

Adam Wielomski

Republikańskie teokracje kalwińskie w Europie

Demokracja nieoliberalna

W swojej historii ustroje określające się jako demokratyczne różniły się między sobą. Wedle naszych współczesnych standardów wiele z nich wcale takimi nie było. Jeśli, za Arystotelesem¹, za demokratyczne uznajemy państwo, w którym władzę sprawuje więcej niż 50 proc. obywateli (lub wszyscy), to starożytne Ateny mogły uchodzić za takie tylko dlatego, że obywatelami byli wyłącznie wolni mężczyźni, stanowiący około 10 proc. ogółu społeczeństwa. Resztę stanowiły wolne kobiety (żony i córki obywateli), metojkowie (osiadli w *polis* cudzoziemcy) i niewolnicy (uznawani za mówiące rzeczy). Myśl, że demokracja oznacza rządy pospólstwa nieznana była jeszcze myślicielom wczesnej epoki nowożytnej. Słynną grecką trójkę ustrojów – monarchię, arystokrację i demokrację – interpretowano jako władcę, senat złożony z arystokratów i zgromadzenie drobnego rycerstwa oraz patrycjatu miejskiego. Szlachta i patrycjat – oto lud rzeczywiście, ewentualnie prawowita reprezentacja ludu uformowanego w stany

Adam Wielomski (ORCID: 0000-0001-8692-6469) – profesor nauk społecznych, prawnik i politolog. Pracownik Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Specjalizuje się w zachodnioeuropejskiej myśli politycznej. Autor ponad 20 monografii naukowych i ponad 200 pomniejszych publikacji. Kontakt: wielomsky@gmail.com.

1 Arystoteles, *Polityka*, przekł. i oprac. L. Piotrowicz, Wydawnictwo de Agostini: „Altaya”, Warszawa 2002, IV, 4, 2.

i korporacje². Pisząc o demokracji w XVI–XVII wieku mówimy faktycznie o republikańskich rządach zamożnego mieszczaństwa. We wczesnonowoczesnej Europie ukuto dla tej grupy, na wzór spartański, pojęcie eforów, a dla ich panowania, konsekwentnie, eforatu³.

Republikanizm ten nie był liberalny, chyba że w rozumieniu ekonomicznym. W XVI–XVII stuleciu, gdy Europa wstrząsana jest przez reformację i kontrreformację, przez wojny religijne, poza Rzeczypospolitą szlachecką wszystkie państwa mają charakter konfesyjny. Stąd trudno uznawać ówczesne systemy polityczne za liberalne, gdy innowiercy pozbawieni są praw politycznych lub traktowani jako przestępcy. Dotyczy to także kalwińskich systemów politycznych: w Holandii katolicy otrzymują prawa publiczne w latach 1827–1848, w Szkocji w roku 1829, w Genewie ostatnia fala ustawodawstwa antykatolickiego to lata 1873–1874⁴. Nie ma liberalizmu bez wolności sumienia i wyznania. Jeśli pisze się dziś czasem o kalwinizmie jako o źródle intelektualnym dla nowożytnego prawa natury, liberalizmu, demokracji i praw człowieka⁵, to na pewno nie było tak w interesującym nas okresie XVI–XVII stulecia.

Przedmiotem naszych rozważań są kalwińskie republiki z XVI–XVII wieku: Genewa, Emden i Niderlandy. Nie będziemy omawiać tych państw,

- 2 A. Black, *El pensamiento político en Europa. 1250–1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 180–200; F. Hesse, *Die Erschaffung des 'Leviathan'. Die Funktion des Gesellschaftsvertrags bei Thomas Hobbes*, w: D. Hüning (red.), *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren*, Duncker & Humblot, Berlin 2005, s. 214–221.
- 3 Na temat protestanckiej teorii eforatu zob. Ch. Mercier, *Les théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle*, „Revue Historique et Ecclesiastique de Louvain” 1933, nr 29, s. 30–31; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, New York 1998, t. 1, s. 315–316; A. Rivera García, *La censura política concentrada: del eforato calvinista al tribunal constitucional*, „Res Publica” 1999, nr 3, s. 127–34; S. Testoni, *Ephori*, w: F. Ingravalle, C. Maladrino (red.), *Il lessico della 'Politica' di Johannes Althusius. L'arte della simboli santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Olschki, Firenze 2005, s. 169–186.
- 4 R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846–1878)*, Tournai b.r.w., s. 63–65, 395–396.
- 5 G. Jellinek, *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, Albert Fontemoing, Paris 1902, s. 13–28; D. Ritschl, *Der Beitrag des Calvinismus für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in Europa und Nordamerika*, „Evangelische Theologie” 1980, nr 40, s. 333–345; M.N. Saldana Díaz, *En defensa de la libertad de prensa: la 'Areopagítica' de John Milton*, „Revista de Estudios Políticos” 2004, nr 125, s. 284–285; F. Collado Campaña, *Influencia del Puritanismo en la Declaración de Virginia. Las Confesiones puritanas y la Posibilidad de un Nuevo Mundo en las Colonias*, „A Parte Rei” 2008, nr 56, s. 1–5; Y. Bizeul, *Protestantisme et démocratie*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 2012, nr 92, z. 1, s. 36–42.

gdzie kalwinizm był silny, ale jego wyznawcy nigdy nie doszli do władzy, czyli we Francji i Rzeczypospolitej szlacheckiej. W obu tych przypadkach nie mamy do czynienia z ruchem republikańskim, lecz ze stronnictwami szlacheckimi, w których kwestie teologiczne i eklezjalne miały znaczenie marginalne, pastory byli zależni od arystokracji, która ich mianowała, utrzymywała i – w razie potrzeby – pozbawiała piastowanych funkcji⁶.

Teokracja w pismach Jana Kalwina

Jedną z zasad protestantyzmu jest teza o powszechnym kapłaństwie, sformułowana przez Marcina Lutera⁷, ale mocno zradykalizowana przez Jana Kalwina. O ile Luter zachowuje instytucje biskupa i kapłana, to wedle tego drugiego wszyscy chrześcijanie mają zdolności kapłańskie. Duchowni nie są ani oddzielnym stanem w rozumieniu prawa doczesnego, ani kanonicznego. Każdy z nas może być duchownym – pastorem (pasterzem) na określony czas, dzięki wyborowi przez gminę lub parafię. Oznacza to kasatę duchowieństwa i zastąpienie go przez osoby administrujące gminą, dbające o budynek kościelny (zbór) i na tyle sprawne w znajomości Litery biblijnej, że mogące nauczać innych wiary i moralności. Kościół pojmowany jest liberalnie i demokratycznie jako kongregacja wiernych, zgodnie ze słowami Chrystusa, że „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20)⁸.

Z punktu widzenia katolickiej kanonistyki istotą zarysowanej powyżej eklezjologii kalwińskiej jest uzurpacja władzy duchownej przez demokratycznie pojęty lud Boży w kościele. To rządy świeckich aktywistów⁹. Calvin jest tutaj przykładem. Nie był nigdy wyświęcony na księdza, nie był zakonikiem, nie studiował w seminarium. Z wykształcenia był

6 M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Atheneum, New York 1973, s. 114–15; J. Kurek, *Nietolerancja religijna jako przejaw walki z tendencjami separatystycznymi w Rzeczypospolitej, w wieku XVII i XVIII*, „Pro Fide Rege et Lege” 1997, nr 2, s. 17–22.

7 A. Wielomski, *Mysł polityczna reformacji i kontrreformacji*, Von Borowiecky, Warszawa 2013, t. 1: *Revolucja protestancka*, s. 95–103.

8 J. Calvin, *Catéchisme: c'est à dire, le formulaire d'instruire les enfants en la chrestienté, fait en la manière de dialogue, où le ministre interroge et l'enfant respond*, Genève 1552, s. 29–32.

9 G. Tourn, *Jean Calvin: Le reformateur de Genève*, Olivétan, Lyon 2008, s. 113–115.

prawnikiem i miał zaliczony tylko kilkumiesięczny kurs teologiczny. Jeśli pod pojęciem teokracji rozumielibyśmy – tak jak się to przyjęło¹⁰ – rządy duchowieństwa w ścisłym rozumieniu tego terminu (osoby wyświęcone), to kalwinizm *ex definitione* nie może być teokratyczny. Jeśli jednak uznamy, za Kalwinem, że wszyscy chrześcijanie są potencjalnie duchownymi i każdy może zostać wybrany pastorem, to mamy do czynienia z teokracją.

Teoretycznie w Kościele panować winna demokracja, bez hierarchii i podziału na kler i laikat. Ale to pozór, co lubią wytykać kalwinom katoliccy krytycy, wskazujący sprzeczność między hasłami a rzeczywistością¹¹. Sprzeczność ta wynika z drugiego elementu myśli kalwińskiej, który zupełnie nie współgra z eklezjologicznymi założeniami teoretycznymi: ze skrajnie pesymistycznej antropologii, skupionej na grzechu pierworodnym, trwałym i dziedzicznym zepsuciu natury ludzkiej w wyniku czego nikt nie może uczynić niczego, aby zostać zbawionym. Kalwin naucza, że człowiek jest tak zły i grzeszny, że gdyby Bóg był tylko chodzącą sprawiedliwością, to wszyscy powinniśmy zostać po śmierci rzućni na wieczny ogień piekielny. Własnymi siłami istota grzeszna nie może uczynić niczego dobrego ani niczego dobrego pomyśleć. Na szczęście Bóg, w swojej dobroci, rzucił niektórym z nas koło ratunkowe w postaci łaski, dzięki której możemy weń wierzyć, dokonywać dobrych uczynków i zostać zbawieni. Człowiek nie rozumie, dlaczego nieliczni łaskę tę dostali, a większość nie. Zepsuty przez grzech rozum nie ogarnia tej tajemnicy. Kalwin neguje zarówno możliwości poznawcze ludzkiego rozumu, jak i wolną wolę¹².

Pomiędzy teorią powszechnego kapłaństwa a pesymistyczną antropologią istnieje sprzeczność: skoro większość jest predestynowana do

10 H.-X. Arquillière, *Sur la formation de la théocratie pontificale*, w: *Mélanges Ferdinand Lot*, Paris 1925, s. 2–3; J. Bartyzel, *Teokracja*, w: *idem*, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2007, t. 1, s. 396–399.

11 G. Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi*, Paris 1854, t. 1, s. 464–65; P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, Hachette et Cie, Paris 1905, t. 4, s. 105–107.

12 Literatura na ten temat jest ogromna. Zob. np. R. Jézéquel, *Sur la Prédestination*, „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses” 1930, nr 10, z. 6, s. 527–550; E. Brunner, *Prédestination et liberté*, „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses” 1952, nr 32, z. 1, s. 83–96; A. Szwed, *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów. Wpływ fideizmu kalwińskiego na powstanie i rozwój racjonalnej teologii naturalnej u wybranych myślicieli angielskich XVII i XVIII wieku*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016, s. 54–62.

potępienia i bezapelacyjnie trafi do Piekła, to jak można teź większości powierzyć demokratyczne rządy nad Kościołem? Tłum zepsutych ludzi poprowadzi wspólnotę do katastrofy i niechybnie odrzuci prawdziwą naukę, restaurowaną dopiero co przez Kalwina.

Reformator był świadomy tej sprzeczności. Jego przywiązanie do własnych prawd wiary okazało się silniejsze niż do demokratycznej eklezjologii, dlatego zdecydował się w praktyce radykalnie ograniczyć element demokratyczny w Kościele na rzecz struktur złożonych z pastorów i starszych, które przejmują całą władzę nad wspólnotą i uzupełniają swój skład przez kooptację, ewentualnie selekcjonując kandydatów, których lud Boży może wybierać na wakujące funkcje¹³. W literaturze podkreśla się, że ostatecznie Kalwin wprowadza w swoim Kościele system wzorowany na katolicyzmie, z sobą samym jako Suwerennym Pontifexem. Tyle tylko, że ta neokatolicka hierarchia zostaje starannie zakamuflowana pod zmienionymi nazwami i zachowując pozory uczestnictwa wiernych¹⁴. Kalwin był ukrytym fascynatem mediewalnego papalizmu, teokracji rządzącej światem chrześcijańskim. Jego zarzuty wobec papieży Grzegorza VII i Innocentych III i IV czy Bonifacego VIII nie wynikały z uzurpacji władzy doczesnej przez Kościoł – co było motywem przewodnim reformacji luterńskiej i anglikańskiej – lecz z krytyki rzekomo fałszywej nauki głoszonej przez Rzym, który miał zanieczyścić Literę biblijną przez Tradycję katolicką i scholastykę. Proponuje zatem odbudowę papalizmu, ale z poprawną wykładnią *Biblii*¹⁵.

13 J. Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, Paris 1888 [1535], I, 9; I, 16; III, 8.

14 M. Schwalb, *Etude comparative des doctrines de Mélanchthon, Zwingli et Calvin*, J. Cherbuliez, Paris – Treuttel et Wurz, Strasbourg 1859, s. 131–137; P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, t. 4, s. 98–115; Y. Guyot, *Studja o doktrynach socjalnych chrześcijaństwa*, „Biblioteka Narodowa” Wyd. St. Kucharskiego, Warszawa 1906, s. 202–205; E. Voegelin, *The Collected Works*, University of Massachusetts Press, Columbia – London 1998, t. 23: *Religion and the Rise of Modernity*, s. 277–280; W. Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin zur Synode von Westminster*, w: B. Loshe (red.), *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, s. 306–314.

15 J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Routledge, London 1964, s. 68–71; J.J. Hernández Alonso, *Ecumenismo en la teología de Calvino*, „Diálogo Ecueménico” 1972, t. 7, nr 28, s. 426–432; T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutera i Jana Kalwina*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 300; G. Tourn, *Jean Calvin*, s. 114–115.

Model średniowieczny uwidacznia się w Kalwińskiej doktrynie o stosunkach państwo–Kościół. Teokratyczni papieże nauczali, że istnieją dwa miecze: doczesny i duchowny. W sytuacjach normalnych miecz doczesny jest niezależny od Kościoła, który ma prawo tylko moralnie oceniać władzę, nie mogąc jej osądzać w znaczeniu prawnym. Są jednak sytuacje, gdy władca nastaje na wiarę (herezja), autonomię Kościoła (inwestytura i symonia) lub obnosi się publicznie ze swoim grzesznym życiem. Wtedy papież może podjąć ekstraordynaryjną interwencję w sferę polityczną (*ratione peccati*), obkładając władcę anatemą i zwalniając poddanych z przysięgi lojalności lub nakładając na państwo interdykt, dopóki poddani nie usuną grzesznej władzy (stosowane głównie w przypadku republik miejskich)¹⁶.

Jan Kalwin przejmując opisaną powyżej ideę na swój użytek. Również uznaje istnienie dwóch mieczy (choć termin taki nigdy nie pojawia się *expressis verbis*, gdyż oznaczałby przyznanie się do inspiracji katolickiej¹⁷). Władza doczesna zajmuje się administrowaniem państwem w sposób niezależny. Konsystorz kalwiński (rada pastorów i starszych) nie może ingerować w sprawy *stricte* świeckie, należące do domeny państwa. Ale interesują go tzw. kwestie mieszane (ponownie pojęcie katolickie, którego Kalwin unika), czyli dotyczące ewangelizacji społeczeństwa, nadzoru nad ortodoksją poddanych/obywateli i walka z herezjami (w tym i z katolicyzmem), a także z niedowiarstwem¹⁸. Podobnie jak teokraci średniowieczni, także i on głosi, że Kościół nie ma władzy *be z p o ś r e d n i e j* w państwie, a jedynie *p o ś r e d n i ą*, czyli sprawowaną za pomocą władzy doczesnej. Reformator tłumaczy, identycznie jak Innocenty III, że jego nowy Kościół sprawuje nad mieczem doczesnym władzę *p o ś r e d n i ą*. Gdy nie wypełnia

16 Zob. np. M. Maccarrone, *Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, *Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, Romae* 1940; M. Pacaut, *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1957, s. 63–102; A. Prieto Prieto, *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*, *Publicaciones Universidad de León, León* 1982, s. 206–26, 233–50; A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, *Von Borowiecky, Warszawa* 2011, s. 124–130, 200–230.

17 A. Di Bello, *Il termine 'gladius' como sinonimo di potere delle opere dei Padri della Chiesa latina al XX secolo*, „*Il Pensiero Politico*” 1993, t. 26 (2), s. 273–296.

18 J. Calvin, *Institution de la Religion...*, XI, 3; XI, 11–16; XX, 1–3; *idem*, *Brieve instruction, pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*, *Genève* 1545, s. 9–11, 58–81.

ona swoich obowiązków – na przykład obrony ortodoksji, walki z herezją i libertynizmem, ewangelizacji poddanych – lub też osoba/osoby ją wykonujące same popadły w herezję lub grzeszą (*ratione peccati* Innocentego III), to mogą zostać obłożone tzw. banem. Pociąga on za sobą wykluczenie z kongregacji, pozbawienie praw publicznych, a tym samym i możliwości sprawowania władzy. Zbanowany musi się albo nawrócić, albo emigrować poza obszar swojej wspólnoty¹⁹. Termin „ban” to kolejna akrobacja słowotwórcza, aby uniknąć starego katolickiego słowa *anathema*. W praktyce różnica sprowadza się do tego, że anatema obkłada papież jednoosobowo, zaś ban nakłada kolektywnie decydujący konsystorz²⁰. Może on także nałożyć inne kary: upomnienia, grzywny, więzienia i śmierci za herezję. Walka z heretykami konsystorza, kolejny raz, imituje katolicką teokrację. Wychodząc od teologii św. Augustyna, reformator genewski początkowo przeciwstawia się prawu do oporu wobec władzy, nawet tyranicznej, aby ostatecznie uznać taką możliwość, gdy konsystorz obłoży władzę banem. Prawo do oporu istnieje także wtedy, gdy suweren wspiera Kościół katolicki i prześladowuje kalwinów. Na wniosek pastorów hasło buntu rzucone w lud przez eforów jest prawowite²¹.

Miejskie utopie u władzy

Genewa

W XVI–XVII wieku Genewa jest prowincjonalnym miastem. Nie stanowi jeszcze znaczącego miejsca z perspektywy europejskich finansów. Ale to tutaj swój teokratyczny projekt wcielił w życie Kalwin, rządzący miastem w latach 1536–1538 i 1541–1564, budując ustrój archetypiczny dla europejskiego kalwinizmu i próbując z miasta uczynić „drugi Rzym” z samym sobą jako rodzajem *quasi*-papieża dla własnej konfesji, który w sposób autorytarny i ostateczny rozstrzyga spory o interpretację Litery biblijnej²².

19 J. Calvin, *Institution de la Religion...*, XII.

20 *Confession de foi des églises de la Suisse*, Genève 1819 [1566], s. 106–108.

21 J. Calvin, *Institution de la Religion...*, IV, XX, 31–32.

22 A. Wielomski, *Anty-Rzym. Projekt eklezjalno-polityczny Jana Kalwina*, „Dialogi Polityczne” 2019, nr 26, s. 11–25.

Genewa jest republiką, ale religijnie nietolerancyjną, a tym samym antyliberalną. Jej stosunki religijno-polityczne są wzorowane na tych, które w Strasburgu ustanowił Martin Bucer²³. Jest to próba odbudowy w warunkach małej republiki teokratycznego świata średniowiecza. Miasto przekształcono w miasto-klasztor. Zakazano wielu rozrywek charakterystycznych dla ludzi tamtej epoki: gry w karty, tańców towarzyskich, większości zbiorowych imprez. Specjalnie ustanowieni syndycy (fr. *syndics*), chodząc od drzwi do drzwi, zmuszają mieszkańców do podpisania się pod ustanowionym wyznaniem wiary. Obywatele są regularnie odpytywani ze znajomości praw konfesyjnych przez dziesiętników (fr. *dizainiers*). Ci sami urzędnicy zajmują się tropieniem grzechów i zachowań niemoralnych. Obywatele są zmuszani do udziału w kalwińskich uroczystościach kościelnych i liturgicznych. W 1550 roku zniesiono Boże Narodzenie jako niemające oparcia w Literze. Każdy, kto odmawia przystąpienia do nowej konfesji, musi wyjechać w ciągu dwóch tygodni²⁴.

Opozycjoniści wobec tej teokracji są prześladowani. Zrazu są napominani i karani grzywnami. Potem są banowani, co zmusza ich do emigracji. Negujący doktrynę kalwińską są likwidowani fizycznie. Najbardziej znany przykład działalności konsystorza to spalenie na stosie Michała Serveta (1553)²⁵, ale wiemy, że w sumie za herezję powieszono, obcięto głowy lub spalono w mieście 58 osób. Już w 1536 roku zostają wygnani duchowni i zakonnicy katolicki, a rok później zostają usunięci anabaptyści. Terror Kalwina i wspierających go fanatyków wywołał rebelię magistratu, który

23 P. Miquel, *Les Guerres de Religion*, Fayard, Paris 1980, s. 182–83; M. Lienhard, *Expériences humaines. élan théologique et vie d'église: Calvin à Strasbourg (1538–1541)*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 2009, nr 89, z. 4, s. 450–452.

24 Zbiór konstytuujących religię i moralność w Genewie aktów prawnych zawierają *Les Ordonnances Ecclesiastiques de la Ville de Genève*, Genève 1561 [1541]. Streszczenie zawiera tekst O. Weber, *Compétence de l'église et compétence de l'Etat d'après les Ordonnances Ecclesiastiques de 1561*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 1964, nr 44, z. 4, s. 336–347. Praktykę opisują: E. Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève 1897; G. Goyau, *Une Ville-Eglise: Genève*, Paris 1919; R.M. Kingdon, *The Geneva Consistory in the Time of Calvin*, w: A. Petegree, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 21–34; M. Vial, *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Musée international de la Réforme – Labor et Fide, Genève 2008, s. 133–141.

25 A. Tokarczyk, *Jan Kalwin*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 95–127; B. Cottret, *Kalwin*, przeł. M. Milewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 219–239.

w 1538 roku zmusza reformatora do ucieczki z miasta, ale wraca on po trzech latach i odbudowuje swój teokratyczny system.

Dopiero po śmierci Jana Kalwina (1564), gdy przywództwo obejmuje Teodor Beza (Théodore de Bèze), kalwiński pretotalitaryzm zaczyna wygasać. Teolog ów nie był charyzmatycznym przywódcą, zajmował się głównie dyplomacją i przewodzeniem hugenotom w wojnach religijnych we Francji. To raczej polityk zajmujący się sprawami europejskimi niż wizjoner. Miał zasługi jako organizator protestanckiego szkolnictwa. Sam wykładał grekę i teologię na miejscowym uniwersytecie. W odróżnieniu od swojego poprzednika nie próbował też wchodzić w świeckie kompetencje magistratów. Zmarł w 1605 roku, pozostawiając Genewę jako miasto bogobojne, ale wolne od rządów fanatycznych aktywistów²⁶.

Poglądy polityczne Teodora Bezy należy uznać za radykalizację myśli Jana Kalwina. O ile ojciec frankofońskiej reformacji uważa bunt przeciw władzy katolickiej za uprawniony, ale jednak za krok ostateczny, to jego następca czyni z rewolty chleb powszedni. W swojej rozprawie *Prawa magistratów w stosunku do swoich poddanych (Du droit des magistrats sur leurs sujets: traité très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les magistrats que les sujets, 1575)*, napisanej trzy lata po nocy św. Bartłomieja we Francji (1572), ponad połowę tekstu poświęca prawu do oporu wobec władcy-katolika, dowodząc, że najpierw trzeba być posłusznym Bogu (w interpretacji kalwińskiej), a dopiero potem królowi-człowiekowi. Bunt mają moc ogłosić eforzy, których władza także pochodzi od Boga²⁷.

Ustrój jest nieistotny. Ważna jest kalwińska treść. Beza twierdzi, że celem rządu nie jest porządek doczesny i szczęście ludzi, lecz chwała Boga. Tej zagrażają ateizm, libertynizm i herezje. Ta ostatnia winna być przez

26 Boissard, *Vie de Theodore de Bèze*, w: T. de Bèze, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, Leleux, Lille 1841–1842, s. XVIII–XXIV; G. Lewis, *Calvinism in Geneva in the Time of Calvin and of Beza (1541–1605)*, w: M. Prestwich (red.), *International Calvinism, 1541–1715*, Clarendon Press, Oxford 1986, s. 52–69; C. Grosse, *Il a avoit eu trop grande rigueur par ci-devant: la discipline ecclésiastique à Genève à l'époque de Théodore de Bèze*, w: I.D. Backus (red.), *Théodore de Bèze (1519–1605)*, Librairie Droz, Genève 2007, s. 55–68.

27 T. de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets: traité très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les magistrats que les sujets*, Magdebourg 1575, s. 31–38.

magistraty karana śmiercią²⁸. Następca Kalwina wydaje się pogodzony z niemożnością utrzymania *stricte* teokratycznego charakteru wspólnot reformowanych, skoro zbór nie posiada bezpośredniej siły fizycznej. Dlatego uznaje wyższość władzy świeckiej nad duchowną. Niegdyś to cesarze zwoływali sobory. To królowie europejscy nawracali poddanych na chrześcijaństwo z pogaństwa. W XVI stuleciu to liczni suwereni, także siłą, wprowadzili religię reformowaną (Anglia, Dania, Szwecja, Szkocja). To oni stanęli do walki z „papiestwem, anabaptystami i innymi herezjami”²⁹. Dlatego Beza łączy teorie konstytucyjne o władzy ograniczonej i pochodzącej od ludu, z ideami reformowanymi: tyran to król-katolik; władca szanujący wolności konstytucyjne to protestant, najlepiej kalwin. Tak rozumiana wolność nie przeciwstawia się religijnej protestanckiej tyranii do nawracania siłą katolików oraz anabaptystów. Nawet ich tolerowanie miałyby być tyranią³⁰.

Omówiony powyżej tekst Teodora Bezy stanowi, wynikłą z realizmu politycznego, kapitulację postulatów teokratycznych przed siłą aparatu państwa. Kościół kalwiński w Genewie nie miał środków do kierowania państwem, ponieważ nie posiadał siły przymusu koniecznego do zapewnienia posłuchu. Beza definiuje go nie jako instytucję, lecz jako kongregację, tworzoną przez „dwóch czy trzech ludzi razem zebranych” i czytających wspólnie Literę biblijną³¹. Kongregacja musi korzystać ze wsparcia państwa. Kalwin zostaje dwukrotnie zaproszony i raz usunięty z Genewy na mocy decyzji rady miejskiej. Jego teokracja opierała się na osobistej charyzmie, nie mając zabezpieczenia prawno-instytucjonalnego. Te środki posiadało miasto. Beza, nie mając charyzmy, uznał, że pewniej będzie oddać się pod opiekę magistratu w zamian za dostarczenie mu konfesyjnej legitymizacji jego władzy i doktrynalnej treści. Kościół popiera magistrat w zamian za co magistrat konfesjonalizuje państwo i zwalcza heretyków. W kalwińskim sojuszu Tronu i Ołtarza ten pierwszy staje ostatecznie wyżej. Oto cesaropapizm w środowisku miejskim.

28 *Ibidem*, s. 119.

29 *Ibidem*, s. 121.

30 *Ibidem*, s. 122–124.

31 T. de Bèze, *Traicté des vrayes, essentielles et visibles marques de la vraye église catholique*, La Rochelle 1592, s. 48.

Emden

Kolejnym republikańskim państwem kalwińskim w Europie było miasto Emden w północnych Niemczech, położone tuż obok holenderskiej granicy. W dziele jego kalwinizacji (1542–1550) znaczący udział miał Jan Łaski, sprawujący tutaj funkcję kościelnego superintendenta (najwyższego duchownego)³². Trudno uznać go za wybitnego teologa i myśliciela, ale z pewnością był to wielki talent organizacyjny, a przy okazji teokratyczny fanatyk, które dążył do opisanego prawnego najdrobniejszych szczegółów życia codziennego, religijnego i politycznego, włącznie z tym, w jakiej odległości od siebie powinny stać ławki na katechezie w zborze lub naczynia liturgiczne w czasie nabożeństwa³³. Koncepcja polityczna Łaskiego jest teokratyczna, kalwińska: miecz doczesny jest na usługach duchownego. Magistrat ma obowiązek szerzenia i obrony wiary, a także walkę z heretykami od kalwinizmu. Władze duchowe mają prawo napominania i banowania każdego, także rajcy miejskiego czy też całego magistratu³⁴.

Pogląd odwrotny głosi Johannes Althusius, syndyk Emden (1608–1634) i myśliciel polityczny, zajęty tworzeniem koncepcji prawno-politycznej uznającej Emden za państwo-miasto niezależne politycznie i konfesyjnie od katolickiego cesarza, ale nie do końca suwerenne. Czyni to zeń twórcę teorii kalwińskiego państewka wewnątrz *Sacrum Imperium*³⁵. Althusius dowodzi, że państwa powstały drogą po części naturalną, a po części kontraktualną, co czyni mniejsze wspólnoty bytami pierwotnymi wobec wielkoobszarowych. To zaś uzasadnia ich prawa do suwerenności

32 H. Schilling, *Johannes a Lasco und Ostfriesland. Eine europäische Beziehungsgeschichte am Vorabend der Konfessionalisierung*, w: Ch. Strohm (red.), *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s. 1–20; H.P. Jürgens, *Johannes a Lasco in Ostfriesland*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, s. 167–324.

33 A. Wielomski, *Mysł polityczna...*, t. 1, s. 124–126.

34 J. Łaski, *Epitome doctrinae ecclesiarum Phrisiae* [1545], w: *idem, Opera*, Frederic Muller, Amstelodami, Martin Nijhoff, Hagae-Comitum 1866, t. 2, s. 380–382; *idem, Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania*, z jęz. łac. tłum. T. Płóciennik, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2004 [1555], s. 60–61, 196.

35 D. Qualidoni, *Quale modernità per la 'Politica' di Althusius*, „Quaderni Fiorentini” 2010, nr 39, s. 631–648; L. Chmielewska, *Johannes Althusius: pierwszy teoretyk federalizmu*, „Doctrina” 2012, nr 9, s. 15–20; G. Duso, *La secessione tra sovranità e federalismo: la 'lezione' di Althusius*, „Filosofia Politica” 2019, t. 33, nr 3, s. 393–410.

wobec tych drugich. Słowem, najpierw było miasto Emden, a potem cesarstwo³⁶. Cesarz nie stoi ani ponad prawem Boga, ani natury, ani nad prawem ludzkim. Sprawuje władzę delegowaną mu przez suwerenny lud ukonstytuowany w miasta i prowincje i tylko w granicach delegacji³⁷. W przypadku jej przekroczenia eforzy (magistraty i książęta) mają prawo do oporu. Władza cesarzy nad Rzeszą stała się nielegalna w momencie, gdy Karol V próbował zbrojnie przymusić poddanych do ponownego przyjęcia katolicyzmu. Uczyniło to zeń tyrana i opór poddanych był prawowity³⁸. Od tego momentu Emden stało się państwem suwerennym, nieuznającym nad sobą Kajzera, dopóki ten nie uzna wolności religijnej swoich poddanych, czyli nie wróci do zasad paktu, na podstawie którego powierzono mu władzę³⁹. Póki się to nie stanie, póty elementy składowe *Sacrum Imperium* są państwami suwerennymi, posiadającymi przymioty suwerenności (*jus regni, jus majestatis, potestas imperandi universalis*).

Zdaniem Althusiusa, suwerenność miasta rozciąga się na kwestie religijne: „Wspólnota kościelna ma charakter państwowy. Dzięki temu, wedle własnej woli Chrystusa, Jego królestwo, będąc wprawdzie uniwersalne, może zostać przyjęte, ukonstytuowane i zachowane ku zbawieniu wiecznemu i chwale Bożej⁴⁰. Pisarz jest cesaropapistą, który przyznaje władzy politycznej prawo dekretowania zasad konfesji państwowej. Władza wykłada Literę, ustala dogmaty i rytę. Magistrat zwołuje synody, zatwierdza ich dokumenty, mianuje pastorów. Innowiercy winni być zmuszeni do emigracji, a w przypadku bluźnierców (anabapatyści) należy stosować karę śmierci⁴¹. Syndyk Emden dzieli zasady religii na konieczne do zbawienia i te, które stworzyli ludzie, a zatwierdziło państwo. Dlatego heretycy powinni być

36 O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Verlag von M. & H. Marcus, Breslau 1902, s. 21–25; T.O. Hüglin, *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, W. de Gruyter, Berlin 1990, s. 96–106.

37 J. Althusius, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum 1614 [1610], VII, 21–27; IX, 20–24; X, 28–37; XVIII, 7–8.

38 *Ibidem*, XXXVIII, 7–8.

39 L. Calderoni, *La 'Politica' di Althusius. Tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Milano 1995, s. 91–103; P.-I. Carvajal, *La Política de J. Althusius como discurso monarcómano liberal*, „Revista de Estudios Histórico-Jurídicos” 2003, nr 25, s. 477–82.

40 J. Althusius, *Politica Methodice...*, IX, 33.

41 *Ibidem*, IX, 33–45; X, 22–29, XXVIII, 57.

zwalczeni, gdy są w mniejszości, a tolerowani, gdyby ich prześladowania miały doprowadzić do wojny domowej (katolicy), o ile nie bluźnią, bo dla tych nie może być tolerancji w żadnych warunkach (anabapatyści).

Niderlandy

Religia a wojna o niepodległość

W XVI stuleciu hiszpańskie Niderlandy są krainą wielce specyficzną. Licząc około trzech milionów mieszkańców są najbardziej zurbanizowanym terenem Europy, gdyż prawie ½ ludności mieszka w miastach. Mamy tutaj początki kapitalizmu (manufaktury) i rozwinięty handel międzynarodowy. W imieniu króla władzę sprawuje namiestnik, któremu doradza skomplikowany system rad, samorządów prowincji i miast, a także – reprezentujące wszystkie podmioty – Stany Generalne. Prawa polityczne ma arystokracja rodowa i patrycjat, czyli „obywatele” (hol. *Vroedschap*). Cechą charakterystyczną Niderlandów jest brak wspólnej tradycji prawno-politycznej. Każde miasto i prowincja ma podobne, ale różne prawa, podatki i instytucje samorządowe. Pierwsza panniderlandzka regulacja prawna – Wielki Przywilej – pochodzi z 1477 roku. Za akt o randze konstytucyjnej dla całości przedstawiany jest Radosny wjazd (fr. *Joyeuse Entrée*, hol. *Blijde inkomst*) z 1549 roku cesarza Karola V⁴², przy okazji którego potwierdzono tradycyjne przywileje prowincji i miast⁴³.

42 W.P. Blockmans, R. Van Uytven, *Constitutions and Their Application in the Netherlands during the Middle Age*, „Revue Belge de Philologie et d’Histoire” 1969, nr 47, s. 399–424; W.P. Blockmans, *La signification constitutionnelle des privilèges de Marie de Bourgogne (1477)*, w: *idem* (red.), *Le privilège général et les privilèges régionaux de Marie de Bourgogne pour les Pays-Bas : 1477*, UGA, Kortrijk-Heule 1985, s. 495–516; C. Secretan, *Les privilèges, berceau de la liberté. La révolte des pay-Bas: aux sources de la pensée politique moderne (1566–1619)*, Vrin, Paris 1990, s. 28–34. Opisuje samą uroczystość *Entrée* J.C. Calvette de Estrella, *El felicísimo viaje del muy alto y muy poderoso principe Don Philippe*, Sociedad de Bibliófilos Espanoles, Madrid 1930 [1552], t. 2, s. 108–217.

43 Dokument ten nazywa się rozmaicie w różnych językach. O ile Niderlandczycy piszą o Radosnym wjeździe, to Hiszpanie i Francuzi dokument określają mianem Sankcji Pragmatycznej (*Pragmática Sanción, Pragmatique sanction*). Kluczowe znaczenie „konstytucyjne” ma ten oto akapit: „Veillant néanmoins que les costumes parlant dudit droit de représentation ayent lieu et demeurent en leur force et vigueur au regard de nos vassaux et subjects particuliers d’iceux pays, et qu’elles soyent entretenues et observées comme du passé, si donnons en man-

Panowanie Karola V i jego syna Filipa II nie były w Niderlandach popularne, ponieważ władcy ci większość zbieranych tutaj podatków wydawali na wojny, których celem było stworzenie imperium światowego przez Karola V, a potem narodowego imperium hiszpańskiego przez Filipa II. Bezustanne wojny nie tylko kosztowały, ale i utrudniały handel. Prawdziwy problem zaczął się, gdy Filip II rozpoczął twardą politykę wojen i represji przeciw protestantom, krajowym i zagranicznym. Wojny z tymi drugimi utrudniały handel, prowadząc do kryzysów gospodarczych w kraju. Prześladowania heretyków też nie budziły entuzjazmu. W połowie XVI wieku Niderlandzcy dzielili się na dwie frakcje konfesyjne⁴⁴:

1. **Katolicy.** W większości byli wychowani w kulturze tzw. północnego renesansu, czyli katolicyzmu tolerancyjnego i niezbyt przywiązanego do dogmatów. Szczegóły dogmatyczne traktowali jako adiaforyczne (nieistotne dla zbawienia). Wyrazicielem tego stanowiska był Erazm z Rotterdamu. Dlatego ten liberalny katolicyzm nazwano erazmianizmem⁴⁵.

dement audits de nos consaux d'estat et privé, président et gens de nostre grand conseil, chancelier et gens de nostre conseil de Brabant, gouverneur, président et gens de nostre conseil a Luxembourg, gouverneur, chancelier et gens de nostre conseil en Gueldres, gouverneur de Limbourg, Faulquemont, Daelhem et d'autres nos pays d'Outremeuse, gouverneur, présidents et gens de nos consaux en Flandres et Arthois, président et gens tenant nostre court de parlement a Dole, grand baillay de Haynau et gens de nostre conseil a Mons en Haynau, gouverneur et gens de nostre conseil en Hollande, gouverneur, président et gens de nostre conseil en Namur, gouverneur, président et gens de nostre conseil en Frize, gouverneur d'Overyssel et Groeninghe, gouverneur, président et gens de nostre conseil a Uytrecht, gouverneur de Lille, Douay et Orchies, présidents et gens de nos chambres des comptes a Lille, a Bruxelles, a la Haye, prévost le comte a Valenciennes, rentmestres de Bewest et Beoisterschelt en Zelande, escouteth de Malines et a tous autres nos justiciers, serviteurs, vassaux et subjects présens et advenir et chacun d'eux en son regard, que cette nostre présente ordonnance, statut, décret et pragmatique, ils entretiennent et observent et fassent entretenir et observer inviolablement et a tousjours pour loy perpétuelle et irrévocable, en procédant par ceux de nos cours souverains de pardeça et desdits de nos comtes a Lille, a Bruxelles et la Haye, a l'interienement de sesdites présentes et les faisant enregistrer pour l'entier accomplissement d'icelles au temps advenir”, Karol V, *Pragmatique sanction de 1549*, na stronie fr.wikisource.org/wiki/Pragmatique_sanction_de_1549 (dostęp: maj 2020).

44 M. van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555–1590*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 63–65.

45 Opis „Renesansu Północy” dają Q. Skinner, *The Foundations of Modern...*, t. 1, s. 193–263; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000, s. 74–104. Znakomitą analizę liberalizmu teologicznego Erazma z Rotterdamu przedstawia Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther*, Gabriel Beauchesne, Paris 1913, s. 126–227.

Mistrz z Rotterdamu potępił Lutra z powodu agresywnego i pełnego fekaliiów języka reformatora oraz chaosu i niepokojów społecznych przezeń wywołanych⁴⁶.

2. **Protestanci.** Wywodzą się z późnośredniowiecznej *devotio moderna* – kierunku neoagustyńskiego, negującego scholastykę, tomizm i kulturę renesansową, skupionego na osobistym kontakcie z Bogiem. Nurt miał charakter fideistyczny, antyintelektualny i sceptyczny wobec hierarchii kościelnej, postrzeganej jako niekonieczny pośrednik między wiernym a Stwórcą⁴⁷. W literaturze dużo pisano na temat wpływu tegoż nurtu na Lutra i luteranizm, ale to samo można rzec o jego wpływie na protestantyzm niderlandzki. *Devotio moderna* to typ fideistycznej religijności indywidualnej i pozainstytucjonalnej, czyli sposób pojmowania wiary, który stał u źródeł pierwszych idei reformacji, gdy deklarowała prawo każdego wiernego do samodzielnego przeżywania wiary⁴⁸.

Obydwie te grupy – erazmianitów i protestantów – łączy umiłowanie swobód miejskich i prowincjonalnych, ustanowionych w Radosnym wjeździe i zaprzysiężonych przez Filipa II. Literatura epoki widziała w nich podsumowanie niderlandzkiej tradycji prawno-politycznej, uniemożliwiając zorganizowanie Filipowi II nowożytnego modelu państwa i podniesienie podatków na nowoczesny aparat administracyjny i najemne wojsko.

O ile w kwestiach podatkowych Filip II dotrzymywał zasad przywileju, o tyle kwestią sporną stała się sprawa walki z heretykami, którzy mnożyli się w pierwszej połowie XVI wieku w szybkim tempie, rekrutując się ze środowisk fideistycznych. Byli to kalwini, luteranie i anabaptyści. Hiszpańscy namiestnicy do walki z kacerzami rzucają inkwizytorów i wielu z nich umiera na stosach, a inni muszą uciekać do Anglii, rzadziej do Rzeszy⁴⁹.

46 Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, Basilae 1524, s. 1A–B, 5B, 6A–7A, 8A, 9A, 30A, 46A, 47B.

47 H.-G. Beck, K.A. Fink, J. Glazik, E. Iserloch, *Tra Medioevo e Rinascimento. Avignone-conciliari-smo-tentativi di reforma. XIV–XVI secolo*, Jaca Book, Milano 2002, s. 165–82; O. Gründler, *Devotio moderna*, w: J. Raitt (red.), *Duchowość chrześcijańska*, t. 2: *Późne średniowiecze i reformacja*, przekł. P. Blumczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 181–198.

48 H. Denifle, *Luther et le lutheranisme*, A. Picard, Paris 1913, t. 1, s. 264–80; H.A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1989, s. 82–142.

49 Joseph Lecler podaje inne dane: 707 ofiar, w tym 670 anabaptystów, czyli kalwinów tylko 37 (J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, przeł. L. i H. Kuhn, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1964, t. 1, s. 178).

Opinia publiczna była przerażona represjami. Dla katolików-erazmian różnice teologiczne miały charakter adiaforyczny i nie widzieli w nich powodu do prześladowań; dla protestantów stanowiły fizyczne zagrożenie. Ci drudzy zareagowali falą ikonoklastyzmu, polegającego na profanacjach kościołów i niszczeniu wizerunków i figur sakralnych (1566)⁵⁰. Był to błąd, gdyż akcją tym, co oczywiste, sprzeciwili się katolicy, popierając interwencję wojsk hiszpańskich. Protestanci szybko zmienili narrację. Z pomocą przyszedł im francuski hugenota Philippe Duplessis-Mornay, współautor traktatu „Zemsta na tyranach” (*Vindiciae Contra Tyrannos*, 1579)⁵¹, który przekonał swoich niderlandzkich współwyznawców, aby nie odwoływali się do argumentów konfesyjnych, lecz do polityczno-prawnych. Duplessis-Mornay taktykę tę wypracował dla hugenotów, którzy stanowili znikomą mniejszość społeczeństwa. Nie koncentrował się na swobodach dla protestantów, lecz na wolnościach obywatelskich (jest dziś uznawany za jednego z prekursorów praw człowieka⁵²). W pracach autorów protestanckich, i w oficjalnych dokumentach, kwestia tolerancji jest tylko wspomniana, nie stanowiąc głównej osi sporu⁵³. Przedmiotem zachwytu stała się kalwińsko-zwingliańska Szwajcaria, wizja konfederacji miast. Nieuważny czytelnik zobaczyłby tutaj jedynie sympatię dla konfederacji republik miejskich. Czytelnik wtajemniczony wie, że chodzi także o kantonalną konfesjonalizację. W argumentacji na rzecz konfederacji miast podawano cytaty i argumenty zaczerpnięte z Arystotelesa, Cycero-

50 M. van Gelderen, *The Political Thought...*, s. 38–39, 82–84.

51 Korzystaliśmy z wersji frankofońskiej: Junius Brutus (Ph. Duplessis-Mornay, H. Languet), *De la puissance legitime du prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince*, b.m.w. 1581 [1579]. Omawiamy tę rozprawę w pracy A. Wielomski, *Mysł polityczna...*, t. 1, s. 244–247. O roli tego myśliciela i innych francuskich hugenotów w rewolucji niderlandzkiej zob. P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Boivin, Paris 1952, s. 364–65; R. Saage, *Herrschaft, Toleranz, Widerstand. Studien zur politischen Theorie der Niederländischen und der Englischen Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, s. 43–61; M. van Gelderen, *A Political Theory of the Dutch Revolt and the 'Vindiciae contra tyrannos'*, „II Pensiero Politico” 1986, nr 19, s. 163–182.

52 P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Fijorr Publishing, Warszawa 2008, s. 28.

53 Zob. np. dokument rządowy napisany po łacinie, a przedstawiany zagranicą i tłumaczony na języki francuski i angielski, *A Defence and True Declaration of the Things Lately Done in the Lowe Country*, London 1571 [1570], s. H5. Problem nie pojawia się np. w pracy programowej Wilhelm Orański, *Apologie ou defence*, Leiden 1581.

na i Machiavelliego, pomiędzy którymi ukrywano cytaty ze *Starego Testamentu* w interpretacji Kalwina, czasem z podaniem jego nazwiska⁵⁴. Już sam antymonarchizm miał posmak kalwiński, gdyż wszyscy monarchowie byli tej konfesji nieprzychylni, widząc tu teologię rewolucyjną i republikańską⁵⁵.

Strategia ta sprawdziła się. Jakkolwiek w XVI wieku nie prowadzono statystyk, to współcześni badacze są zgodni, że w ówczesnych Niderlandach protestanci stanowili mniejszość, choć bardzo aktywną i dobrze zorganizowaną, a także zamożną. Być może mieli większość pośród tzw. obywateli, ale ogółem byli w mniejszości. W Antwerpii, która stanowiła centrum protestantyzmu flamandzkiego, na 90 tys. mieszkańców mamy w 1566 roku 14 tys. protestantów (kalwini 8 tys., luteranie 4 tys., anabaptyści 2 tys.)⁵⁶. Danych z innych miast i prowincji nie posiadamy, ale jeśli w nieformalnej stolicy reformacji protestanci stanowią około 15–16 proc. populacji, to w innych miastach musi być ich mniej, a na wsi występują bardzo rzadko. Współcześni obserwatorzy oceniali ich liczbę pod koniec XVI stulecia na 10–20 proc.⁵⁷. Stąd słuszny taktycznie pomysł, aby odwołać się do argumentacji świeckiej przeciw Filipowi II. W przywileju Radosnego wjazdu mamy gwarancje, że sądownictwo podlega władzom lokalnym. Tymczasem inkwizycja była podporządkowana hiszpańskiemu gubernatorowi. Wokół tej kwestii jurysdykcyjnej zrobiono mnóstwo wrzawy i sprawę konfesyjną przekształcono w spór konstytucyjny. W literaturze nie zwrócono uwagi, że był to ten sam wybieg, który zastosowali książęta broniący w Rzeszy Lutra, przekształcając dyskusję o ukaraniu mnicha-heretyka w spór prawny: czy cesarz może ścigać przestępcę na ziemiach znajdujących się pod jurysdykcją książąt?⁵⁸.

54 P. Beutterich, *Le vray patriot aux bons patriots*, b.m.w. 1578, s. A1; [anonim], *Advertissement et conseil au peuple des Pays-Bas*, Roucelle 1579, s. B2.

55 M. van Gelderen, *The Political Thought...*, s. 197–198.

56 *Ibidem*, s. 82, przyp. 73. Guido Marnef ocenia liczbę kalwinów na 12–21 tys., ale jest to i tak liczba mniejsza niż zadeklarowanych katolików, wynosząca 37 tys. (G. Marnef, *Calvinism in Antwerp, 1558-1585*, w: A. Pettegree, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe, 1520–1640*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 156–158).

57 J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 1, s. 230–231.

58 H.A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, przekł. E. Adamek, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996, s. 22–23.

Jak przekonują Martin von Geldern i Catherine Secretan, główną ideą rewolucji niderlandzkiej była obrona konstytucji, rozumianej jako stare prawa, których podsumowaniem miał być przywilej z 1549 roku. Tolerancję dla protestantów utożsamiono z wolnościami miejskimi. Do tego doszły szybko argumenty podpatrzone u francuskich kalwinów: teorie broniące starych praw eforatu i prawa do oporu wobec władcy łamiącego je⁵⁹. Odwołanie się do tradycji konstytucyjnej stanowiło rodzaj „konserwatywnej rewolucji”⁶⁰. Ostatecznie pozycję ustrojową Filipa II zaczęto porównywać z pozycją doży weneckiego, czyli władca miał panować, ale nie rządzić⁶¹. Przekonani tymi argumentami katolicy przyłączyli się do buntu i doszło do zjednoczenia opozycji konfesyjnej, narodowej i konstytucyjnej⁶². Filip II nie zdecydował się rozbroić jej, uznając wolność religijną, i napisał: „Nie zamierzam i nie chcę włączyć heretykami”⁶³.

Dopiero po czasie katolicy zorientowali się, że spór konstytucyjny ma charakter wtórny, a celem północnych prowincji jest zdobycie niepodległości i protestancka przymusowa konfesjonalizacja całego kraju⁶⁴. Świadczyły o tym liczne zbrodnie popełniane na północy na katolickich kapłanach i zwykłych wiernych, dziejące się z przyzwoleniem władz prowincji Holandia i Zelandia⁶⁵. Południe Niderlandów (dzisiejsza Belgia) porozumiało się z Hiszpanami (Unia w Arras z Filipem II, 1579). Na południu

59 R. Saage, *Herrschaft, Toleranz*, s. 23–61; M. van Gelderen, *The Political Thought...*, s. 110–165; C. Secretan, *Les privilèges, bercau...*, s. 35–52.

60 R. Saage, *Herrschaft, Toleranz*, s. 52.

61 G. Prouninckvan Deventer, *Emanuel-Erneste. Dialogue de deux personnages sur l'Etat du Pais Bas*, Anvers 1590, s. 28–33.

62 J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 1, s. 180–181.

63 L. Serrano, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pio V*, Madrid 1914, t. 1, list 122. Stanowisko teoretyczne Hiszpanów wobec konfliktu jest słabo opisane w literaturze. Udało się nam na ten temat znaleźć tylko kilka tekstów w języku hiszpańskim: G. Parker, *Felipe II y la revuelta de los Países Bajos (1572–1756)*, w: L.M. Enciso Recio (red.), *Revueltas y alzamientos en la España de Felipe II*, Ediciones de Universidad de Valladolid, Valladolid 1992, s. 81–96; Q.R. Carmona Árbol, *La controversia de nación e Imperio: reacción de los pensadores españoles a la Revolución de Holanda (I)*, „Ingenium” 2009, nr 2, s. 24–52; cz.2: „Ingenium” 2010, nr 3, s. 94–118; A.E. Estríngana, *Renunciar a Flandes? La disyuntiva de separar o conservar los Países Bajos durante la primera mitad del reinado de Felipe II (1555/6–1579)*, „Cuadernos de Historia Moderna” 2018, t. 43, nr 1, s. 85–110.

64 C. Secretan, *Les privilèges, bercau...*, s. 141–151.

65 J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 1, s. 188–189, 203–204.

znaczenie protestantów było mniejsze, a w kwestiach prawnych osiągnięto kompromis. Tymczasem protestancka północ uzyskała niepodległość, konstytuując się jako państwo kalwińskie (Unia Utrechcka 1579).

Holandia: kalwińskie państwo wyznaniowe

Autorzy holenderscy i Holendrom bardzo życzliwi przedstawiają nowo powstałą Holandię jako wzorcową liberalną republikę, opartą na wartościach humanistycznych. Opisując inspiracje Arystotelesem, Cynceronem czy ówczesnym republikanizmem włoskim, pomijają problem nietolerancji republiki wobec katolików⁶⁶. Problem ten kładzie się cieniem na niderlandzkim republikanizmie, powodując, że zamiast widzieć tutaj źródło liberalizmu, my dostrzegamy tutaj teokratyczną kalwińską tyranie świątopogładową.

Gdy rozpoczynał się spór Niderlandczyków z Filipem II, to pierwsi protestanci deklarowali lojalność polityczną w zamian prosząc o tolerancję religijną. Dopiero synod w Antwerpii (1562), po długich dyskusjach, wspomina o możliwości zbrojnej samoobrony⁶⁷. Opracowane chwilę wcześniej *Wyznanie wiary* (*Confession de foy*, 1561) zakazuje zbrojnego oporu⁶⁸. Różnice te wynikają z kwestii (przesłanek) konfesyjnych. W ramach protestantyzmu współistnieją kalwini, luteranie i anabaptyści. O ile ci ostatni nie uznają państwa, to kalwini są skłonni do zachowań rewolucyjnych, a luteranie sprzeciwiają się buntom, gdyż zemsta na tyranach należy do Boga, co – zdaniem Lutra – Stwórca mówi w *Biblii* (*Die Rache ist mein*)⁶⁹. Linia polityczna protestantyzmu zależy od wyniku starcia

66 W.R.E. Velema, *That a Republic is Better than a Monarchy: Anti-monarchism in Early Modern Dutch Political Thought*, w: M. van Gelderen, Q. Skinner (red), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, t. 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, s. 9–19; M. van Gelderen, *Aristotelians, Monarchomachs and Republicans. Sovereignty and 'respublica mixta' in Dutch and German Political Thought, 1580–1650*, w: *ibidem*, s. 195–218.

67 E.M. Braekman, *Anvers 1562: le premier synode des Eglises reformées*, „Bulletin de Société de l'histoire du Protestantisme Belge” 1981, nr 102, s. 25–37.

68 *Confession de foy. Faicte de commun accord par les fideles qui conversent es Pay Bas*, Rouen 1561, teza nr XXXVI.

69 M. Luther, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein Können* [1526], w: *idem, Werke in Auswahl*, A. Marcus und E. Weber's Verlag, Bonn 1913, t. 3, s. 328, 332.

uczniów Kalwina i Lutra, którzy początkowo tworzą jedną wspólnotę wyznaniową, a przy okazji i stronnictwo polityczne.

Rozstrzygnięcie następuje na synodzie w Emden (1571), gdy przyjęto rozwiązanie antyepiskopalne, znosząc instytucję biskupów uznawanych przez luteran i przyjęto postulat rządów nad wspólnotami przez konsystorz (hol. *kerkeraad*), czyli instytucję zapożyczoną z Genewy. Konsystorze mają składać się z pastorów, starszych i diakonów, a sam Kościół ma stanowić luźną federację gmin. Wallońskim frankofonom nakazano lekturę katechizmu Kalwina, a wiernym flamandzkim, którzy nie czytają po francusku, czasowo zezwolono na posługiwanie się katechizmem heidelberskim (luteraniskim), dopóty kalwiński nie zostanie przetłumaczony. Był to przełomowy sukces kalwinów, którzy pokonali luteran i ukonstytuowali tutejszy protestantyzm jako kalwinizm⁷⁰. Zebrani w Emden postanowili także, że Kościół nie może w żadnej formie podlegać państwu, czyli – w przypadku Niderlandów – radom miejskim. Magistraty zostały zobowiązane do zwalczania „idolatrii”, czyli wyznań pozostających poza zarządem synodu: katolików, anabaptystów i opierających się postanowieniom synodu ewangelików. To także było rozwiązanie zaczerpnięte od Kalwina, który zawsze obawiał się etatyzacji swojego kościoła tak, jak stało się z Kościołami luteraniskimi⁷¹.

Od tego momentu nad prowincjami niderlandzkimi, które uniezależniły się od hiszpańskiego panowania, zawiśł cień teokracji kalwińskiej. Kościół kalwiński zaczął rozwijać się w szybkim tempie. Uwieńczeniem jego rozwoju jest synod w Dordrechcie (1578), który ustanawia prawo banu heretyka lub grzesznika ze wspólnoty, pociągające za sobą utratę prawa do sprawowania jakiegokolwiek władzy. Ustanowienie zasad banu odbyło się pod nadzorem przybyłego z Genewy pastora Lamberta Daneau⁷².

70 D. Nauta, *Les Réformés aux Pays-Bas et les huguenots spécialement à propos du synode d'Emden (1571)*, w: *Actes du Colloque lamiral de Coligny et son temps*, Droz, Paris 1974, s. 577–600; A. Duke, *The Ambivalent Face of Calvinism in the Netherlands, 1561–1618*, w: A. Pettegree, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe*, s. 121–23.

71 Ch. Boyer, *Calvin et Luther. Accords et différences*, Presses de l'Université grégorienne, Rome 1973, s. 129–31.

72 A. Duke, R. L. Jones, *Towards a Reformed Polity in Holland, 1572–1578*, „Tijdschrift voor Geschiedenis” 1976, nr 89, s. 373–393.

Dalszym wzmocnieniem kalwinizmu był rozpad jedności zbuntowanych prowincji, w wyniku czego południowe zawarły separatystyczny pokój z Filipem II. Na mocy porozumienia protestanci mieli prawo do emigracji. Ocenia się, że około 100 tys. osób przesiedliło się z południa na północ.

Katolikom z północy nie pozostawiono opcji wyboru miejsca zamieszkania. Nikt nie wie, ilu ich było w nowo powstałej Holandii. Badacze sądzą, że jeszcze w 1619 roku stanowili co najmniej połowę ludności, a może i nieznaczną większość⁷³. Niestety, była to głównie ludność wiejska, pozbawiona organizacji i niemająca tzw. obywatelstwa, czyli praw politycznych. W 1573 roku mamy zakaz publicznych nabożeństw i ceremonii katolickich w miastach. W 1581 roku Stany Generalne zakazują odprawiania mszy św. na terenie Holandii. Katolicy zostali wyjęci spod prawa, gdyż nie tylko luteranom i anabaptystom pozwalano na publiczne sprawowanie kultu. W 1584 roku przyjęto prawo, na mocy którego każdy organizator Mszy św., nawet u siebie w domu, mógł zostać za ten czyn skazany na wygnanie. Zakazano chrztów i ślubów pod karą grzywny; zabroniono młodzieży studiów na zagranicznych katolickich uniwersytetach. Katolicy żyją wyłącznie dzięki łapówkarstwu urzędników, którzy za „wdzięczność” (*recognities*) przymykają oczy⁷⁴. Tymczasem pastory nauczają o prawie kalwinów do zmuszania katolików do uczestnictwa w ich liturgii, a nawet do przyjmowania sakramentów; nauczają, że wobec katolików nie obowiązuje zasada *pacta servanda sunt* w umowach handlowych⁷⁵.

Obłudnie tłumaczono przy tym, że nowo powstałe protestanckie państwo uznaje wolność sumienia. Pastory tłumaczyli, że tolerancja polega na tym, że nikt w swoim sumieniu nie jest zmuszany do podzielenia zasad konfesji kalwińskiej, gdyż sumienie i dusza podlegają tylko Bogu. Jedyne czego państwo zakazuje, to zewnętrzne wyrażanie słowami i czynami swoich katolickich przekonań, do czego ma prawo, gdyż ciało obywatela podlega władzy państwowej pochodzącej od Boga. Niewyrażający głośno swojej wiary katolicy są więc tolerowani przez państwo i kalwinów,

73 M. van Gelderen, *The Political Thought...*, s. 216.

74 J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 1, s. 232–35; P. Zumthor, *Życie codzienne w Holandii w czasach Rembrandta*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965, s. 88–90; M. van Gelderen, *The Political Thought...*, s. 217.

75 J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 1, s. 223–224.

a nikt nie jest zmuszany do konwersji siłą. Nietolerancję holenderscy autorzy utożsamiają wyłącznie ze zniechędzeniem katolicyzmem, głosząc, że kościół reformowany *ex definitione* nie może być nietolerancyjny. Co ciekawe, badacz myśli holenderskiej tej miary co Geldern przyjmuje to tłumaczenie za dobrą monetę⁷⁶. Protestantcki naukowiec zdaje się nie dostrzegać, że wedle tego rozumowania tolerancja panowała także w III Rzeszy i ZSRR, gdzie także nikt nie miał mocy zmusić do wiary ideologicznej ludzkiego sumienia, także zakazując jedynie wszelkiego wypowiedzenia się lub uczynku sprzecznego z państwową ideologią. W naszym przekonaniu teza o tolerancji jako połączeniu wewnętrznej wolności sumienia z absolutnym zewnętrznym podporządkowaniem się została do holenderskiego kalwinizmu przyniesiona z nauki Lutera i jego apoteozy władzy autorytarnej wynikłej z teorii „dwóch królestw”⁷⁷.

Głosy nawołujące do autentycznej tolerancji należały w Holandii do rzadkości. Teksty te pisane były zwykle po francusku i pochodziły od osób związanych z hugenotami, którzy wycofali się z pozycji konfesyjnych i odwoływali się do kategorii racji stanu (troska o jedność państwa i uniknięcie wojen domowych) i prawa natury⁷⁸. Teksty po flamandzku należą do rzadkości. Można wymienić tylko dwóch autorów: Pietera de Zuttere i Aggaeusa van Albada⁷⁹. Ten pierwszy, będący pastorem, za głoszenie tolerancji religijnej trafił do więzienia, a drugi był anabaptystą i sam obawiał się prześladowań. Za tolerancją opowiadał się także *stadhouder* (namiestnik) Holandii Wilhelm I Orański, bojący się zamieszek na tle konfesyjnym⁸⁰.

76 M. van Gelderen, *The Political Thought...*, s. 218–219, 224.

77 Zob. M. Disselhorst, *Zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers*, w: G. Dilher, I. Staff (red.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zur Problem der Säkularisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, s. 129–181; W.D.J. Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, Harvester Press, Brighton 1984, s. 36–61.

78 [Anonim], *Discours contenant le vray entendement de la Pacification de Gand*, b.m.w., 1579, s. 31–32; Ph. Duplessis-Mornay, *Discours sur la permission de liberte de religion, dicte Religions-vrede au Pais Bas*, b.m.w., 1579. Ten drugi tekst w Holandii krążył w skróconym i mocno zniekształconym tłumaczeniu (z dopisami tłumacza bez zaznaczenia) jako praca anonimowa zatytułowana *Een vriendlijcke vermaninghe tot alien Liefhebbers der Vryheyt ende des Religions-vreden*, b.m.w. 1579.

79 P. de Zuttere, *Een Saechtmoedighe tsamensprekinghe van Cephass ende Arnolbius*, Ghent 1581; A. van Albad, *Antwoorde der Dienaren des woords ende ouderlinghen der kercken van Hollandt*, Delft 1582.

80 M. van Gelderen, *The Political Thought...*, s. 229.

Szybko wyłonił się także problem wyboru pastorów. Jest on interesujący w aspekcie marzeń Kalwina o odbudowie teokracji papieskiej z autentyczną wykładnią Litery w miejsce rzekomo skażonej przez Tradycję katolicką. W 1578 roku miał miejsce kolejny synod w Dordrechcie, który rozpełtał konflikt jako żywo przypominający spór o inwestyturę biskupów między papiestwem i cesarstwem w XI-XIII stuleciu. Wtenczas kwestia dotyczyła tego, czy kandydatów na wakujące stolce mają wskazywać władcy, czy kapituły biskupie⁸¹. W kalwińsko-holenderskiej odsłonie pojawiła się sprawa nominacji na pastorów, której poświęcony był art. 4 uchwał synodu. Zapis stanowił, że pastory wybierani są przez konsystorz, a władze miast i prowincji mogą zawetować wybór osoby kontrowersyjnej, nie mając prawa wskazania kandydata i usunięcia pastora raz uznanego. Spowodowało to sprzeciw Stanów i miast, argumentujących, że skoro pastory żyją z pensji wypłacanych im przez miecz doczesny, to ma on prawo do swoistej protestanckiej i inwestytury pasterzy. Część miast uznała, że ma prawo wskazywać kandydata i usuwać pastora⁸². Miasta potwierdziły, że władza magistratów pochodzi od Boga, podczas gdy władcze zapędy konsystorzy to naśladowanie teokracji katolickiej. Z kolei konsystorze zażądały od miast podporządkowania się ich teokratycznej władzy, a także – jak przystało mieczowi doczesnemu – czynnego zwalczania herezyków, czyli katolików i anabaptystów, powołując się na wzorce biblijne. Konsystorze uznały stanowisko magistratów za recydywę cesaropapizmu i odrzuciły wszelkie zasady tolerancji religijnej, prowadzące – ich zdaniem – do indyferencji i ateizmu⁸³. W 1601 roku ukazuje się holenderskie tłumaczenie znanego nam już traktu Bezy „Prawa magistratów w stosunku do swoich poddanych”. Tłumaczenia dokonało dwóch pastorów z Fryzji, chcąc uzasadnić obowiązek magistratów holenderskich do czynnego zwalczania katolików⁸⁴

81 W. Martens, *Gregor VII. Sein Leben und Wirken*, Duncker & Humblot, Leipzig 1894, t. 1, s. 15–37, 303–315; H.E.J. Cowdrey, *Pope Gregory VII, 1073–1085*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 536–54; K. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005, s. 295–316.

82 Stanowisko magistratów prezentuje anonimowy tekst *Justificatie des magistraets tot Leyden in Holland*, b.m.w. [Leyden], 1579.

83 M. van Gelderen, *The Political Thought...*, s. 229–241.

84 Ch. Mercier, *Les théories politiques...*, s. 41.

W sumie spór ten można opisać jako zderzenie wizji relacji konsystorze–magistraty Kalwina i Zwingliego. Gdy ten pierwszy głosi neopapalisticzną teokrację konsystorzy, to ten drugi neocezarpapalisticzną supremację rady miasta nad strukturą kościelną, włącznie z prawem magistratów do obłożenia grzeszników ekskomuniką⁸⁵. W sporze tym w Holandii zwycięstwo odniósł ostatecznie model zwingliński⁸⁶, którego dojrzałą teoretyczną koncepcję znajdujemy u Hugo Grotiusa. W jego tekstach poświęconych teorii państwa mamy silne podkreślanie absolutnej suwerenności wewnętrznej. W rozprawie „O władzy suwerennej wobec kwestii kościelnych” (*De imperio summarum potestatum circa sacra*, 1647) znajdujemy obraz złączenia w jednym ręku władzy magistratu i Kościoła. Myśliciel ten cezarpapalisticzną władzę postrzega jako pochodzącą bezpośrednio od Boga⁸⁷. Zaprzeczeniem suwerenności jest nie tylko podział władzy politycznej, ale i autonomia miecza doczesnego i duchownego. Stąd jego niechęć nie tylko do katolickiej teokracji i reformy gregoriańskiej, ale wobec samego wyodrębnienia personalnego i instytucjonalnego obydwu mieczy. Władza doczesna winna być zarazem kościelną⁸⁸.

Grocjuszowska antypatia do teokracji pontyfikalnej łączy się z wizją króla-kapłana ze *Starego Testamentu* (Melchizedek, Abraham, Mojżesz, królowie izraelscy) i cesarzy rządzących Kościołem: Konstantyna Wielkiego i Justyniana. Jego sympatie budzi anglikanizm, luteranizm i gallikanizm⁸⁹. Są to modele zgodne dlań z kalwińską wizją teologiczno-polityczną, tym łatwiejsze do zastosowania, że konfesja ta radykalnie pojmując protestancką formułę powszechnego kapłaństwa, nie uznaje duchowieństwa jako dożywotniego i wyodrębnionego prawnie stanu. Dlatego władca lub magistrat może wykonywać funkcje kapłańskie, a więc państwo do-

85 F. Bonicalzi, *Il Rinascimento e la Riforme: con atlante storico fuori testo*, Jaca Book, Milano 1978, s. 318–324; P. Stepheus, *Zwingli le théologien*, Labor et Fides, Genève 1999, s. 362–377.

86 A. Pettegree, *The Calvinist Church in Holland, 1572–1590*, w: *idem*, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe...*, s. 167–180.

87 Korzystaliliśmy z wersji frankofońskiej: H. de Grotius, *Traité du pouvoir du Magistrat politique sur les choses sacrées*, Londres 1751 [1647], I, 1–2; VII, 3.

88 *Ibidem*, IV, 2–9; IX, 16–17.

89 *Ibidem*, II, 3–4; III, 8; III, 11; V, 13; VII, 13; IV, 11; VII, 8; VIII, 2–14; IX, 24.

słownie może być Kościołem⁹⁰. Mianowanie przez państwo duchownych to absolutne minimum. Grotius popiera model zwingliański.

Arminianie i gomaryści

Zwycięstwu modelu zwingliańskiego towarzyszyła radykalizacja kalwińskiej ortodoksji. Na początku XVII wieku doszło do sporu między zwolennikami Jacoba Arminiusa (arminianie, remonstranci) a Franciscusa Gomarusa (gomaryści). Ci pierwsi uznali istnienie wolnej woli i odrzucali niezmienny charakter Bożej predestynacji, co zbliżało ich do katolików. Gomaryści uważali arminianizm za neokatolicką herezję zaprzeczającą istocie nauki Kalwina, czyli doktrynie łaski⁹¹. Nauki arminiańskie potępił ostatecznie synod w Dordrechcie (1618/19), nakazując władzom świeckim ściganie arminian jako heretyków. W 1619 roku w Holandii doszło do sytuacji, w której kalwini – stanowiący mniejszość społeczeństwa – podzielili się na dwie wrogie frakcje konfesyjne, z których większościowa i zwycięska, za pomocą miecza doczesnego, poczęła tępić równocześnie katolików, anabaptystów i własnych współwyznawców mających inny pogląd na predestynację. Co zrobić z arminianami? Jeden ze szkockich teologów kalwińskich odpowiedział jednym słowem: „mordować”⁹². Państwo kalwińsko-gomarystyczne mogło funkcjonować wyłącznie jako nieliberalna republika, w której religijna mniejszość, mająca przewagę wśród obywateli, terrorem prześladowała innowierczą większość.

Arminianie byli nieco bliżsi tolerancji religijnej dla katolików. Klasycznym dla tego nurtu myślicielem był Hugo Grotius⁹³, którego poglądom na

90 *Ibidem*, IV, 6; V, 15–16; XI, 19.

91 Istotę poglądów Franciscusa Gomarusa można uchwycić dzięki lekturze krótkiego tekstu przetłumaczonego na język angielski *Of Predestination*, na stronie turretinfan.blogspot.com/2010/04/of-predestination-gomarus.html (dostęp: maj 2020). Główne tezy Johanna Arminiusa można znaleźć w trójjęzycznym tekście (łac., hol., ang.) *Articuli arminiani sive remonstrantia*, na stronie ccel.org/ccel/schaff/creeds3.iv.xv.html (dostęp: maj 2020). W literaturze zob. np. J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 1, s. 275–299; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, przeł. J.M. Kłoczowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, t. 1, s. 188–94; A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przekł. J. Wolak, Wydawnictwo Nukowe Semper, Warszawa 2009, s. 303–08; A. Szwed, *Fideizm Kalwina...*, s. 123–148.

92 S. Rutherford, *A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience*, London 1649, s. 53.

93 Na temat arminianizmu Hugo Grotiusa zob. A.M.L.-R. Weber, *Hugo Grotius considerée comme Apologète*, Colmar 1855, s. 25, 80; F. Mühlegger, *Hugo Grotius. Ein christlicher Humanist in*

tolerancję należy poświęcić chwilę uwagi. Jak pisaliśmy wcześniej, filozof ten prezentował pogląd cesaropapistyczny, w przypadku holenderskim stawiając w miejsce cesarza magistraty i Stany Generalne. Była to stała strategia arminian szukających ochrony przed fanatyzmem gomarystów w bardziej liberalnych magistratach⁹⁴. Jedynym źródłem wiary dla Grotiusa była Literatura w interpretacji podanej przez teokratyczne państwo⁹⁵. Państwo zatwierdza przekład *Biblii*, daje jej kanoniczny skład i interpretację, mianuje duchownych, zwołuje i potwierdza uchwały synodów⁹⁶. Grotius jest świadomy, że skoro w sąsiednim państwie prawdy chrześcijaństwa są inaczej nauczane, to nie jest możliwe, aby równocześnie były prawdziwe obydwie nauki. Stąd jego myśl, że istnieją prawdy: 1) konieczne do zbawienia, wynikłe wprost z Litery; 2) adiaforyczne, wymyślone przez ludzi, stanowiące cześć tradycji i ludowej pobożności (liturgia, eklezjologia, wolna wola i predestynacja, definicja dwóch natur Chrystusa, „realna obecność”)⁹⁷. Dlatego, gdy jako arminianin musi salwować się ucieczką do Francji – w kraju został skazany na dożywotnie więzienie – to szybko nabrał przekonania, że katolik jest takim samym chrześcijanem jak on sam. Pod koniec życia uznał, że katolik może zostać zbawiony, iż fanatyzm i fideizm kalwiński są zniewagą dla ludzkiego intelektu⁹⁸.

Podsumowanie: „dwa miecze” a teokracja kalwińska

W literaturze, szczególnie tej pisanej przez badaczy protestanckich, panuje przekonanie, że powstała w 1579 roku Holandia to autentyczny archetyp republiki, państwa wolnościowego, wolnego od wszelkiej tyranii. Jest to teza tak samo rozpowszechniona, jak fałszywa. Wolność jest mocno limitowana i nie obejmuje katolików. Richard Saage wprost pisze o kalwińskiej

politischer Verantwortung, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2002, s. 91–130; J.-P. Heering, *Hugo Grotius as Apologist for the Christian Religion*, Brill Academic Publishers, Leiden – Boston 2004, s. 47–91.

94 J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. I, s. 279, 282, 284

95 H. de Grotius, *Traité de la Verité de la Religion chretienne*, Utrecht 1692 [1627], s. 157–192.

96 Ch. Boel, *Grotius et le 'ius circa sacra'*, „XVIIe Siècle” 2008, nr 241, s. 709–724.

97 H. de Grotius, *Traité du pouvoir...*, V, 9; VI, 9; XI, 1.

98 A.M.L.-R. Weber, *Hugo Grotius...*, s. 24–25; F. Mühlegger, *Hugo Grotius*, s. 53–54.

„dyktaturze” wobec katolików⁹⁹. W przypadku holenderskim jest to szczególnie wyraziste, skoro nietolerancja praktykowana jest wobec większości społeczeństwa, tej uboższej i niemającej obywatelstwa, czyli pozbawionej praw politycznych. Cóż to za republikańska wolność, gdy większość jest prześladowana z powodu wyznania? To despotyzm bogatego patrycjatu.

Ideałem i celem Jana Kalwina było państwo teokratyczne. W Genewie on sam sprawował funkcję *quasi*-pontyfikalną. W innych ośrodkach kalwinizmu, także i w Genewie po jego śmierci, władzę tę sprawował kolektywny konsystorz. Reformator nie akceptował zwierzchnictwa państwa nad Kościołem w żadnej postaci. Jednakże zwierzchnictwa tego nie sposób było uniknąć. Głosząc hasło powrotu do Litery, genewski reformator nie mógł wskazać biblijnych podstaw władzy politycznej pastorów. Przeciwnie, znajdziemy tam wiele fragmentów cesaropapistycznych w treści i stwierdzeń, że duchowni nie mają ani władzy politycznej, ani mocy rozlewania krwi. Ówczesni protestanci byli uczonymi biblistami i Literatura stanowiła dla nich wzorzec także polityczno-ustrojowy. W interesujących nas przypadkach stała się archetypem dla republiki¹⁰⁰.

Reformatorzy miejscy i republikańscy z reguły nie posiadali charyzmy Kalwina, a nie mając za sobą żadnej zinstytucjonalizowanej przemocy, wobec magistratu stosować mogli jedynie bany, które nie zawsze były skuteczne. W literaturze historycznej nie wspomina się, aby szafowano nimi wobec rajców miejskich, *stadhouderów* i rządzących zgromadzeniom. Konsystorze okazały się właściwie bezbronne w sporach z mieczem doczesnym o panowanie polityczne. Mimo osobistej charyzmy doświadczył tego i sam Kalwin, którego rajcy miejscy dwukrotnie zaprosili, a raz siłą usunęli z Genewy, gdy tylko fanatycy przegrali wybory municypalne z tzw. libertynami. Dlatego w republikach model teokratyczny, z supremacją konsystorza nad magistratem, nie przyjął się. W XVI–XVII wieku kalwinizm republikański w kwestiach teologicznych pozostał kalwiński, zwalczając heterodoksję we własnych szeregach (arminianie), jednak

99 R. Saage, *Herrschaft, Toleranz...*, s. 77.

100 L. Campos Boralevi, *Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, w: M. van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism*, s. 247–262; *idem*, *Politia Judica*, w: F. Ingravalle, C. Maladrino (red.), *Il lessico della 'Politica'...*, s. 253–264.

w kwestiach relacji magistrat–zbór, czyli w stosunkach przysłowiowego Tronu i Ołtarza, uznał cesaropapizm. Pozostając teologicznie kalwińskimi, republiki te przyjęły model zaproponowany przez Huldricha Zwingliego i Heinricha Bullingera, gdzie magistraty rządzą kościołami¹⁰¹. Uległość magistratom głosili Teodor Beza, Johannes Althusius i Hugo Grotius, czyli najwybitniejsi teoretycy i praktycy kalwinizmu politycznego. Wobec siły empirycznej rzeczywistości teokratyczne republiki przekształciły się w republiki o zetatywowanym wyznaniu, w których pastorzy stali się częścią miejskiej biurokracji. Projekt teokracji miejskiej zakończył się porażką.

Bibliografia

- Albad A. van, *Antwoorde der Dienaren des woordts ende ouderlinghen der kercken van Hollandt*, Delft 1582.
- Allen J.W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Routledge, London 1964.
- Althusius J., *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum 1614 [1610].
- [Anonim], *Advertissement et conseil au peuple des Pays-Bas*, Roucelle 1579.
- [Anonim], *Discours contenant le vray entendement de la Pacification de Gand*, b.m.w., 1579.
- [Anonim], *Een vriendlijcke vermaninghe tot alien Liefhebbbers der Vryheyt ende des Religions-vreden*, b.m.w. 1579.
- [Anonim], *Justificatie des magistraets tot Leyden in Hollant*, b.m.w. [Leyden], 1579.
- Arquillière H.-X., *Sur la formation de la théocratie pontificale*, w: *Mélanges Ferdinand Lot*, Paris 1925.
- Articuli arminiani sive remonstrantia*, na stronie ccel.org/ccel/schaff/creeds3.iv.xv.html.
- Arystoteles, *Polityka*, przekł. i oprac. L. Piotrowicz, Wydawnictwo de Agostini: Altaya, Warszawa 2002.
- Aubert R., *Le pontificat de Pie IX (1846–1878)*, Tournai b.r.w.
- Bała P., Wielomski A., *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowożytnych*, Fijorr Publishing, Warszawa 2008.

101 U. Zwingli, *Auslegung und Gründe der Schlussreden* [1523], w: *idem, Sämtliche Werke*, t. 2, Heinsius, Leipzig 1908, art. 34-43 (s. 298-347); H. Bullinger, *Les cinq Decades des Sermons*, b.m.w. 1565 [1549-52], II, 7-8.

- Bartyzel J., *Teokracja*, w: *idem*, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, t. 1, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2007.
- Beck H.-G., Fink K.A., Glazik J., E., *Tra Medioevo e Rinascimento. Avignone-conciliarismo-tentativi di reforma. XIV–XVI secolo*, Jaca Book, Milano 2002.
- Belda Plans J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000.
- Beutterich P., *Le vray patriot aux bons patriots*, b.m.w. 1578.
- Bèze T. de *Du droit des magistrats sur leurs sujets: traité très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les magistrats que les sujets*, Magdebourg 1575.
- Bèze T. de, *Traicté des vrayes, essentielles et visibles marques de la vraye église catholique*, La Rochelle 1592.
- Bizeul Y., *Protestantisme et démocratie*, „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses” 2012, nr 92, z. 1, s. 35–47.
- Black A., *El pensamiento político en Europa. 1250–1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Blockmans W.P., *La signification constitutionnelle des privilèges de Marie de Bourgogne (1477)*, w: *idem* (red.), *Le privilège général et les privilèges régionaux de Marie de Bourgogne pour les Pays-Bas: 1477*, UGA, Kortrijk-Heule 1985.
- Blockmans W.P., Van Uytven R., *Constitutions and Their Application in the Netherlands during the Middle Age*, „Revue Belge de Philologie et d’Histoire” 1969, nr 47, s. 399–424.
- Boel Ch., *Grotius et le ‘ius circa sacra’*, „XVIIe Siècle” 2008, nr 241.
- Boissard, *Vie de Theodore de Bèze*, w: T. de Bèze, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, Leleux, Lille 1841–1842.
- Bonicalzi F., *Il Rinascimento e la Riforme: con atlante storico fuori testo*, Jaca Book, Milano 1978.
- Boyer Ch., *Calvin et Luther. Accords et différences*, Presses de l’Université grégorienne, Rome 1973.
- Braekman E.M., *Anvers 1562: le premier synode des Eglises réformées*, „Bulletin de Société de l’Histoire du Protestantisme Belge” 1981, nr 102.
- Brunner M., *Prédestination et liberté*, „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses” 1952, nr 32, z. 1, s. 83–96.
- Bullinger H., *Les cinq Decades des Sermons*, b.m.w. 1565 [1549-52].
- Calderoni L., *La ‘Politica’ di Althusius. Tra rappresentanza e diritto di resistenza*, FrancoAngeli, Milano 1995.
- Calvette de Estrella J.C., *El fellicismo viaje del muy alto y muy poderoso principe Don Phelippe*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid 1930 [1552], t. 2.

- Calvin J., *Brieve instruction, pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*, Genève 1545.
- Calvin J., *Catéchisme: c'est à dire, le formulaire d'instruire les enfants en la chre-tienté, fait en la manière de dialogue, où le ministre interrogue et l'enfant respond*, Genève 1552.
- Calvin J., *Institution de la Religion chrétienne*, Paris 1888 [1535].
- Campos Boralevi L., *Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, w: M. van Gelderen, Q. Skinner (red), *Republicanism. A Shared European Heritage*, t. 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Campos Boralevi L., *Politia Judica*, w: F. Ingravalle, C. Maladrino (red.), *Il lessico della 'Politica' di Johannes Althusius. L'arte della simboli santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Olschki, Firenze 2005.
- Cargill Thompson W.D.J., *The Political Thought of Martin Luther*, Harvester Press, Brighton 1984.
- Carmona Árbol Q.R., *La controversia de nación e Imperio: reacción de los pen-sadores españoles a la Revolución de Holanda (I)*, „Ingenium” 2009, nr 2, s. 24–52; cz. II, „Ingenium” 2010, nr 3, s. 94–118.
- Carvajal P.-I., *La Política de J. Althusius como discurso monarcómano liberal*, „Revista de Estudios Historico-Juridicos” 2003, nr 25, s. 477–482.
- Chmielewska L., *Johannes Althusius: pierwszy teoretyk federalizmu*, „Doctrina” 2012, nr 9, s. 11–29.
- Choisy E., *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève 1897.
- Collado Campaña F., *Influencia del Puritanismo en la Declaración de Virginia. Las Confesiones puritanas y la Posibilidad de un Nuevo Mundo en las Colo-nias*, „A Parte Rei” 2008, nr 56.
- Confession de foy. Faicte de commun accord par les fideles qui conversent és Pay Bas*, Rouen 1561.
- Confession de foi des églises de la Suisse*, Genève 1819 [1566].
- Cottret B., *Kalwin*, przeł. M. Milewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, War-szawa 2000.
- Cowdrey H.E.J., *Pope Gregory VII, 1073–1085*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- A Defence and True Declaration of the Things Lately Done in the Lowe Country*, London 1571 [1570].
- Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, przeł. J.M. Kłoczowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, t. 1.
- Denifle H., *Luther et le lutheranisme*, t. 1, A. Picard, Paris 1913.

- Di Bello A., *Il termine 'gladius' como sinonimo di potere delle opere dei Padri della Chiesa latina al XX secolo*, „Il Pensiero Politico” 1993, t. 26 (2), s. 273–296.
- Disselhorst M., *Zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers*, w: G. Dilher, I. Staff (red.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zur Problem der Säkularisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- Duke A., *The Ambivalent Face of Calvinism in the Netherlands, 1561–1618*, w: A. Pettegree, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Duke A., Jones R.L., *Towards a Reformed Polity in Holland, 1572–1578*, „Tijdschrift voor Geschiedenis” 1976, nr 89, s. 373–410.
- Duplessis-Mornay Ph., *Discours sur la permission de liberte de religion, dicte Religions-vrede au Pais Bas*, b.m.w. 1579.
- Duso G., *La secessione tra sovranità e federalismo: la 'lezione' di Althusius*, „Filosofia Politica” 2019, t. 33, nr 3, s. 85–100.
- Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, Basilae 1524.
- Estríngana A.E., *Renunciar a Flandes? La disyuntiva de separar o conservar los Países Bajos durante la primera mitad del reinado de Felipe II (1555/6–1579)*, „Cuadernos de Historia Moderna” 2018, t. 43, nr 1, s. 85–110.
- Gelderen M. van, *Aristotelians, Monarchomachs and Republicans. Sovereignty and 'respublica mixta' in Dutch and German Political Thought, 1580–1650*, w: idem, Q. Skinner (red.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, t. 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Gelderen M. van, *A Political Theory of the Dutch Revolt and the 'Vindiciae contra tyrannos'*, „Il Pensiero Politico” 1986, nr 19.
- Gelderen M. van, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555–1590*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Gierke O. von., *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Verlag von M. & H. Marcus, Breslau 1902.
- Goerung Ch., *La théologie d'après Erasme et Luther*, Gabriel Beauchesne, Paris 1913.
- Gomarus F., *Of Predestination*, nturretinfan.blogspot.com/2010/04/of-predestination-gomarus.html.
- Goyau G., *Une Ville-Eglise: Genève*, Paris 1919.
- Grosse C., *'Il a avoit eu trop grande rigueur par ci-devant': la discipline ecclésiastique à Genève à l'époque de Théodore de Bèze*, w: I.D. Backus (red.), *Théodore de Bèze (1519–1605)*, Librairie Droz, Genève 2007.
- Grotius H. de, *Traité de la Verité de la Religion chretienne*, Utrecht 1692 [1627].

- Grotius H. de, *Traité du pouvoir du Magistrat politique sur les choses sacrées*, Londres 1751 [1647].
- Gründler O., *Devotio moderna*, w: J. Raitt (red.), *Duchowość chrześcijańska*, t. 2: *Późne średniowiecze i reformacja*, przeł. P. Bluszczński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Guyot Y., *Studja o doktrynach socjalnych chrześcijaństwa*, „Biblioteka Narodowa”, Wyd. St. Kucharskiego, Warszawa 1906.
- Heering J.-P., *Hugo Grotius as Apologist for the Christian Religion*, Brill Academic Publishers, Leiden – Boston 2004.
- Hernández Alonso J.J., *Ecumenismo en la teología de Calvino*, „Diálogo Ecuménico” 1972, t. VII, nr 28.
- Hespe F., *Die Erschaffung des 'Leviathan'. Die Funktion des Gesellschaftsvertrags bei Thomas Hobbes*, w: D. Hüning (red.), *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren*, Duncker & Humblot, Berlin 2005.
- Hüglin T.O., *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, W. de Gruyter, Berlin 1990.
- Imbart de la Tour P., *Les Origines de la Réforme*, Hachette et Cie., Paris 1905, t. 4.
- Jellinek G., *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, Albert Fontemoing, Paris 1902.
- Jézéquel R., *Sur la Prédestination*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 1930, nr 10, z. 6, s. 527–550.
- Jürgens H.P., *Johannes a Lasco in Ostfriesland*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
- Junius Brutus (Ph. Duplessis-Mornay, H. Languet), *De la puissance legitime du prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince*, b.m.w. 1581 [1579].
- Karol V, *Pragmatique sanction de 1549*, na stronie fr.wikisource.org/wiki/Pragmatique_sanction_de_1549.
- Kingdon R.M., *The Geneva Consistory in the Time of Calvin*, w: A. Pettegree, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Kurek J., *Nietolerancja religijna jako przejaw walki z tendencjami separatystycznymi w Rzeczypospolitej, w wieku XVII i XVIII*, „Pro Fide Rege et Lege” 1997, nr 2.
- Lecler J., *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, t.1, przekł. L. i H. Kühn, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1964.
- Les Ordonnances Ecclesiastiques de la Ville de Genève*, Genève 1561 [1541].
- Lewis G., *Calvinism in Geneva in the Time of Calvin and of Beza (1541–1605)*, w: M. Prestwich (red.), *International Calvinism, 1541–1715*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Lienhard M., *Expériences humaines, élan théologique et vie d'église: Calvin à Strasbourg (1538–1541)*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 2009, nr 89, z. 4, s. 449–530.

- Luther M., *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein Können* [1526], w: *idem, Werke in Auswahl*, t. 3, A. Marcus und E. Weber's Verlag, Bonn 1913.
- Łaski J., *Epitome doctrinae ecclesiarum Phrisiae* [1545], w: *idem, Opera*, Frederic Muller, Amstelodami – Martin Nijhoff, Hagae-Comitum 1866, t. 2.
- Łaski J., *Forma i całkowity porządek kościelnego postugiwania*, z jęz. łac. tłum. T. Płóciennik, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2004 [1555].
- Maccarrone M., *Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, Romae 1940.
- Marnef G., *Calvinism in Antwerp, 1558–1585*, w: A. Pettegree, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Martens W., *Gregor VII. Sein Leben und Wirken*, Duncker & Humblot, Leipzig 1894, t. 1.
- McGrath A.E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przeł. J. Wolak, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009.
- Mercier Ch., *Les théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle*, „Revue Historique et Ecclesiastique de Louvain” 1933, nr 29.
- Mesnard P., *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Boivin, Paris 1952.
- Miquel P., *Les Guerres de Religion*, Fayard, Paris 1980.
- Mühlegger F., *Hugo Grotius. Ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2012.
- Nauta D., *Les Reformés aux Pays-Bas et les huguenots spécialement à propos du synode d'Emden (1571)*, w: *Actes du Colloque l'amiral de Coligny et son temps*, Droz, Paris 1974.
- Neuser W., *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin zur Synode von Westminster*, w: B. Loshe (red.), *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998.
- Oberman H.A., *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, przekł. E. Adamek, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996.
- Oberman H.A., *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1989.
- Pacaut M., *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Âge*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1957.
- Parker G., *Felipe II y la revuelta de los Países Bajos (1572–1756)*, w: L.M. Enciso Recio (red.), *Revueltas y alzamientos en la España de Felipe II*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid 1992.
- Perrone G., *Le Protestantisme et la règle de foi*, Paris 1854, t. 1.

- Pettegree A., *The Calvinist Church in Holland, 1572–1590*, w: *idem*, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Prieto Prieto A., *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*, Publicaciones Universidad de León, León 1982.
- Prouinckvan Deventer G., *Emanuel-Erneste. Dialogue de deux personnages sur l'Estat du Pais Bas*, Anvers 1590.
- Qualidoni D., *Quale modernità per la 'Politica' di Althusius*, „Quaderni Fiorentini” 2010, nr 39, s. 631–647.
- Ritschl D., *Der Beitrag des Calvinismus für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in Europa und Nordamerika*, „Evangelische Theologie” 1980, nr 40, s. 393–345.
- Rivera García A., *La censura política concentrada: del eforato calvinista al tribunal constitucional*, „Res Publica” 1999, nr 3.
- Rutherford S., *A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience*, London 1649.
- Saage R., *Herrschaft, Toleranz, Widerstand. Studien zur politischen Theorie der Niederländischen und der Englischen Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.
- Saldana Díaz M.N., *En defensa de la libertad de prensa: la 'Areopagítica' de John Milton*, „Revista de Estudios Políticos” 2004, nr 125, s. 277–324.
- Schilling H., *Johannes a Lasco und Ostfriesland. Eine europäische Beziehungsgeschichte am Vorabend der Konfessionalisierung*, w: Ch. Strohm (red.), *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.
- Schwalb M., *Etude comparative des doctrines de Mélanchthon, Zwingli et Calvin*, J. Cherbuliez, Paris – Treuttel et Wurz, Strasbourg 1859.
- Secretan C., *Les privilèges, berceau de la liberté. La révolte des pay-Bas: aux sources de la pensée politique moderne (1566–1619)*, Vrin, Paris 1990.
- Serrano L., *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pio V*, t. 1. Madrid 1914.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 1–2, Cambridge University Press, New York 1998.
- Skwierczyński K., *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.
- Stepheus P., *Zwingli le théologien*, Labor et Fides, Genève 1999.
- Szczech T., *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.

- Szwed A., *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów. Wpływ fideizmu kalwińskiego na powstanie i rozwój racjonalnej teologii naturalnej u wybranych myślicieli angielskich XVII i XVIII wieku*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016.
- Testoni S., *Ephori*, w: F. Ingravalle, C. Maladrino (red.), *Il lessico della 'Politica' di Johannes Althusius. L'arte della simboli santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Olschki, Firenze 2005.
- Tokarczyk A., *Jan Kalwin*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1989.
- Tourn G., *Jean Calvin: Le reformateur de Genève*, Olivétan, Lyon 2008.
- Velema W.R.E., *'That a Republic is Better than a Monarchy': Anti-monarchism in Early Modern Dutch Political Thought*, w: M. van Gelderen, Q. Skinner (red), *Republicanism. A Shared European Heritage*, t. 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Vial M., *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Musée international de la Réforme – Labor et Fide, Genève 2008.
- Voegelin E., *The Collected Works*, t. 23: *Religion and the Rise of Modernity*, University of Massachusetts Press, Columbia – London 1998.
- Walzer M., *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Atheneum, New York 1973.
- Weber A.M.L.-R., *Hugo Grotius considérée comme Apologète*, Colmar 1855.
- Weber O., *Compétence de l'église et compétence de l'Etat d'après les Ordonnances Ecclesiastiques de 1561*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 1964, nr 44, z. 4, s. 336–347.
- Wielomski A., *Anty-Rzym. Projekt eklezjalno-polityczny Jana Kalwina*, „Dialogi Polityczne” 2019, nr 26, s. 336–347.
- Wielomski A., *Myśl polityczna reformacji i kontrreformacji*, t. 1: *Rewolucja protestancka*, Von Borowiecky, Warszawa 2013.
- Wielomski A., *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papali-stów i ich przeciwników*, Von Borowiecky, Warszawa 2011.
- Wilhelm Orański, *Apologie ou defence*, Leiden 1581.
- Zumthor P., *Życie codzienne w Holandii w czasach Rembrandta*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.
- Zuttere P. de, *Een Saechtmoedighe tsamensprekinghe van Cephas ende Arnolbius*, Ghent 1581.
- Zwingli U., *Auslegung und Gründe der Schlussreden* [1523], w: *idem, Sämtliche Werke*, t. 2, Heinsius, Leipzig 1908.

Theocratic and Calvinist Republics in Europe

Illiberal democracy is a political system where the majority of citizens rule but there is no freedom of consciousness or where there is no liberal principle of separation of powers. In the modern history of Europe, the Calvinist republic of Geneva, Emden and the Netherlands are the best examples of this political system. It is not a democracy in the contemporary meaning of this word because the notion of 'citizen' is aristocratic. Citizens are members of aristocracy and patricians of towns. The people of that time, however, only denote citizens. This system is not liberal because the Catholics are persecuted. The aim of this text is to describe the vision and ideology of these republics. They are a mixture of sovereignty of the people-citizens with the theocratic tendency of Calvinism. In Calvin's theory and the practice of these republics, there is tension between 'two swords': the spiritual one (Calvinist consistories) and the temporal one (political power). There are many allusions in the literature that the theological-political thought of Jean Calvin was inspired by the medieval papal theocracy. It was a theocracy with a 'purified' Word of God, inspired by the fear of the 'caesaropapism'. This fear was justified. Every theocratic rule in the Calvinist republican regime led to the supremacy of the temporal sword. This article describes the process of change from papocaesarism to caesaropapism in each of these republics.

Keywords:

JEAN CALVIN, THEOCRACY, GENEVA, HOLLAND, EMDEN.