

Anty-Rzym. Projekt eklezjalno-polityczny Jana Kalwina

26/2019

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2019.001>

Abstract:

There are three goals of this text. The first is the presentation of church and political plans of Jean Calvin. The author presents the great project of the Rome-bis of Calvin. This is his concept of building a universal church as a competition for the Catholic Church. Calvin's aim is to replace the church with the capital in Rome by a church with a capital in Geneva. The second goal is the comparison between the universal idea of the Calvin's church with the territorial vision of the church-state of Martin Luther. From this comparison follows that Luther is a "parish" reformer without an internationalist impetus, whose church is subjected to the authority of the local state. The third goal is an attempt to answer the question why the universal ecclesial structure of Calvin crumbled immediately after his death? The author argues that this is due to an erroneous concept of faith and enthusiasm as the foundation of this building, without a firm basis in the canon law.

Streszczenie: Są trzy cele tego tekstu. Pierwszy, to prezentacja planów kościelno-politycznych Jana Kalwina. Autor przedstawia projekt budowy Rzymu-bis Kalwina. To koncepcja budowy kościoła powszechnego jako konkurencji dla Kościoła katolickiego, a jej celem jest zastąpienie Kościoła ze stolicą w Rzymie przez kościół ze stolicą w Ge-

newie. Drugi cel to porównanie uniwersalnej idei kościoła Kalwina z terytorialną wizją kościoła-państwa Martina Lutera. Z porównania tego wynika, że Luter to reformator „parafialny” bez internacjonalistycznego rozmachu, którego kościół poddany jest autorytetowi państwa. Trzeci cel to próba odpowiedzi na pytanie dlaczego uniwersalna struktura eklezjalna Kalwina rozpadła się natychmiast po jego śmierci? Autor dowodzi, że wynika to z błędnej koncepcji wiary i entuzjazmu jako fundamentu tego kościoła, bez podstawy w postaci prawa kanonicznego.

Keywords: Jean Calvin, Martin Luther, theocracy, Calvinism, Reformation

Słowa kluczowe: Jan Kalwin, Marcin Luter, teokracja, kalwinizm, Reformacja

1. Projekt reformacji terytorialnej Marcina Lutera

Marcin Luter i Jan Kalwin prowadzą oddzielną działalność reformacyjną, ale łączą ich wrogość do katolicyzmu, a także chęć stworzenia świata wyemancypowanego religijnie i politycznie od wpływów Rzymu. Dlatego też w podręcznikach i opra-

cowaniach naukowych, często spotykamy zbitkę *Luter-Kalwin*, pod wspólną denominacją *Reformacji*. Nie mamy tutaj ambicji zanalizować wszystkie podobieństw i różnic między ich naukami. Chcielibyśmy w tym miejscu wypunktować tylko zasadniczą różnicę między obydwoma ojcami rewolucji protestanckiej: problem przestrzenny.

Generalnie Luter nie był rewolucjonistą o tendencji internacjonalistycznej. Jego nauka była przeznaczona tylko dla popierających go niemieckich książąt i ich poddanych. Pisał bezpośrednio po niemiecku lub też po łacinie, dbając o tłumaczenie swoich prac na rodzimy język. Tłumaczenia jego pism na inne języki narodowe nie wychodziły z jego inicjatywy, lecz były oddolnymi akcjami jego entuzjastów w poszczególnych krajach, nie spotykając się z jakąkolwiek zachętą niemieckiego reformatora. Luter nie spróbował także zbudować pan-europejskiej sieci kościołów swojej konfesji. Dlatego luteranizm objął tylko północne Niemcy i znajdującą się pod ich kulturowym wpływem Skandynawię, co czyni zeń konfesję ściśle związaną z kulturą germańską i ze światem niemieckojęzycznym¹. Reformator ten nie dążył do eksportu swojej nauki na całą Europę.

Konsekwentnie, ideałem politycznym Marcina Lutera była konfesyjna monarchia terytorialna niewielkiej lub średniej wielkości, czyli suwerenne księstwo emancypujące się od zwierzchności cesarza *Sacrum Imperium*². Dlatego jest uważany za teoretyka

państwa terytorialnego rządzonego przez księcia dążącego do emancypacji spod kurateli cesarskiej. To doktryna polityczna wielkiej postfeudalnej niemieckiej arystokracji, chcącej wybić się na polityczną suwerenność³. Pośmiertną realizacją celów politycznych Lutera był Pokój Westfalski, ustanawiający suwerennych książąt, wraz z dzielnicowo-konfesyjną zasadą *cuius regio, eius religio* (1648), czyli utrwalający konfesję luterzańską w rozbitych politycznie północnych Niemczech, a także w Danii, Szwecji i Norwegii, gdzie Reformacja została poddanym narzucona przez królów⁴. Zasada terytorializmu wynikała z podstawowej idei Lutera zakładającej zwierzchność władzy doczesnej nad kościołem, którego zasięg przestrzenny pokrywa się z granicami władzy suwerena, będącego głową tegoż kościoła. Wielości władców odpowiadała wielość kościołów. W niemieckojęzycznej Reformacji państwo reformuje miejscowy kościół, podporządkowując go sobie i tworząc suwerenną wspólnotę polityczno-religijną. O ile Luter nauczał tej zasady na korzyść książąt Rzeszy, to pomniejsi bliscy mu reformatorzy nauczali i praktykowali tę formułę w niemieckojęzycznych kantonach szwajcarskich (Huldreich Zwingli) i miastach Rzeszy (Martin Bucer), gdzie władze

estante, w: *Martin Lutero (1483–1983)*, Salamanca 1984, s. 155–64; H.A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1989, s. 329–80; J. Simiele, *Lutero y la política*, „Enfoques”, 2010, nr 1, s. 84–88.

³ B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981, s. 79; G. Müller, *Zwischen Reformation und Gegenwart II. Vorträge und Aufsätze*, Hannover 1988, s. 11–19.

⁴ A. Żygadło, *Reformacja w Szwecji, Danii i Norwegii. Studium porównawcze*, Warszawa 2005.

¹ A. Wielomski, *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. I. *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013, s. 23–30.

² M. Fernández Alvarez, *La Unidad de Europa: el proyecto imperial de Carlos V y la alternativa prot-*

kantonalne i miejskie stawały się zwierzchnikami miniaturowych kościołów⁵.

2. Jan Kalwin i problem „dwóch mieczy”

Zarys teoretyczny nowego kościoła i nowego państwa konfesyjnego Jana Kalwina znajdziemy w jego *Wychowaniu w religii chrześcijańskiej (Institutio religionis christianaе, 1535)*. W rozprawie tej Kalwin wchodzi w polemikę z ideą teokracji papieskiej, co wynika z reformowanej idei powrotu do Litery biblijnej jako jedyne źródła wiary⁶. W *Biblii* brak zaś omnipotentnego politycznie i eklezjalnie papieża, a nawet samej tej instytucji. Na tej podstawie genewski reformator pisze:

Kościół nie posiada miecza aby karać zło- czynców, nie ma siły przymuszania, ani wię- zień, ani prawa nakładania grzywien, ani innych kar, które przynależą do kompetencji magistratów. (...) Kościół nie ma prawa ani nastawać, ani uzurpować sobie niczego, co przynależy do Magistratu⁷.

Co więcej, to magistrat (władza docze- sna) posiada prawo i obowiązek „oczyszczania kościoła ze zgorszenia”⁸. Uprawnienie to wynika z radykalnego rozgraniczenia jurysdykcji miecza doczesnego i duchowe- go, a wskutek tego negacji wszystkiego, co

w kanonistyce określane jest mianem kwe- stii mieszanych, czyli spraw interesujących i wspólną religijną i polityczną. Kalwin dowodzi, że Kościół katolicki nie posiada jakiegokolwiek *dominium*: ani prawa do sprawowania rządów, ani do posiadania. We wszystkim, co jest materialne i widzialne był niegdyś poddany cesarzom, a teraz podda- ny jest królom. *Dominium* w rękę kościel- nym miałyby być herezją Grzegorza VII, za którym Kościół podąża od XI wieku. Kom- petencji władzy doczesnej w stosunku do wspólnoty religijnej Kalwin dowodzi cyta- tami z Litery, głównie starotestamentowej⁹.

Przewaga miecza doczesnego jest w nauce Kalwińskiej pozorna, a widać tę pozorną już przy aparacie pojęciowym. Gdy Kalwin pisze o swoim kościele, to używa terminu „władza kościelna” (*pote- state ecclesiastica*), gdy zaś charakteryzując państwo, pisze o „działaniach administra- cyjnych” (*politica administratione*)¹⁰. Nie- równoprawne ponazywanie obydwu mie- czy wynika z przekonania, że skoro władza doczesna ma obowiązek oczyszczania ko- ścioła z błędów, to sama musi być od nich wolna. Zadanie to nakłada na władzę do- czesną bezwzględny obowiązek podległości ortodoksji religijnej (czytaj: konfesji kal- wińskiej) i otwiera furtkę do ewentualnego prawomocnego oporu. Obowiązek lojal- ności chrześcijan wobec władzy doczesnej w nauce Kalwina wywoływał zawsze liczne spory z powodu różnych tez w poszczegól-

⁵ V. Chaffour-Kestner, *Etudes sur les réformateurs du XVIe siècle*, t. I, Paris 1853, s. 342–53; P. Ste- pheus, *Zwingli le théologien*, Genève 1999, s. 362–77.

⁶ Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther*, Paris 1913, s. 247–67; G. Bedouelle, *L'aventure de la Réforme: le monde de Jean Calvin*, Paris 1991, s. 98–101.

⁷ J. Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, Paris 1888, XI, 3.

⁸ Ibidem, XI, 3.

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

¹⁰ T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Łódź 2006, s. 262.

nych edycjach *Wychowania w religii chrześcijańskiej*, gdzie obserwujemy ewolucję od pierwotnego nakazu bezwzględnej posłuszeństwa po sugestie o istnieniu prawa do oporu¹¹. W wydaniu tej rozprawy, którym posługujemy się na użytek tego artykułu (klasyczna wersja francuska z 1541 r.) czytamy, że obowiązek posłuszeństwa wobec władzy jest wprost proporcjonalny do jej ortodoksyjności i zdaje się ustawać, jeśli nie ma ona charakteru kalwińskiego¹². Kalwin unikał w tej kwestii jednoznacznych deklaracji, ale już Jan Łaski pisał: „Jeśli ktoś występuje przeciwko słowu lub woli Boga, to nie obowiązuje posłuszeństwo nawet wobec władzy ojcowskiej”¹³. Późniejszy kalwinizm holenderski, francuski (hugenoci) i brytyjski (purytanie) stanie się konfesją politycznie rewolucyjną, głoszącą prawo ludu do oporu wobec króla-katolika¹⁴.

Kwestia prawa do oporu logicznie wynika z obowiązku miecza doczesnego oczyszczania kościoła z herezji, błędów i nadużyć. Miecz nieortodoksyjny będzie tępił nie te błędy, które powinien. Dlatego kalwiński kościół posiada przeciwko rzą-

dzącym straszną broń w postaci ekskomunik, w wyniku których następuje wykluczenie rządzących ze wspólnoty religijnej, co faktycznie oznacza ich depozycję (prawo banu)¹⁵. Różnica względem Kościoła gregoriańskiego jest taka, że rządzących anatemizuje nie papież, lecz starszyzna zebrana na synodach¹⁶. Miecz doczesny oczyszcza wspólnotę religijną z błędów, ale sam jest jej całkowicie poddany i w każdej chwili jego tymczasowy władca może być ekskomunikowany i zdeponowany. Innymi słowy, władza doczesna może działać i oczyszczać kościół kalwiński jedynie na polecenie jego władz, które nie posiadają środków przymusu fizycznego.

Kościół kalwiński nie jest zdolny do konserwacji wspólnoty religijno-politycznej i potrzebuje wsparcia miecza doczesnego. Wielokrotnie w literaturze pisano, że antropologię kalwińską cechuje skrajny pesymizm antropologiczny (stąd negacja wolnej woli i możliwości wpływu człowieka na uzyskanie zbawienia)¹⁷. Ten radykalny pogląd wywołuje skutki instytucjonalno-polityczne. Upadła istota ludzka potrzebuje silnej władzy, która okiełzna przenikającą ją zło i zmusi ją do zewnętrznego posłuszeństwa. I jakkolwiek, jak naucza Kalwin cytując Chrystusa, prawdziwy kościół jest

¹¹ Temat ma znaczącą literaturę, zob. np. M.E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Genève 1937, s. 12–13, 226n., 341n.; V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, t. I (1559–1572, Napoli 1959, s. 14–40; B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absołutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, s. 353–56; H. Höpfl, *Introduction*, w: M. Luther, J. Calvin, *On Secular Authority*, Cambridge 2008, s. XVI–XXIII.

¹² J. Calvin, *Institution de la Religion...*, X, 5; XI, 4; XX, 32.

¹³ J. Łaski, *Opera*, Amstelodami 1866, t. II, s. 378.

¹⁴ Literatura na ten temat jest ogromna. Zob. np. krótką charakterystykę problemu w A. Wielomski, *Myśl polityczna...*, t. I, s. 213–68.

¹⁵ J. Calvin, *Institution de la Religion...*, XII; J. Łaski, *Opera*, op.cit., t. II, s. 169–223.

¹⁶ *Confession de foi des églises de la Suisse*, Genève 1819, s. 106–08.

¹⁷ S. Drees, *Calvins Prädestinationslehre und ihre Rezeption im Calvinismus*, w: M. Basse (red.), *Calvin und seine Wirkungsgeschichte*, Berlin 2011, s. 121–31; 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*, Kęty 2016, s. 54–62.

tam “gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20), to w rzeczywistości jego kościół nie ma nic wspólnego z luźną kongregacją wiernych. Przeciwnie, w eklezjologii Kalwina znajdujemy ściśle zorganizowaną strukturę, słabo zachowującą pozory demokratycznych wyborów pastorów¹⁸. W miejsce deklarowanych rządów ludu Bożego mamy w praktyce rządy “zgromadzenia eklezjalnego”, zwane zwykle mianem “starszych”, mającego za zadanie utrzymywać jedność eklezjalną, dogmatyczną i ceremonialną¹⁹. Ostatecznie kalwinizm naśladuje organizacyjnie katolicyzm, tradycyjny system episkopalny i papalistyczny zastępując alternatywną strukturą władzy, kryjącą się za odmienną nomenklaturą²⁰. Szwajcarscy kalwini powtarzają za katolikami, że „poza kościołem nie ma zbawienia”²¹, różniąc się jedynie w identyfikacji prawdziwego kościoła. Nie ma tutaj miejsca na reformowa-

ną zasadę samodzielnej interpretacji Litery, gdyż człowiek z natury jest zdeformowany przez grzech i skory do błędu. Dlatego nie może interpretować Litery samodzielnie, lecz musi od kościoła genewskiego dostać jej właściwą interpretację. Przewrotnie te dialektyczne połączenie wolności i autorytetu opisuje *Szwajcarskie wyznanie wiary* (*Confessio Helvetica*, 1566):

Jakkolwiek każdemu wolno samodzielnie czytać Pismo Święte i wolno pouczać się o nim wzajemnie i wzmacniać się w prawdziwej religii, tym niemniej konieczne jest zwoływanie świątobliwych zgromadzeń. Trzeba bowiem, aby wierni tworzący poszczególne kościoły od czasu do czasu zbierali się, aby Słowo Boże było im przedstawiane w sposób prawowity, (...) aby sakramenty były odpowiednio celebrowane. (...) Wszyscy ci, którzy wzgardzają tymi zgromadzeniami religijnymi i nie są im posłuszni, gardzą prawdziwą religią²².

Bliski Kalwinowi szwajcarski teolog Heinrich Bullinger tłumaczy, że jakkolwiek prawdziwy kościół stanowi tylko „wspólnota wybranych” (predestynowani do zbawienia), to władze eklezjalne mają prawo do surowych rządów nie tylko nad wybranymi, lecz i nad wszystkimi nominalnymi członkami kościoła, nawet jeśli większość z nich to „hipokryci” (predestynowani do potępienia). Każdy, kto nominalnie przynależy do zboru, podlega jego surowej władzy i dyscyplinie. Po czym logicznie konkluduje, że czym więcej jest w nim predestynowanych do potępienia, tym dyscyplina i kontrola musi być surowsza i bardziej wszechdobyłska²³.

¹⁸ G. Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi*, Paris 1854, t. I, s. 464–65; P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, Paris 1905, t. IV, s. 105–07; J.T. McNeill, *The Democratic Element in Calvin's Thought*, “Church History”, 1949, nr 18, s. 153–71; M. Vial, *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Paris 2008, s. 133–41.

¹⁹ J. Calvin, *Institution de la Religion...*, I, 9; I, 16; III, 8.

²⁰ M. Schwalb, *Etude comparative des doctrines de Mélanchthon, Zwingli et Calvin*, Paris 1859, s. 131–37; P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, op.cit., t. IV, s. 98–115; Y. Guyot, *Studja o doktrynach socjalnych chrześcijaństwa*, Warszawa 1906, s. 202–05; E. Voegelin, *The Collected Works*, t. XXIII, *Religion and the Rise of Modernity*, Columbia–London 1998, s. 277–80; 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*, Göttingen 1998, s. 306–14.

²¹ H. Bullinger, *Les cinq Decades des Sermons*, b.m.w. 1565, V, 2, s. 563–64; *Confession de foi...*, s. 88.

²² *Confession de foi...*, s. 131.

²³ H. Bullinger, *Les cinq Decades...*, V, 1, s. 542–548.

Narzędziem srogiego i bezwzględniego panowania kościelnej starszyny nad większością ludności predestynowaną do potępienia jest bezwzględna władza doczesna, która musi się wykazać swoją prawowiernością poprzez bezwzględne tępienie "idolatrii i bluźnierstwa", czyli nie-kalwinów, szczególnie zaś anabaptystów i libertrynów²⁴. Kalwin twierdzi, że "wolność duchowa bardzo dobrze może współgrać z brakiem wolności politycznych", po czym definiuje zadania władzy doczesnej jako czysto porządkowe:

Celem rządów doczesnych jest zaopatrywanie i utrzymywanie zewnętrznego kultu Bożego, czystej doktryny i religii, stanu kościoła jako całości, troska o utrzymywanie sprawiedliwości we wspólnocie ludzkiej w czasie, gdy żyjemy wspólnie, ochrona obyczajów za pomocą sądownictwa, dbanie o zgodę między ludźmi, o pokój i wspólne bezpieczeństwo²⁵.

Skoro człowiek rodzi się zepsuty przez grzech pierworodny do szpiku kości, to władza "jest koniecznością nie mniejszą dla ludzi niż chleb i woda, słońce i powietrze", bowiem musi "dawać odpór hardości złoczyńców, karać ich gwałty i występki"²⁶. Kalwin nakazuje władzy szafowanie karą śmierci, dając przykład Mojżesza, tysiącami mordującego swoich rodaków, gdyż czcili Złotego Cielca²⁷. Będąc zwolennikiem ustroju arystokratycznego, jest zarazem zwolennikiem władzy zgromadzenia bez-

względne karzącego za najmniejsze uchybienia. Jak poucza Łaski, pastory mogą nauczać Litery tylko pod ochroną miecza doczesnego, wymuszającego posłuszeństwo²⁸.

Widzimy, że Jan Kalwin całkowicie odrzuca ewangelicki model kościoła państwowego, podporządkowanego lokalnemu władcy, zgodnie z nauką Lutera o „dwóch królestwach” (*Zwei-Reiche-Lehre*)²⁹. Przeciwnie, naucza, że to państwo jest podporządkowane wspólnocie religijnej, będąc narzędziem ewangelizacji, walki z herezjami, katolicyzmem rzymskim, libertynizmem i wolnomyślicielstwem. Kalwin zbudował suwerenny kościół, tworząc w Genewie absolutnie podległe mu państwo dbające o dyscyplinę religijną i karzące za wszelkie odstępstwa, palące na stosach heretyków od ortodoksji kalwińskiej. Najbardziej znaną ofiarą był szukający schronienia w Genewie hiszpański antytrynitarz Miguel Servet. Jego spalenie na genewskim stosie (1553) kalwini przyjęli z aplauzem, widząc w tym akcie dowód ukonstytuowania się własnego kościoła, na wzór Kościoła rzymskiego przemocą broniącego swojej ortodoksji. Kościół katolicki był przez nich dogmatycznie znieawidzony, ale organizacyjnie podziwiany i naśladowany. Pastory francuscy wprost pisali, że wydarzenie to ma charakter precedensowy i należy je traktować jako przedsmak teokratycznych rządów, które zaprowadzą we Francji, gdy narzucą całemu narodowi swoją konfesję³⁰.

²⁴ J. Calvin, *Institution de la Religion...*, XX, 3; idem, *Brieve instruction...*, s. 9–11; H. Bullinger, *Les cinq Decades...*, II, 7, s. 121; II, 8, s. 135–36; J. Łaski, *Opera*, op.cit., t. II, s. 380–82.

²⁵ J. Calvin, *Institution de la Religion...*, XX, 1–2.

²⁶ Ibidem, XX, 3; XX, 9.

²⁷ Ibidem, XX, 10–11; XX, 19.

²⁸ J. Łaski, *Opera*, op.cit., t. II, s. 49–52.

²⁹ Na temat teorii *Zwei-Reiche-Lehre* literatura jest ogromna, zob. np. R. Hermann, *Luthers Theologie*, Göttingen 1967, s. 199–218; M. Jacobs, *Die evangelische Staatslehre*, Göttingen 1971, s. 8–15.

³⁰ T. de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs*

3. Kalwiński projekt „wielkiej przestrzeni” teokratycznej

Po odwróceniu relacji państwa i kościoła drugą tezę Jana Kalwina przeciwstawną Lutrowi była ta, która dotyczyła przestrzenności budowanego kościoła reformowanego. Gdy Luter buduje kościoły terytorialne, to Kalwin dąży do ustanowienia nowego teokratycznego uniwersalizmu. Jakkolwiek szwajcarski reformator uznaje stojącego na czele Kościoła katolickiego papieża za światowego „despotę” i „Antychrysta” w jednym³¹, to sam planuje stworzenie podobnej organizacji eklezjalnej o wielkim zasięgu i rozmachu. Różnica nie tkwi w formie, lecz w treści. Chce stworzyć własny kościół powszechny, który będzie głosił autentyczną naukę Chrystusa, a więc Literę oczyszczoną z Tradycji katolickiej, oczywiście w jego autorskiej interpretacji, mającej dla wyznawców status nieomylny, niczym interpretacja papieska dla katolików. Głosząc zasadę samodzielnej interpretacji Litery, genewski reformator tworzy nową ortodoksję; zwalczając katolickie episkopaty, tworzy konkurencyjną strukturę kościelną; zwalczając Tradycję katolicką, buduje kalwińską na podstawie pism własnych i tych autorów chrześcijańskich, których uznaje za prawowiernych (szczególnie św. Augustyna³²);

subjets: traité très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir; tant les magistrats que les subjets, Magdebourg 1575, s. 119–24; idem, Traité de l'Authorité du Magistrat en la punition des hérétiques et du moyen d'y procéder, Genève 1610, s. 37–42, 111–12, 176–286; P. Jurieu, Examen du livre de la réunion du christianisme, ou Traité de la Tolerance en matiere de la Religion; & de la nature, & de l'étendüe des point fondamentaux, b.m.w. 1672, s. 105n.

³¹ J. Calvin, *Institution de la Religion...*, IV, II, 7; IV, II, 10–12; IV, V, 13.

³² P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii*

zwalczając papieski prymat i nieomyślność, tworzy jego substytut w postaci własnych opinii, podniesionych do rangi pseudo-kanonicznej. W sumie system Kalwina stoi na antypodach samodzielnej interpretacji Litery, tworząc zamknięty i zdogmatyzowany świat, stworzony przez myśliciela „zamkniętego w sobie i społecznie wyizolowanego”³³.

Konsekwentnie, w Genewie Kalwin tworzy ośrodek własnego kościoła. Lokalne wspólnoty kalwińskie w innych krajach w sprawach codziennych są zarządzane przez starszych, zbrojnych w ekskomuniki wobec opornych. W sprawach zasadniczych lokalne struktury są całkowicie posłuszne Genewie, acz nie wynika to z prawa kanonicznego (którego brak), lecz z osobistej charyzmy Kalwina jako ojca-założyciela. To, co projekt ten w sposób oczywisty różni od Lutrańskiego, to jego zakres przestrzenny. Podporządkowując lokalne kościoły lokalnym księżętom, Luter rozbija jedność eklezjologiczną i podważa jedność dogmatyczną chrześcijaństwa. U Kalwina jest inaczej, ponieważ kościoły regionalne sprawują kontrolę nad władzami doczesnymi, a nad nimi stoi autorytet Genewy oparty na charyzmie ojca-założyciela. Badacze chętnie opisują ten model jako neo-gregoriański z tą różnicą, że centrum rządzące światem nie znajduje się w Rzymie, lecz w Genewie i światem rządzić ma nie papież, lecz grupka fanatycznych religijnych aktywistów dzięki swojej charyzmie, a nie na mocy uznanych kanonów³⁴. Jak pi-

i cywilizacji (1250–1550), Warszawa 1989, s. 26–28; L. Seelbach, Augustin und Calvin, w: M. Basse (red.), Calvin und seine Wirkungsgeschichte, Berlin 2011, s. 75–94.

³³ A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, Warszawa 2009, s. 215.

³⁴ G. Tourn, *Jean Calvin: Le reformateur de Ge-*

sze John Allen, „to koncepcja Bonifacego VIII” opisana w słynnej bulli *Unam Sanctam* (1302)³⁵. Protestantcki liberał Marcel Schwab pisze, że w nauce Kalwina „widać ducha staro Kościoła walczącego z duchem Reformacji”³⁶. Z kolei Imbart de la Tour pisze:

Kalwin chciał (...) ortodoksję, moralność i kościół przeciwstawić indywidualizmowi religijnemu, autonomii obyczajowej, egoizmowi narodowemu, czyli ustanowić poza katolicyzmem, i przeciwko niemu, nowy katolicyzm, ufundowany na Słowie Bożym. (...) To, co Kalwin odbudowuje pośród protestantyzmu i częściowo przeciwko niemu, to katolickie idee uniwersalizmu i autorytetu³⁷.

W sumie francuski badacz w wizji tej dostrzega „echo wielkich doktryn katolickich”³⁸. Także i Tomasz Szczech dowodzi, że Kalwińska myśl polityczna „jest w pewnym stopniu kontynuacją średniowiecznego hierokratyzmu, z tym, że miejsce hierarchii Kościoła katolickiego zajął w niej *Kościół prawdziwy*, to znaczy oparty na dokonanej przez Kalwina interpretacji Pisma Świętego”³⁹.

Poglądy powyższe nie są bezzasadne. Nie ma wątpliwości, że Kalwin chce stworzyć kalwiński anty-Rzym, Rzym-bis czy nowy Rzym (nazwa do wyboru), czyli powszechną organizację kościelno-polityczną, centralnie zarządzaną, prowadzącą

akcję misyjną na całym świecie, zwalczającą katolicyzm oraz inne konfesje reformowane i nawracającą na nowe wyznanie katolików, chrześcijan innych konfesji i pogan. Kalwin pisze: „kościół nazywamy *katolickim*, czyli uniwersalnym, bowiem nie może być dwóch lub trzech kościołów, bez podziału samego Chrystusa, co jest rzeczą niemożliwą”⁴⁰. Suweren religijny musi być jeden i współistnienie pokojowe kościołów rzymskiego i kalwińskiego nie jest możliwe. Wspomniany Allen pisze: „Jest rzeczą oczywistą, że (Kalwin – A.W.) zaangażował się w wielkie dzieło ustanowienia wielkiego kosmopolitycznego kościoła protestanckiego, czy też systemu kościołów zjednoczonych w kwestiach zasadniczych, połączonych przeciwko Rzymowi”⁴¹. W korespondencji z innymi aktywistami i teologami protestanckimi reformator geneński raz po raz wraca do kwestii wielkiego sojuszu wszystkich konfesji uznających wyłącznie Literę przeciwko Rzymowi, który falsyfikuje Literę, interpretując ją przez pryzmat Tradycji katolickiej, co czyni zeń narzędzie Antychrysta⁴². Element ten dostrzegali nawet umiarkowani protestanci, widząc w jego religijnej międzynarodówce powszechne zagrożenie fanatyzmem religijnym i pan-kontynentalną wojną dla całej Europy⁴³.

Jan Kalwin pisze swoje prace doktrynalne po łacinie, ale – w odróżnieniu od

nève, Lyon 2008, s. 114–15. Na temat modelu gregoriańskiego Kościoła zob. np. A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieża, papaliściów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.

³⁵ J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1964, s. 68.

³⁶ M. Schwab, *Etude comparative...*, s. 137.

³⁷ P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, op.cit., t. IV, s. 53.

³⁸ Ibidem, t. IV, s. 99.

³⁹ T. Szczech, *Państwo i prawo...*, s. 300.

⁴⁰ J. Calvin, *Letters*, Philadelphia 1858, t. II, s. 255.

⁴¹ J.W. Allen, *A History of Political...*, s. 71.

⁴² J.J. Hernández Alonso, *Ecumenismo en la teología de Calvino*, “Diálogo Ecuménico”, 1972, t. VII, nr 28, s. 426–32. Zob. np. J. Calvin, *Letters*, op.cit., t. I, s. 44, 83, 89; t. II, s. 171, 347–48.

⁴³ R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge 2004, *Preface*, 2.

Lutra – bardzo dba o tłumaczenie swoich ważniejszych pism na najrozmaitsze języki narodowe. Jego katechizm przetłumaczono i wydrukowano w Genewie w ośmiu językach. Dobrze zorganizowana sieć agentów rozwoziła kalwińskie książki po całej Europie, wszędzie budując gminy, tworząc struktury terytorialne i organizując kryjówki dla prześladowanych pastorów, traktowanych za życia Kalwina właściwie we wszystkich krajach jako polityczni wywrotowcy⁴⁴. Kalwińscy agenci działają we Francji, Szwajcarii, Niderlandach, w Anglii i Szkocji, w południowych Niemczech, północnych Włoszech, nawet w Siedmiogrodzie i w Polsce. Powstaje dobrze zorganizowana i centralnie kierowana sieć konstytuująca teologicznie jednolitą wspólnotę.

Jan Kalwin osobiście kieruje politycznymi działaniami francuskich hugenotów i stronnictwami kalwińskimi w pobliskich krajach. W Rzeczypospolitej Szlacheckiej i w Siedmiogrodzie jest to już niemożliwe ze względów komunikacyjnych, nieskończenie wydłużających procesy decyzyjne. Czym dalej od Genewy, tym autonomia polityczno-organizacyjna wspólnot kalwińskich w praktyce jest większa i łączy je tylko teologia. Działają jednak na miejscowych scenach politycznych jako zorganizowane stronnictwa konfesyjno-polityczne, nawet bez centralnego kierownictwa z Genewy. W konsekwencji mamy znakomitą organizację polityczną zwolenników tej konfesji w całej Europie. W Holandii, Anglii, Szkocji i Francji kalwini tworzą pierwsze w historii

nowocześnie zorganizowane pre-stronnictwa polityczne, które swoje cele teologiczno-polityczne bez najmniejszego wahania przedkładają ponad rację stanu państwa na którym działają i z którego obywateli/poddanych się rekrutują⁴⁵. W razie klęski militarnej i politycznej kalwini z różnych krajów uciekają do Genewy. Przykładem może być tutaj krótka epoka panowania Marii Tudor (1553–58), która próbowała przywrócić Anglię na łono Kościoła katolickiego. Był to czas, gdy teolodzy i kaznodzieje kalwińscy płoną na stosach, a wielu z nich (John Ponet, Christopher Goodman i John Knox) ucieka z kraju i znajduje azyl w Genewie. Tu studiują gruntownie naukę kalwińską, piszą pamflety propagandowe przeciwko „Krwawej Marii” i radykalizują się politycznie⁴⁶. Na emigracji w Genewie tworzą mit umierających za wiarę męczenników, papistowskich prześladowań, etc., żywy jeszcze i dziś w angielskiej historiografii⁴⁷.

Za swojego życia Jan Kalwin sprawuje coś w rodzaju władzy teokratyczno-poli-

⁴⁵ Zob. klasyczne prace: H.G. Koenigsberger, *The Organization of Revolutionary Parties in France and Netherlands during the Sixteenth Century*, „The Journal of Modern History”, 1955, nr 27, s. 335–51; M. Prestwich (red.), *International calvinism, 1541–1715*, Oxford 1985.

⁴⁶ Ch. Martin, *Les protestants anglais réfugiés à Genève au temps de Calvin, 1555–1560*, Genève 1915; C.H. Garrett, *The Marian Exiles: a Study on the Origins of Elizabethan Puritanism*, Cambridge 1938; M.-T. Courtial: *La Vita de George Buchanan, humaniste et réformateur écossais du XVI siècle*, „Pallas”, 1996, nr 44, s. 79–100.

⁴⁷ Widać to jeszcze w rozprawach historycznych z XIX stulecia, zob. np. J.A. Spencer, *History of the Reformation in England*, New York 1847, s. 136–71; T. Carter, *History of the Great Reformation in England, Ireland, Scotland, Germany, France, and Italy*, New York 1860, s. 80–85.

⁴⁴ P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, op.cit., t. IV, s. 142–74, 447–61; F. Higman, *Calvin's works in translations*, w: A. Pettegree, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge 1994, s. 82–99.

tycznej nad całą wspólnotą kalwińską, choć formalnie nie jest (i nigdy nie był) ani duchownym, ani suwerenem jakiegokolwiek państwa, nawet Genewy, gdzie mieszka i która stanowi ośrodek dowodzenia ruchu w całej Europie. Mamy tutaj do czynienia z klasycznym weberowskim panowaniem typu charyzmatycznego, któremu brak jakiegokolwiek formalnego umocowania instytucjonalnego. Genewa za życia Kalwina była dla europejskiego kalwinizmu tym, czym Sulejówkę dla reżimu sanacyjnego.

4. Upadek Kalwińskiego projektu teologiczno-politycznego

Wraz ze śmiercią szwajcarskiego reformatora (1564) jego projekt teokratycznego uniwersalizmu załamuje się i staje się to dosłownie z dnia na dzień. W Genewie po śmierci Kalwina doszło do przejścia władzy przez radnych miejskich, którzy szybko podporządkowali sobie kalwiński kościół i jego pastorów⁴⁸. Rozpada się wspólnota kalwińska w Szwajcarii. W *Confessio Helvetica* (1566), czyli w dwa lata po śmierci Kalwina, czytamy, że nie istnieje jeden kościół kalwiński, lecz wielość „kościółów” wyznających te same dogmaty i prawdy wiary, jak i podobne rytury⁴⁹. Reformatorzy bliscy Kalwinowi ze szwajcarskich kantonów niemieckojęzycznych, jak Bullinger, mocno akcentują lokalny patriotyzm, pierwszeństwo obowiązku lojalności wobec własnego miasta/kantonu ponad sprawy polityki światowej, nawet pojętej konfesyjnie⁵⁰. Po

śmierci ojca-założyciela poszczególne narodowe partie kalwińskie – hugenoci we Francji, purytanie w Anglii, prezbiterianie w Szkocji, a także kalwini w Niderlandach, w Siedmiogrodzie i w Polsce – tracą centralny element kierowniczy. Zjawisko to jest tak nagłe, że właściwie nie zostało opisane w literaturze przedmiotu. Tej dezintegracji nie poprzedziły ani debaty polityczne, ani dyskusje ówczesnych publicystów kalwińskich, ani pełne pasji zjazdy wyznawców. Właściwie stało się to dzień po śmierci Kalwina.

Z tej racji, że kalwini od samego początku generalnie odrzucili łacinę na rzecz języków narodowych (poza Holendrami), to ustaje także wymiana myśli między nimi. Nie czytają i nie znają się wzajemnie. Także teologia poszczególnych narodowych kościołów zaczyna się różnić między sobą. Badacze wskazują, że angielski purytanizm nie był już czystym kalwinizmem, gdyż został zmieszany z naukami pomniejszych reformatorów niemieckojęzycznych i szwajcarskich. Posługiwał się równocześnie kilkoma odmiennymi zbiorami twierdzeń konfesyjnych importowanymi z Kontynentu⁵¹. Każdy poszczególny kościół kalwiński nabiera autonomicznego charakteru narodowego lub terytorialnego, a myśl polityczna tej konfesji poczyną afirmować ideę niepodległego i suwerennego państwa. Wyjątkiem była Francja, gdzie hugenoci przegrawszy wojnę domową z katolicką monarchią przechodzą na pozycje jawnie antypaństwowe, stając się partią opozycji totalnej⁵².

⁴⁸ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, Warszawa 1986, t. I, s. 194–97.

⁴⁹ *Confession de foi...*, s. II–III.

⁵⁰ H. Bullinger, *Les cinq Decades...*, II, 5, s. 102–04.

⁵¹ L. J. Trinterud, *The Origins of Puritanism*, „Church History”, 1951, t. XX, nr 1, s. 37–39; A. Szwed, *Fideizm Kalwina...*, Kęty 2016, s. 104–05, 110, 119–22.

⁵² P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Ré-*

Ostatecznie kalwińscy myśliciele stali się pionierami idei suwerennego państwa. Chodzi nam tutaj o wielkich teoretyków suwerenności Johanna Althusiusa i Hugo Grotiusa, których myśl wielu badaczy określa mianem „kalwinizmu politycznego”⁵³. Grotius był holenderskim patriotą, którego celem było ugruntowanie niepodległości kalwińskiej ojczyzny względem katolickiego króla Hiszpanii⁵⁴. Althusius był syndykiem, leżącego tuż obok granicy holenderskiej, niemieckiego miasta Emden. Stąd jego dążenie do wykazania, że kalwińskie miasto posiada pełnię suwerenności i nie podlega katolickiemu cesarzowi. Obydwaj ci autorzy dowodzą prawa do emancypacji i suwerenności kalwińskich jednostek politycznych od uniwersalistycznych form władzy katolickiej: papieża, cesarza, hiszpańskich Habsburgów⁵⁵. W to miejsce szkicują nam republikańskie, kalwińskie i terytorialne państwo suwerenne, które Althusius definiuje jako „uniwersalną wspólnotę publiczną, złożoną z wielu miast i prowincji, działającą wedle praw wspólnych jednego państwa, mające wspólne cnoty i obyczaje, które wspólnie się ukonstytuowały, razem się rządzą i podejmują się wspólnej obrony”⁵⁶. Z kolei Grotius de-

finiuje władzę suwerenną jako taką, „która rządzi całym ludem i która ma nad sobą tylko Boga”, nie mając „nad sobą nikogo spośród ludzi” i która „obejmuje doczesność i religię”⁵⁷. Suwerenność ma dla nich charakter niepodzielny. Obok suwerena mogą istnieć tylko ciała i władze, których moc stanowi jego delegację. Istnienie wewnątrz państwa ośrodka władzy, którego moc nie byłaby odwoływalną delegacją znaczyłoby, że w kraju jest dwóch suwerenów, co oznacza chaos i wojnę domową, dopóki nie zostanie ustanowiona supremacja jednego z nich⁵⁸.

Za jedną z cech suwerennego państwa kalwińscy teoretycy suwerenności uznają jego prawo do decydowania, która konfesja będzie miała charakter publiczny, które będą tolerowane, a które zakazane, a przynależność do nich będzie penalizowana. Suweren posiada prawo definiowania dogmatów i pozostałych prawd wiary, stanowienia rytów, ostatecznej interpretacji tekstu biblijnego, zatwierdzania tekstu Litery po przełożeniu jej na język narodowy. Suweren zwołuje i przewodniczy synodom kościelnym w swoim państwie, decyduje o kształcie hierarchii eklezjalnej, mianuje duchownych, ustala zasady prawa kanonicznego. To tzw. erastianizm⁵⁹. Nie tylko ze względów religijnych, ale i politycznych Grotius jest wrogiem teokracji gregoriańskiej, którą uważa za niemożliwą do pogodzenia z zasadami suwerennego państwa. W przeciwieństwie do katolicyzmu,

forme, op.cit., t. IV, s. 485–96; V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero...*, t. I, s. 375–439; M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, op.cit., s. 68–74.

⁵³ P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952, s. 614; T.O. Hüglin, *Sozialer Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin 1990, s. 75, 135.

⁵⁴ H. Grotius, *Annales et Histoires des Troubles du Pays-Bas*, Amsterdam 1662, s. 1–2.

⁵⁵ J. Althusius, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum 1614, XIX, 5–37; XX, 1–3; XXXVIII, 7–8.

⁵⁶ Ibidem, IX, 1.

⁵⁷ H. Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, Paris 1647, I, 1–2; VII, 3.

⁵⁸ Ibidem, I, 3; IV, 13.

⁵⁹ Na temat tego pojęcia zob. J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, New York 1965, s. 5–8; B. Szlachta, *Erastianizm*, w: *Słownik historii doktryn politycznych*, Warszawa 1999, t. II, s. 135–36.

kalwińska religia publiczna ma charakter terytorialny, gdyż jest definiowana przez lokalnego suwerena. Kalwini twierdzą, że kościół nie stoi ponad państwami, lecz jest częścią administracji publicznej⁶⁰.

Do afirmującej ideę suwerenności państwa i poddania mu spraw konfesyjnych *kalwinizmu politycznego* w najnowszej literaturze przedmiotu część badaczy zalicza także najwybitniejszego nowożytnego teoretyka suwerennego państwa, a mianowicie Thomasa Hobbesa, który został wychowany w atmosferze purytańskiej⁶¹. W jego myśli politycznej i rozważaniach religijnych o Bogu i wolnej woli znajduje się mnogość inspiracji kalwińskich o charakterze fideistycznym, a sama wizja wszechmocnego suwerena wydaje się być zsekularyzowaną wizją kalwińskiego starotestamentowego Boga⁶².

5. Słabości konstrukcyjne polityczno-konfesyjnego projektu Kalwina

Z naszych dotychczasowych rozważań wyłaniają się dwa błędy podstawowe, które spowodowały, że marzenie Kalwina

o stworzeniu anty-Rzymu nie mogło się urzeczywistnić, a projekt początkowo uniwersalistyczny przemienił się w narodowy i terytorialny, czyli przeciwstawny względem pierwowzoru:

1) **Błąd czasu.** Cała Kalwińska konstrukcja oparta była na błędnym założeniu, że teokratyczno-polityczna wspólnota uniwersalistyczna może oprzeć się na osobistej charyzmie jej założyciela. Krótkość ludzkiego życia uniemożliwiła reformatorowi z Genewy stworzenie pan-europejskiej teokracji pod osobistym kierownictwem. Udało mu się stworzyć jedynie pan-europejską konspirację przeciwko tradycyjnemu porządkowi. Kościół katolicki budował swoje uniwersalistyczne struktury przez stulecia, powoli nawracając na chrześcijaństwo ludy Europy. Zupełnie nieracjonalną wiarą Kalwina było przekonanie, że w ciągu kilkudziesięciu lat sam dokona więcej niżli uczynili św. Piotr i św. Paweł, którzy umarli jako przywódcy niewielkiej wspólnoty wyznaniowej. Kalwin nie mógł w ciągu trzydziestu lat dokonać nawrócenia Europy, co Kościołowi zajęło dziesięć stuleci.

2) **Błąd struktury.** Mimo że z wykształcenia Kalwin był prawnikiem, to w swoich śmiałych planach stworzenia nowego Rzymu zupełnie pominął element instytucjonalny. Centrum w Genewie nie wyposażył w żadne narzędzia strukturalne i prawne (prawo kanoniczne), dające mu prymat nad wspólnotami religijnymi w innych krajach, które za życia ojca-założyciela z ochotą uznawały jego moralną zwierzchność. Podobnie ma się ze strukturami państwowymi, których podległość kościołowi kalwińskiemu także nie została zinstytucjonalizowana. Słowem, prymat

⁶⁰ H. Grotius, *De imperio summarum...*, IV, 2–9; IX, 16–17; J. Althusius, *Politica Methodice...*, XXVIII, 3.

⁶¹ F. Tönnies, *Hobbes. Leben und Werk*, Stuttgart 1898, s. 3–4; A.A. Rogow, *Thomas Hobbes. Radical in the Service of Reaction*, New York 1986, s. 18–44.

⁶² Pogląd ten dominuje w ostatnich badaniach hiszpańsko- i włoskojęzycznych. Zob. np. F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Bari 2005, s. 201–02; M.S. Fernández García, *La omnipotencia de Hobbes (1588–1628): el carácter irrevocable de la potencia absoluta*, "Cuadernos Salmantinos de Filosofía", 2011, nr 38, s. 23–43; M.L. Lukac de Stier, "Potentia Dei": de Tomás de Aquino a Hobbes, "Intus-Legere Filosofía", 2013, t. 7, nr 1, s. 43–57.

Genewy w kwestiach wiary, moralności i polityki od początku do końca opierał się na charyzmie osoby Kalwina i na entuzjazmie jego zwolenników. Jako fideista reformator wierzył, że moc Boża wspomogę jego dzieło i zapewni mu sukces, co okazało się fantomem. Jego konstrukcja eklezjalno-polityczna rozpadła się natychmiast po jego śmierci, gdyż następcy zasiadający na jego słynnym krześle, do dziś eksponowanym w Genewie, nie mogli mu dorównać osobistym autorytetem. Reformator nie stworzył ani prawa kanonicznego, ani publicznego, które ugruntowałyby jego dzieło i nadało mu trwalsze podstawy.

Gdybyśmy chcieli orzec jaki jest *protopseudos*, błąd podstawowy Kalwińskiego projektu teokratyczno-politycznego, to trzeba wskazać na fideizm reformatora, z którego wynikała naiwna wiara w natychmiastowe nawrócenie świata na jego personalną religią i utrwalenie religijnego prymatu Genewy bez instytucjonalnych narzędzi. Projekt Kalwina opierał się wyłącznie na jego osobistej charyzmie i dlatego rozpadł się natychmiast po jego śmierci. Wspólnoty polityczne raz wyemancypowane nie wróciły już pod jurysdykcję Rzymu, ponieważ kalwinizm zaraził je radykalną antyrzymską fobią. W tej sytuacji musiały ukonstytuować się jako suwerenne polityczne i konfesyjne jednostki, co samo w sobie stanowiło zaprzeczenie podstaw Kalwińskiego projektu politycznego.

Bibliografia:

- J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1964.
 J. Althusius, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum 1614.

- G. Bedouelle, *L'aventure de la Réforme: le monde de Jean Calvin*, Paris 1991.
 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.
 T. de Bèze, *Traité de l'Autorité du Magistrat en la punition des hérétiques et du moyen d'y procéder*, Genève 1610.
 H. Bullinger, *Les cinq Decades des Sermons*, b.m.w. 1565.
 J. Calvin, *Brieve instruction, pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*, Genève 1545.
 J. Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, Paris 1888.
 J. Calvin, *Letters*, Philadelphia 1858, t. I–II.
 V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, t. I (1559–1572), Napoli 1959.
 T. Carter, *History of the Great Reformation in England, Ireland, Scotland, Germany, France, and Italy*, New York 1860.
 V. Chaffour-Kestner, *Etudes sur les réformateurs du XVIe siècle*, t. I, Paris 1853.
 P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, Warszawa 1989.
 M.E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Genève 1937.
Confession de foi des églises de la Suisse, Genève 1819.
 M.-T. Courtial: *La Vita de George Buchanan, humaniste et réformateur écossais du XVI siècle*, "Pallas", 1996, nr 44.
 J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, Warszawa 1986, t. I.
 S. Drees, *Calvins Prädestinationslehre und ihre Rezeption im Calvinismus*, w: M. Basse (red.), *Calvin und seine Wirkungsgeschichte*, Berlin 2011.
 M. Fernández Alvarez, *La Unidad de Europa: el proyecto imperial de Carlos V y la alternativa protestante*, w: *Martin Lutero (1483–1983)*, Salamanca 1984.
 M.S. Fernández García, *La omnipotencia de Hobbes (1588–1628): el carácter irrevocable de la potencia absoluta*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 2011, nr 38.
 J.N. Figgis, *The Divine Right of Kinges*, New York 1965.

- C.H. Garrett, *The Marian Exiles: a Study on the Origins of Elizabethan Puritanism*, Cambridge 1938.
- Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther*, Paris 1913.
- H. Grotius, *Annales et Histoires des Troubles du Pays-Bas*, Amsterdam 1662.
- H. Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, Paris 1647.
- Y. Guyot, *Studja o doktrynach socjalnych chrześcijaństwa*, Warszawa 1906.
- R. Hermann, *Luthers Theologie*, Göttingen 1967.
- J.J. Hernández Alonso, *Ecumenismo en la teología de Calvino*, "Diálogo Ecueménico", 1972, t. VII, nr 28.
- F. Higman, *Calvin's works in translations*, w: A. Petegree, A. Duke, G. Lewis (red.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge 1994.
- R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge 2004.
- H. Höpfl, *Introduction*, w: M. Luther, J. Calvin, *On Secular Authority*, Cambridge 2008.
- T.O. Hüglin, *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin 1990.
- F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Bari 2005.
- P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, Paris 1905, t. IV.
- M. Jacobs, *Die evangelische Staatslehre*, Göttingen 1971.
- P. Jurieu, *Examen du livre de la réunion du christianisme, ou Traité de la Tolerance en matiere de la Religion ; & de la nature, & de l'étendue des point fondamentaux*, b.m.w. 1672.
- H.G. Koenigsberger, *The Organization of Revolutionary Parties in France and Netherlands during the Sixteenth Century*, "The Journal of Modern History", 1955, nr 27, s. 335–351.
- B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981.
- M.L. Lukac de Stier, 'Potentia Dei': de Tomás de Aquino a Hobbes, "Intus-Legere Filosofia", 2013, t. 7, nr 1.
- J. Łaski, *Opera*, Amstelodami 1866, t. I–II.
- Ch. Martin, *Les protestants anglais réfugiés à Genève au temps de Calvin, 1555–1560*, Genève 1915.
- P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952.
- A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, Warszawa 2009.
- J.T. McNeill, *The Democratic Element in Calvin's Thought*, "Church History", 1949, nr 18.
- G. Müller, *Zwischen Reformation und Gegenwart II. Vorträge und Aufsätze*, Hannover 1988.
- 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*, Göttingen 1998.
- H.A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1989.
- G. Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi*, Paris 1854, t. I.
- M. Prestwich (red.), *International calvinism, 1541–1715*, Oxford 1985.
- A.A. Rogow, *Thomas Hobbes. Radical in the Service of Reaction*, New York 1986.
- M. Schwalb, *Etude comparative des doctrines de Mélanchthon, Zwingli et Calvin*, Paris 1859.
- L. Seelbach, *Augustin und Calvin*, w: M. Basse (red.), *Calvin und seine Wirkungsgeschichte*, Berlin 2011.
- J. Simiele, *Lutero y la política*, „Enfoques”, 2010, nr 1.
- J.A. Spencer, *History of the Reformation in England*, New York 1847.
- P. Stepheus, *Zwingli le théologien*, Genève 1999.
- T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Łódź 2006.
- B. Szlachta, *Erastianizm*, w: *Słownik historii doktryn politycznych*, Warszawa 1999, t. II.
- B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005.
- 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*, Kęty 2016.
- F. Tönnies, *Hobbes. Leben und Werk*, Stuttgart 1898.
- G. Tourn, *Jean Calvin: Le réformateur de Genève*, Lyon 2008.
- L. J. Trinterud, *The Origins of Puritanism*, "Church History", 1951, t. XX, nr 1.
- M. Vial, *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Paris 2008.



- E. Voegelin, *The Collected Works*, t. XXIII, *Religion and the Rise of Modernity*, Columbia–London 1998.
- A. Wielomski, *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. I. *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013.
- A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.
- A. Żygadło, *Reformacja w Szwecji, Danii i Norwegii. Studium porównawcze*, Warszawa 2005.