

MICHAŁ HUCAŁ*

IDEA PAŃSTWA ŚWIECKIEGO W PROTESTANTYZMIE
OD POŁOWY XVII DO XX WIEKU

WPROWADZENIE

Protestantyzm skupiony był w swoim rodzeniu przede wszystkim na zagadnieniach egzegezy biblijnej i teologii systematycznej oraz ich implikacjach dla życia chrześcijanina i jego, zazwyczaj lokalnej, społeczności religijnej. Nie stawiał w swoim centrum relacji z państwem, ani tym bardziej kwestii jego świeckości. Reformatorzy protestanccy, co do zasady, nie byli zainteresowani tworzeniem koncepcji prawnowyznaniowych, ale okoliczności walki o przetrwanie, a później stabilizacja danego wyznania wymuszała na nich opowiedzenie się za określonymi rozwiązaniami prawnymi i politycznymi. Oczywiście u progu XVI wieku pojęcie państwa świeckiego¹ było im absolutnie obce, a dyskusja dotyczyła stopnia powiązania zależności związku wyznaniowego od państwa lub odwrotnie oraz wolności religii.

Sama nazwa „protestanci” wywodzi się z protestu, jaki wnieśli na Sejmie Rzeszy w Spirze (1529 r.) świeccy ewangelicy: książęta-elektorzy Jan z Saksonii, landgraf Filip Heski, Jerzy z Brandemburgii,

* Dr, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, ul Miodowa 21c, 00-246 Warszawa, e-mail: michal.hucal@gmail.com

¹ Michał Pietrzak, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, 2010), 80–82; Rex Ahdar, Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State* (Oxford – New York: Oxford University Press, 2005), 72–75.

Wolfgang von Anhalt, pełnomocnik księstwa Braunschweig–Lüneburg oraz czternaście miast cesarskich Rzeszy. Swoją protest uzasadniali prosto: mają prawo do indywidualnego wyboru i praktykowania wiary. Jak czytamy w protestacji datowanej na 25 kwietnia 1529 r., „w kwestiach dotyczących Bożej chwały i zbawienia dusz, każdy musi sam przed Bogiem stanąć i zdać sprawę, aby nikt nie musiał się usprawiedliwiać postanowieniami innych”². W tym kontekście Karl–Christoph Epting wskazuje, że „od samych początków istotową kwestią było i jest dla ewangelików sumienie jednostki oraz osobista odpowiedzialność przed Bogiem. Żadna instytucja, ani Kościół, ani urząd duchowny, ani w ogóle nikt inny nie może pozbawić lub zastąpić decyzji sumienia. (...) Osobista odpowiedzialność człowieka, w której człowiek według reformacyjnego poznania na podstawie Pisma żyje przed Bogiem (*coram Deo*), doświadczana jest w pewności, że wszyscy ludzie mają jednakową godność i wartość (...); równość ta jest także przesłanką dla indywidualnego myślenia i działania”³.

Jednocześnie już wkrótce pojawił się podział na Kościoły instytucjonalne protestantyzmu, korzystające z ochrony prawnej poszczególnych państw, a w szczególności ich władców, następnie ugruntowany traktatami międzynarodowymi XVII wieku. Dotyczyło to przede wszystkim luteranizmu, anglikanizmu i ewangelicyzmu reformowanego, które na zajmowanych przez siebie obszarach Europy uzyskały pod patronatem państwa pozycję częściowo podobną do Kościoła rzymskokatolickiego, jednocześnie jednak będąc bardziej zależnymi od władz publicznych. Z drugiej strony wiele dysydenckich wyznań zachowało swój autonomiczny charakter, stając się przedmiotem ataków tak ze strony Kościoła rzymskokatolickiego, jak i instytucjonalnych Kościołów protestanckich. Wyznania te pielęgnowały w związku z tym swoją niezależność od władz publicznych, częstokroć będąc nośnikami radykalnych rozwiązań społecznych i prawnych, np. polscy arianie, anglosascy purytanie czy holenderscy menonici. W takiej sytuacji paneuropejski protestantyzm stanął u progu połowy XVII wieku, czyli

² Karl–Christoph Epting, „Wkład protestantyzmu w budowanie Europy dzisiaj”, tłum. D. Bruncz, *Rocznik Teologiczny ChAT* 1–2 (2009): 78.

³ Tamże, 80–81.

po uformowaniu się już ostatecznym jego instytucji i doktryn, w ogniu dysput oraz konfliktów zbrojnych, zakończonych w 1648 r. pokojem westfalskim, sankcjonującym podział religijny Europy.

ROZWÓJ PROTESTANCKICH KONCEPCJI PRAWNOWYZNANIOWYCH W EUROPIE KONTYNENTALNEJ

Okres od końca XVII wieku do XIX wieku w teologii luterńskiej nie był nowatorski pod względem teorii prawnowyznaniowych, a od strony formalnej długo pozostawał pod wpływem skutków ortodoksji luterńskiej przełomu XVI i XVII wieku. Luteranizm pozbawiony cech teokratycznych z łatwością popadał w uzależnienie od państwa, które poczytywano jako wymaganą przez Pismo Święte cnotę i dar Boży ochrony przed zakusami kontrreformacji. Podobnie było w niemieckim Kościele reformowanym, gdy uzyskał on status legalnego wyznania Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego.

Władcy luterkańscy, bez względu na to, czy kraj utrzymał ustrój episkopalny jak w Szwecji⁴, czy eksperymentował z nowymi formami zarządu kościelnego (konsystorze, superintendenci) jak w Niemczech, otrzymali uprawnienia legislacyjne, sędownicze, prawo decydowania o strukturze organizacyjnej i obsadzie wysokich funkcji kościelnych. Przebudzenie pobożnościowe przełomu XVII i XVIII wieku na łonie luteranizmu, określane mianem pietyzmu, z Filipem Jakubem Spenerem (1635–1705) i Augustem Hermannem Francke (1663–1727) na czele, ze swojej natury zwrócone było na sprawy duchowe (podniesienie poziomu pobożności, znajomości Pisma Św., edukacji duchownych) i diakonijne (charytatywne), zatem nie było zainteresowane reformami prawnowyznaniowymi. Co istotne, również w krajach, gdzie luteranie stanowili mniejszość, np. w Austrii czy Rosji, państwa uzyskiwały analogiczne kompetencje legislacyjne i personalne.

Na postrzeganiu relacji między Kościołami ewangelickimi w XIX–XX wieku zaważył przede wszystkim okres jednoczenia Niemiec (II Rzesza), dojścia do władzy narodowych socjalistów (III Rzesza) oraz

⁴ Andrzej Żygadło, *Reformacja w Szwecji, Danii i Norwegii* (Warszawa: Semper, 2005).

powojenna odbudowa struktur kościelnych w podzielonych Niemczech. W ramach tzw. teologii porządku Adolf von Harleß z Erlangen (1806–1879), a później Wilhelm Stapel (1862–1954) i Emmanel Hirsch (1888–1972) uzasadniali na podstawie pism Lutra wymóg bezwarunkowej wierności wobec władzy, co służyło później uprawomocnieniu w kontekście teologicznym narodowosocjalistycznej podmiotowości narodu w miejsce jednostki⁵. Nauka o dwóch władzach była przedmiotem szczególnie pogłębionych analiz naukowych⁶. Ujęcia krytyczne, np. Ernsta Troeltscha (1865–1923), zarzucające jej „podwójną moralność”, zostały w powszechnym odbiorze wyparte przez publikacje afirmujące. W okresie tym powstały dwie koncepcje luteranckiej etyki politycznej uwspółcześniające ujęcie reformacyjne: naturalistycznego uprawomocnienia państwa Friedricha Gogartena (1887–1967) oraz uwzględniająca „ducha czasów” teoria wodzowska Georga Wünscha (1887–1964), który w wyniku gloryfikacji narodowego socjalizmu nie został pozytywnie zweryfikowany przez amerykańskie władze okupacyjne i po wojnie objęty był zakazem nauczania.

Powojenna reorientacja kręgów luteranckich związana była z denazyfikacją życia religijnego Ewangelickiego Kościoła Niemiec, który w okresie nazistowskim przeżył istotne zmiany związane z wprowadzonym modelem wodzowskim i rugowaniem elementów religii możeszowej z teologii i liturgii oraz osób pochodzenia żydowskiego z życia Kościoła, szczególnie ze strony prohitlerowskiego ruchu Niemieckich Chrześcijań. Punktem odniesienia dla powojennych luteranów była działalność Kościoła Wyznającego (*Bekennende Kirche*), mniejszościowego ruchu sprzeciwu ewangelików wobec działalności narodowych socjalistów. Istotnymi alternatywami dla tradycyjnych koncepcji teologicznych były teologia dialektyczna⁷ Karola Bartha (1886–1968) z nowym ujęciem królewskiego panowania

⁵ Christofer Frey, *Etyka protestantyzmu* (Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1991), 160–161.

⁶ Marcin Hintz, „Teologia ewangelicka XX wieku wobec państwa – modele, interpretacje”, *Rocznik Teologiczny ChAT* 1 (2003): 52.

⁷ Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (San Francisco: Ignatius, 1992), 59–161; Karl Barth, *Evangelical Theology. An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

Chrystusa w świecie oraz świeckie chrześcijaństwo Dietricha Bonhoeffera (1906–1945), męczennika Kościoła⁸, z postulowanym przez niego podporządkowaniem państwa – w reakcji na ustawodawstwo nazistowskie – prawu państwa Bożego⁹.

Wspomniana doktryna królewskiego panowania Chrystusa jest fundamentalnym ujęciem relacji chrześcijanina do państwa, wypracowanym na gruncie teologii reformowanej. Bezpośrednim impulsem do jej publicznego sformułowania w XX wieku było przejęcie władzy w Niemczech przez Adolfa Hitlera (1889–1945) i przyjęcie przez Kościół Wyznający – z głównym udziałem Bartha – deklaracji teologicznej w Wuppertalu–Barmen¹⁰. Dwie z sześciu tez Deklaracji Barmeńskiej¹¹ odnoszą się do relacji Kościoła do państwa, m.in., zakładają, że wszystkie dziedziny życia podlegają pod Boże zwierzchnictwo, a tym samym odrzucają możliwość tak wkraczania państwa w sprawę wiary i Kościoła, jak i teokracji¹². Oznacza to z perspektywy prawno-wyznaniowej uznanie zasady separacji Kościoła od państwa, bowiem zwierzchnictwo Boże oznacza wyłączność obowiązywania dla wiernych moralności chrześcijańskiej, czyli wymiar etyczny władzy Chrystusa, a nie prawny¹³. Jak wskazuje bp M. Hintz, „z czasem Deklaracja urosła do rangi wyznania wiary niektórych Kościołów ewangelickich o tradycji reformowanej i unijnej”¹⁴. Karol Barth rozwijał dalej

⁸ Duchowny luterański został skazany na karę śmierci za udział w spisku na życie Hitlera; karę wykonano tuż przed zakończeniem II wojny światowej; szerzej na temat teologa: Josef Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy* (Poznań: W drodze, 2007); Bogusław Milerski, *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha* (Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Św. Mateusza, 1994); Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. Bogusław Milerski (Bielsko-Biała: Augustana, 1996); Eric Metaxas, *Bonhoeffer. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy* (Kraków: Salvator, 2012).

⁹ Frey, *Etyka protestantyzmu*, 170.

¹⁰ Karol Karski, „Wstęp do Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej”, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2 (1994): 86–88.

¹¹ „Barmeńska Deklaracja Teologiczna z 31 maja 1934 r.”, tłum. Karol Karski, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2 (1994): 87.

¹² Hintz, „Teologia ewangelicka”, 59.

¹³ Ryszard Borski, „Kościół a państwo w ujęciu ewangelickim”, *Teologia i ambona* 1 (1994): 15–17.

¹⁴ Hintz, „Teologia ewangelicka”, 59.

swoją koncepcję etyki politycznej, określanej mianem chrystologicznej nauki o państwie (*christologische Staatslehre*) aż do lat 70.¹⁵ W tej interpretacji zachowana jest zasada panowania Chrystusa nad całym światem, w tym nie tylko nad gminą chrześcijańską, ale także gminą obywatelską. Barth te terminy do dyskursu wprowadził ze względu na przesunięcie akcentów z „instytucji” (Kościół, państwo) na „ludzi”, którzy konstytuują *de facto* obie gminy. Jak wskazuje M. Hintz, „Autor *Dogmatyki kościelnej* opowiada się za demokratycznym państwem prawa jako najbliższą chrześcijaństwu formą organizacji państwowej, gdyż realizuje ona zasady wolności, równości i sprawiedliwości”¹⁶.

W tym czasie uformowane zostały także dwie nowe interpretacje *Zwei-Reiche-Lehre*: klasyczna/funkcjonalna Franza Laua (1907–1973)¹⁷ i Paula Althausa (1888–1966)¹⁸ oraz personalna Johannesesa Heckela¹⁹. Pierwsza z nich zwraca uwagę na funkcjonalne rozróżnienie między dwoma regimentami świeckim i duchowym: „chrześcijanin żyje w świecie w dwóch rolach: jako *Christperson* i jako *Weltperson*, realizując różne zadania jako obywatel i jako osoba wierząca. Przykazanie miłości obowiązuje więc tylko w obszarze wiary i sumienia, w państwie świeckim chrześcijanin powinien posługiwać się rozumem i wskazaniami przełożonych. W obszarze świeckim człowiek wierzący, tak jak i pozostali obywatele, żyje w trzech porządkach: politycznym, gospodarczym i kościelnym (*politia, oeconomia, ecclesia*)”²⁰. Koncepcja personalna powstała w opozycji do interpretacji funkcjonalnej i również odwołując się do Lutra, dochodzi do odmiennych wniosków dotyczących miejsca chrześcijanina w świecie, tj. jest on obywatelem wyłącznie królestwa Chrystusa, a w świecie świeckim powinien opierać się na prawie naturalnym ustanowionym przez Boga i przykazaniu miłości. Współcześnie swój uniwersalny wymiar ukazują refleksje etyczno–polityczne

¹⁵ Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde / Evangelium und Gesetz* (Zürich: TVZ, 1998).

¹⁶ Hintz, „Teologia ewangelicka”, 62.

¹⁷ Franz Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen* (Berlin: Evangelische Verlagsgesellschaft, 1952).

¹⁸ Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1965).

¹⁹ Johannes Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre* (München: Kaiser, 1957).

²⁰ Hintz, „Teologia ewangelicka”, 53–54.

Jürgena Moltmanna (ur. 1926) oraz Dorothee Sölle (1929–2003), które zwracały uwagę na historyczny kontekst luterańskiej koncepcji dwóch regimentów i jej dezaktualizację w obliczu potrzeby odejścia od postawy pasywnego podporządkowania władzy do zaangażowania w demokrację partycypacyjną i rozwiązywanie problemów społecznych²¹.

Głos teologów stał się impulsem dla wstrzeźliwych wcześniej instytucji kościelnych, co zaowocowało oficjalnymi publikacjami Kościoła Ewangelickiego Niemiec (EKD). W 1985 r. w Memorandum pt. *Kościół Ewangelicki i demokracja wolnościowa* stwierdzono, że demokracja konstytucyjna jest formą najbardziej bliską chrześcijaństwu ze względu na poszanowanie godności jednostki oraz samoograniczenie się państwa demokratycznego²². Postrzega się w nim jako ważne zachowanie odpowiedniej autonomii w kwestiach religijnych, co uznaje się za „najlepszy test na określenie właściwego funkcjonowania granic kompetencji państwa”²³. Dokument odchodzi od pasywnych relacji luteranizmu wobec państwa na rzecz zaangażowania politycznego wiernych i stwierdza, że „wolność sumienia należy niewątpliwie do trwałego dziedzictwa protestantyzmu”²⁴.

Równoległe z rozwojem koncepcji teoretycznych następowało zacieranie cech państwa wyznaniowego w krajach zdominowanych przez protestantów i zwiększenie autonomii Kościołów luteranckich, reformowanych i anglikańskiego w Europie, jak i w koloniach. W niektórych krajach, jak w Niemczech ten proces związany był z przegraną w I wojnie światowej, w innych miał charakter ewolucyjny (np. Kościół Walii)²⁵. Kościoły stopniowo traciły społeczną siłę oddziaływania, likwidowano przepisy dyskryminujące inne wyznania, jak również zwiększano uprawnienia kościelnych organów do

²¹ Por. Dorothee Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1982); Jürgen Moltmann, *Politische Theologie – politische Ethik*, (München–Mainz: Kaiser, 1984).

²² *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Augabe* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1985).

²³ Hintz, „Teologia ewangelicka”, 72.

²⁴ *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie*, 46.

²⁵ Norman Doe, *The Law of the Church in Wales* (Cardiff: University of Wales Press, 2002), 5–7.

samorządności. Oznaczało to przywrócenie w wielu z nich synodów i zgromadzeń ogólnokościelnych po wielowiekowych przerwach. Po II wojnie światowej Kościoły państwowe tradycji luterańskiej i anglikański dostrzegły także coraz większy koszt współpracy z państwem, gdy narzucano im modernizację społeczną (np. w Danii), bądź blokowano ze strony parlamentu nawet reformy liturgiczne (np. w Anglii)²⁶. Obecnie w Kościołach państwowych lub ludowych z kręgu protestanckiego toczą się – w różnym stopniu zaawansowania – dyskusje o ich odpaństwowieniu, aczkolwiek ma ono już charakter bardziej symboliczny lub dotyczący wewnętrznego zarządzania Kościołami.

ROZWÓJ REFLEKSJI PRAWNOWYZNANIOWYCH W KRAJACH ANGLOSASKICH

Sytuacja bardziej złożona politycznie i prawnie niż w Europie kontynentalnej miała miejsce na terenie Anglii i Szkocji, gdzie z jednej strony występowały dwa różniące się organizacyjnie, teologicznie i prawnie Kościoły państwowe (anglikański *the Church of England* oraz presbiteriański *Kirk*), a z drugiej mnożyły nonkonformistyczne wspólnoty wyznaniowe związane z protestantyzmem, określane później mianem *free churches* – Kościołów wolnych od wpływu państwa. W XVI i na początku XVII wieku taką rolę odgrywał na terenie episkopalnej Anglii przede wszystkim kalwiński purytanizm²⁷, a w XVII wieku nastąpiło radykalne zwiększenie liczby potencjalnych grup o charakterze religijnym lub religijno-politycznym, np. kwakrzy, independenci, kongregacjonaliści, baptyści, socynianie, do których w XVIII wieku dołączyli także metodyści. Jednocześnie w XVI i XVII wieku reformacja na terenie Anglii była zależna od kierunku religijnego monarchy, co oznaczało ciągłe zagrożenie ze strony rzymskiego katolicyzmu²⁸.

²⁶ Michał Hucal, *Oddziaływanie brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. na Kościół Anglii* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2015), 29–34.

²⁷ Tadeusz J. Zieliński, „Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego”, *Rocznik Teologiczny ChAT* 2 (1995): 219–283.

²⁸ Ryszard M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki (Katowice: Wydawnictwo UŚ, 1992), 16–19.

W przypadku Kościoła Anglii sytuacja prawnowyznaniowa była typowa dla krajów luterzańskich. Król zgodnie z Aktem Supremacji z 1534 r. został uznany Najwyższym Rządcą Kościoła (*the Supreme Governor of the Church*). Uzależniono od niego legislaturę, egzekutywę i judykaturę Kościoła, a konkurencyjne organy Kościoła przestały się zbierać (konwokacje) lub były dowolnie obsadzone przez władzę (episkopat). Władze państwowe często i głęboko ingerowały w doktrynę i kult. W ten sposób porażką zakończyły się próby wprowadzenia ustroju prezbiteriańskiego w Kościele Anglii, co otworzyłoby także możliwość wprowadzenia autonomii wspólnot religijnych i ograniczenia roli państwa²⁹. Król Jakub I w odpowiedzi na przedkładane mu petycje, stwierdził, że „jak nie ma biskupa, to nie ma i króla”. Jedynie w okresie Republiki, tj. w latach 1649–1660, Kościół Anglii zatracił swój episkopalny charakter, a wyznania protestanckie uzyskały możliwość legalnego i względnie równego działania³⁰.

Ten złożony obraz religijny Anglii w efekcie oznaczał poddanie wyznań nonkonformistycznych pod działania dyskryminacyjne. Choć taka sytuacja miała także miejsce w innych krajach, to jednak tylko tu relacje oprawca – ofiara w kręgu „rzymscy katolicy – anglikanie – purytanie – pozostali nonkonformiści” były tak zmienne i wzajemnie negatywne na przestrzeni jednego wieku. Początkowym rozwiązaniem problemu prześladowań była emigracja nonkonformistów do kolonii amerykańskich (np. co trzeci pasażer statku *Mayflower*, który przybył jako pierwszy statek osadniczy do Ameryki Północnej w 1620 roku, był independentem). Niestety mniejszość dyskryminowana w ojczyźnie szybko powieliła ten sam model relacji państwa i Kościoła w koloniach, uznając independentyzm za religię państwową³¹. Stało się to mimo tego, że na terenie samej Anglii kongregacjonalizm

²⁹ Tadeusz J. Zieliński, *Roger Williams* (Warszawa: Wydawnictwo Semper, 1997), 164–165.

³⁰ Por. Harold J. Berman, *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion* (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1993), 199 nn.

³¹ Katarzyna Maćkowska, „O kwestii religijnej w amerykańskich stanach założycielskich”, w: *Cuius regio, eius religio*, red. Grzegorz Górski, Leszek Cwiłka, Marzena Lipska (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006), 185 nn.

(independentyzm), np. Robert Browne, opowiadał się za separacją od władzy państwowej³².

Tygiel wzajemnych prześladowań i nietolerancji w tym przypadku wydał jednak dobre owoce. Sytuację tę przyrównać można do otwarcia się na międzynarodową kontrolę przestrzegania praw człowieka po bestialstwie II wojny światowej: zło, które dotknęło wszystkie strony konfliktu, dało impuls do wzajemnego samoograniczenia się większości demokratycznych. Podobnie w ramach protestantyzmu anglosaskiego znaleźć możemy nie tylko uboczne wzmianki dotyczące rozdziału Kościoła i państwa na poziomie teorii jak w luteranizmie i kontynentalnym kalwinizmie, lecz wskazać jednostki, które przedstawiły na przełomie XVII i XVIII wieku spójne koncepcje takiego rozdziału oraz tolerancji religijnej, a następnie zainspirowały w końcu XVIII wieku nadanie nowopowstałym Stanom Zjednoczonym Ameryki Północnej charakteru państwa świeckiego. Za przedstawicieli protestantyzmu o największych zasługach na rzecz powstania idei separacji i wolności religijnej uznaje się Rogera Williama (kongregacjonalista, później baptysta), Williama Penna (kwakier) oraz Johna Locke'a (purytanin).

Osobiste doświadczenia prześladowań w Anglii już jako dziecko posiadał Roger Williams (1603–1683)³³. Po przybyciu w 1631 r. do kolonii Massachusetts Bay również jego konsekwentne poglądy religijne nie spotkały się ze zrozumieniem i został zmuszony do jej opuszczenia³⁴. W ten sposób były duchowny Kościoła Anglii oraz pastor purytański staje się w 1636 r. założycielem osady Providence, założonej na terenie Rhode Island. W końcu lat 30. XVII wieku Roger Williams nawiązuje kontakty z baptystami i postanawia odejść od purytanizmu na rzecz baptyzmu. Jak wskazuje T.J. Zieliński, istotnym argumentem dla założyciela Rhode Island było to, że „baptyści niezmiennie negowali władzę państwa nad wiarą i kultem, a niektórzy cierpieli więzienie z tytułu domagania się bezwzględnej wolności sumienia i wyznania”³⁵. Zasadnicza odmienność nowej kolonii widoczna była

³² Zieliński, *Roger Williams*, 166.

³³ Tamże, 17–18.

³⁴ Tamże, 39–40.

³⁵ Tamże, 49.

na poziomie prawnym. Już w pierwszych statutach zakładanych osad pojawia się od razu norma wolności sumienia i wyznania³⁶. Następnie w wyniku wysiłków wielkiego baptysty wolność religijna i idea separacji na terenie Rhode Island została potwierdzona przez króla angielskiego. Tym samym władze kolonii mogły oficjalnie dokonać depenalizacji herezji, czynienia czarów, znieść traktowanie Biblii jako pomocniczego źródła prawa. Pierwszy kraj zyskał charakter świecki.

Oprócz działalności praktycznej związanej z prowadzeniem zboru w Providence oraz współodpowiedzialnością za nowe osady na Rhode Island, Williams był aktywnym polemistą i autorem publikacji religijnych i prawno-politycznych. Prezentował w nim dobitnie oczekiwanie separacji związków wyznaniowych i państwa oraz postulat wolności religijnej. W pamflecie „Queries of Highest Consideration” stwierdził, że „w Nowym Testamencie nie ma mowy o zborach, a tym bardziej o innych ciałach eklezjalnych, pełniących funkcje świeckie i korzystających z pomocy państwa, także w ustalaniu swej doktryny czy ustroju (...). Kościół nowotestamentowy nie jest częścią państwa i nie kieruje nim, ale też państwo nie może decydować o sprawach Kościoła. (...) Instytucja papieża jest zatem obca duchowi Biblii [ze względu na świecką zwierzchność papieża nad Państwem Kościelnym – przyp. MH], tak jak jest jej obca idea zwierzchnictwa króla nad Kościołem, co praktykuje Anglia, gdzie Henryk VIII usiadł na tronie papieskim”³⁷. Radykalnie oświadczał także, że Konstantyn Wielki, uznając chrześcijaństwo za religię państwową, wyrządził Kościołowi więcej zła niż prześladowca Neron³⁸. Związki wyznaniowe pod względem funkcjonowania w przestrzeni świeckiej były przez R. Williamsa traktowane jak inne korporacje świeckie, czyli stowarzyszenia lub przedsiębiorstwa³⁹. W ten sposób odrzucał przeświadczenie większości protestantów tego okresu, że brak religii panującej prowadzi do chaosu i zagrożenia porządku publicznego⁴⁰.

³⁶ Tamże, 45.

³⁷ Tamże, 56.

³⁸ Tamże, 57.

³⁹ Tamże, 242.

⁴⁰ Tamże, 207–208.

W ślady Rogera Williamsa poszedł William Penn (1644–1718)⁴¹, syn angielskiego admirała, który w młodości nawrócił się na zwalczane w jego kraju i koloniach kwakierstwo. Kwakrzy, czyli członkowie Towarzystwa Przyjaciół (*The Society of Friends*) założonego w latach 1645–1650 przez George’a Foxa (1624–1691), chcieli powrócić do prostoty początków chrześcijaństwa. Odrzucili formalizowanie doktryny, sakramenty, hierarchię kościelną i zorganizowane formy kultu. Zorientowanie na bezpośrednie oświecenie Boże poprzez głos Boga w duszy każdego człowieka, czyniło ich funkcjonowanie z założenia demokratycznym. Podobnie jak założyciel Providence, Penn był prześladowany za swoje przekonania religijne i również, po uzyskaniu odpowiedniej zgody królewskiej, założył kolonię w Ameryce Północnej, nazwaną przez monarchę Pensylwanią (Lasy Penna). W ten sposób chciał stworzyć bezpieczne miejsce dla swoich współwyznawców, ale w odróżnieniu od purytańskich kolonizatorów Nowej Anglii ogłosił kolonię wolną od idei religii panującej.

Na działalność Williama Penna istotny wpływ miał także John Locke (1632–1704), z którym utrzymywał stosunki. Ten najwybitniejszy przedstawiciel anglosaskiego liberalizmu został wychowany w purytanizmie, a później ewoluował w kierunku socynianizmu. Jego poglądy kształtowały się również w sytuacji wrzenia religijnego i politycznego, także doświadczył prześladowań i czasowo przebywał w Niderlandach. Z tego względu jego piśmiennictwo koncentruje się na zapewnieniu wolności przed ingerencją państwa, w szczególności przed władzą królewską, dążącą do narzucenia poddanym określonych przekonań religijnych. Locke w swoich publikacjach często powoływał się na Biblię, ale także na prawo natury⁴². Postulował rozdział Kościoła od państwa oraz – z pewnymi ograniczeniami – tolerancję religijną i ochronę wolności jednostki.

⁴¹ Piotr Robak, *William Penn – reformator i polityk* (Warszawa: Semper, 2000).

⁴² Por. na temat prawa natury u Johna Locke’a: Paweł Łyżwa, „Obywatel w teoriiach prawa natury”, w: *Historia i filozofia praw człowieka*, red. Agnieszka Florczak, Bartosz Bolechow (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006), 61–65; Maria Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa* (Białystok: Temida 2000), 131 nn.; Hubert Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej* (Warszawa: C.H. Beck, 2001), 231 nn.

W „Liście o tolerancji”⁴³, który rozpoczął pisać podczas emigracji w Holandii, odnosi się krytycznie do zasady *cuius regio, eius religio*, ale „wcale nie głosi religijnej neutralności władzy. Przeciwnie, ma ona eksponować wartości ludzkie i chrześcijańskie, przekonywać o wartości wiary w Boga, a zwłaszcza ważności zasad moralnych. Nie może jednak tego wszystkiego nakazywać pod groźbą kary, lecz jedynie przekonywać poddanych, aby je dobrowolnie zaakceptowali”⁴⁴. Funkcje związku wyznaniowego uważał za rozłączne z funkcjami władzy świeckiej, ale państwo nie musiało według angielskiego filozofa „tolerować żadnych dogmatów przeciwnych i wrogich społeczeństwu ludzkiemu lub dobrem obyczajom, koniecznym do zachowania w dobrym stanie społeczeństwo obywatelskie”⁴⁵.

Williams, jak również i Penn, choć nie był pierwszym myślicielem protestanckim postulującym rozdział Kościoła od państwa i pełną wolność religii (bez ograniczeń dla rzymskich katolików), to – dzięki spójnemu piśmiennictwu i nadaniu Rhode Island cech konstytucyjnych – zajmuje niezwykle ważne miejsce w ukształtowaniu się pierwszego państwa, w którym w pełnym zakresie wprowadziło na poziomie federalnym separację tych dwóch sfer. Jak stwierdza prof. M. Pietrzak, „Twórcy Stanów Zjednoczonych Ameryki (...) poszli drogą wytyczoną przez R. Williama, przyjmując zasadę rozdziału jako najlepsze, ich zdaniem, rozwiązanie zarówno dla państwa, jak i dla różnych związków wyznaniowych”⁴⁶. Nie bez przyczyny, to właśnie do zgromadzenia baptystów Thomas Jefferson (1743–1826) tuż po wyborze na urząd Prezydenta USA kieruje list, w którym po raz pierwszy użyte zostanie fundamentalne określenie „mur separacji” jako symbol rozdziału związków wyznaniowych i państwa w tym kraju⁴⁷.

⁴³ John Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz (Warszawa: PWN, 1963).

⁴⁴ Antoni Szwed, „Johna Locke’a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę «*cuius regio, eius religio*»”, *Roczniki Filozoficzne* 4 (2014): 74–75.

⁴⁵ Zieliński, *Roger Williams*, 53.

⁴⁶ Michał Pietrzak, „Historia kształtowania się rozdziału kościoła i państwa”, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 1 (1975): 9.

⁴⁷ Małajny, *Mur separacji*, passim.

PODSUMOWANIE

Przedstawione refleksje teologów protestanckich wskazują, że stosunek protestantyzmu do państwa świeckiego na przestrzeni dziejów nie był ani spójny, ani niezmienny. Zauważalny jest podział związków wyznaniowych i tradycji na dwie – dość homogeniczne pod tym względem – grupy. Stosując metodologię E. Troeltscha przedstawioną w „Społecznej nauce Kościołów i grup chrześcijańskich” (*Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*)⁴⁸, wydanej po raz pierwszy w 1912 r., możemy je podzielić socjologicznie na „Kościoły” oraz „sekty” (bez negatywnej konotacji występującej w Polsce od lat 90.).

„Kościoły” scharakteryzował jako afirmujące rzeczywistość społeczno-polityczną, masowe, skłonne do związków z państwem, a w dalszej perspektywie do wykorzystywania go również do swoich celów, aby oddziaływać na całe społeczeństwo. Z punktu widzenia członkostwa cechować je ma, jeśli nie przymusowość, to przynajmniej społeczna „domyślność” – „członkowie Kościoła rodzą się w Kościele”⁴⁹. Do tej grupy już krótko po powstaniu – a na pewno w drugim pokoleniu – należy zaliczyć Kościoły luteranckie, reformowane i anglikański, a w koloniach brytyjskich – kongregacjonalistów. „Sektami” natomiast E. Troeltsch określał wspólnoty religijne, które nastawione były na świadomy wybór członkostwa, zorientowane na osobistą doskonałość ewangeliczną wiernych i bezpośrednio na cele nadprzyrodzone, nakierowane na niższe klasy społeczne. Nietrudno te cechy byłoby znaleźć wśród historycznych zborów anabaptystycznych, baptystycznych czy socyniańskich, które opowiadały się za neutralnością religijną państwa. Na gruncie protestantyzmu nie sposób nie zgodzić się z autorem tej metodologii, że tak definiowane sekty w swoim podejściu społecznym i prawnopolitycznym znajdowały się bliżej ideałów Kościoła apostołskiego.

Protestantyzm jako całość, choć w wielu przypadkach niezamierzenie, istotnie wzmocnił pozycję jednostki względem społeczeństwa

⁴⁸ Ernst Troeltsch, „Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen”, w: Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, t. 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922).

⁴⁹ Frey, *Etyka protestantyzmu*, 17.

(a konkretnie Kościoła) oraz państwa, dzięki afirmacji osobistej wiary i nawrócenia. Można do pewnego stopnia zaryzykować tezę, że stał się zaczynem wolności (np. podążania indywidualną drogą do Boga) i równości (np. poprzez powszechne kapłaństwo ochrzczonych), który „zakwasił” tym całe społeczeństwa w kręgu kultury europejskiej. Część badaczy w słynnym oświadczeniu Lutera na sejmie Rzeszy w Wormacji (1521) widzi właśnie ten „zaczyn” – przeciwwagę dla sojuszu luteranizmu z państwem. Reformator, broniąc się wówczas przed oskarżeniami o herezję, stwierdził: „Tak oto stoję i inaczej nie mogę”, akcentując swoją wierność przekonaniom religijnym, ale także prawo do indywidualnego i niezależnego od państwa wyznawania wiary⁵⁰. Częstokroć początkowy lub odradzający się konserwatyzm religijny protestantyzmu nie przeszkadzał w katalizowaniu przez ten ruch istotnych zmian, jakim było wprowadzenie pełnej wolności sumienia i wyznania, powstanie państwa świeckiego i postępowanie sekularyzacji i prywatyzacji wiary⁵¹. Koniec jedności zachodniego chrześcijaństwa w wyniku reformacji i kontrreformacji⁵², a także multiplikowanie wyznań w ramach protestantyzmu stało się podstawą dla rozwoju jednostki. Cytując Z. Ogonowskiego, „znaczenie reformacji polega nie na tym, co reformatorzy zbudowali (...), lecz na tym co zburzyli”⁵³.

Obecnie Kościoły protestanckie posiadające status państwowego związku wyznaniowego⁵⁴ bądź same aktywnie zmierzają w kierunku rzucenia ostatnich symboli państwa wyznaniowego, co miało miejsce w Królestwie Szwecji lub też są wewnętrznie poddawane presji, aby zdecydować się na taki krok (np. Kościół Anglii)⁵⁵. Paradoksalnie stało

⁵⁰ Brad Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge-London: Belknap Press, 2012), 167.

⁵¹ Por. Marsha Grace Witten, *All Is Forgiven. The Secular Message in American Protestantism* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

⁵² Mark Greengrass, *Christendom Destroyed. Europe 1517–1648* (London: Penguin UK, 2014), 436–462.

⁵³ Zbigniew Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, (Warszawa: PWN, 1958), 175.

⁵⁴ Norman Doe, *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction* (Oxford – New York: Oxford University Press, 2012), 88 nn.

⁵⁵ Por. Michael Turnbull, Donald McFadyen, *The state of the Church and the Church of the State* (London: Darton, Longman and Todd, 2012).

się to w wyniku impulsu zwrotnego ze strony społeczeństw, które tej samej wolności do wyznania wiary w Kościołach protestanckich i tej samej równości w Kościele zażądały od samego Kościoła dla prywatyzacji wiary i sekularyzacji przestrzeni publicznej. Koncepcja państwa świeckiego, pozbawionego cech antyreligijnych i współpracującego ze związkami wyznaniowymi w sprawach dobra wspólnego (np. diakonia), jest powszechnie akceptowana w protestantyzmie, także polskim⁵⁶. Tym samym ideały niemieckich anabaptystów, polskich arian i anglosaskich baptystów czy kwakrów zagościły traktowane jak własne w pozostałych wyznaniach protestanckich, a jednocześnie – co wykracza już poza ramy refleksji prawno-wyznaniowej – w XX-wiecznej teologii ewangelickiej redefiniowały miejsce wiary i Kościoła w życiu jednostki i społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Ackermann, Josef. *Dietrich Bonhoeffer: Wolność ma otwarte oczy*. Poznań: W drodze, 2007.
- Ahdar, Rex, Ian Leigh. *Religious Freedom in the Liberal State*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2005.
- Althaus, Paul. *Die Ethik Martin Luthers*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1965.
- von Balthasar, Hans Urs. *The Theology of Karl Barth*. San Francisco: Ignatius, 1992.
- Barth, Karl. *Evangelical Theology. An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Barth, Karl. *Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde / Evangelium und Gesetz*. Zürich: TVZ, 1998.
- Berman, Harold J. *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 1993.

⁵⁶ Por. afirmacja neutralności światopoglądowej państwa przy okazji prac konstytucyjnych: Henryk Czembor, „Stosunki Państwo – Kościół w przyszłej Konstytucji Polskiej z punktu widzenia Kościołów Ewangelickich”, *Rocznik Teologiczny ChAT* 1 (1993): 335; por. także formalny dokument *Zasady Socjalne Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego*, <http://metodysci.pl/zasady-socjalne/>, [dostęp: 31.01.2016], pkt. 5B.

- Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. Bogusław Milerski. Bielsko-Biała: Augustana, 1996.
- Borski, Ryszard. „Kościół a państwo w ujęciu ewangelickim”. *Teologia i ambona* 1 (1994): 15–17.
- Czembor, Henryk. „Stosunki Państwo – Kościół w przyszłej Konstytucji Polskiej z punktu widzenia Kościołów Ewangelickich”. *Rocznik Teologiczny ChAT* 1 (1993): 335.
- Doe, Norman. *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2012.
- Doe, Norman. *The Law of the Church in Wales*. Cardiff: University of Wales Press, 2002.
- Epting, Karl-Christoph. „Wkład protestantyzmu w budowanie Europy dzisiaj”, tłum. D. Bruncz. *Rocznik Teologiczny ChAT* 1–2 (2009): 78.
- Frey, Christofer. *Etyka protestantyzmu*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1991.
- Greengrass, Mark. *Christendom Destroyed. Europe 1517–1648*. London: Penguin UK, 2014.
- Gregory, Brad. *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge – London: Belknap Press, 2012.
- Heckel, Johannes. *Im irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*. München: Kaiser, 1957.
- Hintz, Marcin. „Teologia ewangelicka XX wieku wobec państwa – modele, interpretacje”. *Rocznik Teologiczny ChAT* 1 (2003): 52.
- Hućał, Michał. *Oddziaływanie brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. na Kościół Anglii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2015.
- Izdebski, Hubert. *Historia myśli politycznej i prawnej*. Warszawa: C.H. Beck, 2001.
- Karski, Karol. „Wstęp do Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej”. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2 (1994): 86–88.
- Lau, Franz. *Luthers Lehre von den beiden Reichen*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1952.
- Łyżwa, Paweł. „Obywatel w teoriach prawa natury”. W: *Historia i filozofia praw człowieka*, red. Agnieszka Florczak, Bartosz Bolechow. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006.
- Maćkowska, Katarzyna. „O kwestii religijnej w amerykańskich stanach założycielskich”, w: *Cuius regio, eius religio*, red. Grzegorz Górski, Leszek Cwikła, Marzena Lipska. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.

- Małajny, Ryszard M. „*Mur separacji*” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 1992.
- Metaxas, Eric. *Bonhoeffer. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*. Kraków: Salwator, 2012.
- Milerski, Bogusław. *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*. Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Św. Mateusza, 1994.
- Moltmann, Jürgen. *Politische Theologie – politische Ethik*. München–Mainz: Kaiser, 1984.
- Ogonowski, Zbigniew. *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*. Warszawa: PWN, 1958.
- Pietrzak, Michał. „Historia kształtowania się rozdziału kościoła i państwa”. *Czasopismo Prawno–Historyczne* 1 (1975): 9.
- Pietrzak, Michał. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, 2010.
- Robak, Piotr. *William Penn – reformator i polityk*. Warszawa: Semper, 2000.
- Sölle, Dorothee. *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1982.
- Szwed, Antoni. „Johna Locke’a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę «cuius regio, eius religio»”, *Roczniki Filozoficzne* 4 (2014): 74–75.
- Szyszkowska, Maria. *Zarys filozofii prawa*. Białystok: Temida 2000.
- Troeltsch, Ernst. „Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen. W: Ernst Troeltsch. *Gesammelte Schriften*, t. 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922.
- Turnbull, Michael, Donald McFadyen. *The state of the Church and the Church of the State*. London: Darton, Longman and Todd, 2012.
- Witten, Marsha Grace. *All Is Forgiven. The Secular Message in American Protestantism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Zieliński, Tadeusz J. „Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego”. *Rocznik Teologiczny ChAT* 2 (1995): 219–283.
- Zieliński, Tadeusz J. *Roger Williams*. Warszawa: Wydawnictwo Semper, 1997.
- Żygadło, Andrzej. *Reformacja w Szwecji, Danii i Norwegii*. Warszawa: Semper, 2005.

THE IDEA OF A SECULAR STATE IN PROTESTANTISM SINCE THE
MID-SEVENTEENTH TO THE TWENTIETH CENTURY

Summary

At the beginning the concept of a secular state was absolutely alien for Protestant theologians, and their discussions concerned the degree of dependence of the religious organizations from the state or vice versa, and freedom of religion. The opinions of Protestantism on the secular state throughout history were neither consistent nor immutable, but emphasizing individualism contributed to the development of the protection of individual autonomy, and thus the separation of state and religions. Today, the last Protestant churches having the status of a religious organization actively moving towards dropping the last symbols of a religious state, which took place in the Kingdom of Sweden or are internally subjected to pressure to decide on such a step (eg. The Church of England). The concept of a secular state, devoid of anti-religious features and cooperating with religious organizations in matters of the common good (eg. Diakonia) is widely accepted in Protestantism, including Polish one.

Tłumaczenie własne autora

Key words: state, secular, protestantism, evangelical

Słowa kluczowe: państwo, świecki, protestantyzm, ewangelicyzm