

Reforma protestancka wobec reformy gregoriańskiej

Abstract:

The critique of Gregorian reform by the protestants reformers is evident. It is the theme of many books scribed by the period of Reformation, by the protestant theologians and canonists. We don't understand why this problem is absent in the contemporary literature. We are not the books and articles of researchers about the matter of Protestantism and his critique of Gregorianism, and comparisons of these two great institutional projects of the organisation of Christianity and church. The aim of this text is make this comparison step by step. We would understand the protestant phenomenon as the royalist contour-attack to Gregorian ideas of the church autonomous of the temporal power, and the theocratic supremacy of pope over kings and princes. We find the Reformation as the great attempt to restauration the pre-Gregorian world, and the supremacy of princes over territorial and national churches. But it's the restauration of status que ante in the new situation of disintegration of the European catholic community. And we have two news questions: catholic and protestant confessionalisations and the so-called erastianism. The last is the radicalisation of pre-Gregorian theological-political project.

Keywords: Gregorian reform; reformation; Martin Luther; confessionalization; erastianism

Słowa kluczowe: reforma gregoriańska; reformacja; Marcin Luter; konfesjonalizacja; erastianizm

1. Jacquesa Bossueta wprowadzenie do problemu

Dwutomowa *Historia zmienności kościołów protestanckich* (*Histoire des variations des églises protestantes*, 1688) pióra bpa Jacquesa Bossueta po dziś dzień uchodzi za jedną z najbardziej klasycznych katolickich krytyk Reformacji z XVI i XVII stulecia. W tej liczącej ponad 100 stron rozprawie nadworny teolog Ludwika XIV intelektualnie rozprawił się z protestantyzmem, w zasadzie omijając szczegóły dogmatyczne, a odwołując się do samej logiki (czy raczej nielogiczności) jego zasad. Dlatego książkę tę z pełnym zrozumieniem może przeczytać współczesny czytelnik, także ten, który nie ma szerszej wiedzy teologicznej. Jest to dzieło o racjonalnym sposobie argumentacji.

Jacques Bossuet przyjmuje, że cechą charakterystyczną prawdy jest jej niezmiennosc. Prawdą może być tylko to, co zawsze było, jest i będzie takie samo, gdyż niezmiennosc jest cechą Boga. Kościół zawsze głosił, głosi i głosić będzie te same dogmaty, co nadaje mu cechę prawdziwości. Odwrotnie jest z protestantami, którzy ustawicznie zmieniają dogmaty, symbole i formy. Dlatego katolicyzm wyraża rozum Boży, a protestantyzm rozum ludzki¹. Wychodząc od przyjętej przez Martina Lutra formuły samodzielnej interpretacji Litory biblijnej, każda grupa reformowana ma prawo stworzyć sobie własną konfesję, z których każda może być (i zwykle jest) w sporze ze wszystkimi innymi, nawet o kwestie tak fundamentalne jak *présence réelle* Chrystusa w Eucharystii, wolną wolę i grzech pierworodny². Stąd inną konfesję mamy u Szkotów, inną u Anglików, jeszcze inną w Prusach i w Palatynacie.

Wedle zasady *sola Scriptura*, dowodzi Bossuet, każdy dostał teologiczne uprawnienie, aby samemu sobie ustalać prawdy wiary, zgodnie z formułą, że heretyk „to ten, kto ma własne poglądy”³. W krajach objętych Reformacją szybko wybuchł taki chaos i anarchia, że zasady religii musieli dla każdego z państw ustanowić lokalni władcy, aby zaprowadzić porządek teologiczno-polityczny. Nawet ogłaszający zasadę samodzielnej interpretacji Luter, pokłóciwszy się z Karlstadem i anabaptystami, zwrócił się o rozstrzygnięcie na swoją korzyść subtelnosci teologicznych do książąt, a gdy ci stanęli po jego stronie, to swoimi pismami intelektualnie wspierał ich w fizycznej rzezi swoich teologicznych oponentów⁴. Był to moment przełomowy, gdy Luter zrezygnował z roli quasi-papieża protestantyzmu, rozstrzygającego spory pośród swoich zwolenników, i musiał uznać władzę państw i książąt do ustalania dogmatów. Każdy lokalny protestancki władca stał się mini-papieżem w obrębie własnych granic politycznych⁵.

Jacques Bossuet szczególnie ubolewa nad Anglią. O ile *Sześć artykułów* (1539) Henryka VIII Tudora zachowało podstawy ortodoksji, o tyle po jego śmierci było już tylko gorzej. W wyniku zmian władców i głosowań parlamentu kolejne wyznania wiary stawały się coraz bardziej zwingliańskie i kalwińskie, a w końcu doszło do szokującej sytuacji, że *pontifexem maximusem* lokalnego kościoła stała się kobieta nie mogąca, z racji płci, zachować ciągłości apostołskiej, czyli Elżbieta I⁶. W innych państwach było podobnie. Monarchowie i książęta w Skandynawii i w Rzeszy ustalali konfesje swoich poddanych, a często zmieniały się one wraz ze wstąpieniem na tron nowego władcy. Stąd Bossuetowska teza, że istotą Reformacji jest „uzurpacja przez świeckich” władzy w Kościele⁷, a główną inspiracją dla niej były motywacje polityczne. Wszak Henryk VIII chciał je-

¹ J. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, Paris b.r.w. [1688], t. I, s. 2–4, 213; t. II, s. 329, 347, 420, 441, 458.

² Ibidem, t. I, s. 106–59, 364 i nast.

³ Ibidem, t. I, s. 20.

⁴ Ibidem, t. I, s. 65–66.

⁵ Ibidem, t. I, s. 202–03, 230, t. II, s. 392–95.

⁶ Ibidem, t. I, s. 308–10, 320–21, 330–39.

⁷ Ibidem, t. II, s. 17, 341, 418.

dynie ogłosić światu swoją suwerenność wobec Rzymu i rozgabić dobra kościelne, aby dzięki ich sprzedaży stworzyć ekonomiczną podstawę dla stronnictwa rojalistycznego⁸. Francuscy hugenoci to reakcja neofeudalna przeciw centralizującej kraj monarchii i spór wewnątrz szlachty o przywództwo. Oto klasyczne partyjniactwo⁹. Niemieccy luteranie to nie pobożni władcy zatroskani o dobro Kościoła, lecz buntowniczy książęta wobec władzy katolickiego cesarza, którzy pod pozorem odmienności religii przestali uznawać jego władzę nad sobą¹⁰.

Jedynym z reformatorów, który został w tej Bossuetowskiej krytyce pominięty, to Jean Calvin. Zostaje wymieniony jako jeden ze świeckich uzurpujących sobie władzę eklezjalną¹¹, lecz nie są mu przypisywane motywacje ani polityczne, ani finansowe. Calvin jest chyba szczerzy, choć jest heretykiem. Wierząc w to co pisze i mówi nie poddaje swojego kościoła żadnej władzy doczesnej pod ochronę, za cenę uznania jej za quasi-papieską. Dlatego zostaje pominięty, gdyż jego *casus* przeczy ogólnej tezie Bossueta. Stosunek Calvina do tytułowego gregorianizmu jest zresztą inny niż pozostałych reformatorów: chce on ustanowić nowy papocezaryzm, zwierzchność kościoła nad państwem, tyle, że ze stolicą w Genewie¹². O ile luteranie i anglikanie pogodzili się z etatyzacją swoich kościołów, to niepodległość eklezjalna była zawsze oczkiem w głowie kalwinów, którzy wytrwale dążyli do władzy teokratycznej pastorów. Wzorcem pozostawała Genewa rządzona twardą ręką przez Calvina¹³.

2. Konfesjonalizacje i erastianizacje

Tak jak słusznie zauważał Jacques Bossuet, rozpoczynając Reformację Martin Luter ogłosił zasadę *sola Scriptura*, czyli prawo każdego wiernego do samodzielnej interpretacji Litery biblijnej, bez wsparcia – odrzuconych przezeń jako fałszywe, a może i inspirowane przez diabła – Tradycji katolickiej i Magisterium Kościoła. Umiejętność trafnego odczytania *Pisma Świętego* wierni mieli mieć wyłącznie dzięki Bożej łasce¹⁴, podobnie jak i zbawienie (a nie dzięki wierze i uczynom). Pomijając już problemy analfabetyzmu, a szczególnie niezajomości łaciny przez wiernych – czemu reformator próbował przeciwdziałać, tłumacząc *Biblię* na niemiecki – to pomysł ten musiał doprowadzić do

⁸ Ibidem, t. I, s. 339, t. II, s. 16.

⁹ Ibidem, t. II, s. 19–40; idem, *Défence de l'histoire des variations contre la réponse de M. Basnage*, w: idem, *Historie des variations des églises protestantes*, t. II, Paris b.r.w., s. 473–537.

¹⁰ J. Bossuet, *Défence de l'histoire...*, s. 544–46.

¹¹ J. Bossuet, *Historie des variations...*, t. II, s. 15.

¹² G. Tourn, *Jean Calvin: Le réformateur de Genève*, Lyon 2008, s. 114–15; A. Wielomski, *Anty-Rzym. Projekt eklezjalno-polityczny Jana Kalwina*, „Dialogi Polityczne”, 2019, nr 26, s. 11–25.

¹³ E. Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève 1897; G. Goyau, *Une Ville-Eglise: Genève*, Paris 1919; M. Vial, *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Paris 2008, s. 133–41.

¹⁴ Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther*, Paris 1913, s. 341–48; M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève 1991, s. 324–27. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 204–14

religijnej anarchii. Polemizując z hierarchicznym Kościołem, Luter musiał zanegować wszelką widzialną hierarchię eklezjalną. Stąd jego pogląd, że wykładający Literę *Pontifex Maximus* to „bestia, która nie rozróżnia i nie chce rozróżniać pomiędzy słowem BOGA a ludzkimi tradycjami”¹⁵. Papieżowi przeciwstawił prostą wiarę laikatu, gdyż wobec Boga wszyscy są równi: „Szewc, kowal, rolnik (...) wszyscy oni są równi wyświęconym kapłanom i biskupom”¹⁶.

Martin Luter uważał, że gdy wszyscy wczytają się w Słowo Boże zawarte w Literze, to wszyscy wyciągną z niego te same wnioski, takie same jak on. Jean Leclerc pisze: „Luter jest przekonany, że Pismo św. jest samą światłością i że on właśnie posiadał pełnię jego zrozumienia. Dzięki temu nabierze on dogmatycznej pewności proroka, nosiciela Objawienia. Kto sprzeciwia się Ewangeli, takiej, jak on ją pojmuje, sprzeciwia się Bogu”¹⁷. Pojęcie pluralizmu było mu obce. W stosunku do nauk, które reformator dopiero co wyprowadził z własnej lektury Litery, zaraz pojawiła się opozycja ze strony najpierw Andreasa Karlstadta, a później niemieckich anabaptystów, szwajcarskich zwinglian, etc. Radykałowie, których Luter kpiarsko określał mianem „marzycieli”, samodzielnie interpretując Literę uznali, że ojciec tezy o samodzielnej interpretacji *Biblii* okazał się reformatorem połowicznym. Uchylił swoją metodą zamknięte dotąd drzwi, aby zobaczyć co jest po drugiej stronie, wpuścił tyle świeżego powietrza ile uznał za stosowane, po czym znów je zamknął. Zaproponował zmiany eklezjalne, w polityce uznał suwerenność książąt Rzeszy, ale w kwestiach społecznych udawał, że nie rozumie rewolucyjnego potencjału zawartego w Literze.

Posiłkując się *Pismem Świętym* radykałowie zarzucili Lutrowi społeczny konserwatyzm i zatrzymywanie Reformacji w połowie drogi. Sami dążyli do obalenia wszelkich instytucji eklezjalnych, władzy politycznej na rzecz lokalnych wspólnot, poddawali w wątpliwość panujące stosunki własnościowe i społeczne, szczególnie pańszczyznę i poddaństwo chłopów. Był to program anarchistyczny. W oparciu o Literę chcieli przebudować cały świat wedle wskazań niektórych fragmentów biblijnych. Szczególne wrażenie na nich robiło Kazanie na Górze, które interpretowali w duchu socjalnej przebudowy świata¹⁸. Temu intelektualnemu fermentowi towarzyszył wybuch Wojny Chłopskiej w Rzeszy (1524–1526).

Martin Luter chłopami gardził. Podburzony tłum pogardliwie określał niemieckojęzycznym terminem „Herr Omnes”¹⁹. I rozumiał zagrożenie dla własnej pozycji, a na-

¹⁵ M. Luter, *Antithèse de la vraie et faulse Eglise. Estraicte d'un livre envoyé au duc de Brunsvic*, b.m.w. 1545 [?], s. 55.

¹⁶ M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego* [1520], w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967, s. 193.

¹⁷ J. Leclerc, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, Warszawa 1964, t. I, s. 176.

¹⁸ G.H. Williams, *The radical Reformation*, London 1962, s. 38–84, 149–80; B. Lohse, *Evangelium in der Geschichte*, Göttingen 1988, t. I, s. 97–117; A.M. Haas, *Der Kampf um den Heiligen Geist – Luther und Schwärmer*, Freiburg 1997, s. 11–36.

¹⁹ M. Luter, *Ermachung an allen Christen, sich vor Aufruhr und Empörung zu hüten* [1522], w: idem, *Die*

wet życia (był ścigany przez cesarza): skoro spory teologiczne doprowadziły do buntu chłopstwa, to popierający go książęta mogą odwrócić się od jego nauki. Stąd jego poparcie dla tłumiących rewoltę książąt, uwieńczone słynnymi listami zachęcającymi do bezlitosnej rzezi buntowników²⁰. Reformator odciął się od swoich uczniów. Przekonał książąt, że jego nauka prowadzi do wzmocnienia ich władzy, a nie do zamieszek. Nie zmienia to obiektywnego faktu, że niepokoje wynikły wprost z zasady *sola Scriptura*, ustanowionej przez Lutera, gdy teologowie wyprowadzili z Litera radykalne skutki polityczno-społeczne, do czego mieli – w myśl tej zasady – pełne prawo. Pogląd taki formułował już Bossuet, a autor tego tekstu w pełni się z nim zgadza²¹.

Dokonana wtenczas reforma pierwotnej Reformacji polegała na radykalnym ograniczeniu wolności wiary. Luter modyfikuje swoje dotychczasowe nauczanie i wychodzi z neo-augustiańską teorią „nauki o dwóch królestwach”. Chrześcijanin ma pełne prawo do wolności, ale tylko w swoim sumieniu. Na użytek prywatny może rozumieć Literę tak jak mu odpowiada sumienie i łaska Boża (królestwo wewnętrzne), ale żyjąc w państwie czyni i mówi to, co nakazuje mu władza (królestwo zewnętrzne). Odtąd wolność chrześcijańska polega na całkowitej wewnętrznej wolności sumienia z równie całkowitym zewnętrznym posłuszeństwem²². Stąd rozpowszechniona teza, że Luter był ojcem państwa autorytarnego, gdyż tak przyjęło się tłumaczyć jego pojęcie *Obrigkeitsstaat* (dosł. państwo wymuszające posłuszeństwo²³). W teorii tej liczni badacze widzieli źródła pravicowego heglizmu, pruskiego autorytaryzmu, a nawet nazizmu. Dotyczy to szczególnie naukowców starszego pokolenia, którzy pamiętali wojny XX wieku i dziwaczne dla nich tłumaczenia zbrodniarzy, że w swoim sumieniu czują się niewinni, gdyż „wykonywali tylko rozkazy”²⁴.

Królestwo zewnętrzne, w którym obowiązuje absolutne posłuszeństwo wobec władzy, dotyczy także sfery eklezjalnej. Luter podważył prawowitość istniejącej hierarchii kościelnej, gdyż zanegował związek hierarchii duchownej z hierarchią łaski. Zgodnie

reformatischen Schriften, Darmstadt 1847, t. II, s. 292.

²⁰ M. Luter, *Przeciwko morderczym i zbójckim bandom chłopskim* [1525], w: A. Ściegienny, *Luter*, op.cit., s. 168–74; M. Luter, *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern* [1525], w: idem, *Werke in Auswahl*, Bonn 1913, t. III, s. 75–90.

²¹ J. Bossuet, *Défence de l'histoire...*, s. 553–54; A. Wielomski, *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, Warszawa 2013, t. I. *Rewolucja protestancka*, s. 284–88.

²² R. Hermann, *Luthers Theologie*, Göttingen 1967, s. 199–218; M. Jacobs, *Die evangelische Staatslehre*, Göttingen 1971, s. 8–15; B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981, s. 190–97; W.D.J. Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, Brighton 1984, s. 36–61; M. Disselhorst, *Zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers*, w: G. Dilher, I. Staff (red.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zur Problem der Säkularisation*, Frankfurt am Main 1984, s. 129–81.

²³ Pojęcie pierwszy raz pojawia się w pracy M. Luter, *Von Weltlicher Oberkeit* [1523], w: idem, *Werke in Auswahl*, op.cit., t. II, s. 362.

²⁴ J.-E. Spenlé, *La Pensée allemande de Luther à Nietzsche*, Paris 1939, s.14; P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952, s. 230–34; W.M. McGovern, *From Luther to Hitler. The History of Fascist-Nazi political philosophy*, Boston 1973, s. 30–35; J.N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Kitchner 1999, s. 48–55.

z logiką *sola Scriptura* istnieje wiara, ale nie zorganizowany kościół²⁵. Luter ostatecznie akceptuje go jako instytucję hierarchiczną, o ile będzie wykładała prawdziwą naukę. Ale która jest prawdziwa? Luterkańska, katolicka, zwinglikańska czy anabaptystyczna? Przekonany o poparciu ze strony książąt Rzeszy dla siebie osobiście i dla swojej interpretacji Litery, reformator powierza to zadanie władcom. Każdy z nich na terenie swojego państwa winien podjąć decyzję, która z konfesji będzie obowiązywać²⁶. Religia traci charakter uniwersalny, stając się terytorialną. Ta sama prawda może być nieprawdą za graniczną rzeczką lub po drugiej stronie granicznej góry. Prawda religijna jest pokłosiem decyzji politycznej suwerena państwa narodowego lub terytorialnego. To jedna z manifestacji suwerenności państwowej, rodzącej się i umacniającej w tej epoce. Religia zostaje ściśle związana z danym państwem. Jest wyrazem lojalności wobec niego. Dobry poddany przyjmuje państwową konfesję, a nielojalny ją odrzuca²⁷.

Eric Voegelin nazwał ten system etatystyczno-konfesyjny mianem „religii politycznych”²⁸. Może po polsku lepiej brzmiałoby: upolitycznionych. Jeśli przyjrzymy się dziejom poszczególnych państw, a także literaturze analizującej te zjawiska, to przekonamy się, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie z jednym, lecz z kilkoma zjawiskami:

1/ **Konfesjonalizacja.** Głównym propagatorem zjawiska był sam Luter, gdy wycofał się z pierwotnej formuły samodzielnej interpretacji Litery dla wszystkich, ku uprawnieniu suwerena o podjęciu jednorazowej decyzji o zmianie wyznania przez samego siebie i swoich poddanych. Reformator był świadkiem jak poszczególni książęta Rzeszy decyzje takie podejmowali. Zachęcał ich do tego: skoro cesarz uznawał doktrynalne zwierzchnictwo papieża, to apostazja od Kościoła stanowiła pretekst by nie uznawać zwierzchności Kajzera. Znaczyło to najpierw rozluźnienie, a potem faktyczne ogłoszenie suwerenności przez protestanckie księstwa Rzeszy²⁹. Dla lokalnych książąt była to także okazja do wzmocnienia skarbcza poprzez zabór majątków kościelnych, a dla silniejszych z nich także na włączenie do swojej domeny samodzielnych państweczek biskupich, po wygnaniu ich duchownych władców. Luter zachęcał książąt do tych działań, acz sam nie opisał teoretycznie konfesjonalizacji. Uczynił to jego najbliższy uczeń Philipp Melanchton³⁰. I tak

²⁵ G. Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi*, Paris 1854, t. II, s. 148–49, 290 i nast.; J. Simiele, *Lutero y la politica*, „Enfoques”, 2010, nr 1, s. 81.

²⁶ M. Heckel, W. Heun, K. Schlaich, *Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz*, Tübingen 1997, s. 24–48; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, New York 1998, t. II, s. 70–73; A.E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Malden 2004, s. 105–15.

²⁷ R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et Xxe siècles (1789–1998)*, Paris 1998, s. 49–50.

²⁸ E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, München 2007, s. 49–65.

²⁹ K.-F. Stolzenau, *Die Frage des Widerstandes gegen die Obrigkeit bei Luther zugleich in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, w: G. Wolf (red.), *Luther und die Obrigkeit*, Darmstadt 1972, s. 241–72; E. Weymar, *Martin Luther: Obrigkeit, Gehorsam und Widerstand*, w: G. Wolf (red.), *Luther und die Obrigkeit*, op.cit., s. 320–34; A. Wielomski, *Martin Luter wobec Sacrum Imperium*, „Dialogi Polityczne”, 2019, nr 27, s. 29–41.

³⁰ F. Melanchton: *De l'office des princes*, b.m.w. 1545 [?], s. 1–53.

decyzją książąt na protestantyzm przeszły: Hesja (1527), Pomorze (1534), Wirtembergia (1536), Saksonia (1539), Brandenburgia (1539), Meklemburgia (1549) i szereg drobnych organizmów politycznych w środkowej i północnej Rzeszy. Podobnie emancypacyjny charakter, tyle, że względem Rzeczypospolitej Szlacheckiej, miało przejście na luteranizm Prus Książęcych (1525) i Kurlandii (1561). Decyzjami suwerenów na naukę Lutra przeszły i państwa niepodległe: Szwecja (1527), Dania (1530) i Norwegia (1537).

Decyzjom religijnym lokalnych książąt, wolnych miast i suwerennych królestw towarzyszy konfesjonalizacja (niem. *Konfessionalisierung*, czasami *Kirchenpatronatsrecht* lub łac. *ius circa sacra*). Badacze wyróżniają jej dwie rodzaje:

A/ **Konfesjonalizacja katolicka.** Polega ona na decyzji władcy o pozostaniu przy wierze katolickiej. Protestantyzm jest rugowany, a jego zwolennicy prześladowani jako nieojalni wobec państwa. Decyzją władcy zachowane zostaje co najmniej dotychczasowe kościelne *status quo*, a po zakończeniu Soboru Trydenckiego, decyzją tejże samej władzy, wcielane są w życie (lub opóźniane³¹) jego kontrreformacyjne reformy. Obejmują one kwestie liturgiczne, barokowe wyposażenie kościołów, reformę seminariów, wzmacnianie ludowej pobożności, promocję jezuitów, zwiększenie dyscypliny w zakonach i pośród kleru, propagowanie częstszego przyjmowania sakramentów, etc³². Za formy konfesjonalizacji katolickiej uznać możemy nie tylko to, co działo się w księstwach Rzeszy, ale także francuski gallykanizm i hiszpański patronat królewski nad Kościołem katolickim³³.

B/ **Konfesjonalizacja protestancka.** O ile istotą wersji katolickiej zjawiska jest utrwalenie katolicyzmu w wyniku decyzji władcy i z pomocą państwa, to w wersji protestanckiej chodzi o narzucenie poddanym nowego wyznania. Mówiąc o narzuceniu nie przesadzamy, że dziać się to musi wbrew ich woli, ale nową wiarę narzuca się także tym, którzy chcieliby pozostać przy katolicyzmie. Władza wspomaga zainstalowanie nowej konfesji, analogicznie jak przy konfesjonalizacji katolickiej wzmocnienie starej. Metody techniczne przy obydwu wariantach są podobne. Ale konfesjonalizacja protestancka jest bardziej radykalna, gdyż obejmuje także wiarę, jej treść, dogmaty, liturgię, eklezjologię. Młody luteranizm ma ustalone tylko podstawowe zasady doktrynalne. Dlatego władca dyktuje nowe zasady wiary, prawo kanoniczne, sposób powoływania biskupów (zwykle sam to czyni) i szeregowych duchownych, ustala źródła dochodów kościoła (zwykle są to państwowe uposażenia). Luteranizm w poszczególnych księstwach Rzeszy różni się

³¹ V. Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563–1615)*, Paris 1919.

³² W. Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung*, w: idem, H. Schilling, *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, s. 419–52; D.J. Weiss, *Katholische Reform und Gegenreformation*, Darmstadt 2005, s. 91–125, 145–62. R.J.W. Evans, *Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburgerländer (1650–1781)*, w: J. Bahlcke, A. Strohmeyer (red.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999, s. 395–412.

³³ A.-G. Martimort, *Le Gallicanisme*, Paris 1973; A.M. Ruoco Varela, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI*, Madrid 2001.

w szczegółach teologicznych, co czyni popularnymi wspólne ekumeniczne wyznania i definicje symboli wiary³⁴. Może także różnić się zasadami kanonicznymi, czego ulubionym przykładem – przytaczanym przez katolickich krytyków³⁵ – jest prawo do bigamii Filipa Heskiego, wzorem starotestamentowym. Podobną konfesjonalizację, ale tym razem wedle wskazówek Calvina, przeprowadzano we Fryzji i w Niderlandach³⁶.

Konfesjonalizację cechuje jednorazowość decyzji władz politycznych. Państwa, które raz podjęły decyzję o pozostaniu przy katolicyzmie lub przyjęciu nauk Lutra lub innego reformatora, są w niej konsekwentne. Opowiedzenie się po którejś ze stron automatycznie wpisuje państwo w system sojuszy, a dokonane wzmocnienie starej lub wprowadzenie nowej konfesji prowadzi poddanych do utożsamienia jej z lojalnością wobec państwa. Jest to wyraz wczesno-nowożytnej świadomości narodowej lub terytorialnej. Oderwanie racji politycznej państwa od zasady konfesyjnej stanie się faktem dopiero w czasie Wojny Trzydziestoletniej, gdy katolicka Francja – kierując się *raison d'Etat* – wesprze zbrojnie protestantów przeciw katolickiemu cesarzowi i Hiszpanom (1635).

2/ **Erastianizm.** Tak jak zasada konfesjonalizacji kojarzy się nam z Martinem Lutrem, tak erastianizm z Thomasem Erastusem, autorem *Wyjaśnienia ważnych kwestii dotyczących prawa ekskomuniki* (*Explicatio gravissimae quaestionis utrum excommunicatio*, 1589). Teolog ten, poprzez iście talmudyczną egzegezę Litery Starego i Nowego Testamentu dowodzi, że ani u żydów, ani u pierwszych chrześcijan duchowni nie posiadali władzy nad wiernymi. U żydów decyzje polityczne podejmował z Bożego natchnienia Mojżesz, a prawa uchwałała starszyna. Za życia Jezusa podobną rolę pełnił Sanhedryn, łącząc władzę duchowną i administracyjną. To właśnie ciało, wspólnie z rzymskim namiestnikiem Piłatem, odpowiada za ukrzyżowanie Zbawiciela³⁷. Pierwsi chrześcijanie nie mieli przywódcy politycznego i słuchali się władz rzymskich, mimo że były pogańskie. Czynił to już św. Paweł odwołując się do cezara w sprawie swojego uwięzienia (Dz

³⁴ K. Brandi, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, Leipzig 1941, s. 168–90; E.W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift“, 1958, nr 185, s. 249–99; J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. I, s. 257–71; J. Siegel Schmidt, *Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrecht im 15. und 16. Jahrhundert*, Köln 1987, s. 223–76; H.R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Münch 1992, s. 5–23, 44–66; R. Zippelius, *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1997, s. 83–87; A. Żygadło, *Reformacja w Szwecji, Danii i Norwegii. Studium porównawcze*, Warszawa 2005.

³⁵ J. Bossuet, *Histoire des variations...*, t. I, s. 235–45; H. Denifle, *Luther et le lutheranisme*, Paris 1913, t. I, s. 40–41, 206–07; t. II, s. 106–13.

³⁶ H. Schilling, *Johannes a Lasco und Ostfriesland. Eine europäische Beziehungsgeschichte am Vorabend der Konfessionalisierung*, w: Ch. Strohm (red.), *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, Tübingen 2000, s. 1–20; Ch. Boel, *Grotius et le 'ius circa sacra'*, „XVIIe Siècle”, 2008, nr 241, s. 709–24.

³⁷ T. Erastus, *Explicatio gravissimae quaestionis utrum excommunicatio, quatenus religionem intelligentes et aplexantes, a sacramentum usu, propter admissum facinus arcet, mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominus*, Pesclavii 1589, XLVIII–IL.

25, 10–12)³⁸. Kościół posiadał władzę w wyniku uzurpacji prerogatyw doczesnych przez Biskupów Rzymu, którzy „podporządkowali sobie wszystkich władców na Zachodzie i zmusili książąt, królów i cesarzy do posłuszeństwa swojej woli”³⁹. Erastus dowodzi, że Reformacja to uprawniony bunt ludów i władców przeciw tej teokratycznej uzurpacji, poparty przekonaniem, że „nie ma powodu, aby obecne magistraty chrześcijańskie nie posiadały tej pełni władzy, którą Bóg przyznał magistratom żydowskiemu”⁴⁰. W sposób klasyczny dla kalwinów reformator postrzega *Biblię* jako objawione przez Boga prawo, stanowiące meta-historyczny archetyp prawno-polityczny dla wszystkich ludów uznających ją za księgę świętą. Erastus przypomina, że królowie izraelscy ordynowali i usuwali kapłanów, przewodniczyli obrzędowi religijnemu w świątyni, a duchowni pełnili funkcje administracyjne. Z *Ksiąg Królewskich* wynika, że sztucznym jest podział na państwo i kościół. Są to dwie współ-przenikające się instytucje pod zwierzchnictwem sakralnego starotestamentowego króla, którego następcą jest król-kapłan w jednym, czyli Chrystus⁴¹. Dlatego władza doczesna ma „uprawnienie podyktowania religii (poddanym – A.W.) zgodnie ze wskazówkami, których udziela Pismo Święte”⁴².

Nic, co opisał w swojej rozprawie Thomas Erastus nie wychodzi poza zasady konfesjonalizacji. Mimo to termin erastianizm znaczy coś więcej. Różnica nie wynika z teorii, lecz z praktyki. Najbardziej znaną aktywnością tego teologa była jego działalność w Palatynacie na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XVI stulecia. W ramach konfesjonalizacji protestanckiej księstwo to przyjęło luteranizm za Ottona-Henryka Wittelsbacha (1556). Jednak po jego śmierci Erastus, stojąc na czele kilkusobowej grupki teologów-imigrantów, przekonał do kalwinizmu dziedziczącego po nim władzę Fryderyka III, który drugi raz dokonał przymusowej zmiany wyznania swoich poddanych, tym razem na wiarę helwecką (1563)⁴³. Od nazwiska Erastusa utworzono termin **erastianizm, czyli prawo władców do wielokrotnej zmiany konfesji swojej i poddanych**⁴⁴. Pojęcie to jest stosowane w literaturze rzadko, ponieważ zjawisko miało charakter lokalny, dotycząc tylko Palatynatu i Anglii.

W Palatynacie mieliśmy trzykrotną zmianę konfesji w XVI stuleciu (pod koniec wieku miała miejsce jeszcze próba konwersji księstwa na katolicyzm). W Anglii za panowania Tudorów było ich znacznie więcej: 1/ Henryk VIII konfesjonalizuje kraj na modłę

³⁸ Ibidem, XLVII.

³⁹ Ibidem, LXXII.

⁴⁰ Ibidem, LXXIII.

⁴¹ Ibidem, LXXII–LXXIII.

⁴² Ibidem, LXXIII.

⁴³ Faktografia za J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Gloucester 1970, s. 268–83; T. Maissen, *Thomas Erastus und der Erastianismus. Der innerreformierte Streit um die Kirchendisziplin in der Kurpfalz*, w: Ch. Strohm (red.), *Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus*, Gütersloh 2015, s. 200–04.

⁴⁴ Na temat tego terminu w literaturze zob. B. Szlachta, *Erastianizm*, w: *Słownik historii doktryn politycznych*, Warszawa 1999, t. II, s. 135–36; A. Dufour, *Théodore de Bèze. Poète et théologien*, Paris 2009, s. 227–32.

katolicką, za co dostaje od papieża list pochwalny, z którego jest dumny⁴⁵. 2/ Henryk VIII, przy współudziale parlamentu, ogłasza Akt Supremacji (1534), a kilka lat później generalnie ortodoksyjne *Sześć Artykułów* (1539)⁴⁶. 3/ Decyzja o powrocie do katolicyzmu Marii I Tudor (1554). 4/ Powrót do anglikanizmu Henryka VIII za Elżbiety I Tudor (1559). 5/ Kalwinizujące 39 artykułów Elżbiety I (1571)⁴⁷. W ciągu 37 lat mamy pięciokrotną zmianę wyznania państwowego w Anglii, a za każdym z nich (przynajmniej teoretycznie) winna iść zmiana wyznania poddanych. Oporni za każdym razem kończą na szafotach i stosach. Dlatego przypadek ten uważany jest za najradykałniejszy przykład erastianizmu⁴⁸. Za najwybitniejszego teoretyka tego kierunku uchodzi Thomas Hobbes, który zagubiwszy się we wszystkich tych zmianach i widząc w religii zarzewie wojny domowej, ceduje na suwerena decyzję, która religia ma obowiązywać w Anglii, byle tylko zapanaował pokój⁴⁹.

3. Protestantcki neo-cezarpapizm

Źródła konfesjonalizacji i erastianizmu tkwią w sprzeczności wobec reformy gregoriańskiej z XI–XIII wieku. W znanej nam literaturze przedmiotu, poświęconej narodzinom protestantyzmu, właściwie nikt nie napisał tego zupełnie wprost, używając pojęcia reformy gregoriańskiej⁵⁰. Do jej głównych zasad w stosunkach Kościoła z państwem, zaliczyć należy następujące⁵¹:

1/ **Geneza władzy.** Gregorianie negują pogląd, że władza jako taka pochodzi od Boga, bowiem może także pochodzić od diabła, jeśli jest wykonywana w sposób tyra-

⁴⁵ List ten stanowi wstęp do rozprawy Henryka VIII, *Contro Lutero*, Pordenone 1989 [1521], s. 5–13.

⁴⁶ *Act of the Six Articles* [1539], na stronie thereformation.info (10.05.2012).

⁴⁷ *Wyznanie wiary Kościoła angielskiego zwarte w 39 artykułach z 1571 r.*, w: J. Basista, *Propaganda religijna w przededniu i pierwszych latach angielskiej wojny domowej*, Kraków 2007, s. 227–37.

⁴⁸ W.S. Crowley, *Erastianism in England to 1640*, "Journal of Church and State", 1990, nr 32, z. 3, s. 549–66; J.W. Baker, *Erastianism in England. The Zürich Connection*, w: M. Sallmann (red.), *Die Züricher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Bern 2001, s. 327–50; R. Béthmont, *L'anglicanisme. Un modèle pour le christianisme à venir?*, Genève 2010, s. 22–23, 110–20, 152–56, 175–77.

⁴⁹ J.P. Sommerville, *Hobbes, Selden, Erastianism, and the history of the Jews*, w: G.A.J. Rogers, T. Sorrell (red.), *Hobbes and History*, London 2000, s. 168–74; A.P. Martinich, *Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange: Hobbes's Erastianism and Interpretation*, "Journal of the History of Ideas", 2008, t. 70, nr 1, s. 143–63.

⁵⁰ W literaturze polskiej sugestią taką, acz także bez terminu gregorianizm, znajdziemy np. w pracy T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutera i Jana Kalwina*, Łódź 2006, s. 171–73.

⁵¹ Ogólne zasady reformy gregoriańskiej przedstawiają np.: E. Langeron, *Grégoire VII. Origines de la doctrine ultramontaine*, Paris b.r.w.; W. Martens, *Gregor VII. Sein Leben und Wirken*, Leipzig 1894, t. II, s. 23–66; H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934, s. 67–200; M. Pacaut, *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957, s. 63–102; W. Ullmann, *The Growth of papal Government in the Middle Ages. A Study in the ideological Relation of clerical to lay Power*, London 1962, s. 262–309; H.E.J. Cowdrey, *Pope Gregory VII, 1073–1085*, Oxford 1998; D. Tessore, *Gregorio VII: il monaco, l'uomo politico, il santo*, Città Nuova 2003; A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 101–76.

niczny i niechrześcijański⁵². Władza pochodzi od Boga tylko wtedy, gdy zostaje uświęcona przez autorytet Kościoła, za jego pośrednictwem, czego znakiem jest królewskie namaszczenie z ręki papieża lub zastępującego go arcybiskupa. Dlatego tak często powtarzana jest tutaj formuła, że „monarcha nie stoi ponad Kościołem, lecz jest w Kościele”⁵³. To tzw. augustynizm polityczny⁵⁴.

2/ **Ekskomunika i interdykt.** Skoro władca jest w Kościele, a jego władza pochodzi od kapłanów, to ci którzy udzielają władzy mogą ją także odebrać, jeśli osoba nią obdarzona nie wykonuje swoich obowiązków. To przypadek władcy-tyrana, pod którym to pojęciem gregorianie rozumieli wroga religii lub heretyka. Tyran może zostać ekskomunikowany i zdeponowany przez papieża, a popierający go poddani obłożeni interdyktem, czyli zostać odcięci od sakramentów. Dokładnej kodyfikacji uprawnień pontyfikalnych odnośnie obierania i depozycji władców dokonał Innocenty III w XIII wieku (dekretały *Venerabilem* i *Novit*)⁵⁵, co było wyrazem przekształcenia się pierwotnych roszczeń do autonomii Kościoła od władzy doczesnej, w żądanie supremacji władzy papieskiej nad państwami.

3/ **Władcy a duchowni.** Gregorianizm zbudowany jest na biblijnym stwierdzeniu, że są „dwa miecze” (Łk 22, 38). Do pontyfikatu Grzegorza VII obydwa miecze były często bezprawnie złączone. Stąd pojawiły się nadużycia: cesarz mianował papieża, opatów i biskupów w Rzeszy; królowie biskupów i opatów w swoich królestwach; książęta biskupów w swoich dobrach, a feudałowie decydowali o obsadzie parafii. Często stanowiska te były sprzedawane (symonia). Gregorianom nie chodzi o rozdzielenie Kościoła od państwa (idea ta nikomu nie mieściła się wtenczas w głowie), ale o rozdzielenie funkcji kapłańskich od władzy doczesnej. Władca ani nie jest kapłanem, ani nie ma mocy mianowania kapłanów (tzw. inwestytura świecka). W sposób pośredni prowadziło to do sekularyzacji władzy politycznej, którą przestano traktować jako sakralną⁵⁶.

4/ **Prawo.** Wraz z rozdzieleniem instytucji kościelnych od politycznych pojawiła się chęć oddzielenia prawa kościelnego od państwowego. Stąd prace papieskich prawników mające na celu ukształtowanie – za pomocą prawa rzymskiego, Litery, postanowień soborowych i papieskich dekretów – samodzielnego i niezależnego od władzy politycznej systemu prawnego wewnątrz Kościoła i dla wiernych. W ramach tej autonomizacji min.

⁵² Grzegorz VII, *List XXI do Herimana (Hermann) biskupa Metz, rok 1080/81*, „Pro Fide Rege et Lege”, 2011, nr 68, s. 50–56.

⁵³ Grzegorz VII, *Registrum*, w: *Patrologia Latina*, Paris 1844–1855, t. CIIL, IV, 2; XVI, 131; Innocenty IV, *Aeger cui levia*, w: E. Winkelmann (red.), *Acta imperii inedita a saeculis XIII et XIV*, Innsbrück 1885, t. II, s. 698; Bonifacy VIII, *Bulla Unam Sanctam*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2011, nr 1, s. 67.

⁵⁴ Pojęcie opracował i opisał H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris 1972.

⁵⁵ Innocenty III, *Registrum super negotio Romani Imperii*, w: *Patrologia Latina*, Paris 1844–1855, t. CCXVI, dekretały 42 (137) i 62.

⁵⁶ B. Töpfer, *Tendenzen zur Entsakralisierung der Herrscherswürde in der Zeit des Investiturstreits*, „Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus”, 1982, nr 6, s. 163–72.

oddzielono pojęcia grzechu i nieprzestrzegania prawa. W efekcie, Kościół przekształcił się w autonomiczną korporację, mającą centrum w Rzymie i prawo powszechne, niezależne od władców⁵⁷.

Tezy gregorian od początku budziły opór cesarzy, królów i książąt traktujących biskupów i opatów jako lenników służących im wsparciem zbrojnym, a tym wygodniejszych, że nie rządzących dziedzicznie. Pozwalało to obsadzać urzędy eklezjalne lojalnymi ludźmi – z korzyścią dla władzy doczesnej, ale niekoniecznie dla Kościoła i ewangelizacji. Stąd wyprawy cesarzy Henryka IV Salickiego i Fryderyka I Barbarossy na Italię, w celu poskromienia niezależności papieża i wymuszenia na nim zgody na świecką inwestyturę. W Anglii mieliśmy regalistyczne Konstytucje Klarendońskie Henryka II Plantageneta (1164), zakończone zabójstwem abpa Thomasa Becketa (1170) i ukorzeniem się króla przed papieżem. Po intrygach związanych z mianowaniem prymasa Jan bez Ziemi musiał uznać się papieskim lennikiem, co uczyniło z Anglii lenno papieskie na wiele lat (1213–1366). Jeśli spojrzymy na mapę Europy średniowiecznej i szesnastowiecznej to natychmiast zobaczymy ciekawą okoliczność: Reformacja znalazła poparcie władców angielskich i książąt niemieckich, czyli tych regionów Europy, gdzie 300–400 lat wcześniej gregorianizm napotkał najsilniejszy opór. W świadomości Anglików i Niemców XVI wieku doszukać się można silnej fobii antypapieskiej, przekonania o upokorzeniu własnego narodu i państwa przez papieństwo kilkaset lat wcześniej. Popularny był pogląd, że przez stulecia trwała niewola papieska, której dopiero Reformacja kładzie kres. Poparcie ludowe dla Reformacji ma wyraźny podtekst pre-nacjonalistyczny⁵⁸. Podobnie było w hiszpańskich (wówczas) Niderlandach północnych, Danii i Szwecji, gdzie protestantyzm także stanowił wyraz pre-nacjonalizmu, mimo braku przykrych doświadczeń historycznych z papocezaryzmem⁵⁹. W Niderlandach zamiast figury papieża-tyrana mamy katolika-Hiszpana panującego nad krajem.

Reformacja – w wersji konfesjonalizacji protestanckiej i erastianizmu – stanowi zaprzeczenie wszystkich założeń gregorianizmu. Wymieńmy te zaprzeczenia w tej samej kolejności, co zasady gregoriańskie:

1/ **Geneza władzy.** Cechą charakterystyczną nauki luteranńskiej jest pogląd, że słowa św. Pawła, iż „wszelka władza pochodzi od Boga” (Rz 13, 1) należy odczytywać literal-

⁵⁷ P.S. Leicht, *Il Pontefice S. Gregorio VII ed il diritto romano*, „Studi Gregoriani”, 1947, nr 1, s. 93–110; S. Panizo Orallo, *Persona juridica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Feischi (Inocencio IV)*, Pamplona 1975, s. 85–89.

⁵⁸ E. Lemberg, *Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart 1950, s. 160–62; Ch. Hill, *Protestantismus, Pamphlete, Patriotismus und öffentliche Meinung im England des 16. und 17. Jahrhunderts*, w: B. Giesen (red.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991, s. 108–13; A. Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997, s. 55–60.

⁵⁹ I. Montgomery, *La Réforme en Suède. Une Libération nationale et politique*, „Revue d'Historie et de Philosophie Religieuse”, 1983, nr 1–2, s. 113–24; G. Groenhuis, *Calvinism and National Consciousness: the Dutch Republic as the New Israel*, w: A.C. Dukce, C.A. Tamse (red.), *Church and State since the Reformation*, Den Haag 1981, s. 118–31.

nie, a nie tak jak je interpretują tomiści, rozdzielając (pochodzący od Boga) urząd od osoby władzę sprawującej. Bóg bezpośrednio wskazał konkretną osobą suwerena za pomocą samego faktu objęcia przez nią władzy. Gdyby ta osoba nie cieszyła się Bożą łaską, to by się nie urodziła w rodzinie królewskiej i władzy nie odziedziczyła. Dlatego Luter odrzuca prawo do oporu⁶⁰, uznając, że tylko Stwórca ma prawo osądzać (pośmiertnie) suwerenów za ich rządy, skoro sam ich bezpośrednio ustanowił, co ogłosił w *Starym Testamencie* („*Die Rache ist mein*”)⁶¹. Obowiązek absolutnego posłuszeństwa władzy głoszą luteranie niemieccy i angielscy⁶², reformatorzy miejscy⁶³, wczesny Calvin⁶⁴ i teoretycy anglikanizmu⁶⁵. W Anglii opracowano doktrynę boskiego prawa królów, której istotą było przekonanie, że władza monarsza pochodzi bezpośrednio od Boga, a wszelki bunt i opór są zakazane, cokolwiek by władca nie uczynił⁶⁶.

Słowem, na początku ojcowie-założyciele protestantyzmu zgodnie twierdzili, że władza polityczna nie pochodzi ani od Kościoła, ani z natury, jak opisywał to Arystoteles i scholastycy. Wszechmocny wskazał konkretną osobę do sprawowania władzy i należy te Boże wskazanie traktować jako specyficzny rodzaj łaski, co dobrze komponowało się z reformacyjną nauką o łasce i predestynacji.

2/ **Ekskomunika i interdykt.** W dobie Reformacji polityczne użycie ekskomuniki i interdyktu w celu obalenia władcy nie przynosiło już zakładanych skutków. Ostatni raz papieństwo użyło tej broni w sporze z Wenecją (1606), ponosząc spektakularną porażkę, gdyż władze republikańskie poparł i laikat i większość lokalnego duchowieństwa. Skoro skutkiem ekskomunik było prawo do buntu, a nawet tyranobójstwa, to w tych kryteriach postrzegano katolickich zamachowców na Jakuba VI/I w Anglii (Spisek Prochowy 1605) i zabójstwa królów Francji przez Jacquesa Clémenta (1589) i François Ravailaca (1610). W wydarzeniach tych antyrzymska część opinii publicznej chciała widzieć spiski jezuitów i papieskie palce. Był to pogląd bezpodstawny, ale nośny społecznie. Kościół odcinał

⁶⁰ M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, Goleiszów 2009 [1515–16], XIII, s. 191–94; idem, *Von Weltlicher Oberkeit...*, s. 362, 374, 390–91; idem, *Kleiner Katechismus mit Erklärung*, Hamburg 2000 [1529], s. 63.

⁶¹ M. Luter, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein Können* [1526], w: idem, *Werke in Auswahl*, op.cit., t. III, s. 328, 332.

⁶² F. Melancton, *La Somme de theologie, ou Lieus communs, relevez et augmontés*, Geneve 1551 [1521], s. 666–68, 731–34; W. Tyndale, *The Obedience of a christian Man and how christian Rulers ought to govern* [1526], w: T. Russel (red.), *The Works of the english Reformers*, London 1831, t. I, s. 163–78, 197–222, 238–43. Zob. także: *Katechizm Heideberski z 1563 roku*, w: Z. Pasek (red.), *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Kraków 1999, kwestia 104.

⁶³ U. Zwingli, *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* [1523], w: S. Grotefeld (red.), *Quellentexte theologischer Ethik. Von der Altern bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2006, s. 147–52; idem, *Brieve e claire exposition de la foy Chretienne*, b.m.w. 1539 [1531], s. 68–69; H. Bullinger, *Les cinq Decades des Sermons*, b.m.w. 1565 [1549–52], II, 5–6.

⁶⁴ J. Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, Paris 1888 [1535], IV, XX, 22–23.

⁶⁵ E. Fox, *Opus eximium de vera differentia regiae potestatis et ecclesiasticae, et quae sit ipsa veritas ac virtus utriusque*, London 1534, s. 29–31; S. Gardiner, *De vera obedientia*, London 1535, s. 80–81.

⁶⁶ J.N. Figgis, *The Divine Right...*, s. 5–6.

się wprowadzie od doktryny prywatnego tyranobójstwa Juana de Mariany⁶⁷, ale podtrzymał pogląd, że poddani mają uprawnienie do buntu i obalenia tyra, szczególnie króla-heretyka, który dokonuje konfesjonalizacji protestanckiej, o ile został obłożony przez Rzymskiego Pontifexa ekskomuniką. Wprost nauczali o tym Roberto Bellarmino i Francisco Suárez⁶⁸.

Z protestanckiej tezy o bezpośrednim pochodzeniu władzy od Boga wynikał pogląd, że skoro Kościół nie udziela królom władzy, to nie może im jej także odebrać za pomocą ekskomuniki lub interdymtu. Logicznie, uprawnienie poddanych do buntu nie istnieje i istnieć nie może. Do tyranobójstwa tym bardziej. Parafrazując znane hasło gregorian można rzec, że król nie jest w kościele, ale stoi ponad kościołem, konstytuuje go. Skoro za swoje uczynki odpowiada tylko przed Bogiem i to do Niego należy pomsta, to z dykcjonarzy prawno-politologicznych należy usunąć pojęcia tyra i tyranii. Konsekwentnie, katolicyzm należy potraktować jako zbrodniczą doktrynę nauczającą o prawie ludu do oporu wobec rzekomego tyra, który *ex definitione* nim być nie może uznanym przez lud i Kościół. Stąd autentyczna obsesja protestanckich suwerenów, widzących w katolicyzmie tylko i wyłącznie doktrynę prawa poddanych do buntu i wszędzie wietrzyli groźbę papieskiej ekskomuniki lub terrorystyczne zamachy ze strony katolików.

Obsesyjny obrazek papieża zmieniającego władców niczym rękawiczki był szczególnie charakterystyczny dla Anglii, gdyż papieże obkładali ekskomunikami Henryka VIII za schizmę z 1534 roku, a także Elżbietę I za erastiański powrót państwa do anglikanizmu (1570). Stąd angielska obsesja papieża piorunującego ekskomunikami, aby pozbawić ich tronu⁶⁹. W odwecie za Spisek Prochowy Jakub VI/I wymuszał na katolickich poddanych przysięgę lojalności, zawierającą wyrzeczenie się oporu na papieskie hasło (1606). Wywołało to wielką polemikę między Jakubem VI/I a Bellarminem⁷⁰, którą angielscy rojaliści kontynuowali przez następne dziesięciolecia⁷¹, gdyż jezuita śmiało wygrać

⁶⁷ Ch. Hansen Roses, *Ensayo sobre el pensamiento político del padre Juan de Mariana*, Santiago 1959, s. 334–35; D. Ferraro, *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Milano 1989, s. 233–34.

⁶⁸ R. Bellarmino, *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia* [1586], w: idem: *Disputationes. De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis Haereticos*, Parisii 1608, t. II, V, 6–8 (kol. 887–97); idem, *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclaium*, Monachii 1712 [1610], s. 51–52, 218–19, 244–51, 280–81; F. Suárez, *Selección de Defensio Fidei y otras obras*, Buenos Aires 1966, s. 191–94, 412–28.

⁶⁹ R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge 2004 [1594–97], VIII, 9; W. Barclay, *De Regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium & reliquos monarchomachos*, Paris 1600, s. 112–13, 269–70; idem, *Traité de la Puissance du pape sur les princes seculiers*, Cologne 1687 [1607], s. 1–2, 8–10, 36–38, 87–103, 114–243, 268–70, 291–306, 320–75, 380–93; Jakub VI/I, *Triplici Nodo. Triplex Cuneus, Or an Apologie for the Oath of Allegiance* [1608], w: idem, *Political Writings*, Cambridge 2006, s. 88–131.

⁷⁰ D. Ferraro, *Bellarmino, Suárez, Giacomo I et la polemica sulle origini del potere politico*, w: R. De Maio, A. Barromeo, L. Gulisa i inni (red.), *Bellarmino e la Controriforma*, Sora 1990, s. 225–38; B. Bourdin, *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne: la controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*, Paris 2004.

⁷¹ Np. J. Buckeridge, *De potestate papae in rebus temporalibus*, Londini 1614, I, 6, s. 52–66; T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954 [1651], III, s. 330–

intelektualny pojedynek z ich suwerenem. Studiując pisma angielskich teoretyków widać ich świadomość, że spór z papieżem dotyczy nie tyle incydentów z ekskomunikami, co ogólnych relacji Kościoła z suwerennymi państwami, którym papież odmawiał suwerenności. Doktrynerzy anglikanizmu wielokrotnie piszą, że ustrój eklezjalny Henryka VIII i jego następców to sprzeciw wobec reformy gregoriańskiej⁷². Anglikanizm to odwrócenie zasady gregoriańskiej: średniowieczni teokraci głosili bezpośrednią (*potestas directa*) władzę papieża w Kościele i pośrednią (*potestas indirecta*) nad państwami. Tutaj mamy króla bezpośrednio rządzącego państwem i pośrednio narodowym kościołem, za pomocą ustanowionych przez siebie biskupów⁷³.

3/ **Władcy a duchowni.** Chryścijańscy władcy w epoce przedgregoriańskiej nigdy nie byli duchownymi *sensu stricto*. Jednak chętnie stylizowali się na takich, ubierając się w podobne szaty, czyniąc cuda, lecząc chorych, etc. Nie byli królami-kapłanami, ale władcami stylizującymi się na arcykapłanów, na charyzmatycznych przywódców o zdolnościach magicznych. Punktem dzielącym władców od duchownych była zdolność do dokonania Przeistoczenia w czasie Eucharystii. Marc Bloch słusznie zauważa, że żaden, nawet najbardziej sakralizujący się monarcha nie ośmielił się odprawić Mszy świętej, uwieńczonej rzekomym Przeistoczeniem⁷⁴. Było jednak oczywiste, że władcy ustanawiają biskupstwa i mianują biskupów. Gregorianizm zaczyna się od sporu o inwestyturę, aby ostatecznie doprowadzić do demarkacji władcy doczesnego od kapłana mającego moc sakramentalną.

Reformatorzy zaprzeczają prawowitości gregorianizmu i jego teorii rozdziału suwerenów od kapłanów. Sam projekt konfesjonalizacji i erastianizmu zakłada wyższość miecza doczesnego nad duchownym. Luter był pierwszym w historii kacerzem, który zrozumiał, że nie sposób walczyć ze zjednoczonymi siłami kościelno-politycznymi. Dlatego trzeba je podzielić, oferując książętom zwierzchność nad kościołem, czyli zysk polityczny, administracyjny i skarbowy w zamian za poparcie dla Reformacji. I dlatego Luter był pierwszym ogłoszonym publicznie przez Kościół heretykiem, który wygrał. Uczynił to dzięki wsparciu miecza doczesnego i tylko tam, gdzie to wsparcie uzyskał. Nie znajdziemy żadnego państwa, gdzie protestantyzm wygrał wbrew wszystkim władzom politycznym, zjednoczonym przeciw niemu. Ci protestanci, którzy działają bez zgody

–540; J. Battely, *The Notes of the Church as Laid down by Cardinal Bellarmin. Examined and Confuted*, London 1688.

⁷² E. Fox, *Opus eximium...*, s. 102–04; S. Gardiner, *De vera obedientia*, op.cit., s. 80–81; R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical...*, VIII, 7; J. Buckeridge, *De potestate papae...*, I, 7, s. 66–95; R. Montagu, *Antidiatribae*, b.m.w. 1625, s. 92–94; H. Hammond, *Of Schism* [1653], w: idem, *The Miscellaneous Theological Works*, Oxford 1842, t. II, s. 267–68; J. Bramhall, *A Just Vindication of the Church of England from the Unjust Aspersion of Criminal Schism* [1654], w: idem, *Works*, Oxford 1842–45, t. I, s. 138–40, 165–200.

⁷³ W literaturze z epoki R. Pole, *Défence de l'unité de l'Eglise*, Paris 1967 [1536], s. 74–75, 91–100. W literaturze współczesnej L. d'Avack, *La ragione dei Re. Il pensiero politico di Giacomo I*, Milano 1974, s. 193–94.

⁷⁴ M. Bloch, *Spółczesność feudalna*, Warszawa 1981, s. 562; idem, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, Warszawa 1998, s. 173.

władz doczesnych przegrywają. Wymieńmy antytrynitarzy, niemieckich anabaptystów i angielskich braunistów. Zwalczają ich zgodnie, jako anarchistów i rewolucjonistów, Kościół katolicki, ustanowione przez suwerenów kościoły protestanckie i władze doczesne.

Niestety, młode kościoły protestanckie płacą za udaną konfesjonalizację wysoką cenę: tracą swoją niepodległość, musząc uznać zwierzchność władców nie tylko w kwestiach dogmatycznych i liturgicznych – co oznaczało poddanie sztandarowego projektu *sola Scriptura* – ale i przy wyborze własnych kapłanów. Wszędzie tam, gdzie utrzymano episkopalizm (anglikanizm i luteranizm), tam władcy mianują biskupów, a ci niższych duchownych. Biskupi ci zawsze popierają swoich suwerenów⁷⁵.

4/ **Prawo kanoniczne a państwowość.** W państwach poddanych konfesjonalizacji protestanckiej suweren polityczny decyduje nie tylko o dogmatach, ale i o eklezjologii, w tym o sposobie obioru biskupów. Automatycznie czyni to zeń twórcę, modyfikatora i najwyższego interpretatora prawa kanonicznego. Często publicznie zachowywane są pozory, że nowo-ukonstytuowany kościół to powrót do tradycji chrześcijaństwa pierwszych stuleci, kościoła przedgregoriańskiego lub koncyliarystycznego z końca Średnio-wieczia⁷⁶. Wzmiankowany wcześniej przypadek Filipa Heskiego i zalegalizowanej teologicznie przez Lutra bigamii tego władcy dowodzi, że podporządkowanie władcom prawa kanonicznego dotyczy i prawa małżeńskiego. Po schizmie anglikańskiej Henryk VIII także udziela sam sobie rozwodu.

4. Wnioski

Celem tego tekstu było wykazanie, że konfesjonalizacja i erastianizm stanowiły skrajne zaprzeczenie zasad reformy gregoriańskiej. Nie oznaczało to jednak prostego powrotu do świata, który został raz zniszczony wspólnym wysiłkiem papieży Grzegorza VII, Aleksandra III, Innocentego III i Innocentego IV (wymieńmy tutaj tylko tych największych). Jak wiemy z historii, restauracje integralne *status quo ante* nigdy się nie udają, a po upływie 400–500 lat są wprost niepodobieństwem. Nie wchodząc w szczegóły, między światem przedgregoriańskim a reformacyjnym widzimy dwie zasadnicze różnice:

1/ **Kapłaństwo suwerena.** Dla narodów chrześcijańskich w XVI stuleciu było jeszcze rzeczą akceptowalną, aby król ogłosił się zwierzchnikiem narodowego lub terytorialnego kościoła, bezpośrednio lub pośrednio wyznaczał biskupów, zwoływał synody, etc. Bywała to formuła wczesnego nacjonalizmu, który nie posiadał autonomicznego języ-

⁷⁵ R.L. Greaves, *Concepts of Political Obedience in Late Tudor England: Conflicting Perspectives*, "Journal of British Studies", 1982, t. XXII, nr 1, s. 23.

⁷⁶ F. Melancton, *De la puissance et autorité de la sainte eglise chretienne et comment elle peut etre cogneuë par la Parolle de Dieu*, b.m.w. 1543 [?], s. 17A–70B; M. Bucer, *De concilio et legitima iudicandis controversiis religionis*, b.m.w., 1545, B3, G1–2, R1–3; idem, *De vera Ecclesiarum in Doctrina, Ceremoniis et disciplina reconciliatione*, b.m.w., 1589, s. 25–30; J. Buckeridge, *De potestate papae...*, II, 3, s. 184–248; R. Montagu, *Antidiatribae*, op.cit., s. 57–58, 81–84; W. Laud, *Conference with Fisher* [?], w: idem, *The Works*, Oxford 1847–60, t. II, s. 170–84; J. Bramhall, *A Just Vindication...*, s. 138–40, 152–54.

ka politycznego. Zresztą po dziś dzień w Wielkiej Brytanii i w krajach skandynawskich monarcha formalnie pozostaje zwierzchnikiem państwowego kościoła protestanckiego. Skoro jednak już dla ludzi Średniowiecza było rzeczą nie do pomyślenia, aby władca był prawdziwym biskupem z mocą sakramentalną, to tym bardziej dla ich potomków kilkaset lat później. Tak jak żaden władca średniowieczny nie odważył się odprawić Mszy świętej uwieńczonej cudem transsubstancji, tak nie ośmielił się tego zrobić żaden władca protestancki, mimo że reformatorzy (z wyjątkiem Lutra) generalnie odrzucali realną obecność Chrystusa w Eucharystii⁷⁷. Powołania do władania mieczem doczesnym i mieczem duchowym nieodwołalnie oddzieliły się. Dlatego w kwestii tej reforma protestancka nie zdecydowała się na próbę całkowitego odwrócenia reformy gregoriańskiej. Władcy zadowolili się etatyzacją religii, mianowaniem lojalnych wobec siebie biskupów i zagarnięciem dóbr kościelnych.

2/ **Suweren a ustanowienie religii.** O ile w kwestii restauracji króla-kapłana Reformacja wykazała minimum umiarkowania, o tyle w kwestii decyzji politycznej o przyjęciu religii była radykalniejsza niż mediewalni przeciwnicy gregorianizmu. Cesarze Henryk IV Salicki, Fryderyk I Barbarossa i Fryderyk II Stauf nie stanęli nigdy przed problemem wobec suwerenów szesnastowiecznych: wyboru wyznania. Cesarze dawniejsi mogli uprawiać cesaropapizm i mianować biskupów, ale – może poza wyjątkiem ekscentryka Fryderyka II – z punktu widzenia dogmatycznego byli ortodoksyjni. Gdy najbliższy współpracownik Fryderyka I Barbarossy, Rainald z Dassel chciał oderwać Kościół niemiecki od Rzymu⁷⁸, to cesarz nigdy nie zdecydował się przedstawić publicznie tak radykalnego projektu. Jak zauważa Carl Schmitt, cesarze nigdy nie walczyli z Kościołem, ale o władzę w Kościele, uważając się za jego głowę, stojącą ponad Rzymem⁷⁹. W XVI wieku sytuacja radykalnie zmienia się, gdy doszło do dezintegracji Kościoła powszechnego. Papież z Rzymu i Calvin z Genewy ogłaszają, że istnieje jeden Kościół powszechny, a każdy z nich twierdzi, iż jest jego naczelnikiem; Luter i Henryk VIII ogłaszają budowę kościołów terytorialnych i narodowych; Zwingli, Bucer, Bullinger i reformatorzy miejscy głoszą, że eklezja jest miastem, a władze miejskie i kościelne są tym samym. W tej sytuacji suweren musi dokonać decyzji o konfesjonalizacji własnego państwa – katolickiej lub protestanckiej. W tym drugim przypadku często dochodzi do erastianizmu, czyli wielokrotnych zmian konfesji. Takiego wyboru nie mieli ani Henryk IV, ani Barbarossa. W tym aspekcie reforma protestancka okazała się bardziej radykalna niż prosty powrót do zasad przedgregoriańskich.

⁷⁷ J.A. Möhler, *Symbolika, czyli wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami podług ich publicznych wyznań wiary*, Warszawa 1871, s. 201–55.

⁷⁸ E.W. Wies, *Fryderyk Barbarossa. Mit i rzeczywistość*, Warszawa 1996, s. 103–05, 163, 165, 172–73, 180–84, 196.

⁷⁹ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlin 1997, s. 28–29.

O powrocie do zasad sprzed Grzegorza VII można mówić tylko w przypadku konfesjonalizacji katolickiej. Klasycznym myślicielem katolickim, ale przedgregoriańskim⁸⁰, opowiadającym się za konfesjonalizacją przez króla, był autor od którego zaczęliśmy ten tekst, czyli bp Jacques Bossuet. Było dlań oczywiste, że król Francji ma moc mianowania biskupów na terenie swojego królestwa, iż jest istotą sakralną, Bożym pomazańcem. Ale myśl, że mógłby zmieniać symbole i dogmaty wiary napawała go trwogą. To nie byłaby nawet tyrania. To byłoby nieprawdopodobne bluźnierstwo.

Bibliografia:

- Act of the Six Articles* [1539], na stronie thereformation.info (10.05.2012).
- H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris 1972.
- H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934.
- L. d'Avack, *La ragione dei Re. Il pensiero politico di Giacomo I*, Milano 1974.
- J.W. Baker, *Erastianism in England. The Zürich Connection*, w: M. Sallmann (red.), *Die Züricher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Bern 2001.
- W. Barclay, *De Regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium & reliquos monarchomachos*, Paris 1600.
- W. Barclay, *Traité de la Puissance du pape sur les princes seculiers*, Cologne 1687 [1607].
- J. Battely, *The Notes of the Church as Laid down by Cardinal Bellarmin. Examined and Confuted*, London 1688.
- R. Bellarmino, *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia* [1586], w: idem: *Disputationes. De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis Haereticos*, Parisii 1608, t. II.
- R. Bellarmino, *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclaium*, Monachij 1712 [1610].
- R. Béthmont, *Langlicanisme. Un modèle pour le christianisme à venir?*, Genève 2010.
- M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, Warszawa 1998.
- M. Bloch, *Spółczesność feudalne*, Warszawa 1981.
- Ch. Boel, *Grotius et le 'ius circa sacra'*, "XVIIe Siècle", 2008, nr 241.
- Bonifacy VIII, *Bulla Unam Sanctam*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2011, nr 1.
- J. Bossuet, *Défence de l'église gallicane*, Paris 1845 [1730].
- J. Bossuet, *Défence de l'histoire des variations contre la réponse de M. Basnage*, w: idem, *Historie des variations des églises protestantes*, t. II, Paris b.r.w.
- J. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, Paris b.r.w. [1688], t. I–II.
- B. Bourdin, *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne: la controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*, Paris 2004.
- J. Bramhall, *A Just Vindication of the Church of England from the Unjust Aspersion of Criminal Schism* [1654], w: idem, *Works*, Oxford 1842–45, t. I.
- K. Brandi, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, Leipzig 1941.
- M. Bucer, *De concilio et legitima iudicandis controversiis religionis*, b.m.w., 1545.

⁸⁰ J. Bossuet, *Défence de l'église gallicane*, Paris 1845 [1730].

- M. Bucer, *De vera Ecclesiarum in Doctrina, Ceremoniis et disciplina reconciliatione*, b.m.w., 1589.
- J. Buckeridge, *De potestate papae in rebus temporalibus*, Londini 1614.
- H. Bullinger, *Les cinq Decades des Sermons*, b.m.w. 1565 [1549–52].
- J. Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, Paris 1888 [1535].
- W.D.J. Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, Brighton 1984.
- E. Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève 1897.
- H.E.J. Cowdrey, *Pope Gregory VII, 1073–1085*, Oxford 1998.
- W.S. Crowley, *Erastianism in England to 1640*, "Journal of Church and State", 1990, nr 32, z. 3.
- H. Denifle, *Luther et le lutheranisme*, Paris 1913, t. I–II.
- M. Disselhorst, *Zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers*, w: G. Dilher, I. Staff (red.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zur Problem der Säkularisation*, Frankfurt am Main 1984.
- A. Dufour, *Théodore de Bèze. Poète et théologien*, Paris 2009.
- T. Erastus, *Explicatio gravissimae quaestionis utrum excommunicatio, quatenus religionem intelligentes et aplexantes, a sacramentum usu, propter admissum facinus arcet, mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominus*, Pesclavii 1589.
- R.J.W. Evans, *Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburgerländer (1650–1781)*, w: J. Bahlcke, A. Strohmeyer (red.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999.
- D. Ferraro, *Bellarmino, Suárez, Giacomo I et la polemica sulle origini del potere politico*, w: R. De Maio, A. Barromeo, L. Gulisa i inni (red.), *Bellarmino e la Controriforma*, Sora 1990.
- D. Ferraro, *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Milano 1989.
- J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Gloucester 1970.
- J.N. Figgis: *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Kitchner 1999.
- E. Fox, *Opus eximium de vera differentia regiae potestatis et ecclesiasticae, et quae sit ipsa veritas ac virtus utriusque*, London 1534.
- S. Gardiner, *De vera obedientia*, London 1535.
- Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther*, Paris 1913.
- G. Goyau, *Une Ville-Eglise: Genève*, Paris 1919.
- R.L. Greaves, *Concepts of Political Obedience in Late Tudor England: Conflicting Perspectives*, "Journal of British Studies", 1982, t. XXII, nr 1.
- G. Groenhuis, *Calvinism and National Consciousness : the Dutch Republic as the New Israel*, w: A.C. Dukce, C.A. Tamse (red.), *Church and State since the Reformation*, Den Haag 1981.
- Grzegorz VII, *List XXI do Herimana (Hermannna) biskupa Metz, rok 1080/81*, „Pro Fide Rege et Lege”, 2011, nr 68.
- Grzegorz VII, *Registrum*, w: *Patrologia Latina*, Paris 1844–1855, t. CIII.
- A.M. Haas, *Der Kampf um den Heiligen Geist – Luther und Schwärmer*, Freiburg 1997.
- H. Hammond, *Of Schism* [1653], w: idem, *The Miscellaneous Theological Works*, Oxford 1842, t. II.
- Ch. Hansen Roses, *Ensayo sobre el pensamiento político del padre Juan de Mariana*, Santiago 1959.
- A. Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997.
- M. Heckel, W. Heun, K. Schlaich, *Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz*, Tübingen 1997.
- Henry VIII, *Contro Lutero*, Pordenone 1989 [1521].
- R. Hermann, *Luthers Theologie*, Göttingen 1967.
- Ch. Hill, *Protestantismus, Pamphlete, Patriotismus und öffentliche Meinung im England des 16.*

- und 17. Jahrhunderts, w: B. Giesen (red.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991.
- T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954 [1651].
- R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge 2004 [1594–97].
- Innocenty III, *Registrum super negotio Romani Imperii*, w: *Patrologia Latina*, Paris 1844–1855, t. CCXVI.
- Innocenty IV, *Aeger cui levia*, w: E. Winkelmann (red.), *Acta imperii inedita a saeculis XIII et XIV*, Innsbrück 1885, t. II.
- M. Jacobs, *Die evangelische Staatslehre*, Göttingen 1971.
- Jakub VI/I, *Triplici Nodo. Triplex Cuneus, Or an Apologie for the Oath of Allegiance* [1608], w: idem, *Political Writings*, Cambridge 2006.
- Katechizm Heidelberski z 1563 roku*, w: Z. Pasek (red.), *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Kraków 1999.
- E. Langeron, *Grégoire VII. Origines de la doctrine ultramontaine*, Paris b.r.w.
- W. Laud, *Conference with Fisher* [?], w: idem, *The Works*, Oxford 1847–60, t. II.
- J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, Warszawa 1964, t. I–II.
- P.S. Leicht, *Il Pontefice S. Gregorio VII ed il diritto romano*, “Studi Gregoriani”, 1947, nr 1.
- E. Lemberg, *Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart 1950.
- M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève 1991.
- B. Lohse, *Evangelium in der Geschichte*, Göttingen 1988, t. I.
- B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.
- B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981.
- M. Luter, *Antithèse de la vraye et faulse Eglise. Estraicte d'un livre envoyé au duc de Brunsvic*, b.m.w. 1545 [?].
- M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego* [1520], w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967.
- M. Luter, *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern* [1525], w: idem, *Werke in Auswahl*, Bonn 1913, t. III.
- M. Luter, *Ermachung an allen Christen, sich vor Aufruhr und Empörung zu hüten* [1522], w: idem, *Die reformatischen Schriften*, Darmstadt 1847, t. II.
- M. Luter, *Kleiner Katechismus mit Erklärung*, Hamburg 2000 [1529].
- M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, Goleiszów 2009 [1515–16].
- M. Luter, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein Können* [1526], w: idem, *Werke in Auswahl*, Bonn 1913, t. III.
- M. Luter, *Przeciwno morderczym i zbójckim bandom chłopskim* [1525], w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967.
- M. Luter, *Von Weltlicher Oberkeit* [1523], w: idem, *Werke in Auswahl*, Bonn 1913, t. II.
- T. Maissen, *Thomas Erastus und der Erastianismus. Der innerreformierte Streit um die Kirchendisziplin in der Kurpfalz*, w: Ch. Strohm (red.), *Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus*, Gütersloh 2015.
- W. Martens, *Gregor VII. Sein Leben und Wirken*, Leipzig 1894, t. II.
- A.-G. Martimort, *Le Gallicanisme*, Paris 1973.
- V. Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563–1615)*, Paris 1919.

- A.P. Martinich, *Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange: Hobbes's Erastianism and Interpretation*, "Journal of the History of Ideas", 2008, t. 70, nr 1.
- W.M. McGovern, *From Luther to Hitler. The History of Fascist-Nazi political philosophy*, Boston 1973.
- A.E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Malden 2004.
- F. Melancton, *De la puissance et autorité de la sainte eglise chretienne et comment elle peut etre cogneuë par la Parolle de Dieu*, b.m.w. 1543 [?].
- F. Melancton: *De l'office des princes*, b.m.w. 1545 [?].
- F. Melancton, *La Somme de theologie, ou Lieus communs, relevez et augmentés*, Geneve 1551 [1521].
- P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952.
- J.A. Möhler, *Symbolika, czyli wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami podług ich publicznych wyznań wiary*, Warszawa 1871.
- R. Montagu, *Antidiatribae*, b.m.w. 1625.
- I. Montgomery, *La Réforme en Suède. Une Libération nationale et politique*, "Revue d'Historie et de Philosophie Religieuse", 1983, nr 1–2.
- M. Pacaut, *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957.
- S. Panizo Orallo, *Persona juridica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Feischi (Inocencio IV)*, Pamplona 1975.
- G. Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi*, Paris 1854, t. II.
- R. Pole, *Défence de l'unité de l'Eglise*, Paris 1967 [1536].
- W. Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung*, w: idem, H. Schilling, *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995.
- R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et Xxe siècles (1789–1998)*, Paris 1998.
- A.M. Ruoco Varela, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI*, Madrid 2001.
- H. Schilling, *Johannes a Lasco und Ostfriesland. Eine europäische Beziehungsgeschichte am Vorabend der Konfessionalisierung*, w: Ch. Strohm (red.), *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, Tübingen 2000.
- H.R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Münch 1992.
- C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlin 1997.
- J. Siegel Schmidt, *Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrecht im 15. und 16. Jahrhundert*, Köln 1987.
- J. Simiele, *Lutero y la politica*, „Enfoques”, 2010, nr 1.
- Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, New York 1998, t. II.
- J.P. Sommerville, *Hobbes, Selden, Erastianism, and the history of the Jews*, w: G.A.J. Rogers, T. Sorell (red.), *Hobbes and History*, London 2000.
- J.-E. Spenlé, *La Pensée allemande de Luther à Nietzsche*, Paris 1939.
- K.-F. Stolzenau, *Die Frage des Widerstandes gegen die Obrigkeit bei Luther zugleich in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, w: G. Wolf (red.), *Luther und die Obrigkeit*, Darmstadt 1972.
- F. Suárez, *Selección de Defensio Fidei y otras obras*, Buenos Aires 1966.
- T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Łódź 2006.
- B. Szlachta, *Erastianizm*, w: *Słownik historii doktryn politycznych*, Warszawa 1999, t. II.
- D. Tessore, *Gregorio VII: il monaco, l'uomo politico, il santo*, Città Nuova 2003.
- B. Töpfer, *Tendenzen zur Entsakralisierung der Herrscherswürde in der Zeit des Investiturstreits*, „Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus“, 1982, nr 6.

- G. Tourn, *Jean Calvin: Le reformateur de Genève*, Lyon 2008.
- W. Tyndale, *The Obedience of a christian Man and how christian Rulers ought to govern* [1526], w: T. Russel (red.), *The Works of the english Reformers*, London 1831, t. I.
- W. Ullmann, *The Growth of papal Government in the Middle Ages. A Study in the ideological Relation of clerical to lay Power*, London 1962.
- M. Vial, *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Paris 2008.
- E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, München 2007.
- D.J. Weiss, *Katholische Reform und Gegenreformation*, Darmstadt 2005.
- E. Weymar, *Martin Luther: Obrigkeit, Gehorsam und Widerstand*, w: G. Wolf (red.), *Luther und die Obrigkeit*, Darmstadt 1972.
- A. Wielomski, *Anty-Rzym. Projekt eklezjalno-polityczny Jana Kalwina*, "Dialogi Polityczne", 2019, nr 26.
- A. Wielomski, *Martin Luter wobec Sacrum Imperium*, "Dialogi Polityczne", 2019, nr 27.
- A. Wielomski, *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, Warszawa 2013, t. I. *Rewolucja protestancka*.
- A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.
- E.W. Wies, *Fryderyk Barbarossa. Mit i rzeczywistość*, Warszawa 1996.
- G.H. Williams, *The radical Reformation*, London 1962.
- Wyznanie wiary Kościoła angielskiego zwarte w 39 artykułach z 1571 r., w: J. Basista, *Propaganda religijna w przededniu i pierwszych latach angielskiej wojny domowej*, Kraków 2007.
- E.W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift“, 1958, nr 185.
- R. Zippelius, *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1997.
- U. Zwingli, *Brieve e claire exposition de la foy Chretienne*, b.m.w. 1539 [1531].
- U. Zwingli, *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* [1523], w: S. Grotefeld (red.), *Quellentexte theologischer Ethik. Von der Altern bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2006.
- A. Żygadło, *Reformacja w Szwecji, Danii i Norwegii. Studium porównawcze*, Warszawa 2005.