



TRUDNE DZIEDZICTWO TROELTSCHA. UWAGI KRYTYCZNE O DWÓCH MODELACH STUDIÓW NAD REFORMACJĄ PROTESTANCKĄ

Część druga: Historie (konfesjonalizacja – reformacja – humanizm –
hermeneutyka) i perspektywy (modernizacja)

JAKUB KORYL

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Abstract

**Troeltsch's Difficult Legacy. Critical Remarks on the Two Models
of Protestant Reformation Studies. Part 2: Histories (Confessionalisation –
Reformation – Humanism – Hermeneutics) and Perspectives
(Modernisation)**

Having the theoretical deliberation in the previous part as a point of departure, this paper discusses the other side of the dichotomy caused by Troeltsch's thesis on methodological framework designed for theological inquiry. Unlike the first part of the article, which was focused on doctrinal questions, this one is devoted to the historical facet of Reformation studies. The predominant trend in recent Reformation historiography should be attributed to a model created by German historians, namely Confessionalisation. Rather than specific procedures typical for that model, the study describes historiographical content, especially these parts of it that concentrate on the developmental socio-political tendencies of the early modern period. Consequently representatives of the Confessionalisation model, together with French historians gathered around the *Annales* school and later joined also by J. Bossy with his pragmatic concept of *Christianity Translated*, raised the question of whether the conventional notion of *Reformation* should retain its functional significance in the modern scholarship. Whether or not *Reformation*, *Vorsattelzeit der Moderne*, *longue durée*, *Christianity Translated* or anything else is in question, recent historiography under the influence of the social sciences, unlike the old-fashioned history of events, is focused on effects. Instead of giving an

answer to the question of what, when or where happened in relation to the Reformation phenomenon, historians establish the purpose for which it took place and what its later implications and different ramifications were. Therefore, aspects of the early modern period ignored thus far, like the rise of the myth of Reformation reinforced by communication process, as well as a visual and propaganda revolution, and finally the impact of religious change upon the humanist movement (so called confessionalisation of humanism) have been brought into light. On the other hand, historians like H. Schilling deliberately justified the dichotomy of doctrinal or historical examination of the discussed period. Such a separation was thoroughly repealed only in twentieth-century theological hermeneutics, Lutheran in particular. R. Bultmann's disciples, first of all the originators of the New Hermeneutic, not only aimed at a complementary description of the universal aspect of sacred matter entangled with particular human experiences, but also contributed tremendously to the explanation of Luther's hermeneutic, henceforth no longer limited to exegetical procedures. The concluding part of the article is aimed at sketching a new attitude towards the lore obtained both by doctrinal and historical studies on Reformation. Commonly called *modernisation* of Reformation knowledge, this approach does not make a new tool designed for examination of doctrinal or historical data, but indicates a present that seriously considers its past. In consequence, and after Gadamer's concept of *Geisteswissenschaftliche Forschung*, modernisation as the name of this attitude cannot be characterised by distancing itself from tradition. Its scope consists of being situated within the tradition of Reformation that can provide an example suitable for the understanding of our own selves.

Key words: Reformation, *Begriffsgeschichte*, irenicism, toleration, ecumenism

Procedury myślenia o reformacji jako o zjawisku doktrynalnym albo historycznym, które pod znacznym, a omówionym w części pierwszej niniejszego studium¹ wpływem Ernsta Troeltscha stały się cechą wyróżniającą rozmaite naukowe opisy przemian zachodzących we wczesnonowożytnej Europie, sprzyjały wykształceniu się metod do takich opisów użytecznych, a co za tym idzie, postępującemu rozchodzeniu się tematyki takich badań. Jak wynika z historiograficznego rozpoznania specyfiki i dziejowego sensu reformacji, mimowolne rezultaty też Troeltscha mogły także polegać na sekularyzacji takiego myślenia, czyli na marginalizowaniu uniwersalnych treści dogmatycznych lub na takim ich przedstawieniu, aby myślenie o dziejach chrześcijaństwa stało się adekwatnym wyrazem dla odmiennych

¹ Zob. J. Koryl, *Trudne dziedzictwo Troeltscha. Uwagi krytyczne o dwóch modelach studiów nad reformacją protestancką. Część pierwsza: pojęcia (ekumenizm – irenizm – tolerancja) i doktryny*, „Terminus” XV, 2013, nr 2, s. 185.

doświadczeń i potrzeb nowożytności. Wprawdzie ruch ekumeniczny, co w dokumencie na temat treści doktrynalnej Konfesji Augsburskiej wyrażono *expressis verbis*, także dostrzega swoje położenie „radycznie zmienione w porównaniu z sytuacją z roku 1530”², ale ocena okoliczności historycznych oraz powstawania, przebiegu i zmiany poszczególnych zjawisk nie jest dla teologów ekumenicznych badawczo samodzielny zagadnieniem. Zainicjowane przez nich studia nad doktrynami teologicznymi protestantyzmu są wszelako historycznie uwarunkowane, a nawet historycznie efektywne, jednak ich dziejowe wyznaczniki i produktywność ograniczają się do rozpoznania i oceny precedensów ekumenizmu oraz tych zagadnień doktrynalnych, które dawniej dzieliły poszczególne denominacje, a dziś warunkują oczekiwaną rekonyliację chrześcijańskiej wspólnoty.

Niniejsza, druga część rozpoznania akademickiej dychotomii sprofilowanej przez tezy Troeltscha, utrzymując przyjęty w części pierwszej Kantowsko-Heideggerowski sens *krytyki*, rozróżnia, kontrastuje, wyznacza granice i nakreśla możliwości marginalizowanego lub anachronizowanego przez ekumenizm myślenia o historycznym aspekcie reformacyjnego uniwersum. Ujęcie historyczne tym razem będzie redukować – w sposób typowy dla różnych szkół współczesnej historiografii – treść doktrynalną protestantyzmu do jego społecznego i politycznego oddziaływania lub do przemian, jakie pod wpływem podziałów wyznaniowych zaszły w dotychczas konfesyjnie indyferentnej tradycji humanistycznej.

Fakty i dzieje: reformacja i konfesjonalizacja

Stworzony pod koniec lat siedemdziesiątych zeszłego stulecia i kilka lat później metodycznie utrwalony przez niemieckich historyków model badań nad wczesną nowożytnością, który określa się mianem konfesjonalizacji, od strony motywujących go pobudek naukowych można rozpatrywać w perspektywie dwojakiego sprzeciwu. Z jednej strony mamy zatem konfesjonalizację jako model korygujący redukcjonistyczne ustale-

² *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Stanowisko Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej wobec Konfesji Augsburskiej (1980)*, przeł. S.C. Napierkowski, [w:] *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red., wpraw. i przekład K. Karski, S.C. Napierkowski, Lublin 2003, s. 229.

nia historiografii marksistowskiej oraz przywracający religijne i kulturowe uwarunkowania historii XVI i XVII wieku, co widoczne jest w dyskutowanym przez historyków stosunku zachodzącym pomiędzy instytucjami państwowymi, społeczeństwem a wyznaniowym charakterem reformacji. Z drugiej zaś strony ów model konfesjonalizacji sytuuje się w opozycji do tych historiozoficznych ustaleń Troeltscha, które w poszukiwaniu przełomu nowożytności jeśli nie dyskredytowały, to z pewnością ograniczały dziejowy udział reformacji w przezwyciężeniu średniowiecznych form religijności, rozumianych szeroko – jako praktyk religijnych oraz roli Kościoła i jego nauczania. W tym sensie pośród analitycznych tematów badawczych modelu konfesjonalizacji miejsce podstawowe zajmuje problem historiozoficzny, na który składa się rozpoznanie dziejowej roli reformacji i humanizmu oraz właściwa ocena ich historycznie warunkowanej specyfiki. W dalszej części niniejszego opracowania zajmę się również perspektywą historiozoficzną konfesjonalizacji, uzupełniając i korygując część z nie dość precyzyjnych uwag, które na jej temat opublikowałem kilka lat temu³.

Przypadający na ostatnie trzy dziesięciolecia rozwój analitycznych oraz syntetycznych badań skupionych na konkretnych procedurach, dzięki którym konfesjonalizacja zmieniała społeczno-polityczny oraz wyznaniowy profil Europy w XVI wieku, zdaje się dziś przyciemniać fakt, iż u podstaw modelu konfesjonalizacji we współczesnej historiografii leżało historiozoficzne pytanie o początek modernizacji średniowiecznej Europy, nie zaś o same procedury, które napędzały ten proces przemian. Już bowiem w pierwszym artykule, programowym dla tego modelu badań, jego współtwórca Wolfgang Reinhard stawiał wprost prowokacyjne pytanie *Kontrreformacja jako unowocześnienie?*, podnosząc w ten sposób kwestię relacji, jakie zachodzą pomiędzy rozwojem i petryfikacją odmiennych wyznań chrześcijaństwa a początkami świata nowożytnego, do rangi podstawowego zagadnienia nowoczesnej historiografii tego okresu⁴. Wprawdzie dokładnie

³ J. Koryl, *Konfesjonalizacja humanizmu w Niemczech i Rzeczypospolitej w XVI wieku*, [w:] *Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze*, red. P. Wilczek, współpraca red. M. Choptiany, J. Koryl, A. Ross, Warszawa 2010, s. 51–66.

⁴ W. Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 68, 1977, s. 226–252. Zob. również tom *Luther and the Dawn of the Modern Era. Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, red. H.A. Oberman, Leiden 1974. Zebrano w nim prace najwybitniejszych współczesnych badaczy Lutra i protestantyzmu, m.in. J. Pelikana,

takie pytanie znacznie wcześniej postawił również Troeltsch w swoich głosnych pracach na temat dziejowego znaczenia protestantyzmu, to jednak wyprowadzone stąd wnioski nie były zadowalające już u początków XX wieku, czego dowodzi głośna wówczas replika Karla Holla, wspierana przez teologię dialektyczną Karla Bartha. O ile bowiem Troeltsch na podstawie jedynie społeczno-politycznego rozpoznania dostrzegał w protestantyzmie liczne znamiona o średniowiecznej proveniencji, a w rezultacie początek nowożytności przesuwiał na okres Oświecenia⁵, o tyle propozycja Holla wychodząc od analizy teologii Lutera i znaczenia jego nauki o usprawiedliwieniu, wskazywała na bezprecedensowość odkrytej przez Lutera relacji między Bogiem a człowiekiem⁶. Pomimo dzielących Troeltscha i Holla różnic co do dziejowej oceny protestantyzmu obaj byli zgodni, że to właśnie protestantyzm (Troeltsch wskazywał głównie na kalwinizm) dał mniejszy bądź większy impuls do modernizacji średniowiecznej Europy.

Dopiero w tym kontekście dostrzegaliśmy staję przełom, który współczesna wiedza na temat zrehabilitowanej odtąd historyczno-rozwojowej roli katolicyzmu potrydenckiego zawdzięcza historii pojęć i chętnie z niej korzystającemu modelowi konfesjonalizacji. Nim jednak pojęcie kontrreformacji, wokół którego skupiają się liczne, a deprecjonujące dla katolicyzmu nieporozumienia, stało się przedmiotem studiów w perspektywie konfesjonalizacji, bezcenną pracę nad nim, również w Polsce, wykonali w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych historycy pojęć⁷. Wskazując

G. Ebelinga, L. Spitz, M. Brechta, B. Lohsego, H. Obremana, w całości poświęcone ocenie historycznej roli reformacji.

⁵ E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, wyd. 5, München 1928 [wyd. 1, München 1911]; i d e m, *Renaissance und Reformation*, „Historische Zeitschrift” 110 (1913), z. 3, s. 519–556; i d e m, *Znaczenie protestantyzmu dla powstania nowożytnego świata*, [w:] i d e m, *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism*, wybór, przeł. A. Przyłębski, Poznań 2006, s. 91–103.

⁶ K. Holl, *Die Kulturbedeutung der Reformation* [wyd. 1, 1911], [w:] i d e m, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 1: *Luther*, Tübingen 1921, s. 468–543.

⁷ H.D. Wojtyńska, *Reformacja – reforma katolicka – kontrreformacja. Dzieje nomenklatury i próba uściślenia pojęć*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24, 1977, z. 4, s. 226–248; E. Wolgast, *Reform, Reformation*, [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, red. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, t. 5, Stuttgart 1984, s. 313–360; G. Strauss, *Ideas of Reformatio and Renovatio from the Middle Ages to the Reformation*, [w:] *Handbook of European History 1400–1600*, t. 2: *Visions, Programs and Outcomes*, red. T.A. Brady, H.A. Oberman, J.D. Tracy, Leiden 1995, s. 1–30.

jednoznacznie na nieusprawiedliwione źródłowo nadużywanie tego pojęcia, zrewaloryzowano stosunek katolicyzmu do protestantyzmu drugiej połowy XVI wieku w tym sensie, że przestał być on postrzegany w kategoriach reakcyjnego sprzeciwu mającego wyłącznie na celu zachowanie polityczno-wyznaniowego *status quo* sprzed przełomu drugiej i trzeciej dekady tego stulecia. W konsekwencji, jak argumentował już Reinhard, pojęcie kontreformacji, a do pewnego stopnia również reformacji katolickiej, jest o tyle nieadekwatne do opisu tradycyjnie kojarzonych z nim zjawisk, o ile opiera się na błędnej derywacji dziejowych procesów z całej historii Kościoła, wynikającej z przyjęcia pseudodialektycznej relacji pomiędzy reakcyjnym katolicyzmem a postępowym protestantyzmem. Wobec tego opisanie właściwego sensu epoki konfesji (*konfessionelles Zeitalter*), zarówno w historii kościelnej, jak i w perspektywie społeczno-politycznej, możliwe będzie tylko wtedy, gdy idea protestantyzmu jako antytezy katolicyzmu zostanie zastąpiona ich paralelnym rozwojem i współzawodniczeniem⁸.

Model konfesjonalizacji, choć dużo bliższy wnioskowi Holla, daleki jest od przypisywania protestantyzmowi historycznego monopolu na przeciężenie średniowiecznego dziedzictwa. Jak dowodzą prace Reinharda i innych historyków, którzy w roku 1993 spotkali się na sympozjum w Augsburgu, katolicyzm potrydencki w równym stopniu co skonfesjonalizowany protestantyzm przyczynił się do zmodernizowania średniowiecznego, wyznaniowo-politycznego modelu Europy⁹. Analizując modernizacyjne procedury skonfesjonalizowanego katolicyzmu, Reinhard nie tylko dokonał ich użytecznej systematyzacji, ale również, na kilku przykładach (rola tradycji, zachowanie łaciny jako języka liturgicznego, akceptacja dla popularnych form religijności i sprzeciw wobec państwa wyznaniowego), wskazał miejsca, w których konfesjonalizacja katolicka rozchodziła się z protestantką pomimo wspólnego im przekonania o potrzebie instytucjonalizowania wiary i ważnej roli przypisywanej edukacji¹⁰. Wczesny, bo sformułowany przez Reinharda już w 1977 roku, postulat komplementarnego ujmowania katolicyzmu i protestantyzmu znalazł swoją realizację również w paralelnie

⁸ W. Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung?*..., s. 226–252.

⁹ *Die katholischen Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, red. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh 1995.

¹⁰ W. Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, [w:] *Die katholischen Konfessionalisierung*..., s. 439–448.

prowadzonych przez Heinza Schillinga badaniach nad konfesjonalizacją protestancką. Skupił się on przede wszystkim na tzw. drugiej reformacji jako adekwatnym synonimie pozostającej pod wpływem kalwinizmu konfesjonalizacji w Rzeszy¹¹, a ponadto, o czym niżej, przedstawił w systematycznym oglądzie historyczną rolę konfesjonalizacji w procesie modernizowania Europy. Reprezentatywny, a zarazem autorski wybór jego prac, stanowiących także metodyczną podstawę dla badań nad konfesjonalizacją, opublikowano niedawno w polskim przekładzie¹².

Korekta ustaleń Troeltscha na temat roli reformacji w kształtowaniu nowoczesnego świata nie rozwiązywała jednakowoż wszystkich jej historyzoficznych problemów. Reformacja pojmowana odtąd w równoważnych dziejowo kategoriach katolickich oraz protestanckich, obu rzecz jasna skonfesjonalizowanych, nie tylko nie mieściła się w kanonizowanej przez Hegła idei zniesienia katolicyzmu przez protestantyzm jako jedyną normatywną dla nowoczesności postać chrześcijaństwa, ale również we wtórujących na dobrą sprawę Hegłowi poglądach Troeltscha o większych możliwościach akomodacyjnych protestantyzmu do wymagań nowoczesnego świata¹³. Rehabilitacja modernizacyjnej roli skonfesjonalizowanego katolicyzmu w okresie wczesnonowożytnym ujawniła złożoność dotychczas pojmowanych pod względem wyznaniowym jednorodnie impulsów, które nadawały impet zachodzącym wówczas przemianom. Ponadto, pod wpływem historiografii francuskiej, skupionej wokół paradygmatu *Annales*, tradycyjnie służące do opisu naczelnych zjawisk XVI wieku kategorie (np. reformacja, humanizm) straciły swoją pierwotną i mocno skondensowaną wyrazistość, skoro – zamiast przypisywać im jak wcześniej walor historycznej przelomowości – sprowadzono je do pojęć opisujących w najlepszym razie intensyfikację tendencji o długofalowych proweniencjach.

¹¹ H. Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981; *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985, red. H. Schilling, Gütersloh 1986.

¹² H. Schilling, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, przeł. J. Kałużny, posłowie H. Orłowski, Poznań 2010; idem, *Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej. Religia – społeczeństwo – państwo*, przeł. J. Górny, K. Kowalewski, Warszawa 2010.

¹³ Zob. G. Ebeling, *Luther and the Beginning of the Modern Age*, [w:] *Luther and the Dawn of the Modern Era...*, s. 15–26.

W rezultacie Pierre Chaunu pisał nie o reformacji jako zdarzeniu jednostkowym (*eo ipso* przełomowym), ale o czasie reform (*Le Temps des réformes*) jako o rozciągniętych w stosunkowo długim okresie odpowiedziach na kolejne kryzysy chrześcijaństwa. Obejmując około trzystu lat, czas reform skupiał w sobie szereg sukcesywnie powtarzających się zjawisk, dla których wiek XVI był jedynie zwieńczeniem, nie zaś nawet jakościowym przełomem¹⁴. W zbliżony sposób historyczną rolę reformacji rozumiał inny przedstawiciel szkoły *Annales*, Jean Delumeau¹⁵. Skupiając się na społecznych, gospodarczych (w tym zakresie Francuzi, zwłaszcza Chaunu, sporo zawdzięczali Troeltschowi oraz Maxowi Weberowi), teologiczno-filozoficznych i kulturalnych problemach obaj historycy ukazywali modyfikacje mentalności wciąż jednak osadzonej w tradycjach wcześniejszych, głównie w długiej historii augustynizmu. Obaj również konsekwentnie unikali posługiwania się pojęciem reformacji. Z jednej strony rozmywali je w długim czasie reform o początkach średniowiecznych. Z drugiej natomiast strony Delumeau zamiast o katolickiej reformacji, nie wspominając już o kontrreformacji, pisał jedynie o dziejowych modyfikacjach katolicyzmu. Dzięki temu, już na poziomie pojęciowym (tzw. c z a s r e f o r m), wskazywał nie tyle na historię Kościoła jako instytucji kształtującej wyznania, ile jedynie na historyczne przemiany praktyk religijnych i towarzyszącej im mentalności, która interesowała go najbardziej.

Zwieńczenie w latach osiemdziesiątych zeszłego wieku procesu kwestionowania, a ostatecznie wyeliminowania na pewien czas tradycyjnego pojęcia reformacji ze współczesnego dyskursu historiograficznego przypisać należy Johnowi Bossy'emu, autorowi jednej z najpopularniejszych w świecie anglosaskim syntez dziejów chrześcijaństwa¹⁶. Zrezygnowawszy świadomie z tradycyjnej nomenklatury, z terminów takich jak reforma, reformacja, kontrreformacja i katolicyzm potrydencki, Bossy zaproponował w jej miejsce dwie ogólne kategorie – t r a d y c y j n e g o c h r z e ś c i j a ń -

¹⁴ Zob. P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, przeł. J. Grosfeld, Warszawa 1989. Por. również F. Braudel, *Historia i nauki społeczne. Długie trwanie*, [w:] i d e m, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 46–89.

¹⁵ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1: *Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, przeł. J.M. Kłocowski, t. 2: *Katolicyzm między Lutrem i Wolterem*, przeł. P. Kłocowski, Warszawa 1986.

¹⁶ J. Bossy, *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford 1985.

stwa (*Traditional Christianity*), sięgającego chronologicznie do początków XVI stulecia, oraz następującego po nim tzw. chrześcijaństwa przetłumaczonego (*Christianity Translated*), które oznaczać ma to, co w rozmaitych wariantach leksykalnych było dotychczas określane jako reformacja. Z motywacji badawczych Delumeau odnośnie do konieczności sprobematyzowania mentalności, nawet kosztem samych doktryn, Bossy wyciągnął daleko idące wnioski w swojej krytyce funkcjonalności pojęcia reformacji. Angielski historyk skądinąd słusznie zwrócił uwagę, że jako pojęcie zaczerpnięte ze słownika kościelnego, nade wszystko z dokumentów soborowych, implikuje ono przekonanie o istnieniu złej formy chrześcijaństwa, która na poziomie wyłącznie instytucjonalnym zastępowana jest jego lepszą postacią. Reformacja zatem jako element specjalistycznego żargonu teologicznego jest według Bossy'ego pojęciem zbyt abstrakcyjnym, a w rezultacie w zbyt małym stopniu oddziałującym na mentalność zbiorową, by w adekwatny sposób opisać konkretne zachowania i oczekiwania samego społeczeństwa jako nośnika i zarazem ratyfikatora rzeczywistych przemian¹⁷. W związku z tym jego funkcjonalność została ograniczona do roli *terminus technicus* o oddziaływaniu niewykraczającym poza specjalistyczny krąg jego użytkowników.

Zdaniem Bossy'ego, wprowadzona przezeń kategoria przekładu w sposób dużo bardziej właściwy oddaje faktyczne, a nie teoretyczne znaczenie zmian, jakie zaczęły zachodzić w XVI stuleciu. Nie ograniczały się one bowiem do typowych jeszcze dla „chrześcijaństwa tradycyjnego” dyskusji akademickich, które w żaden sposób nie mogły „przetłumaczyć” swoich ustaleń na potrzeby społeczeństwa. Faktyczny zatem proces przemian rozpoczął się dopiero wtedy, gdy oczekiwania na zmiany zostały „przeniesione” w struktury społeczne, znajdując tam odbicie w postawach i mentalności zwykłych ludzi¹⁸. By właściwie pojąć specyfikę nowatorstwa ustaleń Bossy'ego, należy zwrócić uwagę na to, że samo przypisanie przezeń decydującego znaczenia duchowym aspiracjom zbiorowości, nie zaś odgórnej i instytucjonalnej działalności zwierzchników (jak chce model konfesjonalizacji), nie było niczym innowacyjnym ani tym bardziej rewolucyjnym, skoro już przed wojną na taką hierarchię historycznych ról religijności i ustępującej jej miejsca w tym układzie instytucji wskazał wprost

¹⁷ *Ibidem*, s. 91.

¹⁸ *Ibidem*, s. 168–171.

Lucien Febvre¹⁹. Jeśli zatem Bossy zajmuje we współczesnej historiografii pozycję uprzywilejowaną, to wyłącznie dzięki pojęciowym innowacjom i dyskursywnej przenikliwości w kwestii problematycznego sensu terminów używanych wciąż nawet przez najbardziej wnikliwych historyków. Z racji swojej skrajności jednak na poziomie pojęciowym propozycja angielskiego historyka może wzbudzać wątpliwości natury merytorycznej, zwłaszcza w zestawieniu z radykalnymi odłamami reformacji XVI i XVII wieku, które programowo obchodziły się bez instytucjonalnego zapośredniczenia.

Wspólnym rezultatem rozmaitych ujęć było najczęściej dwojakiego rodzaju deklaratywne zakwestionowanie poznawczych korzyści wynikających z posługiwania się terminem „reformacja”: na poziomie pojęciowym – przez kontestowanie, a w najlepszym razie ograniczanie funkcjonalności reformacji jako konceptu (Bossy) oznaczającego jednak ważny bądź co bądź i historycznie samodzielny splot motywacji i wydarzeń; na poziomie merytorycznym – przez sprowadzanie reformacji jako zjawiska historycznego do roli kontynuatora późnośredniowiecznych, głównie XV-wiecznych ruchów odnowy Kościoła (Troeltsch, historiografia *Annales*, a poniekąd także ruch ekumeniczny i pozostająca pod wpływem jego nomenklatury historiografia, działające jednak w przeciwnym kierunku – reformacja jako precedens ekumenizmu). W dwójnasób zatem problematyczny na przestrzeni ostatniego półwiecza status reformacji jako pojęcia i jako kategorii zarazem historycznej i historiozoficznej (kontynuacja – przełom) można zamknąć w tyleż prowokacyjnym, co trafnie oddającym stan faktyczny stwierdzeniu Schillinga: „reformacja nam się zawieruszyła”²⁰.

Zaproponowany przez Reinharda, a zwłaszcza przez Schillinga kwestionariusz do opisu przemian zachodzących w XVI wieku był kompromisem wchodzącym w sam środek procesualno-przełomowej dychotomii. Respektując akcentowaną przez historyków *Annales* długotrwałość przemian zwieńczonych powstaniem świata nowoczesnego, obaj badacze dalecy byli od marginalizowania innowacyjnego impulsu, jaki stanowiła w XVI stuleciu reformacja dzięki bezprecedensowemu zintensyfikowaniu i zmodyfiko-

¹⁹ L. Febvre, *The Origins of the French Reformation. A Badly-Put Question?*, [w:] *idem, A New Kind of History and Other Essays*, red. P. Burke, przeł. K. Folca, New York 1972, s. 59.

²⁰ H. Schilling, *Reformacja – przełom czy szczyt swojego Temps des Réformes*, [w:] *idem, Konfesjonalizacja...*, s. 104.

waniu ambicji późnośredniowiecznej *via moderna* oraz długiej historii *via Augustini*, czemu z teologiczno-filozoficznego punktu widzenia wiele miejsca poświęcił Oberman²¹. To procesualno-przełomowe napięcie tłumaczy zawężenie obszaru zainteresowań modelu konfesjonalizacji do problematyki jej społeczno-politycznego oddziaływania. Wprawdzie w rezultacie tego ograniczenia niemieckim historykom udało się w przekonujący sposób ukazać dystynktywne zjawiska, takie jak proces formowania wyznań (*Konfessionsbildung*) i kształtowania wczesnonowożytnych państw rozbijających średniowieczny uniwersalizm władzy cesarskiej (*Konfessionalisierung*), jednak siłą modernizacyjną, jak otwarcie stwierdza Schilling, nie był sam protestantyzm pierwszych dziesięcioleci XVI wieku, ale nadrzędna względem niego konfesjonalizacja, którą określa właśnie państwowotwórczy, nie zaś teologiczny charakter²². Widzimy teraz, iż „zawieruszenie się” reformacji było efektem wyparcia jej z przestrzeni badawczej pod naporem znaczenia przypisywanego późnośredniowiecznym tendencjom reformatorskim oraz modernizacyjnym, tj. kształtującym państwa i wyznania impetem konfesjonalizacji w drugiej połowie XVI wieku²³.

Model konfesjonalizacji w niewielkim, jeśli w jakimkolwiek, stopniu rewaloryzuje pierwotny status i sens pojęcia reformacji w dyskursie historyograficznym. Niemieccy historycy – mam tu na myśli przede wszystkim Heinza Schillinga, Johanna Burkhardta i Bernda Moellera – stoją bowiem okragiem pomiędzy procesualnym i przełomowym rozumieniem reformacji. Nie negując na dobrą sprawę ani jednego, ani drugiego – za czym przemawia z jednej strony trudne do podważenia oddziaływanie teologii późnośredniowiecznej, z drugiej zaś bezprecedensowość wyciągniętych z niej w XVI wieku wniosków, łączą perspektywy długofalowe z przełomowymi w hermeneutycznym modelu *challenge-response*²⁴. Wobec tego to, co

²¹ Zob. H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge Mass. 1963; i d e m, *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought*, New York 1966; i d e m, *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh 1986; S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990; *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance, and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp*, red. H.A. Oberman, F.A. James III, współpraca E.L. Saak, Leiden 1991.

²² Zob. H. Schilling, *Reformacja – przełom czy szczyt swojego Temps des Réformes...*, s. 109–110.

²³ *Ibidem*, s. 106, 114–115.

²⁴ *Ibidem*, s. 119–120.

nazywamy reformacją, zarówno protestancką, jak i katolicką, było w gruncie rzeczy odpowiedzią na pojawiające się wówczas wyzwania. Istotne jest, że taka odpowiedź znosiła dotychczasowe rozwiązania i dodatkowo formułowała nowe pytania, w czym wyrażał się przełomowy charakter reformacji. Na tej samej zasadzie jej wariant radykalny już w latach dwudziestych w Niemczech był krytyczną, ale też, niestety, krwawą (wojna chłopska) odpowiedzią na niespełnione oczekiwania względem zinstytucjonalizowanego protestantyzmu.

Zmodyfikowawszy w ten sposób aporię procesu i przełomu, model wyzwania i reakcji służy jednak nie tyle rozwikłaniu kwestii historycznego znaczenia reformacji, skoro udziela tu przygodnie tylko częściowej odpowiedzi, ile przede wszystkim pokazaniu, jak reformacja była w XVI wieku rozumiana. Tym bowiem, co kształtowało ich samoświadomość, a w dalszej perspektywie również tożsamość wyznaniową był tzw. mit reformacji, którego powstaniu i funkcjom wiele miejsca poświęcił Burkhardt²⁵. Operując pragmatyczną kategorią skuteczności w miejsce logicznej opozycji prawdy i fałszu, mit jako zbiór przekonań typowych dla danej zbiorowości w stopniu nieporównywalnym z innymi czynnikami przyczyniał się do kształtowania się wczesnonowożytnej tożsamości wyznaniowej. Pomimo jednak ujmowania problemu reformacji z punktu widzenia historii mentalności, niemiecki historyk kieruje swoją uwagę w bardzo typowym dla niemieckiej historiografii kierunku, odmiennym od wcześniej obranego przez Delumeau. Burkhardt bowiem skupia się przede wszystkim na zagadnieniu kształtowania się wyznań (*Konfessionsbildung*) – preferuje wszak najczęściej tę właśnie starą kategorię Ernsta Zeedena w miejsce nieco węższego i merytorycznie różniącego się odeń pojęcia konfesjonalizacji (*Konfessionalisierung*). Reformacja zatem „jako pierwszy wielki mit historyczny rodem z prasy drukarskiej”²⁶, jak stwierdza Burkhardt, była tylko w takim znaczeniu zjawiskiem przełomowym, że jako pierwsza uczyniła propagandowy użytek z druku jako platformy nie tylko polemicznej, ale przede wszystkim ekspozycyjnej, a więc służącej kształtowaniu i petryfikowaniu wyznań. Moeller konkluduje wobec tego, iż Luter i jego nauka zapewne nie zajmowałyby uprzywilejowanego miejsca w historii, gdyby za pośrednictwem reformacji jako zintensyfikowanego procesu komunikacji nie tyl-

²⁵ J. Burkhardt, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517–1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, przeł. J. G ó r n y, Warszawa 2009.

²⁶ *Ibidem*, s. 14.

ko nie został stworzony pewien obraz Lutra, ale również nie utrwalono więzi z jego odbiorcami²⁷. Na ten sam element reformacji, jako rewolucji propagandowej i wizualnej sterowanej głównie za pośrednictwem druku, zwracają uwagę ostatnimi laty także historycy anglosascy Mark Edwards oraz Andrew Pettegree²⁸.

Paradoksalnie jednak owa rewolucja medialna, zintensyfikowany proces komunikacji, czy po prostu medialne wydarzenie, jak określił reformację Schilling²⁹, i towarzyszący jej przełom instytucjonalny służyły nie czemu innemu jak uzasadnieniu znanego stwierdzenia Lutra, że „jesteśmy starym Kościołem”, skoro etykietę nowości, a więc tego, co względem Ewangelii heterogeniczne, pojmowano wówczas jako największą obelgę. Patrząc zatem na reformację z punktu widzenia stworzonego na jej potrzeby mitu w XVI-wiecznych mediach, a więc tego, jak była ona wówczas upowszechniana i rozumiana, trudno oprzeć się wrażeniu, że reformatorzy chrześcijaństwa z pewnością poczuliby się urażeni dzisiejszymi deliberacjami o ich nowatorstwie i przełomowości³⁰. Za pośrednictwem badań nad medialnym i mitycznym charakterem reformacji została pośrednio przywrócona jej historyczna rola, ujmowana jednak poza tradycyjnie rozumianymi kategoriami procesu i przełomu. Kategorie owe, a zwłaszcza druga z nich, charakteryzują bowiem faktycznie rewolucyjną konfesjonalizację jako fundamentalną społeczno-polityczną transformację Europy, na którą składały się przemiany eklezjologiczne, państwowe oraz społeczne, które prowadziły pospołu do przekształceń idących w kierunku powstania nowoczesnego, demokratycznego społeczeństwa przemysłowego³¹.

²⁷ B. Moeller, *Die frühe Reformation als Kommunikationsprozess*, [w:] i d e m, *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*, red. J. Schilling, Göttingen 2001, s. 90. Por. również i d e m, *Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland*, [w:] i d e m, *Luther-Rezeption...*, s. 219–244; S. Homeyer, *Strukturen vormoderner Intellektualität in der Frühen Neuzeit. Wissensvermittlung durch das astronomische Flugblatt*, [w:] *Intellektuelle in der Frühen Neuzeit*, red. J. Held, München 2002, s. 33–42.

²⁸ Zob. M. U. Edwards Jr., *Printing, Propaganda, and Martin Luther*, Berkeley 1994; A. Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge 2005, s. 102–127.

²⁹ H. Schilling, *Religijno-psychologiczny profil Europy. Reformacja i wczesnonowożytna konfesjonalizacja państwa i społeczeństwa*, [w:] i d e m, *Konfesjonalizacja...*, s. 47–49.

³⁰ J. Burkhardt, *op. cit.*, s. 136.

³¹ Zob. H. Schilling, *Konfesjonalizacja Kościoła, państwa i społeczeństwa. Profil, efekty, deficyty i perspektywy historiograficznego paradygatu*, [w:] i d e m, *Konfesjonalizacja...*, s. 313–314.

Można zatem stwierdzić, iż z punktu widzenia modelu stworzonego przez Schillinga sens poznawczy pytania o umiejscowienie i ocenę udziału reformacji w zachodzących w XVI stuleciu przemianach jest w znacznym stopniu ograniczony. Wynika to przede wszystkim z historiograficznego, a zaczerpniętego z aparatury socjologicznej Webera kryterium modernizacji (*Modernisierung*) jako wartości konstytutywnej i dla pojęcia konfesjonalizacji niezbędnej³². Modernizacja oraz konfesjonalizacja są bowiem tymi pojęciami, które w przeciwieństwie do raczej niemiarodajnej diagnostycznie kategorii reformacji pozwoliły Schillingowi rozwikłać problem wkładu, jaki w proces dalszych, a sięgających XIX stulecia przemian wniosły zjawiska z okresu wczesnej nowożytności. Model konfesjonalizacji stara się zatem wypełnić lukę, jaka powstała przez degradację roli reformacji w ukształtowaniu epoki nowożytnej. Jeśli bowiem reformacja, czego dziś chyba nikt nie kwestionuje, na poziomie doktrynalnym wciąż była w wielu miejscach uwarunkowana przez późną scholastykę, a sama wpisywała się w długą historię augustynizmu, to decydujące z punktu widzenia historycznego rozwoju przemiany zaszły na wykraczającej poza kwestie tylko doktrynalne płaszczyźnie politycznej i społecznej. Jeśli więc Schilling stanowczo stwierdza, że „to nie reformacja [...], lecz konfesjonalizacja [...] dała społeczeństwom europejskim potężny impuls modernizacyjny”³³, to nie deprecjonuje on całkowicie dziedzictwa reformacji, a jedynie wskazuje na potrzebę społeczno-politycznego uzasadnienia i wyjaśnienia jej ograniczonego udziału w mechanizmach transformacyjnych. W przeciwieństwie bowiem do zarazem procesualnej i przełomowej treści doktrynalnej reformacji tylko religia zdefiniowana przez swoją społeczną postać i możliwość społecznego oddziaływania mogła dostarczyć niezbędnego impulsu dla dalszych przemian w Europie.

Konfesjonalizacja zatem jest opisem społeczno-politycznego oddziaływania przemian religijnych, pierwotnie typowych jedynie dla doktrynalnych rozważań reformacji. Modernizacyjny postęp zapoczątkowany został w wieku XVI przez kombinację sił religijnych i splotów wydarzeń politycznych, które na gruncie społecznym przyczyniły się do fundamentalnego dla historii Europy, a zapoczątkowanego w dobie przemian chrześcijaństwa, przejścia od tradycyjnego systemu feudalnego do nowoczesnego, de-

³² *Ibidem*, s. 336.

³³ H. Schilling, *Reformacja – przełom czy szczyt swojego Temps des Réformes...*, s. 110.

mokratycznego i zsekularyzowanego społeczeństwa industrialnego w XIX stuleciu. Dopiero w perspektywie społeczno-politycznego celu, do którego prowadzą procedury modernizacyjne takie pojęcia jak wczesna nowożytność (*Frühe Neuzeit*), a zwłaszcza sugestywny w swojej obrazowości wstępny czas siodła nowoczesności (*Vorsattelzeit der Moderne*), czyli rozciągniętego w czasie i łagodnego dochodzenia do pierwszych jaskrawych znaków nowoczesności, uzyskują swoje pełne znaczenie. Istotne i znamienne, że u Schillinga oba pojęcia odnoszą się nie tyle do czasu, ile nade wszystko do społeczeństwa. W rezultacie oznaczają etap w rozwoju systemu społecznego, w którym zinstytucjonalizowana religia wciąż reguluje stosunki na polu aktywności politycznej i społecznej, zapewniając im funkcjonalność³⁴. Pojęcia *Frühe Neuzeit* i *Vorsattelzeit der Moderne* mają więc charakter opisowy, bo charakteryzują stan XVI- i XVII-wieczny, oraz normatywny, jako że zakładają dalszy rozwój cywilizacji europejskiej w kierunku społeczeństwa epoki przemysłowej. Dowartościowawszy dzięki precyzyjnemu opisowi znaczenie tego stulecia dla dalszych transformacji, historiografia niemiecka posługuje się pojęciem *das lange 16. Jahrhundert*³⁵, znacznie lepiej odzwierciedlającym skondensowanie problematyki modernizacyjnej niż francuskie *longue durée*, w którym problematyka owa jest chronologicznie rozmyta i w niewielkim stopniu wyekspozowana.

Mimo że stworzony przez Reinharda i Schillinga model badań nad konfesjonalizacją topograficznie ograniczał się do terytorium Rzeszy Niemieckiej, to w założeniu jego autorów miał on dostarczać funkcjonalnego kwestionariusza dla pozostałych państw wczesnonowożytnych, tworzących razem wewnętrznie podzieloną „wyznaniową Europę”³⁶. Do pewnego stopnia przemawiały za tym znaczne zróżnicowanie Rzeszy na płaszczyźnie społeczno-politycznej i wyznaniowej oraz w systematyzującym ujęciu wyliczone cechy charakteryzujące procedury konfesjonalizacji jako zjawie-

³⁴ Zob. H. Schilling, *Konfesjonalizacja Kościoła, państwa i społeczeństwa...*, s. 311; idem, *The Confessionalization of European Churches and Societies. An Engine for Modernizing and Social and Cultural Change*, [w:] idem, *Early Modern European Civilization and Its Political and Cultural Dynamism*, Hanover – London 2008, s. 14.

³⁵ Zob. H. Schilling, *Das lange 16. Jahrhundert. Der Augsburger Religionsfrieden zwischen Reformation und Konfessionalisierung*, [w:] *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg*, red. C.A. Hoffmann [et al.], Regensburg 2005, s. 19–34.

³⁶ Zob. H. Schilling, *Confessional Europe*, [w:] *Handbook of European History...*, s. 641–682.

ska względem samej reformacji nadrzędnego, a przez to w znacznym stopniu uniwersalnego i obowiązującego w całej Europie. W rezultacie model pierwotnie aplikowany wyłącznie do księstw niemieckich zaczęto przenosić, choć nie bezkrytycznie, również na inne terytoria, takie jak Anglia, Francja i Niderlandy. Na przestrzeni ostatniej dekady z górą – jakkolwiek nieśmiało, wciąż skromnie pod względem ilościowym i raczej przyczynkarsko – korzysta się z tego modelu również w odniesieniu do Europy Środkowo-Wschodniej³⁷. Wyjątkiem są tu studia Michaela Müllera, w których model konfesjonalizacji okazał się w pełni adekwatnym narzędziem badawczym do opisu realiów wyznaniowych, głównie dyskusji teologicznych na terenie Prus Królewskich³⁸. Należy przy tym zwrócić uwagę, iż w dotychczas opublikowanych w Polsce pracach pojęcie konfesjonalizacji często ustępuje miejsca wcześniejszemu, bo wprowadzonemu już z końcem lat pięćdziesiątych przez wspomnianego wyżej Zeedena, pojęciu „formowania wyznań” (*Konfessionsbildung*). Koncept Zeedena zupełnie jednak nie odpowiada intencjom Reinharda i Schillinga, ponieważ ich zdaniem nie uwzględnia w należyтым stopniu kontekstów polityczno-społecznych tego procesu, a w szczególności jego podstawowego nośnika, którym było wczesnonowożytne państwo³⁹. Jest to jednak wybór świadomy, podyktowany specyfiką społeczno-polityczną Rzeczypospolitej, która w znacznym stopniu dyskwalifikuje funkcjonalność na rodzimym gruncie modelu konfesjonalizacji stworzonego dla Rzeszy Niemieckiej. Pojęcie Zeedena natomiast oznaczające zachodzącą w rezultacie dyskusji między katolikami, lu-

³⁷ J.T. Maciuszko, *Proces konfesjonalizacji w Europie i w Polsce. Kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595*, „Czasy Nowożytne” 2, 1997, s. 17–26; *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, red. J. Bahlcke, A. Strohmeier, Stuttgart 1999; J. Mańtek, *Tolerancja religijna a konfesjonalizacja w Polsce i Szwecji w XVI i XVII wieku*, „Przegląd Humanistyczny” 43, 1999, nr 2–3, s. 25–29; A. Bues, *Konfesjonalizacja w księstwie Kurlandii. Przypadek wyjątkowy w skali Rzeczypospolitej szlacheckiej?*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji, Kraków, 18–20 listopada 2002*, red. A. Kaźmierczyk [et al.], Kraków 2004, s. 47–63; R. Frost, *Konfesjonalizacja a wojsko w Rzeczypospolitej 1558–1668*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań...*, s. 89–98.

³⁸ M.G. Müller, *Zrozumieć polską historię*, przeł. J. Serwański [et al.], Poznań 2012. Zob. część III: *Region, reformacja, konfesjonalizacja w historii Polski oraz historia stosunków niemiecko-polskich*, s. 107–228.

³⁹ E.W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift” 185, 1958, s. 249–299. Zob. niżej przyp. 63.

teranami i kalwinistami instytucjonalizację ich Kościołów i kształtowanie się odmiennych konfesji jako wyrazów ich tożsamości wyznaniowej, a przy pominięciu polityczno-społecznych uwarunkowań tych procesów, takich zagrożeń ze sobą nie niesie, przez co jest użyteczniejsze do opisu innych niż niemiecka rzeczywistości wyznaniowych⁴⁰.

Wyraźnie widoczny w polskich pracach krytycyzm wobec możliwości takiej aplikacji w szerszej perspektywie terytorialnej polega każdorazowo, jak wynika z uwag Pettegree⁴¹, na empirycznej weryfikacji superstruktury służącej do porządkowania źródeł, co w praktyce oznacza rozpoznanie odmiennych uwarunkowań polityczno-ustrojowych i różnej od pierwotnej stratyfikacji społecznej w regionach, na które przenoszony jest model stworzony dla Rzeszy Niemieckiej. Jeśli jednak rozpatrywać takie zagadnienia jak próby marginalizowania roli łaciny na rzecz języków wernakularnych, instytucjonalizacja wiary, partykularyzacja państwowa i religijna, czy nade wszystko problem kształtowania się tożsamości wyznaniowej i służącej temu propagandy, to zarzuty stawiane tezom na temat konfesjonalizacji tracą znaczną część swojej siły perswazyjnej. Ograniczając się do uporządkowania kwestii od strony systematycznej, bez analitycznej eksplikacji specyficznych dla danych terytoriów uwarunkowań, procedury wskazane przez Reinharda dla katolicyzmu oraz przez Schillinga dla protestantyzmu zachowują, jak sądzę, swoją funkcjonalną wartość również poza granicami Rzeszy Niemieckiej. Jako takie pozostają one również adekwatnym i poznawczo produktywnym narzędziem do opisu polityczno-wyznaniowych procesów kształtujących dawną Rzeczpospolitą.

W kontekście nie tylko przestrzennej akomodacyjności tego modelu studiów, przede wszystkim dotyczących konfesjonalizacji katolickiej, niezwykle istotne wydają się niedawne spostrzeżenia Johna O'Malley'a. W książce *Trent and All That [Trydent i to wszystko]*, na marginesie etykiet przydawanych katolicyzmowi w okresie od XVI do końca XVIII stulecia,

⁴⁰ Zob. A. Moritz, H.-J. Müller, M. Pohlig, *Konfesjonalizacja Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku?*, „Kwartalnik Historyczny” 108, 2001, nr 1, s. 37–46; M. Dygo, *Podsumowanie*, [w:] *Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku*, red. M. Dygo, S. Gawałs, H. Grala, Warszawa 2002, s. 105–107; J. Deventer, *Confessionalisation. A Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe?*, „European Review of History” 11, 2004, nr 3, s. 403–425.

⁴¹ A. Pettegree, *Confessionalization in North Western Europe*, [w:] *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa...*, s. 105–107.

kwestionował on nie tyle funkcjonalność procedur konfesjonalizacyjnych dla całej Europy, ile przede wszystkim wiarę w relewantność tej metody w konfrontacji z całym materiałem źródłowym, zwłaszcza tym dotyczącym religii jako indywidualnego i subiektywnego doświadczenia, nie zaś wyłącznie fenomenu społeczno-politycznego, jak sugerowali Reinhard i Schilling. O'Malley zgadzał się z nimi co do krytycznej oceny takich pojęć jak kontrreformacja i reformacja katolicka. Pozytywnie oceniał również ich wysiłek w ujmowaniu historii Kościoła przy uwzględnieniu tendencji polityczno-społecznych. Dzięki wypracowaniu szeregu podkategorii opisujących proces konfesjonalizacji Reinhard i Schilling dostarczyli, jak stwierdza O'Malley, najbardziej dotąd koherentnej i precyzyjnej, „teoretycznie wyrafinowanej”⁴² metody służącej przejrzystemu opisowi przemian zachodzących we wczesnonowożytnym chrześcijaństwie⁴³. Z drugiej jednak strony zaproponowany przez niemieckich historyków koncept katolickiej konfesjonalizacji, choć trafnie tłumaczył zmiany, jakim ulegał katolicyzm, to rozmiął się z wieloma jego konsekwencjami, zwłaszcza na płaszczyźnie zupełnie przez nich pominiętego doświadczenia religijnego. Nazbyt mocno bowiem polegając na przekonaniu o paralelnym rozwoju katolicyzmu, luteranizmu i kalwinizmu, koncept ten minimalizował w rezultacie poważne między nimi różnice, kluczowe dla zrozumienia specyfiki potrydenckiego katolicyzmu⁴⁴. Pomimo przeoczenia tego, co nie mieściło się w metodzie badawczej Reinharda i Schillinga, to właśnie konfesjonalizacja „odstąpiła tę stronę reformy, na którą byliśmy ślepi” – obsesyjną potrzebę zdefiniowania tożsamości wyznaniowej, a więc konieczność w znacznym stopniu fundującą bezprecedensowe cechy wczesnonowożytnego chrześcijaństwa⁴⁵.

Nie należy jednak ulegać równie pozytywnej, co na korzyść konfesjonalizacji wyraźnie koncesjonowanej konkluzji O'Malley'a. Jak bowiem przekonują przykłady dwóch książek Ireny Backus o kształtowaniu się tożsamości wyznaniowej w dobie reformacji, perspektywa przyjęta przez

⁴² J.W. O'Malley, *The Historiography of the Society of Jesus. Where Does It Stand Today?*, [w:] *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, red. J.W. O'Malley [et al.], Toronto 1999, s. 22.

⁴³ I d e m, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge Mass. 2000, s. 137.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 138. Zob. również i d e m, *Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism*, „The Catholic Historical Review” 77, 1991, nr 2, s. 177–193.

⁴⁵ J.W. O'Malley, *Trent and All That...*, s. 137.

historyków niemieckich nie jest warunkiem koniecznym dla rzeczowego opisu tego rodzaju zjawisk⁴⁶. Backus bowiem w miejsce akcentowanej przez Reinharda i Schillinga wspólnej dla wszystkich wyznań chrześcijańskich potrzeby instytucjonalizacji wiary polegającej na ścisłym określaniu granic ortodoksji wyznaniowej, w której ramach mieści się dana tożsamość, zaproponowała nieco inną perspektywę. Omawiając sposoby, w jakie katolicy, luteranie i kalwiniści stosowali historyczne i doktrynalne kryteria do oceny teologicznego dziedzictwa przeszłości, zarówno tej odległej, patrystycznej, jak i czasowo dużo im bliższej, bo już XVI-wiecznej, Backus udowadnia, jak bardzo ówczesne pojmowanie historii było zakorzenione w religijnych przekonaniach jej użytkowników. Czerpane z niej argumenty nie odgrywały bowiem jedynie roli narzędzia perswazyjnego, ale na poziomie wyjaśniającym służyły dziejowemu ugruntowaniu ich własnej tożsamości wyznaniowej. W ten sposób autorka bez odwoływania się do metod historyków niemieckich przybliży apologetyczne i dogmatyczne metody stosowane przez ówczesnych teologów na obronę, a następnie w celu ekspozycji charakterystycznych dla nich przekonań zbiorowych.

Konfesjonalizacja humanizmu: oddziaływanie reformacji na humanizm

W stworzonym przez Reinharda i Schillinga modelu badań nad reformacją zagadnienia renesansowego humanizmu, w znaczeniu zarówno Kristellerowskim, jak i tym, które zaproponował Eugenio Garin, reprezentowane były w bardzo niewielkim stopniu. Wprawdzie same procedury konfesjonalizacji na poziomie legislacyjno-ustrojowym, obyczajowym i wyznaniowym wykorzystywały pewne elementy składające się na tradycję humanistyczną, np. edukację, jednak nie stanowiły one tam samodzielnego zagadnienia. Ponadto jeśli omawiano rolę takich autorów jak Erazm, to przede wszystkim w kontekście anachroniczności jego programu politycznego w wyzna-

⁴⁶ I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Leiden 2003; eadem, *Life Writing in Reformation Europe. Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*, Ashgate 2008.

niowo podzielonej Europie⁴⁷. Brakowało zatem studiów, które wychodząc poza społeczno-polityczny wymiar konfesjonalizacji, dowartościowałyby również jej intelektualny, czy ściślej – humanistyczny charakter, przy czym nie chodzi mi tutaj o tradycyjne, jednokierunkowe ujęcie relacji pomiędzy humanizmem a reformacją. Pionierskie dla tych relacji prace Konrada Burdacha, Lewisa Spitzza i Charlesa Trinkausa⁴⁸, a z polskojęzycznych Konrada Górskiego⁴⁹, by poprzestać tylko na ujęciach syntetycznych, wskazując wprawdzie na religijne motywacje humanizmu renesansowego, nie wychodziły na dobrą sprawę poza omówienie jednokierunkowego tylko oddziaływania humanizmu na reformację. Poświęcone temu zagadnieniu najnowsze syntezy Janusza Maciuszki i zwłaszcza Katarzyny Meller deklaratywnie i faktycznie są kontynuacją studiów podjętych przeszło pół wieku temu przez Górskiego⁵⁰. Ten zgodnie przyjmowany przez niemal wszystkich badaczy sposób opisywania humanistyczno-reformacyjnych konwergencji można najogólniej zamknąć w znanym stwierdzeniu Bernda

⁴⁷ Zob. W. Blockmans, *Die politische Theorie des Erasmus und die Praxis seiner Zeit*, [w:] *Erasmus von Rotterdam. Die Aktualität seines Denkens*, red. J. Sperna Weiland, W. Blockmans, W. Frijhoff, Hamburg 1988, s. 57–72; H. Schilling, *Erasmus i tendencje polityczne jego epoki*, [w:] idem, *Jedność i różnorodność Europy...*, s. 99–115; J. Koryl, *Erasmus Among his Polish Correspondents. Religious Identity in the Age of Confessionalization*, [w:] *Respublica Litteraria in Action. Religion and Politics*, red. A. Skolimowska, współpraca K. Jasińska-Zdun, Warsaw 2012, s. 143–175.

⁴⁸ K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Berlin 1918; L.W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge Mass. 1963; idem, *Headwaters of the Reformation. Studia Humanitatis, Luther Senior, et Initia Reformationis*, [w:] *Luther and the Dawn of the Modern Era...*, s. 89–116; Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, t. 1–2, Chicago 1970; idem, *The Scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor 1983.

⁴⁹ K. Górski, *Humanizm i antytrynityaryzm*, [w:] idem, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynityarskiej*, Kraków 1949, s. 1–51.

⁵⁰ J.T. Maciuszko, *Reformacja polska wobec humanizmu*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 125–151; K. Meller, *Chryściańska humanitas braci polskich XVI i XVII wieku*, [w:] eadem, *Słowa jak ziarna. Reformacyjne idee, książki, spory*, Poznań 2012, s. 15–43. „Ze związku z antytrynityaryzmem renesansowa *humanitas* wydała późne owoce [...] interferencja renesansowej *humanitas* i na nowo przemyslanej, w zgodzie z założeniami doktryny zboru mniejszego [...] zrodziła humanizm «chryściański». Stał on w jednym rzędzie ze współczesnym mu humanizmem jezuickim i humanizmem ewangelickim” – *ibidem*, s. 15.

Moellera – „bez humanizmu brak reformacji”⁵¹. W konsekwencji wszystkie tzw. humanizmy doby konfesjonalizacji (ewangelicki, reformowany, jezuicki, antytrynitarski) były z pomocą generatywnej metaforyki rozpoznawane jako w rozmaitym stopniu i na różne sposoby zmodyfikowana, ale przede wszystkim jedynie interpretacja ruchu humanistycznego w jego ścisłym, a opisanym przez Kristellera znaczeniu. Model konfesjonalizacji, nie negując zasadności tradycyjnego kierunku oddziaływań humanizmu na reformację, wymagał jednak odmiennego i wyodrębnionego sprobematyzowania owych relacji, obejmujących przemilczany dotychczas wpływ reformacji na humanizm. Przełomem w tym zakresie okazała się dopiero opublikowana w roku 2000 książka Eriki Rummel *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* [*Konfesjonalizacja humanizmu w reformacyjnych Niemczech*]⁵².

Kanadyjska uczona przeniosła środek ciężkości swojej argumentacji z dotychczas dyskutowanych społeczno-politycznych konsekwencji procesu kształtowania się tożsamości wyznaniowej oraz organizowania Kościołów i szkolnictwa na kulturowe znaczenie (*Kulturbedeutung*) dominujących w tym okresie tendencji modernizacyjnych. Mówiąc o tym, nie ograniczała się jednakowoż do udziału protestantyzmu w kształtowaniu się nowożytnych państw jako efektu „właściwej potęgi kulturowej owej konfesyjnej epoki”, jak pisał Troeltsch⁵³, ale drobiazgowo penetrowała wpływ protestantyzmu na humanistyczne sposoby myślenia o chrześcijaństwie. Rummel świadomie odwróciła wspomnianą wcześniej tezę Moellera, by przekonująco wykazać, iż bez reformacji nie byłoby również humanizmu w takiej postaci, jaką znamy począwszy od lat dwudziestych XVI wieku. Korzyści poznawcze wynikające z takiej, co wypada podkreślić, komplementarnej, nie zaś dysjunktywnej zmiany perspektyw są trudne do przecenienia. Przede wszystkim taki model dostarcza funkcjonalnego na poziomie systematycznym opisu procedur interpretacyjnych, którym poddawany był humanizm pod wpływem reformacji – począwszy od propagandowego użytku, jaki z autorytetu Reuchlina i Erazma czynili pierwsi reformatorzy niemiecc-

⁵¹ B. M o l l e r, *Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 70, 1959, s. 59.

⁵² E. R u m m e l, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford 2000.

⁵³ E. T r o e l t s c h, *Znaczenie protestantyzmu dla powstania nowożytnego świata...*, s. 91.

cy o zbieżnej jeszcze z humanistyczną formacji intelektualnej, poprzez religijne, a później także wyznaniowe implikacje humanistycznego programu kształcenia, kończąc zaś na wypracowaniu nowego modelu teologii pozytywno-kontrowersyjnej. Z tego pobieżnego opisu wynika, iż konfesjonalizacja humanizmu była realizowana głównie na płaszczyźnie polemicznej. Początkowo jako element scholastyczno-humanistycznej debaty, w której kształtowała się tożsamość intelektualna humanistów niemieckich, a następnie już wewnątrzreformacyjnych polemik na tematy doktrynalne.

Definicję konfesjonalizacji humanizmu oraz systematyzację typowych dlań procedur, którą zaproponowałem kilka lat temu⁵⁴, chciałbym tu uzupełnić o szereg nowych spostrzeżeń, przede wszystkim na temat korzyści poznawczych, jakie niesie ze sobą odwrócenie tradycyjnego kierunku oddziaływania humanizmu na reformację. Przeformułowując ten kierunek, model konfesjonalizacji humanizmu niewątpliwie pozwolił w krytyczny sposób rozpoznać sens naczelnych kategorii określających specyfikę humanizmu północnego, które w znacznym stopniu odróżniały go od śródziemnomorskiego wzorca kultury. Wynikiem owego rozpoznania w studiach nad reformacją było odzyskanie i dowartościowanie brakującego ogniw historii intelektualnej pomiędzy humanizmem w Italii a reformacją w Niemczech, skoro w tejże historii ruch humanistyczny nazbyt często ujmowany był schematycznie i mało konkretnie jako na dobrą sprawę nie-realna hipostaza zjawisk, które ze sobą pogodzić się nie dały, jak humanizm śródziemnomorski i jego późniejszy nieco wariant północny. Ponadto, na co zwracali wielokrotnie uwagę Marcel Bataillon, Cornelis Augustijn i Silvana Seidel Menchi, już w obrębie północnego modelu kultury błędem było podnoszenie roli skądinąd znaczących postaci, takich jak Erazm, do paradygmatycznego wzorca dla całej północnej formacji intelektualnej⁵⁵,

⁵⁴ J. Koryl, *Konfesjonalizacja humanizmu w Niemczech i Rzeczypospolitej w XVI wieku...*, s. 64–65.

⁵⁵ M. Bataillon, *Vers une définition de l'érasme; A propos de l'influence d'Érasme*, [w:] idem, *Érasme et l'Espagne. Nouvelle édition en trois volumes*, tekst przyg. D. Devoto, red. Ch. Amiel, t. 3: *Annexes. Etudes diverses de Marcel Bataillon sur Érasme et l'érasme*, przyg. D. Devoto, Genève 1991, s. 141–154, 305–312; C. Augustijn, *Erasmus. Erasmus. His Life, Works and Influence*, przeł. J.C. Grayson, Toronto 1995, s. 194–200; idem, *Verba valent usu. Was ist Erasmianismus?*, [w:] *Erasmianism. Idea and Reality*, red. M.E.H.N. Mout, H. Smolinsky, J. Trapman, Amsterdam 1997, s. 5–14; S. Seidel Menchi, *Érasme et son lecteur à propos du rapport auteur-public au XVI^e siècle*, [w:] *Colloque Érasmien de Liège. Commémoration du 450^e anniversaire de la mort d'Érasme*,

co jednak wciąż jest częstym i wygodnym badawczo procederem. Jedną z takich kategorii szczególnie podatnych na hipostazy i ideologizację w dzisiejszym dyskursie naukowym był erazmianizm, który dotychczas jako pojęcie był w gruncie rzeczy poznawczo zupełnie jałowy⁵⁶. Mimo to przywoływany bywa równie często, co bezrefleksyjnie, skoro w jednym pojęciu można bez dalszych wyjaśnień i bezkrytycznie (a więc ideologizacyjnie i w uproszczeniu) zamknąć nierzadko względem siebie heterogeniczne zagadnienia, same w sobie takich wyjaśnień wymagające. Wskazując na przestrzenno-kulturowe, a nieco później i wyznaniowo-polityczne cechy składające się na to pojęcie, perspektywa konfesjonalizacji humanizmu pozwala na nowo oceniać rolę wybitnych, acz anachronicznych w swoich postulatach intelektualistów w podzielonej wyznaniowo rzeczywistości XVI stulecia. Sprawia również, iż atrakcyjne i wygodne operacyjnie metafory – np. szczególnie popularny w różnych wariantach leksykalnych „duch Erazma” – zupełnie wszakże nieprzydatne w konfrontacji z rzeczowym, nie zaś ideologicznym określeniem ich zawartości, można zastąpić pojęciami, które dzięki krytycznemu rozpoznaniu (powraca tu Kantowsko-Heideggerowski sens *krytyki*) dużo bliższe są merytorycznej wiedzy na temat określonej rzeczywistości historycznej niż nadbudowanym nad nią ideologicznym frazesom⁵⁷.

W tradycyjnej optyce jednokierunkowego oddziaływania humanizmu na reformację takie oceny najczęściej uchodziły uwadze badaczy, skoro cechom składającym się na ruch humanistyczny i reformacyjny brakowało historycznej dynamiki ich pospołu wewnętrznego i wzajemnie stymulowanego rozwoju oraz pragmatycznie i przygodnie określonych motywacji. Te ostatnie, jak wykazał wspomniany wyżej Burkhardt, bardzo często były kształtowane na poziomie nie filozofii lub teologii, ale przede wszystkim propagandowej ideologii. W rezultacie, pozbawione takiej dynamiki cechy humanizmu (*sub specie antiquitatis et hominis*) bywają oceniane jako

red. J.-P. Massaut, Paris 1987, s. 31–45; eadem, *Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts*, Leiden 1993, s. 7–9; eadem, *Do We Need the 'Ismi? Some Mediterranean Perspectives*, [w:] *Erasmianism. Idea and Reality...*, s. 47–57.

⁵⁶ Zob. J. Koryl, *Erasmianism, Mediterranean Humanism, and Reception History: The Case of Jerzy Liban of Legnica at the University of Cracow*, „*Studi Slavistici*” A. X, 2013 [w druku].

⁵⁷ Por. A. Borowski, *Humanizm jako przedmiot współczesnej humanistyki*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 137–139.

schyłkowa postać typowych dla ówczesnej kultury europejskiej tendencji rozwojowych, bezpośrednio poprzedzających reformy chrześcijaństwa – postać dla oczekiwanych przemian niewystarczająca, dlatego rychło przewartościowana, w najlepszym razie wchłonięta przez reformację (edukacja humanistyczna), bądź pojmowana jedynie jako narzędzie, z którego daleko idące, praktyczne konsekwencje wyciągnęli dopiero teolodzy reformacyjni (filologia biblijna). W konfrontacji z celami oraz motywacjami reformacji ruch humanistyczny rzeczywiście skazany był na historyczną dezaktualizację. Stosując kryteria oceny typowe wyłącznie dla reformacji, nie tylko pozbawia się humanizm jemu właściwych motywacji, ale także sprowadza się go do roli merytorycznie niesamodzielnego zjawiska w kulturze europejskiej drugiej połowy XVI wieku. Wyznaniowe epitety, które są mu przydawane (ewangelicki, reformowany, jezuicki, antytrynitarski), świadczą bowiem nie tyle o jego dziejowej żywotności, co właśnie o znacznym jego ograniczeniu, by nie powiedzieć historycznym ubezwłasnowolnieniu przez przewartościowującą go reformację.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że taki historiozoficzny osąd roli ruchu humanistycznego w okresie wczesnonowożytnym, jaki m.in. za Burdachem i Górskim formułują kolejni badacze zajmujący się oddziaływaniem humanizmu na reformację, odzwierciedla w znacznym stopniu oceny, które humanistom wystawiali już w latach dwudziestych XVI wieku niechętni im reformatorzy w rodzaju Huttena czy Lutra. Innym przykładem takich historycznych analogii jest przez długi czas marginalizowane, tu jedynie zasygnalizowane zagadnienie metodycznych podstaw irenizmu chrześcijańskiego, któremu filozoficznych przesłanek dostarczyła chrześcijańska modyfikacja sceptycyzmu. Podobnie bowiem jak w wypadku Lutra, tak również we współczesnym dyskursie naukowym mamy nierzadko do czynienia z manipulacją pojęciową, która schrystianizowanej, a przez to epistemologicznie złagodzonej postaci sceptycyzmu przypisuje radykalne motywacje jego antycznego pierwowzoru. W konsekwencji zagadnieniu filozoficznych podstaw irenizmu tak długo brakowało rzeczowego ugruntowania (rezultaty tego braku omówiłem powyżej), jak długo nie zostały rozpoznane odmienność i specyfika samego sceptycyzmu chrześcijańskiego. Z punktu widzenia konfesjonalizacji humanizmu taki opis, jak przekonują

efekty prac Rummel⁵⁸, jest nie tylko możliwy, ale przede wszystkim funkcjonalnie użyteczny dla dalszych badań. Dzięki bowiem zawieszeniu ostrzeżenia humanizmu *sub specie antiquitatis* chrystianizacja sceptycyzmu przestaje być wyłącznie adaptacją starożytnego nurtu filozofii – który u progu nowożytności, jak wykazał niedawno William Wright⁵⁹, był oceniany przez reformatorów niezwykle surowo i z podejrzliwością jako filozoficzna postać ateizmu – a staje się w pierwszym rzędzie odpowiedzią humanistów na wyzwania stawiane przez postępującą partykularyzację wyznaniową Europy. Jednakowoż wykazanie anachronizmu takiego dyskursu w kontrowersjach doktrynalnych możliwe jest jedynie w zestawieniu go z dominującymi społeczno-politycznymi i wyznaniowymi tendencjami rozwojowymi XVI stulecia, które stanowią przedmiot zainteresowania badań nad konfesjonalizacją. Niezależnie bowiem od fiaska, jakie poniósł sceptycyzm chrześcijański w XVI wieku, jego uwarunkowania, metoda oraz docelowo spełniane funkcje nie mieszczą się ani w obrębie ruchu humanistycznego z początków tego stulecia, zainteresowanego m.in. odczytaniem filozofii starożytnej, ani w przewartościowującym go później doktrynalnym szwinnizmie reformacji. Na dokładnie te same relacje zwracała uwagę Backus, stanowczo argumentując, iż wczesnonowożytne odrodzenie klasycznego sceptycyzmu, przede wszystkim pyrronizmu, dokonało się z przyczyn niezależnych od epistemicznych wymagań stawianych reformacyjnym dyskusjom⁶⁰. Jeśli zaś w ich toku kwestionowano możliwości poznawcze rozumu w orzekaniu na tematy zapośredniczone przez wiarę, to takie zastrzeżenia

⁵⁸ Poza wspomnianą książką *The Confessionalization of Humanism* zob. również: E. Rummel, *Argumentis, non Contumeliis. The Humanistic Model for Religious Deabte and Erasmus' Apologetic Letters*, [w:] *Self-presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, red. T. van Houdt [et al.], Leuven 2002, s. 305–315; eadem, *Erasmus*, London 2004, s. 90–105.

⁵⁹ W.J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms. A Response to the Challenge of Skepticism*, Grand Rapids 2010.

⁶⁰ I. Backus, *The Issue of Reformation Scepticism Revisited. What Erasmus and Sebastian Castellio did or did not know*, [w:] *Renaissance Scepticisms*, red. G. Paganini, J.R. Maia Neto, Dordrecht 2009, s. 87: „early modern scepticism has nothing to do with Reformation debates which focus on the status of reason in relation to faith. As we saw, the term sceptic as used by Castellio and Beza is merely a rhetorical ploy. If Pyrrhonism did revive in the sixteenth century, it did so independently of the confessional debates of the period” [„wczesnonowożytny sceptycyzm nie ma nic wspólnego z reformacyjnymi dyskusjami na temat pozycji rozumu w relacji do wiary. Jak zobaczyliśmy – pojęcie sceptyka, którym posługiwali się Castellion i Beza, jest jedynie retoryczną taktiką. Jeśli w szesnastym

u Erazma i Castelliona wynikały przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) z chęci pojednania skonfliktowanych stron, nie zaś z przesłanek wywiezionych z kluczowej dla sceptycyzmu starożytnego konfrontacji rozumu z poznawczymi aporiami. Jedynie pozorne, co wynika z wywodu Backus, podobieństwa, jakie zachodzą pomiędzy sceptycyzmem chrześcijańskim, stanowiącym metodyczną podstawę irenizmu, a sceptycyzmem klasycznym wynikają z odmiennych i niezależnych od siebie uwarunkowań. O ile bowiem sceptycyzm chrześcijański był bezpośrednią konsekwencją oddziaływania reformacji na humanizm, o tyle restytucja jego postaci klasycznej stanowiła efekt konfesyjnie niezmotywowanego ruchu humanistycznego.

Ambicją badawczą modelu konfesjonalizacji z pewnością nie jest rewaloryzacja pierwotnego ruchu humanistycznego w podzielonej wyznaniowo Europie. Wskazując jednak cechy odróżniające *studia humanitatis* od programu kształcenia humanistów północnych (począwszy od Agricoli do co najmniej Melanchtona), ów model nakreśla również granice dla przestrzeni intelektualnej, w której w XVI stuleciu spotykały się dwa modele edukacji: konfesyjnie indyferentnej oraz dostosowanej do wymogów wyznaniowych. Konfesjonalizacja przybliżyła ponadto złożoność sposobów, dzięki którym sami humaniści pod wpływem impulsu reformacyjnego weryfikowali tradycyjny grecko-laciński paradygmat kultury wysokiej, a także opisuje ich historyczną świadomość jego wyeksploatowania i anachroniczności, przeczuwanych już w latach dwudziestych XVI stulecia. Innymi słowy, perspektywa zaproponowana przez Rummel w centrum swoich zainteresowań sytuuje te wszystkie wysiłki intelektualne, które służyć miały w XVI wieku zachowaniu samodzielności cnót i oczekiwań humanizmu, tj. nieredukowalności ich do roli wyłącznie bezpośredniego precedensu przewartościowanego przez motywacje i ambicje reformatorów chrześcijaństwa – nawet jeśli odbywało się to faktycznie kosztem pogrzebania dawnej, ponadwyznaniowej i przez to uniwersalnej niejako idei humanizmu chrześcijańskiego. Każdorazowo ten wysiłek, którego analizie i systematyce wiele miejsca poświęciła kanadyjska uczona, był sprokurowany przez zupełnie nowe wymagania, jakie przed myśleniem o chrześcijaństwie postawiła reformacja. Rezultaty natomiast, które przynosił, były niczym innym jak kompromisową akomodacją uniwersalności *sub specie antiquitatis et*

stuleciu odrodził się pyrronizm, to stało się tak niezależnie od prowadzonych wówczas dyskusji wyznaniowych” – przeł. J. K o r y l].

hominis humanizmu do wyznaniowo spartykularyzowanych realiów *sub specie modernitatis*. Dyskusja Erazma z Lutrem, rozpatrywana jednak na poziomie nie tyle doktrynalnym (łaska, grzech pierworodny, wolna wola), ile przede wszystkim metodycznym (sceptycyzm chrześcijański), jest bodaj najlepszą ilustracją modernizacyjnej akomodacji cech określających dawną, wyznaniowo jeszcze indyferentną specyfikę humanizmu renesansowego i typowych dlań metod argumentacji.

Dopiero w takiej, odzyskanej przez konfesjonalizację, perspektywie możliwa jest, jak sądzę, rzeczowa ocena relacji zachodzących pomiędzy wyznaniowo już zmodyfikowanym humanizmem a reformacją w rozmaitych jej wariantach denominacyjnych. Ponadto, co starałem się wykazać we wspomnianym wyżej artykule, historyczne zapośredniczenie modelu konfesjonalizacji humanizmu przez typową dla całej Europy typologię ruchu humanistycznego neutralizuje te z zastrzeżeń, które podważały funkcjonalność modelu stworzonego przez Schillinga i Reinharda w przestrzeni polityczno-społecznej innej niż niemiecka. Dzięki temu propozycja konfesjonalizacji humanizmu dostarcza wysoce użytecznych przesłanek dla dalszych badań, topograficznie wykraczających poza Rzeszę Niemiecką, która stanowiła przedmiot analiz przeprowadzonych przez Rummel. Dotyczyć będą one pospołu wyznaniowych i politycznych interpolacji humanizmu renesansowego z uwzględnieniem zarysowanych tu historycznych relacji i zależności, a nade wszystko rozpoznania intelektualnych i metodycznych podstaw umożliwiających definiowanie w dyskursie teologicznym ortodoksji oraz heterodoksji wyznaniowej.

Konfesjonalizacja: radykalizacja tez Troeltscha

Ze swojej strony, choć pod silnym wpływem sugestii O'Malley'a, pragnę zwrócić uwagę na jeszcze jedną negatywną cechę modelu konfesjonalizacji, typową przede wszystkim dla eksplikowanego przez Reinharda i Schillinga aspektu społeczno-politycznego. Spośród bowiem wszystkich znanych mi krytyków metody konfesjonalizacji O'Malley jako jedyny zwrócił uwagę nie tyle na wciąż dyskutowane możliwości akomodacyjne tego modelu, ile na zgoła odmienny problem, który uszedł uwadze dotychczasowych komentatorów. Amerykański jezuita miał bowiem niewątpliwą rację, twier-

dząc, że główną wadą konfesjonalizacji jako modelu badawczego nie były ograniczone możliwości przenoszenia go na terytoria inne niż niemieckie – tę wadę stanowiło podzielane przez jego reprezentantów przekonanie o ekwiwalencji i adekwatności przyjętej metody względem odpowiadających jej materiałów źródłowych⁶¹. Tymczasem dzięki wypracowanej przez niemieckich historyków metodzie, w konfrontacji ze źródłami konfesjonalizacja przypominać może szczelną wprawdzie, ale niewielką sieć rybacką, która wydobędzie tylko to, co wyłapie, resztę pozostawiając na zewnątrz. Pomimo ograniczenia namysłu badawczego do społeczno-politycznego oddziaływania religii, konfesjonalizacja nie traci jednak ambicji, by opisywać struktury zjawisk i towarzyszące im kluczowe tendencje rozwojowe wczesnonowożytnej Europy⁶². Taki obraz z pewnością będzie niezwykle sugestywny i precyzyjny, ale wyłącznie w odniesieniu do realiów społecznych i politycznych. Zupełnie nic natomiast nie powie na temat zachodzącej wówczas głębokiej przemiany w indywidualnych i subiektywnych uczuciach religijnych, których znaczenie dla zrozumienia ówczesnej Europy tak silnie podkreślali Holl, Febvre, Delumeau, Bossy i O'Malley.

Tego rodzaju uchybienia wewnątrz modelu konfesjonalizacji Schilling mógłby jedynie usprawiedliwić, nie byłby natomiast w stanie ich zakwestionować. Gdyby bowiem w kontekście takiego osądu raz jeszcze podjął się on próby uzasadnienia przyjętego punktu widzenia i zastosowanej metody, wówczas w myśl zasady o metodzie, która jest samorealizującą się przepowiednią, jeszcze bardziej pogłębiłby zasadność wysuwanych pod adresem konfesjonalizacji zarzutów o przedstawianie wybrakowanej struktury, która pomimo to nie przestaje pretendować do spełniania funkcji systemowej. Choć przy innej okazji Schilling udzielił istotnie takiej odpowiedzi. Uściślając na poziomie pojęciowym swoją metodę, raz jeszcze zarysował również jej temat, by w konsekwencji właśnie usprawiedliwić ograniczony do tegoż przedmiotu obszar zainteresowań badawczych. Sięgając zarazem do dalekich precedensów nowoczesnego myślenia o chrześcijaństwie, uzasadnienie Schillinga oznaczało w gruncie rzeczy wybór tylko jednej z dwóch historyczno-dogmatycznych dróg sproblematyzowanych przez Troeltscha.

Przez wzgląd na dbałość o precyzję pojęciową Schilling uznał za badawczą opieszałość nierozróżnianie konfesjonalizmu (*Konfessionsbildung*), czyli

⁶¹ J.W. O'Malley, *Trent and All That...*, s. 138–140.

⁶² H. Schilling, *Erazm i tendencje polityczne jego epoki...*, s. 101.

formowania wyznań, od konfesjonalizacji (*Konfessionalisierung*), czyli efektu, jaki stworzone już dokumenty określające tożsamość wyznaniową wywołują w państwie i społeczeństwie. W pojęciu konfesjonalizmu niemiecki historyk bliski jest Zeedenowskiej *Konfessionsbildung*, z tym że ogranicza jej sens do ściśle teologicznych operacji mających na celu sformułowanie doktryny teologicznej dla danego wyznania. W rezultacie konfesjonalizm przynależy do historii teologii i Kościoła, konfesjonalizacja natomiast jest przedmiotem uprawianej przez niego historiografii ogólnej. Wprawdzie w tak wyrazistej postaci owo rozdzielenie kompetencji pojawia się bodaj tylko w dyskusji Schillinga z Berndem Moellerem⁶³, ale stanowi ono jednak bardzo charakterystyczne znamię całej orientacji badawczej Schillinga.

Co więcej, debata na temat relacji pomiędzy teologicznym konfesjonalizmem a historyczną konfesjonalizacją, jak z perspektywy kilku lat komentował ją Schilling, „zepchnęła cechy właściwe poszczególnym systemom teologicznym oraz religijnym systemom światopoglądowym na skraj pola badawczego”⁶⁴. Zgodnie z tym, a czego można się było spodziewać, idące tak daleko zawężenia konfesjonalizacji jako metody z punktu widzenia jej autora i użytkownika nie były jednak uchybieniem ani tym bardziej jej nie osłabiły, jak chcieliby krytycy, ale raczej nadały jej tematycznie konieczną i merytorycznie uzasadnioną jednostronność. Zagadnienia teologiczne nie zajmują bowiem w refleksji Schillinga miejsca samodzielnego i przedmiotowo wyodrębnionego, lecz jeśli już sięga on po wiedzę z zakresu historii teologii i dogmatów, to jego podstawową i najczęściej jedyną motywacją jest niewystarczalność samej historii wydarzeniowej. Zwłaszcza w sytuacji, gdy do wyjaśnienia nie tylko faktów, ale również ich uwarunkowań i skutków konieczne jest uwzględnienie odmiennych od faktograficznego punktów widzenia⁶⁵. Wszelkie zmiany, w tym również te uwarunkowane przez subiektywne doświadczenia religijne albo systemy teologiczne, interesują model konfesjonalizacji jedynie przez wzgląd na spełnianą przez nie modernizującą funkcję oddziaływania społeczno-politycznego, a w konsekwencji pojmowane są wyłącznie jako zmiana społeczna i polityczna, nie zaś indywidualna i doktrynalna. W stosunku do dyskursu konfesjonalizacyjnego dyscypliny teologiczne zachowują więc odrębne dla siebie cechy,

⁶³ *Die zweite Reformation als Kategorie der Geschichtswissenschaft...*, s. 454.

⁶⁴ H. Schilling, *Konfesjonalizacja Kościoła, państwa i społeczeństwa...*, s. 326.

⁶⁵ H. Schilling, *Druga Reformacja jako pojęcie nauk historycznych*, [w:] *idem, Konfesjonalizacja...*, s. 233–234.

w najlepszym razie służą jedynie pełniejszemu skontekstualizowaniu społecznych i politycznych transformacji, w obrębie których mieści się charakterystyczna dla konfesjonalizacji domena poznawcza.

Wprawdzie już kilka lat po opublikowaniu dyskusji Schillinga z Moellerem niemiecki teolog Johannes Wallmann uznał taki stan rzeczy za niezadowolający⁶⁶, ale jego przewyżczenie w ramach modelu tak wysoce wyspecjalizowanego i wymagającego metodycznej dyscypliny jak konfesjonalizacja okazało się na dobrą sprawę niemożliwe. Oznaczałoby ono bowiem, jak sądzę, zarzucenie tego rodzaju badań nad społeczno-politycznym oddziaływaniem doktryn teologicznych, w których kategorią centralną niezmiennie pozostaje państwo jako nośnik przemian, nie zaś sama doktryna i jej abstrahująca od społeczno-politycznych kontekstów zawartość merytoryczna. Pomimo zatem krytycznego nastawienia do wypowiedzi Troeltscha na temat oceny roli dziejowej protestantyzmu, Schilling nie tylko potwierdził sformułowaną przez niego rozłączność metod historycznych i dogmatycznych, ale również niepomniernie ją pogłębił, usprawiedliwiając swój model konfesjonalizacji. Przeniósłszy bowiem historyczno-dogmatyczny podział z pierwotnego dlań środowiska teologicznego do historiografii, zbudował na gruncie nauk historycznych bezprzykładną wizję wczesnej nowożytności, która swoją specyfikę zawdzięcza metodycznie zaawansowanym badaniom społeczno-politycznego uwikłania przemian wyznaniowych.

Hermeneutyka: zniesienie dogmatyczno-historycznej opozycji

Powyższe uwagi, choć źródłowo niekompletne, nie oznaczają bynajmniej, iż podkreślana przez Troeltscha, a pozytywnie zaopiniowana i zintensyfikowana przez Schillinga opozycja tego, co dogmatyczne, i tego, co historyczne nie została w toku XX-wiecznego myślenia o chrześcijaństwie przewyższona. Na przestrzeni bowiem ostatniego stulecia taką próbę z powodzeniem podjęła hermeneutyka teologiczna, zarówno katolicka, jak i protestancka, co w obu wypadkach z jednej strony pozwoliło wyciąg-

⁶⁶ J. Wallmann, *Lutherische Konfessionalisierung – ein Überblick*, [w:] *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988*, Gütersloh 1992, s. 35–36.

nać pozytywne wnioski z metody krytyczno-historycznej, z drugiej zaś, co jest sprawą zasadniczą, posłużyło przełożeniu twierdzeń dogmatycznych chrześcijaństwa na język zrozumiały dla współczesnego już człowieka⁶⁷. Hermeneutyka protestancka jednak, zwłaszcza ta stworzona przez Bultmanna i rozwinięta przez jego uczniów do postaci wpływowego modelu Nowej Hermeneutyki, ze względu na specyfikę swoich uwarunkowań i motywacji doktrynalnych odziedziczonych po XIX stuleciu, jest znacznie bardziej pouczającym przykładem zniesienia dychotomii dogmatu i historii w myśleniu o chrześcijaństwie. Tkwiąc z jednej strony w dogmatycznych aporiach, z drugiej zaś w prowadzącym do zobojętnienia na doktrynalne powołanie historyzmu Troeltscha i teologii liberalnej, protestantyzm na początku XX wieku potrzebował refleksji równomiernie zapośredniczonej przez historyczno-krytyczną egzegezę oraz dogmatykę. Zainteresowany tym problemem Gadamer zwracał wprost uwagę na tę teologiczną dysfunkcję, a zarazem wskazywał przede wszystkim na hermeneutykę Bultmanna jako epokowe wydarzenie w dziejach protestantyzmu⁶⁸. Dzięki zrelatywizowaniu interpretacji, a więc wprowadzeniu historii w sam proces rozumienia Bultmannowi udało się bowiem przywrócić

⁶⁷ Zob. E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, przeł. H. Bortnowska, „Znak” 20, 1868, nr 7–8 (169–170), s. 978–1010; C. Geffre, *Teologia rozumiana jako hermeneutyka*, przeł. A. Kuryś, [w:] *Nowe światło. Kościół a teologia dwudziestego wieku*, oprac. T. Bartoś, Kraków 2008, s. 280–284; C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przeł. J. Partyka, wprowadzenie M. Bielański, Kraków 2005, s. 73–74.

⁶⁸ „Epokowym wydarzeniem było, gdy przeszedłszy fazę radykalnego historyzmu refleksja hermeneutyczna Rudolfa Bultmanna, skupiająca się na hasle odmitologizowania, pod wpływem impulsu teologii dialektycznej (Barth, Thurneysen) ugruntowała prawdziwe zapośredniczenie między egzegezą historyczną a dogmatyczną. Dylemat między analizą historycznie indywidualizującą a dalszym głoszeniem nauczania Kościoła pozostaje naturalnie teoretycznie nierozwiązalny. [...] Debata o odmitologizowaniu [...] pozostaje jednakże w ścisłym kręgu ogólnego zainteresowania hermeneutycznego, o ile jest w nim ponownie przedstawione stare napięcie między dogmatyką a hermeneutyką w jego współczesnej modyfikacji. [...] Bultmann poszukiwał rozwiązania pozytywnego, tzn. dającego się metodycznie uzasadnić, ale nieporzucającego niczego z osiągnięć historycznej teologii” – H.-G. Gadamer, *Hermeneutika klasyczna i filozoficzna* (1968), przeł. A. Mergler, [w:] i d e m, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, red. P. Dybel, Warszawa 2008, s. 80–81 [podkreślenia moje – J.K.]. Zob. również i d e m, *Hermeneutik und Historismus* (1965), [w:] i d e m, *Gesammelte Werke*, t. 2: *Warheit und Methode. Ergänzungen Register*, Tübingen 1993, s. 406–410.

dogmatyczno-historyczną komplementarność myślenia o chrześcijaństwie, które w swoim historycznym zapośredniczeniu wychodzi wprawdzie od dogmatycznej praktyki Kościoła, ale ponownie do niej wkracza z indywidualnym bagażem dziejowych doświadczeń⁶⁹.

Doniosłość spostrzeżeń Bultmanna w znacznym stopniu przełożyła się również na prace poświęcone hermeneutyce protestanckiej, nade wszystko tej uprawianej przez Lutra. Większa bowiem część studiów na ten temat wyszła spod pióra uczniów Bultmanna lub uczonych rozmaicie z nim spowinowaconych, ponadto zdominowały, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX stulecia, badania nad całą twórczością wittenberskiego teologa⁷⁰. U początków współczesnych studiów nad hermeneutyką Lutra leży bowiem leciwa wprawdzie, wydana w latach czterdziestych, ale wciąż wznawiana i naukowo na dobrą sprawę niezastąpiona rozprawa doktorska Ebelinga *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* [*Protestancki wykład Ewangelii. Analiza hermeneutyki Lutra*]⁷¹. Jego późniejsza o dekadę praca *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik* [*Początki hermeneutyki Lutra*] przybliży nie dość docenione w poprzednim studium wczesne wykłady Lutra na temat Psalmów z lat 1513–1515, w których pomimo odmiennych jeszcze praktyk interpretacyjnych Ebeling wskazuje tu na fundamentalne dla hermeneutyki wittenberskiego teologa implikacje egzystencjalne owych wykładów⁷². Książka Helmuta Felda sięga jeszcze głębiej – przede wszystkim źródłowo, ale także hermeneutycznie; analizując bowiem pospołu humanistyczną i późno-

⁶⁹ R. Bultmann, *Problem of Hermeneutics*, [w:] idem, *New Testament & Mythology and other Basic Writings*, wybrał i przeł. S.M. Ogden, Philadelphia 1984, s. 86–88. Por. również G. Ebeling, *Hermeneutische Theologie?*, [w:] *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaft*, red. H.-G. Gadamer, G. Boehm, Frankfurt am Main 1978, s. 320–343; idem, *The Significance of the Critical Historical Method for Church and Theology in Protestantism*, [w:] idem, *Word and Faith*, przeł. J.W. Leitch, Philadelphia 1963, s. 17–61.

⁷⁰ Zob. J.S. Preus, *Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic*, „The Harvard Theological Review” 60, 1967, nr 2, s. 145. Zob. również bibliografię prac na temat hermeneutyki Lutra w: H. Karpp, *Die Funktion der Bibel in der Kirche*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6: *Bibel – Böhmen und Mähren*, red. G. Krause, G. Müller, Berlin 1980, s. 76–77.

⁷¹ G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, wyd. 3, Tübingen 1991 [wyd. 1, München 1942].

⁷² G. Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 48, 1951, s. 174–230.

średniowieczną teologię (św. Franciszek, Ockham, Hus, Steinbach), Feld odnajduje początki nowożytnej hermeneutyki protestanckiej w zindywidualizowanej, tj. samorozumiejącej postawie, która zakwestionowała dotychczasową autorytarność kościelnego magisterium, przyjęła samo Pismo w postaci, w jakiej odczytywano je bez zapośredniczenia instytucjonalnego⁷³. W tym kwestionowaniu ogólnie narzuconego autorytetu zaczyna się ujawniać prawdziwie filozoficzny sens dawnej hermeneutyki, która przestaje być utożsamiana wyłącznie z metodycznym rozpoznaniem procedur, które można uznać za użyteczne w osiągnięciu konkretnych celów poznawczych na podstawie lektury biblijnej. Z nieco innej perspektywy Lutrową hermeneutykę rozpatrują prace zuryskiego współpracownika Ebelinga, Waltera Mosterta, zebrane w jego tomie *Glaube und Hermeneutik* [*Wiara i hermeneutyka*], gdzie cała teologia Lutra ujęta została z punktu widzenia sposobów i konsekwencji interpretacji Pisma Świętego⁷⁴. Pozbawioną egzystencjalnych implikacji typowych dla szkoły Bultmanna, systematyczno-historyczną ocenę protestanckiego kanonu hermeneutycznego *sola scriptura* bardzo przejrzyście i przystępnie omawia Bernhard Lohse, opierając się na wypowiedziach Lutra dotyczących autorytetu i koherentnej jasności Pisma⁷⁵.

Odmienne miejsce od wspomnianych tu opracowań zajmuje monografia ucznia Ebelinga – Albrechta Beutla *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis* [*Na początku było Słowo. Studia o rozumieniu języka u Lutra*]⁷⁶. Autor tej znakomitej i zarazem najobszerniejszej jak dotąd pracy na temat hermeneutyki Lutra skupia się bowiem wyłącznie na jego analizach Prologu Ewangelii św. Jana (przekład i komentarze), dzięki czemu wydatnie rewaloryzuje nie dość doceniony wcześniej aspekt

⁷³ H. F e l d, *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie*, Wiesbaden 1977. Na temat hermeneutycznego znaczenia takiej krytycznej postawy i usamodzielnienia się hermeneutyki protestanckiej względem instytucjonalnego autorytetu Kościoła zob. H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. B a r a n, Kraków 1993, s. 266.

⁷⁴ W. M o s t e r t, *Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zu Luthers Verständnis der Heiligen Schrift* (1979), [w:] *Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*, red. P. B ü h l e r, G. E b e l i n g, Tübingen 1998, s. 9–41.

⁷⁵ B. L o h s e, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 204–213.

⁷⁶ A. B e u t e l, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, Tübingen 2006 [wyd. 1, Tübingen 1991].

omawianego zagadnienia. Wychodząc od klasycznej, a podjętej przez św. Augustyna hierarchicznej opozycji słowa wewnętrznego i zewnętrznego w Piśmie Świętym, pokazuje Beutel, jak stosowane przez Lutra procedury deontologizacji języka doprowadziły go ostatecznie do przekonania o samowystarczalności słowa zewnętrznego, w dotychczasowej metafizyce będącego jedynie emanacją słowa wewnętrznego. Dzięki temu, nie godząc się na hierarchizowanie w Boskim Logosie rzeczywistości objawionej i wewnętrznej, która określa Objawienie, Luter przyjmował ich jedność, w wyniku czego już zewnętrzne słowo wypełnia Ewangelię i jako takie jest tematem teologii protestanckiej. Trzeba tu jednakowoż dodać, iż wprawdzie zarówno teologia patrystyczna (św. Augustyn, św. Hilary) oraz scholastyczna (św. Tomasz), jak i humanistyczna (Erazm) mówiła o wiernej emanacji Boskiego słowa zewnętrznego, a więc *de facto* jego doskonałej zgodności ze słowem wewnętrznym, to dopiero zasługą i nowatorstwem teologii Lutra było nie tyle odrzucenie ontologicznego ugruntowania owej relacji (takie próby podejmował już Valla), co nade wszystko utożsamienie Boskiego Logosu z samą jego inkarnacją (wypowiedzeniem), a w konsekwencji przewartościowanie, które znalazło swój wyraz w formalnym i hermeneutycznym kanonie *sola scriptura*⁷⁷. Książka Beutla bardzo znacząco poszerza naszą wiedzę zarówno na temat hermeneutyki Lutra, jak i przeoczonych konsekwencji jego antyscholastycyzmu. Dotychczasowe syntezy często mieściły się w obrębie inspiracji Bultmannowskich lub tych związanych z tzw. Nową Hermeneutyką jego uczniów, a w rezultacie, m.in. na materiale zaczerpniętym z pism Lutra, poszukiwały odpowiedzi bądź to na pytanie o egzystencjalny cel lektury tekstu biblijnego, bądź o możliwość wsłuchiwania się w niezakłócony język bycia Nowego Testamentu, który jako „podręcznik hermeneutyki” uczy poznania Boga⁷⁸. Pomijając doniosłość problemu relacji pomiędzy słowem wewnętrznym a zewnętrznym, relacji

⁷⁷ Należy tu podkreślić, iż podział na zasady formalne (*sola scriptura*) i materialne (*sola fide, sola gratia*) protestantyzmu ma rodowód dopiero XIX-wieczny. Zob. A.N.S. Lane, *Sola Scriptura? Making Sense of a Post-Reformation Slogan*, [w:] *A Pathway into the Holy Scripture*, red. P. E. Satterthwaite, D.F. Wright, Grand Rapids 1994, s. 298.

⁷⁸ Określenie Nowego Testamentu jako „podręcznika hermeneutyki” zaproponował Ernst Fuchs pół wieku temu podczas kongresu hermeneutycznego w Stanach Zjednoczonych. Zob. E. Fuchs, *The New Testament and the Hermeneutical Problem*, [w:] *The New Hermeneutic*, red. J.M. Robinson, J.B. Cobb Jr., New York 1964, s. 141.

w samej hermeneutyce filozoficznej przez długi czas marginalizowanej⁷⁹, niechęć Lutra do filozoficznej spekulacji, a także jego wypowiedzi na temat autorytetu Pisma wciąż mogły natomiast budzić uzasadnione wątpliwości.

Odmianą zgoła charakterystykę hermeneutyki Kalwina, bo osadzoną w tradycyjnym, tj. metodycznym rozumieniu interpretacji jako egzegezy, przybliżają prace Thomasa Parkera, Alexandra Ganoczego i Stefana Schelda, Petera Opitza, Thomasa Torrance'a oraz Warda Holdera⁸⁰. Jego, w stopniu dużo większym niż w wypadku Lutra, metodyczna orientacja, humanistyczno-egzegetyczne początki twórczości (komentarz do Seneki), wreszcie odmienna specyfika uprawiania teologii – zorientowanej nie tyle na interpretację Pisma, co na nie samo jako autorytet formalny – przyczyniły się zarówno do znacznie mniejszego zainteresowania dorobkiem hermeneutycznym Kalwina, jak i do omawiania go w innej perspektywie intelektualnej. Jeśli bowiem dziedzictwo wittenberskiego teologa znalazło swoje jakże twórcze rozwinięcie w późniejszej myśli luteranckiej (Flacius, Dannhauer, Pfeiffer, Chladenius, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann, Tillich, Ebeling, Gadamer), to dorobek Kalwina – doskonale zaznajomionego, jak drobiazgowo wykazali Ganoczy i Scheld, z wcześniejszymi procedurami hermeneutycznymi – wciąż pozostawał w ramach tradycyjnego pojmowania interpretacji, pozbawionej nie tylko tak daleko idących implikacji filozoficznych, ale z czasem w tradycji reformowanej sprowadzonej do bezkrytycznego, a obcego Kalwinowi biblicyzmu. Paraliżująco, jak sądzę, na analogiczne do luteranizmu próby wyzyskania ponadmetodycznego i egzystencjalnego potencjału hermeneutyki reformowanej zadziałała również myśl Bartha, tego najważniejszego obok Kalwina teologa reformowanego. Skoro otwarcie zakładał on, iż nasze kolejne wypowiedzi

⁷⁹ Znamienne, że wagę tej opozycji dla hermeneutyki filozoficznej, ściślej – dla jej uniwersalności, otwarcie wyzyskał dopiero pod koniec swego życia Gadamer w rozmowie przeprowadzonej z Jeanem Grondinem w 1996 roku. Zob. *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte* (1996), [w:] *Gadamer Lesebuch*, red. J. Grondin, Tübingen 1997, s. 286–288.

⁸⁰ T.H.L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, wyd. 2, Louisville 1993; idem, *Calvin's Old Testament Commentaries*, Edinburgh 1986; A. Ganoczy, S. Scheld, *Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge*, Wiesbaden 1983; P. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1994; Th.F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburgh 1988; R. Ward Holder, *John Calvin And the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries*, Leiden 2006; *Calvin and the Bible*, red. D.K. McKim, Cambridge 2006.

na temat Boga znoszą się nawzajem, to w konsekwencji tradycyjne metody egzegetyczne, a także wszelkie formalne zasady hermeneutyki filozoficznej (czyli to jak przebiega i do czego zmierza akt rozumienia) są w najlepszym razie dla teologii bezużyteczne. Głośna polemika Bartha z Bultmannem stanowi wymowną ilustracją tego, jak w zgoła przeciwnych kierunkach podążały w XX wieku hermeneutyka reformowana i luterańska, z których ostatnia odczytywała myśl Lutra w pozytywnej perspektywie filozoficznych doświadczeń nowożytności⁸¹. Być może jednak skłonność Kalwina do respektowania różnorodności orzeczeń egzegetycznych wymaga dziś ponownego namysłu, podobnie jak wspomniany tu krytyczny stosunek do tekstu objawionego, czyli taki, który służy każdorazowemu, osobistemu rozpatrywaniu wiary i jej wzrostu w relacji do Pisma. Zarazem rola służących jego udostępnianiu narzędzi hermeneutycznych, których dostarczają nam komentarze biblijne, a nade wszystko *Institucje* Kalwina, prowokują do kolejnych pogłębionych ocen jego myśli.

W polskojęzycznej literaturze przedmiotu problem hermeneutyki protestanckiej w zasadzie nie istnieje. Bardzo wartościowa skądinąd książka Bogusława Milerskiego dotyczy przede wszystkim XX-wiecznej hermeneutyki protestanckiej, a jeśli sięga głębiej w przeszłość, to jedynie na prawie precedensu historycznie warunkującego współczesny wysiłek w interpretacji i uprawomocnieniu kanonu *sola scriptura*, który współokreśla tożsamość protestantyzmu⁸². Wydane przed dwudziestu laty polskie tłumaczenie wyboru z *Przedmów do ksiąg biblijnych* Lutra, podobnie jak wcześniejszy przekład jego *O niewolnej woli* z pewnością pozwalają oczekiwać pogłębienia, czy raczej rozpoczęcia w Polsce poważnych studiów nad hermeneutyką wittenberskiego teologa⁸³. Należy bowiem żałować, że hermeneutyka Lutra jest u nas trywializowana, a w najlepszym razie, zapewne za niefortunną tezę Dilthey'a o przełomowej roli protestantyzmu dla hermeneutyki⁸⁴,

⁸¹ Na temat tej dyskusji zob. W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, s. 205–211; W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przeł. M. Borowska, Kraków 1999, s. 152–176. Tam również szczegółowa literatura.

⁸² B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996.

⁸³ M. Luter, *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, przeł. J. Krzyszczyk, wstęp K. Mrowciewicz, Warszawa 1992; idem, *De servo arbitrio. O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, Świętochłowice 2002 [pierwsze wydanie Warszawa 1978].

⁸⁴ „Nicht exegetische Kunst oder Versuche der Reflexion über dieselbe, aber wohl die hermeneutische Wissenschaft beginnt erst im Protestantismus” [„W przeciwieństwie do

sprowadzana do pierwocin metodycznej refleksji późniejszych, działających na przełomie XVI i XVII stulecia hermeneutów protestanckich lub zredukowana do egzystencjalnie nie dość jeszcze relewantnej, tradycyjnej dyscypliny egzegetycznej⁸⁵. Dużo więcej światła na filozoficzną, nie zaś wyłącznie egzegetyczną funkcję hermeneutyki protestanckiej, rzuca znakomite studium Dariusza Chwastka *Człowiek w obliczu słowa*, poświęcone analizie porównawczej nauki o usprawiedliwieniu u Lutra i Bultmanna⁸⁶. Luterkańska specyfika tej doktryny, polegająca m.in. na relewantnej egzystencjalnie lekturze Biblii, okazuje się właściwym kontekstem dla uchwycenia pełnego sensu modyfikacji, jaka wraz z Lutrem zaszła w dziejach hermeneutyki. Podkreślane natomiast w związku z tym zmiany, takie jak odrzucenie wykładni alegorycznej oraz dowartościowanie komentarza filologicznego, stają się jedynie egzegetyczną konsekwencją, nie zaś celem czy tym bardziej tematem przewodnim hermeneutyki Lutra.

Pisma Bultmanna, w których filozoficzna i egzystencjalna materia hermeneutyki luterkańskiej uzyskała swoją w pełni usystematyzowaną postać, mieszczą się ponadto w granicach ewangelickiej ortodoksji doktrynalnej, dostarczają bezcennych narzędzi dla rozpoznania metod, faktycznego przebiegu oraz celu i funkcji przypisywanych lekturze Biblii przez Lutra. Taki wniosek nasuwa się również po lekturze pracy Chwastka. Można oczywiście dalej dyskutować na temat możliwości wyzyskania filozoficznego potencjału hermeneutyki Lutra – potencjału przekraczającego jej aspekt metodyczno-egzegetyczny, któremu Dilthey i Gadamer wciąż dawali pierwszeństwo. Faktem jest jednak, że to dopiero hermeneutyka uprawiana przez uczniów Bultmanna w decydującym stopniu przyczyniła się do wskazania w pismach Lutra tych problemów, które leżą u podstaw rozu-

nauki hermeneutycznej, sztuka egzegetyczna albo próby refleksji nad nią nie zaczynają się dopiero w protestantyzmie” – przeł. J. Koryl] – W. Dilthey, *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, [w:] idem, *Leben Schleiermachers*, t. 2: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, red. M. Redeker, Göttingen 1966 (*Gesammelte Schriften*, t. 14), s. 597. Taką tezę podzielał na dobrą sprawę również Gadamer, zob. *Prawda i metoda...*, s. 180, 266; idem, *Klassische und philosophische Hermeneutik...*, s. 96.

⁸⁵ D. Nowak, *Najważniejsze jest zwiastowanie Ewangelii. Specyfika interpretacji biblijnej Marcina Lutra*, [w:] *Reformatory*, red. i oprac. Ł. Barański, M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2013, s. 24–33.

⁸⁶ D. Chwastek, *Człowiek w obliczu Słowa. Nauka o usprawiedliwieniu Marcina Lutra a program demitologizacji Rudolfa Bultmanna*, Lublin 2008.

mienia w ogóle. Sygnalizowane bowiem już bez mała sto lat temu przez Heideggera, zarówno *differentia specifica* Lutrowej hermeneutyki, jak i jej wczesnochrześcijańskie precedensy i powinowactwa⁸⁷, rozmaicie wyzyskane i drobiazgowo opisane zostały właśnie przez Ebelinga, a następnie Felda i Beutla. Nie chodzi przy tym wyłącznie o tradycyjnie wzmiankowanego w tym kontekście św. Augustyna, ale również o oddziałującego w nie mniejszym stopniu na hermeneutyczną wrażliwość Lutra św. Hilarego. Wkład tego ostatniego w rozwój hermeneutyki protestanckiej (nie tylko egzegezy) jest kwestią dotychczas przemilczaną. W polskojęzycznej literaturze te zagadnienia wciąż czekają na opracowanie.

Niepodobna dziś zajmować się hermeneutyką Lutra w oderwaniu od całej jego myśli teologicznej, skoro, jak jednoznacznie wynika z ustaleń Mosterta, Lohsego, a także Chwastka, przenikała ona zarówno jego koncepcję uprawiania teologii, jak i jej konkretną, rzeczową zawartość. W przeciwnym razie, tj. w oderwaniu od tego całościowego kontekstu myśli Lutra, dyskusje wokół jego hermeneutyki wciąż sprowadzane będą wyłącznie do procedur egzegetycznych albo mało precyzyjnych uwag na temat autorytetu Pisma. Trudno bowiem zadowolić się zdawkowymi, a nade wszystko pozbawionymi źródłowego ugruntowania przyczynkami, których autorzy z zastanawiającą konsekwencją ograniczają się do powtarzania protestanckiej zasady *sola scriptura* – nie dość, że jej sformułowanie błędnie przypisywane jest Lutrowi, to jeszcze sama jej treść bywa w kontekście hermeneutyki najzwyczajniej spłykana. W rzeczywistości jednak, o czym przekonywał przede wszystkim Ebeling⁸⁸, u podstaw tożsamości

⁸⁷ „Allerdings zeigt sich gerade von da her eine verhängnisvolle Beschränkung seiner Position [Dilthey – J.K.]. In der Entwicklung der eigentlichen Hermeneutik blieben ihm daher die entscheidenden Epochen (Patristik und Luther) verdeckt, sofern er immer nur insoweit thematisch die Hermeneutik verfolgte, als in ihr sich die Tendenz zu dem zeigte, was er selbst als ihr Wesentliches nahm – zur Methodologie der hermeneutischen Geisteswissenschaften” [„Właśnie z tego wynika jednak zgubne ograniczenie jego [Dilthey’a – J.K.] stanowiska. Decydujące bowiem epoki w rozwoju rzeczywistej hermeneutyki (patrystyka i Luter) pozostawały dlań ukryte, skoro hermeneutykę jako temat bada on zawsze tylko w takim zakresie, w jakim ujawnia ona tendencję do tego, co on sam uznał za jej istotę – tendencję do metodologii hermeneutycznych nauk humanistycznych” – przeł. J. Koryl] – M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, red. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988, s. 14 [podkreślenia moje – J.K.].

⁸⁸ G. Ebeling, „*Sola scriptura*” und das Problem der Tradition, [w:] *idem, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, wyd. 2, Göttingen 1966,

protestantyzmu leży nie tyle *nuda vox Dei* czy *sola scriptura*, co językowo skonceptualizowana na potrzeby Kościoła, normatywna wykładnia, która przez historyczne zapośredniczenie nabiera cech hermeneutycznych. Przekaz także sygnatariusze ekumenicznego dokumentu *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* zwracali uwagę, iż zasada *sola scriptura* mylnie pozbawiana jest swojego kościelnego kontekstu⁸⁹. Co za tym idzie, błędy w rozumieniu owej zasady biorą się, zdaniem Ebelinga, także z równie opatrznego rozumienia Tradycji, w którym to pojęciu u progu nowożytności zaszyły fundamentalne, a dziś często niedostrzegane zmiany zarówno semantyczne, jak i funkcjonalne⁹⁰. Ebeling podaje przykłady kilku rozpowszechnionych błędów w rozumieniu relacji pomiędzy *sola scriptura* a Tradycją, które można by sprowadzić do nieprawidłowego przekonania, iż są to w luteranizmie elementy niemożliwe do pogodzenia⁹¹. Ze względu natomiast na egzystencjalne uwarunkowanie hermeneutyki luteranckiej zamknięta, a więc pozbawiona żywego świadectwa, Biblia autorytetem jeszcze nie jest; „autorytetem staje się – jak powiada Manfred Uglorz – gdy, podczas zwiastowania jej poselstwa działa zbawczo Duch Boży”⁹². Ponadto po śmierci Lutera, a przed przygotowaniem *Formuły Zgody*, tożsamość wyznaniową luteranizmu określało nie tyle Wyznanie Augsburskie, co hermeneutyczny spór o jego treść pomiędzy zwolennikami a adwersarzami Melanchtona. Również wtedy hermeneutyka nie była elementem dodanym do teologii protestanckiej, wstępną refleksją poprzedzającą właściwy namysł teologiczny, nie była jedynie użytecznym dla tego namysłu narzędziem, ale motywowała ona wszystkie przejawy wyznaniowo-intelektualnej aktywności protestantyzmu.

s. 91–143. Por. również M. Uglorz, *Sola Scriptura*, [w:] *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych kościoła luteranckiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 272–285; J.B. Niemczyk, *Autorytet Pisma Świętego według Doktora Marcina Lutra*, [w:] *Mysterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 16–28.

⁸⁹ *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luteranckiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra (1983)*, przeł. S.C. Napiórkowski, [w:] *Blżej wspólnoty...*, s. 278.

⁹⁰ Zob. również R.J. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, [w:] *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, red. M. Schmaus, München 1957, s. 123–206; J. Szacki, *Tradycja*, wyd. 2 rozszerzone, Warszawa 2011, s. 98–180.

⁹¹ G. Ebeling, „*Sola scriptura*” und das Problm der Tradition..., s. 98–112.

⁹² M. Uglorz, *op. cit.*, s. 282.

Uzasadnienie i perspektywy: modernizacja wiedzy o reformacji

W niniejszym opracowaniu, koncentrując się na możliwościach, jakie przed dzisiejszym myśleniem o chrześcijaństwie wczesnonowożytnym otwierają zarysowane tu modele, świadomie unikałem jednak formułowania dalszych postulatów badawczych. Jak bowiem poucza doświadczenie, prace naukowe kierują się najczęściej własnym, indywidualnym trybem, niezależnym od wysuwanych pod ich adresem oczekiwań. Z braku miejsca pomiąłem również zapoczątkowany przez Paula Tillicha kulturowy zwrot w teologii, którego konsekwencje w badaniach nad reformacją wykraczały daleko poza ramy wskazane wcześniej przez Troeltscha. Przykład tego ostatniego nie służył mi za uzasadnienie zarysowanego tu podziału, wielokrotnie zresztą powtarzanego przez innych autorów. Jeśli wszakże uznałem jego wypowiedź za uprzywilejowaną, to dlatego, że dzięki skondensowaniu i merytorycznej wyrazistości jest ona niemal ikonicznym wyzwaniem rzuconym XX wiekowi, co do dwóch niedających się ze sobą pogodzić możliwości uprawiania naukowego myślenia o chrześcijaństwie. Jak trudne to było wyzwanie, dodawać już nie trzeba.

Jeśli zgłaszam tu jakiś postulat w związku z dzisiejszym myśleniem o reformacji, to będzie nim coś, co, jak ufam, wynika z dotychczasowych wypowiedzi. Chodzi mi mianowicie o modernizację wiedzy o reformacji. Wobec braku innych, adekwatniejszych pojęć, przede wszystkim mniej obarczonych różnorodnymi historycznymi znaczeniami, samo pojęcie *modernizacji* jest w tym kontekście umowne. Nie chodzi tu o jego sens, jakim się dotychczas posługiwałem, a więc o wyrażenie zaczerpnięte z aparatury pojęciowej Webera i Troeltscha czy tym bardziej ze słownika pozostającej pod jego wpływem współczesnej historiografii niemieckiej (Wehler, Kocka, Reinhard, Schilling). Modernizacja zatem nie jest tu kategorią historiograficzną, służącą do opisu powstawania nowoczesnego, demokratycznego społeczeństwa przemysłowego. Więcej nawet – nie nazywa tu metody badań, jej tematem nie jest bowiem procedura umożliwiająca osiągnięcie pewnego stanu wiedzy o reformacji, ale sam stosunek do takiej wiedzy opierający się na pragmatycznej *pożyteczności*, w opozycji do samej *rzeczności* w operowaniu materią historyczną.

Modernizacja, tak jak ją rozumiem, jest takim przedsięwzięciem intelektualnym, które w rozmaitych postaciach, jako odpowiedź udzielana

przez serio traktującą swoje precedensy współczesność, dochodzi do głosu nade wszystko w XX-wiecznej teologii protestanckiej. Niezależnie jednak od jej osiągnięć współczesne myślenie o dziejowo określonym fenomenie reformacji nie powinno sprowadzać się do skądinąd szlachetnej pasji antykwarycznej, gdzie jednak dynamika i żywotność problemów, które absorbowały teologów reformacyjnych, zasłaniane są dziś parawanem samych faktów⁹³. Naturalnie chodzi tutaj nie o kwestionowanie rozmaitych badań faktograficznych, lecz raczej o niemożność redukcji myślenia o reformacji wyłącznie do prób rozpoznania tego, co i jak zostało kiedyś pomyślane, zrealizowane *etc.* Sprzeciwiam się zatem wyłącznie temu, co Herbert Schnädelbach nazwał przed laty trzydziestoma filologicznym fetyszyzmem⁹⁴. Wprawdzie uwaga tego niemieckiego filozofa odnosiła się do akademickiego uprawiania filozofii, lecz zasygnalizowany przez niego proceder ma znacznie szersze zastosowanie. Ów fetyszyzm polega bowiem na zastępowaniu celów środkami i przenoszeniu uwagi z tego, co wypełnia rozumienie, na samo jego medium, czyli język i fakty. W tej perspektywie gromadzenie faktów i materiałów źródłowych na temat historii może prowadzić do niesprawiedliwej pogardy dla tzw. pozytywizmu nauk humanistycznych i jego niesłychanym wysiłkom służącym opracowaniu, głównie edytorskiemu, dawnych źródeł. Pragnę zatem podkreślić, że modernizacja wiedzy o reformacji swój przedmiot zyskuje wyłącznie za pośrednictwem tekstów, a w rezultacie filologiczne i historyczno-wydarzeniowe ustalenia nie mogą zostać z niej usunięte. To fakty użyczają modernizującemu je ujęciu siły perswazyjnej, nie można jednakowoż na nich tylko poprzestawać. Chodzi tutaj o to, by posłużyć się intuicją Cassirera, o wyzyskanie dla bogactwa gromadzonych faktów towarzyszącego im bogactwa myśli⁹⁵.

Wówczas studiowanie intelektualnej, ale także materialnej treści przemian chrześcijaństwa w XVI i XVII stuleciu – na poziomie doktrynalnym, historycznym oraz hermeneutycznym i kulturowym – nie będzie

⁹³ Na temat funkcjonalnej poznawczo pasji antykwarycznej, bo będącej wyrazem kształcenia zmysłu ogólnego (*sensus communis*, *allgemeiner Sinn*) zob. H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda...*, s. 49–52.

⁹⁴ H. S c h n ä d e l b a c h, *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, [w:] i d e m, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, przeł. K. K r z e m i e n i o w a, Warszawa 2001, s. 226.

⁹⁵ E. C a s s i r e r, *Esaj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. S t a n i e w s k a, przedmowa B. S u c h o d o l s k i, Warszawa 1971, s. 65, 134.

czynnością polegającą jedynie na zbieraniu wiedzy o przeszłości. Nie chodzi tu o naiwne restytuowanie np. luteranizmu w jego dawnej postaci, na co zwracali uwagę Tillich i Ebeling⁹⁶, ani tym bardziej o anachroniczne, choć jako rozrywka atrakcyjne przebieranie reformatorów chrześcijaństwa w nasze własne stroje. Modernizację wiedzy interesować będzie reformacja jako jedno ze źródeł obecnej samowiedzy, jej uwarunkowań i motywacji. Źródło, nie bójmy się tego powiedzieć, w znacznym stopniu wyeksploatowane i wyschnięte, ale dzięki świadomości jego przedawnienia znacznie bardziej wymagające intelektualnie, skoro nie ujmowane jako jedynie muzealny obiekt podziwu lub pogardy. Modernizacja, jako serio traktująca swoje precedensy współczesność, bliska jest zatem temu, co Gadamer określał *humanistycznym badaniem*⁹⁷. Oznacza to, że modernizacja unika uprzedmiotowiającego reformację dystansu do rozpoznawanej tradycji, lecz stale pozostaje wewnątrz niej, poszukuje w niej własnego miejsca, a więc stara się zrozumieć sytuację, w jakiej dziś znajduje się chrześcijaństwo.

Modernizacja zatem będzie próbą rekonstrukcji nie tylko odpowiedzi, jakich udzielali reformatorzy chrześcijaństwa na zajmujące ich kwestie, skoro to właśnie te odpowiedzi są dziś wyeksploatowane i zupełnie niezrozumiałe. W konsekwencji załamania się tradycji (*breaking-down of tradition*), o którym pisał Tillich, bezmyślną nonszalancją jest, zwłaszcza na poziomie akademickim i naukowym, pomijanie pytań o to, kto dziś rozumie dla przykładu naukę o usprawiedliwieniu albo predestynacji, nie mówiąc już o tym, komu taka wiedza jest potrzebna. Poważnie traktując zarówno białe plamy, którym poświęciłem tutaj sporo miejsca, jak i właśnie przypomniane za Tillichem dzisiejsze możliwości i oczekiwania względem problemów stawianych przez historię intelektualną wczesnej nowożytności modernizacja wiedzy o niej będzie nade wszystko próbą rekonstrukcji samych pytań, na które w XVI i XVII wieku odpowiadało. W ten sposób modernizacja będzie także czynić zadość antykwarycznym ambicjom, ale sięgając poza nie, a więc ku problemom, które motywowały myślenie reformatorów, postawi również uniwersalne pytania, które z punktu widzenia współczesnej kondycji ludzkiej wyeks-

⁹⁶ P. Tillich, *The Protestant Era*, przeł. J.L. Adams, Chicago 1948, s. 196–197; idem, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Paris 1983, s. 159–160; G. Ebeling, *The Significance of the Critical Historical Method...*, s. 18.

⁹⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 270.

placowane już nie są i pomimo dziejowego zapośredniczenia określają również naszą własną samowiedzę.

Odmienność specyfiki myślenia dzisiejszego i tego sprzed pięciuset lat wynika również z tego, iż takie pytania dezaktualizują się wobec braku udzielanych nań odpowiedzi, a w rezultacie, jak argumentował Blumenberg, mogą być zastępowane nowymi pytaniami, typowymi dla nowych standardów myślenia⁹⁸. Innymi słowy, modernizacja wiedzy o reformacji nie przestaje na pytaniu, „co Luter albo Kalwin mówili o sobie współczesnym chrześcijaństwie?”, ale sięga dalej i pyta, „czy Luter albo Kalwin mogą coś nam powiedzieć również o naszym świecie?”. Dzięki takiemu rozpoznaniu pytań, a w ich obrębie również tych, które wyczerpały się pozornie, modernizacja skłania dawną i zarazem przedawnioną reformację nie tyle do mówienia, co do porozumienia z nami, a więc mówienia do nas takim językiem, który jest dla nas zrozumiały, czyli odzwierciedla odmienną specyfikę naszych własnych doświadczeń i oczekiwań. W tym właśnie dostosowaniu do dzisiejszej mentalności, akomodacji pospołu retoryczno-filozoficznej nadającej dawnym pytaniom znaczenie aktualne i normatywne, widzę cel modernizacji wiedzy o reformacji, która od wyznaniowego zapląta jest niezależna i nie ma nic wspólnego z neoprotestantyzmem.

⁹⁸ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, przeł. R.M. Wallace, Cambridge (Mass.) 1999, s. 379: „the modern age was [...] the system of efforts to answer in a new context questions that were posed to man in the Middle Ages, then this would entail new standards for interpreting what does in fact function as an answer to a question but does not represent itself as such an answer and may even conceal the fact that that is what it is” [„nowożytność była [...] splotem wysiłków służących udzieleniu w nowym kontekście odpowiedzi na pytania, które zostały postawione człowiekowi w wiekach średnich. Wówczas wiąże się to z nowymi normami dotyczącymi rozumienia, co staje się w rzeczywistości odpowiedzią na pytanie, choć nie przedstawia siebie jako taka odpowiedź, a nawet może ukrywać fakt, że nią właśnie jest” – przeł. J. Koryl]. Zob. również *ibidem*, s. 483.