

„KONTRREFORMACJA” — „REFORMA KATOLICKA” —
„KONFESJONALIZACJA”. KONCEPTUALIZACJA POJEĆ
W OBRĘBIE BADAŃ NAD WCZESNONOWOŻYTNYM
KATOLICYZMEM W UJĘCIU GLOBALNYM

Newralgicznym problemem wczesnonowożytnej kultury były zróżnicowane przemiany, jakie od początku XVI stulecia dotknęły łacińskie chrześcijaństwo. Nałożenie się na siebie kontrowersji nie tylko o czysto teologicznym podłożu, ale także niepokojów politycznych i społecznych, spowodowało rozbitcie — dotychczas utrzymywanej — pomimo stale pojawiających się różnego rodzaju „schizm” i „herezji” jedności chrześcijan na Zachodzie Europy. Podział religijny tej części kontynentu według kryterium wyznaniowego okazał się niezwykle trwały i konfliktogenny. Ten znaczący problem był przedmiotem badań uczonych, którzy wykładali historię, jako cenioną dyscyplinę naukową na XIX-wiecznych uniwersytetach. Ze zrozumiałych względów — wszak rozłam zachodniego chrześcijaństwa rozpoczął się w Rzeszy — problematyka ta budziła zainteresowanie przede wszystkim w krajach niemieckojęzycznych. Coraz częściej znawcy poruszanych zagadnień, starali się analizować zróżnicowane zjawiska społeczne i kulturowe (duszpasterstwo, religijność, relacje duchownych z wiernymi a nawet historię polityczną) za pomocą pojęć, które mają swoją genezę w XIX-wiecznej epistemologii historii i odwołują się do odcieni znaczeniowych słowa „reforma (*reformatio*)”. Takim sloganem oznaczającym dążenia do zmian oraz gotowość naprawienia błędów w kwestii wiary i pobożności wśród wszystkich członków wspólnoty kościelnej (*Ecclesia sit reformata in fide et in moribus, in capite et in membris*), posługiwano się w XV w. choćby podczas obrad soborowych w Konstancji i Bazylei (Ozment, 1980, 164). Niemieccy historycy zaadaptowali to określenie, próbując za jego pomocą nazwać przełomową w dziejach swojego narodu epokę. Możemy w tym względzie upatrywać poszukiwania przez nich bardziej ogólnych teorii, na podstawie których można by interpretować fakty historyczne. Takie motywacje skłaniały z kolei do używania określeń, które — parafrazując słowa Michela Foucault’a — powinny wyzbyć się

konkretnych treści i przekazywać jedynie powszechnie ważne formy dyskursu (Foucault, 2006, 274). Możemy zatem stwierdzić, że używane w pisarstwie historycznym, pochodne od słowa *reformatio* określenia miały za zadanie nakierować na określony tok myślenia, dzięki czemu konkretne fakty i zjawiska uzyskiwały odpowiedni sens w ramach opracowywanych monumentalnych historii przełomowej „epoki reformacji”.

Wobec takiego stanu rzeczy badania nad wczesnonowożytnym katolicyzmem nie mogą się obejść bez zajęcia stanowiska wobec historiograficznego dziedzictwa, uwikłanego w światopoglądowe i polityczne konflikty stuleci XIX i XX. Warto zatem rozważyć, na ile posługiwanie się interesującymi nas określeniami wynikało z praktyki badawczej nad rozpatrywanym okresem, a na ile mogło wynikać z chęci upraszczania interpretacji zróżnicowanych zjawisk za pomocą jednego terminu, słowa-klucza. W tym ostatnim wypadku posługiwanie się takimi pojęciami wiąże się z ryzykiem znacznego uproszczenia, a nawet opacznego zrozumienia badanych problemów. Stąd też posługiwanie się pochodnymi od słowa *reformatio* określeniami, niesie z sobą ryzyko świadomego, lub też bezrefleksyjnego opowiedzenia się za jedną z perspektyw, która determinuje ogląd rozpatrywanego problemu (Elkan, 1914, 472–478; Delumeau, 1986, 1: 8–12). Ponieważ w interesującym mnie okresie problem związany z używaniem wymienionych pojęć nie dotyczył wyłącznie Europy, ale także innych kontynentów, zwłaszcza tam gdzie mogły swobodnie działać misje Kościoła katolickiego, dlatego warto rozważyć na ile i w jakim zakresie można używać tego typu określeń.

Zjawisko stosowania pojęć „kontrreformacja” i „reforma katolicka” przez historyków XIX i początku XX stulecia, szczegółowo analizował Hubert Jedin (1900–1980) w jednym z rozdziałów swojego eseju (Jedin, 1999, 22–33)¹. Starał się przy tym w miarę obiektywnie scharakteryzować zakres owych pojęć, dociekając problemu ich konceptualizacji przez XIX-wiecznych historyków. W ślad za Albertem Elkanem przypomniał, że określenia „kontrreformacje” po raz pierwszy użył w 1776 r. na kartach *Handbuch der teutschen Reichshistorie* prawnik z Getyngi Johann Stephen Pütter (1725–1807), aby za jego pomocą opisać przymuszanie ludności, która opowiedziała się za luterańskim wyznaniem wiary, do jego porzucenia na rzecz wyznania rzymskokatolickiego. Użyte w liczbie mnogiej określe-

¹ Publikacja *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, została wydana w Lozannie w 1946 r., korzystam z angielskiego przekładu z 1999 r.

nie *Gegenreformationen*, oznaczało w jego rozumieniu konkretne działania rekatolizacyjne władców, którzy zgodnie z postanowieniami pokoju augsburskiego (*cuius regio, eius religio*), inspirowani przez katolickie duchowieństwo, dążyli do jednolitości wyznaniowej poszczególnych krajów Rzeszy (Elkan, 1914, 475; na temat istoty działań rekatolizacyjnych por. Herzig, 2000, 76–104). W przeciągu XIX stulecia użyty przez Püttera termin został spopularyzowany przez pruskiego historyka Leopolda von Rankego (1795–1886). Podczas swoich wykładów, a w szczególności w swoich książkach o papieżstwie i historii Niemiec², Ranke posługiwał się na tyle często określeniem *Gegenreformationen*, że ów termin w latach 60. i 70. XIX stulecia, przeniknął do piśmiennictwa historycznego. Ranke jako kontrreformacyjne określał polityczne i dyplomatyczne działania papieży po 1555 r., które miały według niego anty protestancką wymowę. Wkrótce też profesor historii Moritz Ritter (1840–1923) używał podczas swych wykładów na uniwersytecie w Monachium terminu kontrreformacja w znaczeniu koncepcji historycznej, za pomocą której opisywał działania polityczne, propagandowe, militarne i duszpasterskie, mające za zadanie umocnić pozycję katolicyzmu, jako wiodącego wyznania chrześcijańskiego w okresie od 1555 do 1648 r. (Jedin, 1999, 22–24; O’Malley, 2000, 20–24)³. W dwudziestoleciu międzywojennym historycy zaczęli znacznie rozszerzać zakres znaczeniowy koncepcji kontrreformacji. Rozumiano ją jako ruch „odnowy” o kulturowych i religijnych korzeniach, którego genezy należy upatrywać w działalności nowych katolickich zakonów (jezuici, kapucyni). Z drugiej strony, na poziomie instytucjonalnym „odnowa” była motywowana wytycznymi jakie wprowadził sobór trydencki (1545–1563). Uchwały soborowe unormowały podstawowe prawdy wiary i nauczanie Kościoła katolickiego. Jasno określiły także status duchownych i ich powinności duszpasterskie, umożliwiając im odgrywanie znaczącej roli w lokalnych społecznościach wiernych (Delumeau, 1986, 2: 16–35; Hsia, 1998, 10–25). Takie zjawiska zdaniem wielu historyków zapoczątkowały „epokę kontrreformacji” (Greyerz, 2008, 34–38).

Kiedy w 3. ćwierci XIX w. koncepcja „kontrreformacji” zyskała uznanie znacznego grona badaczy, wówczas Wilhelm Mauernbrecher (1838–1892) w pracy *Geschichte der katholischen Reformation* (1880) zauważył, że jest ona wynikiem stosowania przez protestanckich

² Mam na myśli przede wszystkim: *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (1834–1836); oraz: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1–6 (1845–1847).

³ Kluczowe w tym względzie jest jego opracowanie: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des dreißigjährigen Krieges*. (1555–1648), Bd. 1–3 (1899–1908).

historyków określenia o pejoratywnej wymowie. W ten sposób chcieli oni podkreślić, że „prawdziwe” odnowienie religijne, zgodne ze średniowiecznym jeszcze znaczeniem słowa *reformatio*, wprowadzili w Kościele protestanci, zaś zwolennicy papieżstwa sprzeciwiali się tym słusznym z punktu widzenia protestantów zmianom. Można by tym samym mniemać, że była to swego rodzaju *antyreforma*. Dlatego używane określenie „kontrreformacja” wydawało się tym bardziej słuszne w ramach protestanckiej historiografii, starającej się zdyskredytować katolicyzm. Było to zgodne z prowadzoną w latach 70. XIX w. przez rząd Rzeszy polityką *Kulturkampf* (Luebecke, 1999, 6–5; O’Malley, 2000, 22–24). Tymczasem Mauernbrecher uważał, że zmiany zachodzące w XVI-wiecznym katolicyzmie wynikały z tych samych przyczyn, które doprowadziły do „wybuchu reformacji”, a były kontynuacją co jakiś czas pojawiających się trendów, które w konsekwencji prowadziły do nowych przemian w Kościele (por. Ozment, 1980, *passim*). Z uwagi na ten argument Ludwig von Pastor (1854–1928) odrzucił w monumentalnym dziele traktującym o historii papieżstwa termin „kontrreformacja”, jako zbyt negatywne określenie zjawisk jakie zachodziły w XVI-wiecznym katolicyzmie⁴. Kładł nacisk na kontynuację i wręcz „restytucję (*Restoration*)” dawnych tradycji Kościoła, zarówno pod względem wiary jak i doktryny, których doniosłym wyrazem były dekrety soboru trydenckiego (Jedin, 1999, 25–29; O’Malley, 2000, 33). Od końca XIX w. koncepcje kontrreformacji i reformy katolickiej znacząco wpłynęły na język piarstwa historycznego, wskazując na odpowiednią interpretację dziejów Kościoła na Zachodzie Europy (Luebecke, 1999, 7–15). Nie jest zapewne przypadkiem, że historycy o antyklerykalnych, czy też lewicowych poglądach preferowali używać określenie „kontrreformacja”, zaś ci, którzy mieli konserwatywny światopogląd, lub byli zaangażowani wyznaniowo woleli posługiwać się określeniem „reformy katolickiej”.

Ponowną dyskusję interesujących nas kwestii zapoczątkował swoim esejem z 1946 r., Hubert Jedin. Zaakceptował on używane w piarstwie historycznym określenia „kontrreformacji” i „reformy katolickiej”. Postarał się przy tym szczegółowo określić zakres ich stosowania. Kontrreformacja zgodnie z jego punktem widzenia oznaczała specyficzne dążenia mające na celu obronę dotychczasowej tradycji funkcjonowania hierarchii kościelnej,

⁴ Mam na myśli wydawnictwo: *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Bd. 1–16 (1886–1933), którego 5 tom nosił znamienity tytuł: *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration*.

z papieżem jako „głową” Kościoła, przed zbyt daleko idącymi innowacjami w zakresie administrowania duchowieństwem. Reforma katolicka oznaczała zaś zróżnicowane, zmierzające do odnowy katolicyzmu działania świątłych członków Kościoła, które były kontynuacją XV-wiecznych tendencji reformatorskich *in fide et in moribus* (tę problematykę szczegółowo analizowali m.in.: Ozment, 1980, 398–409; Engen, 2008, 257–284). Jedin twierdził przy tym, że te dwa dominujące zjawiska można rozpatrywać wspólnie, jako podstawowe dla historii Kościoła katolickiego w stuleciach XVI i XVII. Sobór trydencki był w jego mniemaniu wyrazem obydwóch tych tendencji (Jedin, 1999, 33–45). Ceniony historyk Kościoła podkreślił tym samym, że zmiany zachodzące w ramach rzymskiego wyznania wiary w swej istocie były czymś znacznie więcej, niż tylko reakcją wobec kształtującej się w XVI stuleciu ideologii Kościołów protestanckich.

Dychotomia dwóch określeń, za pomocą których można nazywać przemiany wczesnonowożytnego katolicyzmu, jest na pierwszy rzut oka logiczna i klarowna. Jednak mimo to posiada istotne wady. Przede wszystkim rozpatruje poruszane problemy wyłącznie z punktu widzenia duchowieństwa i instytucji kościelnych, zupełnie bagatelizując jakąkolwiek rolę świeckich w tych procesach. Tę lukę w koncepcji Jedina uzupełnił podczas swych wykładów traktujących o zjawisku kontrreformacji angielski historyk Henry Outram Evennett (1901–1961) (O’Malley, 2000, 74)⁵. Pomimo negatywnego źródłostwo używanego określenia, być może z uwagi na jego zaadaptowanie przez znaczne grono historyków, Evennett zastrzegł, że rozumie je jako stopniowe przystosowywanie się doktryny, praktyk religijnych i działalności katolickiego duchowieństwa do nowych uwarunkowań społecznych. Dzięki temu kontrreformacja stała się „przede wszystkim potężnym ruchem religijnym”, obejmującym swym zasięgiem te społeczności, które opowiedziały się za rzymskim wyznaniem wiary. Według Evennett’a możemy tutaj mówić o zupełnie nowym, znacznie bardziej — w stosunku do średniowiecza — ujednoliconym typie pobożności, w którym naczelną rolę odgrywa wiara w zbawczą moc sakramentów. Istotną cechą tej pobożności była także wiara w moc pośrednictwa świętych, przywiązywanie dużej wagi do obrzędowej sfery chrześcijańskiej dewocji oraz położenie nacisku na indywidualną odpowiedzialność każdego wiernego za swoje odkupienie (Evennett, 1999, 54–63). Angielski historyk zwrócił uwagę na większe, niż w dotychczasowych rozważaniach nad poruszaną

⁵ Zostały opublikowane przez jego ucznia Johna Bossy’ego w 1968 r., korzystam z wydania z 1999 r.

problematyką, zaangażowanie nie tylko duchowieństwa, ale przede wszystkim wiernych w kształtowaniu „kontrreformacyjnego” typu pobożności. Dzięki temu historycy zaczęli włączać w zakres określenia kontrreformacja badania nad pobożnością wiernych i koordynować je z historią instytucji Kościoła.

Coraz częściej badacze, którzy poświęcali się badaniom nad szczegółowymi wątkami funkcjonowania katolickiej wspólnoty kościelnej zwracali uwagę, iż „kontrreformacja wraz reformą katolicką”, jest rodzajem „mega-definicji”, której używają apologety historii katolicyzmu. Delio Cantimori nie bez słuszności twierdził, że nie da się w ramach takiej definicji uwzględnić zbyt wielu zróżnicowanych zjawisk, gdyż jej stosowanie zmusza do porzucenia innych punktów widzenia badanych problemów, zwłaszcza z zakresu historii społecznej. Jego zdaniem koncepcja „reformy katolickiej” bagatelizuje negatywne zjawiska związane z takim określeniem, jak np. inkwizycję, indeks ksiąg zakazanych, czy też brak wolności badań naukowych (Cantimori, 1959, 537–553). Natomiast John Olin wskazał, że używanie pochodnych od słowa *reformatio* określań, wyklucza rozumienie reformy katolicyzmu (ale dotyczy to także protestantyzmu) jako „restauracji”, czy też „odrodzenia” dawnych tradycji Kościoła — reforma oznacza wprowadzenie nowego porządku. Historycy używając interesujących nas określeń mają najpewniej na myśli usunięcie różnych nieprawidłowości (np. w ramach kultu świętych), które odbiegają od założeń doktryny, którą uznaje się za słuszną (*czystą*) (Olin, 1969, xv–xxvi).

Z drugiej strony wady zbyt szerokiego znaczenia interesujących nas określeń, sprowadzają się przede wszystkim do sztucznego rozróżniania zjawisk, które w swojej istocie są efektem dosyć homogenicznych przemian jakie zachodziły w ramach wyznania katolickiego. Zarówno działania określane mianem „reformy katolickiej”, takie jak innowacje w praktykach dewocyjnych wiernych, polepszenie opieki duszpasterskiej, czy większy nacisk położony na edukację kleru diecezjalnego. I działania bardziej represyjne, określane ściśle jako „kontrreformacyjne” są w zasadzie efektem tego samego trendu. Nie da się takich tendencji sprowadzić do nazbyt uproszczonych definicji (Prodi, 1989, 227-237; Boer, 2001, 9–11). Dlatego też, w tytule swojej pracy traktującej o przemianach Kościoła katolickiego, Jean Delumeau użył słowa „katolicyzm”⁶, celowo odcinając się w ten sposób od posługiwania się określeniami używanymi dotychczas w piśmiennictwie historycznym. Francuski

⁶ *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971, korzystam z polskiego przekładu z 1986 r.

historyk dał tym samym do zrozumienia, że nie zamierza poświęcać się studiom nad historią instytucji Kościoła i doktryny katolickiej. Zamiast tego preferuje badania świadomości wiernych i praktycznych aspektów pobożności katolików. W ujęciu Delumeau, zmiany jakie zachodziły na tym polu były elementem wielowiekowego procesu chrystianizacji europejskich społeczeństw. Zaś w epoce „między Lutrem i Wolterem” proces chrystianizacji wchodził w swoją ostateczną fazę, prowadząc w konsekwencji do uświadomienia religijnego mas wiernych. Nie da się jednak zaprzeczyć, że koncepcje kontrreformacji jak i reformy katolickiej zostały opracowane w epoce XIX i XX-wiecznych nacjonalizmów. Dlatego historię Kościoła i historię społeczeństw badano poprzez pryzmat aktualnej dla tego okresu ideologii. Tymczasem coraz częściej od lat 60. i 70. XX w., zwracano uwagę, że procesy religijne i społeczne, jakim podlegali mieszkańcy przednowoczesnej Europy były o wiele bardziej skomplikowane. Stąd też wkrótce podjęto próbę alternatywnego przedstawienia historii tego okresu w oparciu o rozległe badania porównawcze nad historią dawnych społeczeństw.

Przełom dokonał się w historiografii niemieckiej w końcu lat 70. XX w., wokół paradygmatu „konfesjonalizacji”. Wprowadzenie do teorii badań historycznych tego terminu jest efektem poszukiwania nowych, znacznie bardziej adekwatnych określeń dla nazwania procesów przemian jakim podlegało chrześcijaństwo we wczesnej nowożytności. Stwierdzono, że najbardziej istotnym skutkiem tych przemian było wykształcenie się osobnych wyznań (*confessionis*). Dlatego też tym łacińskim słowem posłużył się katolicki historyk Ernst Walter Zeeden, zauważając w swym artykule z 1958 r., że w 2. połowie XVI w. wykształciły się na podstawie tekstów różnych wyznań wiary, odrębne od siebie Kościoły chrześcijańskie (odnośnie rzymskiego katolicyzmu jest to *Professio fidei Tridentina* z 1564 r.). Ów proces nazwał Zeeden budowaniem konfesji (*Konfessionsbildung*) (Zeeden, 1958, 249–299). Taki termin ma bardzo neutralny odcień znaczeniowy, który może być akceptowalny dla wszystkich wyznań łacińskiego chrześcijaństwa, gdyż żadnego nie faworyzuje, ani nie neguje. Dzięki takiej cesze — jak sądzę — stał się bardzo popularny w badaniach historycznych. Stało się tak dzięki dwóm niemieckim historykom, Wolfgangowi Reinhardowi i Heinzowi Schillingowi, którzy opracowali teoretyczne założenia nowego paradygmatu. Obydwaj wyszli z założenia, że już w średniowieczu, a w czasach wczesnowożytnych w szczególności, świeckość i religijność stanowiły zależne od siebie nawzajem sfery w ramach funkcjonowania dawnych społeczeństw (Schilling, 2010, 33–35). Zbyt

silne konflikty w ramach tych dwóch sfer również oddziaływały na siebie nawzajem, powodując ostatecznie powstanie w ramach łacińskiego chrześcijaństwa konfesji opartych na „dogmatycznie ukształtowanym, odgraniczającym i wykluczającym wyznaniu (*confessio*)” (Schilling, 2010, 163–164). W konsekwencji tego Schilling i Reinhard zdefiniowali „konfesjonalizację” jako fundamentalny proces społeczny o dalekosiężnych skutkach, który wpływał na życie prywatne i publiczne każdej zachodnioeuropejskiej społeczności. Istotną cechą tego procesu był fakt, iż odmienne instytucjonalnie i światopoglądowo wyznania, kształtowały się w sojuszu z nowo powstającymi państwami poddanych. Znamionym jest fakt, iż o utrzymaniu, bądź porzuceniu protestantyzmu decydowały nie ruchy społeczne, ale arbitralne decyzje świeckich władców lub instytucji stanowych. Kluczowe znaczenie miało tu, oprócz troski o zbawienie duszy wiernych, dążenie do umocnienia władzy świeckiej i konsolidacji państw. W wyniku tego wyznania były w znacznym stopniu zależne od władzy świeckiej. W ten sposób powstawały pewne mechanizmy za pomocą których starano się wpływać na zachowania społeczne wiernych/poddanych, dążąc do ich ujednolicenia w ramach jednego państwa i wyznania (Reinhard, 1999, 113–116; Schilling, 2010, 163–218; odniesienia do szczegółowej literatury tego zagadnienia: Greyerz, 2008, 40-44; O’Malley, 2000, 106–117; Lotz-Heumann/Pohlig, 2008, 37–38). Zasadą niemieckich badaczy historii wczesnej nowożytności jest wprowadzenie pojęcia, które obejmuje swym zakresem bardzo szerokie spektrum procesów społeczno-religijnych. Dzięki temu powstał model teoretyczny, który może służyć jako narzędzie do badania, w jaki sposób doszło do przeobrażeń, w wyniku których wykształciły się zarówno nowożytny wariant chrześcijaństwa oraz przednowoczesne państwa i społeczeństwa. Wkrótce też zaczęto zgłębiać problem, w jaki sposób w ramach konfesji katolickiej cesarze niemieccy próbowali umacniać autorytet swojej władzy w krajach dziedzicznych (Coreth, 1982, *passim*; Hsia, 1992, 53-57).

Wprowadzenie do badań historycznych nowego paradygmatu nie oznacza, że całkowicie należy odrzucać wcześniejszy dorobek historiografii wraz z pojęciami, którymi wówczas się posługiwano. Należy raczej raz jeszcze zastanowić się nad ich znaczeniem i w konsekwencji możliwościami ich zastosowania w pisarstwie historycznym. W tym względzie opozycja pojęć „reformacji” i „kontrreformacji” nadal ma swoją rację bytu. Postulowane jest na przykład rozumienie kontrreformacji w pierwotnym znaczeniu, tj. jako działań ściśle rekatalizacyjnych i antyprotestanckich, bądź też tendencji, które miały na celu zachowanie średnio-wiecznych tradycji dewocyjnych, takich jak kult Eucharystii i niektórych świętych (Delu-

meau, 1986, 1: 125–135; Hsia, 1992, 39–40, 129–135). Trzeba również zauważyć, że zjawiska określane mianem reformy/reformacji (w naszym wypadku odnosimy je do wyznania rzymskokatolickiego) były we wczesnej nowożytności tendencją charakterystyczną nie tylko dla wyznań protestanckich, ale w równym stopniu dla katolicyzmu. Celem wprowadzanych zmian było religijne wychowanie społeczeństwa, nauczanie podstawowych prawd wiary oraz kształtowanie wyznaniowego światopoglądu. Historycy francuscy twierdzą, że można tutaj mówić wręcz o ponownej chrystianizacji europejskich społeczeństw (Aries, 1975, 86–88; Delumeau, 1986, 2: 206–258). Pomimo oczywistych różnic między wyznaniem, możemy w tym względzie zauważyć znacznie więcej wspólnych postaw w kwestii wiary i pobożności, które z pewnością można określić jako reformatorskie w ramach różnych wyznań zachodniego chrześcijaństwa (Delumeau, 1986, 1: 318–331).

Od końca XV w. badania religijno społeczne winny objąć swym zasięgiem problem globalnej ekspansji katolicyzmu. Zamorskie ekspedycje organizowane przez Portugalczyków i Hiszpanów, doprowadziły do utworzenia kolonii na innych kontynentach. W ślad za europejskimi kolonizatorami podążali żarliwi misjonarze, którzy byli motywowani chęcią głoszenia *Słowa bożego* wśród pogan. Katolicyzm o wiele bardziej niż inne konfesje stawiał się — jak to określił Jean Delumeau — „religią światową” (Delumeau, 1986, 2: rozdz. IV). Proces ten można porównać z chrystianizacją Cesarstwa Rzymskiego w IV i V w., z zastrzeżeniem, że tym razem chrystianizacja dokonywała się nieco odmiennymi metodami w skali całego globu. Techniki misyjne siłą rzeczy musiały być dostosowywane do lokalnych uwarunkowań politycznych i społecznych. Pierwsze sukcesy na tym polu ściśle związane są z zamorską ekspansją Portugalczyków w Afryce i Azji. Symbolem misyjnej aktywności Kościoła katolickiego na tych terenach była świetnie propagandowo nagłośniona dzięki opublikowanej korespondencji, działalność jezuitę św. Franciszka Ksawerego (1506–1552). Zdołał on pozyskać dla chrześcijaństwa nowych wyznawców na wybrzeżach Indii, Azji Południowo-Wschodniej i w Japonii (Brodrick, 1969, *passim*; Delumeau, 1986, 2: 82–84; Alden, 1996, 42–47). Wkrótce też zarówno papież, jak i katolicycy reformatory zauważyli, że działalność misyjna może stać się znaczącym argumentem propagandowym w rywalizacji o *rząd dusz* z innymi wyznaniem. Dlatego jednym z naczelných zadań polityki papieża od połowy XVI stulecia było zjednoczenie jak największej liczby chrześcijan, którzy nie opowiedzieli się za protestantyzmem, wokół Rzymu. Coraz częściej musiało zatem rozpatrywać kwestię pozycji katolicyzmu jako wiodącego wyznania chrześcijań-

skiego w ujęciu globalnym. W tym względzie wielką wagę przykładano do unii kościelnych zawieranych z prawosławnymi biskupstwami w Rzeczypospolitej (unia brzeska, 1596) i Królestwie Węgierskim (unia użhorodzka, 1646). Z drugiej strony bardzo ważne dla papieży stały się misje na inne kontynenty i kontakty z rdzennymi wspólnotami chrześcijan w Etiopii i Indiach (ryt syryjski) (Delumeau, 1986, 2: 84). Kościół katolicki mógł tym samym propagować swoje dokonania jako najbardziej efektywnej w pracy misyjnej wspólnoty kościelnej, która jednoczy największą liczbę chrześcijan na świecie (Hsia 1995, 157-160). Największe sukcesy w pozyskiwaniu nowych wiernych uzyskiwał Kościół katolicki na tych terenach, gdzie mógł liczyć na wsparcie władz świeckich, hiszpańskich, bądź portugalskich.

W Chinach, Indiach czy Japonii, postępy ewangelizacji zależały wyłącznie od zaangażowania i zdolności misjonarzy, ponieważ ich działalność nie mogła być wspierana przez władze świeckie. Zdawano sobie ponadto sprawę, że mieszkańcy wspomnianych krajów są zorganizowani w społeczeństwa, które cechuje porównywalny do europejskich społeczeństw poziom rozwoju cywilizacyjnego. Wobec tego postrzegano mieszkańców tych krajów jako inteligentnych i cywilizowanych ludzi, których ewangelizacja może się dokonać wyłącznie na podstawie perswazji. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z sytuacją dialogu pomiędzy kulturą azjatyckich społeczeństw a katolicyzmem (Hsia, 1998, 178–179). Najbardziej powszechną z metod było zdobycie przychylności władców i ich dworów tak, jak miało to miejsce w Chinach. Jezuicy misjonarze musieli zaimponować uczoną wiedzą z zakresu matematyki czy astronomii oraz przemyślnymi podarkami, to z kolei umożliwiło zdobycie wpływów na dworze cesarskim i w konsekwencji skutkowało wydaniem zgody cesarza na pobyt i działalność misyjną (Nguyen, 2006, 194–197). Pomimo nieprzerwanego przebywania w Państwie Środka najpierw zakonników jezuickich, następnie ojców z zakonów żebraczych, jak i ich zreformowanych odłamów, nie udało się pozyskać na terytorium chińskim dla katolicyzmu znaczących ilości neofitów. Mimo wszystko chrześcijaństwo było dla mieszkańców Chin zbyt odległe od ich własnych tradycji i wierzeń, które praktykowane były przez wiele stuleci.

Jezuici zdołali natomiast pozyskać w 2. połowie XVI w. przychylność japońskich możnowładców, co stworzyło warunki do spektakularnych postępów chrystianizacji w tym kraju, czego symbolem był chrzest pana feudalnego (*daimyo*) Omura Sumitady (1533–1587). W tym czasie w Japonii przebywało około 55 jezuitów (w tym 32 pochodze-

nia japońskiego), którzy zajmowali się posługą duszpasterską wśród prawie 150 tys. nawróconych Japończyków. Te sprawnie wykorzystywane przez propagandę katolicką sukcesy misyjne zostały nagle zahamowane po 1614 r., kiedy pozostali panowie feudalni zaczęli prześladować japońskich katolików (Hsia, 1998, 181–182).

Metody misyjne stosowane głównie przez jezuitów w Azji polegały na daleko posuniętej akomodacji do zastanych warunków politycznych i kulturowych. Pierwsi misjonarze działający w Azji zauważyli, że można skutecznie pozyskiwać, bądź zdobywać sympatyków dla chrześcijaństwa jedynie poprzez dostosowanie się do lokalnych warunków, stąd np. jezuita musieli zmienić w Chinach habity zakonne na strój mandaryński. Trzeba także zauważyć, iż na obszarze misyjnym Chin i Japonii dopuszczono przyjmowanie do godności kapłańskiej rdzennych mieszkańców, co nigdy nie miało miejsca w przypadku Indian amerykańskich (Hsia, 1995, 163–164; Hsia, 1998, 190–191).

Postęp chrystianizacji w iberyjskich koloniach determinowały zróżnicowane czynniki. Z jednej strony dążono do utworzenia na rozległych obszarach obydwóch kontynentów amerykańskich majątków ziemskich, które przynosiłyby dochody osiedlającym się tamże przybyszom z półwyspu Iberyjskiego. Dlatego też próbowano odtwarzać na podbitych terytoriach system społeczno-gospodarczy zbliżony do pańszczyzny (*encomienda*), jaki wcześniej stosowano wobec podbitej ludności arabskiej na półwyspie Iberyjskim. Populacje rdzennych mieszkańców Ameryki, choćby ze względu na swoją liczebność, musiały stać się częścią tego systemu, stanowiąc źródło siły roboczej w powstających plantacjach. Ponadto nieodłącznym elementem wprowadzania nowego kolonialnego porządku po podbojach była chrystianizacja populacji rdzennych mieszkańców. Dzięki działalności misyjnej franciszkańskich, dominikańskich i augustiańskich zakonników uznano, iż Indianie amerykańscy z pewnością są ludźmi, którzy będą w stanie zrozumieć i świadomie przyjąć wiarę katolicką, co potwierdził specjalną bullą papież Paweł III w 1537 r. Zapobiegło to postępującemu procesowi całkowitego ich zniewolenia (Boxer, 1978, *passim*; Delumeau, 1986, 2: 110–114; Hsia, 1998, 165–168; Reinhard, 2007, 16–17). Jednak obce i zupełnie niezrozumiałe dla Europejczyków kultura i religia rdzennych mieszkańców ulegały systematycznemu niszczeniu. Na gruzach dawnych miast powstawały nowe, wznoszone według gustów i upodobań iberyjskich przybyszy, którzy na ogół z pogardą traktowali wszelkie przejawy kultury podbitych społeczeństw. Znamienne, że w dominikański misjonarz i gorliwy obrońca Indian amerykańskich — Bartholomé de Las Casas (1484–1566) — stwierdził do-

sadnie w obszernym druku opisującym hiszpańskie podboje w Nowym Świecie, iż była to wręcz „zagłada Indii [Wschodnich] (*la destruyción de las Indias*)” (Villena, 1958, 383–398; Bernadas, 1984, 514–519; Todorov, 1996, 206–212).

Pomimo takich negatywnych interakcji pomiędzy rdzennymi mieszkańcami Ameryki a europejskimi przybyszami, aby sukcesywnie krzewić wiarę chrześcijańską należało mimo wszystko poznać kulturę nawracanych społeczeństw. Choćby powierzchowne informacje o zwyczajach, religijności i życiu codziennym Indian były niezbędne do tego, aby można się z nimi skutecznie porozumieć. W tym względzie należało także pokonać barierę językową, by następnie w atrakcyjny i zrozumiały dla tubylców sposób przekonać ich do nowej wiary. To zadanie miały ułatwić opublikowane w połowie XVI stulecia gramatyki opisowe języków indiańskich oraz proste katechizmy napisane w językach lokalnych przez hiszpańskich zakonników (Megged, 1996, 62–65, 77–78). Z ich pomocą pierwsi misjonarze, którzy zostali nominowani na katedry biskupie w Nowym Świecie, jak choćby franciszkanin Diego de Landa (1524–1579), czy dominikanin Diego Durán (1537–1588), starali się dostosować do sposobu życia Indian, aby lepiej poznać i zrozumieć ich kulturę (Todorov, 1996, 71–72). Było to typowe dla działalności misyjnej postępowanie, gdyż także w Europie zakonnicy byli świadomi tego, że aby skutecznie katechizować wiernych, należy dostosować sposoby komunikacji do ich możliwości intelektualnych. Następnie starano się propagować wśród wiernych pożądane normy postępowania i zachowania religijne (Rusconi, 1992, 252–257).

Sukcesy chrystianizacji w Ameryce Środkowej w 2. połowie XVI w. okazywały się jednak powierzchowne. Pomimo chrztu i objęcia opieką duszpasterską poszczególnych populacji Indian, misjonarze z przerażeniem odkrywali, że nadal oddają oni cześć dawnym bożkom. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że katolickie duchowieństwo stało na stanowisku, iż Indianie są ludźmi o dość ograniczonych intelektualnie możliwościach. Dlatego też mieli być nad wyraz łatwo podatni na złowrogie sugestie demonów. Tak też postrzegano ich religię sądząc, że istota ich dotychczasowych praktyk kultowych polega na uleganiu demonom, które z łatwością skłaniają Indian do „bałwochwalstwa (*idolatría*)”. Takiemu stanowi rzeczy starano się natychmiast zaradzić poprzez chrzest jak największej liczby Indian, następnie wykorzenienie lokalnych tradycji kultu, których miejsce miała zastąpić katolicka obrzędowość. Z uwagi na powyższe argumenty podczas nawracania na wiarę chrześcijańską zalecano także uciekanie się do przemocy pomimo, iż część misjonarzy

z zakonów żebraczych sprzeciwiała się takim metodom. Następnie konsekwentnie starano się niszczyć wszelkie materialne ślady dawnych kultów, gdyż uważano, że sukcesywne wprowadzanie chrześcijaństwa wymaga niezwłocznego zatarcia wszelkich śladów pogaństwa (McCormack, 1999, 208–209; Mills, 1994, 86–88; Megged, 1996, 21–23, 107–113).

Wobec takich metod chrystianizacji Diego Durán nie bez powodu ubolewał, że po prostu zniszczono wiele cennych świadectw kultury Indian w Ameryce. Dominikański zakonnik zdawał sobie sprawę, że aby skutecznie zlikwidować pogaństwo należy je w pierwszej kolejności poznać, aby misjonarze mogli być świadomi tego, iż pod pozornym praktykowaniem chrześcijaństwa w rzeczywistości skrywa się bałwochwalstwo. Do częstych należały przypadki, że duchowni nie mogli rozeznaczyć, jakie zachowania już ochrzczonych Indian mogą być efektem reminiscencji dawnych wierzeń. Zdawano sobie zatem sprawę, że Indianie w obecności Hiszpanów nadal czcili swych bożków, czego ci ostatni nie byli w stanie zrozumieć, gdyż spalili ich święte księgi (Todorov, 1996, 224–228). Rozpoznawanie bałwochwalstwa musiało się odbywać w wyniku obserwacji i w konsekwencji interpretacji zachowań religijnych Indian, aby na tej podstawie eliminować te zwyczaje, których w żaden sposób nie można było pogodzić z chrześcijańską ortodoksją.

Wykorzenienie dawnych wierzeń i tradycji Indian było głównym problemem katolickiego duszpasterstwa w XVII i XVIII w. Sam chrzest i powierzchowne przyjęcie chrześcijaństwa nie zadowalały już katolickiego duchowieństwa. Konwersja Indian musiała skutkować zaznajomieniem ich z podstawowymi prawdami wiary. Ponadto powinni oni oddawać się praktykom dewocyjnym związanym z kultem relikwii świętych i wizerunkami Matki Boskiej (pielgrzymki, doznawanie cudów, zakładanie bractw), aby z ich pomocą umacniać swoją wiarę. Zakonnicy doskonale zdawali sobie sprawę, że obecność popularnych wśród wiernych namacalnych świętości, znacznie podnosi wydajność przyswajania nauki chrześcijańskiej i sprzyja prowadzonym misjom. Założenia podstaw doktryny katolickiej, jak i propagowane przez misjonarzy zachowania religijne, były lepiej przyswajane jeżeli odnosiły się do jakiejś namacalnej części, przypisywanej boskiemu światu (Châtellier, 1997, 104–106). Jednak trudne do pojęcia w kulturze Indian koncepcje wiary katolickiej, takie jak na przykład idea transsubstancjacji, musiały się w pewnym sensie odnosić do ich wizji świata, co wykazała Amos Megged na podstawie wnikliwych badań dokumentujących katolickie misje na Jukatanie. Możemy w tym względzie powiedzieć, że mamy do czynienia z procesem „negocjacji” tego co było lokalne i zrozumiałe w ramach światopo-

glądu i tradycji rdzennych mieszkańców z tym co mogli zaakceptować katolicy duchowni, którzy dążyli do wykorzenia dawnych tradycji przez konwersję. Wobec takich wyzwań duszpasterskich katolickie rytuały musiały być dostosowane do lokalnego poziomu percepcji i realiów codziennej egzystencji wiernych. Z drugiej strony rdzenni mieszkańcy, zwłaszcza przedstawiciele indiańskich elit zamieszkujący w większych miastach, w których ufundowano katolickie klasztory, bądź Indianie zamieszkujący w redukcjach, musieli przyjąć pewne elementy kultury europejskiej, co z pewnością prowadziło do przekształcenia ich świadomości religijnej (Mills, 1994, 101–105; Megged, 1996, 154–157).

Oprócz wyzwań związanych z pracą misyjną i duszpasterstwem warto zauważyć, że istotnym problemem było dyscyplinowanie dopiero co nawróconych Indian. Problematyka ta była przedmiotem licznych studiów, na podstawie których możemy stwierdzić, iż w pierwszych dekadach XVII w. rozpoczęto akcję wizytowania parafii w Ameryce. W tym względzie najbardziej spektakularne działania podjął w latach 40. XVII w. arcybiskup Limy Pedro Villagómez (1641–1671). Podczas specjalnych inspekcji nazywanych *visitas de idolatría*, zwracano baczna uwagę, czy na obszarze danej parafii Indianie praktykują swoją dawną wiarę, choćby w sposób zakamuflowany. Stwierdzenie, że takie praktyki miały miejsce, skutkowało dłuższym pobytom wizytatora w parafii. W tym czasie zajmował się on osądzaniem wiernych i poddawaniem ich różnorodnym karom mającym na celu publiczne napiętnowanie bałwochwalców (Mills, 1994, 91–98; Hsia, 1998, 169–170). W praktyce duszpasterskiej zrezygnowano także ze słów, które według hiszpańskich misjonarzy miały oznaczać w językach lokalnych takie pojęcia jak bóg, niebo, szatan, odkupienie, ponieważ były najczęściej opatrnie pojmowane przez Indian, głównie poprzez pryzmat ich dotychczasowych wierzeń i zwyczajów (McCormack, 1997, 216–218). Problem przekładu głównych założeń wiary stanowił istotne wyzwanie dla katolickiego duszpasterstwa poza obszarem Europy. Stosowanie w tym względzie słów z innych języków w praktyce duszpasterskiej okazywało się bardzo trudne do pogodzenia z doktryną katolicką. Podobne problemy miały miejsce w przypadku pracy katolickich misjonarzy w Chinach i Japonii, gdzie jezuitcy misjonarze w XVII w. zaadaptowali takie tradycje jak kult przodków i kult Konfucjusza oraz używali chińskich słów do określenia pojęcia Boga. Takie metody ewangelizacji zostały ostro skrytykowane przez przedstawicieli innych zakonów (Hsia, 1998, 188–189; Nguyen, 2006, 30–33).

Powyższe wnioski pozwalają stwierdzić, iż działalność misyjna Kościoła katolickiego w swej istocie sprowadzała się do tego, przez co Hubert Jedin i inni historycy rozumieli reformę katolicką. Zarówno misje jak i zjawiska określane jako reformatorskie polegały na długotrwałym procesie uświadomienia wiernych w kwestii *wiary i pobożności*, przy czym chrystianizacja niejako od razu szła w parze z działaniami, które miały na celu umacnianie wiary. Także w Europie nie do rzadkości należały przypadki, o których informowali ambitni katolicycy duchowni, którzy opisując obyczaje i praktyki kultowe wiernych, zwracali uwagę, że wyglądały one tak jakby dopiero co przyjęli oni wiarę chrześcijańską. Możemy tu mówić nie tyle o wykorzenieniu, co zaadaptowaniu i przekształcaniu tradycyjnej pobożności, tak aby była ona zgodna z przyjętymi po soborze trydenckim wytycznymi (Delumeau, 1986, 2: 225–227; Gentilcore, 1992, 82–84). W świetle prowadzonych przeze mnie ustaleń wynika, że zjawiska, które możemy nazwać za pomocą metafory kontrreformacji, w ujęciu globalnym mają znaczenie lokalne, które możemy odnieść przede wszystkim do kontynentu europejskiego. Europa była areną na której toczyła się rywalizacja pomiędzy wyznaniem chrześcijańskimi. Natomiast problem konfesjonalizacji w ramach pozaeuropejskiej ekspansji i chrystianizacji w zasadzie stanowi pole do nowych badań. Otwartym pozostaje pytanie w jaki sposób konsolidacja społeczno-wyznaniowa państw kolonialnych wpłynęła na proces chrystianizacji i przemian społecznych rdzennej ludności (Schilling, 2010, 203). Stwierdzić jednak należy, że ta koncepcja badawcza z pewnością ma swoje zastosowanie w globalnych badaniach nad katolicyzmem.

Bibliografia:

- Alden, Dauril; 1996, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540–1750*, Stanford: Stanford University Press
- Aries, Philippe; 1975, *Religion populaire et reformes religieuses*; w: *La Maison Dieu*, vol. 122, ss. 84–97
- Bernadas, Joseph M.; 1984, *The Catholic Church in Colonial Spanish America*, przeł. Richard Boulind; w: Leslie Bethell (red.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 509–540
- Boer, Wietse de; 2001, *The Conquest of the Soul. Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden: Brill
- Boxer, Charles R.; 1978, *The Church Militant and Iberian Expansion 1440–1770*, Baltimore: Johns Hopkins University Press

- Brodrick, James; 1969, Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego, t. 2: Święty Franciszek Ksawery, przeł. Włodzimierz Baranowski, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy
- Cantimori, Delio; 1959, Studi di storia, Torino: Einaudi
- Châtellier, Louis; 1997, The Religion of the Poor. Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism c. 1500–1800, przeł. Brian Pearce, Cambridge: Cambridge University Press
- Coreth, Anna; 1982, Pietas Austriaca: Österreichische Frömmigkeit im Barock, München: R. Oldenbourg Verlag
- Delumeau, Jean; 1986, Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku, przeł. Jan M. Kłoczowski, t. 1–2, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX
- Elkan, Albert; 1914, Entstehung und Entwicklung des Begriffs Gegenreformation; w: Historische Zeitschrift, Bd. 112, ss. 473–493
- Engen van, John; 2008, Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church; w: Church History, vol. 77, No 2, ss. 257–284
- Evennett, Outram H.; 1999, The Spirit of the Counter-Reformation; w: David M. Luebke (red.), The Counter-Reformation. Essential Readings, Oxford: Blackwell Publishers, ss. 47–63
- Foucault, Michel; 2006, Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych, przeł. Tadeusz Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria
- Gentilcore, David; 1992, Methods and Approaches in the Social History of the Counter-Reformation Italy; w: Social History, vol. 17, ss. 73–98
- Greyerz, Kaspar von; 2008, Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500–1800, przeł. Thomas Dunlap, Oxford: Oxford University Press
- Herzig, Arno; 2000, Die Rekatholisierung in deutschen Territorien im 16. und 17. Jahrhundert, w: Geschichte und Gesellschaft, Jhg. 26, H. 1, ss. 76–104
- Hsia, Po-chia R.; 1992, Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750, London and New York: Routledge
- Hsia, Po-chia R.; 1995, Mission und Konfessionalisierung in Überssee; w: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (red.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ss. 158–165
- Hsia, Po-chia R.; 1998, The World of Catholic Renewal 1540–1770, Cambridge: Cambridge University Press
- Jedin, Hubert; 1999, Catholic Reformation or Counter-Reformation?; w: David M. Luebke (red.), The Counter-Reformation..., ss. 21–45
- Lotz-Heumann, Ute/Pohlig, Matthias; 2007, Confessionalization and Literature in the Empire, 1555–1700; w: Central European History, vol. 40, ss. 35–61.
- Luebke, David M.; 1999, Editor's Introduction; w: David M. Luebke (red.), The Counter-Reformation..., ss. 1–16
- McCormack, Sabine; 1999, “The Heart Has Its Reason”: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru; w: David M. Luebke (red.), The Counter-Reformation..., ss. 199–225

- Megged, Amos; 1996, *Exporting the Catholic Reformation: Local Religion in Early-Colonial Mexico*, Leiden: Brill
- Mills, Kenneth; 1994, *The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru*; w: *Past & Present*, vol. 145, ss. 84–121
- Nguyen, Duc Ha; 2006, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton
- Olin, John C.; 1969, *The Catholic Reformation from Savonarola to Ignatius: Reform in the Church 1495-1540*, New York: Harper & Row
- O'Malley, John W.; 2000, *Trent and all That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*; Cambridge MA: Harvard University Press.
- Ozment, Steven; 1980, *The Age of Reform 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Medieval and Reformation Europe*, New Haven: Yale University Press.
- Prodi, Paolo; 1989, *Controriforma e/o riforma cattolica: Superamento di vecchi dilemmi nei nuovi panorami storiografici*; w: *Römische Historische Mitteilungen*, Bd. 31, ss. 227–237
- Reinhard, Wolfgang; 2007, *Globalisierung des Christentums?*; w: *Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Bd. 41, ss. 5–38.
- Reinhard, Wolfgang; 1999, *Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State: Reassessment*; w: David M. Luebcke (red.). *The Counter-Reformation...*, ss. 103–128
- Rusconi, Roberto; 1992, *Gli ordini religiosi maschili dalla controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*; w: Mario di Rosa (red.), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma: Laterza, ss. 207–274
- Schilling, Heinz; 2010, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, przeł. Jerzy Kałużny, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie
- Todorov, Tzvetan; 1996, *Podbój Ameryki. Problem innego*, przeł. Janusz Wojcieszak, Warszawa: Fundacja Aletheia
- Villena, Guillermo L.; 1958, *The Church and Culture in Spanish America*; w: *The Americas*, Vol. 14, No 4, ss. 383–398
- Zeeden, Ernst W.; 1958, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubens-kämpfe*; w: *Historische Zeitschrift*, Jhg. 185, ss. 249–299