

Rafał Prostack

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Polska

ORCID: 0000-0002-4772-4597

*Credo-baptizm i polityka wyznaniowa.
Rozdział Kościoła od państwa,
wolność i tolerancja religijna
w pismach pierwszych baptystów¹*

Credobaptism and religious policy. Separation of church and state, freedom of religion, and religious tolerance in the writings of the early Baptists

Abstrakt: Celem niniejszego opracowania jest rekonstrukcja związków między baptystycznym rozumieniem chrztu i Kościoła a polityką wyznaniową promowaną przez pierwszych baptystów – przez Thomasa Helwysa [autora *A Short Declaration of the Misery of Iniquity* (1612)] i Johna Murtona [autora *Persecution for Religion Judged and Condemned* (1615)], liderów kongregacji ze Spitalfields, pierwszej wspólnoty baptystycznej w Królestwie Anglii, oraz, nieco mniej znanego, Leonarda Bushera, który najpewniej do tej wspólnoty należał, a którego *Religion's Peace; a Plea for Liberty of Conscience* (1614) jest pierwszym traktatem w obronie wolności religijnej autorstwa baptysty.

Słowa kluczowe: baptizm, rozdział Kościoła od państwa, wolność religijna

Abstract: The aim of the article is to show connections between the Baptist's understanding of baptism and the position on Church-state relations taken by the early Baptists. To fulfill this aim the following texts are explored: *A Short Declaration of the Misery of Iniquity* (1612) by Thomas Helwys; *Persecution for Religion Judged and Condemned* (1615) by John Murton; and *Religion's Peace; a Plea for Liberty of Conscience* (1614) by Leonard Busher.

Keywords: Baptism, freedom of religion, separation of church and state

¹ Niniejszy tekst powstał w związku z przygotowaniem monografii zatytułowanej: *Ogród murem oddzielony od pustyni. Relacje państwo-Kościół, wolność sumienia i tolerancja religijna w myśli pierwszych baptystów.*

Wstęp

Credo-baptizm (ang. *credobaptism*)² zwykliśmy postrzegać jako centralny element doktryny baptyzmu, definiujący baptystyczne rozumienie Kościoła (Ciała Chrystusa). Z mniejszą uwagą traktujemy go jako podstawę, właściwej dla baptyzmu, rezerwy wobec idei kościoła państwowego; jako źródło postulatu rozdziału Kościoła od państwa oraz uzasadnienie dla wolności i tolerancji religijnej.

Choć rozpoznajemy w Thomasie Helwysie, Johnie Murtonie, Leonardzie Busherze rzeczników wolności religijnej i bezkompromisowych przeciwników Kościoła Anglii, a w Rogerze Williamsie, Isaacu Backusie i Johnie Lelandzie obrońców tolerancji religijnej i nieprzejednanych wrogów ustanowionego kościoła państwowego na ziemi amerykańskiej, to faktyczne związki *credo*-baptyzmu z promowaną przez baptizm polityką wyznaniową wciąż pozostają na polskim gruncie, jeśli nie niezbadanym, to niewątpliwie wciąż wdzięcznym polem eksploracji.

Celem niniejszego opracowania jest rekonstrukcja związków między baptystycznym rozumieniem chrztu i Kościoła a polityką wyznaniową promowaną przez pierwszych baptystów – przez Thomasa Helwysa [autora *A Short Declaration of the Misery of Iniquity* (1612)] i Johna Murtona [autora *Persecution for Religion Judged and Condemned* (1615)], liderów kongregacji ze Spitalfields, pierwszej wspólnoty baptystycznej w Królestwie Anglii, oraz, nieco mniej znanego, Leonarda Bushera, który najpewniej do tej wspólnoty należał, a którego *Religion's Peace; a Plea for Liberty of Conscience* (1614) jest pierwszym traktatem w obronie wolności religijnej autorstwa baptysty. Wymienione powyżej traktaty były ważnym głosem w dyskursie wokół wolności religijnej w przedrewolucyjnej Anglii. Ich wagę doceniły kolejne pokolenia rzeczników tolerancji religijnej oraz rozdziału Kościoła od państwa po obu stronach Atlantyku. Choć w realiach współczesnego demoliberalizmu z rzadka po nie sięgamy, to warto nieustannie przypominać o wkładzie pierwszych baptystów w dzieło budowy świata, w którym ucisk i prześladowania z powodu przekonań religijnych nie są prawnie dopuszczalne.

1. Początki baptyzmu. Od samo-chrztu Smytha do wspólnoty Thomasa Helwysa

Na przełomie XVII i XVIII w Amsterdamie znalazło schronienie wielu „brownistów”, nonkonformistycznych, separatystycznych wspólnot purytańskich, odrzucających możliwość podporządkowania się strukturalnie, rytualnie i doktrynalnie

² Praktyka udzielania chrztu jedynie osobie świadomie wyznającej wiarę w Jezusa Chrystusa jako Bożego Syna i Zbawiciela. *Credo*-baptizm pozostaje w opozycji do *pedo*-baptyzmu, praktyki chrztu niemowląt.

angielskiemu kościołowi państwowemu, czyli Kościołowi Anglii³. Amsterdam stał się azyłem również dla zboru Johna Smytha (1570?-1612?), powstałej w 1606 roku w Gainsborough w hrabstwie Lincolnshire. Smyth, absolwent Christ's College w Uniwersytecie Cambridge, która to uczelnia uchodziła w owym czasie za wylęgarnię purytańskich idei, przyjął w 1594 roku ordynację z rąk anglikańskiego biskupa, lecz już po trzech latach dał się poznać jako osoba otwarcie krytykująca liturgię anglikańską, nie znajdując dla niej ewangelicznych podstaw. W swoich poglądach pozostawał pierwotnie w głównym nurcie purytańskiej reformacji, deklarując lojalność wobec kościoła państwowego, spodziewając się jego rychłej, głębokiej reformy. Sytuacja uległa zmianie w reakcji na wydanie w 1604 roku dekretów królewskich przez Jakuba I, nakładających na wszystkich duchownych w królestwie obowiązek uznania prawdziwości doktryny opisanej w *Trzydziestu Dziewięciu Artykułach Wiary* oraz oparcie porządku liturgicznego i innych obrzędów na *Modlitewniku powszechnym* (ang. *Book of Common Prayer*). Odrzuciwszy możliwość podporządkowania się woli królewskiej, a jednocześnie porzuciwszy złudne nadzieje na możliwość gruntownej reformy Kościoła Anglii, wspólnota Smytha zdecydowała się ostatecznie na emigrację. Na przełomie 1607 i 1608 roku dotarła do Amsterdamu, zasilając na miejscu The Ancient Church, separatystyczną wspólnotę, kierowaną przez Francisca Johnsona (tutora Smytha w okresie jego studiów w Cambridge). Przez około rok obie wspólnoty trwały w jedności, po czym ich drogi się rozeszły. Powodem rozłamu były głównie kwestie związane z ustrojem The Ancient Church oraz sposobem zarządzania finansami. Johnson zachował dla siebie wyłączne prawo głoszenia Słowa

³ Powszechne niezadowolenie z postępów „dekatoicyzacji” Kościoła Anglii w okresie panowania Elżbiety I stało się podglebieniem dla powstania ruchu religijno-społecznego, opisywanego jako purytanizm. Podczas gdy jedni purytanie oczekiwali głębokiej reformy kościoła narodowego, inni wyrażali przeświadczenie o strukturalnej i funkcjonalnej niezdolności tegoż do ostatecznego oczyszczenia się z pozostałości „papistycznej” tradycji. Tych drugich historia nazwie „separatystami,” jako że postanowili odłączyć się (odseparować) od kościoła państwowego, tworząc niezależne zbory – złożone z osób zawierających między sobą „przymierze” (ang. *covenant*) przed obliczem Boga, w odpowiedzi na przymierze Boga z ludem, który On wybrał – jak ta utworzona przez Roberta Browne’a w Norwich w 1579 roku. Za początek separatyzmu zwykło się uważać publikację w 1582 r., w holenderskim Middelburgu, dwóch pamfletów Browne’a: *A Treatise of Reformation without Tarying for Anie*; oraz *A Booke Which Sheweth the Life and Manners of All True Christians*. Pierwszy traktował o reformie Kościoła, jako dzieła wolnego od wpływów władzy politycznej; a drugi o konieczności przyjęcia ustroju eklezjalnego opartego na autonomii poszczególnych wspólnot wiernych (zborów). Wpływ Browne’a był na tyle znaczący, że separatystów popularnie określano mianem „brownistów”. Choć sam Browne powrócił po kilku latach na łono Kościoła Anglii, przyjmując nawet anglikańską ordynację w 1591 roku, to uruchomił proces, który doprowadził do trwałych podziałów w środowisku purytanów [White. 1971: 53-63].

i faktyczne kierownictwo kongregacją. Przyczyny rozstania zostały wyłożone przez Smytha w traktacie *The Differences of the Churches*. Przedstawiają rzecz w skrócie: sposób przywództwa sprawowanego przez Jonsona był dla Smytha przejawem „prezbiteriańskich tendencji”, dla których nie znajdował podstaw w *Piśmie* [Tudur Jones, Long, Moore (red.) 2007: 116; Burgess 1911: 139]. W sporze o dobrze urządzony ustrój Kościoła Smytha wsparli Thomas Helwys (1575?-1616?) oraz John Murton (1585-1626).

W 1609 roku Smyth zdecydował się na radykalny krok, akt samo-chrztu, do którego popchnęło go zakwestionowanie ewangelicznego charakteru nie tylko angielskiego kościoła państwowego, ale i wspólnot brownistów, co było następstwem jego przemyśleń odnośnie istoty chrztu. Jak przekonywał, Kościół Anglii był politycznym tworem monarchii angielskiej i, jako taki, nie mógł rościć sobie prawa do udziału w Ciele Chrystusa. W konsekwencji, przyjęcie chrztu w tym „fałszywym kościele”, nie jest świadectwem przyłgnięcia do Chrystusa w Jego Kościele [Burgess 1911: 146]. Jednocześnie temat prawdziwego Kościoła powiązał z kwestią chrztu niemowląt, niezdolnych do poświadczenia wiary w Boże Objawienie. Swe stanowisko opisał w traktacie *The Character of the Beast or the False Constitution of the Church* (1609). Tekst ten oddaje meandry jego osobistej wędrówki w poszukiwaniu autentycznego Kościoła, którym, w jego opinii, nie był ani Kościół Anglii, ani, separatystyczne zbory, w tym jego własna wspólnota. Albowiem, to nie sukcesja apostołska, której zachowanie deklaruje angielski kościół państwowy, decyduje o słuszności jego roszczenia do bycia Kościołem. Jego podstawą nie jest również „przymierze duchowe” (ang. *spiritual covenant*) – wraz z koncepcją „sukcesji przymierza” (ang. *covenant succession*), doktrynalnie oparte na Dz 2,39; 1 Kor 7, 14 – zawierane przez brownistów, odpowiadających na wezwanie Boga skierowane do wybranych spośród rodzaju ludzkiego, którzy tworząc zbor, ślubują Jemu wierność i posłuszeństwo, a sobie wzajemnie oddanie, troskę i miłosierdzie. Kościół Anglii i wspólnoty separatystów, przy wszystkich oczywistych różnicach między nimi, cechuje chrzest dzieci, który upodabnia je do „Kościoła według ciała”, miast stanowić „Kościół z Ducha”. Chrzest niemowląt jest włączeniem do Kościoła na podobieństwo obrzezania żydowskiego chłopca: starotestamentowego aktu świadczącego o jego wybraństwie, o udziale w przymierzu Boga z domem Izraela, o naznaczeniu go „Bożą pieczęcią”. Tymczasem, przymierze Boga z Domem Izraela było wyjątkowe, ze swej natury niepowtarzalne. Kościół Chrystusowy, Jego Mistyczne Ciało, to „synostwo obietnicy”, nie zaś „synostwo co do ciała” (Rz 9,8); obietnicy, w którą trzeba uwierzyć, by być zaliczonym do grona synów Bożych. Praktyka chrztu niemowląt nie spełnia swojej funkcji, czyli

duchowego naznaczenia świadomego swej wiary chrześcijanina „Bożą pieczęcią”⁴. Dlatego też, prawdziwy Kościół Chrystusowy to ten, który składa się wyłącznie z osób, które najpierw uwierzyły, by następnie pozwolić się ochrzcić (Mk 16,16); które „narodziwszy się z Ducha” odwróciły się od grzesznego życia, by wieść „nowe życie” w Chrystusie (J 3, 1-21). Pełne i mające rzeczywisty skutek oddzielenie się brownistów od Kościoła Anglii wymaga, zdaniem Smytha, rezygnacji ze chrztu niemowląt, do czego zachęcał purytańskich nonkonformistów w *The Character of the Beast* oraz w *the False Constitution of the Church*.

Świadomie wyznając w Duchu wiarę w Chrystusa i żałując za swe grzechy, Smyth zapragnął przyjąć „prawdziwy” chrzest z wody, by znaleźć się w Kościele „synostwa obietnicy”. I tu pojawiła się przeszkoda, bowiem nie znalazł osoby właściwej, by mu go udzieliła. W swym radykalizmie, po rozmowie z Thomasem Helwysem i pozostałymi członkami swej wspólnoty, zdecydował się na ochrzcenia samego siebie, a następnie wszystkich osób, które przy nim pozostały po opuszczeniu The Ancient Church. Ponowny chrzest grupy angielskich separatystów, skupionych wokół Johna Smytha, uznaje się za początek baptyzmu, nowego nurtu angielskiej reformacji, który to akt nie znalazł zrozumienia w oczach jemu współczesnych, w tym pośród purytańskich reformatorów Kościoła Anglii, jak i brownistów, z którymi do tej pory pozostawał w braterstwie.

Po akcie samo-chrztu Smyth zbliżył się do anabaptystycznej wspólnoty holenderskich menonitów (wspólnota Waterlander), którzy utwierdzili go w przekonaniu o skuteczności chrztu wyłącznie w przypadku osób świadomie wyznających wiarę w Chrystusa. Pod wpływem tychże porzucił również kalwistyczną naukę o podwójnej predestynacji, by przyjąć arminiańską soteriologię. Jednak co najważniejszy, rozpoznał w tej wspólnotcie prawdziwy Kościół, dzięki czemu mógł przyjąć w nim chrzest. Fakt ten potwierdza, że samo-chrzest nie uwolnił go od wątpliwości co do bycia skutecznie ochrzczonym w Kościele Chrystusowym, a przez to również co do członkostwa w nim: chrzest odbywa się w Kościele, z ręki osoby będącej jej członkiem. Występując o chrzest z rąk menonitów – i w konsekwencji zabiegając o przyjęcie do ich wspólnoty, podpisał w marcu 1610 roku *Wyznanie wiary Waterlander*, wraz z około trzydziestoma członkami swojej kongregacji [Jordan

⁴ W *Liście do Kolosan* chrzest został porównany do obrzezania (Kol 2, 11-14). Choć oba są symbolem „usynowienia”, to ten drugi nie jest rytuałem dokonywanym ręką człowieka – aczkolwiek z Bożego polecenia danego Abrahamowi (Rdz 17, 9-14) – lecz jest „Chrystusowym obrzezaniem”, jest „pogrzebaniem w chrzcie” i „wskrzeszeniem przez wiarę w Bożą moc” [Lee 2003, 145-152].

1947: 189] – zakwestionował skuteczność tego uprzednio udzielonego samemu sobie oraz podważył (ponownie) przynależność swojej amsterdamskiej wspólnoty do Ciała Chrystusa. Krok ten doprowadził do kolejnego podziału, bowiem odstąpili od niego ci, którzy trwali w przeświadczeniu o skuteczności chrztu przyjętego z rąk samo-ochrzonego Smytha i odrzucali jego sugestię, że wciąż pozostają poza Kościołem. Grupie, liczącej nie więcej niż dziesięć osób, przewodził Thomas Helwys, przy wsparciu Johna Murtona. Choć byli grupą mniejszościową – stronników Smytha było trzykrotnie więcej – postanowili ekskomunikować zarówno Smytha, jak i pozostałych występujących o członkostwo we wspólnocie Waterlander.

W 1612 roku Helwys wraz ze swoimi stronnikami opuścił Amsterdam i powrócił do ojczyzny – uznawszy, że ucieczka przed prześladowaniami była błędem: brakiem wiary w Bożą Opatrzność [Burgess 1911: 276] – osiedlając się w Spitalfields, stanowiących w owym czasie północne przedmieścia Londynu. W tym samym roku Smyth zmarł na gruźlicę, a ci, którzy wytrwali z nim do końca, odnaleźli ostatecznie swoje miejsce we wspólnocie menonickiej – formalnie zostali przyjęci dopiero 21 I 1615 roku [tamże: 272]. Tak zakończyła się niezwykle burzliwa, ale i krótka historia pierwszej wspólnoty angielskich baptystów w Amsterdamie. Dziedzictwem Smytha jest nie tylko utworzenie pierwszej kongregacji, lecz również próba wskazania podstaw doktrynalnych nowopowstałego ruchu religijnego, które odnajdujemy w jego *Krótkim wyznaniu wiary w XX artykułach* z 1609 roku [Tudur Jones, Long, Moore (red.) 2007: 116-117].

Podsumowując tę część wyłóżmy co następuje, dla pierwszych baptystów: (1) Kościół Anglii oraz inne denominacje „obciążone synostwem według ciała” nie stanowią mistycznego Ciała Chrystusa, bowiem (2) na Kościół składają się wyłącznie osoby wolicjonalnie przyjmujące wiarę w Bożego Syna, Pana i Zbawiciela, a następnie przyjmują chrzest jako widoczny znak przynależności do Niego i Jego Kościoła; dlatego też (3) Kościół nie jest wspólnotą o tak powszechnym i zasadniczo inkluzyjnym członkostwie jak społeczeństwo, którego spoiwem jest przynależność polityczna, bowiem jedynie nieliczni dobrowolnie przyjmują wiarę w Boże Objawienie. Jeśli narodowy kościół państwowy podmiotowo jest zrównywany ze społeczeństwem politycznym, i dodatkowo praktykuje chrzest niemowląt, to staje się dla baptysty dziełem Antychrysta. Trudno wyobrazić sobie lepsze *casus belli* w realiach politycznych tej epoki. W królestwie Jakuba I baptyści stają się wrogami publicznymi a baptyzm synonimem anarchii. Bezkompromisowa walka o tolerancję religijną dla innowierców, ścisłe odróżnienie Kościoła od państwa,

żądanie swobody podążania za głosem sumienia jako niezbędnego warunku świadomego i szczerego udzielenia odpowiedzi na wezwanie Ducha stały się immanentnymi elementami nie tylko baptystycznej doktryny, ale i tożsamości baptysty, egzystencjalną racją i potrzebą tegoż.

2. Thomas Hellwys jako rzecznik wolności religijnej

Jeśli uznamy, że Hellwys i ci, którzy zdecydowali się na powrót z nim do Anglii, byli kontynuatorami dzieła Smytha (sprzed jego próby akcesji do Waterlander), to zidentyfikujemy moment narodzin baptyzmu na Wyspach a Helwysa uznamy za drugiego z pionierów tego nurtu angielskiej reformacji. W 1612 roku opublikował traktat *A Short Declaration of the Misery of Iniquity* [Hellwys (red. Groves) 1998] w którym przedstawił podstawy swego światopoglądu, a jednocześnie podważył prawo Króla do definiowania prawd wiary chrześcijańskiej, jako że jego władza nie obejmuje relacji między Bogiem i człowiekiem. W dedykacji własnoręcznie naniesionej na egzemplarzu wysłanym do króla Jakuba II znajdujemy następujące słowa:

„O Królu, posłuchaj, a nie gardząc radą nieszczęsnych pozwól, aby ich skarga dotarła do Ciebie. Król jest człowiekiem śmiertelnym, nie zaś Bogiem; stąd też nie ma żadnej władzy nad nieśmiertelnymi duszami sobie poddanych; nie może dyktować im praw ani przepisów, nie może też ustanawiać nad nimi zwierzchników duchowych (ang. *spiritual lords*). Gdyby Król miał władzę ustanawiać zwierzchników duchowych, byłby Bogiem, nie zaś człowiekiem śmiertelnym. O Królu, nie daj się zwieść tym oszustom, abyś nie zgrzeszył przeciwko Bogu, któremuś winien posłuszeństwo, jak i przeciwko twym nieszczęsnym poddanym, którzy winni Tobie okazywać posłuszeństwo we wszystkim, co ciała dotyczy, ich życia i majątności całej – w przeciwnym razie niech odebrane zostanie im życie na tej ziemi. Boże chroń Króla”. [Hellwys (red. Groves) 1998: xxiv]

Dodatkowo, Hellwys wskazywał na błędy zarówno Kościoła rzymskokatolickiego, Kościoła Anglii, jak i rzeczników reformy angielskiego kościoła państwowego, w tym separatystów, których oskarżał o wypaczenie ewangelicznego nauczania. Tym niemniej, istotne przesłanie tego traktatu dotyczyło impotencji władzy politycznej w sprawach sumienia i było zdecydowanym apelem o tolerancję religijną dla wszystkich poddanych Króla Anglii, bez względu na ich przekonania. W bodaj najczęściej cytowanym fragmencie *A Short Declaration...*, będącym rozwinięciem dedykacji dla króla Jakuba I, czytamy:

„Król, nasz Pan, jest jedynie ziemskim królem, a jego władza ziemskich rzeczy jeno dotyczy. Z kolei jego poddani są mu winni posłuszeństwo i uległość, przestrzegając ludzkich praw ustanowionych przez Króla – i tylko tego może on od nich wymagać. Religia ludzi jest sprawą jedynie między nimi i Bogiem. Król nie odpowiada za to. Nie może być również sędzią w sprawach między Bogiem i człowiekiem. Niech będą heretykami, Turkami czy Żydami lub kimkolwiek zechcą. Nie do ziemskiej zwierzchności należy przywilej karania ich za to” [tamże: 53].

Wezwanie Helwysa do bezwarunkowej tolerancji religijnej stanie się w przyszłości znakiem rozpoznawczym baptyzmu, odróżniającym go od innych nurtów angielskiej reformacji. Myśl, że tolerancja miałaby objąć swym zasięgiem muzułmanów, wyznawców religii możeszowej, a nawet „papistów”, była iście rewolucyjną ideą w początkach XVII stulecia. Jak zauważa Joseph Leclerc, traktat Helwysa jest pierwszą, protestancką apologią wolności religijnej, o epokowym znaczeniu w historii Anglii [Leclerc 1964: 424]. Redaktor współczesnego wydania *A Short Declaration...*, Richard Groves, wskazuje na Helwysa jako na osobę, która przedstawiła fundamentalne identyfikatory baptyzmu: chrzest wiernych, kongregacyjny ustroj Kościoła, indywidualne prawo lektury i poszukiwania zrozumienia tekstu biblijnego oraz, co wymaga podkreślenia w kontekście naszych rozważań, postulat rozdziału Kościoła od państwa [Helwys 1998: xxxiv]⁵. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że zasadniczo polityczny postulat, wszak rzecz dotyczy porządku ustrojowego i polityki wyznaniowej państwa, od początku funkcjonował w centralnym punkcie doktryny religijnej baptyzmu.

3. Wolność sumienia w pismach Johna Murtona i Leonarda Bushera

Odpowiedź na publikację *A Short Declaration...* była właściwa dla epoki, w której przyszło Helwysowi żyć. Autor został uwięziony w Newgate Prison, gdzie zmarł w 1615 roku w wieku około 40 lat. Londyńska wspólnota Helwysa przetrwała uwięzienie i śmierć swego przywódcy, stając się wspólnotą matką dla zborów w Lincoln, Coventry, Salisbury i Tiverton, liczących w sumie około 150 członków [Chute, Finn, Haykin 2015: 20]. Na czele zboru w Londynie stanął John Murton [Jordan 1947: 194-195]. Postać Murtona jest dla nas o tyle znacząca, że jest autorem ważnego traktatu poświęconego wolności religijnej, który wyszedł spod ręki baptysty, a mianowicie: *Persecution for Religion Judged and*

⁵ Z kolei William Estep przedstawia Helwysa jako tego, „który inkorporował podstawowe rozróżnienia swego mentora, Johna Smytha, w to, co poprawnie nazwano ‘pierwszym baptystycznym wyznaniem wiary’” [Estep 1985: 32].

Condemned (1615)⁶. Traktat ten został przygotowany w formie rozmowy między „Anty-chrześcijaninem” i „Chrześcijaninem”, przy czym ten pierwszy jest rzecznikiem angielskiego kościoła państwowego, najpewniej jego biskupem, a ten drugi ilustruje baptystę. Do dyskusji „Anty-chrześcijanina” z „Chrześcijaninem” z czasem włącza się „Obojętna osoba”, którą ten drugi chce przekonać, że „nikt nie powinien być zmuszany ziemskimi środkami do wysławiania Boga, by ten mógł Go chwalić w sposób zgodny z własnym pragnieniem” [Underhill 1846: 104-105], jako że „chwala oddawana z przymusu pozostanie nieprzyjęta, a przyjęta będzie ta płynąca z ducha” [tamże: 113]. Lektura *Persecution for Religion...* pozwala spojrzeć na to dzieło jak na ponowne wyłożenie tez postawionych przez Helwysa w *A Short Declarartion...*, a przede wszystkim jak na próbę, jak się okazało, beznadziejnej walki o jego uwolnienie. Wolność, o której traktuje Murton, analogicznie do wykładu Helwysa na ten temat, nie jest swobodą poszukiwania tego, co jest dobre dla człowieka, tudzież korzystne, w jego kapryśnym osądzie, lecz wolnym od presji innych podążaniem za głosem sumienia, kształtowanym przez Bożego Ducha. Warto w tym miejscu podkreślić, że Murton bierze w obronę także katolików – pomimo szczerzej niechęci do ich doktryny i, co oczywiste, instytucji Kościoła rzymskokatolickiego – których sytuacja w Anglii była szczególnie trudna po wykryciu „spisku prochowego”, a których to „papistów” właśnie pogwałcenie sumień miało popchnąć, jak przekonywał, do sięgnięcia po przemoc [tamże: 114-116].

Z kolei w *An Humble Supplication to the Kings Majesty* – tekście będącym uzupełnieniem *Persecution of Religion...* – Murton przedstawia argument na rzecz tolerancji religijnej, w swej wymowie przypominający ten wykorzystany przez Helwysa, który odsyłał Jakuba I do lektury *Ewangelii według św. Łukasza*. Murton wykorzystał różnorodne fragmenty *Ewangelii* oraz lekcję apostołską z *Pierwszego Listu do Koryntian*.

„Nakazał wyraźnie Swoim uczniom, by nie prześladowali tych, którzy nie podzielają ich religii, by modlili się za swych prześladowców; by błogosławili tym, którzy ich przeklinają. A powodem jest to, że ci, którzy są teraz chwastem mogą stać się w przyszłości pszenicą; ci, którzy są ślepi, mogą przejrzeć na oczy; ci, którzy się Mu opierają, mogą Go w przyszłości przyjąć; ci, którzy są dziś w sidłach Szatana, odwróceni

⁶ Tekst *Persecution for Religion...* czytelnik znajdzie w Underhill 1846: 95-180. Podobnie, jak w przypadku *A Short Declaration...*, adresem *Persecution for Religion...* jest Jakub I.

od prawdy, mogą się kiedyś nawrócić; ci, którzy są dziś bluźniercami, prześladowcami i oprawcami, jak niegdyś Paweł, mogą stać się Jemu wiernymi, jak tenże; a ci którzy popadli w idolatrię, jak niegdyś Koryntianie, staną się prawdziwymi wyznawcami, jak i oni się nimi stali; nie będąc dziś ludem Bożym, w Jego miłosierdziu, jak niegdyś wielu świętych nie było, mogą stać się ludem Bożym, otrzymując Jego miłosierdzie, jak i oni otrzymali. Niektórzy nie dotarli przed jedenastą godziną: jeśli ci, którzy przyszli w ostatniej godzinie, mieliby zostać zniszczeni, jako że nie przybyli o pierwszej, to w jaki sposób mogliby zostać zachowani, by mieć szanse przybycia w ostatniej. I dlaczego ludzie, mieniący siebie chrześcijanami, nie czynią tego, co uczyniłby Jezus?” [tamże: 2015].

Odwoływanie się do „miecza i ognia” w dziele nawrócenia stoi na przeszkodzie działaniu Ducha w sumieniu nawracanych, jedynej pewnej drogi do szczerego odnowienia życia wyznawcy Chrystusa, autentycznego żalu za grzechu i prawdziwej konwersji. Z kolei wytracanie niewiernych już „o pierwszej godzinie dnia” jest, dla Murtona, barierą dla działania Łaski w tych, którzy potencjalnie otworzyliby się na Jej działanie, nawet jeśli dopiero o tej „ostatniej” (Mt 20, 1-16).

Leonard Busher, którego traktat *Religion's Peace; a Plea for Liberty of Conscience*⁷ otwiera antologię tekstów o wolności sumienia Edwarda Beana Underhilla, najprawdopodobniej był pośród osób, które wraz z Helwysem i Murtonem powróciły z Amsterdamu do ojczyzny i wraz z nimi współtworzył wspólnotę baptystów ze Spitalfields [tamże: 5; Barclay 1877: 98; Massons 1896: 102]⁸. Publikacja jego dzieła miała miejsce rok przed wydaniem *Persecution for Religion...* Murtona i dwa lata po *A Short Declaration...* Helwysa. Pamiętajmy jednak, że podstawowym celem traktatu Helwysa było wyłożenie i obrona jego doktryny religijnej, której jedynie częścią składową był apel o powszechną tolerancję religijną. W konsekwencji, to traktat Bushera winniśmy uznać za najwcześniejsze dzieło autorstwa baptysty traktujące w całości o wolności religijnej [Underhill 1846: 6]. Podobnie jak w przypadku tekstów Helwysa i Murtona, adresem *Religion's Peace...* jest

⁷ Kompletny tekst *Religion's Peace...* czytelnik znajdzie w Underhill 1846: 15-81.

⁸ Z kolei, Champlin Burrage utrzymuje, że Busher należał do trzeciej frakcji kongregacji Smytha, która wyłoniła się po kryzysie wynikłym po jego wystąpieniu z prośbą o chrzest i członkostwo w Waterlander. Tak więc powstać miały trzy grupy: Smytha, Helwysa oraz trzecia, z udziałem Bushera, która ani nie zwróciła się z wnioskiem o przyjęcie do wspólnoty amsterdamskich menonitów, ani nie powróciła do Anglii w 1612 rok z grupą Helwysa [Burrage 1912: 243-244].

Jakub I, do którego Busher apeluje o tolerancję dla dysydentów. Drugim adresatem są członkowie Parlamentu. Skoro to do Bushera należy „palma pierwszeństwa”, przytoczmy nieco dłuższe fragmenty jego dzieła, bowiem uwagi, które poczynił, czynią je warte dostrzeżenia:

„Stąd też, niech Wasza Wysokość i Parlament zechcą łaskawie przyjąć, że ogniem i mieczem zmuszanie książąt i ludy, by przyjęli jedną i prawdziwą religię Ewangelii jest niezgodne z rozumem i miłosiernym prawem Chrystusowym; przymus ten jest niebezpieczny zarówno dla Króla, jak i państwa, pomniejszając Królestwo Chrystusa, a powiększając królestwo Antychrysta (...) [P]rześladowania to robota umiłowana przez fałszywych proroków i biskupów, lecz niezgodna z zamysłem Chrystusowym, *który przyszedł nie po to, by sądzić i niszczyć, lecz by zachować ludzkie życie*. I nawet jeśli mężczyźni i kobiety nie przyjęli wiary o pierwszej godzinie dnia, mogą ją przyjąć o jedenastej, o ile prześladowani nie zostaną wcześniej zgładzeni. I żaden król czy biskup nie może zarządzać wiarą, jako że jest ona darem Boga, który działa w nas, w woli i uczynkach, zgodnie z tym, jak mu się podoba (...) I jak królowie i biskupi nie mają władzy nad wiatrem, tak nie mogą rządzić wiarą; *i tak jak wiatr wieje tam, gdzie chce, tak i człowiek narodzony w Duchu*. Możesz zmusić ludzi do przynależności denominacyjnej (org. *to church*) w niezgodzie z ich sumieniami, lecz i tak zachowają swą wiarę; jako że Bóg błogosławi tylko Своim postanowieniom; brzydząc się porządkiem Antychrysta” [tamże: 17-18].

Powołanie się na rozum, jako instancję decydującą o niesłuszności działań wymierzonych w dysydentów pozwala dostrzec w Busherze uczestnika dziejowego procesu artykulacji przyrodzonych i niezbywalnych praw podmiotowych, które zostały oparte nie tylko na „miłosiernym prawie Chrystusowym”, ale są jednocześnie zdroworoządkowe, co będzie pierwszoplanowym argumentem na rzecz ich uznania w epoce oświecenia. Choć Busher nie posługuje się pojęciem prawa naturalnego, to naturalna rozumność – wpisana w argumentację właściwą dla prawnonaturalizmu – jest dla niego sprzymierzeńcem tekstu biblijnego i racji teologicznych.

W swej argumentacji na rzecz tolerancji religijnej Busher sięga również po przykład spoza chrześcijańskiego świata, co było uwagą na wskroś prowokującą.

„Czytałem, że biskup Rzymu chciał zmusić tureckiego cesarza, by ten przyjął chrześcijaństwo, na co ten mu odpowiedział: ‘Wierzę, że Jezus był wspaniałym prorokiem, lecz przenigdy, jak rozumiem, nie nakazywał ludziom, sięgając po broń, by przyjęli Jego prawo; i podobnie ja nie zmuszam nikogo, by uwierzył w prawo Mahometa’. Czytałem również, że Żydzi, chrześcijanie i Turcy są tolerowani w Konstantynopolu; że, póki co, żyją w pokoju, choć są od siebie tak różni. Jeśli rzeczy tak się mają, to o ile bardziej chrześcijanie nie powinni się wzajemnie przymuszać w sprawach religii! I o ile bardziej chrześcijanie winni tolerować innych chrześcijan, aniżeli Turcy tolerują chrześcijan? Winniśmy być mniej miłosierni, niż Turcy? A może powinniśmy nauczyć Turków jak prześladować chrześcijan? Jest to nie tylko niemilosierne, ale i nienaturalne, bezecne, a nawet potworne, by chrześcijanin zamęczał i niszczył innych chrześcijan z powodu różnic w kwestiach religii” [tamże: 24].

Argumentowi temu nie można odmówić logiki. Tym niemniej, przedstawienie króla chrześcijańskiego narodu jako mniej miłosiernego, niż muzułmanie z Konstantynopola, i równie okrutnego, jak biskup Rzymu, było nie tylko prowokacją, ale i oczywistą impertynencją dla adresata tych słów.

Akcentem wspólnym dla *Religion's Peace...*, *A Short Declaration...* oraz *Persecution for Religion...* jest podkreślanie impotencji władzy ziemskiej w sprawach wiary, bowiem „rząd dusz” należy do innego „Królestwa”. Busher przypomina:

„Królowie i urzędnicy są powołani do rządzenia sprawami przemijającymi, z użyciem miecza w swych przemijających królestwach, a biskupi i kler niech władają sprawami duchowymi, sięgając po Słowo i Ducha Bożego – tym mieczem w królestwie Chrystusa – nie mieszając władz, urzędów i funkcji. A jest to hańbą dla biskupów i duchowieństwa, że nie potrafią władać w swym kościele bez pomocy króla i urzędników; więcej, jest to wyraźny znak, że nie są to biskupi i duchowni Chrystusa. Gdyby nimi byli, to byliby zatrwożeni i zawstydzeni swą wiarą; nie przekonywaliby książąt i lud o konieczności prześladowania i zmuszania innych, by im uwierzyli; ale wezwaliby na pomoc wyłącznie Słowo i Ducha Bożego, by w oparciu o Słowo i Ducha poddać testowi swą wiarę i doktrynę, dowodząc i dyskutując, zarówno w mowie, jak i w piśmie” [tamże: 23].

Ten separatystyczny argument znaleźliśmy u Helwysa, podkreślając jego znaczenie w doktrynie baptyzmu, w której budowie Busher zajmuje należne mu, ważne miejsce. By państwo mogło być państwem, a Kościół Kościołem, biskup nie może wspierać się na autorytecie ziemskiego władcy. W ten sposób daje bowiem świadectwo słabości swego ducha. „Mieczem” wiary jest Słowo i Boży Duch, nie zaś prawo państwowe, definiujące prawa i obowiązki jemu podległych.

W 1624 roku londyńska wspólnota baptystów ze Spitalfields doświadczyła poważnego kryzysu, który najpewniej zaważył na jej losie, jak również pozostałych czterech, afiliowanych przy niej zborów. Wspólnotę niedobrowolnie opuściła szesnastoosobowa grupa, pod przewodnictwem Eliasza Tookey'a, której członków John Murton oskarżył o anabaptyzm. Dwa lata później Murton zmarł, a jego zbor najpewniej nie przetrwał śmierci swego lidera, bowiem nie mamy dowodów jego aktywności po 1626 roku.

Uwagi końcowe

Edward Bean Underhill, w słowie wprowadzającym do antologii tekstów na temat wolności religijnej angielskiej reformacji, przedstawia baptystów jako bezkompromisowych rzeczników Kościoła jako wspólnoty „świętych”, których połączyła wiara, nie zaś „przymus miecza i ognia”; w którym o doktrynie, rycie czy hierarchii nie decydują żadne ordynanse, bowiem nie usankcjonował i nie nakazał ich ani Jezus, ani jego Apostołowie. Kościół, złożony ze „świętych”, pozostawia na zewnątrz nienawróconych (ang. *unregenerated*). W tak rozumianym Kościele nie ma miejsce dla świeckiej ingerencji, dla interwencji świeckiego prawa czy poddaństwa, bowiem wyłącznie Duch kształtuje jego formę, działając w wiernych poprzez Słowo. Nauki ojców reformacji oraz Kościoła Anglii – którzy nie zrezygnowali z możliwości sięgnięcia po „zewnętrzne instrumenty” w dziele „wewnętrznej przemiany” osoby naznaczonej „pieczęcią” w dniu chrztu, aktu potwierdzającego przynależność do Kościoła – pozostawały w napięciu z taką definicją mistycznego Ciała Chrystusa [Underhill 1846: lxxiv-lxxv]. Kościół ludzi ochrzczonych bez udziału ich woli okazuje się być fałszywym kościołem, wzrastającym mocą człowieka (udzielającego chrztu osobie nienawróconej, zgodnie z własnym uznaniem), nie zaś Bożego Ducha. Fałszywy kościół gromadzi osoby skłonne kroczyć swoimi ścieżkami, miast podążać, z pomocą Bożą, drogą prawdy i sprawiedliwości. Stąd też opresyjna interwencja magistratu – zaangażowanego w funkcjonowanie fałszywego kościoła – który jak pełen troski ojciec nie może się uchylać przed obowiązkiem wymierzenia kary niesfornemu dziecku, staje się nieodzowna. Innymi słowy, fałszywy kościół nie może się obyć bez przemocy,

bez narzucenia doktrynalnych rozstrzygnięć, ustalonych rytuałów i hierarchii, i, co najważniejsze, bez oparcia się na władzy świeckiej, dysponującej „mieczem” wymuszającym uległość i podporządkowanie. Tymczasem prawdziwy Kościół powstaje wyłącznie z mocy Ducha, który powołuje do udziału w tymże Kościele „świętych”: osoby nawrócone, zdecydowane dobrowolnie (bez udziału przymusu ze strony innych) kroczyć drogą prawdy i sprawiedliwości, „wąską ścieżką” wierności ewangelicznemu nauczaniu.

Jak zaznacza Underhill:

„Fundamentalna idea baptystów była antagonistyczna wobec tego wszystkiego (reformacyjnej koncepcji Kościoła oraz roli państwa w jego wzmacnianiu – uwaga: RP). Myśleli i głosili, że Świątynia nie zostanie wzniesiona, jeśli Bóg nie dostarczy kamienia. Święci muszą uprzednio zostać stworzeni (ang. *produced*) przez Bożego Ducha, by następnie mogli wznieść budowlę na chwałę Jego, który to odkupił ich Swoją krwią. Żaden budowniczy nie będzie użyteczny, jak tylko ten, który będzie nośnikiem błogosławieństwa; to Bożą prerogatywą jest stworzyć nowe w Jezusie Chrystusie. Wyłącznie Jego Słowo było skutecznym instrumentem Boskiej energii; żadna siła czy przymus nie były dopuszczalne. *Wiara jest Bożym darem. Wiara bierze się ze słuchania, a słuchanie z Bożego Słowa*; i nie wolno sługom Bożego Słowa sięgać po inną broń.

Stąd też, Kościół musi być zagregowanym rezultatem wewnętrznej, Boskiej operacji, zachodzącej w osobach, zanim zostaną jego członkami; w jego formowanie nie będzie angażowany żaden zewnętrzny przymus. Nieświadomego dziecka nie można uczynić członkiem wspólnoty, skoro to z serca płynąca, ochocza zgoda nawróconego umysłu jest kluczowym warunkiem członkostwa; skoro brak mu inteligencji, by nadać wartość i znaczenie temu czynowi (to znaczy aktowi chrztu – uwaga: RP). Nie można ludzi wieść przemocą czy strachem, jak głupie owce, w ufortyfikowanym murami kościele narodowym, jako że w ten sposób nie sposób nawrócić duszy” [Underhill 1846: lxxvi-lxxvii].

Pierwsi baptyści nie podważali, że „miecz” magistratu został nakazany przez Boga (Rz 13, 1-7), lecz miecz ten nie spoczywa nad Jego Kościołem, wspólnotą świętych w Chrystusie. „Miecz” dzierzony przez magistrat słusznie karze za występki przeciw prawu państwowemu, nawet śmiercią, lecz w Kościele ostateczną

karą za występki jest ekskomunika (Mt 18, 15-18), nie zaś egzekucja. Prawo państwowe reguluje stosunki międzyludzkie, sprawy przemijającego świata, lecz nie wkracza w relacje między członkami nieprzemijającego Kościoła, gdyż kto inny jest tu prawodawcą i egzekutorem prawa. Nietolerancja i przemoc wymierzona w innowierców (dysydentów religijnych) wynika z pomieszania porządku ziemskiego i duchowego.

Podsumowując, impotencja władzy państwowej w kwestiach ustroju Kościoła, jego nauczania czy dyscypliny, pozostaje, w opinii ojców baptyzmu, ściśle związana z *credo*-baptyzmem. Ich stanowisko pozostawało w ostrej opozycji do pseudo-baptystycznej obrony chrztu niemowląt, promowanym w *Katechizmie heidelberskim* (odpowiedź na pytanie numer 74), popularnym w kręgu purytańskich reformatorów Kościoła Anglii, a jednocześnie zyskującym stopniowo poparcie również w nim samym. Kościół baptystów, złożony wyłącznie ze „świętych”, funkcjonuje w otoczeniu niewiernych. Zarówno „święci”, jak i niewierni, wspólnie poddani władzy publicznej, zobowiązani są do przestrzegania jej nakazów i zakazów, warunkujących pokojowe współistnienie obu grup w ramach jednego ciała obywatelskiego (ang. *commonwealth*). Kościół nie zrówna się jednak podmiotowo z tymże ciałem za sprawą oczekiwań, pragnień czy decyzji człowieka, nawet jeśli dysponujące władzą „miecza”. Kościół jest w świecie, ale nie jest światem; funkcjonuje na obszarach zajmowanych przez poszczególne państwa, lecz ich granice nie opisują jego zakresu. Tak więc kościół państwowy, o powszechnym (inkluzyjnym, *de facto* obligatoryjnym) członkostwie, jakim w zamyśle miał być Kościół Anglii – którego zmagania wewnętrzne stały się środowiskiem powstania baptyzmu – *implicite* jest dziełem człowieka, który grzeszy brakiem pokory wobec planu Stwórcy. W efekcie, kościół państwowy nie jest autentycznym Kościołem i być nim nie może.

Bibliografia

- Barclay R. (1877), *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth: Considered Principally with Reference to the Influence of Church Organization on the Spread of Christianity*, Londyn.
- Brachlow S. (1985), *Puritan Theology and General Baptists Origins*, „The Baptist Quarterly: The Journal of the Baptist Historical Society”, vol. 31, nr 4.
- Burgess W. L. (1911), *John Smith the Se-Baptist, Thomas Helwys, and the First Baptist Church in England: with Fresh Light upon the Pilgrim Fathers' Church*, Londyn.

- Burrage C. (1912), *Early English Dissenters in the Light of Recent Research*, Vol. 1, Cambridge.
- Chute A.L., Finn N.A., Haykin M.A.G. (2015), *The Baptist Story. From English Sect to Global Movement*, Nashville.
- Estep W. (1985), *Thomas Helwys, Bold Architect of Baptist Policy on Church-State Relations*, „Baptist History and Heritage”, vol. 20, nr 3.
- Helwys T. (red. R. Groves) (1998), *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*, Mercer University Press, Macon.
- Jordan M. D. (1947), *John Smyth and Thomas Helwys: The Two First English Preachers of Religious Liberty. Resemblances and Contrasts*, „The Baptist Quarterly”, vol. 12, nr 6-7.
- Lecler J. (1964), *Historia tolerancji w wieku reformacji, Tom II*, tłum. L. i H. Kühn, Warszawa.
- Lee J. K. (2003), *The Theology of John Smith. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon.
- Massons D. (1896), *The Life of John Milton*, Vol. III, Londyn.
- McGlothlin W.J. (1911), *Baptist Confessions of Faith*, American Baptist Publication Society, Filadelfia.
- Tudur Jones R., Long A., Moore R. (red.) (2007), *Protestant Nonconformist Texts: 1550 to 1700*, vol. 1, Chippenham.
- Underhill, E.B. (1846), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614-1661*, Londyn.
- White B. R. (1971), *The English Separatist Tradition: from the Marian Martyrs to the Pilgrim Fathers*, Londyn.
- Wright S. (2006), *The Early Baptists 1603-49*, Woodbridge.rly. English Baptists, 1603-49.