Ptaszyński, Maciej

Reformacja jako wydarzenie medialne : uwagi na marginesie pracy Johannesa Burkhardta

Czasy Nowożytne 23, 227-244

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Maciej Ptaszyński
Warszawa

REFORMACJA JAKO WYDARZENIE MEDIALNE
UWAGI NA MARGINESIE PRACY JOHANNESA BURKHARDTA[1]

Dnia 4 października 1614 r., w Wolgast, do drzwi diakona i kościelnego Georga Kiliana zapukał Jürgen Schwiese[2]. Niezwykła była zarówno pora (minęła dziesiąta wieczór[3]), jak i sposób zaanonsowania wizyty. Wedle słów Kiliana Schwiese „przemocą wyłamał drzwi [do sieni] i potem z wielką siłą natarł na następne drzwi, walił [w nie] i stukał"[4]. Szczęśliwie kościelny Kilian nie był sam: oprócz jego żony w mieszkaniu znajdowali się wówczas także służąca oraz introligator z Barth, Daniel Eirer. Służąca, śpiąca zapewne najbliżej wejścia, wstała jako pierwsza, podeszła do drzwi i spytała o tożsamość nocnego gościa. Nie uległa jednak wezwaniu do otwarcia drzwi, a spostrzegłszy, że drzwi do sieni zostały wysadzone z zawiasów, pośpieszyła obudzić kościelnego.

Kościelny wedle własnych słów udał się na spoczynek już dwie godziny wcześniej, ale na wezwanie służącej wstał i poszedł rozmówić się z natrętem. W sporządzonej potem skardze zaznaczył, że rozmawiał z nim bardzo uprzejmie („mit aller

---

1 J. Burkhardt, *Stulecie reformacji w Niemczech. Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym (1517–1617)*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2009 (seria NIH = Klio w Niemczech).

2 Landesarchiv Greifswald, Rep. 35, nr 725, s. 103–105, 107–109: skarga zatytułowana: „Was für eine große unmenschliche und fast Teuffelische gewaldtsame tadt an mir Georgio Kilianj, der H. Kornschreiber Jurgen Schwiese von dienstage (den 4 Octobris huius) nacht vast halb uhr 11 an biß umb halb uhr 1 auf den Morg, in meiner behausung und auf meiner Ehebette geübet und bewiesen hatt". Stąd pochodzą wszystkie cytaty.

3 Wszystko wskazuje na to, że Kilian posługiwał się zegarem dwunastogodzinnym. Na temat pomiaru czasu ostatnio: J. Łosowski, *Zegarowy pomiar czasu w miastach polskich w XVI–XVIII wieku. Problem zasięgu*, w: *Człowiek wobec miar i czasu w przeszłości*, red. P. Guzowski, M. Liedke, Kraków 2007, s. 50–75, tu: s. 55 (tam także dalsza literatura przedmiotu).

4 [...] „brach er mit großer macht und gewaldt die vorthur auf, und dan mit aller gewaldt an die andere thur stoß, bungete und klopffete".

bescheidenheit") i, wzywając do opamiętania, namawiał nieproszonego gościa, aby udał się do domu[5]. Nierozważnie wpuścił jednak młodego człowieka do izby, cały czas próbując go skłonić, aby wrócił do swojej matki i położył się spać[6]. Nie ulegało bowiem wątpliwości, że Jürgen Schwiese był po prostu pijany.

Gdy jednak namowy nie przynosiły żadnych rezultatów, kościelny Kilian postanowił wrócić do łoża małżeńskiego. Wówczas jednak Jürgen Schwiese rzucił się za nim na łóżko, bijąc i rozrywając koszulę[7]. Na pomoc kościelnemu przyszedł goszczący w jego domu introligator. Podskoczył do łóżka i usiłował przemówić młodemu człowiekowi do rozsądku, wskazując na niestosowność jego zachowania i absolutną niewinność kościelnego[8]. Kilian skorzystał z tej pomocy. Poszedł do drugiego pomieszczenia i ubrał się („zoch ich /salvo honore/ meine kleidern"), porzuciwszy nadzieję na rychły sen. Jürgen Schwiese pośpieszył jednak za Kilianem, chwycił go za gardło i, bijąc, obrzucał wyzwiskami: „Suche pfaffe, du lose Schelm, nun soll dich lide schehen". Następnie chwycił mosiężny lichtarz i zamierzył się w głowę kościelnego. Jak pisał kościelny, gdyby nie interwencja boska i ręka introligatora, który wyrwał pijanemu młodzieńcowi świecznik, z pewnością rozłupałby głowę duchownego. Wówczas dopiero nieproszony gość się rozszalał, nie przypominając już – według Kiliana – człowieka, lecz raczej szatana[9]. Tym razem introligator próbował łagodnie („mit alle sanftmoth und bescheidenheit") przemówić młodzieńcowi do rozsądku, czym wywołał nową falę agresji. Schwiese chwycił oburącz kościelnego, uderzył nim kilkakroć o łóżko i pchnął na stół. Jednocześnie obrzucał duchownego wyzwiskami („du pape, du ehelose Schelm, dieb und hurren Sohn"), rozrzucał sprzęty domowe, a w końcu wskoczył do kadzi, w której leżało zasolone mięso, i wykrzyczał słowa, z których można było się dowiedzieć o przyczynie całego zajścia: „zły klecho, czego ci brakuje i dlaczego pytasz, czy leżę na dziewce, czy pod nią, lub czy u niej mieszkam albo sypiam"[10].

---

5 „Jurgen gehet nach hauß, hie habt ihr nichts zuthuen, gedencket ihr nicht was ich für eine persohn bin, Item, in waß fur eine wohnung ich sei".

6 „[...] er muchte doch nach […] seiner Mutter hause gehen und schlaffen".

7 „[...] fihl mit in meinem ehebette, da ich bei meiner frawen lag, mit aller gewalt auf das leib, und da ich ihm sagte er solte mir vom leibe ligg und seiner wege gehen, greff er mich /salvo honore/ ins hembde an die brust reß mir daselbe entzwei und schlug mit aller gewaldt zu mir ein".

8 „Mein freundt, wie kommtt ihr mit solcher ungestumicheit hie so her, wo thut ihr diesem ehelig Manne solsche große gewaldt in seinem eigenen hause und auf seinem Ehebette, der Man sagt euch ia nichts böses, hatt ia nichts mit euch zuthun, gehet ewre wege da ihr zuthuen habt, gehet lieg und schlaffet".

9 „[...] er wutete und dobete noch vielheftiger, nicht wie ein Mensch, sondern wie der leidiger Teufel, ia wenn alle Teufele in einen Klumpfen zusamen geschwoltezt weren".

10 „[...] du bose pape, was mangelt dir oder was fragestu darnach, ob ich oben oder vnten einer Hure liege, oder ob ich darbei wohnen oder schlaffen will".

Sprawa ta może się wydać dość banalnym opisem pijackiej awantury. Należy jednak do typowych poreformacyjnych konfliktów, w które uwikłani byli pracownicy nowego Kościoła. Reformacja pozbawiała ich sakry otaczającej pracowników Kościoła katolickiego, a zarazem nie zdołała uwolnić od niechęci, jaka ciążyła na duchownych u schyłku średniowiecza. Zostali oni tym samym wystawieni na atak i krytykę, przybierającą niekiedy bardzo ostry charakter. W epoce konfesjonalizacji, następującej po reformacji, a poprzedzającej okres oświecenia, usiłowano podnieść prestiż grupy duchownych protestanckich. Od świeckich zostali oni odgrodzeni murem wykształcenia i etosem grupy zbudowanym na fundamencie kultury akademickiej. Nowo powstała instytucja państwa i przekształcająca się instytucja Kościoła, stopniowo monopolizujące kształcenie, zapewniały duchownym ochronę i utrzymanie. Zarazem jednak zostali oni wykorzystani do wprowadzania nowych norm wśród wiernych, do poddawania ich kontroli i dyscyplinie. Źródeł nowych idei państwa i Kościoła oraz przyczyn budowania etosu grupy opartego właśnie na edukacji uniwersyteckiej oraz kulturze humanizmu i druku trzeba szukać już w epoce reformacji.

Epoka ta należy do klasycznych tematów niemieckiej historiografii: początki zainteresowania dziejami reformacji sięgają jeszcze XVI w.[11] W XX w. właściwie nie ustawały debaty na temat jej przyczyn, przebiegu i znaczenia[12]. Spierano się, na ile otwiera ona nową epokę historyczną, czy zasługuje na miano „burżuazyjnej rewolucji", czy jest zjawiskiem miejskim, na ile stanowi kontynuację humanizmu lub średniowiecznych herezji. No i – oczywiście – czy została uwieńczona sukcesem.

Na tle bogatej historiografii niemieckiej reformacji książka Johannesa Burkhardta, wydana w języku niemieckim w 2002 r., a ukazująca się obecnie (2009) w polskim tłumaczeniu, jest pracą wyjątkową. Autor jako historyk reformacji spróbował połączyć bardzo wiele teoretycznych ujęć: od teorii komunikacji, przez teorię sfery publicznej, po teorię konfesjonalizacji. Pracę swą podzielił na trzy części. W pierwszej zajął się związkiem wynalazku druku i reformacji, w drugiej – procesem formowania się wyznań, w trzeciej zaś – procesami państwowotwórczymi i instytucjonalizacją Rzeszy. Ramy czasowe książki wyznaczają dwie kanoniczne daty: lata 1517 i 1617 – ogłoszenie przez Marcina Lutra tez o odpustach oraz obchody stulecia reformacji. Pierwsza cezura jest aż nazbyt oczywista, druga natomiast – bardzo polemiczna. W przeciwieństwie do tradycyjnych ujęć wykracza poza ogólnie przyjęte cezury mające wyznaczać koniec reformacji, takie

[11] Por.: M. Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung: lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007.

[12] Por.: S. Ehrenpreis, U. Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002; O. Mörke, *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, München 2005.

jak śmierć Lutra (1546) i ogłoszenie pokoju augsburskiego (1555)[13]. Przezwyciężenie utartego podziału XVI stulecia jest dorobkiem badań nad konfesjonalizacją i przejawem szerszego prądu w historiografii niemieckiej, określanego mianem „deluteryzacji"[14]. Ukazanie reformacji jako procesu trwającego całe stulecie jest niewątpliwie ciekawe i prowokujące do refleksji: 1617 r. bowiem to nie tylko wielkie święto ewangelików augsburskich, obchodzących stulecie reformacji, lecz także – jak przekonuje Burkhardt – data ważna dla ewangelików reformowanych i katolików. To także rok, w którym wybuch wojny, mającej spustoszyć Europę, był już nieunikniony. Dla Burkhardta lata 1517 i 1617 są jednak istotne ze względu na ich medialne znaczenie[15]. Centralną bowiem tezą książki jest związek między reformacją a drukiem: reformacja jest dla autora omawianej pracy „mitem historycznym rodem z prasy drukarskiej" (s. 14). Burkhardt podkreślił, że związek ten miał charakter obustronnej zależności: nie tylko reformacja zawdzięczała sukces nowemu medium[16], lecz także druk, znajdując w Lutrze „swego bohatera" (s. 40), zwyciężył w walce o miano głównego środka przekazywania informacji i kształtowania opinii publicznej. „Czarna sztuka" zarówno służyła dokumentowaniu aktualnie rozgrywającej się historii reformacji, jak i sama stała się przedmiotem sporu oraz uczestnikiem i aktorem aktualnych wydarzeń. Wielkimi zwycięzcami w debacie o odpusty, leżącej u zarania reformacji, byli drukarze, publikujący początkowo listy odpustowe, a następnie skierowane przeciw nim pisma ulotne.

Trzeba zastrzec, że nurt badań nad komunikacją jest jedną z bardziej dynamicznie rozwijających się gałęzi niemieckiej historiografii, czego świadectwem

---

[13] Zob. klasyczne już opracowanie: P. Blickle, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart 2000[3]; por. uwagi O. Mörke, *Die Reformation*, s. 17.

[14] H. Schilling, *Die Konfessionalisierung von Kirchen, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, w: *Die katholische Konfessionalisierung: wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, red. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh 1995, s. 7–12; *idem*, *Confessional Europe*, w: *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, red. T. A. Brady, H. A. Oberman, J. D. Tracy, t. 2, Leiden–New York–Köln 1995, s. 643; H. Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1988; A. Bues, *Historia Niemiec XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1998, s. 11; O. Mörke, *Die Reformation*, s. 67.

[15] Por.: R. Kastner, *Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext*, Frankfurt am Main 1982.

[16] Por.: *Flugschriften als Massenmedium der Reformation. Beiträge zur Tübinger Symposion*, red. H.-J. Köhler, Stuttgart 1981; A. E. Berger, *Die Sturmtruppen der Reformation. Ausgewählte Flugschriften der Jahre 1520–1525*, Leipzig 1931 (reprint: Darmstadt 1961); G. Blochwitz, *Die antirömischen deutschen Zeitschriften der frühen Reformation (bis 1522), in ihrer religiös-sittlichen Eigenart*, „Archiv für Reformationsgeschichte" R. 27, 1930, s. 145–254; *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, red. O. Clemen, t. 4, Halle 1907–1911 (reprint: Niewkoop 1967).

są liczne opublikowane ostatnio syntezy[17]. Wśród nich na uwagę zasługują prace Wernera Faulsticha, które oferują niezwykle rozległą wizję rozwoju form komunikacji na szerokim społecznym tle[18]. Jako szczególnie znaczące zostały ocenione również studia Michaela Gieseckego[19]. Ważnym obszarem historii komunikacji są badania nad rozwojem druku, wśród których wciąż istotne miejsce zajmuje praca Elisabeth L. Eisenstein[20]. Nieprzerwanie powstają nowe monografie poświęcone Johannowi Gutenbergowi, nowe studia nad dziejami drukarstwa, prasy oraz poczty. Jednocześnie ujęcia historii książki są krytykowane za ukazywanie jej „jedynie jako wynalazku Gutenberga" i postulowane jest umieszczanie książki drukowanej w szerszym kontekście nauk o komunikacji. Niemiecka historia książki bywa oceniana jako *patchwork,* któremu brak jednolitości tematycznej i metodologicznej[21].

Na tym tle praca Johannesa Burkhardta, zawdzięczająca wiele studiom Michaela Gieseckego i Wernera Faulsticha, zajmuje niewątpliwie ważne miejsce. Rewolucja medialna jest dla Burkhardta czymś więcej niż jedynie „przejściem od pisania do drukowania": oznacza zwycięstwo kultury pisma nad kulturą oralną. Główną zasługę na tym polu mieli oczywiście humaniści, propagujący nowy ideał wykształcenia („ideał literackości") oraz stwarzający „życzliwą atmosferę" wokół nowego wynalazku (s. 36). Początek nowej ery kultury pisma unaoczniły debaty augsburska (1518) i lipska (1519): o przyznaniu palmy zwycięstwa w pierwszej z nich przesądziło opublikowanie przez Lutra relacji z dyskusji (*Acta Augustana*). W Lipsku zaś – jak stwierdził Burkhardt – zachowanie obu debatujących stron odzwierciedlało odmienny stosunek do kultury pisma: Eck zyskał sobie wówczas uznanie siłą głosu i mocą pamięci, którymi zdecydowanie przewyższał Lutra i Karlstadta, posługujących się notatkami i sięgających do podręcznej biblioteki.

---

17 Por.: *Von Almanach bis Zeitung. Ein Handbuch der Medien in Deutschland 1700–1800*, red. E. Fischer; W. Haefs, München 1999; *Medienwissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen*, red. J.-F. Leonhard, H. W. Ludwig, D. Schwarze, E. Strasser, t. 1, Berlin–New York 1999; M. North, *Kommunikationsrevolution. Die neuen Medien des 16. und 19. Jahrhunderts*, Köln 1995; J. Wilke, *Grundzüge der Medien- und Kommunikationsgeschichte*, Köln 2000.

18 W. Faulstich, *Die Geschichte der Medien*, t. 6, Göttingen 1997–2004; *idem*, *Mediengeschichte von den Anfängen bis 1700*, Göttingen 2006, *idem*, *Mediengeschichte von 1700 bis ins 3. Jahrtausend*, Göttingen 2006.

19 M. Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt am Main 1991. Taka ocena: North M., *Einleitung*, w: *idem*, *Kommunikationsrevolution*, s. X. Ostatnio zob.: M. Giesecke, *Die Entdeckung der kommunikativen Welt. Studien zur kulturvergleichenden Mediengeschichte*, Frankfurt am Main 2007.

20 E. L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformation in Early Modern Europe*, t. 2, Cambridge 1980.

21 Por.: M. North, *Kommunikationsrevolution*, s. 7.

Warto w tym kontekście przywołać pytanie, postawione w latach siedemdziesiątych przez Roberta Scribnera: jak idee reformacyjne docierały do analfabetów, stanowiących wówczas zdecydowaną większość społeczeństwa[22]? Ukazanie prasy drukarskiej jako głównego narzędzia szerzenia reformacji implikuje wiele kolejnych postulatów, które Scribner uznał za problematyczne. Wykorzystywany także przez Burkhardta dwustopniowy model komunikacji (s. 96) zakładał następujący schemat rozchodzenia się idei reformacyjnych: najpierw miały one trafiać do piśmiennej elity (za pośrednictwem milionów pism ulotnych), następnie zaś do analfabetów. Reformacja byłaby więc – jak pisał Scribner – po pierwsze, od początku dziełem elit, po drugie zaś wiązałaby się z miastem, w którym znajdowały się przeważnie prasy drukarskie i przebywała większość czytających odbiorców. Model ten przedkłada „kulturę wyższą" nad „niższą" oraz miejskiej nad wiejską, proces zaś komunikacji przedstawia jako „drogę jednokierunkową"[23]. Scribner postulował ukazanie pism i druków ulotnych jako części procesu, którego nieodłącznymi elementami są słuchanie, patrzenie, dyskutowanie[24].

Burkhardt nie zanegował oczywiście znaczenia komunikacji werbalnej ani wizualnej, lecz uważał, że „inne formy medialne, a także przekaz ustny, stale odsyłają do tekstu drukowanego jako punktu odniesienia" (s. 96) i że „nawet jeśli ważną rolę w reformacyjnej sferze publicznej odgrywał przekaz ustny, to komunikacyjną jedność uzyskiwała ona dopiero dzięki temu, że była sferą publiczną opartą na druku". Sformułowanie „sfera publiczna" stanowi nawiązanie do ważnej pracy Jürgena Habermasa *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, a wykorzystanie tego studium w analizie dziejów reformacji nie jest bynajmniej oczywiste[25].

Nie jest łatwo oddać w języku polskim znaczenie tytułowego terminu „Öffentlichkeit". Tłumacze najczęściej posługują się wyrażeniem „sfera" lub „przestrzeń publiczna", związanym z łacińskim *publicus*, które konotuje zarówno powszechną dostępność, jak i państwowość. Według Luciana Hölschera niemieckie słowo silniej niż łacińskie naznaczone jest dwuznacznością – jeden jego aspekt można nazwać polityczno-społecznym, drugi zaś wizualno-intelektualnym[26]. Dlatego np.

---

[22] R. Scribner, *Flugblatt und Analphabetentum. Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen?*, w: *Flugschriften als Massenmedium*, s. 65–76. Por. także: *idem*, *For the Sake of a Simple Folk. Popular Propoganda for the German Reformation*, Cambridge 1981.

[23] R. Scribner, *Flugblatt und Analphabetentum*, s. 66.

[24] Por.: M. U. Chrisman, *Conflicting Visions of Reform. German Lay Propaganda Pamphlets, 1519–1530*, New Jersey 1996.

[25] J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1962, pol. przekład: *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.

[26] L. Hölscher, *Öffentlichkeit*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, red. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, t. 4, Stuttgart 1993, s. 413.

polscy tłumacze musieli w wyjątkowych przypadkach „Öffentlichkeit" przekładać jako „jawność" lub „publiczny dostęp"[27].

Samo słowo „Öffentlichkeit" pojawiło się po raz pierwszy w XVIII stuleciu[28] i było związane z powstaniem społeczeństwa mieszczańskiego. Habermas uważał, że „jeżeli dopiero w tym okresie sfera publiczna dopomina się dla siebie o imię, to wolno przypuszczać, że dopiero wówczas, w każdym razie w Niemczech, utworzyła się i zaczęła pełnić swoje funkcje"[29]. W jego ujęciu „Öffentlichkeit" łączyła się z niezależnością wobec władcy, odnosiła się do „publiczności" i stanowiła o tym, co było legalne i dozwolone. „Mieszczańska" lub „obywatelska" przestrzeń publiczna („bürgerliche Öffentlichkeit") z jednej strony została przeciwstawiona sferze prywatnej, z drugiej zaś – obszarowi należącemu do państwa[30]: „Obywatelska sfera publiczna rozpościera się w polu napięcia między państwem a społeczeństwem, ale w taki sposób, że sama pozostaje częścią obszaru prywatności"[31]. Instytucjami, wokół których kształtowała się przestrzeń publiczna w XVIII w., były zebrania towarzystw, salony i kawiarnie. W dymie papierosowym, przy filiżance kawy i aktualnej gazecie prowadzono krytyczne dyskusje na temat polityki. Ów krytyczny namysł wolnych i równych ludzi nad kwestiami dotyczącymi wszystkich odbywał się poza autorytetem państwa i Kościoła. Równolegle do tych przemian instytucjonalnych i społecznych pojawiały się i ewoluowały idee składające się na projekt sfery publicznej. Do rozwoju koncepcji obywatelsko-mieszczańskiej sfery publicznej („bürgerliche Öffentlichkeit") wkład wnieśli najwięksi filozofowie polityki: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel i Marks. Stworzyli oni podstawy nowoczesnego myślenia o państwie, społeczeństwie i podmiotowości jednostki.

Przed końcem XVII w. można, według Habermasa, mówić jedynie o przestrzeni reprezentacji („repräsentative Öffentlichkeit"), zdominowanej przez władcę[32]. Nie miała ona własnych instytucji, a związana z insygniami, gestami, habitusem

---

[27] M. Czyżewski, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. XIV.

[28] J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 57.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*, s. 90–91, 99–100; J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1999[6], s. 82–83, 88–89.

[31] J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 279; *idem*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, s. 225. W tym konkretnym przypadku „bürgerliche Öffentlichkeit" należałoby przełożyć jako „mieszczańska sfera publiczna".

[32] J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, s. 58–67; w polskim wydaniu tłumacze zaproponowali przekład „repräsentative Öffentlichkeit" jako „reprezentacyjna sfera publiczna"; *idem*, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 60–72.

i retoryką, była swoistym „wyznacznikiem statusu”[33]. Sfera ta nie miała swojego „miejsca” („Ort”, „Lokal”), lecz pozostawała abstrakcyjną właściwością sprawowania władzy na dworze, w parlamencie i w Kościele. W centrum tej abstrakcyjnej sfery reprezentacji, pozbawionej własnej przestrzeni, znajduje się tajemnica, *arcanum*.

Ten aspekt Habermasowskiej koncepcji spotkał się z żywą reakcją historyków, polegającą początkowo na wytykaniu teorii „braków empirycznych”[34]. Ostatnio polemiki stały się jednak dużo bardziej konkretne i pełniejsze, a katalog zarzutów – obszerniejszy[35]. Burkhardt, mimo znajomości głosów krytycznych, opowiedział się za adaptacją teorii Habermasa do specyfiki XVI w. i koncepcją „reformacyjnej sfery publicznej” (s. 92). Głównym medium, a właściwie instytucją, wokół której owa sfera się konstytuowała, był oczywiście druk. Rolę oświeceniowego *ratio* odgrywało – według Burkhardta – Słowo Boże. Biblia stała się – niemal – powszechnym kryterium oceny działań rządzących i argumentem w politycznych sporach. Można dodać do wywodów Burkhardta, że specyficznym „miejscem”, w którym krystalizowała się reformacyjna sfera publiczna, była gmina lub zbór[36].

Odrzucając świeckość sfery publicznej i jej wyzwolenie od autorytetów, stanowiące najważniejsze wyznaczniki tej przestrzeni[37], Burkhardt podważył w istocie fundamenty Habermasowskiej teorii, mającej dużo większe ambicje niż jedynie tworzenie „deskryptywnej, zorientowanej na Maxa Webera historii społeczeństwa”[38]. Koncepcja bowiem sfery publicznej miała dać podwaliny pod teorię porządku demokratycznego, pod „demokrację deliberatywną”[39]. W ujęciu Burkhardta przydatność konceptu nie polega jednak na możliwości tworzenia „genealogii współczesności”, lecz na zdolności wyjaśnienia zjawisk poreformacyjnych: wojen chłopskich i sporów o autorytet w sferze kościelnej. Odpowiedzią na ów

---

[33] J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, s. 60; tłumacze oddali „Statusmerkmal” jako „atrybut statusu”; *idem*, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 63.

[34] Por.: J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 4.

[35] Obszerny wykaz literatury w: S. Rau, G. Schwerhoff, *Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit*, w: *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, red. S. Rau, G. Schwerhoff, Köln 2004, s. 11–52. Por.: E.-B. Körber, *Öffentlichkeiten der frühen Neuzeit. Teilnehmer, Formen, Institutionen und Entscheidungen öffentlicher Kommunikation im Herzogtum Preußen von 1525 bis 1618*, Berlin–New York 1998; rozczarowuje w tym punkcie O. Mörke, *Die Reformation*, s. 69.

[36] Tak np.: H.-Ch. Rublack, *„Der wohlgeplagte Priester”. Vom Selbstverständnis lutherischer Geistlichkeit im Zeitalter der Ortodoxie*, „Zeitschrift für Historische Forschung” R. 16, 1989, s. 1–30, tu: s. 8, przypis 17.

[37] Zob. np.: Ch. Taylor, *Polityka liberalna a sfera publiczna*, w: *Społeczeństwo liberalne*, wyd. K. Michalski, Warszawa 1996, s. 19–58.

[38] J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 29.

[39] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, Warszawa 1999, 2002.

kryzys była „podwójna instytucjonalizacja": formowanie się wyznań protestanckich oraz nowożytnych państw.

W analizie procesów tworzenia się Kościołów protestanckich i przybierania przez nie instytucjonalnych ram, Burkhardt podjął próbę zastosowania teorii konfesjonalizacji do zjawisk XVI w. Próba ta jest o tyle istotna, że ukazuje ciągłość epoki reformacji i następującej po niej epoki budowania konfesji.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że epoka konfesjonalizacji, w odróżnieniu od czasu reformacji, musiała czekać na swoich historyków aż do lat siedemdziesiątych XX w. Według Wolfganga Reinharda, jednego z twórców „teorii konfesjonalizacji", w historiografii XIX w. obowiązywał „quasi-dialektyczny" trójpodział: za postępową reformacją (teza), podążała reakcyjna kontrreformacja (antyteza), ich starcie prowadziło do krwawych wojen religijnych, na gruncie których powstało świeckie państwo absolutystyczne (synteza)[40]. Początkową cezurą trzeciego okresu miała być wojna trzydziestoletnia. W momencie wybuchu wojny i kształtowania się obozów w jej pierwszym stadium podziały konfesyjne odgrywały decydującą rolę, z czasem jednak coraz silniejsze stawały się procesy sekularyzacji i na znaczeniu zyskiwała racja stanu. Odejście od owej dialektyki, charakteryzującej XIX w., jako pierwszy zaproponował Hubert Jedin, wybitny badacz dziejów soboru trydenckiego i doradca w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Przedstawił on próbę nowego ujęcia zmian zachodzących w katolicyzmie, rozróżniając kontrreformację i katolicką reformę[41]. Katolickie przemiany z jednej strony straciły odium czystej reakcji na ruch odnowy zainicjowany przez protestantów, z drugiej zaś – stały się jedną z reform kościelnych, do których doszło w XVI w.

Bezpośrednim prekursorem teorii konfesjonalizacji był Ernst Walter Zeeden, który w 1956 r. odrzucił wizję trzech następujących po sobie faz, opowiadając się za synchronicznym ujęciem procesów zachodzących wśród kalwinistów, luteran i katolików. Na oznaczenie procesu „umocnienia duchowego i organizacyjnego", prowadzącego do powstania stabilnych Kościołów, opartych na konstytucji, zespole dogmatów i określonych formach religijności, użył on terminu „budowanie konfesji" („Konfessionsbildung")[42]. W ujęciu Zeedena za prekursorskie należy uznać – z jednej strony – wysunięcie na pierwszy plan, przed zagadnieniami po-

---

[40] W. Reinhard, *Konfessionalisierung*, w: *Frühe Neuzeit*, red. A. Völker-Rasor, München 2000, s. 299; W. Reinhard, *„Konfessionalisierung" auf Prüfstand*, w: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkung des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, red. J. Bahlcke, A. Strohmeyer, Stuttgart 1999, s. 81.

[41] H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe*, Luzern 1946.

[42] E. W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1956)*, w: *idem*, *Konfessionsbildung*, Stuttgart 1985, s. 67–112. Przegląd prac Zeedena w: B. Rüth, *Reformation und Konfessionsbildung*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte" R. 108, 1991, KA 77, s. 197–282.

litycznymi, kwestii związanych z historią Kościoła, rozumianego tu jako wspólnota i jako instytucja[43], z drugiej zaś – włączenie w pole zainteresowań historii społecznej pytań zarezerwowanych dotąd dla historii kościelnej, blisko spokrewnionej z teologią i często uprawianej z konfesyjnych stanowisk.

Teoretyczny postulat paralelizmu przemian zachodzących w obrębie konfesji w studiach Zeedena zyskał także praktyczny wyraz. W tym kontekście ważną rolę odegrały jego analityczne prace, poświęcone wizytacjom kościelnym i porządkom kościelnym, między innymi kwestii obecności przedreformacyjnych katolickich elementów w luterańskich konstytucjach kościelnych XVI w.[44] Studia te, sięgające do źródeł masowych i seryjnych, można także uznać za jeden z pierwszych przykładów wpływu francuskiej szkoły Annales na niemieckojęzyczną historiografię. Fascynacja tą szkołą i metodą *historie sérielle* zaowocowała wieloma pracami analizującymi źródła proweniencji kościelnej, takie jak testamenty, księgi parafialne, rachunki kościelne, wykazy chrztów, ślubów i zgonów, często jednak bliższymi demografii historycznej niż badaniom nad religijnością[45]. Sam Zeeden zapoczątkował serię monografii na temat życia parafii w świetle konstytucji kościelnych i wizytacji[46], wypracowana zaś przez niego koncepcja „budowania konfesji" dała impuls do stworzenia teorii konfesjonalizacji. Ważnym wnioskiem płynącym z tych prac jest ukazanie procesualnego charakteru wprowadzania i umacniania się reformacji, długiego trwania katolickich form pobożności i religijności oraz ich bliskości z formami luterańskimi.

Impuls idący z badań Zeedena podjęło wielu niemieckich historyków. Następnym ważnym „przyczynkiem" do powstania „teorii konfesjonalizacji" było opublikowanie przez Wolfganga Reinharda artykułu zatytułowanego *Gegenreformation als Modernisierung*[47]. Reinhard wskazał tam na historyczne (także poza-

---

43 W. Reinhard, *Konfessionalisierung*, s. 299; L. Schorn-Schütte, *Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?*, w: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, s. 64.

44 E. W. Zeeden, *Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Münster 1959. Por.: B. Rüth, *Reformation und Konfessionsbildung*, s. 204–205, przypis 16.

45 Por. klasyczną pozycję: H. Becker, *Leben, Lieben, Sterben. Die Analyse von Kirchenbüchern*, Göttingen 1989.

46 Jedną z ważniejszych prac stanowi: A. Zieger, *Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Köln–Graz 1967. Por.: *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, red. P. T. Lang, E. W. Zeeden, Stuttgart 1984; *Repertorium der Kirchenvisitationsakten des 16. und 17. Jahrhunderts in Archiven der Bundesrepublik*, red. P. T. Lang, E. W. Zeeden, Stuttgart 1982–1984; S. Kreiker, *Armut, Schule und Obrigkeit. Armenversorgung und Schulwesen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Bielefeld 1997.

47 W. Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung. Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, „Archiv für Reformationsgeschichte" R. 68, 1977, s. 226–251, przedruk w: *idem*, *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997, s. 77–101.

naukowe) korzenie terminu „kontrreformacja" i jego nieadekwatność w stosunku do obecnego stanu nauki na temat epoki nowożytnej. Zwrócił również uwagę na modernizacyjne aspekty zarówno „kontrreformacji", jak i „reformacji". Do istotnych elementów owej nowożytnej modernizacji należało: dyscyplinowanie mas (pojawienie się konfesji, akcje ewangelizujące, administracyjna reforma Kościoła), zaangażowanie rządów w opiekę nad ubogimi, rola zakonu jezuitów i jego aktywności misyjnej, pojawienie się nowych systemów filozoficznych, nacechowanych empiryzmem i sceptycyzmem, rozwój myśli politycznej i ekonomicznej, wypracowanie nowych teorii pedagogicznych, a także przemiany mentalności jednostek[48]. Artykuł Reinharda, ukazujący modernizujący aspekt zmian w Kościele potrydenckim oraz rozciągający wnioski na luteranizm, stanowił także podsumowanie pewnego etapu dyskusji nad tezami Maxa Webera[49].

Silne związanie procesu wyłaniania się nowożytnego świata z kwestiami dyscyplinowania społecznego („Sozialdisziplinierung") należy łączyć nie tyle z koncepcjami Michaela Foucaulta albo z wpływem słynnego dzieła Norberta Eliasa, które od lat siedemdziesiątych zyskało także w Niemczech szerszą recepcję[50], lecz przede wszystkim z pracami Gerharda Oestreicha[51]. Zapoczątkowany przez Oestreicha nurt badań znajdował inspirację przede wszystkim w neostoickiej filozofii późnego humanizmu. Sam Oestreich przedstawiał „Sozialdisziplinierung" jako proces prowadzący do zmniejszenia znaczenia teologii i wyznania w sferze polityki („Enttheologisierung", „Entkonfessionalisierung")[52].

Teoria „konfesjonalizacji", silnie zakorzeniona w debacie wokół weberowskiej wizji procesów modernizacji i wokół oestreichowskiego procesu dyscyplinowania społecznego, została ostatecznie wprowadzona do obiegu naukowego w 1981 r. dzięki pracom Heinza Schillinga i Wolfganga Reinhard[53]. Termin „konfesjona-

---

48 W. Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung*, *passim*.

49 H. Schilling, *Die Konfessionalisierung von Kirchen*, s. 3; L. Schorn-Schütte, *Ernst Troeltsch „Soziallehren" und die gegenwärtige Frühneuzeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt*, w: *Ernst Troeltschs Soziallehre. Studien zu ihrer Interpretation*, red. F. W. Graf, T. Rendtorff, Gütersloh 1993, s. 133–152.

50 Por.: *Norbert Elias und die Menschenwissenschaft. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, red. K. S. Rehberg, Frankfurt am Main 1995.

51 H. Schilling, *Die Konfessionalisierung von Kirche*, s. 6.

52 G. Oestreich, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, w: *idem*, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969, s. 189.

53 W. Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa (1981)*, w: *idem*, *Ausgewählte Abhandlungen*, s. 127–147; 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. Por.: *idem*, *Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, w: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, s. 13–63.

lizacja" w ujęciu jej twórców miał służyć opisowi zjawisk zachodzących w ramach organizacji kościelnych, struktur państwowych i systemów społecznych. Po pierwsze, konfesjonalizacja miałaby polegać na utworzeniu spójnych wewnętrznie grup wyznaniowych, zorganizowanych w Kościoły, których funkcjonowanie uregulowano prawnie, ich dogmatykę ujednolicono, a formy religijności – uporządkowano. Po drugie, konfesjonalizacja oznaczałaby powstanie nowożytnego, jednolitego konfesyjnie, terytorialnego państwa. Mimo że dla Reinharda rozwój nowożytnego państwa przebiegał w kierunku wykształcenia się absolutystycznego systemu rządów, mógł on również prowadzić do wzmocnienia władzy reprezentacji stanowej[54]. Bez wchodzenia w jałową dyskusję na temat etatyzmu twórców teorii konfesjonalizacji[55], trzeba zwrócić uwagę na skutek tych przemian: zagęszczenie się struktur nowożytnego państwa. Państwo i Kościół za pośrednictwem kształcenia i instytucji szkoły oraz poprzez dyscyplinowanie wyznawców zmieniały – po trzecie – kształt relacji społecznych, formując zdyscyplinowane społeczeństwo poddanych[56].

Wśród badaczy operujących pojęciem konfesjonalizacji nie ma w pełni zgody co do zasięgu terytorialnego tego procesu ani w kwestii jego periodyzacji. Początkowo dość często posługiwano się nieostrymi cezurami, wskazując na XVI w. jako na początek procesu i na schyłek XVIII w. – jako na jego koniec. Schilling zawęził ten okres do lat 1550–1650[57], za pierwotną periodyzacją wciąż opowiadał się jednak Reinhard (1530–1730)[58]. Wydaje się, że nie jest to kwestia, o którą należy kruszyć kopie: jest oczywiste, że proces formowania się wyznań, Kościołów i nowożytnych państw miał w Europie różną dynamikę. Wśród badaczy operujących tą kategorią nie dość precyzyjnie – jak się zdaje – rozróżniono jej aspekt deskryptywny i normatywny. Innymi słowy, konfesjonalizacja stała się zarówno epoką historyczną, następującą po reformacji, jak i teorią, mającą ukazać relacje fenomenów formowania się nowożytnych państwa i Kościoła. Zależnie od rozłożenia akcentów, różne są w stosunku do niej zarówno oczekiwania historyków oraz przyjmowane cezury, jak i metody weryfikacji lub falsyfikacji[59].

---

[54] Por.: O. Mörke*, Die politische Bedeutung des Konfessionellen im Deutschen Reich und in der Republik der Vereinigten Niederlande. Oder: War die Konfessionalisierung ein „Fundamentalvorgang"?*, w: *Der Absolutismus – ein Mythos. Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550–1700)*, red. R. G. Asch, H. Durchhardt, Köln 1996, s. 125–164, tu: s. 126.

[55] H. R. Schmidt, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, „Historische Zeitschrift" R. 265, 1997, s. 639–682.

[56] H. Schilling, *Die Konfessionalisierung von Kirche*, s. 4.

[57] H. Schilling, *Das konfessionelle Europa*, s. 13.

[58] W. Reinhard, *„Konfessionalisierung" auf dem Prüfstand*, s. 82.

[59] Por. ostatni większy tom studiów poświęcony temu zagadnieniu: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: neue Forschungen zur Konfessionalisie-*

Burkhardt, decydując się na wykorzystanie „paradygmatu" konfesjonalizacji, zachował jednak w kwestii jej zastosowania zdrowy sceptycyzm i opowiedział się za redukcją do opisanego przez Zeedena „procesu budowania konfesji". W ujęciu autora omawianej książki polegało ono przede wszystkim na formowaniu się konfesji jako doktryny, organizacji wspólnoty oraz zespołu praktyk.

W luteranizmie kształtowanie doktryny stanowiło punkt wyjścia budowania konfesji, a kolejne stadia tego procesu znaczyły ukazujące się drukiem dzieła: Wielkiego i Małego Katechizmu Lutra, Konfesji Augsburskiej i Artykułów Szmalkaldzkich, Księgi Zgody. Reguły funkcjonowania wspólnoty dyktowały porządki kościelne, a przestrzegania zasad doglądano podczas wizytacji kościelnych. W wiele z tych procesów czynnie zaangażowane było państwo, lecz jak podkreślił Burkhardt, nie należy tej instytucjonalizacji postrzegać jedynie jako „przedsięwzięcia państwowego". Władcy otrzymali wprawdzie pozycję *summus episcopus* oraz *ius reformandi*, lecz ich ingerencje w sferę Kościoła często niewiele wykraczały poza tradycyjne zasady sprawowania regimentu kościelnego. Podobne funkcjonowanie Kościołów na poziomie krajowym nie oznacza, że reformacja prowadziła „prostą drogą" ku ukształtowaniu się niemieckich państw terytorialnych. Burkhardt zwrócił uwagę na zjawisko „ponadlokalnej jedności" (s. 165): przyczyniła się do niej zarówno silna pozycja Wittenbergi oraz innych ośrodków kształcenia, jak i ponadregionalna współpraca księstw przy tworzeniu porządków oraz konstytucji kościelnych. Innymi słowy, reformacja ani następująca po niej konfesjonalizacja nie oznaczały regionalizacji, „prowincjonalizacji" ani zamknięcia w ciasnych granicach niemieckich państewek. Na marginesie można zauważyć, że owa opiniotwórcza i krytyczna działalność uniwersytetów luterańskich, których w Rzeszy było dużo więcej niż uczelni reformowanych, prowokuje do pytania, czy owa „ponadlokalna jedność" także nie zasługuje na miano „reformacyjnej", a nawet specyficznie „luterańskiej sfery publicznej". Jej medium tylko do pewnego stopnia stanowił druk, wiele bowiem opinii i ocen formułowano w rękopiśmiennej korespondencji[60].

---

rungsthese, red. K. von Greyerz, M. Jakubowski-Tiessen, T. Kaufmann, H. Lehmann, Heidelberg 2003, oraz moją recenzję w „Kwartalniku Historycznym" 2005, t. 62, s. 130–133.

[60] Por.: L. Schorn-Schütte, *Politikberatung im 16. Jahrhundert: zur Bedeutung von theologischer und juristischer Bildung für die Prozesse politischer Entscheidungsfindung im Protestantismus*, w: *Zwischen Wissenschaft und Politik: Studien zur deutschen Universitätsgeschichte; Ferstschrift für Eike Wolgast zum 65. Geburtstag*, red. A. Kohnle, F. Engenhausen, Stuttgart 2001, s. 49–66; A. Kohnle, *Wittenberger Autorität. Die Gemeinschaftsgutachten der Wittenberger Theologen als Typus*, w: *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea*, red. I. Dingel, G. Wartenberg, Leipzig 2002, s. 189–200; M. Brecht, *Die Consilien der Theologischen Fakultät der Universität Wittenberg*, w: *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea*, red. I. Dingel, G. Wartenberg, Leipzig 2002, s. 201–220.

Zupełnie inny przebieg obrał proces konfesjonalizacji wyznania i Kościoła katolickiego. Nie wiódł on od doktryny ku strukturom organizacyjnym, lecz odwrotnie – punkt wyjścia stanowiła tutaj istniejąca organizacja kościelna. Burkhardt, podejmując postulaty teorii konfesjonalizacji, podkreślił, że w przypadku Kościoła katolickiego również mowa jest o reformie (a nie jedynie kontrreformacji) oraz że rozpoczęła się ona w istocie przed soborem trydenckim (s. 176)[61]. Dzieło Trydentu polegało przede wszystkim na zdyscyplinowaniu kleru, rozpropagowaniu nowego ideału biskupa oraz zaordynowaniu ofensywy edukacyjnej. Centralnym miejscem wyznania pozostał kult, w którym ważną rolę zachowała pobożność maryjna i święci. Święci potrydenccy stanowili, co prawda, społeczność bardziej zdyscyplinowaną i nowocześniejszą, świat katolików nie został jednak odarty z magicznej aury (s. 193).

Trzecie wyznanie, któremu Burkhardt poświęcił więcej uwagi, ewangelicko-reformowane, często miało w Rzeszy charakter „drugiej reformacji". Wkraczało na terytoria, na których już wcześniej gościła reformacja luterańska, a wyznawcy konfesji reformowanej postulowali dokończenie reformacji, oznaczające także przemianę życia, *reformatio vitae*. Autor przedstawił zwięźle i trafnie organizacyjne podstawy Kościoła kalwinistycznego w Genewie oraz teologiczne zasady wyznań reformowanych. Jak jednak słusznie zauważył, owa struktura kościelna, oparta na zasadzie synodalno-prezbiterialnej, przybierała w niemieckich księstwach bardzo różne kształty (s. 224). Podobnie proces dyscyplinowania społecznego, silniej wiązany z wyznaniem reformowanym, charakteryzował również luteran i w dużym stopniu katolików (s. 227). Był bez wątpienia sterowany przez zwierzchność kościelną oraz świecką, jak też odpowiadał potrzebom i wymaganiom wiernych. Równolegle bowiem z przemianami społeczeństwa, Kościoła i państwa ewoluowała także podmiotowość, tożsamość jednostek, czemu jednak Burkhardt nie poświęcił uwagi[62].

Konkludując, autor omawianej pracy zauważył, że wszystkie trzy wyznania w XVI w. przebyły podobną drogę, wychodząc z innych punktów. Dla ewangelików augsburskich owym punktem wyjścia była doktryna, dla katolików organi-

---

[61] Por.: R. von Mallinckrodt, *Reichweite und Grenzen des Konfessionalisierungs-Paradigmas am Beispiel Kölner Laienbruderschaften des 17. Jahrhunderts*, w: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*, s. 16–47, tu: s. 30.

[62] Por.: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 332–344; G. Baldwin, *Individual and Self in the Late Renaissance*, „The Historical Journal" R. 44, 2001, s. 341–364; *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, red. R. van Dülmen, Köln 2001; F. Brändle, K. Greyerz, L. Heiligensetzer, S. Leutert, G. Piller, *Texte zwischen Erfahrung und Diskurs. Probleme der Selbstforschung*, w: *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quelle (1500–1800)*, red. K. Greyerz, H. Medick, P. Veit, Köln 2001.

zacja, a dla ewangelików reformowanych – dyscyplina (którą nazwał „praktyką życiową").

W ostatniej części pracy Burkhardt zajął się dziejami powstania największej nowożytnej instytucji, państwa. Konsekwentnie zanalizował przemiany, jakie zaszły w XVI w. w Rzeszy, począwszy od narodzin „uniwersalnej" monarchii Karola V. Punktem bowiem wyjścia nowożytnej koncepcji państwa była idea monarchii uniwersalnej. Walka Karola V o hegemonię obejmowała nie tylko zwieńczone zwycięstwem wojny toczone z Franciszkiem I i jego sprzymierzeńcami, lecz także dążenie do przywrócenia jedności religijnej w Rzeszy. Sam władca mentalnie był człowiekiem średniowiecza, jego „polityka finansowa" – zabezpieczana i prowadzona przez Fuggerów – miała cechy typowego w XVI w. „państwa finansowego", a posługiwanie się drukiem w celach propagandowych – charakter bardzo nowoczesny.

Na przeciwległym biegunie uniwersum rodzącej się państwowości umieścił Burkhardt niemieckie księstwa terytorialne, w których władza również miała dwoistą strukturę. W jej ramach władcy terytorialni musieli współdziałać ze stanami, posiadającymi własną reprezentację. Przejście od państwa opartego na zależnościach osobistych do terytorialnego odbywało się w atmosferze tej specyficznej rywalizacji, a do czynników decydujących o postaci nowożytnego państwa należały dwór książęcy, kształtująca się administracja, potrzeby finansowe władcy i rodzący się system podatkowy oraz administracja miejska. Przykładem szczególnie skutecznego władcy jest dla Burkhardta „Judasz z Miśni", książę saski Maurycy. Dzięki zręcznej polityce, polegającej na poparciu cesarza w czasie wojny szmalkaldzkiej, a następnie opowiedzeniu się po stronie protestantów, zdołał on uzyskać dla albertyńskiej części Saksonii godność elektorską (s. 314–316). Należy jednak zwrócić uwagę, że w świetle nowszych badań to słabszy rywal Maurycego, Jan Fryderyk, władca ernestyńskiej części Saksonii, który w wyniku klęski militarnej i wyroku Karola V utracił tytuł elektora, sprawniej posługiwał się medium druku i oddziaływał na nowożytną sferę publiczną[63].

Rzesza, wraz z jej instytucjami (Sądem Kamery Rzeszy, Radą Dworską, Sejmem, Okręgami), stanowiła – według Burkhardta – tworzące się w XV w. „państwo federalne", działające sprawnie i wydajnie na podstawie zasady „pluralistycznej partycypacji" (s. 364). Wojna trzydziestoletnia jest w tym kontekście wynikiem konstelacji międzynarodowej, w jakiej znalazły się państwa niemieckie na początku XVII w.

Wywody Burkhardta urzekają zwięzłością i precyzją. Praca poświęcona dziejom reformacji w Rzeszy jest studium z pogranicza teorii komunikacji, historii

---

[63] *Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst*, red. V. Leppin, G. Schmidt, S. Wefers, Gütersloh 2006. Por. moją recenzję w: „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" R. 52, 2008, s. 120–124.

religii i historii sztuki, w którym niezwykle umiejętnie połączono metody i ustalenia różnych nauk, a wyniki przedstawiono językiem żywym i plastycznym. Na słowa pochwały zasługują również tłumacz, redaktorzy i wydawcy tomu, opatrzonego indeksem nazwisk oraz przypisami – oprócz autorskich – odredakcyjnymi.

Słowa pochwały nie oznaczają oczywiście, że z tezami postawionymi w pracy nie można podjąć polemiki. Wizja przedstawiona przez Burkhardta ma charakter bardzo autorski i często wręcz prowokujący. Do wtrąconych już drobnych uwag chciałbym dodać obiekcję generalną, ale w tym celu trzeba wrócić do anegdoty, którą przytoczono na początku tego tekstu.

Po wybuchu agresji i obrzuceniu kościelnego oraz introligatora obelgami („fur einen Schelm und dieb") intruz zasnął i spał aż do szóstej rano. Tymczasem kościelny wezwał introligatora i służącą na świadków wydarzenia, a następnie skoro świt udał się do pastora i prepozyta Samuela Marcusa. Prepozyt odmówił jednak zajęcia się sprawą, gdyż był właśnie zaabsorbowany przygotowywaniem kazania.

Gdy Kilian wrócił do domu, przywitał go skruszony intruz, proszący o wybaczenie i zrzucający winę na pijaństwo[64]. Kościelny nie dał się jednak tak łatwo przebłagać i żywo zaprotestował: „nie jestem szelmą, złodziejem ani skurwysynem, nie prowadzę burdelu, żeby ktoś mógł nocą przychodzić pod moje drzwi i włamywać się przemocą, w moim łożu małżeńskim zadawać komuś gwałt i mnie bez powodu niemal zamordować i zabić. Zamierzam wnieść skargę do zwierzchności, niech ona to rozsądzi"[65].

Sprawa, jako dotycząca pracownika Kościoła, winna teoretycznie trafić przed sąd konsystorski, i tam się też w końcu znalazła, gdyż dziś akta procesowe spoczywają w części Landesarchiv w Greifswaldzie, która powstała z archiwum konsystorskiego. W pierwszej kolejności jednak strony zwróciły się do wójta miejskiego (Stadtvoigt) i sądu w Wolgast. Następnie sprawa została odesłana, wraz z komentarzem, do księcia Filipa Juliusza do Barth i dopiero władca, jak można się domyślać, przesłał ją do konsystorza, mającego siedzibę w pobliskim Greifswaldzie.

W generalnych zarysach pijacka awantura doskonale ilustruje procesy zachodzące w protestanckiej Rzeszy na przełomie XVI i XVII w., tak trafnie oddane przez Burkhardta. Gniew młodego człowieka zwrócony jest przeciw kościelnemu jako członkowi aparatu kontroli dyscyplinującego społeczeństwo. Słowa „oben oder vnten einer Hure liege[n]" są manifestem wolności seksualnej, wykrzyczanym w pijackim widzie. Sam młodzieniec, którego wieku nie znamy, jest kimś

---

64 „[...] ich bitte euch vergebet es mir doch, ich habe es auß trunkenheit gethan, wir wollen uns wiederumb vertragen".

65 „[...] ich bin kein Schelm, kein dieb oder kein Hurensohn, halte auch alhie kein Hurenhauß, das een [?] solte das nachtes fur meine thur mit aller ungestumicheit und gewaldt kommen, dieselbe daufbrechen, einen [in] meinem Ehebette gewaldt thun, und mich fast in meinem Hause [ohne] iennige ursache ermorden und umbbringen, ich wils dar Obrigkeit klag, die mags schlichten".

niedojrzałym i impulsywnym. Lepiej niż data urodzenia świadczy o tym uwaga, że mieszka on wciąż u matki. Naprzeciw niego występuje kościelny, który jest osobą ze wszech miar zasługującą na szacunek: mieszka z żoną, sprawuje dostojny urząd, a ponadto potrafi w chwilach opresji powściągnąć emocje i opanować uczucia. Postać introligatora, goszczącego u kościelnego, można uznać wręcz za symboliczną: książka i druk towarzyszyły większości sporów przynajmniej od czasu *Listów Ciemnych Mężów*. W przypadku wydarzeń w Wolgast relacja o wypadkach sporządzona została odręcznie przez ofiarę. Sam opis wydarzeń, charakter sprawozdania, wreszcie język, jakim posługuje się kościelny, zdradzają silne piętno kultury uniwersyteckiej. Kościelny Kilian z dokładnością i precyzją opisuje, jak Schwiese przekracza kolejne granice: włamując się do sieni, a następnie domu i wreszcie rzucając się na łoże małżeńskie („Ehebett"), będące sferą bardzo intymną (jak pisał Lyndal Roper, wręcz kobiecą) w epoce, która nie odkryła jeszcze intymności[66]. W opisie aktów przemocy uderzają szczególnie słowa „salvo honore", używane przez Kiliana, ilekroć przyszło mu mówić o koszuli, bieliźnie czy ubraniu. Sformułowanie to było niezwykle znaczące i niosło ze sobą więcej informacji o Kilianie niż opis jego kariery[67] i drogi edukacyjnej[68]. Ów łaciński wtręt w sporządzonej po niemiecku relacji zdradza nie tylko intelektualne aspiracje piszącego, lecz także jego obraz adresatów skargi – urzędników, na których pulpity albo biurka miała ona trafić. Jak przekonywał David Warren Sabean, owo sięganie w korespondencji po zwroty „sit venia verbo", „salva reverentia" i właśnie „salvo honore" nie należało do rzadkości w „urzędniczej prozie" epoki nowożytnej[69]. Używając łacińskich fraz, autorzy nie tylko demonstrowali swe wykształcenie, lecz także usiłowali zadzierzgnąć z adresatami nić porozumienia. Odwoływali się do swego kapitału kulturowego, wspólnego smaku, który nakazywał przy zwrotach uznawanych za rażące dobry gust: przekleństwach, wzmiankach o bieliźnie lub fekaliach, przeprosić odbiorcę.

---

66 Por.: L. Roper, *The Holy House. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989.

67 Biogram w: H. Heyden, *Die Evangelischen Geistlichen des ehemaligen Regierungsbezirkes Stralsund – Kirchenkreise Barth, Franzburg, Grimmen*, Greifswald 1958, s. 60. Por.: Landesarchiv Greifswald, Rep. 40 VII 90, oraz Rep. 40 III 165; Rep. 40 III 163/xxv. H. Lehmann, *Geschichte des Gymnasiums zu Greifswald*, Greifswald 1861, s. 54.

68 Kilian immatrykulował się w Greifswaldzie w 1600 r.: *Ältere Universitäts-Matrikeln (1456–1645)*, red. E. Friedländer, Leipzig 1893, s. 368. W 1602 r. przybywał prawdopodobnie w gimnazjum szczecińskim; por. rkps metryki w Książnicy Pomorskiej: Album Studiosorum Gymnasi Regi Stetinensis, [Szczecin 1699], k. 34v. W latach 1605–1607 powrócił do Greifswaldu. Wzmianki o nim w rachunkach uniwersyteckich: Universitätsarchiv Greifswald, St 895, k. 10v (1605 r. – Kilian zapłacił za pokoik przy uniwersytecie); St 894, k. 21r, 35r, 47r (1607 r. jako *famulus* mieszkał w klasztorze; wpis dotyczy kosztów dorobienia klucza); St 896.

69 D. W. Sabean, *Soziale Distanzierung. Ritualisierte Gestik in deutscher bürokratischer Prose der Frühen Neuzeit*, „Historische Anthropologie" R. 4, 1996, s. 216–234.

Przykład ten, z jednej strony, ukazuje dobitnie związek między kulturą humanizmu i reformacji, mający taki silny wpływ na ukształtowanie nowożytnego państwa, Kościoła i społeczeństwa[70]. Z drugiej strony demonstruje jednak także, że oprócz druku istniały inne formy komunikacji, zachowujące swoje znaczenie i własną poetykę. Dlatego trudno się zgodzić z tezą Burkhardta, że „inne formy medialne, a także przekaz ustny, stale odsyłają do tekstu drukowanego jako punktu odniesienia" (s. 96). Między formami istniała z pewnością interakcja, ale przebiegająca w obu kierunkach, o czym świadczy cytowane przez Burkhardta sformułowanie Marcina Lutra, że tłumacząc Biblię, należy ludowi „zaglądać do gęby" (s. 87). Także „sytuacje komunikacyjne" i „zachowania informacyjne" (s. 374) prowadzące do formowania nowożytnych instytucji – z państwem na czele – nie zawsze przybierały ostatecznie formę druku. Urzędnicza proza pozostawała przez stulecia rękopiśmienna.

[70] Dylematy humanistów w obliczu rosnących roszczeń państwa i rodzącej się racji stanu, najlepiej znane z uwag Montaigne'a, stanowią zupełnie odrębną kwestię; por.: R. J. Collins, *Montaigne's Rejection of Reason of State in ‚De l'Utile et de l'honneste*, „The Sixteenth Century Journal" R. 23, 1992, s. 71–94.