

RÓWNIEŻ I POTEM Część druga

RÓWNIEŻ I POTEM

Część druga

Równe sto lat po tym, jak Konrad Grebel przeżywał swe kłopoty w Zurychu, po drugiej stronie Atlantyku inne dzieci pozostawiono nie ochrzczone i kolejne regnum uznało za swój obowiązek coś z tym faktem zrobić, a kiedy nie przyniosło to pożądanego rezultatu, miała miejsce zarówno kolejna banicja jak i eksterminacja. Sceną tych wydarzeń był teren stanu Massachusetts na obszarze Nowego Świata. Hybrydzie udało się więc jakoś przepłynąć ocean, ale mimo zmiany miejsca pobytu nie zmienił się - jak widać - jej charakter. Prześledzimy teraz niektóre z jej wybryków na terenie Nowego Świata. A ponieważ w epizodzie tym czołową rolę odegrał Roger Williams, duchowny i założyciel kolonii odpowiadającej dzisiejszemu stanowi Rhode Island, skoncentrujemy naszą uwagę na jego osobie, podobnie jak to uczyniliśmy w przypadku Grebela w Zurychu, sto lat wcześniej. Powinniśmy jednak pamiętać, że Williams, podobnie przedtem Grebel, nie działał w pojedynkę – również i on miał swoich współpracowników.

Kiedy w wyniku Reformacji „powszechne chrześcijaństwo” średniowiecza rozpadło się na szereg mniejszych „krajów chrześcijańskich”, jednym ze skutków rozbudzonego przez nią nacjonalizmu stał się kolonializm, czyli zakładanie na obcych ziemiach własnych „kolonii”. Każda taka kolonia miała swoją „prawowierną” religię – właściwą dla kraju macierzystego. I chociaż te nowe „kraje chrześcijańskie” (macierze) cechował stopniowy wzrost tolerancji, spowodowany w dużej mierze owym „krzyżowym zapyleniem” (wspominanym przez prof. Van Schelvena), tolerancja w kolonii była z reguły mniejsza niż w kraju macierzystym. I to było do przewidzenia. Jeśli bowiem w mocy pozostaje sakralna zasada, że zgoda na poziomie religijnym jest warunkiem pokoju społecznego, religijna jednomyślność w kolonii staje się nawet bardziej pożądana, niż w samej ojczyźnie – jeśli gdziekolwiek potrzeba stabilności politycznej, to właśnie w kolonii (W).

(W) - Taka zmniejszona tolerancja w koloniach była w modzie jeszcze całkiem niedawno. Kiedy po rozłamie w łonie państwowego Kościoła „NiderlandzkoReformowanego” (tzw. Secesji roku 1834), członkowie Kościoła mniejszościowego, zwanego „Chrześcijańsko-Odlączonym” (*) szukali miejsca ucieczki przed prześladowaniami z powodu porzucenia „prawowiernego” Kościoła, ich prośba o pozwolenie osiedlenia się w Holenderskich Indiach Wschodnich została odrzucona, ponieważ, jak to ujęto: „Jeśli wzniecacie niepokój społeczny w kraju, to co by się stało, gdybyśmy pozwolili wam jechać na Jawę?”

(*) Na fali zapoczątkowanej w ten sposób liberalizacji życia umysłowego, w której spory udział miał prof. Abraham Kuyper, powstał niezależny od państwa (ściśle kalwinistyczny zresztą) Wolny Uniwersytet w Amsterdamie.

Dobrym przykładem obniżonej tolerancji religijnej w zamorskich posiadłościach jest historia kolonii założonej w Nowym Świecie przez Holendrów pod przywództwem Pietera Stuyvesanta. Chociaż w tym czasie w kraju macierzystym dopuszczano znaczącą różnorodność w kwestii wyznawanej religii, to w jego koloniach już tak nie było. Do Nowego Amsterdamu (*Nieuw Amsterdam*) przyjmowano tylko ludzi

wyznających „prawowierną” religię; gubernator próbował zamknąć tam wstęp „wszystkim niewierzącym i Żydom”. Niemile widziani byli nawet luteranie, chociaż niektórym i tak udało się tam dostać, gdyż archiwa regnum czasami donosiły – z odcieniem triumfu – iż jakiś „marcinek”(*) nawrócił się na „prawowierną” (Y) religię.

Zakładane na ziemiach Nowego Świata anglojęzyczne „kolonie” dowodzą takiej samej ograniczonej tolerancji – co widać na przykładzie banicji Rogera Williamsa – choć w samym kraju macierzystym nie brakowało przecież przykładów nietolerancji wynikającej z typowo sakralistycznych uprzedzeń. Wolny Kościół czasów przedreformacyjnych wykazywał się w Anglii niezwykłą wprost żywotnością. Pomyślmy na przykład o lollardyzmie**) ; już w czasach Chaucera***) prawie wszędzie w Anglii można było „wyczuć w powietrzu lollarda”.

(*) - Innowiercę, jako wyzutego z wszelkich praw (z prawem do życia włącznie), można nazywać jak się chce – tu zamiast od nazwiska (Lutra), od jego imienia (Marcin). Sakralny umysł bezmyślnie tworzy i do znudzenia powtarza stereotypy. Należą do nich – z reguły nieprawdziwe lub mocno naciągane – „nieśmiertelne” zarzuty „gnozy”, „dualizmu” i „manicheizmu”, do dziś zakorzenione i nadal powtarzane we współczesnych opracowaniach religijnych, także słownikowych i encyklopedycznych, pomimo ich teoretycznie bezwyznaniowego charakteru. To dowodzi, że sakralne myślenie pozostaje wciąż obowiązującą normą, nieuchronnie przygotowując sakralny (politycznoreligijny) porządek światowy na jego dziejowy moment – oddania boskiego hołdu antychrystowi.

(Y) - „Prawowierna” religia Niderlandów została wyeksportowana także do Afryki Południowej, gdzie regnum i sacerdotium działały wspólnie od samego początku. Pobory gubernatora i dominee wypłacano z tego samego skarbcza, a obywatelstwo i przynależność kościelna były ze sobą ściśle związane. Kiedy w miarę rozrostu kolonii zaczęły powstawać Kościoły także poza obrębem granic administracyjnych Prowincji Przylądkowej, decyzją władz świeckich były one wykluczone z członkostwa w kościelnej strukturze Nederduits Gereformeerde Kerk („Niderlandzki Kościół Reformowany”). Kiedy przybyli tam pewni bracia morawscy, aby przeprowadzić pracę misyjną wśród tubylców, regnum potraktowało ich bardzo brutalnie. Jeszcze w 1837 roku czołowy przedstawiciel prawa do spraw tzw. „wielkiego trekku” w swoim zaprzysiężeniu zobowiązywał się „bronić i zachowywać prawa wyznania chrześcijańskiego według zapisu artykułu 36 [Wyznania belgijskiego], oraz wynikających z niego zasad Katechizmu [heidelberskiego] i formuł liturgicznych Holenderskiego Kościoła Reformowanego. „Nie dopuszczę na żadne stanowisko w moim rządzie, w roli kościelnej czy świeckiej nikogo, kto nie jest członkiem wspomnianego wyżej Kościoła”. I chociaż obecnie w Republice Południowej Afryki widoczne są tendencje w kierunku większej tolerancji, a nawet wolności religijnej, pomiędzy regnum i sacerdotium panują nadal stosunki obowiązujące jeszcze w okresie magisterialnej Reformacji. Teoretycznie istnieje tam rozdział Kościoła od państwa, ale w praktyce związki te są bardzo bliskie, bliższe niż w jakimkolwiek „kalwińskim” terenie. Holenderski Kościół Reformowany spełnia tam w istocie rolę Kościoła powszechnego (Volkskirche), co dla unii Reformowanego Synodu Ekumenicznego jest - według prof. Schippersa z Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie - „sytuacją monstualną, w której utknęliśmy”. Z powodu tej „monstualnej” sytuacji, dla Kościołów reformowanych RPA nie do pomyślenia jest krytykowanie swojego regnum czy też sprzeciwianie się jego polityce. Powodem tej anachronicznej sytuacji jest niewątpliwie fakt, iż fala wzrostu tolerancyjności kalwinizmu w Holandii – warunkowanego według Van Schelvena „krzyżowym zapyleniem” humanizmem i anabaptyzmem – nie przekroczyła równika, mając znikomy wpływ lub nawet na sytuację w Republice Afryce Południowej. Skutki tej ideowej izolacji widać na każdym kroku w tym nękanym problemami kraju. Język artykułu 36 Wyznania

belgijskiego, na przykład, nie pozostawiał Kościołom reformowanym Afryki Południowej cienia wątpliwości. I choć wszyscy wiedzą o podziałach rasowych w RPA fakt, że impuls apartheidowi dało sakralistyczne myślenie nie jest już tak powszechnie znany. Rolą sakramentów, a szczególnie die nagmaal (Wieczerza Pańska w afrikaans), jest tworzenie na bazie już istniejących powiązań (rasowych, językowych i geograficznych) dodatkowej więzi religijnej. I to właśnie ten immanentnie sakralny charakter sakramentu stanął na przeszkodzie członkom dwu różnych ras („białej” i „czarnej”) we wspólnym uczestniczeniu w tym samym nagmaal. W 1855 roku grupa 45 „Europejczyków” wystąpiła do Konsystorza Stockenström – dotąd wyłącznie „czarnej” kongregacji, z którą zgromadzali się oni na nabożeństwa (gdyż w okolicy nie było jeszcze „białej” kongregacji) – z petycją w sprawie osobnego przystępowania do stołu Pańskiego w czasie tego samego nabożeństwa, aby „nie być dla siebie nawzajem przyczyną obrazy”. Ponieważ „czarny” konsystorz, jak można się było spodziewać, ich petycję odrzucił, złożyli oni w tej sprawie odwołanie do Synodu Graaf-Reinet, który będąc w przeważającej większości „biały”, postanowił „zalecić czcigodnemu Konsystorzowi Stockenström, aby czyniąc zadość uprzedzeniom i słabemu sumieniu niektórych, udzielił nagmaal swoim nowym (białym) członkom w dwu lub więcej turach, po udzieleniu jej starszym („czarnym”) członkom swojej kongregacji”. Widzimy tu w akcji typowy „Kościół powszechny” (Volkskirche). Jedynym jasnym punktem w tym ciemnym obrazie jest to, że „Europejczycy”, mimo niestrawnej dla nich idei wieloetnicznego Ludu Bożego, zgodzili się być obsłużeni po tych innych (****) . Jakże znacząco kontrastuje z tym historia stanów Rhode Island i Pensylwanii. Pensylwania była pierwotnie założoną przez kwakrów pod wodzą Williama Penna Republiką Pensylwańską ze stolicą w Filadelfii (z gr. „miłość bratnia”), która w roku 1688 (jako druga po Rhode Island) zniosła niewolnictwo, ustawowo wprowadzając całkowitą wolność obywatelską i religijną. Amerykański stan Pensylwania od XVII w. pozostaje tradycyjnie największym w świecie skupiskiem grup chrześcijańskich zgodnie wywodzących swoje korzenie z szeroko rozumianego europejskiego ruchu anabaptystycznego.

(**) - Lollardami (starholenderskie lollaerd: „mamroczący modlitwy lub hymny”) nazywano w średniowieczu heretyków żyjących w Europie i w Anglii w XIVXVI wieku. Zwani też byli „ubogimi kapłanami”, gdyż chodzili boso, nosili prosty strój i nie mieli dóbr materialnych. Początkowo określano tak wyznawców herezji „wolnego ducha” lub „beginów” („begardów”), a następnie zwolenników proreformacyjnej myśli Jana Wiklifa. Ocenia się, że z ich poglądami zgadzała się faktycznie lub formalnie przynajmniej jedna czwarta społeczeństwa.

(***) Geoffrey Chaucer: średniowieczny poeta angielski (1342/3-1400).

(****) Założona w 1786 r., nazwana od nazwiska ówczesnego gubernatora „van der Graaf” i jego żony „Reinet”, siedziba władz lokalnych jednego z czterech regionów Prowincji Przylądka.

Pamiętajmy również, iż średniowieczna Anglia pełna była „kaznodziejówtajniaków” – ludzi nie ordynowanych i działających bez oficjalnego upoważnienia; ci „cichociemni” kaznodzieje byli najprawdopodobniej duchownymi wolnego Kościoła. Tym niemniej, kiedy Reformacja dotarła do Anglii, od samego początku miała tam ona charakter bardzo urzędowy – przynajmniej tak urzędowy jak na kontynencie europejskim, a być może nawet i bardziej. Wyjaśnia to - przynajmniej częściowo - fakt, iż Reformację w Anglii popierał – dla swoich osobistych powodów – sam król Henryk VIII. Dlatego też każdy, kto chciał działać na rzecz odnowy Kościoła w Anglii, musiał w tej sprawie zasięgać jego opinii jako głowy *regnum*.

Reformacja angielska była więc z natury rzeczy predysponowana do tego, by mieć charakter magisterialny.

To wyjaśnia z kolei dlaczego spośród wszystkich Kościołów o reformacyjnych korzeniach Kościół anglikański pozostał najbliższy – tak w sensie ustroju jak i teologicznie – do wzoru przedreformacyjnego; anglikanie raczej nie lubią etykiety „protestanci”, woląc być nazywani „angielskimi katolikami” (szczególnie dotyczy to „wyższego” odłamu tego Kościoła).

Kościół anglikański jest najbliższy modelowi *corpus christianum* ze wszystkich Kościołów protestanckich; ma bardzo sakramentalną teologię i najbardziej przypomina Kościół powszechny (*Volkskirche*), gdzie związek *regnum* i *sacerdotium* jest bardzo ścisły – jeśli nie w praktyce, to z pewnością w sensie prawnym (Z).

(Z) - Historia Anglii pełna jest pozornych sprzeczności. Wbrew opisanemu wyżej urzędowemu charakterowi Reformacji, model wolnego Kościoła jest w dużej mierze właśnie wynalazkiem angielskim (mówiąc „wolny” mamy na myśli „wolny od powikłań z mechanizmem władzy”, tj. ani w dobrej komitywie, ani w stanie wojny z państwem). Ostateczne zwycięstwo idei rozdziału Kościoła od państwa świat zawdzięcza swojej anglojęzycznej populacji. Przyczyny tego faktu nie zostały – według mojej najlepszej wiedzy – dotąd zadowalająco wyjaśnione. Być może dlatego, iż Anglia geograficznie i ideowo przez całą swoją historię znajdowała się na obrzeżach Cesarstwa, a również i dlatego, że chrześcijaństwo dotarło na Wyspy Brytyjskie nie z Rzymu, a z Bizancjum (Brytyjczycy, na przykład, początkowo obchodzili Wielkanoc według kalendarza obrządku wschodniego).

Ponieważ będziemy mówić o angielskich koloniach w Nowym Świecie, wydaje nam się konieczne, by przedtem przyjrzeć się uważnie rozwojowi sakralizmu w kraju macierzystym, w Anglii. Trudno byłoby znaleźć większych zwolenników idei *corpus christianum* niż oficjalni przedstawiciele państwowego Kościoła anglikańskiego. Dla przykładu, Ryszard Hooker przyrównał Kościół i państwo do dwóch ramion trójkąta prostokątnego, z którym jeden ma zawsze za podstawę drugi, w zależności od tego, jak ten trójkąt trzymamy. Mówiąc o Kościele i państwie nauczał on, iż „nikomu, kto należy do jednego nie wolno odmawiać prawa bycia członkiem również tego drugiego”. Jak to zwykle bywa, chrzcielna koncepcja Hookera mówi sama za siebie, gdyż o chrzcie powiedział on:

Dzieci opatrzone są tym znakiem: „jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” – Efezjan 4:5. Którzy tylko te znaki mają na sobie, tych Kościół uznaje za dzieci swoje; za obcych i cudzoziemców ma on tylko tych, na których brak jest tych znaków. To z powodu ich braku Saraceni, Żydzi i niewierni wyłączeni są poza obręb Kościoła. Pozostałym – jeśli tylko tych rzeczy im nie brak – nie możemy odmawiać prawa bycia częścią Kościoła widzialnego... Jeśli tylko ich zewnętrzne wyznanie wiary jest chrześcijańskie, tedy należą oni do widzialnego Kościoła Chrystusowego i wszyscy oni są chrześcijanami z powodu tego ich wyznania, czego znakiem rozpoznawczym są wymienione przez nas znamiona; zaprawdę, choćby byli oni bezbożnymi bałwochwalcami, nikczemnymi heretykami, ludźmi wyklętymi, zaiste wyłączonymi za notoryczne uchybienia.⁸⁴⁾

Ryszard Hooker przy pomocy triku „widzialności-niewidzialności” Kościoła (jak już tak wielu – od czasów Augustyna – przed nim i po nim) mógł uznać za „chrześcijan” wszystkich „bezbożnych bałwochwalców, nikczemnych heretyków, ludzi wyklętych” – a wszystko z powodu zapiekłej determinacji obrony racji bytu hybrydy. Hooker nie próbuje nawet wyjaśniać, czym właściwie ma być owo „zewnętrzne wyznanie wiary” (*) ; no bo - jeśli ma to być coś jedynie zewnętrznego, z pewnością nie można tego nazwać prawdziwym wyznaniem, jeśli zaś jest to wyznanie prawdziwej wiary, nie będzie ono już tylko zewnętrzne. Myślenie Hookera należy zaklasyfikować jako przedchrystiańskie lub pochrystiańskie, gdyż

koncepcja społeczeństwa pluralistycznego jest mu całkowicie obca. Poglądy w rodzaju tych, prezentowanych przez Ryszarda Hookera, Karol Barth nazwał „neojudaizmem”, i trudno się z tym określeniem nie zgodzić (A). Jeśli jednak Karol Barth ma rację nazywając „chrześcijański sakralizm” „nowym judaizmem”, będziemy musieli tym mianem określić prawie wszystkie tradycje wyznaniowe wyrosłe na gruncie urzędowej Reformacji.

(A) Judaizm jest, rzecz jasna, systemem czysto sakralnym, w którym społeczeństwo jest jednocześnie bytem duchowym i politycznym. Klasycznym wyrazem tego sakralizmu (nawet jeśli poniekąd niedorzecznym) jest bliski czasowo naszej książce artykuł jerozolimskiego rabina S.M. Lebrmana (zamieszczony w wydawanym w RPA żydowskim periodyku Barkai), w którym - nie kryjąc swego entuzjazmu - cytuje on niejakiego rabina Hisdę, który miał napisać: „Jak według 2.Mojżeszowej 30:34 smrodliwe galbanum było jednym ze składników kadzidła świątynnego, tak grzesznicy muszą być zaliczeni w poczet zgromadzenia wyznawców”. Rozwijając tę osobliwą egzegezę Lebrman informuje swoich czytelników, iż hebrajskie cbr („zebranie” lub „zgromadzenie”) jest w rzeczywistości akronimem trzech słów: caddikim („sprawiedliwi”), benonim („w pośrodku drogi”) i reszam („bezbożni”).

(*) Przypomina się zwrot „wierzący niepraktykujący”, jakim czasami określają siebie nominalni katolicy – nawet jeśli owo „niepraktykujący” w praktyce oznacza wręcz... niewierzący.

W kontekście teologii Ryszarda Hookera wcale nie dziwi fakt, że po to, by sprawować funkcje publiczne w Anglii za jego dni, należało być poważanym członkiem Kościoła – „właściwego” ma się rozumieć. W tamtych czasach można było być poddanym w Anglii procesowi ekskomuniki, czemu towarzyszyły surowe kary cywilne; już na pierwszym jej „etapie”, nawet jeśli człowiek, którego postawiono w stan oskarżenia, wyraził skruchę i otrzymał absolicję – za co musiał uiścić stosowną opłatę – wszyscy chrześcijanie (co w ramach tej społecznej enklawy oznaczało praktycznie wszystkich) mieli zakaz z nim kontaktów, a więc także kupna i sprzedaży, co było obliczone na doprowadzenie go do finansowej ruiny.

Jeśli w przeciągu czterdziestu dni osoba ta nie podporządkowała się kościelnej władzy kluczy, sąd mógł przekazać sprawę trybunałowi świeckiemu, który nakazywał uwięzienie i w konsekwencji poddawał eksterminacji, bądź w dosłownym sensie tego słowa, bądź w sensie banicji z granic królestwa. Było to, rzecz jasna, postępowanie wynikające z myślenia pogrążonego jeszcze w duchu średniowiecza – choć jednocześnie przecież urzędowa Reformacja pozostała w zgodzie z tą samą mentalnością (B).

(B) - Swój udział w umacnianiu hybrydy w Anglii tamtych czasów miał też Jan Kalwin. Usilnie nakłaniał on młodocianego króla Edwarda do naśladowania izraelskiego króla Jozjasza, a szczególnie, by za jego przykładem „całkowicie wykorzenił wszelkie papistyczne zabobony”.⁸⁷⁾ Niewiele przyszło Kalwinowi z tego wścibstwa w sprawy angielskie, gdyż Edward wkrótce potem (w 1553 roku) zmarł na gruźlicę w wieku lat piętnastu, a kiedy na tron wstąpiła Maria Katolicka, zwana Krwawą, to - jako fanatyczna katolicka - próbowała ona uczynić w stosunku do sprawy protestanckiej to samo, do czego nakłaniał Kalwin Edwarda w stosunku do katolicyzmu.

Reprezentatywna dla XVII-wiecznego myślenia w Anglii i dla kwitnącej tam hybrydy może być uwaga Edmunda Calamy, poczyniona w kazaniu, jakie wygłosił on na rzecz Parlamentu w roku 1644: Jeśli nie będziecie postępować stosownie do waszych obowiązków i zakresu władzy, by przeciwdziałać błędom

szerzącym się w Królestwie, wszystkie te błędy stają się waszymi błędami, a te herezje waszymi herezjami; a wtedy wy sami stajecie się anabaptystami... i to wy stajecie się tymi, którzy twierdzą, że tolerancja należy się wszystkim religiom”.⁸⁵⁾

Wyrazem tego samego dogmatycznego sakralizmu są słowa Roberta Baylie, członka Westminsterskiego Zgromadzenia Teologów (*):

Wolność sumienia i tolerancja wobec wszystkich dowolnych religii jest tak monstrualną bezbożnością, że ten religijny parlament może wobec podobnej idei wyrazić tylko swą odrazę. Jakakolwiek może być opinia... Pana Williamsa i cokolwiek mogą powiedzieć ludzie jego pokroju, Pan Burroughs obalił tę obrzydliwość na podstawie wielu niepodważalnych argumentów”.⁸⁶⁾

Wspomniany tu „Pan Williams” to nikt inny, jak Roger Williams, którego doświadczenia z hybrydą w Nowym Świecie właśnie omawiamy. Widocznie musiał on już wykazywać skłonności do myślenia kategoriami wolnego Kościoła, zanim jeszcze przybył do Nowego Świata.

(*) „W roku 1643 tzw. Długi Parlament (1640-1660) zniósł urząd biskupi w Anglii... Kolejnym jego posunięciem było powołanie Westminsterskiego Zgromadzenia Teologów...(1643-1649), któremu powierzono zadanie zastąpienia dotychczasowych struktur Kościoła urzędowego, nauką i organizacją właściwą Reformacji genewskiej...” (E.E. Cairus, *Christianity Through the Centuries*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1977, s. 356; za Londyńskie Wyznanie Wiary z roku 1689, Przedmowa do wyd. polskiego, Carey Publications 1975). O tym, że Zgromadzenie było jednym z elementów długofalowego i szeroko zakrojonego, międzynarodowego protestanckiego frontu antyanabaptystycznego, w którym wiodącą rolę odegrali Kalwin, Bullinger i de Bres, niech zaświadcza poniższe cytaty (The Anabaptists and their Stepchildren, F.N Lee, *passim*): „W 1553 Thomas Cole opublikował swoje *Godly and Fruitful Sermon Against Anabaptists* („Pobożne i owocne kazanie przeciwko anabaptystom”), których niedługo potem biskup John Jewel słusznie nazwał ‘znaczną i złowrobną kupą arian, anabaptystów i innej zarazy’. Nic więc dziwnego, że najważniejsza wyznaniowa formuła Kościoła anglikańskiego, Czterdzieści dwa artykuły wiary z roku 1553 r., zawierały aż siedemnaście artykułów antyanabaptystycznych” (por. J. Jewel, *Works*, 1560, wyd. Ayre, Cambridge, wyd. 1850, IV: 1240 n i dz. cyt., s. 209) /.../ Już w 1557 r. szkocki reformator i wierny uczeń Kalwina, Jan Knox pisał w jednym z listów – wydanych niedawno w nowej redakcji pod tytułem *A Warning Against the Anabaptists* („Ostrzeżenie przeciwko anabaptystom”) – do swoich braci i ‘lordowskich mości wyznających prawdę’ w Szkocji o tych, którzy „przez udział w godnych potępienia i najbardziej zgubny sektach, oddzielili się od społeczeństwa i wspólnoty ze swymi braćmi” (zob. K. Reed, w *Presbyterian Heritage*, Dallas, 1984, ss. 1-3 i Knox, *Works* IV: 261-74 {por. IV: 257-60}, jak cyt. w Reed, dz. cyt., ss. 21 n.) /.../ Chociaż Czterdzieści dwa artykuły wiary i pisma Jana Knoxa skutecznie ograniczały dalszy rozwój brytyjskiego anabaptyzmu, mimo to w 1587 r. większość populacji Norwiche stanowili anabaptystyczni holenderscy uchodźcy (w Williams [G.H.], *Rad. Ref.* ostro zwalczani tak przez anglikanów, jak i purytan... (tamże, s. 216) /.../ Belgijski kalwinista, Guido de Bres był uchodźcą w Anglii w latach 1548-1554, skąd powróciwszy do Niderlandów – utwierdzony w kalwińskich przekonaniach przez zwolenników króla Edwarda VI – kontynuował swoje dzieło, szczególnie zaś zwalczając anabaptystów. Widać to w jego słynnym Wyznaniu belgijskim z roku 1562, gdzie atakuje on nie tyle rzymskokatolików, co anabaptystów, a zwłaszcza ich doktrynę chrzcielną (zob. Wyznanie belgijskie, art. 15, 34 /por. przyp. 144/ oraz art. 7, 18 i 36) /.../ Do budowania frontu przeciw anabaptystom w Anglii znacznie przyczynił się też szwajcarski kalwinista Bullinger (Baptist Estep, s. 210). Henryk Bullinger, bliski współpracownik Kalwina, jest

autorem pracy pt. *The Origin, Progress, and Sects of the Anabaptists* („Pochodzenie i rozwój sekt anabaptyzmu”), gdzie pisał on, że „chcieli oni odłączyć się od papistów i ewangelików... i żyć według nowego baptystycznego porządku” (cyt. z C.F. Herschberger, *The Recovery of the Anabaptist Vision* („Odnowienie anabaptystycznej wizji”), Herald, Scottsdale Pa., 1957, s. 204). W rzeczy samej, wydana w Szwajcarii przez Bullingera i innych w 1536 r. I Konfesja helwecka – znacznie przez niego rozbudowana i wydana w 1566 jako II Konfesja helwecka – w wielu miejscach wytyka błędy anabaptystycznych herezji (rozdz. 11, 20, 29, 30)/.../ Wspomniani wyżej XVI i XVII-wieczni europejscy kalwiniści silnie oddziaływali nie tylko na Kościół prezbiteriański w Szkocji, ale także Kościół anglikański w Anglii. XVI i XVII-wieczni brytyjscy purytanie byli pod wielkim wpływem europejskiej paidobaptystycznej i antyanabaptystycznej teologii reformowanej, sami także mocno na nią wpływając (wyd. Uniwersytetu w Glasgow, London, 1933, ss. 243-47) /.../ Zaprawdę, pomiędzy szwajcarskimi Kościołami reformowanymi a brytyjskimi Kościołami, tak anglikańskimi, jak i prezbiteriańskimi trwał ciągły strumień obfitej korespondencji (L.B. Schenck, dz. cyt., s. 39) /.../ W 1643 r. wpływ Kalwina na Wyspach (Anglia, Irlandia, Szkocja, Kornwalia/.../) był już dominujący... Olbrzymi wpływ na teologię Westminsterskiego Zgromadzenia Teologów miały nie tylko Irlandzkie artykuły wiary, ale...cała gama kalwińskich konfesji, jak również najlepsi teologowie reformowani. To sprzężenie zwrotne pomiędzy Europą północną a Wyspami Brytyjskimi w dojrzewaniu kalwinizmu było tak silne, że bardzo mało było miejsca na samodzielny rozwój (por. C.G. M’Crie: dz. cyt., ss. 51-52, cytowane w Schenck, dz. cyt., s. 50 n. 166; oraz ss. 50-51) /.../ Prof. prof. dr Philip Schaff i Benjamin B. Warfield obaj słusznie twierdzą, że Westminsterskie wyznanie wiary powstało przede wszystkim pod wpływem Irlandzkich artykułów wiary... które są silnie antyanabaptystyczne (Creeds III, s. 526, oraz *The Westminster Assembly*, wyd. 1972, ss. 176 n.)”. A oto, jak kończy się cytowany tu artykuł: „Ogólnie rzecz biorąc Wielka Brytania, a Westminsterskie Zgromadzenie Teologów (roku 1643 i lat następnych) w szczególności zostały na szczęście zachowane od heterodoksji europejskiego anabaptyzmu. Bo choć prawdą jest, że jeszcze późni ‘angielscy baptyści’ (począwszy od r. 1611) rzeczywiście sporo czerpali od anabaptystów, szczęśliwie pozostali jedynie peryferyjnym odłamem brytyjskiego purytanizmu” (*The Anabaptists and their Stepchildren*, F.N. Lee, copyright 1999-2004, *The Reformed Reader*, - www.reformedreader.org).

Z uwag Roberta Baylie dowiadujemy się, że magistraccy reformatorzy nie byli jedynymi ludźmi w Anglii zaangażowanymi w walkę z dobrze obwarowanym katolicyzmem, ale że była tam jeszcze inna niekatolicka partia opozycyjna, znana jako „anabaptyści”. Ruch reformatorski w Anglii musiał jak widać ulec podobnemu rozdzieleniu, jak miało to miejsce na kontynencie europejskim. Rzućmy teraz okiem na kwestię wolnego Kościoła w Anglii, na tyle ważną, by usprawiedliwić ostrzeżenia Roberta Baylie wygłoszone pod adresem Parlamentu, gdyż ma on wiele wspólnego z późniejszą historią, dając właściwą perspektywę dla zrozumienia klimatu, w którym żył i działał Roger Williams. Czytelnik jak dotąd mógł bowiem odnieść wrażenie, że generalnie wolny Kościół, a anabaptyzm w szczególności, był zjawiskiem typowo europejskim – co jest dalekie od prawdy.

Chociaż powszechnie przyjmuje się, że anabaptyzm miał swe początki na kontynencie europejskim, dość wcześnie miał on swoich przedstawicieli na Wyspach Brytyjskich. Kiedy w roku 1538 w Europie zatrzymano grupę anabaptystów, przy jednym z nich znaleziono list wskazujący iż ich lider Peter Tesch planował odwiedzić anabaptystów w Anglii. Miejscowy landgraf postarał się o to, by Henryk VIII został odpowiednio ostrzeżony przed zagrożeniem, jakie mogą w jego królestwie stanowić anabaptyści. Tym, który w imieniu landgrafa ów tekst napisał, był Filip Melanchton, który już wcześniej ostrzegał króla w swoim własnym imieniu. Według tych listów Melanchtona anabaptyzm miał wywodzić się z Flandrii, co jest wnioskiem dość swoistym, wynikającą być może z faktu, iż wielu anabaptystów w Anglii było

flamandzkimi uchodźcami. Ponadto, ciężko jest stwierdzić, gdzie właściwie była kolebka anabaptyzmu, ponieważ był on pod silnym wpływem ruchów poprzedzających rok 1517. Być może, gdybyśmy poznali prawdę, mogłoby się okazać, że anabaptyzm był tyleż wytworem Flandrii, co Szwajcarii lub południowych Niemiec.

Jeszcze wcześniej, bo w roku 1531, pewien Anglik imieniem William Barlow ostrzegał swoich rodaków przed anabaptystycznym wolnym Kościołem. Co interesujące, nazwał on anabaptyzm „trzecim odłamek Reformacji”, bez wątpienia mając przez to na myśli, że jest on trzecim po kalwinizmie i luteranizmie. Musiał widocznie być poinformowany o zaistniałym podziale w łonie Reformacji. W roku 1534 aresztowano w Anglii rodowitego Flamandczyka o imieniu Bastian, za rozpowszechnianie anabaptystycznych idei i literatury. Dnia 25 maja 1536 roku zatrzymano w Anglii grupę około dwudziestu pięciu anabaptystów, z czego czternastu z nich spalono na stosie w czerwcu roku następnego. Ocenia się, że anabaptystów, spalonych na stosie w Anglii w czasie panowania Henryka VIII było więcej, niż poddanych egzekucji lollardów w wieku poprzednim, oraz że osiemdziesiąt procent ofiar Krwawej Marii stanowili anabaptyści (C). Istnieje wiele innych przykładów społeczności wolnego Kościoła, które zostały odkryte, a ich przywódcy spaleni na stosie. W ten sposób, wolny Kościół i jego zasady były żywe w Anglii we wczesnych latach Reformacji protestanckiej, przyczyniając się do rozwoju na tamtym terenie ruchów wolno-kościelnych.

(C) - Tak bogata reprezentacja anabaptyzmu w Anglii, w dziesięć zaledwie lat po kolizji Grebela z zurychskim regnum wskazuje na jego wcześniejszą obecność i uwarunkowania. Jak wspomnieliśmy przy omawianiu rozwoju anabaptyzmu na kontynencie europejskim, datowanie początków angielskiej Reformacji na rok 1517 nastrocza pewne znaczące trudności psychologiczne – jak na przestrzeni dziesięciu zaledwie lat mogła nastąpić w jej łonie tak poważna polaryzacja? Jest bardzo prawdopodobne, że również i angielski anabaptyzm miał swoje korzenie w czasach o wiele wcześniejszych. Lollardyzm mógł być dla wolnego Kościoła w Anglii tym samym, czym dla wolnego Kościoła w Europie ruchy typu sakramentarianizmu.

Europejski anabaptyzm docierał do Anglii w jeszcze inny – choć pokrewny – sposób.

Całe mnóstwo Anglików, którzy odwiedzali Niderlandy, zostało zainspirowanych przez kontakt z wolnym Kościołem, w drodze powrotnej zabierając jego idee ze sobą do kraju ojczystego. Wielu z nich wyjeżdżało do Holandii, będąc już wcześniej zarażonych odszczepieńczymi ideami, niektórzy by uniknąć zagrażającego im niebezpieczeństwa z powodu swoich separatystycznych poglądów; wracali odważniejsi i bardziej umocnieni w swoich przekonaniach. Jednym z nich był Mark Leonard Busher, autor traktatu z 1614 roku, pt. *Religion's Peace, a Plea for Liberty of Conscience* („Pokój religijny; obrona wolności sumienia”), uważanego za najwcześniejszą znaną publikację na rzecz całkowitej wolności sumienia. Jej czołowym przesłaniem jest myśl, iż wolność sumienia wymaga, by z powodu przekonań religijnych „z woli króla nie był przyznawany lub odbierany nikomu żaden świecki przywilej – jest to prawo dane od Boga każdemu człowiekowi, podstawowe dla samej istoty chrystianizmu”. Z powodu swoich przekonań Busher musiał uciekać do Holandii, gdzie był członkiem anabaptystycznej grupy w Kampen.

Inny angielski anabaptysta, Robert Browne (od którego nazwiska jego separatystyczna grupa została nazwana brownistami) miał podobne poglądy co do funkcji przedstawicieli władzy świeckiej w sprawach religijnych:

Niech lepiej nie zajmują się niczym, co ma związek z Kościołem, ale jako świeccy urzędnicy jedynie sprawami świeckimi, ponieważ ich autorytet nie rozciąga się na Kościół – jakby byli prorokami lub kapłanami, czy duchowymi królami – tak, jak w sprawach doczesnej sprawiedliwości mają oni prawo utrzymywania porządku i poszanowania mocą ich władzy, stosując cielesne kary i świeckie środki przymusu. I dlatego, ponieważ również Kościół jest częścią społeczeństwa, znajduje się pod ich kuratelą, to znaczy, że mają oni pilnować spraw związanych z doczesnym bezpieczeństwem i sprawiedliwością; jednak, co do przymusu religijnego, zakładania Kościołów siłą i przymuszania do poddaństwa rządów kościelnym przy użyciu świeckich praw i kar, to wszystko do nich nie należy.⁸⁸⁾

Kiedy Robert Browne zaczął gromadzić wokół siebie grupki uczniów w Cambridge, Londynie i Norwich, został wydany z Anglii. Wyemigrował do Niderlandów, gdzie w Middelburg opublikował szereg prac, w których wyłożył swoje zasady. Były to: *Reformation Without Tarrying for Any* (Reformacja – nie czekając dłużej), *Order for Studying the Scriptures* (Zasady studiowania Pisma) oraz *Life and Manners of All True Christians* (Życie i obyczaje wszystkich prawdziwych chrześcijan). To ostatnie opracowanie tak bardzo nie spodobało się państwowemu Kościołowi w Anglii, że wyznaczono karę śmierci dla każdego „winnego posiadania” jego egzemplarza, który to środek zaradczy sprowokował parlamentarny komentarz Sir. Waltera Raleigha, że „ukaranie ich wszystkich będzie niemożliwe”.

Francis Johnson, purytański duchowny, który próbował odpiąć separatystyczne argumenty, zawarte w książce Barrowsa i Greenwooda pt. *Plain Refutation* (Łatwe odparcie), w końcu sam nawrócił się do idei wolnego Kościoła, które przedtem usiłował odpiąć. Kiedy w roku 1593 z tego powodu Johnson znalazł się w więzieniu, mała grupka jego naśladowców wyemigrowała do Niderlandów. Współczesny im Henoah Clapham tak pisał o tej małej kolonii osiedleńców: „Kościół ten prześladowania w Anglii trzynastu lat temu rzuciły na te ziemie. W krótki czas potem, wielu z nich popadło w herezje anabaptystów (aż nadto powszechne w tych stronach)...”.

Podobne były losy Jana Smytha i Tomasza Helwysa, którzy z powodu swoich „lewicowych” poglądów również znaleźli się w Niderlandach, gdzie zostali ugrunтовani w ideach „anabaptystów”. Smyth był prawowiernym purytaninem nauczającym, iż zadaniem władz świeckich jest wpływanie na ludzi, by czcili prawdziwego Boga, a wyłamujących się z prawowiernego kultu karali więzieniem, konfiskatą dóbr lub śmiercią „stosownie do rodzaju przewinienia”; później jednak zarówno on, jak i jego trzódka „*zrzucili z siebie to jarzmo niewoli antychrysta, i – podobnie jak ziemscy panowie darzą ludzi wolnością – zgromadzili się (pod przymierzem Pańskim) w stan Kościoła – w społeczność ewangelii – by chodzić wszystkimi Jego drogami, znanymi im lub im objawionymi, według swoich najlepszych starań – bez względu na to, ile to ich będzie kosztowało – z pomocą Pańską*”. Powstały w ten sposób wolny Kościół spotykał się w dwu miejscach – w Gainsborough pod przywództwem Smytha i w Scrooby pod przywództwem Jana Robinsona. Na skutek silnych prześladowań w 1608 roku obie grupy wyemigrowały do Holandii, gdzie Smyth doszedł do przekonania, iż nic tak nie wzmacnia wspólnych więzi przymierza między wierzącymi, jak chrzest dorosłych. Jan Robinson tak opisał zmianę, jaka zaszła w jego byłym współtowarzyszu:

Panowie Smyth, Helwys i inni, zerwali więzi i wyrzekli się całkowicie swego dotychczasowego kościelnego ugrupowania i służby, by zebrać się ponownie, tworząc nowy Kościół () z tych, którzy przyjmą chrzest, do którego przykładają oni tak wielką wagę, że dopóki go nie przyjmą, raczej nawet wspólnie się nie modlą. I po niejakich wymianach grzeczności, co do tego, kto powinien zacząć... pan Smyth najpierw ochrzcił siebie samego (D), a następnie pana Helwysa i innych, na podstawie złożonego przez nich osobistego wyznania⁸⁹⁾*

(*) - Owo rozwiązywanie i zakładanie Kościołów – na podstawie osobistych objawień i wspólnych wyznań – to niestety nadal dowód myślenia kategoriami *corpus christianum*, z którym wszelcy reformatorzy Kościoła teoretycznie zawsze walczyli. Ostatecznie, wszystkie wyznania chrześcijańskie wyrosły na ideach oryginalnie anabaptystycznych – tak braci szwajcarskich (Manza, Grebela i innych) jak i baptystów (Smytha, Helwysa i innych), a wreszcie także religijno-społecznych „wolnościowców” (R. Williamsa i W. Penna) – spotkały się w ekumenicznym pubie „Pod Hybrydą” (losu tego uniknął kwakryzm; zatracił on jednak charakter społeczności chrześcijańskiej, będąc dziś bardziej ruchem społeczno-politycznym niż wyznaniem religijnym). I chociaż pogłębiona analiza przyczyn tego faktu wymagałaby oddzielnego (obszernego) opracowania, hasłowo należy stwierdzić, iż w którymś momencie wszystkie one (wyznania) porzuciły Chrystusa, jako swój ą G ł o w ę na rzecz „głów ludzkich” (przybierając „ludzką” tożsamość; por. 1.Kor.1:12-13 i 3:4). W ten prosty i skuteczny sposób pan ekumenicznego systemu „tronu i ołtarza” od wieków zapędza powiew Ducha wolnego Kościoła (zwany w strukturalnym chrześcijaństwie ruchem przebudzeniowym) do wielowyznaniowego koryta głównego nurtu chrześcijaństwa; jego łupem padają bowiem zawsze n a ś l a d o w c y l u d z i i c h i d e i – ofiary przedmiotowej relacji „ja-to” (por. Ja i Ty Marcina Bubera).

(D) - Większość Czytelników uzna to za dziwaczne aby ktoś chrzczył siebie samego, tak jak uczynił to Jan Smyth. Mimo swego dziwactwa, postępowanie to można uzasadnić pewnym biblijnym precedensem. W 1. Mojżeszowej 17 czytamy mianowicie, że Abraham został obrzezany jednego dnia wraz z całym swoim domem, przy czym powszechnie przyjmuje się, iż Abraham dokonał tego aktu najpierw na sobie samym, a potem na innych. Jan Smyth widocznie uważał – podobnie jak kiedyś Abraham – że nadszedł czas na nowy porządek, i to mogło podsunąć mu myśl o samoochrzczeniu. Smyth musiał być jak widać mocno przekonany, iż chrzest w tradycyjnej formie i znaczeniu jest całkowicie niezgodny z Pismem i że konieczne jest przywrócenie chrztu prawdziwie chrześcijańskiego.

Później (około roku 1612) Jan Smyth opracował – składające się ze 102 artykułów – wyznanie wiary, wykazujące silne wpływy anabaptystyczne, w którego 82 punkcie czytamy:

Wierzmy, iż władza świecka z racji swego urzędu nie powinna wtrącać się do spraw religii czy sumienia, przymuszając i nakłaniając do takiej czy innej formy religii lub doktryny, ale zostawiając swobodę wyboru religii chrześcijańskiej sumieniu każdego człowieka, powinna zajmować się wyłącznie świeckimi wykroczeniami, krzywdami i szkodami, jakie sobie ludzie nawzajem wyrządzają, jak morderstwa, cudzołóstwa, kradzieże itp. ... gdyż dla Kościoła i sumienia królem i prawodawcą jest jedynie Chrystus.90)

Tomasz Helwys powrócił do Anglii, gdzie opublikował traktat zatytułowany *The Mystery of Iniquity* (Tajemnica niegodziwości), w którym identyfikuje on Kościół rzymski z pierwszą, a Kościół anglikański z drugą bestią z księgi Objawienia, pisząc:

Bóg dał ziemskie królestwo królowi, z całą ziemską mocą, przeciwko której nikt oprzeć się nie może, ale musi być jej posłusznym we wszystkim, czyniąc to dobrowolnie, albo cierpiąc; Chrystus jedynie jest Królem Izraela i siedzi na tronie Dawida, a król powinien być poddanym Jego Królestwa; nikt nie powinien być karany, ani śmiercią, ani więzami, za wykroczenia przeciwko duchowym nakazom Nowego Testamentu, bo takie przewinienia należy karać jedynie przy pomocy duchowego miecza i dyscypliny.

Zwracając się do króla Jakuba I, któremu Helwys wysłał egzemplarz tego traktatu, mówi on:

Śłuchaj, O Królu, i nie pogardzaj radą prostaczków, a ich skarga niech dotrze do Ciebie. Król nie jest Bogiem, lecz człowiekiem śmiertelnym, dlatego nie ma mocy nad nieśmiertelnymi duszami swoich poddanych, aby dla tych dusz uchylać prawa i rozporządzenia. Gdyby Król miał władzę, by ustanawiać duchowych panów i duchowe prawa, byłby nie śmiertelnikiem, ale wiecznym Bogiem. O Królu, nie daj się zwodzić zwodzicielom, by tak zgrzeszyć przeciwko Twym biednym poddanym, którzy powinni i chcą Ciebie słuchać we wszystkim, co się dotyczy spraw ciała, życia i dóbr materialnych; w przeciwnym razie niech zostaną zgładzeni z tego świata. Boże, zachowaj Króla! 91)

Widzimy zatem, że pomiędzy Anglią a kontynentem europejskim istniała znacząca wymiana idei wolnego Kościoła, której towarzyszyły nieprzerwane próby ich zdławienia oraz zniszczenia ich zwolenników. I jak się zaraz przekonamy, zarówno te idee jak i towarzysząca im opozycja, doczekały się swojej kontynuacji w koloniach Nowego Świata.

Być może „ojcowie pielgrzymi” (Pilgrim Fathers) wypłynęli z Leyden do Nowego Świata częściowo z tego powodu, że żyjąc wśród holenderskiego społeczeństwa uświadomili sobie w pewnym momencie, że do rozwoju i urzeczywistnienia rewolucyjnych idei wolnego Kościoła w Anglii i Holandii potrzeba zupełnie nowego otoczenia, nie obciążonego długimi tradycjami chrześcijańskiego sakralizmu i klimatem urzędowej Reformacji [a dokładniej urzędowego reformizmu]. Dowodem na to, że myśli owych pielgrzymów mogły iść w tym właśnie kierunku, może być pożegnalna mowa ich przywódcy, skierowana do nich po zaokrętowaniu na Mayflower (Kwiecie majowe), w 1620 roku:

Jeśli Bóg objawiłby wam cokolwiek, postępując się jakimkolwiek innym swoim instrumentem, bądźcie gotowi to przyjąć w taki sposób, jakbyście mieli przyjąć jakąkolwiek prawdę poprzez moje usługiwanie. Jestem bowiem całkowicie przekonany, że Pan ma jeszcze w swoim zanadrzu więcej prawdy, ukrytej w Jego Świętym Słowie. Co do mnie, trudno mi dostatecznie wyrazić mój smutek nad stanem Kościołów reformowanych, które osiągnąwszy obecny etap religijności nie są już zdolne do żadnego innego rozwoju, niż podążanie torem wytyczonym przez jego urzędowych reformatorów... Widzicie, kalwiniści tkwią mocno w tym samym miejscu, gdzie zostawił ich ów wielki mąż Boży, który nie miał jeszcze pełnego obrazu rzeczy. Jest to nieszczęście, nad którym należy wielce ubolewać, bo choć w swoich czasach świecili oni [ludzie formatu Kalwina] jasnym i gorącym płomieniem, nie pojęli oni jednak całego zamysłu Bożego, ale gdyby żyli obecnie, byłiby równie gotowi przyjąć większe światło jak to, które pierwsi otrzymali. Błagam was, bądźcie pamiętali, że to jest część przymierza waszego Kościoła, bądźcie gotowi przyjąć każdą prawdę, jaka zostanie wam objawiona poprzez spisane Słowo Boże... Muszę także poradzić wam, bądźcie zaniechali, unikali i zrzucali z siebie miano brownistów, które jest zwyczajnym przezwiskiem i typową etykietką religiantów, używaną przez ich profesorów, wstrętną dla społeczności chrześcijańskiej.92)

Co miał Robinson na myśli przez owo „więcej prawdy” i o jakim „większym świetle” mówił? Jasne jest, że miał na myśli coś, co wykraczało poza „prawdę” obowiązującą w Kościołach reformowanych, z którymi zetknął się w Holandii, a także że wykraczała ona poza system myślowy, któremu kształt nadał Kalwin (ten sam, który „nie miał jeszcze pełnego obrazu rzeczy”). Pożegnalna rada Robinsona, by odciąć się od miana brownistów wydaje się wskazywać, że miał on na myśli postępowy ruch, który złośliwie opatrywano etykietką „brownistów”, którego teologię Robinson radził jednak swoim naśladowcom zachować, pomimo odrzucenia przez nich kojarzonego z nią przezwiska. W uszach pielgrzymów wciąż musiały brzmieć jeszcze słowa poważanego przez nich przywódcy, gdy układali i podpisywali tekst Mayflower Declaration. Czy to prorocze słowa lidera „pielgrzymujących ojców” do tego stopnia uwarściły jego naśladowców, że w swojej wizji społeczeństwa wykroczyli poza ramy struktury społecznej Kościołów reformowanych i system myślowy tego, któremu w Holandii tę formę one zawdzięczają? Nie będzie żadnym fantazjowaniem stwierdzenie, że owo „nowe światło”, to dziedzictwo wolnego Kościoła. Trafnie zauważył

ktoś, że zrozumieć angielską „lewicę” purytańską można tylko wtedy, gdy uświadomi się sobie stopień inspiracji, czerpanej przez nią bezpośrednio od szwajcarskich, niemieckich i holenderskich anabaptystów.

U Jana Robinsona dostrzegamy duży szacunek dla Kalwina połączony z głębokim rozczarowaniem jego osobą, a także żarliwe pragnienie, by ruszyć naprzód od miejsca, gdzie ich Kalwin zostawił. Szczególnie wart odnotowania w tym studium jest fakt, że ten sam ambiwalentny stosunek do Kalwina widzimy u Rogera Williamsa, który mówiąc o Kalwinie i Bezie stwierdził, że „ci wspaniali ludzie starają się (jak to ujął Jakub) wydawać z jednego źródła jednocześnie słodką i gorzką wodę, co jest monstrualną sprzecznością” (E). (*Complete Works*, IV, 264 – odtąd C.W.)

(E) - W tej ocenie Williams uprzedził jedynie A.C. McGifferta, który powiedział, że „doktryna Kościoła u Kalwina była konglomeratem wielu różnorodnych i niespójnych elementów, z którego to powodu od jego czasów prawie w całym reformowanym odłamie protestantyzmu panuje pomieszanie pojęć w kwestii znaczenia, miejsca i celu Kościoła”.⁹³⁾ Twórcy zdobiącego dziś Genewę pomnika Reformatorów, dodali do tego grona jednego człowieka z Nowego Świata – Rogera Williamsa. Gdyby postaci Williamsa i innych dygnitarzy z tego pomnika mogły w jednym momencie ożyć, wkrótce popadli by w głęboki konflikt na tle kwestii, co należy uczynić z hybrydą. Williams obstawałby przy tym, by ją „uśpić”, reszta zaś chciałaby umieścić ją na liście „gatunków chronionych”. Roger Williams zauważył błąd w 36 artykule Wyznania belgijskiego dwa stulecia przed Kościołami reformowanymi (**)

(**) Nie będzie nas to dziwić, jeśli uświadomimy sobie, że ta część Katechizmu (poświęcona omówieniu apostołskiego Credo), jest we wstępie zatytułowana, „o Bogu, Duchu Świętym i naszym uświęceniu” (cz. II, pyt. 24). Jeszcze bardziej znamienne jest to, że wspomniany fragment (pyt. 53-58) o kwestii uświęcenia nie wspomina ani razu (!), bardzo mocno za to akcentując potrzebę absolutnej pewności zbawienia przez samą wiarę w dzieło Golgoty – solā fide (niezależnie od przemiany życia), które jaśnieje tu pełnym blaskiem. Czy dziwi niechęć Lutra do apostoła Jakuba, który taką „bezuczynkową” wiarę nazywa „martwą”, albo „ekumeniczne wyznanie niewiary” corpus christianum w zwycięstwo nad grzeszną naturą w tym świecie? A przecież napisane jest: „Zwycięzcy i temu, kto pełni aż do końca u c z y n k i m o j e, dam władzę nad poganami” (Obj.2:26).

Bezpośrednią przyczyną tej krytycznej uwagi była wypowiedź Kalwina z jego komentarza do Rzymian 13:4 – bardzo po linii przekonań Williamsa – którą chętnie się on posłużył. W komentarzu Kalwina Williams odnalazł, według jego własnych słów, następujące stwierdzenie: „Cała ta rozprawa dotyczy władz świeckich i dlatego ci, którzy chcą panować nad sumieniami, na próżno chcą wywodzić stąd swoje prawo do świętokradczej tyranii”. W tym samym komentarzu Williams miał znaleźć taką wypowiedź: „Paweł nie wyraża respektu wobec całego Prawa, a mówi tylko o tych obowiązkach, które Prawo nakazuje odnośnie do bliźnich”. Williams chętnie posługuje się także komentarzem Bezy do tego samego fragmentu: „Ponieważ Apostoł rozważa w tym miejscu obowiązki ludzi względem siebie nawzajem, myślę, iż termin p r a w o powinien być ograniczony do spraw świeckich”.

To wszystko było oczywiście wodą na młyn Williamsa. Tym niemniej, antagonistą Williamsa, Jan Cotton, w skierowanych przeciwko niemu polemikach, powołuje się na *Obronę* autorstwa Kalwina i Bezy (w której bronią oni słuszności spalenia Serweta), gdzie pieśń słynnych genewczyków – do tych samych słów z Rzymian – brzmi już całkiem inaczej; dowodzą tam oni (znowu, według słów Williamsa), co następuje: „Ta jedna rzecz wystarczy mi, że przyjście Chrystusa nie zmieniło niczego, co się tyczy tak państwa, jak i świeckich rządów, nie ujmując niczego urzędowi władzy świeckiej. Idźmy więc do tego miejsca, gdzie

Paweł naucza, że 'nie nosi ona miecza na próżno' – czy ma ona być ograniczona tylko do jednego rodzaju [spraw świeckich]? Ci, z którymi muszę mieć do czynienia sami przyznają, że władze świeckie są uzbrojone przez Boga, by karać jawne przestępstwa, a powstrzymywać się od spraw religijnych, i że przez ich pobłażanie bezbożność może plenić się bez ograniczeń. Ale Duch Święty woła przeciwko temu w wielu miejscach". Według Jana Cottona Beza miał również powiedzieć: „Władza świecka jest Bożym duszpasterzem, noszącym miecz, by mścić się na tych, którzy źle czynią... jak miałyby tę swoją powinność sprawować jeśli nie miałyby sprawiedliwej władzy nad heretykami, chyba że heretycy nie są złoczyńcami (co jest poglądem tak absurdalnym, że nie sądzę, by wymagał obalenia), lub że słowa Pawła należy ograniczyć do pewnego rodzaju złych czynów, to jest do tzw. grzechów cielesnych, którą to różnicę pomiędzy rodzajami złych czynów omówię szerzej gdzie indziej". 94) Oczywiście, była to z kolei woda na młyn Cottona. Nie dziwią więc słowa Williamsa o Kalwinie i Bezie, że „wydają z jednego źródła jednocześnie słodka i gorzką wodę”. A problem wynikał po prostu stąd, że genewscy reformatorzy operowali jednocześnie dwiema różnymi – w istocie sprzecznymi pomiędzy sobą – koncepcjami Kościoła.

Wiele swoich przemyśleń Roger Williams musiał z pewnością zawdzięczać tradycji wolnego Kościoła, żywej w anabaptystycznych kręgach Niderlandów. I choć nie ma na to dowodów, że był on kiedyś osobiście w Niderlandach, znaczące jest, że podjął długotrwały wysiłek, by opanować język niderlandzki. Powodem tego mogła być jednak bogata literatura wolnego Kościoła, dostępna w tym właśnie języku, którą – jak się zdaje – się zaczytywał. Williams musiał zresztą poznać holenderski całkiem nieźle, gdyż wiadomo nam, że uczył tego języka innych (F). Oznacza to, że Williams miał praktycznie dostęp do całej holenderskiej literatury anabaptystycznej, (która była obfita), i to w oryginale. Tak czy inaczej, Roger Williams już wkrótce miał usłyszeć wszystkie zarzuty i wymówki, które przez lata całe rzucano w twarz członkom wolnego Kościoła. Jedną z „herezji”, o jaką go oskarżono, było tradycyjne pomówienie o „odmawianie składania przysięgi”. Sugerowano, że niechęć Williamsa do przysięgania wynikała z jego doświadczeń ze służby posłańca sądowego, w czasie której miał okazję być świadkiem kompletnej nonszalanckiej, z jaką obchodzono się z przysięgami, przez co już bardzo wcześnie zbuntował się on przeciwko przysiędze jako takiej.

(F) - W liście do gubernatora Winthropa napisał on: „Upodobało się Panu powołać mnie na pewien czas, by wraz z pewnymi osobami studiować hebrajski, grekę, łacinę, francuski i holenderski. Prosiłem pana Milтона, sekretarza Rady, by ze względu na mój holenderski czytał mi więcej języków”.

Jest jednak bardziej prawdopodobne, że sprzeciw wobec przysięgania, jaki narodził się w jego umyśle, był jednym z elementów myślowej spuścizny wolnego Kościoła, z którą Williams się utożsamiał. Czy już waldensi, a za nimi później anabaptyści, nie sprzeciwiali się przysięganiu? „Heretycy” widzieli w składaniu przysięgi akt o głęboko religijnym charakterze, do którego nie każdy może być rzeczywiście przygotowany; uważali, że wymaganie jej od wszystkich jest zamykaniem oczu na złożoną naturę struktury społecznej – z tego też powodu praktykę tę odrzucali. Przypomnijmy ponadto, że przysięga była przez wieki częścią mechanizmu, przy pomocy którego powszechny Kościół państwowy usiłował pozbywać się swojej opozycji – od bardzo wczesnych czasów każdy dorosły mężczyzna musiał pod przysięgą obiecywać, że będzie denuncjował wszelkich „heretyków” czy „heretyckie” zachowania.

Było więc nieuniknione, że członkowie wolnego Kościoła tradycyjnie traktowali przysięgę jako wynalazek diabelski (G).

(G) - Nie będziemy w stanie zrozumieć wagi, jaką po obu stronach konfliktu o prawomocność „chrześcijańskiego sakralizmu” przykładano do kwestii przysięgi, dopóki nie uświadomimy sobie jak ważną rolę odgrywała ona w walce o podtrzymanie istnienia i trwałości hybrydy. Katechizm heidelberski poświęca więcej miejsca kwestii poprawności aktu składania przysięgi [w wersji polskiej: cz. III, pyt. 99-102, dot. III przykazania dekalogu), niż artykułowi Apostolskiego Wyznania Wiary o „Bogu Duchu Świętym”! [w wersji polskiej cz. II, pyt. 53]. Swego czasu Kalwin bardzo pochlebnie wyrażał się o pewnym rodowitym Flamandczyku imieniem Pierre Alexander, dodając jednak, że ma on jeden poważny feler („une lourde fault”): nauczając, że Nowy Testament zabrania przysięgania; w oczach Kalwina „skaza” ta była na tyle poważna, że - jak stwierdził - dyskwalifikuje ona Aleksandra ze stanowiska, do objęcia którego jego kandydatura była rozważana. Niejeden „heretyk” przypieczętował swoją zagładę twierdząc, że przysięganie jest nie na miejscu. Narzuca się pytanie: dlaczego ludzie tak zaprzęтали swoją uwagę tą kwestią? Nasze [demokratyczne] sądy pozwalają na rezygnację z przysięgi, zgadzając się, by w jej miejsce powiedzieć, że się „uroczyście oświadczam” (jest to praktyka datująca się od czasu likwidacji hybrydy, a wprowadzona w celu zadośćuczynienia pragnieniom wolności sumienia spadkobierców wolnego Kościoła).

Również i w Nowym Świecie członkowie wolnego Kościoła bywali oskarżani o to, że „nie uznają władzy świeckiej”, co jak wyżej opisaliśmy, było zarzutem tyleż starym, co bezpodstawnym. Ludzie o nawykach do sakralnego myślenia postrzegają Kościół i państwo jako dwie integralne części jednej i tej samej struktury społecznej [jak dwie strony tego samego medalu]. Z tego powodu interpretują oni żądanie usunięcia miecza od spraw wiary, jako żądanie usunięcia go od spraw społecznych w ogóle. Stary jak świat aksjomat, że spokój społeczny nie jest możliwy, jeśli członkowie społeczeństwa nie są jednomyślni w tym, komu winni są najwyższą cześć, był jeszcze w roku 1656 tak głęboko zakorzeniony w duszach kolonistów Nowego Świata, że niektóre kolonie wyraziły to w uroczystym oświadczeniu, że postanawiają pozbyć się „wszystkich kwaków, rangersów (*) i innych notorycznych heretyków”.

(*) - Rantersi (dosł. „deklamatorzy”; od rant: „mówić z patosem”): luźno zorganizowana radykalna grupa angielskich independentów, akcentująca wyższość wewnętrznego „światła” i „prowadzenia Duchem” nad ścisłym trzymaniem się formuł doktrynalnych (antynomianizm); po wygaśnięciu ruchu w XVII w. terminem tym zaczęto potocznie określać tzw. surowych metodystów, znanych z dużej aktywności misyjnej.

Kiedy zamieszkali w Providence ludzie Rogera Williama oświadczyli, że odmawiają swego poparcia tej deklaracji, stwierdzając iż ich najcenniejszym dorobkiem jest wolność sumienia, w odpowiedzi usłyszeli od komisarza stanu Massachusetts, iż taka nauka „prowadzi prostą drogą do absolutnego podcięcia i obalenia wśród was autorytetu władzy świeckiej” – była to ta sama łzawa bajeczka, której wcześniejsi anabaptyści musieli wysłuchiwać w przeszłości. Typowe dla żalów pod adresem Rogera Williama i jego zwolenników było to, że długą listę wszystkich ich win i błędów kończyła uwaga na temat „braku władzy świeckiej”, jak w poniższym przykładzie: „Siostra pani Hutchinson... będąc zarażona anabaptyzmem... nakłoniła (czy raczej zachęciła) pana Williama do publicznego wyznania tej wiary, na podstawie którego został powtórnie ochrzczony przez pewnego świętego męża... Następnie pan Williams ochrzcił powtórnie jego i jeszcze dziesięciu innych. Wyrzekli się także chrztu niemowląt, oraz związali tym, że nie będą mieć żadnej władzy świeckiej”. Było to fałszywe oskarżenie, dokładnie tak samo bezpodstawne jak w przypadku wcześniejszych anabaptystów europejskich. Jak bardzo było to nieprawdziwe, można stwierdzić czytając odpowiedź Williama na ten zarzut: „Byłbym najdalszy od tego, by zaniedbać zapewnienie pokoju tak miastu jak i krajowi (na którego straży – co potwierdzam – powinien stać świecki oręż, o który mam przed Bogiem tak wielkie powody z należytą powagą zabiegać), a także, by dać swobodę działania

buntowniczym ręką czy językiem, lub pozostawić oręż w rękach buntowników oraz burzycieli pokoju”. Będąc oskarżanym o anarchiczne poglądy Williams zwyczajnie stał się ofiarą wyświechtanego komunału, starego jak pierwotna hybryda.

Roger Williams nie był zaprzysięgłym anarchistą; wysoko cenił regnum, widząc w nim narzędzie Bożej łaski – choć nie odkupieńczej. Rzeczywiście przeciwstawiał się on idei „chrześcijańskiego państwa”, twierdząc, że państwo i Kościół to dwa różne statki – na statku-Kościół książę jest tylko jednym z pasażerów, nie mającym na jego pokładzie szczególnej władzy i zobowiązanym do przestrzegania jego praw; ster statku-państwa dzierży jednak władza świecka. Funkcje świeckiego władcy nie zmieniają się w zależności od tego, czy jest on Chrystianinem, czy też nie – pozostają czysto świeckie. Niewątpliwie pod wpływem bojaźni Bożej książę, który jest Chrystianinem, powinien i będzie wykonywał swoje obowiązki w bardziej światły sposób, a jego sumienie będzie bardziej wyczulone (H); nie zmienia to jednak faktu, że „władza chrystiańskich pilotów nad duszami i sumieniami ich żeglarzy i pasażerów nie jest większa, niż pilotów wrogich Chrystiaństwu...”.

Wszystkie świeckie państwa – wraz ze swymi sędziami oraz stosownymi konstytucjami i administracją – ujawniają w gruncie rzeczy swój świecki charakter, i dlatego nie są sędziami, gubernatorami lub obrońcami duchowego czy chrystiańskiego państwa lub kultu. Jest to woła i przykazaniem Bożym, aby wraz z przyjściem Jego Syna (I), Pana Jezusa, wolność sumienia i wyznania większości pogańskich, żydowskich, tureckich czy antychrystiańskich kultów religijnych była zagwarantowana wszystkim ludziom, krajom i narodom; i że należy z nimi walczyć tylko takim mieczem, który w sprawach tyczących duszy jedynie może zwyciężyć, a mianowicie mieczem Bożego Ducha i Słowa. (C.W., III, 75)

(H) - Roger Williams nie był ślepy na korzyści dla całego społeczeństwa, wynikające z faktu, iż wierzący są częścią tego społeczeństwa, korzyści czerpanych poprzez pewnego rodzaju mechanizm osmozy. Był on w pełni świadomy korzyści, jakie czerpała Genewa czasów Kalwina, jednak nie zgadzał się z jej „chrześcijańskim sakralizmem”. Williams napisał: „Przykazania i dyscyplina Jezusa Chrystusa, choć źle zrozumiane i sprofanowane używaniem przez ludzi cielesnych i nieodrodzonych, może oświecić ich światłem cywilizacji i moralności tak w Genewie, jak i w innych miejscach, (gdyż oślepiający blask samego cienia przykazań Chrystusowych rzuca zasłonę wstydu na barbarzyństwo i nieucywilizowanie)”. (C.W., III, 225)

(I) - Owo „wraz z przyjściem Syna” wskazuje, że Williams (podobnie jak i Helwys) wyznawał właściwą wolnemu Kościołowi „koncepcję wcześniejszego i późniejszego”, a także na jego przekonanie, że w okresie obowiązywania Nowego Testamentu nie można powielać w tej sprawie wykładni starotestamentowej.

W całym tym dowodzie Williams powtarza w zasadzie to, co Helwys powiedział już wcześniej w roku 1612 w swoim A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (Krótkie odsłonięcie tajemnicy niegodziwości), gdzie odrzuca on koncepcję „chrześcijańskiej władzy”:

Wszystkie ziemskie władze są w swoich licznych włościach jednym i tym samym... nasz Pan i Król jest jedynie naszym ziemskim królem i jego królewska władza ogranicza się do spraw ziemskich, i jeśli ci, nad którymi król panuje są jego posłusznymi poddanymi, przestrzegającymi wszystkich praw przez niego ustanowionych, nasz Pan i Król nie może wymagać niczego więcej; gdyż religijne pojęcie Boga przez człowieka jest rzeczą pomiędzy nim a Bogiem; Król nie będzie za to ponosić odpowiedzialności, ani być sędzią

pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Niech będą sobie heretykami, Turkami, Żydami czy kimkolwiek innym – karanie ich w najmniejszym choćby wymiarze nie należy do władz ziemskich.

Jak zobaczyliśmy wcześniej, odrzucenie chrześcijaństwa jako „ciała ochrzczonych” zawsze pociąga za sobą odrzucenie chrztu jako „sakramentu”; w tej kwestii Roger Williams zajął stanowisko zgodne z tym, czego należało się spodziewać. Już w roku 1633 wkroczył on na drogę prowadzącą do odrzucenia tego sakramentalnego aktu, stanowiącego zasadnicze spoiwo struktury corpus christianum – „ciała ochrzczonych” [por. ang. Christendom: „dom ochrzczonych”]. W tym właśnie roku starszy Kościół z kolonii Plymouth poczuł się w obowiązku przestrzec przed Williamsem „na wypadek, gdyby poszedł tym samym kursem bezpardonowego separatyzmu i anabaptyzmu, którym poszedł pan Smyth – samochrzczeniec – w Amsterdamie”. W liście do zboru w Dorchester, z 1 maja 1639 roku, Hugh Peters, pisząc w imieniu zboru Salem (z którym Williams był wtedy związany) stwierdził: „Uważamy za swój święty obowiązek zapoznać was z nazwiskami osób, którym z tych właśnie powodów w naszym zborze przedstawiono poważne zarzuty... Roger Williams i jego żona... Całkowicie odmówili oni słuchania tego Zboru, twierdząc, iż ten i wszystkie inne zgromadzenia w Zatoce nie są prawdziwymi Zborami, oraz wszyscy (za wyjątkiem dwóch osób) przyjęli powtórny chrzest” (C.W., IV, 55). Najwidoczniej Williams już wtedy musiał czuć zdecydowaną niechęć do hybrydy; w rzeczy samej, miesiąc wcześniej, w marcu, przyjął chrzest wiary. Pan Chauncy, który później został prezydentem Harvardu, ubolewał nad tym, że „we władzach Plymouth, ku naszemu smutkowi, nie tylko pastor kongregacji waha się w sprawie udzielania chrztu niemowlętom, ale niektórzy z jego członków zaczęli podzielać jego wątpliwości”. Miało to miejsce mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Williams napisał swój wnikliwy traktat pt. *Christening Maketh Not Christians* (Chrzczenie niemowląt nie czyni ich chrystianami), który jak się wydaje pozyskał wielu ludzi dla jego poglądów.

Pamiętamy, jak regnum Zurychu wystąpiło w obronie politycznie użytecznego instrumentu, jakim jest chrzest niemowląt; nie powinno więc nas dziwić, że regnum stanu Massachusetts nie siedziało z założonymi rękami, słysząc o zamachu na ten starodawny obrządek. Ich konsternacja była tak wielka, że wydali prawo, datowane 13 listopada, 1644 roku, stanowiące, co następuje:

Jednomyślnie zarządzamy, że jeśliby jakakolwiek osoba czy grupa osób w obrębie naszej jurysdykcji otwarcie potępiała lub sprzeciwiała się chrztowi niemowląt, lub próbowała potajemnie odwozić innych od aprobaty dla jego udzielania, lub też celowo opuściła swoją kongregację w czasie sprawowania tego obrządku... sprawiając na Sądzie wrażenie rozmyślnie lub uparcie trwających przy tym, po wygaśnięciu wyznaczonych terminów i wyczerpaniu środków perswazji, każda taka osoba lub grupa osób będzie skazana na banicję. 95)

Innymi słowy, staną się przedmiotem e k s t e r m i n a c j i , w pochodnym sensie tego słowa. W przybliżeniu w tym samym czasie kolonia Wirginia wydała prawo, że „każdy, kto nie zgodzi się na ochrzcenie swego dziecka przez uprawnionego duchownego, będzie ukarany grzywną w wysokości 2 tysięcy funtów tytoniu – po połowie, dla parafii i dla informatora” (J). Raz jeszcze dał znać o sobie zakorzeniony w „chrześcijańskim sakralizmie” stary przesąd, że kto zrywa z Kościołem, nie ma prawa być członkiem państwa; kto nie chce, aby jego dziecko było częścią corpus christianum, nie może sam być członkiem takiego społeczeństwa.

Można było łatwo przewidzieć, że mając do czynienia z taką filozofią – tak w kodeksach jak i w sercach ludzkich – należało spodziewać się finału przed sądem.

(J) Czytelnika może zainteresować fakt, że wydany dokładnie w tym samym czasie inny przepis stanowił, iż „mężczyzna i kobieta popełniający cudzołóstwo zapłacą 500 funtów tytoniu każde”. Jak widzimy, wyłamanie się z obrzędu chrztu niemowląt uznano za dwa razy gorsze przestępstwo od cudzołóstwa!

I rzeczywiście, w lipcu 1635 roku Williamsa wezwano do Bostonu w związku z zarzutami, skierowanymi przeciw niemu do trybunału Sądu Powszechnego. I co ciekawe, choć wcale nie zaskakujące – zważywszy na to, że fakt odrzucenia chrztu niemowląt był tylko pojedynczym elementem znacznie szerszej kwestii – głównym punktem tych zarzutów wcale nie była sprawa chrztu niemowląt. Brzmiały one następująco: „Po pierwsze, nauczanie, że władza świecka nie powinna karać wykroczeń w sprawach o charakterze religijnym chyba, że w przypadku naruszenia porządku publicznego”. Na rozprawę zaproszono przedstawicieli duchowieństwa, niewątpliwie dla zadośćuczynienia starej zasadzie, że warunkiem podjęcia przez regnum działań przeciwko „heretykowi” jest uznanie go za takiego przez sacerdotium. Zaproszeni duchowni prawie jednogłośnie uznali Williamsa winnym i zasługującym na wygnanie z kolonii z powodu twierdzenia, „iż władze świeckie nie powinny mieszać się w sprawy Kościoła, nawet w celu powstrzymania herezji i odstępstwa”. Jedyną pocieszającą rzeczą w całej tej bardzo smutnej sprawie było to, że na wieść o wygnaniu Williamsa całe miasto Salem było „wstrząśnięte, gdyż miał on opinię uczciwego i bezinteresownego człowieka, oraz utalentowanego mówcy” (K). Ale to nie wystarczyło, żeby zatrzymać wykonanie wyroku. Williams, razem z żoną i dzieckiem, zostali wyrzuceni z granic kolonii – prosto w sam środek typowej o tej porze roku w Nowej Anglii – przejmującej chłodem zimy. Kolejne wcielenie hybrydy – tym razem rodem z Nowego Świata – upomniało się o nowe ofiary na podstawie starego jak świat podwójnego paragrafu herezji-anarchii.

(K) - Mamy wszelkie powody sądzić, że powodem sympatii dla Williamsa tak wielu ludzi z jego lokalnej społeczności były nie tylko walory „utalentowanego mówcy”. Wśród miejscowych osadników musiało być chyba sporo – mniej lub bardziej jawnych – anabaptystów. U Jana Cottona czytamy, że „anabaptystów... toleruje się nie tylko na naszej ziemi, ale i w niektórych naszych Kościołach”. W *Briefe Narration* (Krótka opowieść) z roku 1646 Winslow, pisząc o anabaptystach i przepisach wydawanych przeciwko nim w Massachusetts, mówi: „Słyszałem jak w mojej obecności odpowiedziano pewnym ludziom, którzy pragnęli ich złagodzenia: To prawda, że mamy surowe prawo, ale nigdy, ani w przeszłości, ani w przyszłości nie było i nie będzie ono egzekwowane w stosunku do kogokolwiek, a przecież ludzie o tych przekonaniach żyją pomiędzy nami, ba, niektórzy w naszych własnych Kościołach”. To, co ogólnie stwierdziliśmy u reformatorów, najwidoczniej można także odnieść do Williamsa, że znalazł naśladowców, zanim zdążył ich wokół siebie zgromadzić. (C.W., IV, 416)

Jednym z punktów, kładącym na łopatkę każdą płaską teologię, jest sprawa dyscypliny, którą albo musi ona całkowicie zignorować, tolerując każdego – nawet najgorszego rozpustnika – zapisanego w jej księgach parafialnych, albo przyprowadzić grzeszących do porządku. Ale jeśli wybierze to drugie, sama ekskomunika nie wystarczy – konieczna będzie eksterminacja. Znając na wylot zwodniczy charakter tego starego sakralnego argumentu, Williams zapytał Jana Cottona z wyrzutem: „*Czy nie dlatego zabroniono mi żyć na tym świecie, czy w Rzeczypospolitej (Massachusetts), jeśli nie tylko z tego jednego powodu, że Rzeczpospolita i Kościół są wciąż jednym, a ten, kto jest wykluczony z jednej wspólnoty, musi z konieczności być wykluczony również i z drugiej*”. Williams był też doskonale świadom szkodliwego wpływu, jaki płaska teologia wywiera na ideę dyscypliny. Widział on, że powodem wywrócenia do góry nogami sprawy kościelnej dyscypliny jest niezrozumienie wczesnego i późniejszego charakteru Starego i Nowego Testamentu. Z właściwą sobie jasnością umysłu zwrócił on uwagę na fakt, że w 1.Koryntian 5:13 Paweł podejmuje akcję dyscyplinarną, której starotestamentowym finałem powinna być eksterminacja i kończy

ją definitywnie ekskomuniką. Williams powiedział: „*Tego samego słowa, którego Mojżesz użył dla opisania faktu uśmiercenia grzesznika w Izraelu według ciała, mieczem, przez ukamienowanie, itd., Paweł używa tutaj na określenie duchowego uśmiercenia lub odcięcia przez ekskomunikę*”. To daleko idące Pawłowe przewartościowanie mógł zrozumieć tylko ktoś oddany idei łaski postępującej.

Szczęśliwie dla Williamsa, a jeszcze bardziej dla jego rodziny, był on w dobrych stosunkach z miejscowymi Indianami, którzy przezimowali go i jego najbliższych w swoich wigwamach. Gościnność okazana przez Indian bezdomnemu Williamsowi pokazuje jeszcze jeden rys konfliktu, jaki się tu wyłonił. Jak już wcześniej widzieliśmy, koncepcja Kościoła chrześcijańskiego uniemożliwia misję w nowotestamentowym znaczeniu tego słowa i odwrotnie, że przywrócenie takiej misji wymaga wyrzeczenia się *corpus christianum*. Roger Williams wyrzekł się idei Kościoła jako „ciała ochrzczonych” i stąd mógł rozwinąć w sobie nastawienie misyjne.

W swoim nastawieniu Williams nie tylko był zupełnie odosobniony, ale miał na karku przeciwnych mu duchownych, których musiał zrzucić z grzbietu, dla których obywatelstwo państwa i Kościoła nadal oznaczało uczestnictwo w jednej i tej samej strukturze społeczno-religijnej. Jan Cotton na przykład, jeden z najlepszych kaznodziejów tego czasu, w swoich dyskusjach z Williamsem argumentował:

Rozchodzenie się Słowa po Kościele-państwie (tj. poprzez funkcjonariuszy Kościoła do członków Kościoła złączonych w Kościelepaństwie) jest zaprawdę wyrazem intymnej i drogiej wspólnoty między Chrystusem a Jego Kościołem, jak między mężem a jego małżonką, między matką a dzieckiem i między pasterzem a jego trzodą. Ale przypuśćmy, że poganie i Indianie byłiby zwyczajowo obecni na naszych kościelnych zgromadzeniach (jak to mają w zwyczaju robić słuchając Słowa) czy on, Roger Williams, myśli, że pomiędzy Chrystusem a nimi istnieje taka sama duchowa i intymna wspólnota, jak między Chrystusem a Jego Kościołem? (C.W., II, 215)

W rozumieniu Cottona Kościół i państwo współtworzą jeden organizm, którego istotę najlepiej wyraża termin „Kościoła państwowego”. Brak obywatelstwa takiego tworu kościelno-państwowego w pewnym sensie usuwa poza sferę zainteresowania i troski Chrystusa. Według tego rozumowania wierzący Indianin znajduje się dalej od „wspólnoty” z Chrystusem, niż niewierzący Anglik! – zupełnie jakby sam fakt bycia Anglikiem dawał fory w sprawach Bożych, a bycie Indianinem stanowiło w tym przeszkodę! Poglądy Williamsa w tej kwestii były diametralnie odmienne.

W toku swojej argumentacji Cotton nazywa Indian „dzikusami”, co wywołało błyskotliwą ripostę Williamsa skierowaną przeciwko temu słowu: Williams stwierdził, że koreluje on z innym terminem (dla niego całkowicie bezzasadnym), a mianowicie „cywilizacją chrześcijańską”. „Dzicy”, to chrześcijański ekwiwalent „gojów”, jak w Starym Testamencie określano wszystkie nieżydowskie czy pogańskie ludy. Termin „dziki” cofa nas do czasów, gdy przynależność lub brak przynależności do grupy społecznej czyniło człowieka uprzywilejowanym lub upośledzonym w sensie duchowym. Według Williamsa, społeczeństwa nie można dzielić na „chrześcijan” (z powodu przynależności do „ciała ochrzczonych”) i „dzikich”, ale na wierzących i niewierzących. W tej sprawie poglądy Williamsa – wynikające z jego odkrycia trójwymiarowej łaski – okazały się niezwykle odkrywcze. Określenie „dzicy” weszło bowiem do potocznego obiegu w związku z sytuacją, która zaistniała już w czasach pierwotnej hybrydy, dla określenia „obcej”, tj. nie ochrzczonej części danej populacji: w „chrześcijańskim” społeczeństwie nie ma „dzikich” (L) – wszyscy jego członkowie są przecież ochrzczeni. „Dzikie” narody, to te, które otaczają „chrześcijańskie” narody *corpus christianum*.

(L) Termin „dzicy” powstał w średniowieczu w odniesieniu do ludu zwanego Cyganami. Te wędrowne bandy nieochrzczonych ludzi znane były z notorycznego zwyczaju przywłaszczania sobie cudzych rzeczy. Jak wszystkie grupy o mentalności w gruncie rzeczy sakralnej, Cyganie nie uważali wcale przywłaszczania sobie rzeczy nie-Cyganów za kradzież – kradzieżą był zamach na mienie cygańskiego pobratymca. Ten rodzaj sakralnego myślenia był typowy dla średniowiecznej moralności, gdzie łupienie niechrześcijan było uważane za coś innego od łupienia chrześcijan. Tę samą dwoistość widać w średniowiecznym stosunku do niewolnictwa: uczynienie niewolnika z członka nieochrzczonego ludu nie było uważane za coś złego, w odróżnieniu od innego „wierzącego”, w stosunku do którego było to już czymś złym. Ta sama argumentacja występowała w sakralnej mentalności średniowiecznych Arabów, którzy nie mieli żadnych skrupułów wobec handlu niewolników, ograniczając się w tym procederze wyłącznie do kafirun („niewierni”). Ponieważ Cyganie kradli, kazano im nocować poza murami miasta. Szczęściem dla nich, każde miasto miało swoje „błonia”, dzikie nieużytki, gdzie rosły tylko chwasty. Stąd Cyganów zaczęto utożsamiać z tymi „dzikimi” polami, nazywając ich „dzikim” ludem lub po prostu „dzikimi”. A ponieważ ci „dzicy” byli ludźmi nieochrzczonymi, wkrótce mianem „dzikich” zaczęto określać szerzej każdą nieochrzczone grupę populacyjną. Jak widzimy, słowo „dzicy” pochodzi ze słownika samej hybrydy. Ten stygmat „wrogiej obcości” pozostaje popularny wszędzie tam, gdzie nadal obowiązuje hybrydzia norma jedynobawczej „swojskości”.

Nikt nie powinien być zdziwiony, że przez wypowiedzi religijnych przywódców w stylu Jana Cottona na temat indiańskich sąsiadów, przeciętny człowiek był całkowicie obojętny na wieczny i doczesny los tubylców tego nowego ładu. We wstępnym paragrafie swego traktatu „Chrzest nie czyni chrześcijaninem”, Williams pisze, że „często słyszał jak Anglicy i Holendrzy... mówili: Lepiej zabić tysiąc tych dzikich psów, niż żebyśmy my chrześcijanie byli przez ich zagrożeni czy mieli z nimi kłopoty... Ponieważ przelali naszą chrześcijańską krew, najlepiej się ich pozbyć, wyciąć wszystkich w pień, i w ten sposób zrobić miejsce dla chrześcijan”.

Williams, dla którego zwrot „chrześcijańska krew” był absurdalny (podobnie jak dla każdego trzeźwo myślącego człowieka), nie tylko że miał inny stosunek do Indian, niż przeciętny obywatel czy jego krytyk Jan Cotton, ale również inaczej ich traktował. Na początku swojej kariery w Nowym Świecie pisał w liście: „Pragnieniem mojej duszy było dobrze czynić tubylcom”. Wiele z nimi obcował, zawierając nawet znajomość z wodzem Massasoit (*) . Dla niego nie byli to „dzicy”, ale bratnie ludzkie istoty.

(*) - Massasoitem („wielki wódz”) nazywali pierwsi angielscy koloniści głównego przywódcę szczepu Wampanoag, rdzennych mieszkańców ówczesnego Massachusetts i wschodniego obszaru Rhode Island (naprawdę nazywał się Wawmegin lub „Żółte Pióro”), który gościnnie przyjął nowych przybyszów i do śmierci (1661/2) pozostał do nich przyjaźnie nastawiony... Jego syn, Metacomet, który został po nim wodzem, zebrał wielką międzyplemienną koalicję i wszczął z angielskimi osadnikami wojnę, której celem było ich zabicie lub wypędzenie. W wojnie, która trwała 1675-1676 Metacomet i większość innych wodzów zginęło, a Wampanoag zostali prawie całkowicie wytępieni. Ocalało tylko parę wsi Wampanoag, które w czasie wojny zachowały neutralność; ich mieszkańcy schronili się wśród innych plemion (Grolier Encyclopedia, 1993).

W innym liście dał tego świadectwo, pisząc:

„Upodobało się Bogu dać mi bolesciwego (tj. pełnego bólu) i cierpliwego ducha, by mieszkać z nimi w ich brudnych, zadymionych norach, już wtedy, gdy żyłem w Plymouth i w Salem, starając się poznać ich język”.

Rzeczywiście, udało mu się posiąść biegłą znajomość dialektu miejscowych Indian, gdyż wśród jego pism znajduje się podręcznik tego języka, przygotowany z myślą o tych, którzy chcieliby „dobrze czynić tubylcom”. Kiedy przypomnimy sobie, że jeszcze półtora wieku później, w roku 1792, William Carrey (nazywany często pionierem odnowienia misji) musiał zadawać przenikliwe pytania szczegółowo dowodząc, „że Wielkie Posłannictwo dane uczniom przez Pana nadal nas obowiązuje”, uświadamia nam to jak bardzo Roger Williams wyprzedzał swój czas w kwestii stosunku do misji – a wszystko z powodu odrzucenia płaskiej teologii i wizji Kościoła jako corpus christianum. Możemy też dodać, że stało się to możliwe, gdy rozpoznał w hybrydzie mieszańca.

Postawa Williamsa wobec przełomu konstantyńskiego jest zupełnie jasna: uznał go za bezsensowny. Wynika to jasno z cytatów, jak ten poniższy:

Każdy może zobaczyć, jak od czasu tego antychrystusowego odstępstwa tzw. chrześcijański świat pochłonął chrześcijaństwo, jak Kościół i świeckie państwo, to znaczy Kościół i świat, stały się odtąd jedną owczarnią Jezusa Chrystusa, Chrystusowe owce wraz z ich pastorami, wszyscy stanowią jedno z nie nawróconymi, dzikimi bestiami i oswojonym bydłem tego świata wraz z ich świeckimi i ziemskimi władcami. (C.W., III, 174)

W innym miejscu Williams pisał:

Uznaję ustanowienie władzy świeckiej jako odpowiednio i właściwie wyposażone przez Boga do zachowywania świeckiego państwa w pokoju i porządku publicznym, jak też i to, że wyznaczył On duchowe rządy z ich władzami w sprawach odnoszących się do Jego kultu i sumień ludzkich, które to dwa rodzaje rządów, władz, praw, wykroczeń i kar, są zasadniczo odmienne w swoich funkcjach, a ich pomieszanie sprawia, że świat cały staje w płomieniach. (C.W., I, 51).

W przeciwieństwie do urzędowych reformatorów – jak jeden mąż traktujących konstantyńskie innowacje jako wielkie dobrodziejstwo dla Kościoła Chrystusowego – Williams wraz z przeszłym i współczesnym wolnym Kościołem uważał to za katastrofę, pisząc:

Biedni słudzy Chrystusowi, przez setki lat po odejściu Pana, nie znali innej mocy, innego miecza i tarczy, jak duchowe, do czasu aż upodobało się Panu poddać swoje dzieci próbie wolności i spokoju pod panowaniem Konstantyna (boleśniejszej od trzystu lat prześladowań). Pod ziemską ochroną jego dobrodziejstwa, hojności i doczesnego miecza wyciągniętego przeciwko swoim duchowym wrogom, Kościół Chrystusowy wkrótce przebrał miarę w zażywaniu słodczy uroków świata, władzy, przyjemności itp. (C.W., IV, 384)

W innym jeszcze miejscu tak oto pisał o przełomie konstantyńskim:

Kościół zaczął wtedy zatracać swój mistyczny charakter, winnice Kościołów Chrystusowych zamieniły się w pustynie państwowych religii, a sam świat niechrześcijański, (pod władzą Konstantyna) w świat najbardziej chrześcijański. (C.W., IV, 442)

Oceniając wartość konstantyńskiej formuły Williams konkludował:

Bezrozumna gorliwość Konstantyna i innych cesarzy wyrządziła Jezusowi Chrystusowi, Jego Koronie i Królestwu więcej szkody, niż rozwścieczona furia najkrwawszych Neronów... Babel, ze swoim pomieszaniem, został wpuszczony do środka, i stopniowo winnice Kościołów Chrystusowych zamieniły się w pustynie Kościołów narodowych, aż w końcu cały świat stał się chrześcijański, stając się światem chrześcijańskim”.

Widzimy tu myśliciela, który pozostawia wzniosły entuzjazm urzędowych reformatorów dla hybrydy daleko za sobą.

Roger Williams, w swoich poglądach w kwestii tolerancji, również wielu wyprzedził: był on bowiem propagatorem wolności sumienia, będącej czymś zupełnie innym niż tolerancja. Sam termin „tolerancja” w zasadzie implikuje nietolerancję, gdyż zakłada istnienie określonego porządku religijnego – o tolerancji można mówić tylko w kontekście „obowiązującej” religii. Z drugiej strony, wolność sumienia zakłada, że żadna religia czy opcja światopoglądowa nie ma prawa pierwszeństwa, a tym samym nie ma już żadnych „innych” religii, mogących być przedmiotem tolerancji. Williams nie chciał tolerancji a wolności sumienia. Dowodzi tego fakt, że chociaż nie miał wiele sympatii dla rzymskiego katolicyzmu jako takiego – określając go „antychrystem” i „wielką nierządnicą” (jakich to określeń w jego czasach potocznie używali niekatolicy w stosunku do tego Kościoła) – pragnął on wolności sumienia również i dla nich, na równi z innymi grupami:

Wyznaję, że w mojej obronie wolności sumienia dla wszystkich przekonań religijnych, bezstronnie występowałem w obronie wolności sumienia samych papistów, największych wrogów i prześladowców świętych (w Europie) i prawdy Jezusowej, jednak nie domagałem się dla nich więcej, niż im się słusznie należy, i (cokolwiek jeszcze będzie tego konsekwencją) będzie to pamiątką i świadectwem przeciw nim, uwydatniając ich przeszłe, obecne i przyszłe okrucieństwa przeciwko Jezusowi Chrystusowi i wszystkim szczerze miłującym Go, Jego prawdziwym uczniom i naśladowcom. (C.W., IV, 47).

Rogerowi Williamsowi i jego naśladowcom udało się uniknąć płaskiej teologii Reformacji urzędowej z jej konsekwencjami, ponieważ nauczyli się widzieć Kościół chrześcijański, jako bliższy objawieniu Nowego, niż Starego Testamentu. Williams zauważył, że ci, którzy hołubią hybrydę, bardzo rzadko czerpią swoje argumenty z Nowego Testamentu. Myśląc o katolikach i urzędowych reformatorach, Williams pisał:

I jedni, i drudzy, rzadko kiedy ośmielają się powoływać w swoich naukach na potężnego Księcia Chrystusa Jezusa, jednak wszyscy oni (protestanci i papiści) zachowują się tak, jakby rozmawiali z Mojżeszem i prorokami, którzy – jak twierdzą oni (przed przyjściem Chrystusa) – wszyscy dopuszczali takie święte prześladowania, święte wojny wymierzone przeciwko wrogom świętego Kościoła. (C.W., III, 58)

W teologii Rogera Williamsa bardzo wyraźnie widać rozróżnienie na „wczesne” i „późne”:

Gdzie w nauce Syna Bożego znaleźć można choć jeden ślad, wzór lub przykład świętego przymierza z całym narodem, a w konsekwencji... Kościoła narodowego? Gdzie przykład całego narodu, kraju lub królestwa nawróconego na wiarę i Chrystusa nakazującego całemu narodowi lub królestwu jakąś jedną wspólną religię? Jeśli odwołujecie się do Mojżesza, uzgadniajcie to z Mojżeszem i Starym Przymierzem czy Testamentem. Pytamy: Jesteście uczniami Mojżesza czy Chrystusa? A może wciąż Ł) oczekujecie nadejścia Syna Bożego, który powoła do życia chrześcijańskiego Izraela, święty naród, szczególnie zgromadzenie chrześcijańskich wyznawców we wszystkich stronach świata? (C.W., II, 264)

(Ł) Owo „wciąż” przywodzi na myśl ideę, jaką znajdujemy już w pismach Augustyna i powracającą u średniowiecznych myślicieli i w pismach urzędowych reformatorów, że lud Boży ma z założenia obejmować cały rodzaj ludzki. Taki rozwój wypadków opisuje autor księgi Objawienia, który widzi w tym

panowanie antychrysta.

Ze wszystkiego, co Williams napisał, nic chyba przejrzyściej nie obrazuje jego pro-pluralistycznego nastawienia, niż słynny List okrętowy (jak zaczęto go potem nazywać), napisany dla rozwiania pewnych szeroko rozpowszechnionych poglądów, że w nowo założonej osadzie Providence „nie ma władzy świeckiej” – który to zarzut wolny Kościół słyszał nieustannie od czasów Reformacji. W swoim Shipletter (List okrętowy) Williams napisał:

Nie jeden okręt wypływa w morze, każdy z wieloma tysiącami dusz na swym pokładzie, których los w ten sposób łączy na dobre i na złe – to jest prawdziwy obraz każdej rzeczpospolitej, ludzkiej zbiorowości czy społeczeństwa. Czasami tak wypadnie, że na jeden statek mogą zaokrętować się papieści i protestanci, Żydzi i Turcy. Na przykładzie tej modelowej sytuacji pragnę stwierdzić, że cała wolność sumienia, o jaką zawsze zabiegałem, sprowadza się do dwu następujących spraw – że żaden papista, protestant, Żyd czy Turek nie będzie zmuszany do udziału we wspólnych modlitwach lub nabożeństwach na pokładzie, ani nie będzie się go odwołać od własnych modlitw i praktyk religijnych, jeśli jakieś praktykuje. Dodam jeszcze, że niezależnie od wspomnianej wolności sumienia, nigdy nie twierdziłem, że kapitan okrętu nie powinien kierować jego kursem, a przeciwnie, powinien nakazywać, by sprawiedliwość, pokój i porządek były przestrzegane i praktykowane zarówno przez załogę, jak i przez wszystkich pasażerów. Gdyby któryś członek załogi odmówił pełnienia swych obowiązków, czy pasażerowie nie chcieli zapłacić za przejazd, lub ktoś odmówił pomocy, praktycznej czy finansowej, na poczet wspólnych wydatków lub obrony, gdyby ktoś odmówił podporządkowania się powszechnym prawom i rozkazom obowiązującym na okręcie, związanym ze wspólnym pokojem i bezpieczeństwem, gdyby wszczynał rewoltę i powstawał przeciwko swoim władzom i ich urzędnikom, głosząc lub pisząc, że nie powinno być żadnych władz i urzędników, bo wszyscy jesteśmy równi w Chrystusie, dlatego żadnych panów i urzędników, żadnych praw i rozkazów, żadnych upomnień i kar – powiadam, nigdy tego nie podważałem, że w przypadku takich roszczeń, przywódca lub przywódcy powinni takich sądzić, dawać odpór, zatrzymywać i karać takich przestępców stosownie do ich przewinień. (C.W., IV, 278n.)

W „Liście okrętowym” Williams nie tylko szkicuje obraz pluralistycznego społeczeństwa, ale także po raz kolejny oczyszcza się z tego samego odwiecznego zarzutu – z biegiem historii coraz bardziej przyproszonego siwizną – że ten, kto zrywa z modelem corpus christianum, jest winny „nie uznawania władzy świeckiej”. W liście tym przeciwstawia się on również nauce zawartej w 36 artykule Wyznania belgijskiego – równe sto lat przed tym, jak Kościoły holenderskie zaczęły powątpiewać w poprawność jego teologii – w myśl którego ten, kto wzorem anabaptystów odrzuca sakralny porządek społeczny jest anarchistą. Nasuwa się tutaj pytanie, czy Williams znał w ogóle Wyznanie belgijskie, którego teologię w oczywisty sposób podważa. Równie dobrze mógł on znać je zarówno we francuskim oryginale, jak w jej pierwszej wersji holenderskiej. Wiadomo też, że tekst Wyznania belgijskiego dotarł do Anglii wraz z „Kościołami uchodźców” (*vluchtelingsgemeenten*), gdzie przeżyły one swój rozkwit, za swoją kwaterę główną mając starą katedrę „braci augustianów” (*). Oprócz tego, Wyznanie belgijskie zostało wydane po angielsku w roku 1644/96 (przed powstaniem „Listu okrętowego”), wyraźnie w celu zaspokojenia zapotrzebowania na zwięzłą formułę wyznania wiary, którą członkowie „Kościołów uchodźców” mogli wylegitymować się przed ich sąsiadami, pytającymi o ich wiarę.

Jak jasno wynika z cytowanych pism Rogera Williamsa, był on wierny idei łaski postępującej, a to powodowało, że państwo było dla niego co prawda narzędziem łaski Bożej, ale nie na poziomie odkupieńczym, czemu dawał wyraz w licznych wypowiedziach: „Jako największą przyczynę, źródło i korzeń palowy wszelkiego oburzenia Najwyższego na państwo i kraj... chcę pokornie wskazać: po pierwsze, na to, że cały naród i całe ludzkie pokolenia były zmuszane (mimo braku pokuty i duchowego odrodzenia) do przybierania i przywłaszczania sobie miana przynależności do Jezusa Chrystusa, do czego

według ustanowienia Pana Jezusa mają prawo tylko prawdziwie pokutujące i odrodzone dusze; po drugie, że wszystkim innym, mającym odmienne od nich przekonania, Żydom czy poganom, szczególnie ich rodakom (ze swobodami dla cudzoziemców) nie pozwalano żyć wśród nich na tym świecie na równych prawach, ale pozbawiano ich środków do życia i prześladowano” (C.W., I, 361, przyp. 22). Ten tok rozumowania Williamsa był w tak oczywisty sposób poprawny, nawet dla jego wroga numer jeden, Jana Cottona, że obydwa spostrzeżenia są „godne należytej uwagi i rozważenia; raczej powiedziałbym na nie amen, niż osłabił ich wagę”. Co powiedziawszy, Cotton – jak na klasycznego zwolennika hybrydy przystało – powiedział, że w sprawach wiary prawdziwie wielkiej wagi, świecki władca ma jednak obowiązek udaremniać głoszenie idei sprzecznych z „prawowierną” religią (C.W., I, 361, przyp. 22), dając tym samym kolejny przykład teologii „i tego i tamtego”, ukształtowanej w dniach narodzin pierwotnej hybrydy – naprzemiennego dmuchania zimnym i chuchania gorącym powietrzem, oraz „wypuszczania z tego samego otworu wody słodkiej i gorzkiej” (**).

(*) - Utworzenie specjalnej ewangelickiej parafii dla cudzoziemców było elementem tego samego „sprzysiężenia antyanabaptystycznego” (patrz Westminster'ska Rada Teologiczna), co niedwuznacznie ujawnia zapis w królewskim dzienniku: „dla uniknięcia wszelkich sekt anabaptystów i im podobnych” (Baptist Estep, s. 778, w *The Anabaptists and their Stepchildren*, F.N. Lee, passim), a także poniższa analiza: „Europejscy anabaptyści byli w Anglii w latach 1534-38 liczni i dość wpływowi /.../ W 1538 r., na wieść o opublikowaniu i rozpowszechnieniu przez nich książki na temat wcielenia/.../, władze angielskie poprosiły ich o opuszczenie kraju” (dz. cyt. s. 209 n). Duży wpływ na swoich współbraci w Holandii, a przez nich i na tych w Anglii mieli też unitariańscy anabaptyści z Polski, którzy – według G.H. Williamsa – byli ostro zwalczani przez polskich kalwinistów w londyńskim Kościele cudzoziemców (z siedzibą u „braci augustianów”), „gdzie Jan Łaski, był pierwszym superintendentem” (tamże, s. 778).

(**) Taka teologia, jest wynikiem historycznego konfliktu pomiędzy autorytetem Pisma a rozumem, „historycznie” (dla niektórych stąd obowiązująco) rozwiązanego już w średniowieczu na rzecz hybrydy, tj. „najwyższego autorytetu Kościoła” – górującego tak nad rozumem, jak i... nad Pismem. Ta zasada pozostaje do dziś w mocy w całym „sakralnym chrześcijaństwie”, z jego – specyficznie tylko odmiennymi – teologiami wyznaniowymi, jakościowo w gruncie rzeczy neokatolickimi. Wytworem takiej (właściwej także Cottonowi) – spaczonej filozofią Awerroesa i Occama (jednoczesnej równoważności dwu prawd – religijnej i filozoficznej) – rozszczepionej (hybrydowej) mentalności jest właśnie ekumenicznie ponadwyznaniowa wizja „Kościoła powszechnego”, jednocześnie „widzialnego” (*corpus christianum*) i „niewidzialnego” (*Corpus Christi*).

Kiedy Zbór Salem próbował zaangażować Rogera Williamsa na swego pastora, przedstawiciele miejscowego regnum – wiedząc, iż nie jest on zwolennikiem teologii *corpus christianum* – byli tymi planami (jak można się było spodziewać) mocno zaniepokojeni. Uchwalili więc przepis, odmawiający obywatelstwa miastu każdemu, kto nie jest członkiem jednego z Kościołów, działających w granicach jurysdykcji lokalnych władz miejskich. Jest wielce znaczące, że głównym powodem niechęci Williamsa do nowej legislacji był nie tyle sam fakt, że pozbawiała go ona praw obywatelskich, ale rodzaj pryncypiów, które legły u jej podstaw, a mianowicie, że warunkiem obywatelstwa jest członkostwo w „prawowiernym religijnie” Kościele. W swoich wypowiedziach dowodził on, iż takie prawo uniemożliwia „dostęp do administracji rządowej zwyczajnym duchowo nie odrodzonym ludziom, którzy mimo to mają świetne kwalifikacje do sprawowania władzy cywilnej”, a także zamyka drzwi przed „najlepszymi i najzdolniejszymi sługami Bożymi, znajdującymi się poza kościelnymi strukturami”.

Według niego było to „niszczenie korzeni i fundamentów wspólnego światowego dziedzictwa społecznego, przez obracanie rajskego ogrodu państwa i Kościoła w ugor państwa świeckiego, cofającego świat do stanu pierwotnego chaosu i pomieszania” (M).

(M) Wyrażenie „stan pierwotnego chaosu i zamieszania” jest bardzo interesujące, acz niejasne. Czy pod pojęciem „pomieszania” Williams ma na myśli stan „wymieszania”, charakteryzujący okres starotestamentowy, kiedy regnum i sacerdotium rzeczywiście były „pomieszane”, czy też chaos świata przedpotopowego, na który lekarstwem miało być „państwo” – twór Bożej łaski wstępnej? Jakkolwiek każda z tych dwu interpretacji jest logicznie uzasadniona, moim zdaniem Williams miał na myśli to drugie. Prawidłowo oceniał postawę świeckich przywódców Salem, jako sprzeczną z intencją, a więc i wolą Bożą wobec regnum w dziedzinach nie objętych jeszcze poselstwem Ewangelii z jej programem łaski odkupieńczej. Tak czy inaczej, szkielet teologii Williamsa stanowiła łaska postępująca.

Williams nie tylko nie prosił rządu o przychyłność dla swoich zwolenników, ale wręcz strofował tych protestantów, którzy „mocno uczeplieni szyi władzy świeckiej, tak samo jeżdżą na jej grzbiecie (choć nie z taką pompą), jak wtedy, gdy Nierządnicą usadowiła się na plecach książęcych papistów” (C.W., IV, 430). Tak samo jak członkowie wolnego Kościoła czasów przed-reformacyjnych, Williams postrzegał historię świata ery pokonstantyńskiej jako okres jego duchowego rozkładu, kiedy ludzie „*zlekceważywszy sobie służbę wzgardzonemu Chrystusowi, ubogiemu cieśli, którego ostatecznie przybili do krzyża... zamiast prawdziwego Jezusa Chrystusa obrali sobie doczesnego Chrystusa światowego, bogatego i wielkopańskiego, pompatycznego i władczego*”. Słyszymy tu te same argumenty powtarzane przez „heretyków” w średniowieczu, że jak skłonność do pompy i przepychu cechowała upadły Kościół czasów pokonstantyńskich, tak prostota i pokora są niezbędnymi cechami prawdziwego Kościoła – średniowieczni „heretycy” obstawali przy tym, że skłonność do ostentacji weszła w tkankę Kościoła wraz z narodzinami oryginalnej hybrydy. Williams poddał ocenie zasadę cuius regio eius religio (do kogo należy władza polityczna, tego religia jest panująca), która skłoniła elektora Palatynatu, Fryderyka III, do wydalenia z granic swego panowania wszystkich, którzy nie przyjmą Katechizmu heidelberskiego (powstałego z jego polecenia), jako podstawy swego wyznania wiary – według Williamsa było to robienie farsy z religii. Historia jego rodzimej Anglii dostarczyła mu jako dowodów naukowych wszelkich niezbędnych danych laboratoryjnych. Nawiązując do tej historii napisał on:

Któż tego nie wie, jak łatwo całemu narodowi nakazać: – zwrot raz!, zwrot dwa! , i znowu: zwrot! – od jednej religii do drugiej? Któż tego nie wie, jak w okresie marnych dwunastu lat rewolucji (N), cała Anglia kolejno stawiała się, z na wpół papistycznej i protestanckiej, całkowicie protestancka, z całkowicie protestanckiej, całkowicie papistyczna, a z całkowicie papistycznej, całkowicie protestancka? (C.W., III, 325 n).

(N) - Wspomniany przez Williamsa „okres marnych dwunastu lat” odnosi się do lat 1547-59, kiedy to kolejno „panowały” religie Henryka VIII, później Edwarda VI, następnie Marii Tudor, a wreszcie Elżbiety I. Był to okres, kiedy ludziom kazano zmieniać swoje opcje światopoglądowe tak, jak się zmienia koszule. Nie był to jedyny przykład „zwrot, raz! zwrot, dwa! i znowu: zwrot!”. To samo działo się również w Palatynacie, gdzie Fryderyk III narzucił Katechizm heidelberski wszystkim swoim poddanym, nakazując opuścić swoje terytorium tym, którzy się temu nie podporządkują (co było pogwałceniem pokoju Augsburskiego roku 1555, i za co sejm w Augsburgu pociągnął go do odpowiedzialności); po śmierci

Fryderyka w roku 1576, jego syn, Ludwik VI przywrócił na swoim terytorium luteranizm jako religię „panującą”, dokładnie tak samo nakazując opuścić kraj tym, którzy się nie podporządkują; w roku 1583, kiedy tron objął Fryderyk IV (jako chłopiec będąc w tym czasie pod kuratelą swego wuja, Jana Kazimierza), ludowi raz jeszcze narzucono kalwinizm. Jak na dłoni widać tutaj, co się dzieje z prawdziwym chrześcijaństwem, kiedy wiara staje się przedmiotem gry politycznej.

Dla nas rzeczy, o które walczył nieustraszony Roger, na tyle już spowszedniały, że łatwo możemy ulec pokusie niedoceny skali śmiałości i odwagi myśli tego człowieka. A przecież występował on w obronie wszystkich tych wartości w warunkach głębokiego sakralizmu, wciąż solidnie okopanego na swoich pozycjach, który dopiero co natchnął władze stanu Massachusetts do uchwalenia nowej regulacji prawnej: „Ktokolwiek, mężczyzna lub kobieta, nie podporządkowałby się ekskomunice przez okres sześciu miesięcy, nie czyniąc ze swojej strony nic, co mogłoby spowodować jej uchylenie, osoba taka zostanie przekazana trybunałowi pomocniczemu, który postanowi wobec niej grzywnę, uwięzienie lub dalsze środki, itd...”. 97) Williams wiedział, że czeka go banicja; mimo to działał dalej.

Od czasu, gdy Roger Williams nabrał niechęci do hybrydy, było jasne, że będzie on sprzeciwiać się idei kultu religijnego, do którego ludzie są przymuszani. Krytykując ideę przymusowej obecności w świątyni, napisał:

„Pan Jezus nigdy nie przymuszał nikogo do najświętszej społeczności ze sobą, gdyż ma On wstręt (jak wszyscy ludzie, zaiste, jak i sami Indianie) do niechętniej Oblubienicy i łoża, do którego wchodzi się z musu; wola w akcie czci – jeśli jest nieprzymuszona – jest jak wolny głos w głosowaniu, nec cogit nec cogitur; Jezus Chrystus namawia do wejścia poprzez perswazję swoich posłańców, ale ziemskim orężem nigdy nikogo nie przymuszał, ani też przymuszany być nie może. Ci, którzy tej prawdy nie rozpoznali, doprowadzili do przelania krwi tysięcy ofiar, które pochłonął ogień społecznych niepokojów wszystkich wieków, przyczyniając się do tego, że Nierządnica i Matka-Ziemia pijane są krwią świętych świadków Jezusowych” (C.W., VII, 38).

Jak mogliśmy zauważyć w toku naszego studium, gdziekolwiek mamy do czynienia z hybrydą, tam z pewnością pojawi się kwestia nieformalnych zgromadzeń. Zakaz takich zgromadzeń, obowiązujący w powszechnym chrześcijaństwie od czasów średniowiecznych, w Anglii - gdzie wychował się Williams - miał długie tradycje. Na przykład, w roku 1569, kiedy odkryto tam takie zgromadzenie, prowadzący spotkania wraz z dwudziestoma czterema członkami zebrania zostali aresztowani i trzymeni w więzieniu tak długo, dopóki nie obiecali, że nie będą już brali udziału w podobnym zgromadzeniu. Według tego jak Roger Williams rozumiał relacje pomiędzy państwem a Kościołem, nieformalne zebrania były nie tylko dozwolone, ale stanowiły wręcz jedyny w ł a s c i w y rodzaj zgromadzenia; niewłaściwe było sprawowanie publicznego kultu religijnego pod auspicjami władzy świeckiej. Chciał on, by wszelkie religijne zgromadzenia miały charakter dobrowolny, to znaczy, by nie były ani przez władzę popierane, ani przez nią zwalczane. Jak bardzo taka postawa musiała być rewolucyjna i nie do przyjęcia w warunkach Ameryki czasów kolonialnych, możemy zobaczyć na przykładzie, w jaki sposób potraktowano pewnego Obediasza Holmesa. Człowiek ten opuścił oficjalne struktury kościelne, przyłączając się do małej nieformalnej społeczności, składającej się w osób, które zerwały z chrztem niemowląt. Zaciągnięto go do sądu za - jak to określono - „kontynuowanie spotkania w Dzień Pański od domu do domu”, ale zbiegł do Newport, chroniąc się tam przed gniewem władz. W lipcu następnego roku przybył do miasteczka Lynn, aby odwiedzić podeszłego wiekiem i chorego członka ich małej społeczności. Podczas tej wizyty towarzyszył Holmesowi, o nazwisku Clarke, wygłosił tam w czasie spotkania kazanie. Ludzie ci zostali za to aresztowani i postawieni przed sądem w Bostonie, a Holmes ukarano grzywną w wysokości 30 funtów pod rygorem „solidnej chłosty”. Ponieważ odmówił jej zapłacenia został wychłostany; nie było to potraktowane ulgowo: sługa regnum „bił go z całej siły (w rzeczy samej, trzy razy spluwając sobie na dłoń, co wielu

potwierdziło), wymierzając mu 30 uderzeń trójrzemiennym biczem”. Gubernator później potwierdził fakt, że chłostę wykonano „w tak niemiłosierny sposób, że przez wiele dni, jeśli nie tygodni, pobity nie mógł odpoczywać w żadnej innej pozycji, niż wsparty na łokciach i kolanach, nie mogąc dotknąć posłania, na którym spoczywał, żadną inną częścią ciała”. Jeden ze świadków, niejaki pan Palfrey, zaświadczał, iż „biedny poszkodowany był pełen takiego wewnętrznego pokoju, że w pewnym sensie wcale tego nie czuł”. Z całą pewnością Holmes musiał być przekonany, że idzie śladami apostołów Pana Jezusa, którzy będąc podobnie potraktowani później „*radowali się, że zostali uznani za godnych znosić zniewagę dla imienia jego*”.

Krótki czas przed zaaplikowaniem Holmesowi tej iście „końskiej” dawki razów, Jan Cotton, duchowny „panującej” religii okręgu, wygłosił kazanie (w związku z „zagrożeniem”, stwarzanym przez Williamsa i jego zwolenników), w którym powtórzył on starodawny sakralistyczny aksjomat, że warunkiem spokoju społecznego jest jedność wynikająca ze wspólnego udziału w sakramentach. W kazaniu tym Cotton powiedział, że „odrzucając chrztu niemowląt jest wywracaniem wszystkiego do góry nogami; jest to czyn kryminalny najcięższego kalibru, a ci, którzy się go dopuszczają są mordercami dusz ludzkich”. Bardzo możliwe, że właśnie to kazanie, z jego niedwuznacznym wskazaniem na tych, którzy odrzucają sakrament chrztu, popchnęło ludzi regnum do publicznego wychłostania Obediasza Holmesa – wzorowego obywatela i posłusznego poddanego, we wszystkich sprawach związanych z instytucjami władzy świeckiej (O). Jego jedyną winą było to, że stracił sympatię dla hybrydy i zaczął wierzyć, iż autentyczne chrześcijaństwo oznacza promowanie pluralistycznego modelu społeczeństwa.

(O) - Tak czy inaczej, ludzie w Anglii uważali Jana Cottona za odpowiedzialnego za tę chłostę. Wkrótce potem, jak wieści o niej dotarły do Anglii, Jan Cotton otrzymał stamtąd list informujący go, iż „przez te surowe metody bardzo nisko upadłeś w sercach świętych”.

My, dla których model ustroju społecznego, o który wolny Kościół toczył bój na śmierć i życie, wydaje się dziś czymś oczywistym, powinniśmy jednak pamiętać, jak rewolucyjna była to postawa w oczach ówczesnego establishmentu politycznego. Nie powinniśmy być też zdziwieni że idee, w które wierzył i które propagował wolny Kościół, były przyjmowane bardzo wolno, sylaba po sylabie, i często z oporami. Jeszcze dziesięciolecia później niektóre najtęższe umysły Nowego Świata wciąż postrzegały Rogera Williamsa jako beznadziejnego „dziwoląga”, uważając jego idee za irytujące wytwory pomyłonego umysłu. W roku 1702 Cotton Mather, uznany za jednego z największych myślicieli – a z pewnością jeden z najbardziej wpływowych mówców w Nowej Anglii – patrząc wstecz na wydarzenia o których właśnie mówiliśmy, tak o nich napisał:

W roku 1654 pewien niderlandzki wiatrak wirując z niezwykłą gwałtownością z powodu sztormowego wiatru, który wiał tam wtedy, tym szybkim ruchem iż w końcu mocno rozgrzał kamień młyński, że młyn w ogniu stanął, a od niego zapłonęło wreszcie całe miasto. Ale, rzec mogę moim czytelnikom, że jakieś dwadzieścia lat wcześniej cała Ameryka mogła tak samo zostać podpalona, z powodu szybko wirującego wiatraka w głowie pewnego szczególnego człowieka”. 98)

Wspomniany przez Mather’a ‘człowiek z wiatrakiem w głowie’, to nikt inny, jak nasz Roger Williams. Można w pewien sposób zrozumieć niemożność przyswojenia sobie w krótkim czasie jego idei przez ludzi jemu współczesnych (choć trudno zaakceptować, że umysł tego kalibru, co Jan Cotton mógł uważać Williamsa za „sprzedawcę drobnych spraw”). Trudne jednak do pojęcia jest to, aby taki człowiek jak Cotton Mather, w tak długi czas potem mógł być nadal tak kompletnie nieświadomy głębi i oczywistej

słuszności zasad Williamsa. Historia miała pokazać, że do określenia idei Rogera Williamsa można użyć różnych epitetów, ale na pewno nie „drobne”.

Po swoim wygnaniu z kolonii stanu Massachusetts, Williams kupił od Indian (P) okazały kawał ziemi i założył na niej osadę, sygnowaną jego „drobnymi” ideami – jej zarząd postanowił, że nie będzie ingerował w sprawy wyznania religijnego (lub jego braku) swoich obywateli, nie uzależniając od tego swego stosunku do nich na gruncie spraw świeckich. Ten eksperyment z całkowitą wolnością sumienia miał stać się przedsięwzięciem pilotażowym. Stało się ono precedensem dla rozdziału Kościoła od państwa, zagwarantowanego w Poprawce I Konstytucji Federalnej, sformułowanej w celu zapewnienia trwałości modelu społeczeństwa pluralistycznego, dla którego wolny Kościół od niepamiętnych czasów cierpiał swoje katusze.

(P) - Ten fakt, że Williams kupił ziemię od Indian rzuca światło na inny aspekt duchowej siły tego człowieka. W oczywisty sposób nie podzielał on przeważającej wtedy opinii, że tak jak synowie Izraela wypędzili tubylców z ziemi obiecanej, prawem i powołaniem sakralnych kolonialistów było odbieranie ziemi Indianom. Jego przekonania w tej sprawie były kolejnym cierniem w boku rządzącego establishmentu. Powiedział on pewnego razu, że król angielski nie ma żadnej ziemi w Nowym Świecie, do której mógłby rozdawać prawa posiadania; prawowitymi właścicielami są, jak mówił, czerwonoskórzy krajowcy. Ponieważ takie stanowisko było oczywiście w owym czasie bardzo niepopularne, umieszczono je na liście jego „drobnych spraw” – idei nie do przyjęcia.

Chociaż idee przedkładane ludziom przez Rogera Williamsa nie zrobiły wielkiego wrażenia nawet na największych umysłach Nowego Świata, zwróciły uwagę europejskich obserwatorów. Wydaje się, że wyczuli oni w ideach Williamsa i jego pilotażowym przedsięwzięciu w Providence potencjał epokowych przemian przewidując, że jego walka o społeczny kompozytyzm może mieć radykalne skutki. Na przykład, pewien niemiecki historyk, o nazwisku Gervinus, napisał:

Roger Williams założył w 1636 r. na Rhode Island małą nową społeczność, opartą na zasadach całkowitej wolności sumienia... Teorie wolności w Kościele i w państwie... zostały tu zastosowane w praktyce, w zarządzaniu małą społecznością. Prorokowano, że te demokratyczne próby osiągnięcia powszechnego prawa głosu i prawa wyborczego, rocznych kadencji parlamentarnych, całkowitej wolności religijnej, oraz Miltonowskiego prawa do schizmy, będą miały krótki żywot. Ale te wszystkie ustanowienia nie tylko się tam utrzymały, ale rozpowszechniły się po całej Unii, wypierając arystokratyczne genealogie Karoliny i Nowego Jorku, partię wysokiego Kościoła Wirginii, teokrację Massachusetts, a monarchię z całej Ameryki; nadały one prawa jednej czwartej globu, i strasząc swoim moralnym wpływem, stoją w tle każdej walki o demokrację w Europie.99)

A oto, co miał do powiedzenia na temat „drobnych” idei Rogera Williamsa Georg Jellinek, długoletni profesor historii w Heidelbergu i uznany autorytet okresu formowania się państwowości Ameryki:

Idea gwarantowanych prawem, niezbywalnych, wrodzonych i świętych praw jednostki nie ma rodowodu politycznego, a religijnego. To, co czasami uznaje się za dzieło Rewolucji francuskiej, było w rzeczywistości owocem Reformacji i związanych z nią konfliktów. Jej pierwszym apostołem nie był Lafayette, a Roger Williams, który – powodowany silnym i głębokim religijnym entuzjazmem – udał się na pustkowie, aby

powołać tam do życia rząd religijnej wolności, i jego imię Amerykanie do dziś wymawiają z wyrazem najgłębszego szacunku.100)

A wcześniej, niemiecki historyk, Lezius, tak pisał o Williamsie i jego przekonaniach:

Protestancka koncepcja państwa... nie była łaskawa dla idei tolerancji. Do modyfikacji koncepcji państwa, promujących tolerancję przymusili protestanckich zwolenników unii państwa i Kościoła dopiero anabaptyści, którzy dla niej bojując i cierpiąc wyświadczyli jej sprawie nieocenioną przysługę... za co, jak dotąd – przez długi czas – nie otrzymali jeszcze na forum historii należnej im wdzięczności... Na niemieckiej ziemi ci „nie oddający złem za złe” anabaptyści chrystianie nie osiągnęli wiele w sensie naprawy błędów Reformacji... Całkiem inaczej było już w Anglii, gdzie wolno-kościelne idee anabaptystycznej reformacji wymusiły modyfikacje w koncepcji państwa, przecierając szlak dla zwycięstwa idei tolerancji... Oddzielenie Kościoła od państwa nie jest dziełem Oświecenia (Aufklärung), ale dojrzałym owocem idei wolnego Kościoła Reformacji anabaptystycznej.101)

Nie wszyscy historycy zgodziliby się z tym radykalnym stwierdzeniem Leziusa, iż „oddzielenie Kościoła od państwa”, które obrazuje przykład Ameryki, nie jest osiągnięciem Oświecenia, ale „dojrzałym owocem idei wolnego Kościoła Reformacji anabaptystycznej”. Bez wątpienia ludzie tacy jak Tomasz Jefferson czytywali encyklopedystów i byłoby naprawdę dziwne, gdyby nie przejęli od nich niektórych z ich idei. Nie ma jednak również wątpiwości, że Rewolucja w Ameryce różniła się pod pewnymi istotnymi względami od swojej francuskiej odpowiedniczki. Jedną z tych różnic jest to, że w Rewolucji amerykańskiej nie znajdujemy tej zapiekłej wrogości do Kościoła, będącej tak wyraźnym rysem Rewolucji francuskiej. Nawet dzisiaj rzadko zdarza się znaleźć Amerykanina, który obwiniałby o coś Kościół. Z pewnością jest wielu Amerykanów wykazujących całkowitą obojętność wobec Kościoła, ale bardzo niewielu ma głęboko zakorzenioną niechęć do Kościoła, co tak często zdarza się w innych krajach. Kościół nigdy nie wymagał od nich wspierania swoich instytucji, których losem nie byli zainteresowani, a z pewnością nie wymagał od regnum, by przymuszało ludzi do wspierania go specjalnymi podatkami, co było tak powszechne w krajach, gdzie pokutował system rządów *corpus christianum*.

Współczesny niemiecki uczoney, oceniając zgłiszczą pozostałe po szaleństwach nazizmu powiedział: „Jaki to ból dla kogoś znającego historię Kościoła uświadomić sobie, w jaki sposób potraktowaliśmy spokojnych anabaptystów! To w tamtym czasie Kościoły Reformacji opuścili ci, którzy stanowili jej największą duchową siłę” (*). 102) Według niego, to wielowiekowe panowanie sakralizmu w Niemczech, karmionego i hołubionego przez urzędową Reformację spowodowało to, że naziści mogli dojść do władzy, praktycznie bez żadnego sprzeciwu ze strony Kościołów. We wczesnym okresie przejmowania władzy przez nazistów ich minister propagandy deklarował:

(*) - Kiedy w Polsce doczekamy się podobnego wyznania z ust protestanckich teologów? Wygnanie anabaptystycznych arian z ziem polskich (z inicjatywy protestantów, głównie kalwińskich) było bowiem początkiem tragicznej epopei narodowego upadku, z którego Polska już się nigdy do końca nie wydzwignęła. Był to w istocie krok samobójczy, stawiający Polskę bezbronną wobec imperialistycznych roszczeń państw ościennych – zawsze pod pretekstem „obrony praw mniejszości” (także religijnych), niestety – o ironio! – jakże często uzasadnionych. Była to de facto pierwsza polska emigracja na fali nietolerancji, która jak wiele późniejszych – zawsze na podłożu ciemnoty, której nietolerancja jest jednym z owoców – zubożyła „starą” ojczyznę, wzbogacając „nowe”.

„N a r ó d (Volk) nie jest uboczną troską Kościoła, ale jego g ł ówn ą troską; społeczność całego Ludu Bożego nie może stanowić struktury złożonej z dwu oddzielnych autonomicznych części; troska o swoją własną autonomiczną społeczność często nie pozwalała Kościołowi na wypełnienie danej mu przez Boga funkcji i ogranicza go w tej kwestii do dzisiejszego dnia”. Ludzie w Niemczech tak bardzo byli przyzwyczajeni do podobnej argumentacji, że bardzo niewielu miało świadomość, dokąd ten pogląd może w przyszłości doprowadzić: przyzwyczajeni do ściśle partnerskiego modelu państwa i Kościoła, wypracowanego w okresie Reformacji, nie widzieli niczego zdrożnego w proponowanej im idei jednomyślności religijnej ząębąjącej się z jednomyślnością polityczną – aż było za późno na ucięcie łba monstrualnej hybrydzie, z wszystkimi towarzyszącymi jej panowaniu przejawami zła. Dopiero powstanie z inicjatywy pastora Niemoellera tzw. „związku samopomocy księży” (*Pfarrernotbund*; dosł. „kryzysowy związek pastorów”), który przekształcił się w organizację tzw. „Kościołów wyznających” (*Bekennende Kirche*; zwane też *Bekennntnisfront*; dosł. „front wyznający”), wydobyło z niebytu koncepcję społeczeństwa pluralistycznego. Od tamtego czasu wielu niemieckich myślicieli zaczęło uważać, że konstantynizm się przeżył, chociaż nie brak i takich, którzy w desperacji fundują hybrydzie coraz to nowe transfuzje.

Stwierdziliśmy już, że idee popularne w kręgach wolnego Kościoła były w Europie od najdawniejszych czasów skutecznie tępione, i dlatego dopiero wybuch Wielkiej Rewolucji Francuskiej sprawił, że hybrydę dosięgło tutaj śmiertelne pchnięcie. Rewolucja francuska przywołała wiele idei, z powodu których wolny Kościół cierpiał swoje katusze, ale uczyniła to w duchu całkiem odmiennym od tego, w jakim w czasach wcześniejszych działali pionierzy rozdziału państwa i Kościoła, torujący drogę także wszystkim innym konsekwencjom trójwymiarowej teologii. Ten duch rewolucji francuskiej różnił się także od ducha amerykańskich rewolucjonistów. Na przykład, Tomasz Jefferson od początku do końca zawsze doceniał wartość amerykańskiego dziedzictwa religijnego, a szczególnie tych religijnych idei, pielęgnowanych w ruchu anabaptystycznym. W liście do Związku Baptystów Danbury (Connecticut), deklarował on: „*Razem z wami wierząc w to, że religia jest sprawą wyłącznie pomiędzy człowiekiem a jego Bogiem, przed którym jedynie jest on odpowiedzialny za swoją wiarę i praktyki religijne, i że jurysdykcji władz świeckich podlegają nie przekonania, a jedynie czyny, traktuję z najwyższym szacunkiem tę deklarację całego narodu amerykańskiego, że jego władze ustawodawcze nie będą tworzyć żadnych praw dotyczących ustanawiania religii, ani zabraniających jej wolnego praktykowania*”.¹⁰³) Taka właśnie przyjazna postawa wobec Kościołów charakteryzowała sympatyków amerykańskiej wojny o niepodległość, zwanej czasami „rewolucją amerykańską”.

W swoim liście do Związku Baptystów Jefferson wspomina o Poprawce I do Konstytucji Federalnej, której tekst wyraźnie cytuje. Geneza I Poprawki stanowi oczywiście część opowiedzianej w tym studium historii wlotów i upadków zasad społecznego kompozytyzmu. Kiedy trzynaście kolonii postanowiło utworzyć federację, większość z nich wciąż miała „swoją religię”. Wtedy powstała kwestia, która religia ma być „wspólną” religią wspólnego rządu federacji, który miał być utworzony. Doprowadziło to do beznadziejnego impasu, gdyż każda z kolonii chciała uznania swojej wiary za „wspólną” wiarę planowanej federacji. Po wielu dyskusjach, niekiedy kłótniach (a jak się mówi, również i modlitwach) zdecydowano utworzyć rząd centralny, który nie będzie faworyzował ani dyskryminował żadnych przekonań religijnych, wyznawanych przez dowolne grupy obywateli, co doprowadziło w rezultacie do napisania słynnej I Poprawki. Bez przyjęcia takiego stanowiska szanse stworzenia federacji byłyby całkiem znikome. Możemy także stwierdzić, że I Poprawka miałaby małe szanse zaistnienia, gdyby nie precedens „państwa tolerancji” Rogera Williama na Rhode Island. Eksperyment na Rhode Island położył przynajmniej kłam staremu sakralnemu aksjomatowi, że warunkiem pokoju społecznego jest jednomyślność religijna. I Poprawka zapewniła kompozytyzmowi społecznemu prawne umocowanie, zaznaczając w ten sposób nowy etap w rozwoju struktur społecznych, zbudowanych na zasadzie kompozytyzmu w sprawach wyznania religijnego. W tym wszystkim możemy widzieć ostateczny wyraz idei, od dawna wyznawanych i

pielegnowanych w kręgach wolnego Kościoła, gdyż jak Ernst Troeltsch powiedział o amerykańskiej innowacji:

W niej niechciane dzieci Reformacji nareszcie doczekały się swojej wielkiej godziny w historii świata... W niej kończy swój żywot średniowieczna koncepcja cywilizacji, a miejsce średniowiecznej cywilizacji polityczno-religijnego przymusu hybrydy państwa-Kościoła zajęła nowoczesna „odkościelniona” cywilizacja jednostki ludzkiej.¹⁰⁴⁾

Ideały wolnego Kościoła urzeczywistniły się w Nowym Świecie w jeszcze jeden sposób – było to zniesienie niewolnictwa. Wiadomo, że Rhode Island – miejsce, gdzie te ideały po raz pierwszy się ucieleśniły – odegrała w kwestii równouprawnienia ważną rolę. ¹⁰⁵⁾ Odbija to jej pokrewieństwo z dawnymi ideami i ideałami wolnego Kościoła, które obejmowały odrzucenie niewolnictwa. Henryk Bullinger, następca Zwingliego w Zurychu, pisał w liście w roku 1560, że „jest to stara anabaptystyczna R) tradycja, że nie powinno być niewolników, i że jest moralnie naganne, by jeden człowiek był właścicielem drugiego”.¹⁰⁶⁾

(R) - Należy zadać pytanie, jak Bullinger mógł w roku 1560 mówić o „starej anabaptystycznej tradycji”, skoro uważano powszechnie, że tradycje anabaptyzmu sięgają jedno pokolenie wstecz. Prawdopodobnie użył on tego terminu w luźnym sensie, jak wielu mu współczesnych mając na myśli przedreformacyjnych „heretyków”, być może waldensów.

Nie powinno nas dziwić, że odrzucenie sakralnego modelu społeczeństwa prowadziło do odrzucenia niewolnictwa. Sakralizm stwarza bowiem korzystny klimat dla niewolniczej służby, gdyż w sferze najwyższych wartości człowieka stosuje on właśnie przymus zamiast dobrowolności. Z tego powodu społeczeństwa sakralne zawsze stanowiły bezpieczny azyl dla instytucji niewolnictwa. Przykłady tego sięgają do starożytności: Egipt faraonów był sakralny i zniewalał Izraelitów, sam Izrael był sakralny i miał swoich Midianitów, jako „drwali i nosiwodów”. Teoretycy sakralizmu zawsze bronili prawomocności zniewalania jednostek i grup ludzkich, nie związanych sakramentalnym węzłem, spajającym ich własne sakralne społeczeństwa. Doktorzy średniowiecznego „chrześcijańskiego sakralizmu” uczyli, że Saraceni i inni „dzicy” są słusznie poddani ciągłej, przymusowej służbie. Świat muzułmański, który ma całkowicie sakralną mentalność, uważał za dozwolone zniewalanie kafirów, tj. nie mahometan (S). Według tej samej średniowiecznej nauki swego Kościoła, że zniewalanie ludzi nie ochrzczonych jest czymś właściwym, postępowali również hiszpańscy konkwistadorzy na południowo-zachodnich obszarach Ameryki Północnej (T).

(S) - Jest to udokumentowany fakt, że handel niewolnikami, który zalewał Nowy Świat falami czarnych niewolników zapoczątkowali handlarze arabscy, których religijna indoktrynacja nauczyła, że niewolnictwo jest moralnie dopuszczalne. Odbiciem pionierskiej roli Arabów w tym nikczemnym procederze jest fakt, że na znacznym obszarze Afryki do dziś określeniem czarnoskórego jest kafir, czyli arabski „niewierny”. T) „Chryścianizację” Indian Południowego-Zachodu napędzała teologia, że choć nie można mieć za niewolnika osoby ochrzczonej, to już „dzikiego” wolno do takiej roli przysposobić. To sprawiło, że Indianie mieli następujący wybór: albo iść do kopalni złota, gdzie życie było nieopisanie okrutne, albo dać się ochrzcić. Każdy, kto czołgał się wąskimi tunelami starożytnych kopalni złota zrozumie dlaczego tak wielu z nich wybierało chrzcielnicę.

Wszystkie Kościoły w Ameryce, nawet te, które w Europie nadal pozostają blisko formatu *corpus christianum*, wydają się przyjmować z wdzięcznością to, co daje im nowa struktura społeczna. Na przykład, przemawiający z ramienia Luterńskiego Synodu Missouri Theodore Meyer, powiedział: „Wolność Kościoła, utracona pod Konstantynem, nie została odzyskana nawet w dobie Reformacji. Kościół [luterński] w Niemczech – i wszystkich innych krajach europejskich – stał się, i do dziś pozostaje częścią maszyny państwa.

Dopiero z chwilą powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki świat zobaczył ziemię, gdzie istnieje prawidłowa i biblijna relacja pomiędzy Kościołem i państwem: oddzielenie”.¹⁰⁷⁾ Ojciec John Cogley przedstawia rzymskokatolicki punkt widzenia:

W klasycznym sensie nie mamy u nas czegoś takiego, jak problem relacji państwo-Kościół. Nasz system rozdziału, tak mi się wydaje, jest bliższy, niż w przypadku jakiegokolwiek innego narodu, rozwiązania tego nieuchronnego dylematu oddawania cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie... To działa. W amerykańskich sądach prawa Kościoła są skrupulatnie respektowane, a Kościół szanuje i uwzględnia potrzeby państwa. Nie ma chyba żadnego innego miejsca na ziemi, gdzie człowiekowi łatwiej byłoby spełniać swoje religijne powinności, niż w Stanach Zjednoczonych – oddawać Bogu to, co Jego. Nigdzie indziej też państwo nie wymaga od człowieka religijnego tak niewielu rzeczy, które trudno byłoby mu spełnić. A kiedy coś takiego ma miejsce, człowiek religijny może odwołać się do wolności sumienia, a państwo tego apelu wysłucha... Gdzie Kościół miałby zdrowsze warunki do swego funkcjonowania? ¹⁰⁸⁾

Oczywiście, prawdą jest, że nie zmienia to faktu, iż wciąż w mocy pozostaje stara dobra rzymskokatolicka nauka, że miecz *regnum* może być używany dla rozprzestrzeniania „prawowiernej” religii (katolicyzmu), ale jest także prawdą, że większość amerykańskich katolików prędzej domagałaby się odwołania tej „prawowiernej” nauki, niż odrzucenia amerykańskiej formuły rozdziału.

Myśl wolnego Kościoła uzyskała w naszych czasach zdecydowane poparcie ze strony nieżyjącego już Karola Bartha. Mając świadomość, że niemiecki ruch nazistowski nie byłby możliwy bez zaplecza chrześcijańskiego sakralizmu, zaczął on kwestionować prawomocność całej konstantyńskiej formuły. Barth zauważył, że Konstantyn był „twórcą chrześcijańskiego Kościoła powszechnego (*Volkskirche*)”, który w związku z tym całkowicie odrzucił. Barth uznał za godne ubolewania, że „kiedy Konstantyn wyniósł chrześcijaństwo do rangi religii państwowej... i kiedy Kościół rozciągnięto do wymiarów całego społeczeństwa, wielu zobaczyło w tym przywrócenie okresu Starego Testamentu, a jednocześnie wypełnienie nowotestamentowego proroctwa z Objawienia 20”.¹⁰⁹⁾ Napisał on:

Czy myślę się, myśląc, że prawdziwym i decydującym powodem akceptacji chrztu niemowląt było – w przypadku Reformatorów – i odtąd za każdym razem na nowo jest po prostu to, że ludzie nie potrafili, ani wtedy, ani nie potrafią teraz – w żadnym wypadku i za żadną cenę – zrezygnować z idei ewangelicznego Kościoła w kształcie „ciała ochrzczonych” (*corpus christianum*) i formuły „Kościoła powszechnego” (*Volkskirche*)? Zrywając bowiem z chrztem niemowląt Kościół nie za bardzo może pozostać *Volkskirche* – Kościołem państwowym i masowym. Hinc, hinc, illae lacrymae! (Aha, aha, stąd te łzy!). Czy troska, która stąd przebija nie ma czasem źródła w tym, do czego Lutrowi zdarzało się czasem przyznawać, a mianowicie, że gdyby ludzi nie p r z y n o s z o do chrztu, a musieliby raczej sami do niego przychodzić, mogłoby wcale nie być aż tak wielu ochrzczonych? Świadomi praktycznych i rzeczywistych trudności związanych z tym dylematem, chcemy w tym miejscu jednak zapytać: czy takie zmartwienie jest w ogóle uprawnione? Czy nie jest zawsze tak, a więc również i tutaj, że powinniśmy – zawsze i za każdą cenę –

szczególnie bacznie przyglądać się tym rzeczom, które gotowi jesteśmy uznać za niezbędne? A zatem, czy jesteśmy naprawdę tak bardzo pewni faktycznej poprawności systemu konstantyńskiego i obecnej formuły naszego własnego „Kościoła powszechnego” (Volkskirche)? A jeśli tak, to czy nasze sumienie jest w tej kwestii na tyle czyste, że będziemy potrafili być na tyle zdeterminowani, aby – co by się nie działo – nadal się tego trzymać, nawet za cenę dalszych niekończących się ran i chorób Kościoła, spowodowanych praktykowaniem chrztu w jego zniekształconej formie...? Gdzie, na miłość boską, napisane jest, że Kościół chrześcijański nie ma być mniejszością, być może nawet nieliczną? Czy nie byłby on bardziej przydatny swemu otoczeniu, będąc raczej z d r o w y m Kościołem? Co to właściwie za korzyść dla Kościoła, pozostawać Kościołem „złożonym z ludzi”, zamiast stać się Kościołem „dla ludzi”...? To, czego potrzeba, jest bardzo proste: miejsce „sakramentu” chrztu musi zająć chrzest taki, który jest uzasadniony także ze strony osoby, która go przyjmuje. Jeśli ma to być prawdziwy chrzest, osoba chrzczona musi przejść od statusu biernego obiektu do postawy świadomego wyboru i dobrowolnego wyznania... partnerstwa z Jezusem Chrystusem (*) . 110)

(*) - Dylematu idei ewangelicznego Kościoła w kształcie „ciała ochrzczonych” nie rozwiązuje jednak sam wiek fizyczny chrzczonego, a dopiero jego rzeczywista duchowa kondycja – od niej bowiem będzie zależała kondycja „ciała”, które będzie współtworzył. Do jakiego bowiem stopnia Kościoły teoretycznie chrzczące „świadomie wierzących” (tj. w wieku „świadomym” i na wyznanie „osobistej wiary”) w praktyce respektują nowotestamentową kolejność, wyrażoną w pytaniu: „Czy można odmówić wody tym, którzy otrzymali Ducha Świętego?”. Czy zatem w tych Kościołach osób „ochrzczonych Duchem Chrystusowym” jest procentowo rzeczywiście więcej, niż w Kościołach chrzczących niemowlęta (także wśród szeroko rozumianego kleru)? Syndrom niewiary w to, że Kościół nie musi być skazany na bycie „hybrydą”, czyli „mieszkanką wierzących i niewierzących”, powoduje uleganie pokusie stałego obniżania poprzeczki, co najlepiej widać właśnie na przykładzie Kościołów tzw. „ewangelicznych” lub „ewangelikalnych”, programowo odrzucających sakramentalny chrzest niemowląt i chrzczących na „osobiste wyznanie wiary” – bo problem „sakramentalizmu” (także chrzcielnego), to przede wszystkim kwestia „hybrydowej” wizji Kościoła.

Nie mamy oczywiście wątpliwości, że Barth odrzucił corpus christianum, choć można było mieć nadzieję, że zaproponuje nam też i równie przejrzyste przedstawienie, co mogłoby zająć jego miejsce. Nie ma bowiem prostej formuły, według której dwie instytucje – jedna, będąca narzędziem Bożej łaski doczesnej, druga, Jego łaski odkupiającej – mogłyby harmonijnie współdziałać. Pomysł likwidacji corpus christianum nie rozwiązuje wszystkich problemów; w rzeczywistości, stwarza parę dodatkowych. Jak stwierdził to Hendrik Kraemer, od kiedy corpus christianum zaczęło ulegać rozkładowi, podstawowym problemem Kościoła zaczęły być jego relacje ze światem (**).

(**) - Granicą oddzielającą świat od Ciała Chrystusowego nie jest jednak wyznaniowy mur „właściwego” (biblijnego, ewangelicznego) Kościoła; tą granicą jest mur wrogości w sercu poszczególnych ludzi, a ten burzy dopiero „chrzest chrystusowy”, „Duchem i ogniem”, co oznacza najpierw rzeczywistą przemianę serca („narodzenie z Ducha”), którego koniecznym dopełnieniem jest chrzest „ognia” – „wydanie owoców godnych nawrócenia”. Tego „dwustopniowego” chrztu nie zastąpią ani hektolitry wody chrzcielnych obrzędów, ani „obcy ogień” pseudo-charyzmatycznych przebudzeń.

To jasne, że dla Karola Bartha hybryda wcale nie była takim miłym stworzeniem, jakim w przeważającej

opinii była przez z górą tysiąc lat; dla niego był to po prostu źle wychowany kundel, dzika bestia, przed którą wolny Kościół głośno przestrzegał od momentu jej narodzenia. Nic więc dziwnego, że dwie partie, o tak skrajnie sprzecznych poglądach były ze sobą w ciągłym konflikcie: co jedni nazywali postępem, drudzy uważali za upadek; anioł jednych był dla drugich diabłem; czemu jedni błogosławili, to drudzy przeklinali. Sukces każdej ze sprzecznych ocen hybrydy zależał od porażki poglądu przeciwnego. Większość dzisiejszych protestantów (a nawet niektórzy katolicy) próbuje zajmować postawę gdzieś pośrodku – nie są już dłużej skłonni popierać „chrześcijańskiego sakralizmu”, choć nie całkiem gotowi, by go odrzucić. Są tacy [stosunkowo najliczniejsi], którzy próbują kontynuować linię „i tego i tamtego”, którą to formułę wymyślono w czasach Augustyna: Kościół jest zarówno *Corpus Christi*, jak i *corpus christianum* – jednocześnie widzialny i niewidzialny. Ludziom trudno już jest dzisiaj otwarcie popierać hybrydę, choć równie trudno przychodzi im jawnie ją krytykować. Nie wydaje się to jednak prawdopodobne, by taka postawa niezdecydowania mogła trwać w nieskończoność.

W każdym bądź razie, wciąż trudno nie zgodzić się z tym, co Walter Hobbouse powiedział w początkach XX wieku:

Dawno temu doszedłem do przekonania, że owa wielka zmiana w relacjach państwa i Kościoła, którą zapoczątkowało nawrócenie Konstantyna, jest nie tylko decydującym punktem zwrotnym w historii Kościoła, ale także kluczem do zrozumienia wielu praktycznych problemów dnia dzisiejszego, i że przeznaczeniem Kościoła przyszłości jest w coraz większym stopniu powracać do warunków, które byłyby podobne do tych, jakie przeważały w Kościele przednicejskim; to znaczy, że zamiast stwarzać pozory swojej jedności z całym światem, zacznie przyznawać się do bycia Kościołem mniejszości, zaakceptuje postawę bardziej świadomą swego antagonizmu ze światem, w zamian odzyskując do pewnego stopnia swoją wcześniejszą wewnętrzną spójność (U). 111)

(U) - W odniesieniu do wyrażenia „wcześniejsza wewnętrzna spójność” można wskazać na pewien związek pomiędzy odrzucaniem konstantynizmu a popieraniem ekumenizmu. Ruch ekumeniczny nie zaczął się na dobre, zanim nie rozpoczął się proces erozji koncepcji chrześcijaństwa powszechnego [ang. „Christendom”]. Można mieć wrażenie, że proces rozczłonkowania Kościoła nie miał podłoża teologicznego, a spowodowały go inne czynniki; to nie teologiczne sprzeczności, a narastający nacjonalizm spowodował rozdzielenie w łonie Reformacji na kilka różnych nurtów. Rozwój ruchu ekumenicznego wynika nie tyle ze złagodzenia różnic teologicznych, co z przygaśnięcia tych innych czynników, które legły u podłoża podziałów. Widać to bardzo przejrzyście, że tzw. młodsze Kościoły, nie mające konstantyńskiego dziedzictwa, są tymi, które są najpoważniej zaangażowane w ekumenizm. Im w danej wspólnotce wyznaniowej silniejsze są więzi inne, niż wynikające z zasad religijnych, tym mniej jest ona zainteresowana ekumenizmem. Wciąż bardzo wyraźne są te więzi przedreligijne na przykład w Kościołach reformowanych RPA, być może wyraźniejsze, niż w jakiegokolwiek innej denominacji; i te Kościoły są jednocześnie najmniej zainteresowane ekumenizmem.