

IRENA WINDYGA

Uniwersytet Warszawski  
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych  
e-mail: irena.windyga@gmail.com

---

## Konwersja religijna jako doświadczenie biograficzne w najnowszych badaniach historyków nowożytności

**Abstract.** *The purpose of this article is to present using the biographical method in the study of religious conversion. It should be noted that the sociological perspective in the study of conversion involves the recognition of this phenomenon in relation to the processes and structures of society. Among these processes one can find the confessionalisation in early modern Europe, according to the theory of the two German historians of religion – Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling. The key factors determining the conversion of religion includes, among others, social interactions which result in the transformation of an individual identity. It is possible to use the, currently very popular, biographical method in analyzing this phenomenon. I am convinced that such an approach creates a field (not only for historians, but also for sociologists and psychologists) for posing research questions about the possibilities and the limits of the concept of the “authenticity” of religious conversion in a situation in which a convert as an individual is “embedded” in a particular social, political, cultural and economic environment.*

**Keywords:** *Calvinism, Catholicism, confessionalisation, early modernity, multiconfessional society, religious conversion, the Dutch Republic, the Reformed Church, the Republic of Poland, the Roman Catholic Church*

Ełżbieta Hałas w swojej, wydanej w 1992 r., publikacji pt. *Konwersja – perspektywa socjologiczna*<sup>1</sup> po krótkiej charakterystyce wielości podejść do badania zjawiska konwersji religijnej, tj. ujęcia teologicznego, filozoficznego, historycznego, psychologicznego oraz antropologicznego, koncentruje się na omówieniu

---

<sup>1</sup> E. Hałas, *Konwersja – perspektywa socjologiczna*, Norbertinum, Lublin 1992.

różnych socjologicznych paradygmatów analizowania tego fenomenu, ponieważ jak przekonuje:

[...] socjologia [już] w swych początkach była bardzo ściśle związana z badaniem religii i jej oddziaływania na kształt porządku społecznego, [...] [a istotę] socjologicznego podejścia do konwersji [stanowi analizowanie] [...] jej w odniesieniu do procesów i struktur społecznych, a więc w terminach interakcji i stosunków społecznych, tożsamości społecznych, ról, rekrutacji i zaangażowania, [...] [zatem poszukiwanie] społecznych uwarunkowań [prowadzących do jej wystąpienia w biografii jednostki]<sup>2</sup>.

Autorka przedstawia szczegółowo, zgodnie z własną typologią, następujące grupy socjologicznych teorii konwersji, czyli teorie aplikacyjne: dedukcyjne, czyli stosujące wcześniej opracowane koncepcje socjologiczne do analizy tego zjawiska (konwersja jako: zmiana roli<sup>3</sup>, dewiacja<sup>4</sup>, socjalizacja<sup>5</sup>, doświadczenie innej dziedziny znaczeń<sup>6</sup>), teorie ugruntowane – indukcyjne, czyli samodzielnie wypracowane na podstawie badań nad tym zjawiskiem (konwersja jako: odfiltrowanie<sup>7</sup>, zaangażowanie<sup>8</sup>, zmiana tożsamości<sup>9</sup>, twórcza transformacja<sup>10</sup>, zmiana uniwersum dyskursu<sup>11</sup>, zachowanie zbiorowe<sup>12</sup>), teorie deterministyczne (konwersja jako wynik: deprywacji<sup>13</sup>, kontroli umysłu<sup>14</sup>). Następnie jej refleksje koncentrują się na relacji między socjologią religii a teoriami ruchów społecznych, m.in. podejściem szkoły chicagowskiej, ze szczególnym naciskiem na wieloaspektowe omówienie autorskiej koncepcji tzw. kolektywnej konwersji, wywodzącej się ze sposobu ujmowania zjawiska religijnego przez Joachima Wach<sup>15</sup>.

Podsumowując swoje rozważania, Elżbieta Hałas podkreśla, że we wszystkich teoriach istotne jest znaczenie „czynników interakcyjnych w procesie konwersji, prowadzących do zerwania dotychczasowych więzów społecznych i do nowego zaangażowania, pociągającego transformację tożsamości i biografii, [a ewentualna jej] transformacyjna wspólnota stanowi właściwą podstawę dla ujęcia psychospołecznych aspektów [tego zjawiska]”<sup>16</sup>.

<sup>2</sup> Ibidem, ss. 31–32; dopowiedzenia w nawiasach kwadratowych we wszystkich cytatach pochodzą od autorki artykułu.

<sup>3</sup> Koncepcja m.in. Hansa Zetterberga. Ibidem, ss. 57–61.

<sup>4</sup> Koncepcja m.in. Denisa Parruciego. Ibidem, ss. 61–65.

<sup>5</sup> Koncepcja m.in. Hansa Tocha. Ibidem, ss. 66–70.

<sup>6</sup> Koncepcja m.in. Alfreda Schütza. Ibidem, ss. 70–73.

<sup>7</sup> Koncepcja m.in. Davida Matzy’ego. Ibidem, ss. 74–79.

<sup>8</sup> Koncepcja m.in. Lutera Gerlacha i Virginii Hine. Ibidem, ss. 80–85.

<sup>9</sup> Koncepcja m.in. Wolframa Fischera i Wolfganga Marholda. Ibidem, ss. 85–91.

<sup>10</sup> Koncepcja m.in. Rogera Strausa. Ibidem, ss. 91–96.

<sup>11</sup> Koncepcja m.in. Andre Billette. Ibidem, ss. 96–100.

<sup>12</sup> Koncepcja m.in. Gladys i Kurta Langa. Ibidem, ss. 100–103.

<sup>13</sup> Koncepcja m.in. Erica Hoffer. Ibidem, ss. 103–106.

<sup>14</sup> Koncepcja m.in. Thomasa Robbinsa. Ibidem, ss. 106–116.

<sup>15</sup> J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, ss. 48–55, przyp. za: E. Hałas, *Konwersja* s. 171.

<sup>16</sup> Ibidem, ss. 177–178.

Powyższe studium konwersji z perspektywy socjologicznej jest pierwszym ujęciem tej problematyki w polskojęzycznej publikacji. Minęło już jednak ponad 20 lat od jego wydania, chciałabym więc przedstawić krótko najnowsze podejścia badawcze i wyniki badań tego fenomenu religijnego reprezentowane oraz opracowane przez przedstawicieli nauk społecznych, które można zaliczyć, moim zdaniem, do nurtu analiz stosujących metodę biograficzną.

Moje rozważania są oparte na lekturze fragmentów obszernego zbioru esejów z międzynarodowej konferencji, która odbyła się w dniach 9–11 grudnia 2004 r. na Uniwersytecie im. Humboldta w Berlinie i mającej na celu wieloaspektowe podjęcie tematyki konwersji we wczesnonowożytnej Europie, który został wydany w 2007 r. w Heidelbergu w ramach serii „Pisma stowarzyszenia dla historii Reformacji”<sup>17</sup>.

Tematyka tego zbioru obejmuje różne możliwości ujęcia zjawiska konwersji w ramach debaty wśród historyków religii nad słusznością przyjęcia teorii konfesjonalizacji autorstwa Wolfganga Reinharda i Heinza Schillinga<sup>18</sup> jako paradygmatu wyjaśniania zachodzenia procesów konfesyjnych we wczesnonowożytnej Europie. Redaktorzy całości publikacji pt. *Konwersja i konfesja we wczesnej nowożytności*<sup>19</sup> w jej wprowadzeniu przekonują, że:

[...] wspólne spojrzenie na nawrócenie i zmianę wyznania oraz ich synkretyczne ujęcie pod pojęciem „konwersja” pokazuje wyraźnie, że we wczesnej nowożytności pozostają nierozłączne społeczno-strukturalne i indywidualne pytania, [a zatem w tym okresie historycznym] fenomen osobistego nawrócenia i instytucjonalnego przymusu [wyznaniowego] był ściśle ze sobą związany<sup>20</sup>.

To spostrzeżenie tworzy dla naukowców, nie tylko historyków, szerokie pole do badań nad możliwościami i granicami stosowania pojęcia „autentyczności” konwersji religijnej w sytuacji umiejscowienia indywidualności konwertyty w określonym środowisku i warunkach społecznych, politycznych, kulturowych oraz ekonomicznych. Z tego powodu Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Missfelder i Matthias Pohlitz zadają następujące pytania badawcze: „Jakie można zidentyfikować czynniki wpływu na decyzję o konwersji: socjalizację, pokrewieństwo, kontakty społeczne, emigracja, kariera, polityka i inne? [...] Czy można zaobserwować socjologiczną różnicę zarówno odnośnie do przyczyn i czynników wpływu na decyzję o konwersji, jak i społecznego [jej] spełniania oraz oczekiwań w sytuacji dokonania konwersji?”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> U. Lotz-Heumann, J.-F. Missfelder, M. Pohlitz (red.), *Konversion und Konfession in der fruhen Neuzeit*, seria „Schriften des Verein fur Reformationsgeschichte” t. 205, Gutersloher Verlagshaus, Heidelberg 2007.

<sup>18</sup> Wykład teorii konfesjonalizacji dla polskojęzycznego czytelnika: H. Schilling, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, seria „Poznańska Biblioteka Niemiecka”, H. Orłowski, Ch. Klessmann (red.), Wyd. Poznańskie, Poznań 2010.

<sup>19</sup> U. Lotz-Heumann et. al., *Konversion und Konfession...*

<sup>20</sup> Ibidem, ss. 22–23.

<sup>21</sup> Ibidem, ss. 25–26.

Jednocześnie autorzy ci podkreślają rozumienie konwersji jako „fenomenu świadomości”, prowadzącego do „radikalnej zmiany indywidualnego rozumienia siebie i świata”<sup>22</sup> (łączącej się m.in. z negatywną stygmatyzacją przeszłości), co nie wyklucza w żaden sposób społecznego charakteru jego konstrukcji. Powstaje on m.in. w sytuacji kulturowego napięcia między różnymi społecznościami wyznaniowymi (wchodzącymi ze sobą w interakcję) i wyraża się w zjawisku dewaluacji kultury pochodzenia w jej postrzeganiu przez jednostkę, co skutkuje poszukiwaniem autentycznych wartości w innym światopoglądzie religijnym (wtedy osobiste kontakty z jego przedstawicielami są często decydującym czynnikiem pretendującym do stania się konwertytą). Zdaniem redaktorów omawianej publikacji „konwersje ujawniają wewnętrzne konflikty, refleksje, ambiwalencje i napięcia [jednostki] oraz są one przede wszystkim środkiem do budowy często skomplikowanego charakteru [jej] postrzegania siebie i świata”<sup>23</sup>.

Po obszernym wstępie następują trzy części, z których każda zawiera po kilka (6–7) publikacji ujmujących pod określonym kątem problematykę konwersji jako doświadczenia biograficznego, ale jednocześnie umiejscowionego w określonych warunkach społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowych: część pierwsza pt. *Religijna autentyczność i polityka*<sup>24</sup>, część druga pt. *Obojętność i radykalność [religijna]*<sup>25</sup> oraz część trzecia pt. *Estetyczne i retoryczne strategie [religijne]*<sup>26</sup>.

We wstępie do najbardziej interesującej mnie, ze względu na największy stopień stosowania metody biograficznej w przedstawionych analizach zawartych w artykułach, drugiej części zbioru, Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Missfelder i Matthias Pohlig wskazują na dwie sprzeczne oceny konwertytów oraz samego zjawiska konwersji religijnej przez badaczy wczesnej nowożytności:

[...] z jednej strony konwertyta postrzegany jest jako szczególnie gorliwy i „wojujący” przedstawiciel swojej nowej identyfikacji i swojego nowego wyznania, [a] z drugiej strony panuje »obiegowa« opinia o tym, że konwertyta nie był przekonany w swoich poglądach [w momencie podejmowania decyzji o konwersji], czyli jest oportunistą, który zmienił wyznanie z powodów politycznych lub związanych z karierą<sup>27</sup>.

Autorzy ci zwracają również uwagę na problematykę relacji między religijnym indywidualizmem a konfesyjną internalizacją norm w procesie konwersji jako nierozłącznego doświadczenia konwertyty ujmowanego jako przedmiot badań. Należy pamiętać, że to wszystko rozgrywa się w szerokim spektrum nie tylko indywidualnego, ale również innego rodzaju kontekstu: społecznego, politycznego,

<sup>22</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>24</sup> *Religiose Authentizität und Politik*, w: ibidem, ss. 59–235.

<sup>25</sup> *Indifferenz und Radikalität: Einführung*, w: ibidem, ss. 239–421.

<sup>26</sup> *Asthetische und rhetorische Strategien*, w: ibidem, ss. 425–545.

<sup>27</sup> U. Lotz-Heumann et al., *Indifferenz und Radikalität: Einführung*, w: U. Lotz-Heumann et al., *Konversion und Konfession...*, s. 239.

ekonomicznego i kulturowego. Z tego powodu redaktorzy zadają m.in. następujące pytania badawcze: „W jakich społecznych obszarach – w polityce, [...] [i] w życiu codziennym zwykłego człowieka konwersje były wdrażane, stosowane i doceniane? [...] Skąd można wywodzić typologię motywów, opisów i konsekwencji konwersji we wczesnej nowożytności? [...] Kto ma [...] prawo lub autorytet, aby decydować o legitymizacji motywów konwersji? Kiedy właściwie człowiek uchodził za na tyle dojrzałego, aby dokonać konwersji? [...] W jakich kontekstach przynależność wyznaniowa mogła być rozumiana jako formalny akt [konwersji]? Jakie grupy społeczne wymagały internalizacji form pobożności, [które były charakterystyczne dla wyznania ich członków]?”<sup>28</sup>. Warto zauważyć, że omawiana druga część zbioru esejów ma ścisły związek zarówno z tematyką relacji między religijną autentycznością a polityką, omawianą w części pierwszej publikacji, jak i z jej częścią trzecią, której celem jest przedstawienie środków oraz struktur komunikacyjnych w dyskursie o konwertytach i konwersjach stosowanych we wczesnej nowożytności.

Za najciekawszy artykuł z tej części omawianej książki, ze względu na osobistą inspirację do przeprowadzenia analogicznych analiz oraz porównania występowania zjawiska konwersji religijnej w wielowyznaniowej Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Holenderskiej w okresie nowożytnym, uznaję esej Christine Kooi pt. *Konwersja w wielowyznaniowym społeczeństwie: Republika Holenderska*. Z tego powodu dalsza część moich rozważań będzie koncentrować się na przedstawieniu jego treści. Autorka, profesor historii na Uniwersytecie w Luizjanie, stara się odpowiedzieć na powyższe pytania badawcze redaktorów tej publikacji pokonferencyjnej.

Christine Kooi zarówno w omawianym artykule, jak i w swojej pracy doktorskiej pt. *Wolność i religia. Kościół i państwo podczas reformacji [w holenderskim mieście] Lejda, 1572–1620*<sup>29</sup> wielokrotnie podkreśla „wybitnie heterogeniczny charakter kultury religijnej w Republice Holenderskiej w okresie wczesnej nowożytności [(pomimo oficjalnego wprowadzenia Reformacji po odrzuceniu władzy Habsburgów w 1572 r.), co skutkowało tym, że] nie tylko jednostki mogły dokonywać wyborów religijnych, ale istniał również szereg opcji [tego wyboru, m.in. katolicyzm, luteranizm, judaizm]”<sup>30</sup>. Jej zdaniem te warunki społeczne zbudowały zręby holenderskiego liberalizmu światopoglądowego, na którego podstawie ukształtowała się tamtejsza nowoczesna identyfikacja narodowa. Powołując się na dane statystyczne, zgodnie z którymi w połowie XVII wieku 40% populacji holenderskiej przynależała do Kościoła Rzymskokatolickiego<sup>31</sup> i tylko 10% ludności

<sup>28</sup> Ibidem, ss. 241–242.

<sup>29</sup> Ch. Kooi, *Liberty and religion. Church and State in Leiden's Reformation, 1572–1620*, seria „Studies in Medieval and Reformation Thought” vol. LXXXII, wyd. BRILL, Leiden – Boston – Köln 2000.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 272.

<sup>31</sup> J.A. de Kok *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie*, Van Gorcum, Assen 1964, s. 248; A. M. van der Woude et al., *Numerieke aspecten van de protestantisering in Noord-Nederland*

stanowiła zarejestrowanych członków Kościoła państwowego<sup>32</sup>, Christine Kooi udowadnia, że „choć Msza katolicka została zakazana, a aktywność [religijna] mennonitów i luteran dokładnie kontrolowana, to Kościół Reformowany w Holandii był po prostu [tylko] uprzywilejowanym wyznaniem w wielowyznaniowym społeczeństwie”<sup>33</sup>. Kooi podkreśla, że jego autorytet i legitymizacja wysokiego statusu w opinii tamtejszego społeczeństwa były umocnione politycznie (co wyrażało się poprzez nienawiść do Hiszpanii i inkwizycji), a nie duchowo (co utrudniała chociażby kalwińska eklezjologia z jej ciągłym nakazem reformy Kościoła, tj. *Ecclesia Reformata et Semper Reformanda*, prowadzącym do ekskluzywizmu i liberalizmu, czyli „prawdziwie” biblijnej wizji wspólnoty chrześcijańskiej).

Christine Kooi zauważa również, że ze względu na decentralizację Republiki Holenderskiej nie mogło dojść w tym państwie do procesu konfesjonalizacji (zgodnie z teorią Wolfganga Reinharda i Heinza Schillinga) w „skali” całego narodu (np. w Niemczech), lecz tamtejszy, jakże różnorodny i wewnętrznie sprzeczny, „krajobraz wyznaniowy” kształtował się lokalnie, czyli w poszczególnych prowincjach. Stąd zwraca ona uwagę na atrakcyjność prowadzenia analiz z nurtu tzw. miejskiej Reformacji:

W każdym mieście występowały wyznaniowe subkultury [tj.] wspólnoty luteran, mennonitów i katolików, które prowadziły swój kult religijny w przestrzeni prywatnej i niezależnie od publicznego życia społeczności lokalnej<sup>34</sup>.

Wskazuje to na nieformalny charakter tolerancji religijnej w Republice Holenderskiej, czyli pod fasadą tamtejszego oficjalnie panującego ortodoksyjnego kalwinizmu można było zaobserwować całe spektrum wyznaniowych sympatii, składających się na multikonfesyjność.

Aspekt tzw. niderlandzkiego *liberitas ergo i religionis ergo* szczegółowo omawia także, analizując materiały autobiograficzne Arnolda Bucheliusa – tamtejszego słynnego humanisty z okresu wczesnej nowożytności, Judith Pollmann w swojej pracy doktorskiej pt. *Wybór religijny w Republice Holenderskiej. Reformacja Arnolda Bucheliusa (1565–1641)*<sup>35</sup>. Argumentuje ona, że „autorytety utrzymywały [w tym kraju] rozróżnienie między publiczną wolnością kultu [religijnego],

---

*tussen 1656 en 172*, „Afdeling Agrarische Geschiedenis, Bijdragen 13/1965, ss. 177–178, przyp. za: Ch. Kooi, *Liberty and religion...*, s. 7.

<sup>32</sup> A. Duke, R. L. Jones *Towards a Reformed Polity in Holland, 1577–1576*, w: A. Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, Hambledon, London 2000, s. 199, przyp. za: Ch. Kooi, *Liberty and religion...*, s. 8.

<sup>33</sup> Ch. Kooi, *Liberty and religion...*, s. 7.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 213.

<sup>35</sup> J. Pollmann, *Religious choice in the Dutch Republic. The reformation of Arnoldus Buchelius (1565–1641)*, seria „Studies in Early Modern European History”, Manchester University Press, Manchester – New York 1999.

a prywatną wolnością sumienia”<sup>36</sup>, na co może wskazywać m.in. brak konieczności chrztu i rejestracji członkostwa w państwowym Kościele Reformowanym (dawano możliwość bycia tylko sympatykiem danej wspólnoty wyznaniowej i dostrzegano, że określona przynależność wyznaniowa nie świadczy o istocie pobożności indywidualnej, co sprzyjało rozwojowi petyzmu) oraz dopuszczano możliwość cywilnej formy zawarcia małżeństwa. Taka sytuacja wyznaczała zdecydowanie większe niż w innych rejonach ówczesnej Europy możliwości dobrowolnego wyboru przynależności wyznaniowej przez jednostkę. Zdaniem Judith Pollmann zastosowanie metody biograficznej, czyli „studiowanie dokumentów osobistych może pomóc w odkryciu przyczyn i zrozumieniu tej wolnościowej kultury [religijnej w Republice Holenderskiej]”<sup>37</sup>. Zatem Pollmann omawia indywidualne czynniki, które wpłynęły na rozwój religijny Arnolda Bucheliusa (od wychowania w katolickim otoczeniu do decyzji o przynależności do grupy ortodoksyjnych kalwinistów), mając jednocześnie na uwadze okres transformacji w wymiarze społeczno-politycznym w ówczesnych Niderlandach.

Christine Kooi podkreśla, że:

[...] konwersje we wczesnej nowożytności [...] często postrzegane były jako ryzykowny wybór ze względu na koszty społeczne, polityczne i psychologiczne w sytuacji, gdy w mentalności [ówczesnego] społeczeństwa za najważniejsze cnoty uważano honor i lojalność, [...] [ale jednocześnie] decyzja o zmianie wiary z jednej na drugą lub Kościoła z jednego na drugiego była bardziej prawdopodobna, gdy granice wyznaniowe były mniej ostro zakreślone i łatwiej przekraczalne<sup>38</sup>.

Badaczka ta zauważa, że taka sama sytuacja zachodziła w ówczesnej Republice Holenderskiej, co zostało prawnie zatwierdzone przez Unię w Utrechcie w 1579 r., gdzie zagwarantowano wolność sumienia wszystkich obywateli i uznano, że interesy związane z kwestiami religijnymi mają być ustalane na poziomie lokalnym, czyli prowincji<sup>39</sup>. Należy podkreślić, że tamtejszy chrześcijanin miał praktyczną możliwość zmiany przynależności wyznaniowej, w szczególności pomiędzy dwoma największymi denominacjami, tj. Kościołem Reformowanym i Kościołem Rzymskokatolickim (w rejonach, w których ustanowiono kalwinizm jako wyznanie panujące, od 1590 r. prowadziła tajną działalność duszpasterską kontreformacyjna organizacja misyjna Holland Mission, m.in. poprzez odprawianie mszy świętych w prywatnych kaplicach, magazynach, a nawet stodołach).

Jednocześnie Christine Kooi w omawianym artykule relacjonuje, że „strażnicy kościelnej czystości z obu stron [tj. ze strony katolickiej – księży i protestanckiej – pastorzy i reformowane konsystorze] nieustannie oskarżali siebie wzajemnie

<sup>36</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>38</sup> Ch. Kooi, *Conversion in a Multiconfessional Society...*, s. 273.

<sup>39</sup> Tekst Unii w Utrechcie z 1579 r. w edycji E. H. Kossmanna i A. E. Mellika: *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, Cambridge 1974, szczególnie ss. 169–170, przyp. za: ibidem.

o herezję i bałwochwalstwo [m.in. w polemikach i pamfletach o charakterze dewocyjnym], za pomocą czego dążyli do utrudnienia międzykonfesyjnych »transferów« [...]. Chodziło [im] o utrzymanie wyznaniowych granic, [dlatego] czynili znaczne wysiłki [...], aby utrzymać swoje owce w owczarni. Jednocześnie byli [oni] więcej niż szczęśliwi, gdy witali konwertytów z innych Kościołów w swojej kongregacji”<sup>40</sup>. Przykładowo, tamtejsza propagandowo-prozelityczna literatura Kościoła Rzymskokatolickiego koncentrowała się na opisach biografii wysoko postawionych osób, tj. niedoszłych pastorów wychowanych w środowisku kalwinistów, którzy pod wpływem wątpliwości natury teologicznej, np. co do słuszności doktryny o predestynacji i kontaktów z katolikami, decydują się na przejście na wyznanie „papistyczne”, a nawet zostanie duchownym w ramach działalności Holland Mission<sup>41</sup>. Katolicyzm w tych narracjach przedstawiany był jako wyraz prawdziwie chrześcijańskiej wiary i doktryny, o czym świadczyć miały pisma Ojców Kościoła oraz jego apostołska i antyczna tradycja, czego brakowało rzekomo Kościołowi Reformowanemu jako wyrazicielowi innowacji. Jak zauważa Christine Kooi:

[...] w multikonfesyjnym społeczeństwie [Republiki Holenderskiej we wczesnej nowożytności] konkurujące ze sobą wyznania podkreślały swoją odmiennność w doktrynach [i formach pobożności], aby przyciągnąć do siebie potencjalnych konwertytów, [a] [...] konwersja [...] mogła pełnić tam funkcję instrumentu polemiki<sup>42</sup>.

Zatem można argumentować, że jedną z konsekwencji wielowyznaniowości w ówczesnych Niderlandach był oryginalny charakter konkurencji między wyznaniami obecnymi na jego obszarze, powodujący nieuniknioną chęć niektórych mieszkańców do poszukiwania własnego wyboru religijnego.

W tej sytuacji reformowane konsystorze starały się wszelkimi sposobami kościelnej dyscypliny pogodzić apostatów (przeprowadzały przesłuchania, domowe wizytacje, upominania z ambony oraz odsunięcia od możliwości przystępowania do Komunii Świętej), co odnosiło skutek w stosunku do większości członków Kościoła Reformowanego, ale niektórzy „przekraczali linię wyznaniową i nie dali się odwieść [...] od wypowiedzenia mu swojej wierności”<sup>43</sup>. Christine Kooi przekonuje, że „dokumentacja konsystorzy [akta, zapisy m.in. z rozmów z konwertytami] pozwala na wgląd w fenomen międzykonfesyjnego spotkania [...] i wskazuje na dowody, jak była postrzegana i rozpatrywana przez Kościół narodowy [w Republice Holenderskiej we wczesnej nowożytności] konwersja z kalwinizmu na katolicyzm”<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Ibidem, ss. 274–275.

<sup>41</sup> *Bekeeringe van P. della Faille, predikant te Koudekerk, uyt de Calvinissche ketterye, tot het H. Katholyk geloof...*, Antwerp 1764; *De bekeeringe ende Gods-vruchtigh leven van de Gods-soeckende ende seer geleerde Heer Jacobus Augustinus Ouzeel, ofre den tweede Augustijn*, Antwerp, przyp. za: ibidem, ss. 275–276.

<sup>42</sup> Ibidem, ss. 277–278.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 278.

<sup>44</sup> Ibidem, ss. 278–279.



Christine Kooi, stosując metodę biograficzną, przywołuje w swej publikacji streszczenie kilku historii konwersji z wyznania ewangelicko-reformowanego na rzymskokatolickie na podstawie analizy danych konsystorza z Haarlem, Amsterdamu i Leiden z pierwszej połowy XVII wieku, a następnie stara się odpowiedzieć na pytanie o motywy zmiany przynależności wyznaniowej. Udowadnia ona, że rozmowy przyszłych konwertytów z duchownymi katolickimi na temat kwestii doktrynalnych (podczas których przekonano ich, powołując się na Pismo Święte, że nauka chrześcijańska dotycząca m.in. pojmowania Komunii Świętej jest w pełni wyrażana w teologii Kościoła Rzymskokatolickiego), spełniały często decydującą rolę w ich decyzji o konwersji na katolicyzm<sup>45</sup>. Tłumaczono również tę decyzję czasowym pobytom w krajach, w których dominującym Kościołem był Kościół Rzymskokatolicki, np. na terytorium Hiszpanii, gdzie uczestniczono w mszach świętych i przyjmowano sakramenty, wobec czego wyrażano później swój żal i skruchę w kontaktach z macierzystym reformowanym konsystorzem, prosząc o przyjęcie na nowo na „łono” kongregacji w Republice Holenderskiej (co spotykało się z przychylnością)<sup>46</sup>. Należy jednak podkreślić, że najczęstszym powodem konwersji z kalwinizmu na katolicyzm, podawanym podczas analizowanych zapisów przesłuchań, był nacisk rodziny, np. posiadanie męża – katolika, co również wykluczało z możliwości przystępowania do Stołu Pańskiego w Kościele Reformowanym w Holandii (konsystorze rozpatrywały pozytywnie prośby o przywrócenie pełnych praw kościelnych po rozwodzie lub śmierci współmałżonka – innowiercy)<sup>47</sup>.

Podsumowując swoje analizy, Christine Kooi zauważa, że: „liczba »opcji« wyznaniowych funkcjonujących w Republice Holenderskiej [we wczesnej nowożytności] była obecna w świadomości kościelnych liderów”<sup>48</sup>, dlatego z jednej strony utrzymywali oni dyscyplinę kościelną wobec swoich niezdecydowanych i „zagubionych owiec” (traktując zjawisko konwersji za poważną kwestię), a z drugiej strony mieli zrozumienie dla konwertytów zmuszonych do zmiany konfesji z różnych przyczyn. Wskazuje ona na następujące powody konwersji: osobiste, społeczne i teologiczne. Pisze: „mogą być [one] uszeregowane od wzniosłych do przyziemnych, od przekonania doktrynalnego do pobytów zagranicznych i nacisków rodzinnych, [a] sama przynależność do tego lub innego Kościoła mogła być czasowa, warunkowa i zmienna”<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Między innymi zapis konsystorza Haarlem z rozmowy z konwertytą Roelofem Januszem (AKH KA, 18 marzec 1601 r.) i konwertytką Maritgenem Janszem (GAL KA, 24 czerwiec 1639 r.), przyp. za: ibidem, ss. 280–281.

<sup>46</sup> Między innymi zapis konsystorza z Dtrechtu z rozmowy z konwertytą Janem van Espenem (SAD KA, 6 lipca 1606 r.), przyp. za: ibidem, s. 281.

<sup>47</sup> Między innymi zapis konsystorza z Delft z rozmowy z konwertytą Trijem Hendrickxdrem (GAD KA, 28 lipca 1649 r.), przyp. za: ibidem, s. 282.

<sup>48</sup> Ch. Kooi *Conversion in a Multiconfessional Society...*, s. 284.

<sup>49</sup> Ibidem.

Odwołując się do teorii konfesjonalizacji Wolfganga Reinharda i Heinza Schillinga, autorka omawianego artykułu konkluduje: „[W wielowyznaniowym społeczeństwie holenderskim we wczesnej nowożytności] nie funkcjonowała idea strażnika konfesjonalizmu, który strzegłby wyraźnej linii podziału między Kościołami”<sup>50</sup>, ponieważ związki zwykłych ludzi z daną grupą kościelną nie uznawano za najważniejsze, a ich rozluźnienie nie było piętujące. Zachodziła sytuacja przeciwna – można było zaobserwować, że „różne wspólnoty religijne koegzystują obok siebie i prowadzony przez nich kult jest otwarty dla wszystkich, co powoduje nieuniknione prawdopodobieństwo przekraczania granic [konfesyjnych przez jednostkę]”<sup>51</sup>. Christine Kooi jest przekonana, że chociaż decyzja o konwersji w tych warunkach, niezagrażających tumultami i wojnami religijnymi (jak w Niemczech i we Francji), była mniej heroiczna, to nie można jednocześnie określić jej jako mniej autentycznej, ponieważ „w okresie Reformacji identyfikacja religijna stała się najważniejszą kwestią dla wyznawców chrześcijaństwa w Europie”<sup>52</sup>. Mając na względzie występowanie analogicznych warunków społecznych w Rzeczypospolitej Polskiej w XVI–XVIII wieku (nazywanej „państwem bez stosów”)<sup>53</sup>, warto podjąć podobne badania (stosując metodę biograficzną), odnoszące się do wyboru wyznaniowego w naszym kraju w tym okresie historycznym.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 285.

<sup>53</sup> T. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce w XVI i XVII w.*, Iskry, Warszawa 1967, przyp. za: I. Kąkolewski, M. Kopczyński (red.), *Pod wspólnym niebem. Rzeczpospolita wielu narodów, wyznań, kultur (XVI–XVIII w.)*, Muzeum Historii Polski w Warszawie, Warszawa 2012 (publikacja poświęcona wystawie na Zamku Królewskim w Warszawie).