialnych. W ten sposób doszło do nadzwyczaj owocnego – z reformacyjno-kościelnego punktu widzenia – zetknięcia się polskiego arystokraty Jana Łaskiego i położonego na skrawku wybrzeża Morza Północnego hrabstwa Rzeszy, które odznaczało się społeczną, polityczną i intelektualną otwartością i różnorodnością – obie strony pasowały do siebie jak dwie połówki jabłka. Jednakże ciążenie ku konfesyjonalizacji¹⁶, w Europie Środkowej połowy XVI w. już nieuniknione, w ciągu kilku lat odmieniło zarówno oblicze hrabstwa, jak i intelektualny profil i teologiczne poglądy Łaskiego.

Faza druga: próba podtrzymania wymiany religijnej i kroczenia pragmatyczną drogą środka (lata 40. i początek lat 50. XVI w.). Jako superintendent Fryzji Wschodniej Łaski otrzymał od hrabiny Anny [sprawującej od 1552 r. regencję w imieniu niepełnoletnich synów Edwarda i Jana – red. nauk.¹⁷], i doradzającego jej grona humanistycznych polityków zadanie utworzenia wschodniofryzyjskiego Kościoła krajowego. Wybrał w tym celu przedkonfesyjną drogę pragmatyzmu i religijno-teologicznego synkretyzmu. Tak oto na czele wschodniofryzyjskiego Kościoła krajowego, zarówno pod względem organizacyjnym, jak i doktrynalnym znajdującego się jeszcze w fazie budowy, stanął człowiek, który w czasie pobytu w Szwajcarii, górnych Niemczech i Niderlandach wchłoniął wiele teologicznych miazmatów, ale dopiero nieco tylko wcześniej przeszedł

¹⁶ Zob. W. Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, „Zeitschrift für Historische Forschung” 10, 1983, s. 257–277.

¹⁷ Na temat życia i działalności hrabiny Anny zob. monografię: H. Ebbel Janssen, *Gräfin Anna von Ostfriesland – eine hochadlige Frau der späten Reformationszeit (1540/41–1575). Ein Beitrag zu den Anfängen der reformierten Konfessionalisierung im Reich*, Münster 1998.

ostatecznie na stronę reformacji, gdyż – zgodnie z koncepcją swego nauczyciela Erazma z Rotterdamu – miał nadzieję, że jako prałat Kościoła katolickiego w Polsce będzie mógł w swej ojczyźnie przeprowadzić reformę od wewnątrz. Drogi, jakimi kroczył w polityce kościelnej i działalności organizacyjnej we Fryzji Wschodniej i Anglii, zostały w znacznym stopniu wytyczone przez jego teologiczne doświadczenia, jak również przez wzorce literackie i organizacyjne wywodzące się przede wszystkim z obszaru górnioniemiecko-szwajcarskiego. Dla konkretnych poczynań Łaskiego we Fryzji Wschodniej i Anglii decydujące znaczenie miały aktualne zadania polityczne, jakie przed nim stawiano oraz dążenie do ich wykonania przy zastosowaniu rozwiązań pragmatycznych. Widać to przede wszystkim w jego zaangażowaniu na rzecz wprowadzania **dyscyplinowania kościelnego**. Jego przyczyny były dwojakie. Po pierwsze, wynikało ono z obyczajowo-moralnego charakteru chrześcijaństwa przenikniętego duchem humanizmu, z którym Łaski zetknął się w Bazylei jako uczeń i gość w domu Erazma oraz ze związanych z nim ideałów religijno-obyczajowych, pielęgnowanych w niderlandzkich kręgach dewocyjnych, do których należał, mieszkając w Lowanium. Po drugie zaś – było efektem reformacyjnej dyskusji o dyscyplinowaniu, którą Łaski śledził przede wszystkim w pismach teologów Jana Oekolampadusa, Ulricha Zwingliego, Marcina Bucera i Heinricha Bullingera, przy czym niektórych z nich znał osobiście. Konsekwencją tego była działalność słynnej Rady Kościelnej z Emden, która we wczesnych latach 40. XVI w. podjęła sprawowanie pieczy nad regimentem i dyscyplinowaniem w tamtejszej gminie. Oczywiście Łaski sięgnął także do *Institutio* Kalwina z 1541 r., ale zapewne już po rozpoczęciu działalności przez gremium z Emden. Na kościelny i dyscyplinujący eksperyment Łaskiego wpłynęły, prócz wspomnianych wpływów zewnętrznych, również wschodniofryzyskie tradycje i układy, już to kościelnej, już to politycznej natury¹⁸.

¹⁸ Pierwsze protokoły Rady Kościelnej z Emden z lat 40. XVI w. zaginęły i można je zrekonstruować jedynie fragmentarycznie, od 1557 r. natomiast zachowały się niemalże kompletne. Protokoły z XVI i początków XVII w. zostały wydane w: *Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden, 1557–1620*, cz. 1: 1557–1574, cz. 2: 1575–1620, red. i oprac. H. Schilling, K. Schroeiber,

Tym samym wprowadzone przez Łaskiego w Emden zasady dyscyplinowania kościelnego i czuwająca nad ich realizacją Rada Kościelna jawią się jako zjawisko genetycznie i typologicznie skomplikowane i ambiwalentne, będące – z punktu widzenia teologicznego rozwoju autora, jego aktualnych lektur i korespondencji – synkretycznym produktem wpływów humanistycznych: górnoniemieckich i niderlandzkich. Natomiast środowisko historyczno-polityczne, w którym Łaski chciał realizować swoje teologiczne zamysły, zostało ukształtowane zupełnie inaczej, a mianowicie przez starsze koncepcje organizacyjne północnoniemieckiego luteranizmu, słabo zakorzenione w samym hrabstwie, a także – przez dążenie zwierzchności świeckiej do zdyscyplinowania sfery obyczajowej – charakterystyczne dla kształtującego się na terenach Rzeszy i w Europie państwa wczesnonowożytnego.

Trzecia faza: ciążenie ku konfesjonalizacji albo porażka humanistyczno-przedkonfesyjnego pragmatyzmu i zwrot ku konfesjonalizacji. Wnioskiem wynikającym z powyższego jest w dużej mierze niedogmatyczny, przed- i akonfesjonalizacyjny charakter pracy organizacyjnej Łaskiego i wschodniofryzjskich władz na początku lat 40. XVI w. Doradcy hrabiny Anny cieszyli się jeszcze swobodą w poszukiwaniu rozwiązań pragmatycznych, zarówno w sferze kościelnej, jak i świeckiej. W kontekście historii wyznań można to scharakteryzować jako humanistyczną próbę pójścia *via media*. Ustrojowo dążyli oni do modelu, który połączyłby starofryzjskie tradycje gminne i komunalne z potrzebami przenikających do Fryzji Wschodniej struktur wczesnonowożytnego państwa terytorialnego pod książęcym regimentem.

Na pierwszym planie nie stała jeszcze kwestia dogmatycznej formacji i prawno-instytucjonalnego zdefiniowania wschodniofryzjskiego Kościoła krajowego jako Kościoła wyznaniowego – pomijając kwestię, jakie konkretnie miałyby

Köln–Wien 1989, 1992. Wprowadzenie do części pierwszej obszernie traktuje o warunkach powstania gminy reformowanej w Emden oraz roli, jaką odegrał w tym Jan Łaski. Ogólnie na temat dyskusji o politycznych, prawnych i religijnych środkach dla zabezpieczenia nowożytnej dyscypliny i porządku zob. F. Weber, *Sendrecht, Policey und Kirchengzucht. Kirchenrechtsbildung und religiös-ethische Normierung in Ostfriesland und Emden bis Ende des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1998.

to być wyznanie. Problem ten pojawił się dopiero po tym, jak Łaski w wyniku kryzysu wywołanego przez wschodnio-fryzyskie *Interim* z 1549 r. opuścił hrabstwo. W następnych dziesięcioleciach napływ egzulantów, przy jednoczesnej polaryzacji kręgów teologicznych, także i we Fryzji Wschodniej doprowadził do zniszczenia podstaw dla jakiegokolwiek polityki *via media*. Humanisci znaleźli się pomiędzy ścierającymi się frontami. Co charakterystyczne, tuż za owym wyznaniowym nieprzejednaniem postępowała totalna konfrontacja na polu ustrojowo-organizacyjnym. Po jednej stronie znalazła się władza terytorialna, krystalizująca się coraz wyraźniej jako władza zwierzchnia, która sprzymierzyła się z ukierunkowanym etatystycznie konfesjonalizmem luteraniskim. Natomiast po drugiej stronie stał komunalizm czy też republikanizm miejski z Emden i Marschendorf, w sojuszu z konfesjonalizacją kalwińską w duchu prezbiterско-eklezyjastycznym¹⁹. Ów nowy – **dogmatyczny**, a nie pragmatyczny, **wykluczający**, a nie synkretyczny – system osiągnął swój punkt szczytowy w ostatniej ćwierci stulecia w postaci radykalnej kalwinizacji życia pod przewodnictwem Menno Altinga²⁰. Ale również sam reformator Jan Łaski i jego pokolenie nie pozostali nietykalni. Dlatego też drugi, krótki pobyt Łaskiego we Fryzji Wschodniej przypada już na inną duchowo-religijną i polityczno-kościelną konfigurację niż ta ze schyłku lat 40. XVI w. Do wymiany międzyreligijnej i kontaktów intelektualnych dochodziło także w skonfesjonalizowanym hrabstwie, choć były one ograniczone geograficznie i przebiegały z góry wytyczonymi szlakami.

Podobne doświadczenia zebrał Łaski w swojej ojczyźnie, gdzie – jak wiadomo – był „założycielem Kościoła ewangelicko-reformowanego Małopolski i Litwy”²¹, który stał się podstawą – ostatecznie efemerycznego – Kościoła szlacheckiego republikanizmu. Próbując zespolić organizacyjnie elementy

¹⁹ Zob. *Die „Emder Revolution” von 1595*, red. H. von Lengen, Aurich 1995.

²⁰ Prócz prac Menno Smida (*Ostfriesische Kirchengeschichte...* oraz *Ostfriesland...*) zob. także biografię: H. Klugkist Hesse, *Menso Alting. Eine Gestalt aus der Kampfzeit der calvinistischen Kirche*, Berlin 1928.

²¹ Tak sądzi A. Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517–1648*, Paris 1974.

Kościół krajowy i Kościół opartej na gminie wyznaniowej, reformator mógł wykorzystać wnioski płynące z jego działań we Fryzji Wschodniej. Jednakże na poziomie teologicznym musiał się już liczyć z nadciągającą konfesjonalizacją. Stąd też niepowodzeniem zakończyła się podjęta przez niego próba połączenia luteranów, kalwinów i braci czeskich w oparciu o *Confessio Augustana Variata* z 1540 r. w jeden protestancki polski Kościół narodowy, stosujący dyscyplinowanie kościelne wedle wzorów emdeńskich i londyńskich. Jednakże przyszłość Polski należała, jak wiadomo, nie do protestanckiego unitaryzmu, ale do postępującej konfesjonalizacji katolickiej, która nadciągnęła do szlacheckiej Rzeczypospolitej u schyłku XVI w. – analogicznie zresztą do konfesjonalizacji kalwińsko-reformowanej, postępującej mniej więcej w tym samym czasie w regionie Emden we Fryzji Wschodniej, hrabstwie Rzeszy.

Nie ma tu miejsca na obszerniejsze rozważenie, co konkretnie owa konfesjonalizacja oznaczała dla wewnętrznych i zagranicznych kontaktów religijnych i wymiany kulturalnej. W każdym razie zarówno we Fryzji Wschodniej, jak i w Polsce nowożytna tożsamość kulturalna i polityczna narodziła się pod wpływem – odmiennej w obu krajach – konfesjonalizacji. Nie prowadziło to do całkowitego zerwania kontaktów kulturalnych i religijnych. Zostały one jednak ukształtowane na nowo, a przy tym od razu poddane nowożytnej formacji i skanalizowane, co oznaczało między innymi podporządkowanie ich kontroli i wpływom Kościoła oraz władzy zwierzchniej. W wypadku Fryzji Wschodniej efektem był dualizm kultury religijnej, historyczno-politycznej, czy też w ogóle kultury, wyłoniły się: luteranśki wschód ukształtowany jako książe państwo terytorialne z miastem rezydencjonalnym Aurich jako centrum oraz kalwiński zachód zorganizowany wedle zasady gminnego republikanizmu²², z na poły autonomiczną republiką

²² Podsumowanie dyskusji na temat wczesnonowożytnego republikanizmu miejskiego zob. H. Schilling, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, München 1993, s. 87–93; na temat Fryzji Wschodniej tenże, w: *Die „Emder Revolution”...* W zachodnich i północno-zachodnich terenach Fryzji Wschodniej także i wsie miały strukturę gminno-republikańską, zob. H. Schmidt, *Politische Geschichte Ostfrieslands*, Leer 1075, s. 24–61, 66 n. Ogólnie na temat gminnych struktur w Europie wczesnonowożytnej zob. P. Blicke, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisation*, t. 1–2, München 2000.

miejską i miastem portowym Emden jako głównym ośrodkiem – czyli dawny obszar działalności Jana Łaskiego. Wyznaniowa różnorodność kontaktów kalwińskiej, zachodniej części hrabstwa w epoce nowożytnej zwrócona była odtąd przez całe stulecie w kierunku Zachodu, a zatem ku kalwińskim prowincjom republiki niderlandzkiej i ku anglikańskiej Anglii, którą – przede wszystkim w okresie dominacji purytyzmu – także uważano za pokrewną pod względem wiary i kultury. Natomiast tak żywe w średniowieczu kontakty i wymiana z luteranскими albo katolickimi regionami środkowych Niemiec, graniczącymi z kalwińską częścią Fryzji Wschodniej od południa i wschodu, zostały rozluźnione, o ile nie zerwane zupełnie. Dotyczy to również wewnątrzfryzyjskiej wymiany ze wschodnią, luteranską częścią hrabstwa. Tak oto niewielkie i słabo zaludnione hrabstwo Fryzji Wschodniej przedzielone zostało wyraźną granicą kulturową, co niosło ze sobą trwałe i odczuwalne do dziś skutki dla podziałów politycznych, społecznych, gospodarczych i mentalnościowych.

Występując przed takim audytorium, nie muszę szczegółowo omawiać faktu, że w wyniku katolickiej konfesjonalizacji – rozpoczętej mniej więcej w tym samym czasie co kalwinizacja emdeńskiego regionu Fryzji Wschodniej, a więc w latach 70. XVI w. – również i Polska otrzymała uformowany na sposób nowożytny system wymiany i kontaktów, co oznaczało włączenie w świat katolicki, przede wszystkim południowej Europy – w swoisty półokrąg sięgający poprzez kraje habsburskie na południu Rzeszy po Włochy i dalej Hiszpanię. Tym samym nowożytnej Polsce pozostała tylko jedna z wielu dróg szerszej religijnej i kulturalnej wymiany przetartych w epoce humanizmu i renesansu. W odróżnieniu od Łaskiego na początku XVI w., stulecie później młodzi Polacy z reguły już nie wybierali się do Bazylei, Emden czy Londynu, by uczestniczyć tam w życiu religijnym i politycznym.

Zarówno we Fryzji Wschodniej, jak i w Polsce koncentracji zewnętrznych kontaktów kulturalnych i religijnych odpowiadała równie wyraźna konsolidacja sił wewnętrznych. Zachodnia, granicząca z Niderlandami część Fryzji Wschodniej, poczynając od końca XVI w. wytworzyła – w oparciu o fundament położony przez Jana Łaskiego w połowie

XVI w. – kulturę i tożsamość wyznaniową, które oddziałują do dziś i w których można dostrzec wiele elementów profilu kulturowego, społecznego i politycznego, przypisywanego kalwinizmowi przez socjologa Maksa Webera, teologa Ernsta Troeltscha i prawnika Georga Jellinka. Stało się tak, chociaż rolnicza, północno-zachodnia część Niemiec, która po zmianie koryta Emsu w XVII w. została odcięta od międzynarodowych szlaków handlowych, nie mogła pójść ani w stronę kapitalizmu handlowego, ani tym bardziej przemysłowego. Niemalże lustrzanym przeciwieństwem była sytuacja w ojczyźnie Łaskiego, ostatnim miejscu jego działalności, gdzie jednak odnosił już mniejsze sukcesy. Tutaj bowiem w okresie późnego renesansu, kiedy Polska była jednym z nielicznych w Europie „państw bez stosów”²³, rozwinęła się różnorodność życia religijnego i kościelnego, zastąpiona później przez katolicką kulturę wyznaniową, która odtąd miała jednoczyć całe państwo, jeśli nie liczyć terenów granicznych na północnym zachodzie – jak Prusy Królewskie²⁴, czy obszary sąsiadujące ze wschodnioeuropejskim prawosławiem.

Jednakże kultura wyznaniowa kalwinizmu i potrydenckiego katolicyzmu są ze sobą porównywalne nie tylko pod względem homogeniczności i zwartości. Obie – także katolicka, potrydencka kultura wyznaniowa – były produktem nowożytności. Polska nie pozostała katolicka, lecz ją takową **uczyniono**, podobnie jak protestanckie kraje Europy uczyniono luteranскими czy kalwińskimi – nawet jeśli szesnastowieczni kontrreformatorzy twierdzili co innego, a większość katolickich historyków Kościoła do dzisiaj podkreśla trwającą od średniowiecza ciągłość, nie przyjmując tezy o radykalnej odnowie, jaką w rzeczywistości stanowiła konfesjonalizacja. Co więcej, najnowsze wyniki badań z zakresu historii konfesjo-

²³ Tytuł słynnej monografii Janusza Tazbira, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce w XVI i XVII w.*, Warszawa 1967.

²⁴ Pod kierownictwem profesorów historii nowożytnej instytutów historii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i Uniwersytetu Humboldta w Berlinie Rafał Rumiński pracuje nad dysertacją na temat kulturalnej i politycznej tożsamości Gdańska, która przyniesie nowe informacje na temat niekatolickiej tożsamości w tej części dawnej Rzeczypospolitej.

nalizacji i socjologii religii²⁵ nie pozwalają już dłużej przeczyć modernizacyjnym skutkom katolickiej konfesjonalizacji Polski. Jestem świadom tego, że dla polskiej historiografii zajmującej się dziejami renesansu i stulecia reformacji taka ocena oznacza zupełnie nową perspektywę, o ile zgoła nie jest zuchwałością. Z tego punktu widzenia bowiem zaznaczające się od końca XVI i w XVII w. progresywne, modernizujące wpływy przypisać należy wewnętrznej formacji religijnej pod sztandarami potrydenckiego katolicyzmu, nie zaś tolerancji i religijnej różnorodności, z których Polska rzecz jasna nadal może być dumna. Poszczególne obszary, ośrodki i drogi owego procesu konfesjonalizacji i modernizacji były w krajach katolickich całkowicie odmienne niż w wypadku kalwinizmu w Europie Zachodniej. Nie miejsce tu, by się tym obszerniej zajmować. Oczywiście jest jednak, że w procesie konfesjonalizacji u schyłku XVI i w XVII w. ukształtowało się w Polsce społeczeństwo odznaczające się niesłuchanie homogeniczną katolicką kulturą narodową, która pozwoliła Polakom na pokonanie niebezpieczeństw, na jakie w stuleciach od XVIII do XX wystawieni byli jako naród w sensie politycznym. O tym, że przypadki agresji wobec Polski i kultury polskiej nierzadko były rezultatem nieprzejednanego poczucia wyższości i misji, wynikającego ze zwyrodniałej protestanckiej tożsamości kulturalnej i politycznej, można tutaj jedynie wspomnieć, bowiem rozważania na ten temat wymagają osobnego opracowania.

²⁵ Podstawowe opracowania na ten temat: W. Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung?*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 68, 1977, s. 226–252 (przedruk w: tenże, *Ausgewählte Abhandlungen...*, s. 77–102); *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, red. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh–Münster 1995.

Dyscyplinowanie czy „samoregulacja poddanych”? W obronie podwójnej perspektywy makro- i mikrohistorycznej w badaniach nad dyscyplinowaniem kościelnym w epoce wczesnej nowożytności*

Kilka lat temu rozgorzała w historiografii metodologiczno-teoretyczna debata na temat właściwej relacji między makro- i mikrohistorycznym punktem widzenia czy też nad poszerzeniem dominującej w historiografii lat 70. i 80. XX w. perspektywy historii społecznej o historię kultury, antropologię, etnologię i tym podobne ujęcia¹. Obejmuje ona również

* Jest to zarazem omówienie książki: H.R. Schmidt, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der frühen Neuzeit*, Stuttgart–New York 1995. (Tłumaczenie na podstawie: H. Schilling, *Disziplinierung oder 'Selbstregulierung der Untertanen'? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht*, w: *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, red. L. Schorn-Schütte, O. Mörke, Berlin 2002, s. 632–645 – przyp. red. nauk.).

¹ Podsumowanie: W. Hardtwig, *Alltagsgeschichte heute – eine kritische Bilanz*, w: *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion*, red. W. Schulze, Göttingen 1994, s. 19–32. Por. także: G. Iggers, *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*, Göttingen 1993; *Geschichtsdiskurs 1: Grundlagen*, red. W. Küttler, J. Rüsen, E. Schulin, Frankfurt am Main 1993, tu przede wszystkim artykuł: E. Schulin, *Nach der Postmoderne*, s. 365–369. W odniesieniu do historii dawniejszej głos w debacie teoretyczno-metodologicznej zabrał Michael Borgolte, publikując serię artykułów na ten temat. Widać w nich niekłamaną sympatię autora do podejścia postmodernistycznego, niemniej uwzględnia on również podejście integrujące perspektywę makro- i mikrohistoryczną. Por. np. M. Borgolte, *Mittelalterforschung und Postmoderne. Aspekte einer Herausforderung*, „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft” 43, 1995, s. 615–628; tenże, *Der mislungene Aufbruch. Über Sozialgeschichte des Mittelalters in der Zeit der deutschen Teilung*, „Historische Zeitschrift” 269, 1995, s. 365–394, zwł. s. 391; tenże, *Das soziale Ganze als Thema deutscher Mittelalterforschung vor und nach der Wende*, „Francia” 22, 1995, nr 1, s. 155–171 – każdy z tych artykułów zawiera obszerną bibliografię na temat przebiegu debaty. Zob. ponadto tenże, *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit*, München 1996.

dyskusję nad procesem wczesnonowożytnej normatywizacji i kształtowania – określanych poniżej skrótowo mianem dyscyplinowania – ludzkich zachowań, wierzeń, sposobów myślenia i odczuwania². Obecnie w badaniach nad tym zagadnieniem zaznaczają się dwie przeciwstawne tendencje. Z **jednej strony** nieprzerwanie trwa rozwój zarówno badań źródłowych i studiów monograficznych, jak i rozważań teoretycznych i metodologicznych³. Jego efektem jest umiędzynarodowienie tego kierunku badań, w którym długo dominowali niemieccy naukowcy i niemiecka perspektywa badawcza. Co ciekawe, przyczynił się do tego również zwrot ku etnohistorii czy też historii mentalności i „nowej historii kultury” (*new cultural history*). W ramach tych ujęć metodologicznych teza o procesach postępującej kontroli i dyscyplinowaniu jako preludeum nowoczesności z reguły nie była *a priori* odrzucana, lecz raczej modyfikowana, wzbogacana tematycznie i stosowana jako sposób na poszerzenie perspektywy⁴. Jednak – jak należało się

W odniesieniu do historii XIX i XX w. można znaleźć postulaty poszerzenia tradycyjnej perspektywy historycznej, a jednocześnie uniknięcia postmodernistycznej i poststrukturalistycznej dowolności; zob. „Central European History” 22, 1989, s. 227–458 (*Special issue: German histories. Challenges in theory, practice, technique*, red. M. Geyer, K.H. Jarausch), zwł. artykuły: D.F. Crew, *Alltagsgeschichte. A new social history „From Below”?*, tamże, s. 394–407; E.A. Johnson, *Reflections on an old „New History”*. *Quantitative social science history in postmodern Middle Age*, tamże, s. 408–426; K.H. Jarausch, *Towards a social history of experience. Postmodern predicaments in theory and interdisciplinarity*, tamże, s. 427–443.

² W niniejszym artykule przyjęto następujące tłumaczenie niemieckich terminów na język polski: *Disziplinierung* – dyscyplinowanie, *Kirchenzucht* – dyscyplinowanie kościelne, *Sündenzucht* – „walka z grzechem”, *Sittenzucht* – dyscyplinowanie obyczajowe, *Sexualzucht* – dyscyplinowanie zachowań seksualnych, *Kriminalzucht* – dyscyplinowanie w sprawach kryminalnych (przyp. tłum.).

³ Najnowszy przegląd literatury przedmiotu w: R.G. Bogner, *Arbeiten zur Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht für die Jahre 1980–1984*, cz. 1, „Frühneuzeit Info” 7, 1996, s. 127–142.

⁴ Wiodący przedstawiciele „nowej historii kultury” postulują wprowadzić dyktando do koncepcji makrohistorycznych, zarazem jednak są świadomi, że chodzi o to, by prócz etnologicznych, antropologicznych czy kulturowych wymiarów zjawisk charakterystycznych dla Europy w epoce przednowoczesnej, uchwycić także szersze, dynamiczne procesy w niej zachodzące. Tego rodzaju zdolność do dialogu z podejściem makrohistorycznym widzę w szczególności w pracach Richarda van Dülmen, zob. np. tenże, *Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1989; tenże, *Die Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550–1648*, Frankfurt am Main 1982; tenże, *Religion und Neuzeit. Ein Versuch*, „Zeitschrift für Historische Forschung” 14, 1987, s. 1–25, zwł. s. 7 n. Ostatnia próba przeprowadzenia ostrych

spodziewać w wypadku tak popularnego paradygmatu badawczego – pojawiła się również fundamentalna krytyka. Tak więc z **drugiej strony** obecna debata naznaczona jest coraz radykalniej wyrażanym sprzeciwem, który podważa potencjał poznawczy koncepcji dyscyplinowania i jej wartość jako czynnika wyznaczającego kierunek badań, uważa ją za modę lub wręcz krótko i dosadnie stwierdza jej „merytoryczną porażkę”⁵.

Upowszechnienie i sukces koncepcji o dyscyplinowaniu opierały się w latach 70. i 80. XX w. również na tym, że szybko przekroczyła ona pierwotne, wyznaczone pracami Gerharda Oestreicha i Norberta Eliasa pole i ogarnęła inne, międzynarodowe nurty badań⁶. Dotyczy to w równym stopniu prac Michela Foucault⁷ z nurtu psychohistorii, jak i o wiele wcześniejszych, rozpoczętych już w XIX w. badań nad dyscypli-

rozgraniczeń (tenże, *Historische Kulturforschung zur Frühen Neuzeit*, „Geschichte und Gesellschaft” 21, 1995, s. 425–432) jest podyktowana raczej względami taktycznymi, jako reakcja na zaostrzenie stanowiska strony przeciwej.

⁵ Słowa Martina Dinges z recenzji zbioru artykułów *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, „Ius Commune” 42, 1995, s. 393–395, tu s. 395. W toczącej się obecnie dyskusji na temat właściwego stosunku perspektywy makrohistorycznej i mikrohistorycznej Martin Dinges reprezentuje bodajże najbardziej radykalne stanowisko, skoro żąda zasadniczego wykluczenia *arrivierte Strukturgeschichte* oraz – dokonując niemalże manichejskiej polaryzacji – potępia każdą koncepcję uwzględniającą wpływy państwa. Zamiast makrohistorycznych analiz długich okresów w dziejach, postuluje mikrohistoryczne modele, a mianowicie koncepcję „gesellschaftlichen Aushandels aller wichtigen Wandlungsprozesse”. Zob. odnośnie stwierdzenia w: tenże, *Pest und Staat. Von der Institutionengeschichte zur sozialen Konstruktion?*, w: *Neue Wege in der Seuchengeschichte*, red. M. Dinges, T. Schlich, Stuttgart 1995, s. 19 n.; zob. też starszy artykuł: tenże, *Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept*, „Geschichte und Gesellschaft” 17, 1991, s. 5–29. Krytykę z perspektywy makrohistorycznej, z punktu widzenia historii kultury duchowej i teorii historiograficznych czytelnik znajdzie w: H. Maier, *Sozialdisziplinierung – ein Begriff und seine Grenzen*, w: *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, red. R. Prodi, München 1993, s. 237–240.

⁶ Na temat paradygmatu dyscyplinowania we współczesnej historiografii zob. obszerniej H. Schilling, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałużny, posłowie H. Orlowski, Poznań 2010 (Poznańska Biblioteka Niemiecka, 32), zwł. artykuły na s. 358–452. Zob. też omówienie koncepcji dyscyplinowania społecznego Gerharda Oestreicha: I. Kąkolewski, *Dyscyplina społeczna. Etos urzędniczy, nadużycia i korupcja w świetle niemieckich XVI-wiecznych zwierciadeł monarszych*, „Przegląd Historyczny” 83, 1992, s. 207–226 (przyp. red. nauk.).

⁷ Z obszernej literatury przedmiotu wymienię tutaj H. Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, Hamburg 1989.

nowaniem kościelnym⁸ czy też niedawno spopularyzowanych studiów nad przestępczością, historią kryminalistyki⁹ i w ogóle organizacją wczesnonowożytnego państwa i sądownictwa¹⁰. Dotyczy to również dziejów kontroli społecznej, prawodawstwa policyjnego¹¹ czy wczesnonowożytnego ceremoniału¹²,

⁸ Najnowsze historiograficzne wprowadzenie i szersza bibliografia w tomach zbiorowych: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, red. H. Schilling, Berlin 1994 (*Zeitschrift für Historische Forschung*, 16); *Sin and the Calvinists. Morals control and the consistory in the Reformed tradition*, red. R.A. Mentzer, Kirksville, MO 1994. Nowsza monografia: R.E. Hofer, *Üppiges, unzuchtiges Lebewesen. Schaffhauser Ehegerichtsbarkeit von der Reformation bis zum Ende des Ancien Régime (1529–1798)*, Bern–New York 1993. Na temat teologicznego i ogólnohistorycznego spojrzenia na historię pobożności późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności zob. podsumowująco H. Oberman, *Via Calvini. Zur Enträtselung der Wirkung Calvins*, „*Zwingliana*” 21, 1994, s. 24–57, tu s. 41–48.

⁹ S. Burghartz, *Disziplin oder Konfliktregulierung? Zur Funktion städtischer Gerichte im Spätmittelalter. Das Züricher Ratsgericht*, „*Zeitschrift für Historische Forschung*” 16, 1989, s. 385–402; P. Spierenburg, *Justice and the mental world. Twelve years of research and interpretation of criminal justice data, from the perspective of the history of mentalities*, „*International Association for the History of Crime and Criminal Justice-Newsletter*” 14, 1991, s. 38–79; tenże, *The prison experience. Disciplinary institutions and their inmates in early modern Europe*, New Brunswick–London 1991; G. Schwerhoff, *Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt*, Bonn–Berlin 1991; *Strafen, soziale Kontrolle. Studien zur historischen Kulturforschung*, red. R. van Dülmen, Frankfurt am Main 1990; *Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, red. A. Blauert, G. Schwerhoff, Frankfurt am Main 1993.

¹⁰ D. Willoweit, *Katholische Reform und Disziplinierung als Element der Staats- und Gesellschaftsorganisation*, w: *Glaube und Eid...*, s. 113–132; H. Schnabel-Schüle, *Überwachen und Strafen im Territorialstaat. Bedingungen und Auswirkungen des Systems strafrechtlicher Sanktionen im frühneuzeitlichen Württemberg*, Köln 1997; zob. też taż, *Kirchenzucht als Verbrechensprävention*, w: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung...*, s. 49–64.

¹¹ K. Härter, *Entwicklung und Funktion der Policeygesetzgebung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im 16. Jahrhundert*, „*Ius Commune*” 20, 1993, s. 61–141. Artykuł ów powstał w ramach projektu „Repertorium der Policeygesetze im Alten Reich (15.–18. Jh.)”, prowadzonego w Instytucie Historii Prawa Europejskiego w Max-Planck-Institut we Frankfurcie nad Menem. W jego ramach ukazał się zbiór artykułów *Policey im Europa der Frühen Neuzeit*, red. M. Stolleis, Frankfurt am Main 1996; *Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit*, red. K. Härter, M. Stolleis, t. 1: *Deutsches Reich und geistliche Kurfürsten (Kurmainz, Kurköln, Kurtrier)*, red. K. Härter, Frankfurt am Main 1996.

¹² Po raz pierwszy związek między ceremoniałem a dyscyplinowaniem dostrzegł Wolfgang Weber; zob. tenże, *J.B. von Rohrs Ceremonial-Wissenschaft (1728/29) im Kontext der frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung*, w: *Zeremoniell als höfische Ästhetik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, red. J.J. Berns, T. Rahn, Tübingen 1995, s. 1–20.

a częściowo także konfesjonalizacji¹³. Wskutek poszerzenia i uszczegółowienia tematyki nastąpiła wyraźna modyfikacja pierwotnych założeń tezy o dyscyplinowaniu. Tak na przykład doszło do widocznego umiędzynarodowienia koncepcji odnoszonej początkowo wyłącznie do Europy Środkowej, przede wszystkim w kontekście badań nad historią kryminalistyki i dyscyplinowaniem kościelnym. To właśnie studia nad drugim z wymienionych zagadnień – a zatem tym typem dyscyplinowania, który we wczesnej epoce nowożytnej rozegrał się nie tylko we wspólnotach parafialnych Kościołów wyznaniowych, lecz także w gminach niemal wszystkich pozostałych wspólnot religijnych, jak choćby menonitów – już u swych początków, datujących się na długo przed powojenną debatą o dyscyplinowaniu społecznym, ukierunkowane były międzynarodowo i porównawczo, uprawiali je bowiem badacze różnych narodowości, którzy nigdy nie ograniczali się do perspektywy „historii narodowej”¹⁴. Także analiza źródeł do dziejów Kościołów wyznaniowych wywołała dość wcześnie krytykę stworzonego przez Gerharda Oestreicha etatystycznego nacechowania modelu dyscyplinowania społecznego, przyczyniając się do jego modyfikacji. Chodzi tu przede wszystkim o rozdzielenie państwowego dyscyplinowania w sprawach kryminalnych od kościelnej „walki z grzechem”. Obie sfery należy z metodologiczno-analitycznego punktu widzenia rozdzielać, bez względu na fakt, że w rzeczywistości historycznej zjawiska te często się zazębiały¹⁵.

¹³ Zob. na temat badań nad konfesjonalizacją ostatnio H. Schilling, *Confessional Europe: Bureaucrats, La Bonne Police, Civilizations*, w: *Handbook of European history in the late Middle Ages, Renaissance and Reformation 1400–1600*, red. Th.A. Brady, H.A. Oberman, J.D. Tracy, t. 2, Leiden 1995, s. 641–671; tenże, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, w: *Die katholische Konfessionalisierung*, red. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh–Münster 1995, s. 1–49; w tomie tym częstokroć poruszane jest zagadnienie stosunku konfesjonalizacji i dyscyplinowania społecznego (por. tamże hasło *Sozialdisziplinierung* w indeksie rzeczowym).

¹⁴ Por. wprowadzający historiograficzny przegląd i bibliografię w: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung...*

¹⁵ H. Schilling, „History of crime” or „history of sin”? – some reflections in the social history of early modern church discipline, w: *Politics and society in Reformation Europe*, red. E.J. Kauri, T. Scott, London 1987, s. 289–310; tłum. pol.: „Dzieje grzechu” czy „dzieje zbrodni”? Rozważania wokół historii społecznej wczesnonowożytnej karności kościelnej, w: tenże, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo*

W związku z tym już dawno pożegnano się z początkowymi wyobrażeniami o mniej lub bardziej wyodrębnionym procesie dyscyplinowania społecznego, sterowanym odgórnie przez państwo, monolitycznym i ograniczonym do pierwszych stuleci nowożytności. Wczesnonowożytne dyscyplinowanie jawi się raczej jako zjawisko długofalowe, o zmieniającej się postaci. Obejmowało ono nie tylko wieki XVI i XVII, ale także późne średniowiecze oraz stulecie XVIII i część XIX. Z funkcjonalnego punktu widzenia mamy do czynienia z czymś w rodzaju zamykających się nożyc: sterowane odgórnie – przede wszystkim przez instytucje państwowe i kościelne – procesy dyscyplinowania napotykały na proces oddolny, wychodzący od społeczeństwa, dlatego też w znacznym stopniu współkształtowany przez rodzinę, sąsiadów, bractwa i inne korporacje. Zarazem w ów proces zostały włączone mechanizmy samokontroli i samodyscyplinowania, tak że obiekty dyscyplinowania były zarazem jego podmiotami. Dokonując tego rodzaju rozróżnień, jednocześnie coraz wyraźniej dostrzega się również opór i odporność społeczeństwa dawnej Europy wobec tego rodzaju wczesnonowożytnych tendencji kontrolno-dyscyplinujących, niezależnie od tego, czy były one odgórne, czy oddolne.

Biorąc pod uwagę metodologiczne i tematyczne modyfikacje i uszczegółowienia oraz fakt, że badania nad dyscyplinowaniem nabrały już dawno charakteru międzynarodowego¹⁶, wspomnianą powyżej fundamentalną krytykę należy uznać za mało zasadną. W każdym razie zastrzeżenia są słabo uzasadnione wtedy, gdy potępia się – początkowo bez wąt-

w Europie..., s. 358–379. Dopiero włączenie w ogólną debatę dyscyplinizacyjną przyniosło unaukowanie zainteresowania dyscyplinowaniem kościelnym. W swej pierwotnej dziewiętnastowiecznej postaci była ona bowiem zbiorem kuriozów ludzkiej historii obyczajów czy też dziejów nieobyczajności. Por. jako przykład choćby rozdział „De kerk tegen de volkszonden” w: S. Cuperus, *Kerkelijk leven der Hervormden in Friesland teijdens de republiek*, t. 2, Leeuwarden–Groningen 1920, s. 70–105.

¹⁶ Obok cytowanych już prac historyków francuskich, holenderskich, angielskich i amerykańskich w debacie o dyscyplinowaniu obecnie zaznacza się coraz większe zainteresowanie historyków włoskich, zob. np. artykuły w tomach: *Glaube und Eid...* oraz *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, red. P. Prodi, Bologna 1994; P. Schiera, *Aspekte der Sozialdisziplinierung in der italienischen Rechtstheorie und Praxis des 17. Jahrhunderts*, w: *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages*, red. D. Simon, Frankfurt am Main 1987, s. 541–557.

pienia zauważalne – ograniczenie badaczy do problematyki niemieckiej i wynikającą z tego rzekomo niemożność zastosowania koncepcji dyscyplinowania do analizy historii krajów europejskich. Również wtedy, gdy nawiązuje się do dawno już przewyżnionego tendencyjnego etatyzmu, widocznego w koncepcji Gerharda Oestreicha, by tym łatwiej ją zwalczać, wykazując przy tym prymat ujęcia mikrohistorycznego: „Paradygmat [dyscyplinowania społecznego – H.S.] był inspirujący, jednak wynikające z niego hipotezy zostały negatywnie zweryfikowane; dlatego należy je teraz sformułować na nowo: merytorycznej porażki nie zmieni już – parafrazując Paula Watzlawicka – mówienie «jeszcze więcej o tym samym»”¹⁷. To, że takie nieustępliwe przeciwstawianie mikro- i makrohistorii nie może być owocne dla przyszłych badań nad dyscyplinowaniem szczególnie dobitnie wykazał niedawno francuski historyk Gérard Chaix. Łącząc w kongenialny sposób niemiecką i francuską tradycję historiograficzną, zaprezentował on na przykładzie wczesnonowożytnych procesów dyscyplinowania w mieście Rzeszy – Kolonii – wnioski, które są modelowe zarówno pod względem treściowym, jak i metodologicznym. Z jednej strony badacz nie ma wątpliwości, że „w perspektywie makrohistorycznej niepodważalne pozostaje znaczenie koncepcji «dyscyplinowania społecznego» oraz «walki z grzechem», które ani się ze sobą nie mieszają, ani nie są sobie przeciwstawne, lecz korespondują ze sobą w codziennej rzeczywistości społecznej jako różne, choć sąsiadujące ze sobą *champs*”. Z drugiej strony jednak nieodzowne jest uzupełnienie perspektywy makrohistorycznej przez mikrohistoryczną – dla „objaśnienia indywidualnych strategii i przeanalizowania zmiennego układu różnorodnych czynników społecznych”¹⁸.

¹⁷ M. Dinges, rec. *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung...*

¹⁸ G. Chaix, *Die schwierige Schule der Sitten – christliche Gemeinde, bürgerliche Obrigkeit und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Köln, etwa 1400–1600*, w: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung...*, s. 199–217, tu s. 217. Obszernie na ten temat zob. tenże, *De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au 16 siècle. Thèse d'Etat*, rozprawa habilitacyjna, Université de Strasbourg 1994. Inni badacze zajmują podobną metodologicznie pozycję, zob. np. H. Roodenburg, *Reformierte Kirchenzucht und Ehrenhandel. Das Amsterdamer Nachbarschaftsleben im 17. Jahrhundert*, w: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung...*, s. 129–152. Zob. także zwięzły przegląd w: H. Schilling, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft...*, s. 26 n.

Debatę metodologiczno-teoretyczną należałoby zatem podsumować następująco: nie można dążyć do likwidacji makrohistorycznej tezy o dyscyplinowaniu. Trzeba raczej zwrócić uwagę – podobnie jak w wypadku innych koncepcji makrohistorycznych – na to, by pozostała ona otwarta lub otworzyła się na mikrohistoryczne opisy czy analizy. I odwrotnie: stosując podejście mikrohistoryczne, które wychodzi od operacjonalizacji zagadnień historycznych, należy mieć świadomość, że jest ono uzupełnieniem szerszych struktur czy tendencji, tak by osiągnięte na tej drodze wyniki nie były *membra disiecta*, lecz dawały się połączyć w „historię” w sensie zrozumiałych struktur i przemian. Na tym poziomie dyskusji badawczej poszczególne monografie wczesnonowoczesnych procesów dyscyplinujących należy oceniać wedle tego, czy i w jaki sposób stosują strategię podwójnej perspektywy mikro- i makrohistorycznej. A zatem czy uwzględniają zarówno procesy odgórne, jak i te zachodzące w społecznej bazie i w samym obiekcie dyscyplinowania? Czy biorą pod uwagę zarówno wczesnonowożytny etatyzm, jak i niezależne od państwa procesy formowania i normatywizacji, wychodzące od sił nieetatystycznych, jak na przykład wspólnoty kościelnej lub świeckiej, sąsiedztwa czy też korporacji zawodowych i religijnych. Taka ocena zostanie dokonana poniżej na przykładzie ważnego studium Heinricha Richarda Schmidta o ewangelicko-reformowanym dyscyplinowaniu obyczajowym w berneńskich gminach wiejskich wczesnej nowożytności¹⁹.

Praca ta – habilitacja obroniona w Bernie – jest podsumowaniem długoletnich badań nad sądami obyczajowymi ewangelicko-reformowanej Szwajcarii od XVI do XVIII w. W ciągu ostatnich dziesięciu lat Schmidt przedstawił szereg artykułów na ten temat. Forma monografii przydaje jego argumentacji spójności, a wnioskowi – klarowności. Oryginalna część studium zawiera analizy, które poszerzają spektrum niezwykle ożywionych międzynarodowych badań nad dyscyplinowaniem kościelnym²⁰ o przykłady z ewangelicko-reformowanej Szwaj-

¹⁹ H.R. Schmidt, *Dorf und Religion...*

²⁰ Na temat stanu badań nad dyscyplinowaniem kościelnym zob. tomy zbiorowe: *Sin and the Calvinists...* oraz *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung...* Zastanawiające, że Ralf Georg Bogner (*Arbeiten zur Sozialdisziplinierung...*)

carii. Również metodologicznie Schmidt stosuje sprawdzone sposoby: metodę kwantytatywną i analizę statystyczną, która po raz pierwszy została zastosowana w badaniach nad gminami hugenockimi we Francji²¹. Łączy je z hermeneutyczną analizą treści poszczególnych przypadków dyscyplinowania i istotnych fragmentów tekstów źródłowych (nazywanych przez Schmidta „normami” albo „scenariuszami”), wypracowaną jako uzupełnienie czysto statystycznych analiz dotyczących ewangelicko-reformowanego dyscyplinowania kościelnego we Fryzji Wschodniej i w Niderlandach²².

Trzy aspekty książki sprawiają, że budzi ona zainteresowanie i stanowi niewątpliwe wzbogacenie badań. Po pierwsze, jest to szerokie ujęcie problematyki badawczej, niemalże wyczerpujące temat. Autor poprzedził każdą z czterech części (*Religia i Kościół, Seksualność, Matężństwo, Sąsiedztwo*) przeglądem międzynarodowych badań, w których porusza się z dużą sprawnością, a zakończył syntetyzującym rozdziałem, gdzie umieścił wyniki swoich analiz w kontekście odpowiednich modeli interpretacyjnych (procesu racjonalizacji, procesu cywilizacyjnego, dyscyplinowania społecznego, akulturacji, konfesjonalizacji). Dzięki temu praca zyskuje charakter niemalże kompendium badań nad dyscyplinowaniem obyczajowym i kościelnym, a nawet nad dyscyplinowaniem w ogóle. Po drugie, studia monograficzne szwajcarskich wsi Vechingen i Stettlen są niezwykle cenne, ponieważ pole obserwa-

całkowicie pomija badania nad dyscyplinowaniem kościelnym, mimo że jego ambicją jest (tamże, s. 127) przedstawienie w drugiej części swego sprawozdania o stanie badań przede wszystkim publikacji o kościelno-teologicznych aspektach wczesnonowożytnego dyscyplinowania.

²¹ J. Estèbe, B. Vogler, *La genèse d'une société protestante. Etude comparée de quelques registres consistoriaux Languedociens et Palatins vers 1600*, „Annales” 13, 1976, s. 362–388.

²² H. Schilling, *Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? – Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557–1562*, w: *Niederlande und Nordwest Deutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit*, red. W. Ehbrecht, H. Schilling, Köln–Wien 1983, s. 261–327; tenże, *Ständenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische, presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert*, w: *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, red. G. Schmidt, Stuttgart 1989, s. 265–302; tenże, *Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle*, w: *Glaube und Eid...*, s. 199–235.

cji, jakie stwarza środowisko wiejskie, było dotąd, pomijając może kilka angielskich probostw²³, zbyt rzadko uwzględniane w skupionych na problematyce miejskiej badaniach nad dyscyplinowaniem kościelnym i nad dyscyplinowaniem w ogóle. Po trzecie wreszcie, przedmiot badań jest ciekawy typologicznie, bowiem ów wiejski rygor w ewangelicko-reformowanym regionie berneńskim doszedł do głosu nie – jak to najczęściej miało miejsce na terenach czysto kalwińskich – w sytuacji autonomii Kościoła, ale w ramach ewangelicko-reformowanego, szwajcarskiego Kościoła państwowego, co sprawiało, że dyscyplinowanie kościelne łączyło się z ogólnym dyscyplinowaniem obyczajowym.

Zacznijmy od ostatniej z wymienionych kwestii. W regionie berneńskim problem rozróżnienia na świeckie i religijne impulsy i implikacje procesu dyscyplinowania we wczesnej epoce nowożytnej wydaje się szczególnie istotny. Od chwili wprowadzenia wspomnianego na początku analityczno-typologicznego rozróżnienia na toczoną przez Kościół „walkę z grzechem” a państwowe czy też świeckie dyscyplinowanie w sprawach kryminalnych bądź obyczajowe, co rusz w studiach monograficznych lub ogólnych rozważaniach pojawia się pytanie, jak poszczególne formy dyscyplinowania, rozumiane jako typy idealne, różniły się od siebie oraz na jakich zasadach ze sobą współdziałały czy nawet się ze sobą łączyły. Jak należało oczekiwać, pojawił się przy tym cały wachlarz możliwości: od w zasadzie zachowanej kościelnej autonomii w zakresie „walki

²³ Zob. np. R. von Friedeburg, *Sündenzucht und sozialer Wandel. Earls Colne (England), Ipswich Springfield (Neuengland), ca. 1524–1690 im Vergleich*, Stuttgart 1993 (tu dawniejsza literatura przedmiotu). Robert von Friedeburg planuje publikację obszernej monografii na temat dyscyplinowania kościelnego w heskich wsiach pt. *Reformierte presbyteriale Kirchenzucht auf dem Lande; tenże, Evangelische Pfarrer im Vormärz. Soziale Stellung und politisches Handeln in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das Beispiel Hessen*, w: *Evangelische Geistlichkeit. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des späten 18. bis 20. Jahrhunderts*, red. L. Schorn-Schütte, W. Sparn, Marburg [1997]; tenże, *Ländliche Gesellschaft und Obrigkeit. Gemeindeproteste und politische Mobilisierung im 18. und 19. Jahrhundert*, Göttingen 1997. Potrzebę studiów na sytuację na wsi podkreślał już dawno Paul Münch w swoim artykule *Kirchenzucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinischen Seniorats um 1600*, w: *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationwesens in Europa*, red. E.W. Zeeden, P.T. Lang, Stuttgart 1984, s. 216–248.

z grzechem” w tych wspólnotach kościelnych, które dystansowały się od państwa wedle wzoru nielegalnie funkcjonujących gmin pod wyznaniowo obcą zwierzchnością; poprzez proces dyscyplinowania kościelnego rozgrywający się niejako w przestrzeni „pomiędzy Kościołem a państwem”²⁴, co można zaobserwować przede wszystkim w Kościołach luterańskich terytorialnych państw Rzeszy; aż do sytuacji, w której – jak na przykład w Księstwie Wirtembergii – „walka z grzechem i dyscyplinowanie w sprawach kryminalnych [...] szły ze sobą ręką w rękę”²⁵. Zarazem jednak okazało się, że nie zawsze ograniczenie bądź likwidacja autonomii pojedynczej gminy wyznaniowej poprzez włączenie jej do Kościoła krajowego powodowały, że „walka z grzechem” automatycznie zamieniała się w dyscyplinowanie świecko-państwowe. Stało się też jasne, że również w strukturze Kościoła krajowego nie tylko możliwe było „prezbiterie [na modłę kalwińską – red. nauk.] dyscyplinowanie kościelne, ukierunkowane na cele teologiczne, ale co więcej, zarysował się widoczny podział na dyscyplinowanie w sferze kościelnej oraz sądownictwo obyczajowe, zarówno na poziomie rozporządzeń, jak i w praktyce urzędowej konsystorza” – tak w każdym razie wynika z monograficznego studium na temat ewangelicko-reformowanego dyscyplinowania kościelnego w niemieckich państwach terytorialnych: Księstwie Dwóch Mostów oraz Hesji-Kassel²⁶.

W obliczu tych sprzecznych konstatacji na temat możliwości realizowania „walki z grzechem” w autonomicznych ramach wspólnot kościelnych lub gminnych, monografia pióra Heinricha Richarda Schmidta analizująca przykład Berna zasługuje na szczególną uwagę. Mamy tutaj bowiem do czy-

²⁴ M. Brecht, *Protestantische Kirchengesetzgebung zwischen Kirche und Staat. Bemerkungen zur Forschungssituation*, w: *Kirchengesetzgebung und Sozialdisziplinierung...*, s. 41–48.

²⁵ H. Schnabel-Schüle, *Kirchengesetzgebung als Verbrechensprävention...*, s. 63.

²⁶ F. Konersmann, *Presbyteriale und konsistoriale Kirchengesetzgebung in der reformierten Kirche Pfalz-Zweibrückens von 1681–1798*, „Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde” 61, 1994, s. 5–43, tu s. 43; tenże, *Presbyteriale Kirchengesetzgebung unter landesherrlichem Regiment. Pfalz-Zweibrücken im 17. und 18. Jahrhundert*, w: *Kultur und Staat in der Provinz. Perspektiven und Erträge der Regionalgeschichte*, red. S. Brakensiek, A. Flügel, W. Freitag, R. von Friedeburg, Bielefeld 1992, s. 315–349.

nienia z omówieniem modelu Kościoła krajowego, który pod względem organizacyjnym i ustrojowo-kościelnym podporządkował pojedyncze gminny wyznaniowe państwowym, w tym konkretnym wypadku miejskim – berneńskim – dążeniom normatywizacyjnym i dyscyplinującym, przynajmniej w teorii czyniąc to bardziej stanowczo niż wspomniane niemieckie, ewangelicko-reformowane Kościoły państwowe. Omawiane studium nie zajmuje się sytuacją prawną Kościołów krajowych ani typologią dyscyplinowania kościelnego. Centralnym punktem wątków interpretacyjnych jest raczej model komunalizmu charakterystyczny dla Berna, w którym interesy komunalne i kościelne były w dużym stopniu tożsame. Na przykład wybierane przez gminę kościelną, ale zatwierdzane przez urzędnika komunalnego, zwanego wójtem (*Vogt*), gremium sędziowskie tzw. *Chorrichter*, w którym zasiadali najczęściej mężczyźni sprawujący urzędy oraz bogaci chłopię²⁷, postrzegane jest tu wyłącznie jako przedstawicielstwo gminy wiejskiej. Autor nie rozważa kwestii, czy ewentualnie nie działało ono także jako sterowany zewnętrznie organ kontrolny berneńskiej zwierzchności albo czy choćby w niektórych sytuacjach członkowie tego gremium nie byli w sytuacji konfliktu interesów²⁸.

Po przełomowych badaniach nad Amsterdamem, prowadzonych przez holenderskiego historyka dziejów społecznych Hermana Roodenburga, centralna rola „społeczności sąsiedzkiej” w sprawowaniu kontroli społecznej w Europie wczesnej epoki nowożytnej nie pozostawia wątpliwości²⁹. Niemniej w omawianym przypadku wsi w regionie Berna, który nie bez

²⁷ H.R. Schmidt, *Dorf und Religion...*, s. 17, 51 n.

²⁸ Tamże, s. 320.

²⁹ H. Roodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de Gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578–1700*, Hilversum 1990; tenże, *Reformierte Kirchenzucht und Ehrenhandel...*; tenże, *Naar en etnografie van de vroegmoderne stad. De 'gebuurten' in Leiden en Den Haag*, w: *Cultuur en maatschappij in Nederland. 1500–1850. Een historisch-antropologisch perspectief*, red. P. de Boekhorst, P. Burke, W. Frijhoff, Meppel 1992; C. Lis, H. Soly, „*Better een goede buur dan een verre vriend*”. *Buurschap en buurtleven in Westeuropese steden aan het eind van het Ancien Régime*, w: *De kracht der zwakken. Studies over arbeid en arbeidersbeweging in het verleden. Opstellen aangeboden aan Theo van Tijn*, red. B. de Vries i in., Amsterdam 1992, s. 81–107; ciż, *Neighborhood social change in West European cities: sixteenth to nineteenth centuries*, „*International Review of Social History*” 38, 1993, s. 1–30.

przyczyny uważa się za swoisty poligon doświadczalny berneńskiej zwierzchności miejskiej, nieodzowne byłoby sprawdzenie również hipotez przeciwnych – czyli świadome skupienie uwagi na oddziaływaniu berneńskiego „państwa”. Oczywiście należałoby przy tym uwzględnić, że „państwo” w środowisku stanowo-republikańskim cechowały zupełnie inne struktury i mechanizmy niż w państwach książęcych. Ponadto trzeba by uzupełnić perspektywę „sąsiedztwa” o spojrzenie ogólnospołeczne. Tylko w ten sposób bowiem można w ogóle dostrzec mechanizmy i procesy wykraczające poza oddziaływanie więzi sąsiedzkich, a nawet je przekraczające, przynajmniej te ich formy, które wykształciły się w Europie epoki wczesnej nowożytności.

Ponieważ jednak autor nie zdecydował się na zbadanie hipotezy przeciwnej i poszerzenie perspektywy o „państwo”, nie udało mu się dostarczyć koronnego argumentu przeciwko „przecenianiu państwa” w paradygmacie dyscyplinowania społecznego stworzonym przez Gerharda Oestreicha. Z kolei wyłączenie oddziaływań „mechanizmów samoregulacji ‘poddanych’”³⁰ jest przez Heinricha Richarda Schmidta jedynie sugerowana, nie zaś udowodniona. To samo można powiedzieć, gdy autor – wychodząc z tezy o komunalizmie – stawia dyscyplinowanie obyczajowe z berneńskich wsi w jednym szeregu z niezależnym od państwa dyscyplinowaniem kościelnym obowiązującym w Kościołach zorganizowanych wedle wzoru kalwińskiego, który jak wiadomo – w odróżnieniu od zuryskiego i berneńskiego modelu Kościoła państwowego – zawsze (nawet w Genewie) oparty był na zasadzie rozdziału państwa od Kościoła czy też gminy kościelnej od świeckiej. Autor nie poddaje refleksji ani nie uwzględnia w swojej strategii badawczej tego, że przynajmniej teoretycznie niebezpieczeństwo świeckiej instrumentalizacji – czy to na wsi, czy to w berneńskim „państwie” miejskim – kościelno-religijnych uzasadnień kościelnej „walki z grzechem” było szczególnie duże dla ewangelicko-reformowanego dyscyplinowania obyczajowego w ramach Kościoła państwowego. Przy czym jego studium dostarcza dowodów tego rodzaju deprawacji kościelnej „walki z grzechem”, na przykład wskazując na fakt, że

³⁰ H.R. Schmidt, *Dorf und Religion...*, s. 373.

często zamiast pokuty kościelnej – we właściwym sensie tego słowa – nakładano kary pieniężne³¹.

Kolejny problem interpretacyjny wynika z ostrego rozdziału dwu obszarów dyscyplinowania: seksualności i małżeństwa. Pod względem analitycznym rozróżnienie to jest rzecz jasna w pełni słuszne. Trzeba jednak pamiętać, że w chrześcijańskich (wszystkich wyznań) koncepcjach świata i życia we wczesnej nowożytności obie te kwestie pozostawały zawsze ściśle ze sobą związane. Dlatego należałoby rozważać je łącznie, zastanawiając się nad kierunkiem i skutkami oddziaływania dyscyplinowania społecznego w sferze seksualności i pożycia małżeńskiego. Z takiego punktu widzenia pytanie o to, czy kalwińscy przebiterzy albo berneńskie gremium *Chorrichter* wytyczyli drogę ku „poskromionej seksualności społeczeństwa mieszczańskiego” nie wydaje się już tak absurdalne, jak twierdzi Schmidt³². Sam autor w podsumowaniu umieszczonym na końcu rozdziału o małżeństwie mówi o tym właśnie wychowawczym, zwiększającym dyscyplinę obyczajową efekcie, który w sposób konieczny odnosi się również do seksualności: „Wszakże wychowawcze oddziaływanie dyscyplinowania obyczajowego stanowiło *conditio sine qua non* dla emancypacji małżeństwa od miłości”³³.

Niedopuszczalne jest również ocenianie sukcesu bądź porażki dyscypliny narzucanej przez Kościół w sferze zachowań seksualnych jedynie wedle liczby wykroczeń przeciwko normom dyscyplinującym³⁴. Dla właściwego określenia zasadniczej treści i sposobów oddziaływania chrześcijańsko-kościelnego dyscyplinowania na sferę zachowań seksualnych konieczna jest bowiem szczegółowa analiza seksualności przedmałżeńskiej. Nie wystarczy jedynie obliczenie wzrostu i spadku liczby pozamałżeńskich dzieci, czyli zastosowanie metody, którą

³¹ Tamże, s. 49.

³² Schmidt uznaje, jakobym wbrew jednoznacznym „kierunkom rozwoju” stwierdzał „zwycięstwo dyscyplinowania obyczajowego oraz drogę do oswojonej seksualności” (tamże, s. 237). Aby tego dowieść, podaje błędnie cytat, zamieniając mój znak zapytania na kropkę czy też wykrzyknik, a tym samym moje pytanie – w twierdzenie (por. poprawny cytat w: H. Schilling, *Sündenucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung...*, s. 297).

³³ H.R. Schmidt, *Dorf und Religion...*, s. 289.

³⁴ Tamże, s. 236–240.

posługuje się demografia. Na przykładzie dyscyplinowania zachowań seksualnych propagowanego przez ewangelicko-reformowanych duchownych we wschodniofryzjskim Emden, jak również na przykładzie regionów, w których dominował katolicyzm, wykazano, że chrześcijańska – niezależna od norm narzucanych przez państwo – moralność i dyscyplina dotycząca sfery seksualności aż do XVIII, a nawet XIX w. były jak najbardziej gotowe tolerować, a nawet sankcjonować pewne zachowania seksualne, w szczególności zaś tzw. *coitus anticipatus* – o ile następowało po nim małżeństwo³⁵. Możliwe, że w tym konkretnym wypadku berneńskiego dyscyplinowania obyczajowego było inaczej. Jednakże należałoby pokazać to na tle odmiennych sytuacji w ramach kościelnej „walki z grzechem” wedle wzorca emdeńskiego i modelu gmin niderlandzkich jako **cechę szczególną** przypadku berneńskiego. Przyczyn tego stanu rzeczy można by się doszukiwać w instytucjach prawnych Kościoła miejskiego, pozostających poza polem widzenia Schmidta, oraz związanych z tym większych – niż w przypadku wspomnianego wyżej autonomicznego dyscyplinowania kościelnego [na terenach Fryzji Wschodniej i Niderlandów – red. nauk.] – możliwości ingerencji władz państwowo-miejskich. Jeżeli zatem w przebadanych wsiach należących do Berna ewangelicko-reformowane dyscyplinowanie obyczajowe wcześniej i stanowczo wystąpiło przeciwko seksualności przedmałżeńskiej, to jest to w kontekście wspomnianych studiów porównawczych najprawdopodobniej dowód na to, że w regionie berneńskim o wiele wcześniej niż na innych obszarach doszło do wyparcia dawnych, bardziej otwartych i w duchu dawnych tradycji „liberalnych” norm kościelnej „walki z grzechem” przez normy państwowe, mające na celu wyeliminowanie wszelkiego rodzaju seksualności przedmałżeńskiej. Byłaby to decydująca przesłanka do twierdzenia, że berneńskie dyscyplinowanie sfery obyczajowej, mimo swego zakorzenienia w gminach kościelnych, było sterowane przez świeckie państwo, co jednak, jak już wspomniałem, pozostaje poza horyzontem badawczym Schmidta. Być może nowożytne

³⁵ H. Schilling, *Sündenucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung...*; tenże, *Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe...*, s. 23 n.

normy państwowe, szczególnie te dotyczące karania seksualności przedmałżeńskiej, rozpowszechniły się w ramach Kościoła państwowego, takiego jak Kościół berneński, szybciej i łatwiej niż w przypadku bardziej autonomicznej „walki z grzechem” Kościoła zorganizowanego na modłę kalwińską. Wiązało się to również z dążeniem do stworzenia „dobrego”, świeckiego ładu, opartego na polityce ludnościowej i prawie spadkowym. Jeśli Schmidt przekonująco wykazuje, że w badanych przez niego wsiach należących do miasta Berna sankcje przewidziane dla przedmałżeńskich kontaktów seksualnych pozostały ostatecznie nieskuteczne, to dostarcza dowodu na porażkę właśnie tej nowej moralności seksualnej, wynikającej z potrzeb państwa i jego wczesnonowożytnej, reglamentującej biurokracji. Nie jest to bynajmniej dowód na nieskuteczność kościelnego dyscyplinowania zachowań seksualnych. Owo bowiem uzasadnianie było zupełnie inaczej i kierowało się zupełnie innymi celami – nie polityką ludnościową, lecz wychowaniem każdej pary do chrześcijańskiej miłości i odpowiedzialności w stanie małżeńskim, w związku z czym przyjmowało odmienne formy i funkcje niż kontrola seksualności w ramach berneńskiego dyscyplinowania obyczajowego.

Trzeba przyznać, że także w przypadku autonomicznej kościelnej „walki z grzechem”, szczególnie na polu zachowań seksualnych, trudno precyzyjnie określić rozmiary sukcesu, nie mówiąc już o przedstawieniu potwierdzających go dowodów. Ponadto niezależnie od tego rodzaju rozważań nad procesami przemian społecznych, czy też procesem wychowywania za pośrednictwem sterowanego przez państwo lub Kościół dyscyplinowania zachowań seksualnych, trzeba wziąć pod uwagę i to, że akurat seksualność może się przejawiać w sferze indywidualnych zachowań w sposób „naturalny” – wbrew wszelkim próbom dyscyplinowania. Tak więc w przypadku regionu berneńskiego, podobnie jak każdego innego miejsca, może potwierdzić się przypuszczenie angielskiej historyczki Lyndal Roper, ukształtowanej metodologicznie na podstawie psychoanalitycznego spojrzenia Michela Foucault, która w odniesieniu do protestanckiej moralności seksualnej w epoce wczesnej nowożytności sądzi, że na zasadzie dialektycznej przekory wobec chrześcijańsko-kościelnych czy

państwowo-komunalnych prób ujarznienia i socjalizacji owego pierwotnego instynktu zakazane praktyki odtąd „zyskały o wiele większe oddziaływanie na wyobraźnię [...] niż miałyoby to miejsce w innych warunkach”³⁶.

Na koniec wypada wspomnieć o szczególnym problemie definicyjnym, który ma kluczowe znaczenie zarówno dla metodologii studium Heinricha Richarda Schmidta, jak i dla teoretycznego podejścia i ogólnohistorycznych rezultatów jego pracy. Trzeba przyznać rację wspomnianym na początku krytykom badań nad dyscyplinowaniem, twierdzącym, że nierzadko w studiach dotyczących tego zagadnienia napotyka się terminologiczne czy definicyjne niejasności, które znacząco przyczyniają się do nieporozumień treściowo-merytorycznych i interpretacyjnych. Tego rodzaju niejasnością terminologiczną, która rozciąga się również na założenia teoretyczne, jest niefrasobliwe utożsamianie „dyscyplinowania społecznego” i „konfesjonalizacji”. Schmidt postulował w innym miejscu połączenie tych dwu „paradygmatów naukowych”³⁷. To, że powtarza ów postulat, rozważając różne teorie dyscyplinowania, jest tym dziwniejsze, że kilka stron wcześniej, omawiając początki paradygmatu dyscyplinowania społecznego stworzonego przez Gerharda Oestreicha, podkreślał różnice między tezą o dyscyplinowaniu a koncepcją konfesjonalizacji³⁸. Jak wynika również z podanej przez Schmidta bibliografii³⁹, owa zniekształcająca obie metody niejasność wywodzi się ostatecznie ze sprawozdania z niemieckiej debaty konfesjonalizacyjnej, zamieszczonego w pracy autorstwa amerykańskiego historyka Ronnie Po-chia Hsia, którą to publikację wydawnictwo opatrzyło „podszeptem” przez psychologów marketingu tytułem *Social discipline in the reformation*⁴⁰. Inaczej niż to sugerują tego rodzaju identyfikacje, koncepcja konfesjonalizacji od początku nie poprzestaje na zwróceniu uwagi na

³⁶ L. Roper, *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1995, s. 155.

³⁷ H.R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992, s. 95.

³⁸ Tenze, *Dorf und Religion...*, s. 364, 366.

³⁹ Tenze, *Konfessionalisierung...*, s. 95.

⁴⁰ R. Po-chia Hsia, *Social discipline in the reformation: central Europe, 1550–1750*, London–New York 1989.

rolę państwa i władzy, czy też historii elit, a już na pewno nie etatystycznie pojętemu dyscyplinowaniu społecznemu. Wręcz przeciwnie, paradygmat ów pozwala przede wszystkim dostrzec właśnie nieetatystyczne siły religii i Kościoła, co po raz kolejny wyraźnie pokazał trzeci, poświęcony konfesjonalizacji katolickiej tom pokonferencyjny⁴¹. Również wtedy, gdy paradygmat konfesjonalizacji wychodzi od założenia o zazębianiu się procesów zachodzących w sferze religii i Kościoła z procesami politycznymi i społecznymi, jego uwaga nie skupia się wyłącznie na formowaniu państwa, ale również na czynnikach nieetatystycznych – włączając w to wspólnoty wiejskie i miejskie – a w niektórych przypadkach nawet na procesach niesprzyjających lub obojętnych dla kształtowania się państwa. Zatem nie może być mowy o niewłaściwym z historycznego punktu widzenia „przecenianiu państwa”⁴² w ramach tezy o konfesjonalizacji.

Niemniej – i to prowadzi nas znowu do naszkicowanych na początku zasadniczych problemów metodologiczno-teoretycznych występujących w badaniach nad dyscyplinowaniem – w ramach koncepcji konfesjonalizacji czy dyscyplinowania społecznego i innych, podobnych, makrohistorycznych modeli interpretacyjnych pamiętać należy, że procesy historyczne kształtowane były zarówno przez samodzielną działalność wspólnot kościelnych czy świeckich, jak też przez koncepcje teologiczne, polityczne czy prawne, a także elity i instancje władzy państwowej. Patrząc z tej podwójnej perspektywy, nie można brać pod uwagę jedynie „mechanizmów samoregulacji poddanych”⁴³. Należałoby raczej obok nich uwzględnić **również** wpływy **spoza** wspólnoty kościelnej: miejskiej czy wiejskiej. Studium Heinricha Richarda Schmidta jest ważkim wkładem w dyskusję na temat procesów dyscyplinowania w społeczeństwach europejskich wczesnej epoki nowożytnej, niemniej sam autor wspomnianej wyżej podwójnej perspektywy nie przyjął. Zamiast tego skoncentrował się jednostronnie na gminach wiejskich i fenomenie „sąsiedztwa”. Pod wpływem

⁴¹ *Die katholische Konfessionalisierung...*, zwł. s. 454.

⁴² H.R. Schmidt, *Dorf und Religion...*, s. 373.

⁴³ Tamże.

modnej od pewnego czasu krytyki podejść makrohistorycznych⁴⁴, która – biorąc pod uwagę znaczenie państwa w procesie dziejowym – wydaje się niemalże patologiczna, autor uległ metodologicznej i teoretycznej dychotomii, ostro rozgraniczającej makro- i mikrohistorię, „nowoczesną” i „ponowoczesną” historiografię. A przecież właśnie przy zagadnieniu takim jak dyscyplinowanie obyczajowe, w którym procesy odgórne tak wyraźnie uzupełniają się z impulsami oddolnymi, powinno się kłaść większy nacisk na komplementarność perspektywy gminy wyznaniowej i spojrzenia ogólnospołecznego, autoregulacji i regulacji zewnętrznej, mikro- i makrohistorii, niezależnie od tego, czy punktem wyjścia jest teza o konfesjonalizacji, czy paradygmat komunalizmu, który przecież również wywodzi się z badania „historii integralnej”⁴⁵.

⁴⁴ Tam, gdzie przejmując pokrótce scharakteryzowaną powyżej (zob. przyp. 5) ekstremalną pozycję Martina Dingesa.

⁴⁵ Por. Borgolte, *Mittelalterforschung und Postmoderne...*, s. 622 n.; tenże, *Sozialgeschichte des Mittelalters...*, rozdz. II.3. O koncepcji „historii integralnej” zob. *Spezialforschung und „Gesamtgeschichte”. Beispiel und Methodenfragen zur Geschichte der frühen Neuzeit*, red. H. Lutz, Wien 1981, aczkolwiek jeszcze bez rozważań nad postmodernizmem i jego konsekwencjami.

Wczesnonowożytny procesy państwowotwórcze i powstanie nowożytnego systemu mocarstw w Europie*

Zaprezentowany w tytule temat może się na pierwszy rzut oka wydawać marginalny dla zainteresowań badawczych uczzonego, którego chcemy dziś uczcić. Jednakże profesor Thomas A. Brady zawsze umieszczał swoje naukowe zainteresowanie historią społeczną i historią religii w szerszych, ogólnodziejowych ramach, nie tracąc przy tym z oczu zadania historyka – udostępniania obecnym i przyszłym pokoleniom całościowego obrazu przeszłości (*the big picture*) bez żadnych uproszczeń. Dlatego poniższy tekst, traktujący o powszechnodziejowych związkach między wewnętrznym formowaniem się państw europejskich a intensyfikacją i instytucjonalizacją ich kontaktów zagranicznych, które przeobraziły się w międzynarodowy, europejski, a potem także światowy system mocarstw, wydaje mi się odpowiedni w tomie poświęconym profesorowi Thomasowi Brady'emu.

W każdym razie z pewnością ucieszy go fakt, że wcześniejsza wersja poniższych rozważań została przygotowana na rosyjsko-niemiecki kongres historyków w Smoleńsku i opublikowana w rosyjskim tłumaczeniu¹. Żywe zainteresowanie

* Tłumaczenie na podstawie: H. Schilling, *Die frühmoderne Staatsbildung und die Entstehung des neuzeitlichen Mächteeuropas*, w: *Politics of the reformation. Festschrift für Thomas A. Brady*, Leiden 2007 (przyp. red. nauk.).

¹ H. Schilling, *Frühmoderne Staatsbildung und das frühneuzeitliche Mächte-europa*, w tłumaczeniu rosyjskim w: *Rossija, Polska, Germania w ewropejskoj i mirovoj politike*, red. B.V. Nossov, E.E. Iwonin, Moskwa 2002, s. 19–38. Szczegółowe informacje bibliograficzne, z których podawania rezygnuję w niniejszym artykule, czytelnik znajdzie w mojej książce *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, Paderborn 2007.

Toma historią i obecną kondycją Europy nie uznawało przecież nigdy podziałów politycznych czy kulturowych, w tym także szczęśliwie przezwyciężonych już granic między blokami określonymi przez zimną wojnę.

Niedawno nowa, amerykańska interpretacja świata zaczęła – z dezynwolturą wywołującą u historyka zawrót głowy – żonglować określeniami Stara i Nowa Europa, redefiniować je i wygrywać przeciwko sobie. Europejscy koledzy Toma Brady’ego mogli mieć wówczas pewność, że przejrzy on ten powierzchowny polityczny manewr i tym Amerykanom, którzy zechcą słuchać, ukaże historiograficznie prawdziwy *the big picture* konfiguracji mocarstw i ich rywalizacji o hegemonię w Starej i Nowej Europie. Chciałbym, by poniższe refleksje na temat zazębiania się procesu formowania wewnętrznych struktur państwa oraz kształtowania systemu mocarstw na arenie międzynarodowej przyczyniły się do wzbogacenia obrazu wyłaniania się nowożytnej Europy i w ten sposób uwrażliwiły na rzeczywiste historyczne związki między Starą a Nową Europą.

„Na początku było państwo” – tak można by najogólniej ująć okoliczności kształtowania się międzynarodowego systemu europejskich mocarstw czy też w ogóle polityki zagranicznej w epoce nowożytnej, parafrazując przy tym słynny początek *Deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts* pióra Thomasa Nipperdeya. Wytyczona w ten sposób historia relacji między państwem (lub państwami) a nowożytnym systemem międzynarodowym, bądź też – mówiąc prościej – nowożytnymi mocarstwami w Europie, zostanie naszkicowana w dwu etapach.

Pierwsza, systematyzująca część niniejszego artykułu skupia się na powiązaniach strukturalnych i procesualnych. Natomiast część druga ukazuje na kilku przykładach, jak opierając się na konkretnych założeniach metodologicznych i teoretycznych powinno się – czy też raczej można – badać i opisywać historię kształtowania się systemu międzynarodowego ze szczególnym uwzględnieniem procesu państwowotwórczego i zmieniających się – w zależności od fazy owego procesu – form państwa we wczesnej epoce nowożytnej.

I. Poszerzanie terytorium państwa i monopolizacja władzy zwierzchniej jako strukturalne łączniki między procesem państwowotwórczym a zjawiskiem formowania się mocarstw we wczesnej epoce nowożytnej

Najogólniej rzecz ujmując, w procesie państwowotwórczym wczesnej epoki nowożytnej zaznaczyły się dwie kluczowe tendencje – jedna skierowana do wewnątrz, druga – na zewnątrz. Chodzi tu mianowicie z jednej strony o wykształcanie się najwyższej państwowej władzy zwierzchniej oraz zwiększanie jej wpływów wewnątrz państwa, z drugiej zaś o ekspansję terytorialną państwa na zewnątrz.

1. Poszerzanie terytorium państwa i polityka zagraniczna

Jest rzeczą bezsporną, że właściwa państwom we wczesnej epoce nowożytnej skłonność do poszerzania swego terytorium ściśle wiązała się z polityką zagraniczną i stosunkami międzypaństwowymi. Ekspansja terytorialna była bowiem możliwa jedynie kosztem innych państw lub w sytuacji wzajemnej konkurencji kształtujących się organizmów państwowych. Wczesnonowożytne państwo miało do wyboru dwie drogi prowadzące do osiągnięcia tego celu. Po pierwsze, stosowanie przemocy poprzez wywieranie nacisków dyplomatycznych, lub – najczęściej – działania wojenne. Po drugie, na drodze pokojowej, która w warunkach dominacji monarchicznych form ustrojowych najczęściej sprowadzała się do zawierania małżeństw dynastycznych. Przy tym również i ta druga droga na ogół prowadziła do konfliktów zbrojnych, mianowicie wówczas, gdy rzeczywiście dochodziło do sukcesji tronu przewidzianej w przedmałżeńskich intercyzach, które w tym kontekście należałoby traktować jako umowy międzypaństwowe wczesnej epoki nowożytnej. Konkurujący ze sobą spadkobiercy odmiennie interpretowali poczynione ustalenia, co często zdarza się również i dzisiaj w prawie cywilnym, w przypadku postępowania spadkowego. Stawka była zawsze

wysoka – wszak przejście znacznych terytoriów przez tę czy inną dynastię powodowało nieuniknione, podobne do trzęsienia ziemi zmiany układu sił między poszczególnymi państwami oraz w całym systemie mocarstw. Skutki tego widać w długiej serii uwarunkowanych strukturalnie „wojen sukcesyjnych”, poczynając od tzw. sporu o sukcesję w księstwie Jülich-Kleve w Rzeszy między Hohenzollernami a gałęzią Wittelsbachów na początku XVII w., kończąc zaś na wielkich europejskich wojnach sukcesyjnych XVIII w.: wojnie o sukcesję hiszpańską, austriacką, a pod pewnym względem także i wojnie o sukcesję polską.

Częste uwikłanie państw terytorialnych w wojny wynikające z dynastycznych rywalizacji, a także szlacheckie przywiązanie do honoru i chwały sprawiały, że już w ówczesnych dyskusjach politycznych pojawiła się teza o zasadniczej, niejako uwarunkowanej strukturalnie, skłonności monarchii do wojny. Tezą uzupełniającą było założenie o również strukturalnym, a więc wynikającym z wewnętrznych zasad ustrojowych, pokojowym nastawieniu republik. Taką argumentacją posługiwała się przede wszystkim prorepublikańska publicystyka w Republice Zjednoczonych Prowincji Niderlandzkich w połowie XVII w. Tego rodzaju wizje przepełniają każde demokratyczne serce radością i nadzieją, nie mają jednak – niestety – żadnego uzasadnienia historycznego². Rzecz jasna wyżej wspomniany argument wyrażał punkt widzenia niderlandzkiego stronnictwa republikańskiego pod przywództwem wielkiego pensjonariusza Holandii Jana de Witt (1653–1672) w sporze politycznym z dynastią orańską i jej zwolennikami. Rzeczywistość polityczna wyglądała jednak zupełnie inaczej. Republiki, chcąc rozszerzyć swoje terytoria, czy też ogólnie dbając o swoje interesy, nie mogły wprawdzie odwołać się do koligacji matrymonialnych, a tym samym nie groziło im niebezpieczeństwo czy też pokusa rozpoczęcia wojny sukcesyjnej, niemniej prowadziły w Starej Europie podobną politykę ekspansji terytorialnej jak monarchie – wymienię jedynie

² W uwspółcześnionej formie tego rodzaju pogląd rozpowszechniany jest jeszcze i dzisiaj, przede wszystkim przez frankfurckiego politologa Ernsta-Otto Czempieła, który – mówiąc w skrócie – wychodzi z założenia, że „demokracje nawzajem się nie zwalczają”.

przykład włoskich miejskich republik Florencji i Wenecji oraz stanowczej polityki północnoeuropejskich miast skupionych w Hanzie, prowadzonej nierzadko przy użyciu siły militarnej. Również wczesnonowożytne państwa terytorialne o ustroju republikańskim ani nie odznaczały się zasadniczo pokojowym nastawieniem, ani też nawzajem nie wspierały. Pierwsza wojna morska między Niderlandami a Anglią miała miejsce w latach 1652–1654, a zatem w czasie, kiedy po obu stronach kanału La Manche dominowały republikańskie formy rządów. Przyczyna tego zbrojnego konfliktu leżała w tym, że republiki angielska i niderlandzka nie mogły się porozumieć w sprawie handlu i żeglugi. Zupełnie tak samo jak dziesięć lat później, podczas drugiej wojny morskiej (1665–1667), niderlandzka republika i angielska monarchia Stuartów, i nie inaczej niż w latach 1672–1674 Niderlandy pod panowaniem dynastii orańskiej i kraje pod berłem Stuartów, prowadzące trzecią wojnę morską. Co więcej, trwałe porozumienie, które pozwoliło obu krajom na pokojową współpracę przez całe pokolenia i umożliwiło występowanie na arenie międzynarodowej w charakterze sojuszników, osiągnięto jak wiadomo pod koniec XVII w., gdy w obu państwach przeważały **monarchiczne formy rządów**. W tym wypadku zadziałała więc reguła „monarchie ze sobą nie walczą”, o ile – jak w tym przypadku – opierają się na podobnych społecznych i ekonomicznych fundamentach, a także posiadają wystarczająco wielu wspólnych wrogów – w przypadku Anglii i Niderlandów był to przede wszystkim Ludwik XIV i absolutystyczna Francja.

2. Kształtowanie nowożytnej polityki zagranicznej i proces jej monopolizacji przez państwo

We wczesnej epoce nowożytnej nie tylko ekspansywne dążenia do poszerzania terytorium i forsowania własnych interesów państwa wiązały się bezpośrednio z polityką zagraniczną i międzynarodowym systemem mocarstw. To samo dotyczy procesu tworzenia wewnętrznych struktur państwa, a w szczególności koncentracji najwyższej władzy zwierzchniej w rękach państwa, czy też raczej nośników władzy państwowej: monarchy lub republikańskiego rządu.

Nawiązując do koncepcji Norberta Eliasa, a zarazem modyfikując jego tezy, pojmuję formowanie się nowożytnej polityki zagranicznej jako istotną część nadrzędnego procesu monopolizacji władzy, który rozpoczął się w późnym średniowieczu. Doprowadził on we wczesnej nowożytności do skoncentrowania wszystkich istotnych prerogatyw politycznych w rękach nośników najwyższej władzy zwierzchniej, mówiąc najogólniej: w gestii państwa. W obrębie tego długofalowego procesu „formowania państwa” (*Staatsbildung*) i „formowania mocarstw” (*Mächtestaatsbildung*) można zaobserwować czy też wyznaczyć poszczególne fazy. Były zarówno okresy, kiedy najważniejszą rolę odgrywały czynniki religijno-kościelne, jak również takie, kiedy na plan pierwszy wysuwały się elementy prawnoustrojowe, demograficzne, ekonomiczne czy też właśnie związane z polityką zagraniczną i mocarstwową. Procesy formowania państwa i mocarstwa stawały się szczególnie dynamiczne i wyraźnie intensywne w tych fazach, w których jednocześnie aktywizowały się dwa z wymienionych nurtów monopolizacyjnych, nakładając się na siebie i wzajemnie wzmacniając. Działo się tak właśnie, jak sądzę, w stuleciu między połową XVI a latami 60. XVII w., gdy punkt szczytowy osiągnęły jednocześnie konfesjonalizacja³ i polityka mocarstwowa. Odwołując się do kategorii teorii monopolizacyjnej, chodzi o okres, gdy swe piętno na dziejach Europy, w tym również na przebiegu interakcji między formowaniem wewnętrznych struktur państwa a powstawaniem mocarstw na arenie międzynarodowej, odcisnęło z jednej strony przejście przez państwo władzy nad Kościołem i kwestiami religijnymi na jego terytorium, z drugiej zaś – „upaństwowienie” (*Verstaatung*) prerogatyw w polityce zagranicznej i w systemie międzynarodowym. Polityką zagraniczną prowadzoną w epoce konfesjonalizacji w Europie zajmę się nieco dokładniej w drugiej części artykułu. Wcześniej jednak należy jeszcze zwrócić uwagę na kilka ogólnych wniosków wynikających z mojej tezy o wewnętrznej zależności między formowaniem państw a powstawaniem mocarstw.

³ Na temat definicji i znaczenia kluczowego w badaniach Heinza Schillinga terminu „konfesjonalizacja” zob. przyp. 21 w eseju *Karol V i religia – zmagania o czystość i jedność chrześcijaństwa*.

Ujęcie procesu państwowotwórczego jako monopolizacji władzy oraz przejścia polityki zagranicznej przez państwo jako najważniejszej części polityki można odwrócić, formułując tezę, że tam, gdzie jeden z istotnych procesów monopolizacyjnych nie odbył się, bądź był niepełny, nie doszło do wykształcenia się państwa, a w każdym razie proces ten nie dotarł do momentu, od którego można mówić o wczesnonowożytnym państwie. Postawioną na początku tezę można więc logicznie i historycznie odwrócić: „Bez monopolizacji polityki zagranicznej przez państwo nie ma państwa!”

Ta zmiana perspektywy jest ważna szczególnie dla historyków późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności. Mają oni bowiem stale do czynienia z politycznymi tworam, nad których państwowością – lub stanem temu bliskim – muszą się zastanawiać, o ile chcą uniknąć wykorzystywania błędnych merytorycznie metod i stosowania niewłaściwych, anachronicznych pojęć. Ów swoisty papierek lakmusowy jest pomocny – zauważmy to na marginesie – również w poszukiwaniu prawdy w sporze, jaki wywiązał się niedawno wśród niemieckich historyków na temat dawnej Rzeszy jako państwa około 1650 r., po zakończeniu konsolidacji i częściowej modernizacji. Podane tu kryteria pozwalają jasno rozstrzygnąć sprawę: po 1650 r. dawna Rzesza była częściowo zmodernizowanym – bo dostosowanym do procesów państwowotwórczych, jakie zachodziły przede wszystkim u zachodnich i północnych sąsiadów – wczesnonowożytnym systemem politycznym, jednakże nie była państwem⁴. Abstrahując bowiem od dalszych, wykraczających poza ramy niniejszego artykułu różnic strukturalnych w stosunku do współczesnych jej konstruktów politycznych, które słusznie nazywa się wczesnonowożytnymi państwami, Rzesza nie dysponowała po 1648 r. nowożytnymi prerogatywami w sferze polityki zagranicznej. Ta strukturalna właściwość, której dzisiejsi historycy niemieccy – różniąc się w tym od

⁴ G. Schmidt, *Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit: 1495–1806*, München 1999; H. Schilling, *Das Alte Reich – ein teilmmodernisiertes System als Ergebnis der partiellen Anpassung an die frühmoderne Staatsbildung der europäischen Nachbarn und Territorien*, w: *Imperium Romanum – irregulare corpus – teutscher Reichs-Staat. Das Alte Reich im Verständnis der Zeitgenossen und der Historiographie*, red. M. Schnettger, Mainz 2002, s. 279–291.

gloryfikującej mocarstwowość historiografii XIX i wczesnego XX w. – bynajmniej nie uważają za słabość, lecz za historycznie uwarunkowaną cechę typową dla niemieckich dziejów, jest tym bardziej miarodajna dla porównawczej historii ustrojowej, że to właśnie okres po 1648/1660 r. był okresem, kiedy wszędzie w Europie polityka zagraniczna i mocarstwowa stawała się najistotniejszą funkcją państwa i wtajemniczeniem dostępnym temu, kto posiadał w państwie władzę zwierzchnią. Jest to oczywiste w wypadku królestw i księstw absolutystycznych czy półabsolutystycznych, których wewnętrzna konsolidacja doznawała znaczącego przyspieszenia na skutek przejęcia przez monarchę kompetencji w zakresie polityki zagranicznej i mocarstwowej, jak również w konsekwencji jego konkretnych działań w europejskim systemie mocarstw⁵.

Zależność tę widać jednak nie tylko w wypadku monarchii, ale także republik terytorialnych i miejskich. Tak na przykład magistraty niemieckich miast Rzeszy od połowy XVII w. z coraz większą stanowczością obstawały przy tym, żeby polityka zagraniczna leżała wyłącznie w ich gestii i by – inaczej niż w kwestiach wewnętrznych – wyłączyć pozostałych obywateli miasta z prawa współdecydowania w tym zakresie. Prawo kierowania polityką zagraniczną było zatem swego rodzaju rekompensatą za miejsko-republikański podział suwerenności w sprawach wewnętrznych. W federalnej i związkowej republice niderlandzkiej to właśnie polityka zagraniczna zaliczana była do arkanów i niezbywalnych atrybutów państwa, tzw. *Eer en Hoogheit van de Staat*⁶, dokładnie tak samo jak w absolutystycznych państwach terytorialnych tego czasu. W odróżnieniu od Rzeszy Niemieckiej i jej państw terytorialnych, w Niderlandach politykę zagraniczną prowadziły nie podporządkowane republice prowincje, lecz Stany Generalne w Hadze. Wprawdzie w Hadze nie było ministra spraw zagranicznych ani odnośnego ministerstwa, ale działała powołana przez Stany Generalne komisja zajmująca się kontaktami zagranicznymi, którą – co charakterystyczne – nazywano *Secreet besogne*, czyli

⁵ Ślusznie zwrócił na to uwagę Ernst Hinrichs w ramach ostatniej debaty o absolutyzmie w: *Der Absolutismus – ein Mythos. Strukturwandel monarchischer Herrschaft*, red. R. Asch, H. Duchhardt, Köln 1996.

⁶ J. v. Heringa, *De Eer en Hoogheid van de Staat*, Groningen 1961.

Tajną Komisją. Kluczową rolę odgrywał w niej wielki pensjonariusz Holandii, szczególnie gdy funkcję tę pełnił Johann van Oldenbarnevelt (1586–1619), a później tzw. *Statengriffier*, czyli szef kancelarii Stanów Generalnych⁷.

Fakt, że również w Republice Zjednoczonych Prowincji Nederlandzkich, gdzie można mówić o wysokim stopniu partycypacji obywateli w szerokiej, już nowoczesnej sferze życia publicznego, kwestie polityki zagranicznej uważano za najwyższe arkana państwa, wyraźnie ukazuje rolę, jaką w dziejach relacji między państwem a systemem mocarstw odegrały tajemnica i utajnianie spraw związanych z polityką zagraniczną w obrębie zamkniętego kręgu dygnitarzy państwowych. Także i to było konsekwencją procesu formowania państwa, czy raczej wówczas jeszcze niepewnego i niewielkiego stopnia jego zaawansowania. Formowanie państwa bowiem, zarówno w sferze polityki wewnętrznej, jak i zewnętrznej, odbywało się w ostrej konkurencji między poszczególnymi państwami. Reguła ta dotyczyła nawet państw formalnie związanych ze sobą sojuszem. Mierzono je przecież wyłącznie miarą korzyści wynikających z nich dla danego państwa, stąd też były one z natury krótkotrwałe i podlegały zmianom.

3. Metodologiczne i pojęciowe aspekty badań nad wczesnonowożytnym systemem państw w warunkach nieukończonego procesu państwowotwórczego

Kluczowa dla niniejszego eseju teza – „bez polityki zagranicznej nie ma państwa” czy też „bez państwa nie ma polityki zagranicznej w sensie nowożytnym” – nie wyklucza istnienia przed i poza formą organizacji politycznej o nazwie „państwo” innych związków między strukturami politycznymi i nie zakłada, że historia polityki zagranicznej jest możliwa dopiero od XVI w. Wręcz przeciwnie, definicja ta, świadomie skonstruowana jako narzędzie analityczne, może, a nawet powinna aspirować do badania tego rodzaju związków także w okresie przedpaństwowym. Tym samym doszedłem do

⁷ S.J. Fockema Andreae, *De Nederlandse Staat onder de Republiek*, Amsterdam 1961, s. 111 n.

metodologicznych i pojęciowych implikacji tezy wyjściowej, ukazując także konsekwencje, jakie wynikają z niej dla konkretnych badań i dla opisu polityki zagranicznej we wczesnym okresie rozwoju europejskiego systemu państw. Pozwolę sobie poczynić na ten temat kilka uwag, które zakończą część ogólną.

Rozumienie monopolizacji polityki zagranicznej jako jednego z kluczowych elementów wczesnonowożytnego procesu państwowotwórczego może i powinno uczulić na to, że w okresie przedpaństwowym i w stuleciach decydujących dla formowania się państw europejskich – a zatem do czasu pierwszych dużych ogólnoeuropejskich sojuszy międzypaństwowych z połowy XVII w. – „polityka zagraniczna” i w ogóle relacje między strukturami politycznymi rozgrywały się w innym kontekście, przybierały inne formy i inne grupy były ich nośnikami niż w okresie, kiedy państwo stało się jedynym podmiotem uprawnionym do działania na tym polu. Sprawa to, że proces monopolizacji polityki zagranicznej trzeba uczynić kategorią porządkującą badania i opis tejże polityki⁸. Polityka zagraniczna, system europejskich mocarstw, a przy pewnych zastrzeżeniach nawet „system międzynarodowy”, mogą być uprawnionymi tematami badań nad średniowieczem i początkami epoki wczesnej nowożytności – o ile przyjmie się metodologiczne i analityczne założenie, że na tym etapie polityka zagraniczna i działanie ponad granicami istniejących struktur politycznych nie było jeszcze, a w każdym razie nie wyłącznie, sprawą państwa czy zgoła najwyższej jego władzy zwierzchniej. Ponadto należy uwzględnić perspektywę heurystyczną, pokazującą, że przemiany formalne i funkcjonalne, które w ciągu XVI i XVII w. doprowadziły do stanu „nowożytnego”, czyli do przejęcia wszelkich uprawnień przez państwo, składały się na długofalowy, kompleksowy proces, w którym czynniki wewnątrz- i międzypaństwowe wzajemnie na siebie oddziaływały. Wnioski wypracowane w pilotażowych badaniach na temat późnośredniowiecznej Rzeszy, mianowicie metodologiczne i heurystyczne założenie, że „polityka

⁸ Heinz Duchhardt ujął to bardzo efektownie w podręczniku historii stosunków międzynarodowych: *Balance of Power und Pentarchie. Internationale Beziehungen 1700–1785*, Paderborn 1997.

zagraniczna w późnym średniowieczu [...] była polityką prowadzoną w ramach, jakie tworzyła formująca się państwowość”, są uprawnione także w odniesieniu do pierwszego stulecia nowożytności⁹.

W kontekście historii stosunków międzynarodowych nie sposób przesadzić z podkreśleniem tego, że również stulecia XVI i XVII należą do *world we have lost* Starej Europy¹⁰. W odróżnieniu bowiem od historii ustroju, społeczeństwa czy kultury, badania nad dziejami polityki zagranicznej nadal są w dużym stopniu opanowane przez pojęcia i obrazy, które wykształciły się dla opisu struktur i funkcjonowania uformowanego już systemu państw dziewiętnastowiecznych. Wynika to rzecz jasna ze zlekceważenia polityki, w szczególności zagranicznej, przez całe pokolenie historyków i to akurat w momencie, kiedy chodziło o nowe zdefiniowanie kategorii, metod i teorii naszej dyscypliny, a zwłaszcza każdej z jej dyscyplin częściowych. Dla historii stosunków międzynarodowych nie uczyniono tego w zasadzie w ogóle. *International politics* stała się domeną politologów, którzy nie chcą zagłębiać się w skomplikowany historyczny kontekst i używają wczesnonowożytnego systemu europejskich mocarstw jako swego rodzaju rezerwuaru, dostarczającego dobieranego z dużą dowolnością materiału historycznego dla rozważań systemowo-teoretycznych na temat struktury i funkcji *international politics* jako takiej.

Wczesnonowożytna „geneza państw [...]” była skomplikowanym procesem kształtowania się jednostek politycznych [...], które jeszcze około 1600 r. trudno byłoby określić mianem monolitycznych bloków, wbrew temu co implikuje używane obecnie pojęcie państwa. Dla stosunków tych mocarstw z zagranicą oznacza to, że państwa nie były jeszcze kulami na stole bilardowym międzynarodowego systemu, tak jak to opisuje model szkoły międzynarodowej *Realpolitik*”¹¹. Około

⁹ S. Wefers, *Versuch über die „Außenpolitik” des spätmittelalterlichen Reiches*, „Zeitschrift für Historische Forschung” 22, 1995, s. 291–316.

¹⁰ P. Laslett, *The world we have lost*, London 1965.

¹¹ M. Rüde, „*Make this Rhyne and Thame an ocean*” – *England und Kurpfalz im werdenden Mächteeuropa (1608–1632). Strukturen – Prozesse – kulturelle Ausdrucksformen*, rozprawa doktorska, Humboldt-Universität Berlin 2004 (opublikowana w 2006), s. 22.

1600 r. na międzynarodowym „stole bilardowym” leżały „kule” uformowane w połowie, w trzech czwartych czy nawet prawie gotowe, tuż obok amorficznych tworów, które należałoby porównać raczej do meduz. Teraz wyobraźmy sobie grę w bilard przy użyciu takich niedoskonałych „kul”, a cały absurd porównania hegemonialnej rywalizacji wczesnonowożytnych mocarstw do gry w bilard stanie się wyraźnie widoczny. Dopiero w odniesieniu do XVIII w., kiedy stosunki międzynarodowe stały się domeną w pełni wykształconych podmiotów państwowych, opisywanie ich współdziałania i antagonizmów w kategoriach gry w bilard nabiera sensu. Wszak nie przypadkowo porównanie to pojawiło się dopiero w tamtej epoce.

W odróżnieniu od mediewistów, historycy nowożytności muszą brać pod uwagę rosnący w przyspieszonym tempie potencjał, a przede wszystkim coraz wyraźniej widoczne dążenie państwa do przejęcia władzy zwierzchniej oraz monopolizacji polityki zagranicznej. Muszą więc liczyć się z podmiotami, funkcjami i instrumentami, zarówno niepaństwowymi, jak i przedpaństwowymi, a także z takimi, które faktycznie w mniejszym lub większym stopniu nosiły znamiona państwa.

II. Wybrane przykłady

Konsekwencje naszkicowanego powyżej podejścia badawczego zostaną przeanalizowane na dwu wybranych przykładach. Ukazują one z jednej strony charakterystyczną dla Starej Europy mozaikę tworów przedpaństwowych i państwowych, z drugiej zaś – związek między wewnętrznym i zewnętrznym procesem formowania państwa. Jeden z przykładów pochodzi z okresu około 1600 r., a drugi z epoki rozkwitu dworów monarchicznych i zawieranych przez nich sojuszy równo sto lat później.

1. Konfesjonalizacja i kształtowanie dwubiegunowego systemu mocarstw europejskich

Pod koniec XVI w. w Europie nałożyły się na siebie dwa istotne procesy. Z jednej strony konfesjonalizacja, z drugiej – ofensywa polityki zagranicznej i mocarstwowej, opierająca się

na monopolizacji tejże polityki we wczesnej epoce nowożytnej przez państwo. W efekcie powstał uwarunkowany strukturalnie międzynarodowy układ, uniemożliwiający przez ponad pół wieku zaprzestanie wojen wyznaniowych. W Europie chrześcijaństwa łacińskiego prowadzono wówczas politykę zaklasyfikowaną później jako fundamentalistyczna, co w szczególności dotyczy polityki zagranicznej.

Zjawisko nakładania się wspomnianych wyżej procesów jest pod względem metodologiczno-teoretycznym niezwykle istotne dla historii stosunków międzynarodowych. Pokazuje bowiem po pierwsze, że jej kategorie i najważniejsze czynniki podlegają zmianom w przebiegu dziejów, co sprawia, że badania w rodzaju wychwalanej syntezy Paula Kennedy'ego *Mocarstwa świata: narodziny, rozkwit, upadek*¹², gdzie sięga się po uniwersalne, historycznie niezmiennie, kluczowe czynniki, takie jak ekonomia, muszą dla dawniejszych epok pozostać mało wyraziste i zbyt ogólnikowe. Po drugie, zazębianie się konfesjonalizacji i polityki mocarstwowej około 1600 r. jest szczególnie wymownym przykładem wzajemnego wzmacniania się wewnętrznych i zewnętrznych procesów formowania państwa i systemu mocarstw. Konfesjonalizacja była u swego zarania wewnątrzpaństwowym procesem monopolizacyjnym, który umożliwiał dzierżącemu władzę państwową przejęcie pełnej kontroli nad zarządzaniem Kościołem krajowym i nad dostępem do zbawienia na „drodze do transcendencji”, łącznie z monopolem na sferę *sacrum*¹³. Następnie kwe-

¹² P.M. Kennedy, *Aufstieg und Fall der Großmächte. Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt 1500 bis 2000*, Frankfurt am Main 1994 (wyd. oryg.: *The rise and fall of the great powers. Economic change and military conflict from 1500 to 2000*, New York 1987); tłum. pol.: *Mocarstwa świata: narodziny, rozkwit, upadek. Przemiany gospodarcze i konflikty zbrojne w latach 1500–2000*, tłum. M. Kluźniak, Warszawa 1995.

¹³ Szerzej na ten temat H. Schilling, *Die Konfessionalisierung und die Entstehung eines internationalen Systems in Europa*, w: *Reformation und Recht, Festschrift für Gottfried Seebaß*, red. I. Dingel, V. Leppin, C. Strohm, Gütersloh, 2002, s. 127–144; tenże, *La confessionnalisation et le système international*, w: *L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit*, red. L. Bély, Paris 2000, s. 411–428; tenże, *Formung und Gestalt des Internationalen Systems in der werdenden Neuzeit – Phasen und bewegende Kräfte*, w: *Kontinuität und Wandel in der Staatenordnung der Neuzeit. Beiträge zur Geschichte des internationalen Systems*, red. P. Krüger, Marburg 1991, s. 19–45; tenże, *Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen*

stie wyznaniowe zyskały znaczenie w polityce zagranicznej i mocarstwowej, a zdobyty z reguły już wcześniej monopol w sferze kościelnej ugruntował także wyłączność państwa na prowadzenie polityki zagranicznej i umocnił jego pozycję na arenie międzynarodowej.

Zależności te są bardzo skomplikowane i można je tutaj przedstawić jedynie na wybranym przykładzie. Jako taki posłużą kościelne instytucje i duchowieństwo jako czynnik i nośnik komunikacji w systemie międzynarodowym. Ponieważ wczesnonowoczesne państwo przed 1650 r. nie zmonopolizowało jeszcze polityki zagranicznej, a jego aparat dyplomatyczny nie wykształcił się w dostatecznym stopniu, również niepaństwowym podmiotom i kanałom komunikacyjnym przypadły do spełnienia ważne zadania w polityce zagranicznej, takie jak udostępnianie i przekazywanie informacji oraz nawiązywanie kontaktów. Dotyczy to kupców, przedstawicieli stanów, pojedynczych miast, a także ludzi Kościoła oraz instytucji kościelnych. Odnosi się to zresztą nie tylko do Europy, ale i do kontaktów europejskich państw z ludami i krajami zamorskimi, gdzie misjonarze często pełnili rolę pierwszych „ambasadorów”. Ten ostatni aspekt omawianego zagadnienia pozostanie jednak w dalszej części artykułu nieuwzględniony. W wypadku katolickich Kościołów wyznaniowych oczywiste jest znaczenie nuncjuszy w polityce zagranicznej. Docho-
dzi do tego jeszcze rozległa sieć zakonów i kongregacji, na

Neuzeit, w: *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, red. H. Guggisberg, G. Krodel, Gütersloh 1993, s. 597–613; tenże, *Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa*, w: *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, red. P. Herrmann, Göttingen 1996, s. 123–137; tłum. pol.: *Konfesyjne wojny za wiarę a formowanie się wczesnonowoczesnej Europy*, w: tenże, *Konfesyjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałużny, posłowie H. Orłowski, Poznań 2010 (Poznańska Biblioteka Niemiecka, 32), s. 557–571; H. Gräf, *Konfessionionalisierung und internationales System. Die Außenpolitik Hessen-Kassels im konfessionellen Zeitalter*, Darmstadt–Marburg, 1993; tenże, *Bündnissysteme der Neuzeit. Strukturelle Bedingungen der Außenpolitik bis zur europäischen Pentarchie*, „Historicum” 97, 1996, s. 22–26; U. Sibeth, *Gesandter einer aufständischen Macht. Die ersten Jahre der Mission von Dr. Pieter Cornelisz Brederode im Reich (1602–1609)*, „Zeitschrift für Historische Forschungen” 30, 2003, s. 19–52; H. Scherneck, *Außenpolitik, Konfession und nationale Identitätsbildung in der Pamphletistik des elisabethanischen England*, w: *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, red. H. Berding, Frankfurt, 1994, s. 282–300.

przykład jezuitów, którzy byli szczególnie aktywni w polityce zagranicznej, a jednak z reguły nie uwzględnia się ich w historiografii stosunków międzynarodowych. Przede wszystkim jednak chodzi o dyplomatyczną i polityczną aktywność tych instytucji kościelnych, najczęściej błędnie uważaną za quasi-państwową strukturę papieżstwa, a inicjatywa w tym zakresie przypisywana jest Państwu Kościelnemu postrzeganemu jako europejskie mocarstwo. Wreszcie przy analizie roli książęcych spowiedników w polityce zagranicznej staje się jasne, do jak dużych uproszczeń prowadzi taka perspektywa. Przynajmniej na dworach Habsburgów spowiednicy byli wszystkim, tylko nie agentami Państwa Kościelnego.

Jak przekonująco pokazują najnowsze badania warszawskiego historyka Hieronima Grali, kościelna sieć agentów w najważniejszych ośrodkach w Polsce, Wiedniu, Monachium i Rzymie odegrała wiodącą rolę szczególnie we wczesnych kontaktach dyplomatycznych między Moskwą a katolickimi mocarstwami Europy Wschodniej, a także z Bawarią¹⁴. Porównywalną z Kościołem katolickim siecią komunikacyjną dysponowali po stronie protestanckiej kalwini. Jej nośnikami byli duchowni, często działający jako wędrowni kaznodzieje, a także starsi, diakoni, prezbiterzy, synody czy wręcz całe struktury kościelne. Najlepszym przykładem jest sieć kalwińskich gmin niderlandzkich i francuskich egzulantów, szczególnie aktywnych w epoce konfesjonalizacji. Jak mocno zespoliły się w tym środowisku kościelne i państwowe modele działalności na polu „międzynarodowym”, pokazuje epizod z dziejów niderlandzkiego i zachodnioniemieckiego kalwinizmu. Pod koniec lat 60. XVI w. Philipp von Marnix snuł projekty utrzymywania regularnej korespondencji między poszczególnymi niderlandzkimi Kościołami na wychodźstwie, jak również wymiany listowej między owymi Kościołami a Wilhelmem Orańskim, politycznym przywódcą w walce przeciwko Hiszpanii. Chodziło o wymianę informacji i o relacje na temat „wat daer sekerlijcx omgaet”, czyli politycznie istotnych spraw z danego regionu, o których wiedzę miały wspólnoty

¹⁴ H. Grala, *Zu Werk und Person Albert Schlichtings*, w: *Bayern und Osteuropa*, red. H. Beyer-Thoma, Wiesbaden 2000, s. 132–159, tu s. 142 n.

kalwińskie. W obliczu politycznej ofensywy państw katolickich pod koniec XVI w. niderlandzki poseł Brederode i jego partnerzy z dworów hrabiowskich w Wetterau podchwycili ową myśl i utworzyli „sieć korespondencyjną”, która interesowała się zarówno sprawami polityki, jak i religii, by umożliwić wspólne, skoordynowane działania na scenie wewnątrzpaństwowej oraz międzynarodowej¹⁵.

W ostatnich latach XVI w. to przede wszystkim czynniki kościelne oraz instytucje Kościołów konfesyjnych przyczyniały się do intensyfikacji procesów formacyjnych w polityce wewnętrznej i zagranicznej oraz do defensywnej lub ofensywnej polityki w celu zachowania własnej pozycji w Europie. Dotyczy to zarówno katolickiej, jak i protestanckiej, pre- i protopaństwowej sieci powiązań kościelnych. Z kolei po stronie protestanckiej szczególnie aktywna była diaspora uchodźców religijnych – niderlandzkich, francuskich i włoskich kalwinów, ale także niemieckich ewangelików reformowanych czy gnejzjoluteranów – która ogarnęła cały kontynent, poczynając od Anglii, poprzez Niderlandy i Niemcy do Skandynawii i krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Stanowczość kalwińskich uchodźców znacznie przyczyniła się pod koniec XVI w. do zarysowującej się w systemie międzynarodowym konfrontacji politycznej i militarnej, podobnie zresztą zradykalizował nastroje żarliwy zapał religijny młodych zakonów kontrreformacyjnych i ich świeckich korporacji, takich jak choćby stworzona przez jezuitów *Congregatio Mariana*. Kalwińska diaspora od Anglii poprzez północne Niemcy aż po Skandynawię zawsze należała do najradykalniejszych zwolenników akcji militarnych przeciwko Hiszpanii, podejmowanych w Europie i na terenach zamorskich. Od lat 20. XVII w. w ten sam ton uderzyli czescy i palatynaccy egzulanci, a dwór „króla zimowego” Fryderyka V na wychodźstwie w Hadze stał się punk-

¹⁵ U. Sibeth, *Gesandter einer aufständischen Macht...*; R. Glawischnig, *Niederlande, Calvinismus und Reichsgrafenstand*, Heidelberg 1969; G. Menk, „*Qui trop embrasse, peu estreind*”. *Politik und Persönlichkeit Graf Johannis VI. von Nassau-Dillenburg 1580–1606*, „Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte” 7, 1981, s. 119–157; tenże, *Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel, Franz Hotmann und die hessisch-französischen Beziehungen vor und nach der Bartholomäusnacht*, „Zeitschrift für hessische Geschichte und Landeskunde” 88, 1980, s. 55–82; G. Schmidt, *Der Wetterauer Grafenverein*, Marburg 1989.

tem zbornym dla międzynarodowego „sztabu generalnego” europejskiego kalwinizmu.

2. Świat polityki dworskiej i sojuszy – podniesienie rangi i tytułatura jako element polityki zagranicznej i mocarstwowej w Starej Europie

Analogicznie do epoki konfesjonalizacji również w czasach rozkwitu absolutystycznych dworów i zawieranych przez nie sojuszy zdołano wypracować własne reguły polityki zagranicznej i mocarstwowej, które nie poddają się schematycznemu zastosowaniu quasi-uniwersalistycznych kategorii wyjaśniających, jak „ekonomia” czy „racjonalny interes państwa”. Ogólnie rzecz biorąc, należy zgodzić się z Ernstem Hinrichem, który jeszcze niedawno podkreślał decydujące znaczenie polityki zagranicznej dla funkcjonowania państw terytorialnych w tamtej epoce¹⁶. W rzeczy samej to absolutyzm dopełnił monopolizacji polityki zagranicznej w ręku monarszym – czyli nośnika najwyższej władzy państwowej – czyniąc wręcz z prerogatywy uprawiania polityki na arenie międzynarodowej symbol wewnętrznej suwerenności.

W niniejszym artykule chodzi jednak o coś innego, a mianowicie o specyficznie ceremonialny i rytualny charakter polityki około 1700 r. na przykładzie koronacji elektora brandenburskiego Fryderyka III na króla Prus – jako Fryderyka I – 18 stycznia 1701 r.¹⁷ W niemieckiej historiografii tłumaczy się to wydarzenie „nieuleczalnym kompleksem niższości” samego Fryderyka i dynastii Hohenzollernów. Jest to mało przekonujące, jeśli uwzględnić kontekst europejski – szczególnie w perspektywie postawionego wyżej pytania o wzajemne oddziaływanie wewnątrz- i zewnątrzpaństwowych procesów politycznych oraz o właściwy dla danego okresu

¹⁶ Zob. G. Schmidt, *Geschichte des Alten Reiches...*; H. Schilling, *Das Alte Reich...*, s. 279–291.

¹⁷ Zob. H. Schilling, *Europa um 1700. Eine Welt der Höfe und Allianzen und eine Hierarchie der Dynastien*, w: *Preußen 1701. Eine europäische Geschichte*, tom esejów do wystawy *Preußen 1701*, wyd. Deutsches Historisches Museum und Stiftung Preussische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg, Berlin 2001, s. 12–30.

kształt polityki zagranicznej. W kontekście bowiem skomplikowanej hierarchii państw i dynastii, która ukształtowała się w Europie pod koniec XVII w., po wewnętrznej i zewnętrznej konsolidacji państw wczesnonowoczesnych, ambicje brandenburskiego elektora i zarazem głowy terytorialnego państwa Rzeszy jawiły się jako w najwyższym stopniu praktyczne i właściwe. W barokowym świecie dworów i sojuszy ranga głowy państwa była niemalże tak samo ważna jak siła uderzeniowa jego armii. W pierwszym rządzie doświadczyła tego czcigodna, a przede wszystkim bogata Republika Zjednoczonych Prowincji Niderlandzkich. Nie dość, że na arenie dyplomatycznej musiała ustępować domom monarszym, których większość nie mogła się z nią równać pod względem ekonomicznym, a część również w zakresie posiadanej władzy i wpływów, to jeszcze przyszło jej znosić kpiny z powodu niezwyklej skromności i oszczędności niektórych swych mieszczan, pełniących funkcje dyplomatów. Na przykład wtedy, gdy arystokratyczny przedstawiciel jednego z monarszych mocarstw w drodze na spotkanie międzynarodowe zobaczył niderlandzkich partnerów pertraktacji, gdy opuszczali swój statek, żeby oszczędnie zjeść niewyszukany posiłek na brzegu. Tego rodzaju mieszczkańska skrzętność mogła być w oczach nawykłego do luksusowej reprezentacyjności i wystawnych uczt szlacheckiego dyplomaty jedynie hańbiącą dla republiki reprezentowanej przez takich przedstawicieli.

Innym republikom było łatwiej. Przede wszystkim Wenecja mogła dotrzymywać kroku w barokowych ceremoniach i dworskiej etykiecie, ponieważ podtrzymywała roszczenia do podbitego przez Turków Cypru, a co za tym idzie – do królewskiej korony i tytulatury. Jednakże właściwa gra toczyła się między monarchami i dynastiami. Były to rozgrywki o długich tradycjach. Wystarczy chociaż wspomnieć o przeforsowaniu w 1358/1359 r. przez Habsburgów godności arcyksiężęcej jako odtąd najwyższego rangą tytułu arystokratycznego w Rzeszy, co było swoistą rekompensatą za to, że władcy Austrii nie figurowali w Złotej Bulli jako elektorzy. Albo wyniesienie Kosmy I Medyceusza do godności wielkiego księcia Toskanii przez papieża Piusa V w 1569 r. czy też i sabaudzką deklarację królewską z 1632 r., dzięki której Wiktor Amadeusz I

w oparciu o stare koligacje rodzinne z wygasłą w 1489 r. cypryjską dynastią Lusignan próbował nadać swemu księżcemu rodowi królewski status.

W dziesięcioleciach przed i po 1700 r. tego rodzaju kwestie rangi i reputacji, charakterystyczne dla dawnej Europy, zyskały nową jakość. Zintensyfikowała się – charakteryzująca się siecią wzajemnych powiązań – międzynarodowa kultura arystokratyczno-dworska, która wytworzyła polityczną estetykę herbów, stanowisk i tytulatury – Ekscelencja, Najjaśniejszy, Wasza Wysokość etc., jak również procesji, ceremonii, portretów, budowli, a nawet monet czy w ogóle wszelkiego rodzaju przedstawień artystycznych. Każdy człowiek wykształcony, polityk, prawnik czy dyplomata potrafił z nich precyzyjnie „odczytać” pozycję i rangę władcy, którą w ten sposób „upubliczniano”. Był to bez wątpienia wyraz dworskości kultury nazywanej barokową, w której tak ważna była reprezentacja, oprawa wizualna, ranga. Jeszcze większe znaczenie miały strukturalne przemiany zachodzące w procesie formowania państwa i społeczeństwa we wczesnej epoce nowożytnej. Zmierały one do skupienia życia społecznego i polityki, ale także religii i kultury wokół podmiotów posiadających najwyższą władzę państwową – z reguły monarchy i dynastii. Podobnie rzecz się miała w polityce zagranicznej i hegemonialnej. Trwałe rozwiązania polityczne, przede wszystkim w kwestiach militarnych i w rywalizacji o władzę, udawało się osiągnąć tylko wtedy, kiedy każdy władca i każde państwo mogły mieć pewność, że otrzymają należne miejsce w ceremoniale państwowym i dyplomacji.

Pierwszy wielki kongres pokojowy w Münster i Osnabrück pokazał natychmiast, że błędy w ceremoniale i w prezentacji rang i tytułów mogą doprowadzić do fiaska rozmów. A ponieważ już wkrótce tego rodzaju spotkania dyptomatów stały się regułą, znaczenie kwestii protokolarnych rosło coraz bardziej. Wykształciła się europejska opinia publiczna, która precyzyjnie wyznaczała pozycję każdego państwa, władcy i dynastii oraz natychmiast rejestrowała wszelkie zmiany – zarówno awans, jak i degradację.

To, co wytworzyło się najpierw w piętnastowiecznych Włoszech, około 1700 r. było już od dawna zjawiskiem ogólnoeuropejskim, a mianowicie „the intensely interactive nature of

(a) notably fluid [...] political system and the hypersensitivity to any alteration”, jak również „European dynastic responsiveness [...] to any hierarchical shift amongst its constituent members”¹⁸. Zarazem powstająca równolegle doktryna równowagi sił czyniła rangę i reputację wskaźnikami mocarstwowej pozycji w europejskiej wspólnocie państw. Stanowiły one część dyplomatycznej gry sojuszy i kontrsojuszy, które zawierano, żeby zwiększyć wagę poszczególnego państwa czy też dynastii i by w zależności od własnych interesów utrwalić lub zmienić równowagę sił w Europie.

Do tego swoistego „wyścigu” czuł się zobligowany każdy, kto nie stał na samym szczycie, czyli nie należał do dynastii mającej za sobą długą tradycję, jak Burbonowie, Stuartowie czy Habsburgowie. W samej Rzeszy nobilitacje można liczyć na tuziny, poczynając od hrabiów Rzeszy, którzy za wszelką cenę chcieli zostać książętami. Na arenie europejskiej dynastia orańska w ostatniej ćwierci XVII w. rozpoczęła skuteczny „pościg”, dając jednocześnie sygnał do wspomnianej powyżej koalicji między Anglią a Holandią. Orańczycy byli bez wątpienia dynastią o nienagannym arystokratycznym rodowodzie, która na dodatek dzięki małżeństwu Wilhelma II Orańskiego z angielską księżniczką Marią Stuart zdołała już raz okryć się purpurą. Niemniej jako namiestnicy Republiki Zjednoczonych Prowincji Niderlandzkich mieli rangę niższą niż rody królewskie. Ponadto przeżyli dotkliwy upadek, kiedy po zawarciu pokoju z Hiszpanią w Münster stronnictwo republikańskie pod przywództwem Jana de Witt po prostu zlikwidowało urząd namiestnika. Urodzony w 1650 r. Wilhelm III Orański, syn księżniczki Marii Stuart, spędził na zamkniętym, pozbawionym wszelkiego znaczenia dworze dzieciństwo naznaczone niezaspokojoną ambicją i daremną tęsknotą do chwały. W 1672 r. wykorzystał kryzys polityczny wywołany wkroczeniem Ludwika XIV do Niderlandów do tego, by znowu wynieść siebie i swoją dynastię do godności namiestnikowskiej. W 1688 r. z determinacją sięgnął po angielską koronę.

¹⁸ R. Oresko, *The House of Savoy in search for a Royal Crown in the 17th century*, w: *Royal and republican sovereignty in early modern Europe. Essays in memory of Ragnhild Hatton*, red. R. Oresko, G.C. Gibbs, H.M. Scott, Cambridge 1997, s. 272–350, tu s. 302, 348.

Dla hierarchii książąt i dynastii królewskich tytuł Orańczyka oznaczał przesunięcia i był wyzwaniem, które odnotowano bardzo skrupulatnie, przede wszystkim na berlińskim dworze elektorskim Hohenzollernów, od dawna skoligaconych z Orańczykami. Niezależnie od tego, jak spektakularna była koronacja w Królewcu w 1701 r., na pewno nie była ekstrawagancją czy patologią, ale jednym z wielu awansów i przesunięć w dynastycznych zmaganiach XVII i XVIII w. Była to także odpowiedź na uprzednie zmiany w środowisku niemieckiej i europejskiej arystokracji, prowokująca z kolei reakcję systemu konkurujących ze sobą państw i dynastii. Koronacja Hohenzollerna w 1701 r. na króla Prus stanowiła bowiem najważniejszy bodziec dla Wiktora Emanuela II sabaudzkiego, który ze względu na pokrewieństwo z saskimi Wettinami był bardzo dobrze poinformowany o sprawach niemieckich i postanowił w końcu zapewnić swojemu rodowi tak długo wytęsknioną koronę królewską za pomocą metod uznanych na arenie międzynarodowej. Pruski krok w europejskim „wyścigu” znalazł więc kontynuację po południowej stronie Alp, a koronacja Sabaudczyka w Palermo w 1713 r. była odpowiedzią na to, co wydarzyło się dwanaście lat wcześniej w odległym Królewcu. Stanowiła zatem „kolejny przykład na to, jak czułe były reakcje europejskiej sieci dynastycznej na każdą zmianę w hierarchii jej najważniejszych członków”. Z punktu widzenia polityki mocarstwowej korona Hohenzollernów przesunęła „młodą” monarchię w pobliże „starej” – cesarstwa Habsburgów. Tylko w ten sposób bowiem mogła zyskać stabilność i trwałość. Koniec końców zgoda cesarza wymagała jeszcze sankcji poprzez uznanie prawem międzynarodowym, które uzyskano w 1713 r. w pokoju utrechckim, co także było wynikiem kalkulacji i sojuszy, a nie genialnego posunięcia władcy Prus.

III. Uwagi końcowe

Te przykładowe rozważania na temat wczesnonowożytnej historii państwa i międzynarodowego systemu mocarstwowego kazały nam na zakończenie powrócić do początkowych refleksji. Jeśli dzisiaj politolog Ekkehart Krippendorf pod hasłem

„współdziałania zamiast polityki zagranicznej” czy też „oddolnej polityki zagranicznej” ogłasza koniec tejsze, za uprawnioną uznając jedynie „politykę wewnętrzną” i nie biorąc przy tym pod uwagę państw i granic między nimi, to jest to niejako ostatecznym potwierdzeniem przedstawionej tu zależności między formowaniem się państwa i systemu mocarstwowego. Jeśli bowiem nie chce się tego sprowadzić jedynie do „oglądu rzeczy nieskażonego historyczną przenikliwością czy też rozumieniem historii”, to tego rodzaju osąd zyskuje historyczny i logiczny sens dopiero w kontekście owej zasadniczej przemiany, która w ostatnich dziesięcioleciach pozwoliła Europie na zerwanie ze światem klasycznych państw, jakie zaczęły powstawać wraz z rozpoczynającą się nowożytnością.

Jakość i tożsamość „państwa” uległy na skutek tych procesów gruntownym przeobrażeniom i będą zmieniać się nadal w następnych dziesięcioleciach. Przede wszystkim jednak podstawą relacji między państwami nie jest już uwarunkowana strukturalnie czy genetycznie konkurencja, lecz współpraca. Optymiści przypiszą to rozwijającemu się rozsądkowi ludzkości. Obeznani z historią realiści będą zarówno za wojowniczą konkurencją, jak i za dzisiejszą gotowością do współpracy szukali raczej historycznych konieczności, a mianowicie dążenia do suwerenności w okresie powstawania europejskich państw we wczesnej epoce nowożytnej oraz przymusu uprawiania pokojowej polityki w obliczu groźby zagłady atomowej, a także postępującej błyskawicznie globalizacji gospodarki. W każdym razie polityka zagraniczna i system międzynarodowy na każdym z tych dwu poziomów mogły i mogą przybrać konkretną postać jedynie w ścisłej korelacji ze strukturami i sposobem funkcjonowania państwa, a mianowicie zrazu w interakcji z jego formami wykształconymi w epoce wczesnej nowożytności, a dzisiaj w powiązaniu z jego poklasycznym czy ponowoczesnym kształtem.