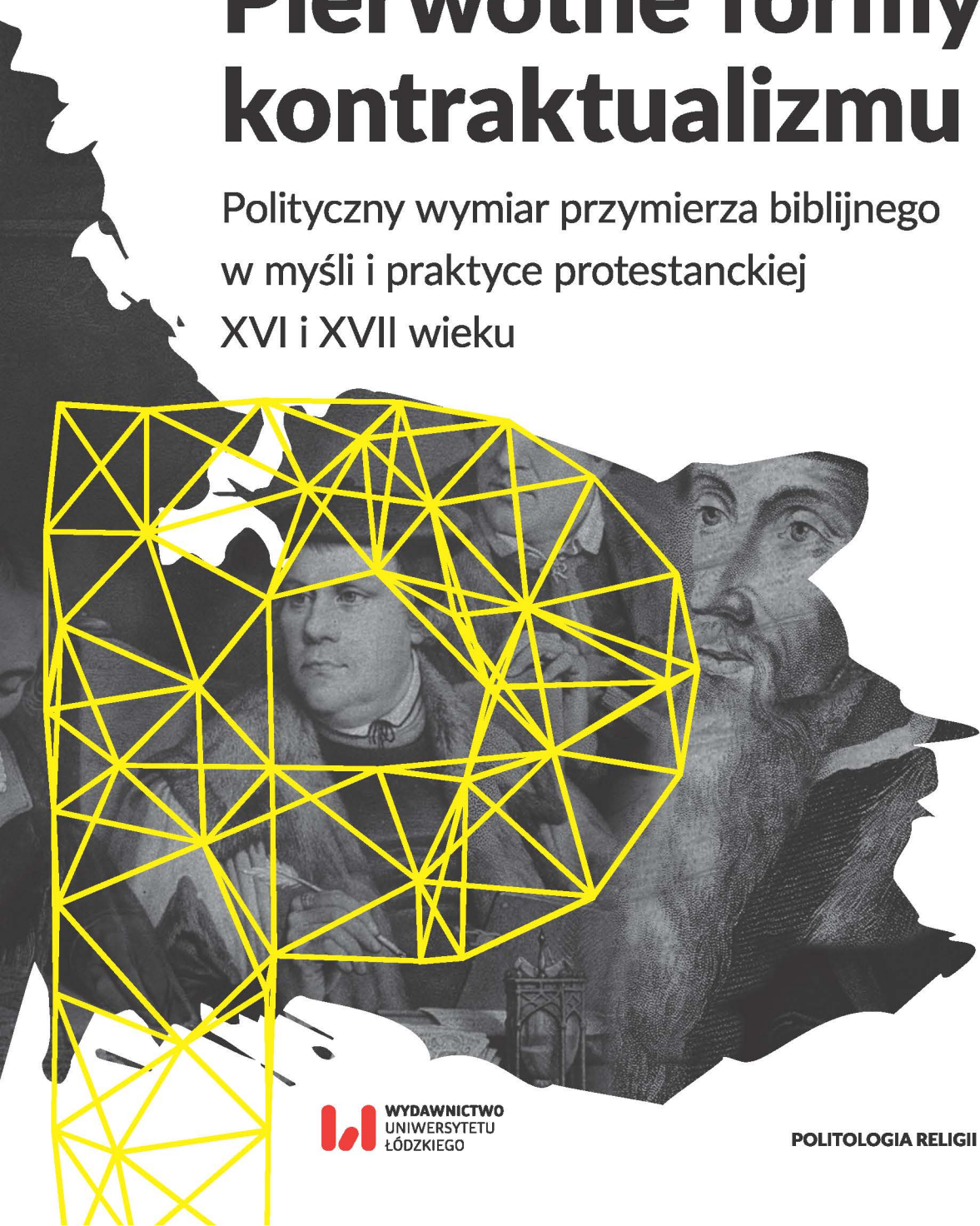


Lucyna Chmielewska

Pierwotne formy kontraktualizmu

Polityczny wymiar przymierza biblijnego
w myśli i praktyce protestanckiej
XVI i XVII wieku



 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

POLITOLOGIA RELIGII

Pierwotne formy kontraktualizmu

Polityczny wymiar przymierza biblijnego
w myśli i praktyce protestanckiej
XVI i XVII wieku



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Lucyna Chmielewska

Pierwotne formy kontraktualizmu

Polityczny wymiar przymierza biblijnego
w myśli i praktyce protestanckiej
XVI i XVII wieku



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2017

POLITOLOGIA RELIGII

Lucyna Chmielewska – Uniwersytet Łódzki
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3

RECENZENT

Anna Peck

REDAKTOR INICJUJĄCY

Agnieszka Kałowska

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Bogusław Pielat

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcia wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/georgios
<https://commons.wikimedia.org/Luther, Melanchthon, Pomeranus and Crucifer Wellcome>

© Copyright by Lucyna Chmielewska, Łódź 2017

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.07057.15.0.M

Ark. wyd. 23,9; ark. druk. 27,0

ISBN 978-83-8088-132-7

e-ISBN 978-83-8088-133-4

<https://doi.org/10.18778/8088-133-4>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

*„Dopóki żyjesz i oddychasz,
nikomu nie oddawaj władzy nad sobą”
(Syr 33:21)*

SPIIS TREŚCI

WSTĘP	11
1. Temat i cel pracy	11
2. Pojęcie kontraktualizmu	20

Rozdział I

PRZYMIERZA – BIBLIJNE PRAWZORCE KONTRAKTUALIZMU	33
1. Przymierze a umowa	35
2. Przymierze z Noem: potwierdzenie prawa natury	38
3. Przymierze z Abrahamem: porzucenie stanu natury	41
4. Przymierze synajskie: wyjście Hebrajczyków ze stanu natury	46
5. Przymierze-arka: przejście ze świata natury do świata antropologicznego	53

Rozdział II

IZRAELICI – LUD PRZYMIERZA	59
1. Prawo królem	61
2. Król pod prawem	70
3. Diaspora	85
4. Odnowienie Prawa	90
5. Wolność pod Prawem	95

Rozdział III

REFORMACJA: ROZPAD RELIGIJNO-POLITYCZNEJ STRUKTURY CHRISTIANITAS. ŁASKA PRZECIW NATURZE	99
1. Marcin Luter – religijny rewolucjonista, polityczny konserwatysta	102
2. Jan Kalwin – polityzacja religii, etyzacja polityki	118
a. Antropologia pesymistyczna	119
b. Kościół	120
c. Społeczeństwo z natury, państwo z konieczności	129
d. Afirmacja świata	141
e. Kalwinizm i jego znaczenie polityczne	143
3. Reformacja a doktryna prawa natury	151
a. Koncepcja prawa natury Tomasza z Akwinu	151
b. Prawo natury w ujęciu Jana Kalwina	157
c. Łaska <i>versus</i> natura	166

Rozdział IV

TEOLOGIA PRZYMIERZA (NA PRZYKŁADZIE HEINRICHA BULLINGERA I JOHANNESA COCCEIUSA)	171
1. Nowe przymierze	173
2. Przymierze Uczynków i Przymierze Łaski – kluczowe pojęcia protestanckiej teologii przymierza	177
3. Teologia przymierza Heinricha Bullingera	182
4. Kalwin a teologia przymierza Bullingera	193
5. Teologia przymierza Johanna Cocceiusa	198

Rozdział V

POLITYZACJA PRZYMIERZA	205
1. Przymierze i umowa w teorii monarchomachów	207
a. Późnośredniowieczne źródła teorii zgody i aktywnego oporu	207
b. Reformacja i miasta – sojusz dla wolności religijnej i politycznej	212
c. Przymierze i umowa w teorii aktywnego oporu monarchomachów francuskich	217

d. Monarchomachizm szkocki – George Buchanan	237
2. Konsocjacionizm Johanna Althusiusa	249

Rozdział VI

ODMIANY PRZYMIERZA ŁASKI. PRZYMIERZE NARODOWE W REFORMACJI ANGIELSKIEJ I SZKOCKIEJ. POCZĄTKI KONGREGACJONIZMU	267
1. Reformacja w Anglii	269
2. <i>Pactum subiectionis</i> Richarda Hookera	272
3. Rozwój ruchu purytańskiego. Przymierze narodowe purytanów- -prezbiterian	278
4. Szkockie Przymierze Narodowe – i przymierze, i umowa społeczna	291
5. Początki kongregacjonizmu (brownizm). Przymierze kongregacyjne	298
6. „Święty i wolny lud Pana” – kongregacja jako pierwowzór społeczeństwa politycznego	308
7. Kontraktualizm lewellerów i zwolenników parlamentu	309

Rozdział VII

KONTRAKTUALNY CHARAKTER OSADNICTWA NOWEJ ANGLII	325
1. Rzeczpospolita z New Plymouth	327
a. <i>Mayflower Compact</i> – historyczny przykład umowy społecznej i wzorzec umów osadniczych	327
b. Ustrój New Plymouth	333
2. „Nowy Kanaan” – teocentryczny charakter osadnictwa Massachusetts	336
c. Przymierze narodowe z <i>Arbelli</i>	336
d. Kontraktualna społeczność „widzialnych świętych”	344
e. <i>Half-Way Covenant</i>	347
3. <i>The Providence Agreement. Civility</i> podstawą społeczeństwa politycznego	350
4. Nazewnictwo i charakter nowoangielskich dokumentów osadniczych	366
5. Przymierze kongregacyjne a protokonstytucjonalizm amerykański	372

Spis treści

Zakończenie	383
Bibliografia	387
The original forms of contractualism. Political dimension of the biblical covenant in the protestant thought and practice in the sixteenth and seventeenth century	411
Indeks osobowy	415
Indeks rzeczowy	425
O autorze	431

WSTĘP

1. Temat i cel pracy

Religia i polityka są najstarszymi formami życia społecznego. Przenikały się wzajemnie i prowadziły ze sobą dyskurs, którego stałym elementem było napięcie, znane nam chociażby z biblijnej opozycji proroków wobec królów. Dychotomie usiłujące rozdzielić polityczne od religijnego funkcjonują najlepiej jako abstrakcje, nie doceniają bowiem faktu, że religia i polityka mają tę samą antropologiczną podstawę. Natura ludzka wykazuje skłonności zarówno religijne, jak i polityczne, ma charakter duchowo-świecki, nie akceptuje zasady „albo, albo”, jest i religijna, i polityczna¹. Eric Voegelin zauważał, że wyjaśnień przyczyn i sensu zjawisk politycznych należy szukać również w sferze *sacrum*, człowiek egzystuje bowiem w płaszczyźnie politycznej w kilku równoległych wymiarach: biologicznym, intelektualnym oraz religijnym. Myśliciel był przekonany, że nie można rozpatrywać polityki wyłącznie jako sfery *profanum*, a więc w oderwaniu od religijnej symboliki i przeżyć wynikających z obcowania z transcendencją².

¹ G. A. Moots, *Politics Reformed: The Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, The University of Missouri Press, Columbia 2010, s. 2.

² Voegelin upatrywał źródeł totalitaryzmu w ruchach gnostyckich, uważał komunizm, podobnie jak wcześniejszy purytanizm, za formę gnozy politycznej, odrzucającej, podobnie jak gnoza religijna, zastaną rzeczywistość, uznającą za leżącą w zakresie ludzkich możliwości naprawę istniejącego w świecie zła (E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. i wstępem opatrzył P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992; idem, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994).

Temat pracy mieści się w ramach subdyscypliny politologii, jaką od niedawna stała się politologia religii. Jej wyodrębnienie związane było z rosnącą pod koniec wieku XX świadomością znaczenia religii jako czynnika politycznego. Naukowa refleksja nad relacjami religii i polityki występowała jednak od dawna, choć zajmowała peryferyjne miejsce w badaniach politologicznych. Jako pierwszy terminem politologia religii posłużył się Claus Ekkehard Bärsch, prawnik i politolog, uczeń Erica Voegelina. Z jego inicjatywy w roku 1996 powstał Instytut Politologii Religii na Uniwersytecie w Duisburgu³. Pojęcie politologii religii, funkcjonujące od niedawna również na gruncie religioznawstwa, odnosi się do relacji zachodzących między religią a życiem politycznym. Obejmuje takie zagadnienia, jak wpływ proroków, duchownych i reformatorów religijnych na losy społeczności i ich świadomość polityczną, wpływ etyki religijnej na mentalność i polityczne postawy społeczeństw, relacje między instytucjami religijnymi (Kościołami) a instytucjami państwowymi, teokratyzm czy wojny religijne⁴. Politologia religii zajmuje się, mówiąc najprościej, politycznymi konsekwencjami wyznawanych przez społeczeństwa religii. Ten obszar badawczy mieści się w zakresie politologii, jeśli przyjmiemy założenie, że polityka jest bytem zróżnicowanym w sensie ontologicznym, że tworzą ją byty realne, ale również ideowe i symboliczne, za pomocą których społeczności ludzkie opisywały siebie i swoje miejsce w świecie, co pozostawało w związku z system wierzeń.

Mimo że praca wykorzystuje wiedzę z dziedziny teologii i religioznawstwa, ma charakter politologiczny. Elementy wiedzy teologicznej i o religii podporządkowane zostały badaniu kontraktualizmu jako kategorii politologicznej. Początków kontraktualizmu możemy doszukiwać się zarówno w tradycji

³ P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2014, s. 21.

⁴ K. Banek, *Politologia religii (Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju)*, s. 166–168, https://dk.upce.cz/bitstream/handle/10195/35282/BanekK_Politologia%20religii_Pantheon_2007.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu: 14.11.2015]; zob. też: idem, *Politologia religii – nowa dziedzina religioznawstwa. Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 3; idem, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos” 2001, nr 34–36; A. Paszko, *Politologia religii*, „Przegląd Religioznawczy” 1998, nr 3–4.

Aten, jak i w tradycji Jerozolimy⁵. Koncepcja umowy społecznej rozważana była przez sofistów, o czym wiemy z dialogów Platona, ich intelektualnego przeciwnika. W *Państwie* umowa traktowana jest jako możliwość uzasadnienia sprawiedliwego porządku państwowego. Stanowi argument w debacie, której głównym tematem było pytanie o sprawiedliwość, rozumianą zarówno jako cnota jednostki, jak i zasada, leżąca u podstaw wspólnoty politycznej⁶. Temat pracy dotyczy początkowych form kontraktualizmu w tradycji Jerozolimy. W tym kontekście mówienie o pierwotnych jego formach jest w istocie opisem procesu polityzacji pojęcia przymierza. Celem pracy jest pokazanie, jak pojęcie przymierza ulegało polityzacji, stając się kategorią, do której odwoływano się dla uzasadnienia przekonania, że rząd powinien wywodzić się ze zgody rządzących. Stanowisko takie odnajdujemy już u starożytnych Izraelitów, u których według opisu biblijnego w okresie monarchii królowie obejmowali władzę po uprzedniej akceptacji starszyny plemiennej, reprezentującej lud Izraela. Istotne znaczenie w budowaniu świadomości, że zgoda rządzących stanowi warunek konieczny do legalności rządu, mieli zaangażowani politycznie wyznawcy kalwinizmu – francuscy hugenoci czy angielscy purytanie.

Przyjęta hipoteza badawcza zakłada, że przymierze, określane hebrajskim pojęciem *berith*, pozostające w związku z hebrajskim czasownikiem *barah*

⁵ Przecistawienia Jerozolimy i Aten dokonał Leo Strauss. Te dwa kluczowe dla dziedzictwa Zachodu miasta symbolizują dwie sprzeczne ze sobą wartości – wiarę i rozum, Objawienie i filozofię, *pistis* i *episteme*. Hebraizm, opowiadający się po stronie mądrości religijnej oraz hellenizm, preferujący racjonalność filozofii pozostają, zdaniem Straussa, w niemożliwym do wyeliminowania napięciu. Obie tradycje oferują rozwiązania całościowe i wykluczające się wzajemnie, nikt zatem nie może być filozofem i teologiem jednocześnie (L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, przeł. i wstępem opatrzył R. Mordarski, Kęty 2012, s. 69, 76–77). Wspólna dla Aten i Jerozolimy jest idea sprawiedliwości, jednak jej rozumienie pozostaje różne. W tradycji Aten człowiek sprawiedliwy to człowiek mądry, filozof, który – poczynawszy od filozofii sokratejskiej – poświęca życie dla szukania wiedzy tożsamej z dobrem. Człowiek sprawiedliwy według *Biblii* to sługa Boga; nie poszukuje on wiedzy o dobru, gdyż wie, czego Pan od niego oczekuje – czynienia sprawiedliwości i pozostawania wiernym (*ibidem*, s. 55–56).

⁶ Zob. więcej: Z. Stawrowski, *Idea umowy społecznej w myśli sofistów i Platona*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 60–67.

(zawierać pakt), stanowiło punkt wyjścia ewolucji kontraktualizmu. Teoria umowy społecznej, która w wieku XVII stała się racjonalnym uzasadnieniem historycznego przekonania o zgodzie jako podstawie legitymizacji władzy politycznej, sięgała swymi korzeniami do przymierzy biblijnych. Ewoluowała poprzez dwustronne umowy o władzę (*pactum subiectionis*), których ślady odnajdujemy w historii biblijnych Izraelitów i do których odwoływali się między innymi hugenoci francuscy, po purytańskie przymierza kongregacyjne, wykazujące już cechy wielostronnej umowy społecznej, podobnie jak przymierza polityczne (osadnicze) w Nowej Anglii. Zanim powstały klasyczne finezyjne teorie kontraktualizmu Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a czy Jeana-Jacquesa Rousseau możemy mówić o jego pierwotnych formach, dla których punkt wyjścia stanowiło przymierze. Kontraktualizm wyrastał z religijnych i politycznych doświadczeń przymierza, podobnie jak późniejsze i bardziej złożone formy wyrastają z wcześniejszych i prostszych.

Od przymierza do umowy społecznej w jej klasycznej formie droga była daleka. Długi czas historyczny może zakłócić dostrzeżenie zależności pomiędzy biblijnym przymierzem a teorią kontraktualizmu, faktu, że źródła teorii umowy społecznej sięgają przekazu starotestamentowego. Przymierze było umową, na podstawie której Bóg nawiązywał relację z ludźmi, ustanawiał zasady, na jakich relacja ta miała się opierać, będące fundamentem funkcjonowania ludzkiego świata. *Stary Testament* uczy, że Bóg nie rządzi światem arbitralnie, lecz wykorzystując zasady przymierza, które czynią ludzi współrządzającymi i współodpowiedzialnymi za świat. Obok tradycji przymierza silnie obecnej wśród kalwinistów, zwłaszcza purytanów, na nowoczesny kształt kontraktualizmu wpływ miała filozofia empiryzmu oraz rodzący się w XVII-wiecznej Anglii język naturalnych uprawnień jednostki, pozostający w związku ze świecką nauką prawa natury. Zagadnienia te stanowią jednak temat na oddzielne rozważania.

W niniejszej pracy chodzi o pokazanie, jak idea przymierza inspirowała kontynentalnych myślicieli protestanckich w ich argumentacji przeciwko doktrynie boskiego prawa królów oraz angielskich purytanów przeciw oficjalnemu Kościołowi Anglii z królem jako jego zwierzchnikiem. W ramach ruchu monarchomachów odwoływano się do przymierza synajskiego postulując, by na jego wzór zawierać umowę z królami, podobnie jak czynili to biblijni Izraelici. Umowa z wstępującym na tron królem (*pactum subiectionis*) miała stanowić

zabezpieczenie przymierza ludu z Bogiem, czyli ochronę pobożności. Do argumentacji przymierza, choć w nieco inny sposób, nawiązywali również purytańscy independenci. Independenci nieseparatystyczni, postulujący dalszą reformę Kościoła Anglii i pragnący pozostać w jego ramach, odwoływali się do przymierza narodowego (*the national covenant*), upatrując w nim narzędzia ułożenia relacji pomiędzy Bogiem a Anglią, widząc w Anglikach nowy naród wybrany. Do przymierza narodowego odwoływali się również Szkoci, broniący swego presbiteriańskiego Kościoła przed próbami jego episkopalizacji na wzór Kościoła anglikańskiego i ustanowieniem króla jego zwierzchnikiem. Independenci separatystyczni natomiast nie dostrzegali szans na dalszą reformę Kościoła Anglii, uważali za konieczne zorganizowanie własnego Kościoła, rozumianego jako lokalna, niezależna społeczność prawdziwie wierzących (predestynowanych), powstała dzięki przymierzem, do którego każdy wierzący miał przystępować indywidualnie. Przymierze Kościoła Roberta Browne'a, który położył podwaliny pod kongregacjonizm, wykazywało cechy umowy społecznej, podobnie jak późniejsze przymierza kongregacyjne w Nowej Anglii. Kongregacjonizm doświadczył rozkwitu w warunkach Nowej Anglii. Przymierza kongregacyjne, będące podstawą tworzenia lokalnych Kościołów, inspirowały przymierza polityczne, dające początek lokalnym społecznościom politycznym. Przymierza polityczne dość szybko przybierały formę umów politycznych (*compacts*). Echa tych doświadczeń znalazły się w preambułach późniejszych, XVIII-wiecznych konstytucji stanowych. Można przypuszczać, że doświadczenia te nie pozostawały bez wpływu również na angielską XVII-wieczną filozofię polityczną, która z kolei sama stanowiła później inspirację dla działaczy i kaznodziejów amerykańskich. Ćwierć wieku przed *Deklaracją Niepodległości*, w połowie XVIII w., część purytańskich duchownych, sympatyzująca z wigami, posługiwała się językiem Locke'a. Na podstawie *Dwóch traktatów o rządzie* głosili idee umowy społecznej i prawa natury. Czynili to zwykle podczas *New England Election Sermons*, wygłaszanych wiosną w głównych miastach Massachusetts i Connecticut⁷. Choć część duchownych uczestniczyła w debatach politycznych, w których odwoływali się oni do umowy społecznej (*the theory of social contract*), nie kolidowało to z wciąż żywym wśród nich przekonaniem, że władza pochodzi od Boga. Idea umowy społecznej nie była im bowiem obca. Jak zauważa Alan

⁷ A. Heimert, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution*, Harvard University Press, [b.m.w.] 1966, s. 16.

Heimert, była ona – wyrażoną w języku świeckim – purytańską ideą przymierza, odnoszoną do sfery społecznej (*the idea of social covenant*)⁸.

Z zakładanym celem stawianym przed pracą wiązą się następujące pytania badawcze: dlaczego warunkowe przymierza starotestamentowe zyskały znaczenie w chrześcijańskiej Europie w początkach nowożytności? dlaczego biblijny Izrael inspirował protestantów reformowanych? dlaczego przymierze jako pojęcie religijne stawało się argumentem politycznym w uzasadnianiu teorii zgody? jakie zatem elementy kontraktualizmu odnaleźć możemy w przymierzach starotestamentowych oraz w późniejszych przymierzach i umowach tworzonych przez protestantów zarówno w postaci koncepcji teoretycznych, jak i dokumentów historycznych?

Hipoteza badawcza weryfikowana była przede wszystkim za pomocą wewnętrznej analizy krytycznej źródeł oraz analizy pojęciowej. Podstawę pracy stanowią teksty źródłowe w języku angielskim oraz angielskie tłumaczenia z języka łacińskiego. Prezentują one religijną i polityczną myśl reformacji, a w przeważającej części dostępne są za pośrednictwem Internetu. Ich ogromna liczba i różnorodność wymuszały jednak dokonanie selekcji, o której – mimo intensywnych starań – decydowała w pewnej mierze również ich dostępność. Najwięcej materiałów źródłowych dotyczących reformacyjnej myśli politycznej znalazłam w zasobach wirtualnej biblioteki Internet Archive (<https://archive.org>). Internet Archive to organizacja *non-profit*, obok innej działalności archiwalnej udostępniająca zdigitalizowane książki i zbiory specjalne z różnych bibliotek i instytucji dziedzictwa kulturowego z całego świata. Działalność ta służy celom badawczym i edukacyjnym. Część niezbędnych materiałów dostępna była na stronach Online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org>), prowadzonych przez Fundusz Wolności (Liberty Fund) oraz – na stronach Towarzystwa Konstytucyjnego (the Constitution Society) (<http://www.constitution.org>) – prywatnej organizacji *non-profit*, prowadzącej działalność mającą na celu pomoc w badaniach naukowych i edukacji publicznej, propagującej idee konstytucyjnego rządu republikańskiego. Korzystałam także z publikacji źródłowych, dostępnych w domenie publicznej za pośrednictwem Books Google. Pomocne okazały się również strony: <http://www.contra-mundum.org>, www.ccel.org, digitalcommons.unl.edu, anglicanhistory.org, reformationhistory.org i inne.

⁸ S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Znak, Kraków 1997, s. 63–64; A. Heimert, *Religion and the American Mind...*, s. 241.

Poprzez metodę indukcyjną⁹ ukazana została rola przymierza w myśli politycznej. Z wykorzystaniem metody progresywnej, zakładającej wnioskowanie rozwojowe, biblijne pojęcie przymierza poddane zostało analizie pod kątem genezy kontraktualizmu w następnych okresach, aż do wieku XVII, do którego sięga tematyka pracy. Wobec skromności, jaką *Stary Testament* reprezentuje jako źródło polityczne, naturalna wydawała się również retrogresywna metoda badawcza¹⁰, polegająca na wnioskowaniu wstecz opierając się na faktach znanych z czasów późniejszych. Problem ten dotyczy początków politycznego wymiaru życia Izraelitów, bardzo słabo zaznaczonych w *Biblii*. Również metoda genetyczna, polegająca na doszukiwaniu się związków przyczynowych o bardziej złożonym charakterze (z odwołaniem się do procesów świadomościowych czy społecznych) niż proste związki wynikające z następstwa czasu, wydawała się adekwatna do ukazania ewolucji pojęcia samego przymierza, jak i jego oddziaływania politycznego¹¹. Analiza i krytyka piśmiennictwa stanowiła metodę pomocniczą.

Temat umowy społecznej doczekał się licznych opracowań. Z pewnością wspomnieć należy o pracy Johna Wiedhoffta Gougha, *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, Oxford 1957, a spośród polskiej literatury przedmiotu o pracy Antoniego Peretiatkowicza, *Idea umowy społecznej w rozwoju historycznym*, Fiszer i Majewski, Poznań 1920, Zbigniewa Raua, *Contractarianism versus Holism: Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham 1995, Czesława Porębskiego, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999 czy pracy zbiorowej *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej* pod redakcją Z. Raua i M. Chmielińskiego, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010. Jeśli chodzi o pojęcie przymierza w myśli protestanckiej i jego kontekst polityczny, to tematyka ta jest przedmiotem licznych analiz naukowych, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. W kontekście zainicjowania naukowej dyskusji nad

⁹ B. Miśkiewicz, *Wstęp do badań historycznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 230–231.

¹⁰ *Ibidem*, s. 236–237.

¹¹ A. J. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2004, s. 127–128, 131; K. Jensen, *Genetic Method*, „Review of Educational Research” 1939, Vol. 9, No 5 (*Methods of Research in Education*), s. 491.

protestantyzmem, zwłaszcza purytanizmem, fundamentalne znaczenie przypisuje się dwutomowej pracy Perry'ego Millera¹² *The New England Mind*, opublikowanej w 1939 r. (*The New England Mind. The Seventeenth Century*), i w roku 1953 (*The New England Mind. From Colony to Province*). W wieku XIX pisano oczywiście o purytanizmie, jednak praca Millera przeddefiniowała dotychczasową wiedzę na ten temat. Jej nowatorstwo, oparte na skrupulatnej analizie źródełowej, polegało na zupełnie innym przedstawieniu purytanizmu, które stanowi podstawę analiz współczesnych. Idea przymierza zajmowała szczególne miejsce w badaniach Daniela J. Elazara zarówno jeśli chodzi o żydowską tradycję religijno-polityczną, jak i w odniesieniu do historii Stanów Zjednoczonych. Na uwagę zasługują też prace Salomona Rufusa Davisa, Alexandra S. Rosenthala, Charlesa S. McCoy'a i J. Wayne Bakera, Gleena A. Moots'a, Erica Voegelina i innych autorów.

Na gruncie polskim pojęcie przymierza jest przedmiotem analiz teologicznych, brak natomiast opracowań odnoszących się do przymierza jako symbolu politycznego, którym niewątpliwie również było. Także temat związków protestantyzmu i polityki nie cieszy się zainteresowaniem badaczy, dotyczy to również okresu wczesnonowożytnego, kiedy ten związek był najsilniejszy. W przedstawianiu historii myśli politycznej zwykle dokonuje się przeskoku od tego, co chrześcijańskie i średniowieczne, do tego, co świeckie i nowoczesne, pomijając religijno-polityczny wymiar reformacji XVI i XVII w., kiedy następowały istotne przemiany, znaczące przejście do świeckiej nowoczesności. W języku polskim dostępne są biografie Marcina Lutra i Jana Kalwina, w których – co zrozumiałe – myśl reformatorów przedstawiana jest w ujęciu syntetycznym. Są to tłumaczenia na język polski biografii autorstwa Bernarda Cottretta (*Kalwin*, Warszawa 2000) i Alistera E. McGratha (*Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, Warszawa 2009) oraz prace Stanisława Piwko (*Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987; *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 2005). Wspomnieć należy o pracach Niny Gładziuk (*Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005), Adama Wielomskiego (*Myśl polityczna reformacji i kontrreformacji*, t. I, *Rewolucja protestancka*, Radzymin 2013), Piotra Stawińskiego (*Boży ekspery-*

¹² Na temat osoby Perry'ego Millera i znaczenia jego dorobku badawczego zob.: M. G. Murphey, *Perry Miller and American Studies*, „American Studies” 2001 (Summer), Vol. 42, No 2, s. 5–18.

ment. *Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Lublin 2012), Mateusza Wichary („Cała rzeczywistość dla Chrystusa”. *Abraham Kuyper (1837–1920) jako przedstawiciel kalwinistycznej teologii politycznej*, Warszawa 2014) czy Macieja Potza (*Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Łódź 2016).

Dwa pierwsze rozdziały pracy mają charakter wprowadzający. Rozdział pierwszy dotyczy przymierzy starotestamentowych, rozważanych w kategoriach prawzorców kontraktualizmu. Rozdział drugi jest próbą rekonstrukcji polityczności starożytnych Izraelitów, dla której podstawą było przymierze synajskie. Stanowiło ono źródło Prawa (*Tora*), organizującego Izraelitów nie tylko jako społeczność religijną, ale również jako pewien rodzaj społeczeństwa politycznego. Rozdział trzeci stanowi wprowadzenie w myśl reformacyjną. Przedstawia główne aspekty myśli religijno-politycznej Marcina Lutra oraz Jana Kalwina. Rozdział czwarty dotyczy teologii przymierza, ze szczególnym uwzględnieniem teologii Heinricha Bullingera i Johanna Cocceiusa. Nie tylko Nowe Przymierze, ale również przymierza starotestamentowe nabrały znaczenia w teologii reformowanej wraz z ukierunkowaniem jej zainteresowań na starotestamentowe źródła chrześcijaństwa. Teologia przymierza jest nie tyle teologią w sensie systematycznego nauczania doktrynalnego, ile raczej metodą interpretacji *Pisma Świętego*. Kluczowe są dla niej pojęcia przymierza uczynków (*Covenant of Works*) i przymierza łaski (*Covenant of Grace*). Podział ten ujmuje się również jako przymierze Prawa i przymierze Ewangelii. Przymierze łaski (Ewangelii) było nowotestamentową interpretacją przymierza, odnoszącą się do ludzkiej indywidualnej duszy, czyli do obszaru bezpośredniej, intymnej relacji każdego człowieka z Bogiem. Przymierze uczynków stanowiło starotestamentową interpretację przymierza, miało związek z „tym światem”, z ziemskim wymiarem ludzkiej egzystencji. Na gruncie teologii przymierza funkcjonowało również pojęcie przymierza narodowego (*National Covenant*), zwłaszcza w Anglii i Szkocji, odnoszącego się, na wzór przymierza synajskiego, do wspólnotowego losu, co w bezpośredni sposób dotyczyło sfery politycznej. Rozdział piąty traktuje o, pozostającej pod wpływem teologii przymierza, myśli politycznej ruchu monarchomachów, odwołującego się do przymierza jako czynnika legitymizującego prawo oporu wobec tyranii, oraz o konsocjacyjnej teorii Johanna Althusiusa, będącej alternatywą dla idei suwerenności absolutnej państwa, uosabianej przez monarchę. Rozdział

szósty dotyczy reformacji w Anglii i Szkocji, przemian polityczno-religijnych dokonujących się w związku z kluczowym dla purytańskich independentów pojęciem przymierza łaski, którego formę stanowiło przymierze narodowe oraz przymierze kongregacyjne. Rozdział siódmy jest poświęcony osadnictwu purytanów w Nowej Anglii, które w pewnej przynajmniej mierze przyniosło przykłady przymierzy politycznych i umów politycznych (osadniczych), noszących znamiona umów społecznych. Najbardziej znamienym przykładem były *Mayflower Compact*, *Providence Agreement* czy same przymierza kongregacyjne, będące przykładem zarówno dwustronnej umowy z Bogiem, jak i wielostronnej umowy społecznej. Nowa Anglia stanowiła ważny etap w rozwoju kontraktualizmu, który był tutaj praktykowany zanim znalazł odzwierciedlenie w teoriach filozofów politycznych. W rozdziale tym pokazano również, że siedemnastowieczne przymierza i umowy osadnicze stanowiły pierwszy, oddolny krok na drodze budowania świadomości konstytucyjnej wśród nowoangielskich osadników.

W pracy staram się przybliżyć spuściznę ideową związaną z pojęciem przymierza i jej wpływ na rozwój teorii umowy społecznej. Temat związków przymierza z kształtowaniem się nowożytnego kontraktualizmu wydaje się zasługiwać na uwagę nie tylko z racji ogromnego znaczenia *Biblii* w zachodnim kręgu kulturowym, ale również dlatego, że przyczynia się on do pogłębienia rozumienia źródeł nowoczesności. Ta ostatnia, opisywana pojęciami takimi, jak świeckość, racjonalność, indywidualizm, konstytucjonalizm, nie pojawiła się sama z siebie. Wyrastała opierając się na nowych, jak i istniejących już ideach. Do tych ostatnich należała idea przymierza, znacząca w dużej mierze etap przejścia od średniowiecza do nowoczesności, od świata ufundowanego na religii do świata określanego wolą i zgodą ludzi.

2. Pojęcie kontraktualizmu

Jak piszą Zbigniew Rau i Maciej Chmieliński, idea umowy społecznej wiąże się z przekonaniem, że moralna wartość, jak i normatywna moc wszelkich instytucjonalnych rozwiązań, którym ludzie podlegają, znajduje uzasadnienie w ich zgodzie. Pierwotnego źródła wartości i norm w życiu społecznym oraz politycznym należy szukać w ludzkiej woli. W teorii umowy społecznej kwestią podstawową jest pojęcie zgody. Zgoda może mieć charakter dwu-

stronny lub wielostronny, może zatem mieć postać umowy o władzę (*pactum subiectionis*, *contract of government*), między władcą a jego poddanymi, czy też właściwej umowy społecznej (*pactum societatis*, *social contract*), zawartej przez jednostki, które tworzą w ten sposób społeczeństwo polityczne, powołujące rząd. Oba rodzaje umów mogą stanowić fakt historyczny albo filozoficzno-prawną hipotezę¹³. W pracy przedstawione zostały przykłady umowy o władzę zarówno jako hipotezy (umowa opisywana przez Richarda Hookera czy przez teoretyków manarchomachizmu), jak i jako wydarzenia historyczne (przymierze narodowe ze statku Arbella). Historyczne przykłady umów społecznych to umowa ze statku Mayflower (*Mayflower Compact*), umowa dająca początek świeckiej społeczności Providence (*Providence Agreement*), Szkockie Przymierze Narodowe (*National Covenant*) czy lewellerowska *Umowa Ludu* (*An Agreement of the People*). Przykładem umowy społecznej jako hipotezy była teoria Johanna Althusiusa, stanowiąca konglomerat dwu- i wielostronnych porozumień.

Hipotetyczna umowa może mieć charakter zamierzony lub niezamierzony, jednak niezależnie od tego rozróżnienia każdą postać hipotetycznej umowy określa założenie, że przyjęte rozwiązania nie stanowią rzeczywistego porozumienia między stronami, jednak z dużym prawdopodobieństwem zostałyby ono zawarte, gdyby konkretne strony znalazły się w danych okolicznościach¹⁴. Stronami umowy są najczęściej monarcha i lud, jak w klasycznej, dwustronnej umowie o władzę (*pactum subiectionis*), albo jednostki zawiązujące społeczeństwo i powołujące rząd, jak w typowej wielostronnej umowie społecznej (*pactum societatis*). Przykładów dwustronnych umów dostarcza *Biblia*. Znajdujemy tam opis przymierza, czyli umowy dwustronnej Boga zarówno z pojedynczym człowiekiem, np. w przypadku przymierza z Noem i z Abrahamem, jak i z całym ludem, czego najbardziej charakterystycznym przykładem było przymierze synajskie z ludem Izraela¹⁵.

Dla teorii umowy charakterystyczny jest stan natury, opisujący kondycję ludzi przed ustanowieniem społeczeństwa politycznego i państwa. Stan natury został omówiony ze szczegółami w klasycznych teoriach kontraktualizmu

¹³ Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy...*, s. 7–8.

¹⁴ *Ibidem*, s. 9.

¹⁵ *Ibidem*, s. 10.

Thomasa Hobbesa czy Johna Locke'a. Na wcześniejszych etapach rozwoju kontraktualizmu, w umowach o władzę lub w pierwszych umowach noszących znamiona umów społecznych, nie był on przedstawiany tak dokładnie, choć większość twórców obu rodzajów umów nie tylko miała świadomość istnienia takiego stanu, ale dawała również jego ogólny zarys. Czynił tak chociażby Richard Hooker w swoim koncepcie umowy o władzę, czy Henry Parker w swej koncepcji umowy przypominającej umowę społeczną.

Stan natury ma dwa wymiary – analityczny i normatywny. Wymiar analityczny sprowadza się do opisu form interakcji pomiędzy pozostającymi w stanie natury podmiotami. Interakcja jest wynikiem aspołecznego lub społecznego charakteru podmiotów oraz zróżnicowanej struktury instytucjonalnej, poczynając od kondycji pozbawionych jakichkolwiek instytucji właściwych do życia razem, aż po takie, które przypominają dobrze urządzone społeczeństwo. Na jednym biegunie tej prezentacji stanu natury znajdują się jednostki zupełnie zatowarzyszone, pozbawione interakcji między sobą poprzez jakąkolwiek zinstytucjonalizowaną infrastrukturę, na drugim zaś te, których silne więzi społeczne wyrażają się w nieustannej współpracy, kreującej i wykorzystującej instytucje społeczne¹⁶. Jak wspomniano, pierwotne koncepcje kontraktualizmu nie zawierały dogłębnej analizy stanu natury, opis interakcji pomiędzy pozostającymi w stanie natury ludźmi ograniczał się zwykle do zaakcentowania ich kondycji, będącej następstwem grzechu pierworodnego, a wyrażającej się w degradacji ich pierwotnej, danej od Boga, prospołecznej natury. Wnikliwy opis stanu natury znamionował późniejsze klasyczne koncepcje kontraktualizmu, autorstwa Thomasa Hobbesa (*Lewiatan* 1651) i Johna Locke'a (*Dwa traktaty o rządzie* 1690).

Istotą analitycznego wymiaru stanu natury jest brak władzy politycznej, obecnej dopiero w zawiązanym w wyniku umowy społeczeństwie i w powołanym jej aktem państwie. Ten brak pozwala ująć najbardziej autentyczne ludzkie relacje jako naturalne, następnie użyć ich do określenia przyszłych relacji politycznych, wprowadzonych postanowieniami umowy¹⁷. Stan natury jest kondycją pozbawioną władzy politycznej zarówno wtedy, gdy brakuje w nim jakichkolwiek instytucji życia społecznego, jak i wtedy, gdy instytucje te są obecne. W stanie natury mogą funkcjonować inne niż polityczna rodzaje

¹⁶ *Ibidem*, s. 15–16

¹⁷ *Ibidem*, s. 16–17.

władzy – władza rodzicielska, władza pana nad sługą, a nawet władza państwowa, jeśli ma ona charakter despotyczny czy absolutny, czyli jest władzą prywatną panującego, a więc taką, którą – jak uważali teoretycy kontraktualizmu – każdy człowiek posiadał w stanie natury nad samym sobą, by bronić swoich naturalnych uprawnień. W świetle teorii kontraktualizmu władza państwowa monarchy absolutnego czy despoty stanowi zawsze koncepcyjnie radykalną alternatywę dla władzy politycznej¹⁸.

Normatywny wymiar stanu natury wiąże się z obecnymi w nim wartościami i normami, których urzeczywistnienie ma się stać celem umowy, realizowanym przez zawiązanie społeczeństwa i powołanie państwa. Oznacza to, że te wartości i normy będą przestrzegane przez współpracujących ze sobą obywateli i instytucje państwa. W konsekwencji normatywny wymiar stanu natury sprowadza się do dwóch zasadniczych elementów. Pierwszym jest uświadomienie sobie przez strony przyszłej umowy wspomnianych wartości i norm, drugim – wola ich realizacji¹⁹. Przedmiotem pierwotnych form kontraktualizmu, jak i koncepcji nowożytnych była przede wszystkim polityczna legitymizacja państwa czy też jego konkretnej formuły ustrojowej²⁰.

Za inicjatora nowożytnej tradycji kontraktualistycznej uznaje się Thomasa Hobbesa. Mniej znany jest fakt wpływu kalwinizmu, w tym idei przymierza, na jego teorię. W filozofii politycznej, przedstawionej w *Lewiatanie* dostrzec można elementy myśli samego Jana Kalwina, jak i teologii przymierza²¹. Hobbes należał do drugiego pokolenia reformacji, dorastał w tradycji purytańskiej, gdzie świadomość przymierza była silna, choć sam dystansował się od teologów przymierza. Wpływ przymierza jest jednak w jego teorii zauważalny. Podobnie jak czynili to inni, przeniósł pojęcie przymierza w sferę relacji międzyludzkich, czyniąc z niego koncept umożliwiający ludziom wyjście ze stanu natury i stworzenie państwa.

Hobbesa nurtowało zasadnicze pytanie, jak można zorganizować państwo nie będące, tak jak w przypadku Izraelitów, wybranym królestwem Boga z objawionym Prawem Bożym, lecz królestwem Boga w ramach prawa natury.

¹⁸ *Ibidem*, s. 17.

¹⁹ *Ibidem*, s. 18.

²⁰ *Ibidem*, s. 19.

²¹ Zob. więcej: L. Chmielewska, *Teoria polityczna Thomasa Hobbesa a teologia reformowana*, „Politeja” 2014, nr 32, s. 111–128, DOI:10.12797/Politeja.11.2014.32.07.

Filozof rozpoczynał swoją odpowiedź od konceptualizacji stanu natury, w którym brak jest władzy politycznej, a każdy człowiek posiada prywatną władzę nad samym sobą. Cechujące stan natury dążenie ludzi do tego samego celu, jakim jest zachowanie własnego życia, rodziło nieprzyjaźń i stan permanentnego konfliktu²². W koncepcji Hobbesa stan natury to stan wojny, będący efektem nieograniczonego dążenia jednostek do realizacji własnego interesu, związanego z zachowaniem własnego życia. Opisany przez Hobbesa stan natury wydaje się wykazywać powinowactwo z kalwińskim pesymizmem antropologicznym, z postrzeganiem ludzkości jako upadłej i spustoszonej duchowo przez grzech pierworodny. Dowodem na religijną inspirację Hobbesa są też liczne odwołania do *Biblii w Lewiatanie*, jak i w innych jego pismach.

Alternatywą dla koncepcji stanu natury była koncepcja pokoju, opartego na prawie natury – regule ogólnej rozpoznawalnej przez ludzki rozum, zabraniającej człowiekowi czynić to, co jest dla życia jego oraz jego bliźnich niszczące²³. Aby było możliwe wyjście ze stanu natury i życie w pokoju każdy człowiek winien być gotowy, jeśli gotowi byli inni, do rezygnacji ze swego naturalnego uprawnienia, ze swej wolności i używania swej mocy wedle woli, tak dalece, jak będzie uważał za stosowne dla zachowania pokoju²⁴. Tak długo bowiem, jak ludzie zachowywali swe naturalne uprawnienie, by czynić wszystko według własnego upodobania, trwał stan wojny. Hobbes, podobnie jak Kalwin, źródło życia społecznego dopatrywał się w ludzkim rozumie, w którym mimo niszczącego działania grzechu pierworodnego zachowały się resztki obrazu ładu społecznego. Te uczucia społeczne stanowiły pozostałość z czasów rajskiego przebywania z Bogiem²⁵.

Kolejnym pytaniem postawionym przez Hobbesa było, jak związać ludzi ich własnym słowem, by zasady prawa natury stały się skuteczne w organizacji porządku społecznego. Dotychczas więzy słowa pozostawały zbyt słabe, by utrzymać w ryzach ludzkie namiętności i przestrzegać prawa natury. Konieczne stało się zapewnienie bezpieczeństwa, które leżało w mocy jedynie rządu świe-

²² T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, I, 13, s. 108, 112.

²³ *Ibidem*, I, 14, s. 113.

²⁴ *Ibidem*, I, 14, s. 113–114.

²⁵ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, translated by H. Beveridge, Hendrickson Publishers, Peabody 2008, Book II, Ch. 2, s. 13.

ckiego. Ludzkie przymierza bez władzy miecza, stwierdzał Hobbes, były jedynie słowami, niezdolnymi do zapewnienia człowiekowi ochrony („and Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all”)²⁶. Hobbes podzielał Kalwinowe przekonanie, że pokój i harmonijnie funkcjonujące społeczeństwo mogą zostać osiągnięte tylko za pomocą władzy politycznej. Wydawał się zgadzać ze stwierdzeniem Kalwina, że bez rządu świeckiego nie może się zachować żadna publiczna forma religii wśród chrześcijan i człowieczeństwo wśród ludzi²⁷. Jedynym sposobem ustanowienia rządu, powszechnej mocy (*common power*), która chroniłaby ludzi przed agresją zewnętrzną oraz przed krzywdą wyrządzaną sobie nawzajem, było przeniesienie ich mocy na jednego człowieka, by indywidualną wolę ludzi sprowadzić do jednej woli. Ta powszechna moc była siłą, zdolną zapewnić trwałość uprzedniemu przymierz, zawartemu między ludźmi²⁸. Podporządkowanie woli wszystkich woli jednego

jest czymś więcej niż zgodą, jest to realna jedność ich wszystkich [ludzi – L. Ch.] w jednej i tej samej osobie, uczyniona poprzez przymierze (*covenant*) każdego z każdym w taki sposób, jakby każdy człowiek powiedział do drugiego człowieka: daję upoważnienie i przekazuję moją władzę nad sobą temu człowiekowi lub temu zgromadzeniu ludzi, pod warunkiem, że ty przekażesz mu swoje prawo i uprawomocnisz wszystkie jego działania w podobny sposób. Po uczynieniu tego, wielość zjednoczona w jednej osobie jest nazwana *common-wealth*, po łacinie *civitas*. Jest to tworzenie tego wielkiego Lewiatana, lub raczej (mówiąc bardziej wzniosłe) tego śmiertelnego boga, któremu, pod panowaniem Boga nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i obronę²⁹.

Hobbes postawił w miejsce Boga jako najwyższego suwerena osobę władcy, który przejął moc wielu ludzi opierając się na przymierzu, które ci zawarli między sobą. Podczas gdy inni przedstawiciele klasycznego kontraktualizmu – John Locke i Jean J. Rousseau posługiwali się pojęciem umowy (*contract*),

²⁶ T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford 1929 (reprint wyd. z 1651), II, 17, s. 128, www.archive.org/stream/hobbesleviathan00hobbuoft#page/n3/mode/2up [data dostępu: 8.07.2016].

²⁷ J. Calvin, *Institutes of the Christian...*, Book IV, Ch. 20, s. 3.

²⁸ T. Hobbes, *Leviathan...*, II, 17, s. 131.

²⁹ *Ibidem*, II, 17, s. 131–132.

Hobbes stosował pojęcie przymierza (*covenant*). Przymierze Hobbesa, podobnie jak przymierze w teologii Kalwina, miało charakter jednostronny, różnica polegała jednak na odwróceniu ról: ofiarodawcą przymierza nie był Bóg czy władca („bóg śmiertelny”), lecz ludzie. Poprzez przymierze, jakie ludzie zawarli ze sobą, każdy zrzekał się swego naturalnego uprawnienia do rządzenia swoją osobą i zgadzał się ofiarować je osobowemu suwerenowi. Hobbes zauważał, że umowa (*contract*), ukierunkowana na przyszłość, na spełnienie w przyszłości warunków, określonych w terażniejszości, nazywana jest przymierzem (*is called Pact or Covenant*)³⁰. W opisanym przez Hobbesa powołaniu państwa przeniesienie uprawnień nie było wzajemne, lecz jedna ze stron, czyli ludzie, przeniosła je w nadziei, że zyska tym w przyszłości pewne korzyści (bezpieczeństwo). W takim przypadku – stwierdzał Hobbes – nie tyle jest to umowa, co „dar nieodpłatny czy łaska”³¹. Przymierze, będące darem, ofiarowaniem uprawnień przez ludzi suwerenowi, można porównać z pojęciem łaski Boga w teologii Kalwina. Hobbes przypisał łaskę jednak nie Bogu, lecz ludziom. Jeśli człowiek unilateralnie przekazuje swoje prawo czemuś bądź komuś innemu, to właśnie ów człowiek staje się źródłem łaski³².

W ujęciu Hobbesa trzecie prawo natury nakazywało dotrzymywanie przymierzy.

W tym prawie natury zawarte jest źródło i pierwowzór sprawiedliwości. Gdzie początkowo nie zostało zawarte żadne przymierze (*covenant*), tam żadne uprawnienie nie zostało przeniesione i każdy człowiek ma prawo do każdej rzeczy i w konsekwencji, żadne działanie nie może być niesprawiedliwe. Jednak gdy przymierze jest zawarte, wówczas złamać je jest rzeczą niesprawiedliwą. I definicją niesprawiedliwości nie jest nic innego niż niedopełnienie przymierza³³.

Istota sprawiedliwości w ujęciu Hobbesa polegała więc na dotrzymywaniu zawartego przymierza, a zatem wierność przymierzowi stanowiła podstawę państwa.

³⁰ *Ibidem*, I, 14, s. 102.

³¹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 14, s. 117.

³² A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 139.

³³ T. Hobbes, *Leviathan...*, I, 15, s. 110.

Choć istnieje wyraźny rozdział pomiędzy przednowoczesnością i nowoczesnością, to nie odnosi się on do pojęcia przymierza, które przetrwało od czasów biblijnych i wywarło wpływ na nowożytną myśl polityczną. Stanowiło pojęcie teologiczne, które wykorzystywano również dla celów politycznych. Zanim umowa społeczna stała się racjonalnym uzasadnieniem historycznego przekonania, że władza rządzących winna wywodzić się ze zgody rządzonych, rolę tę odgrywało przymierze i wzorowane na nim umowy. Stopniowa sekularyzacja koncepcji przymierza doprowadziła do rozwoju teorii umowy, służącej wyłącznie celom politycznym³⁴.

Jednym z istotnych znaków, odróżniających czasy nowożytne od średniowiecza, była zmiana charakteru relacji międzyludzkich. W miejsce dotychczasowego systemu stanowego, zasadzającego się na kryterium urodzenia, ich podstawą stawał się system przypisujący priorytetowe znaczenie umowie (*compact, contract*)³⁵. Ta fundamentalna zmiana dokonała się za pośrednictwem przymierza. Według Daniela J. Elazara pojęcie to stanowiło pomost pomiędzy systemem stanowym, opartym na kryterium urodzenia, a rodzącym się systemem klasowym, w którym znaczenia nabierała umowa (*compact, contract*) jako podstawa relacji międzyludzkich. W tym okresie przejściowym przymierze pełniło funkcję umowy, w której zobowiązania, wzorowane na zobowiązaniach religijnych powiązane zostały z osiąganiem celów ziemskich, z doczesnym dążeniem do szczęścia³⁶. We wczesnonowożytnym ciele politycznym organiczną hierarchię zastąpiła, wynikająca z przymierza, organiczna wzajemność, poprzez relację wzajemności zaczęto definiować tożsamość jednostki³⁷.

Jak wiadomo teoria umowy społecznej stanowi racjonalne uzasadnienie ważnego historycznego przekonania, że legalny rząd musi wywodzić się ze

³⁴ A. Mittleman, *Religion and the Legitimate State*, „First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life”, March 2006, Is. 161, s. 48; zob. więcej: L. E. Lomasky, *Contract, Covenant, Constitution*, „Social Philosophy and Policy” 2011, Vol. 28, Is. 1, s. 50–71, DOI:10.1017/S0265052510000051.

³⁵ E. S. Morgan, *Introduction*, [w:] *Puritan Political Ideas 1558–1794*, ed. by E. S. Morgan, Bobbs–Merrill, 1965, reprint by Hackett Publishing Company, Indianapolis 2003, s. XX.

³⁶ D. J. Elazar, *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy*, Transaction Publishers, New Brunswick 1998, s. 24.

³⁷ *Ibidem*, s. 22.

zgody społeczeństwa (teoria zgody). Teoria zgody, obok teorii prawa i teorii suwerenności, składa się na treść pojęcia konstytucjonalizmu. Jednym z najważniejszych tematów filozofii politycznej jest pytanie o to, dlaczego i w jaki sposób jedni ludzie stają się poddanymi drugich? Patriarchaliści twierdzili, że podległość jednych wobec drugich uzasadniały wywiedzione z natury relacje, przypominające – jak dowodził Robert Filmer – władzę ojca nad dziećmi. Konstytucjonaliści widzieli to inaczej, przekonali, że zobowiązanie polityczne wyrasta ze zgody i że jedynie rządy oparte na zgodzie rządzonych mogą być uważane za posiadające legitymację. Teoria zgody odwoływała się z kolei do pierwotnej umowy (*the original compact*) pomiędzy rządzącymi a rządzonymi, dającej początek określonej formie rządu³⁸.

Przymierze, będące kluczowym pojęciem dla biblijnych Izraelitów i w znacznej mierze również dla protestantów nurtu kalwińskiego, wywarło istotny wpływ na konstytucjonalizm, rozumiany jako konstytucjonalizm substancjalny, czyli jako pewien zasób przekonań filozoficznych i politycznych oraz wartości moralnych, nie obejmujący funkcjonowania instytucji. Proces budowania świadomości konstytucyjnej wiązał się, obok teorii zgody, również z rządami prawa, naturalnego i stanowionego, ograniczającego rząd, oraz z przekonaniem o suwerenności ludu³⁹. Teologowie i duchowni protestancy, teoretycy i praktycy, wsparli wysiłki tych myślicieli nowożytnych, którzy próbowali ograniczyć prerogatywy rodzącego się nowego tworu politycznego – scentralizowanego państwa, jego pretensje, wyrażające się we władzy absolutnej reprezentowanej przez osobę króla. Wyłanianie się państwa konstytucyjnego nie było zatem świecką reakcją obronną nowoczesności przeciw średniowiecznej koncepcji boskiej władzy królów, którą Alexander S. Rosenthal określił jako oświeceniowy mit⁴⁰, lecz wiązało się ze zmianami religijnymi i politycznymi, jakie przyniosła reformacja.

Kategoria przymierza stanowiła ideowe źródło ograniczenia władzy arbitralnej. W historii ludzkości istniały różne rodzaje porządków polityczno-prawnych. W dużym uproszczeniu ich historię można ująć jako historię

³⁸ A. S. Rosenthal, *Crown under Law. Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lexington Books, Lanham–Boulder–New York 2008, s. XXVI.

³⁹ *Ibidem*, s. XXV–XXVI

⁴⁰ *Ibidem*, s. XXVI.

dwóch typów państw: despotii, czy autokracji, oraz nieautokracji rozumianych jako formy ustroju, w których dobro wspólnoty i ograniczenia władzy wpisane były w *telos* tej społeczności i w którym pluralizm ośrodków władzy czynił powstanie i trwanie despotii praktycznie niemożliwym⁴¹. W niniejszej pracy, na przykładzie wybranych zagadnień, staram się pokazać, jak religijna idea przymierza czyniła możliwym powstanie i funkcjonowanie nieautokratycznego porządku politycznego. Przymierze odgrywało rolę religijno-kulturowego kodu, który już w fazie wyobrażeniowej delegitymizował rządy tyrana (przykładem starożytny Izrael), stanowiło również mechanizm generujący żądania ograniczenia władzy już sprawowanej. Jako przykład mogą posłużyć hugenoci francuscy, sprzeciwiający się tyranii królewskiej, kowenanterzy szkoccy, broniący swego Kirku przed episkopalizmem anglikańskim i zwierzchnością króla, czy purytanie angielscy sprzeciwiający się Kościołowi anglikańskiemu z monarchą jako jego głową. W pracy pokazane zostały kluczowe momenty, wyznaczające punkty orientacyjne, w ramach których rozwijały się elementy konstytucjonalizmu, przede wszystkim teoria zgody, mierzące się z problemem ograniczenia władzy, traktowania jej jako narzędzia podporządkowanego celom ogólnym, uznanym przez daną społeczność za niezbędne dla jej zachowania i funkcjonowania. Izraelicka idea przymierza z Bogiem, która odegrała w czasie reformacji tak ważną rolę, nie mogłaby zaistnieć, gdyby nie przemiana świadomości wśród plemion hebrajskich, polegająca na zmianie samorozumienia własnego istnienia, na potraktowaniu ludzkiego losu nie jako kierowanego cykliczną koniecznością, którego nieodłącznym elementem jest przemoc i zniewolenie. Hebrajczycy i późniejsi Izraelici rozumieli, że tyrania nie może być elementem polityki, że rządy tyrana, oparte na przemocy, nie mogły być traktowane jako władza polityczna⁴², nie posiadają bowiem prawomocności

⁴¹ A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 14.

⁴² Według Hannah Arendt władza, to ludzka zdolność działania jednomyślnego. Nigdy nie jest ona własnością jednostki, lecz należy do grupy i istnieje dopóki grupa ta trzyma się razem. Sprawującego czy sprawujących władzę grupa ta upoważniła do działania w jej imieniu. Wraz ze zniknięciem grupy, od której pochodziła władza, znika też bycie kogoś u władzy. Będąc nieodłączna od istnienia społeczności politycznych władza nie potrzebuje usprawiedliwienia (*justification*), lecz uprawomocnienia (*legitimacy*). Swą prawomocność czerpie

dotyczącej wspólnotowego losu⁴³. Prawomocność ta może przybrać dwojaką formę. Pierwszą jest prawomocność wypływająca z porządku nadprzyrodzonego, mogąca być jedynie rozpoznana, ale nie stworzona przez ludzi. Takie rozwiązanie zostało przyjęte przez starożytnych Izraelitów i, aż do nowoczesności, przez chrześcijańską Europę. Drugą formą prawomocności jest prawomocność wypływająca z rozumu, starającego się stworzyć uniwersalne kategorie moralnego zobowiązania, ograniczającego władzę. Jest to rozwiązanie nowoczesności, oparte na uznaniu fundamentalnych zasad prawa natury⁴⁴.

Tematyka niniejszej pracy wiąże się z pierwszą formą prawomocności, reprezentowaną przez społeczności religijne przekonane o tym, że obowiązuje je lojalność wyższa niż bezpośrednia lojalność polityczna, że ta ostatnia jest tej pierwszej podporządkowana. Z władzą poddaną lojalności wyższej mieliśmy po raz pierwszy do czynienia w starożytnym Izraelu. Jeśli można tak rzec, Izraelici wyszli ze stanu natury, z kręgu cyklicznych sił przemocy i odwetu, z podległości despotycznej, czyli prywatnej, władzy faraona. Dotychczasowe kultury religijne wpisywały się w naturalny cykl. Religia Jahwe pozwoliła Izraelitom opuścić ten krąg, wolność, jaką dawało życie w ramach przyjętego przez nich Prawa – przeciwstawić zaznanej niegdyś niewoli egipskiej i konieczności natury. Przymierze synajskie z Jahwe, przyjęcie Prawa, czyniło ich życie zrozumiałym, wolnym i odpowiedzialnym. Dotyczyło to także władzy politycznej, ograniczonej lojalnością wywiedzioną z objawionego Prawa, które w kontekście politycznym potraktować można jako rodzaj prawzoru konstytucji. Odwoływanie się do Prawa biblijnego, stanowiącego przedmiot przymierza między Bogiem a ludźmi, cechowało postawę protestantów reformowanych, domagających się, w imię wyznawanej religii, zmiany porządku politycznego, równoznacznej z ograniczeniem władzy monarszej.

z zebrania się ludzi razem. Przemoc stanowi przeciwieństwo władzy, gdy mamy do czynienia z tą pierwszą, druga przestaje istnieć. Przemoc niszczy władzę, obywa się bez społeczności. Można próbować ją usprawiedliwić, lecz nigdy nie może ona zostać uprawomocniona. Często spotykana jest sytuacja, że gdy sprawujący władzę tracą ją, próbują zastąpić ją przemocą (H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa, 1999, s. 55–73). W kontekście idei przymierza władza rozumiana była w podobny sposób.

⁴³ A. Bryk, *Konstytucjonalizm...*, s. 15.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 15–16, 19–20.

Z czasem nastąpiło odejście od lojalności wyższej w postaci Objawienia na rzecz innej formy Objawienia, za jakie uznawano prawo natury. Wydaje się mieć to przyczynę polityczną i teologiczną. Odwołanie się do mającego uniwersalne znaczenie prawa natury jawiło się jako jedyne rozwiązanie w sytuacji niekończących się sporów i konfliktów religijnych. Mogło też mieć związek z dokonaniem na gruncie teologii protestanckiej rozdziałem łaski bożej i natury wynikającym z dogmatu grzechu pierworodnego i protestanckiej zasady *sola gratia*, odmawiającej ludzkim czynkom znaczenia zbawczego. W konsekwencji pociągnęło to za sobą rozdział sfery duchowej i świeckiej. W polityce zaś wiązało się ze stopniowym zastępowaniem Boga jako najwyższego suwerena przez lud, określany jako ciało polityczne czy społeczeństwo polityczne. W ten sposób rodziła się świadomość konstytucyjna, której wczesnym wyrazem były przymierza i umowy osadnicze Nowej Anglii, stanowiące rodzaj siedemnastowiecznego protokonstytucjonalizmu amerykańskiego.

ROZDZIAŁ I

PRZYMIERZA – BIBLIJNE PRAWZORCE KONTRAKTUALIZMU

1. Przymierze a umowa

Przymierze jest zarówno rodzajem umowy czy porozumienia, zawartego pomiędzy Bogiem i ludźmi oraz pomiędzy ludźmi, jak również obietnicą. Pojęcie przymierza odnosi się przede wszystkim do *Biblii* i z przymierzem biblijnym (hebr. *berith*, gr. *diathēkē*, łac. *testamentum*) wiąże się temat niniejszej pracy. Hebrajskie słowo *berith* wywodzi się od czynności cięcia, co miało związek z praktykami występującymi wśród ludów Bliskiego Wschodu, polegającymi na cięciu i dzieleniu na dwie części zwierzęcia, pomiędzy którymi przechodziły strony zawierające przymierze (Genesis 15:9–10; Jr 34:18–19)¹. *Berith* pozostaje w związku z czasownikiem *barah* (zawierać pakt)². Septuaginta tłumaczyła *berith* jako *diathēkē*³ („to, co zostało położone pomiędzy”), a pisarze łacińscy jako *testamentum*⁴ (dziedzictwo wynikające z woli) i *foedus* (przymierze). Na starożytnym Bliskim Wschodzie przymierza były zawierane dla różnych celów. Równość stron nie stanowiła warunku koniecznego,

¹ <http://www.biblestudytools.com/dictionaries/eastons-bible-dictionary/covenant.html> [data dostępu: 14.12.2014].

² H. Bullinger, *A Brief Exposition of The One and Eternal Testament or Covenant of God*, transl. by Ch. S. McCoy, J. Wayne Baker, [w:] Ch. S. McCoy, Ch. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and The Covenantal Tradition*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1991, s. 102–103.

³ Greckie słowo *diatithēmai* oznacza „czynić wolę”, a fraza o *diathekas ooio* znaczy „w swej woli zostawiam coś potomkom”. *Diathēkē* w liczbie pojedynczej oznacza „porozumienie”, „obietnicę” (*ibidem*, s. 101–102). Był to termin prawniczy zbliżony w znaczeniu do testamentu, czyli termin z dziedziny prawa cywilnego. Tłumacze chcieli być może pokazać, że *diathēkē* jest nie tyle porozumieniem dwóch stron, ile zbawczym aktem woli Boga, jego suwerenną inicjatywą w stosunku do ludzi. Dla przymierzy politycznych istniał w języku greckim odrębny termin *synthēkē*, uwydatniający dwustronny charakter układu partnerów (A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997, s. 15–16).

⁴ Łacińskie *testamentum* znaczy „czynić znaną czyjąś ostatnią wolę”, *testamentum* oznacza więc świadectwo własnej woli. Od słowa *teste* pochodzi *testor*, ten, który daje dowód, świadectwo i potwierdza go przysięgą. W takim znaczeniu, jako obietnica szczególnego rodzaju, potwierdzona przysięgą, słowo *testamentum* jest użyte kilkakrotnie w Ewangelii (Łk 1:69–73), (Dz 3:25) (*ibidem*, s. 101–103).

stąd nie dziwiła ewentualność, że Bóg może ustanowić przymierze z ludźmi⁵. *Berith* jest pojęciem wielowymiarowym. Przez starożytnych Izraelitów, ale także przez inne ludy ówczesnego Bliskiego Wschodu, było rozumiane jako uroczyste zobowiązanie, potwierdzone przysięgą (hebr. *alah*) (przysięgam = obiecuję)⁶. *Berith* oznaczało zatem przede wszystkim odpowiedzialność, którą ktoś brał wypełniając złożoną przez siebie przysięgę. Również sam Jahwe składał zobowiązanie, które z racji boskiej doskonałości było zarazem gwarancją jego dotrzymania. Zobowiązywał się zachować życie, dać Ziemię Obiecaną, pomnożyć lud czy być Bogiem Izraela. Innym wymiarem *berith* jest założenie, że Bóg jest suwerenem, Panem człowieka. Gdy informuje go, co powinien czynić, człowiek może wprawdzie zapytać, dlaczego to i tamto ma zachowywać, nie może jednak pominąć bożych przykazań⁷. Ich sensem jest wytworzenie więzi z Bogiem i więzi międzyludzkiej. Kolejny wymiar *berith* to swego rodzaju umowa zawierana pomiędzy dwiema równymi stronami, zakładająca wzajemne wsparcie w trudnej sytuacji. Jako biblijny przykład takich przymierzy można wymienić przymierze Jonatana, syna Saula, i Dawida (1Sm 18:1–3). Kiedy Dawid doświadczał prześladowań ze strony króla Saula przypominał Jonatanowi o tym przymierzu (1Sm 20:8)⁸. W międzyosobowej relacji przymierza zobowiązanie opierało się na postawie moralnej, określonej hebrajskim terminem *hesed*, oznaczającym w relacjach międzyludzkich życzliwość i przyjaźń. W kontekście przymierza Boga z ludźmi *hesed* rozumiano jako miłosierdną miłość ze strony Boga oraz uległą wierność ze strony ludzi⁹.

W tradycji biblijnej *berith* oznaczał przede wszystkim zobowiązanie podjęte przez wyżej stojącego wobec słabszego, połączone często z warunkami, jakie musiała spełnić strona słabsza. Było tak w przypadku przymierzy zawieranych pomiędzy Bogiem a ludźmi. W strukturze przymierza da się wyodrębnić następujące elementy: preambułę, historyczny prolog, warunki,

⁵ A. Jankowski, *Biblijna teologia...*, s. 12–13, 15.

⁶ G. M. Tucker, *Covenant Forms and Contract Forms*, „Vetus Testamentum” 1965, Vol. 15, Fasc. 4, s. 488–490.

⁷ *Przymierze*, [w:] *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. nac. wyd. polskiego H. Witczyk, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2011, s. 626.

⁸ *Ibidem*.

⁹ A. Jankowski, *Biblijna teologia...*, s. 14.

obecność Boga jako świadka i/lub uczestnika, deklaracje przekleństwa i błogosławieństwa¹⁰.

Wezwanie Boga na świadka było cechą odróżniającą przymierze od innych rodzajów umów, od porozumienia (ang. *compact*) czy kontraktu (ang. *contract*). Porozumienie wymagało zgody stron w nim uczestniczących, ale nie wiązało się z obecnością czy gwarancją boskiego autorytetu, jak było w przypadku przymierza. Porozumienie, podobnie jak przymierze, było rodzajem umowy uwzględniającej wymiar moralny, oba rodzaje umów zakładały relację silniejszą i głębszą niż w przypadku kontraktu, będącego ustną lub pisemną umową jednostek, mającą charakter prywatny, nie tylko bez gwarancji Boga, ale również bez wymiaru moralnego. Umowa (ang. *contract*) zawierana zazwyczaj z woli jednostek, określała prawa i obowiązki dwóch lub więcej stron w kontekście wyłącznie swojego przedmiotu i nie była oparta na przysiędze. Nie miała charakteru religijnego, nie obejmowała też systemu wartości zawierających ją stron. Przymierze natomiast dotyczyło przede wszystkim wartości, było w istocie przysięgą, a jego cel stanowiło nade wszystko wytworzenie więzi¹¹. Umowa (*contract*) znana była na starożytnym Bliskim Wschodzie, stanowiła narzędzie regulacji stosunków gospodarczych. Miała formę pisaną lub ustną, potwierdzoną przez świadków. Podobny charakter miały, obecne również w *Biblii* hebrajskiej, kontrakty sprzedaży¹².

Opisane w *Biblii* przykłady przymierzy to przymierze pomiędzy Bogiem a jednostką (przymierze z Noem, przymierze z Abrahamem), pomiędzy Bogiem a grupą ludzi (przymierze synajskie) oraz pomiędzy ludźmi (np. przymierze Jonatana i Dawida (1Sm 18:1–4). W żydowskiej tradycji biblijnej przymierze funkcjonuje nie tylko jako pojęcie religijne, ale również polityczne. Stworzone przez nie więzi stanowiły podstawę także organizacji politycznej, służącej monolatrycznemu, a następnie monoteistycznemu kultowi Jahwe¹³.

¹⁰ G. M. Tucker, *Covenant Forms...*, s. 494.

¹¹ T. Szczech, *Koncepcja przymierza narodu wybranego z Bogiem w Starym Testamencie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 41.

¹² G. M. Tucker, *Covenant Forms...*, s. 500–501.

¹³ D. J. Elazar, *Covenant as a Political Concept*, <http://www.jcpa.org/dje/books/ct-vol1-ch1.htm> [data dostępu: 15.04.2011].

2. Przymierze z Noem: potwierdzenie prawa natury (Genesis 9:8–17¹⁴)

Według biblijnego mitu o Raju człowiek był pierwotnie przeznaczony do życia w prostocie, bez znajomości dobra i zła, czyli wiedzy koniecznej do kierowania własnym życiem. Ten stan rzeczy zmienił akt nieposłuszeństwa ze strony pierwszych rodziców. Zjedzenie owocu z zakazanego drzewa poznania zrodziło niebezpieczeństwo, że Adam i Ewa, świadomi dobra i zła, mogliby sięgnąć po owoc z innego rajskiego drzewa – drzewa życia, i żyć wiecznie. By temu zapobiec Bóg wygnał pierwszych rodziców z bezpiecznej rajskiej przestrzeni. Dana człowiekowi szansa życia bez zła, a zatem i bez cierpienia, została na zawsze zaprzepaszczone. Była ona uwarunkowana niemożnością spełnienia najgłębszego ludzkiego pragnienia – poznania. W interpretacji protestanckich teologów przymierza historia upadku jest pierwszą częścią opowieści o zamierzonej boskiej edukacji człowieka¹⁵. Pierwsze spojrzenie na kwestię ludzkiego dobra i zła stanowi biblijna opowieść o braciach Kainie i Abla, w której Bóg przedłożył ofiarę pasterza nad ofiarę rolnika. Kain zabił swego brata, a gdy usiłował zaprzecić się swej winy został, podobnie jak rajski wąż, przeklęty przez Boga, ale nie skazany na śmierć. Według opowieści biblijnej założył miasto, a jego potomkowie praktykowali różne rzemiosła. Bogobojny Set, który zajął miejsce Abla, i jego potomkowie nie zbudowali miasta, nie zapoczątkowali cywilizacji, która w perspektywie biblijnej uchodzi za symbol bezbożności. Noe, potomek Seta, miał już jednak żyć w czasach na tyle wielkiej niegodziwości, że Bóg pożałował aktu stworzenia. Zesłał potop uprzedziwszy wpierw sprawiedliwego Noego.

Biblijny mit o Noem traktuje tę naturalną katastrofę jako słuszną karę dla niemal wszystkich przedpotopowych ludzi, żyjących bez moralnych zahamowań. Dotąd Bóg nie ingerował i nie karał, z wyjątkiem stosunkowo łagodnej kary wymierzonej Kainowi. Nie wyznaczył ludzkich sędziów i do pewnego stopnia eksperymentował z edukacją ludzi, doświadczających po wygnaniu z Raju chaosu

¹⁴ Cytaty z Tory za: *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, przeł. I. Cyłkow, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006. Cytaty z Biblii na podstawie: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009.

¹⁵ L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, przeł. i wstępem opatrzył R. Mordarski, Kety 2012, s. 37.

i przypadkowości świata naturalnego. Eksperyment ten, podobnie jak test ludzi w stanie rajskiej niewinności, zakończył się niepowodzeniem. Ludzie potrzebowali powściągliwości, ale i ochrony w postaci nakazów prawa. Prawo takie nie mogło być jednak narzucone, według optyki biblijnej stanowić musiało element relacji przymierza, tworzącego schemat, na podstawie którego Bóg nawiązywał kontakt z ludźmi. Partnerstwo, w którym Bóg i człowiek byli stronami, choć nie równorzędnymi, miało narodzić się z woli Boga po potopie¹⁶.

Przymierze Boga z Noem to według biblijnego mitu wieczny związek z ocalałą z potopu ludzkością i pozostałym stworzeniem. Związek ten miał zostać przypieczętowany akceptacją przez człowieka powszechnego prawa Boga, które można określić jako prawo natury. Istotą tego przymierza była boska obietnica zachowania życia, gwarancja, że nie wydarzy się już katastrofa na miarę potopu (Genesis 8:21), niezależnie od stopnia ludzkiego respektu dla ogłoszonego przez Boga prawa natury. Obietnica zachowania życia miała zostać dana pomimo faktu ludzkiej ułomności. Trwanie świata, czy szerzej, kosmicznego porządku, miało być odtąd świadectwem wierności Boga jego przymierzemu z Noem¹⁷.

Przymierze to nie zostało wynegocjowane, lecz dane. W biblijnej opowieści Bóg zniszczył potopem poprzednią ludzkość, łamiącą elementarne normy sprawiedliwości, Noe i jego rodzina stali się prekursorami ludzkości nowej, przywróconej do ziemskiego bytowania, uznającej boskie prawa moralne (prawo natury). W pewnym sensie było to drugie stworzenie. Można przyjąć, że mit o przymierzem z Noem miał stanowić legitymację prawa moralnego, o którego egzekwowanie przez ludzkość zatroszczył się sam Bóg, miało ono być odtąd respektowane w jego imieniu¹⁸. Istotą tego prawa stanowił zakaz rozlewu krwi. W świadomości popotopowej, w odróżnieniu od okresu sprzed potopu, morderstwo nabrało znaczenia kryminogennego, było wyraźnie zakazane i karane śmiercią, w związku z uzasadnieniem dowodzącym stworzenia człowieka na podobieństwo Boga. Sprawiedliwość boska miała być odtąd również sprawiedliwością ludzką („Kto przeleje krew człowieka, przez człowieka krew jego przełana będzie; bo na obraz Boży stworzył człowieka!” (Genesis 9:6).

¹⁶ *Ibidem*, s. 39.

¹⁷ D. Novak, *The Jewish Social Contract. An Essay in Political Theology*, Princeton 2005, s. 35–36. „On stworzył niebo i ziemię, morze i wszystko, co w nich istnieje. On dochowuje wierności na wieki” (Ps 146:6).

¹⁸ *Ibidem*, s. 36–38.

Mit o Noem jest opowieścią o gniewie Boga, który wygubił życie, ale też zachował sprawiedliwego. Jahwe jawi się w niej jako suwerenny sprawca tak sprawiedliwości, jak i miłosierdzia¹⁹, wyniesiony ponad ginący świat, a równocześnie nad nim czuwający. Jego zachowanie jako stwórcy miało charakter niearbitralny, kierował się on nakazem sprawiedliwości, której sam był źródłem. Ocalił sprawiedliwego Noego zawierając z nim przymierze jako reprezentantem ocalałej ludzkości. Sąd nad światem i następujący po potopie nowy porządek nie był efektem boskiej arbitralnej decyzji, lecz następstwem umowy pomiędzy Bogiem a człowiekiem²⁰. Stwórca zobowiązał się w niej do zachowania Ziemi, człowieka i innych istot żyjących, przy czym szczególne miejsce wyznaczył człowiekowi, dając mu władzę nie tylko nad roślinami, ale i nad zwierzętami, czyniąc z tych ostatnich pokarm dla niego (Genesis 9:3). Ustanowił rodzaj poddaństwa pomiędzy człowiekiem a pozostałym żywym stworzeniem, implikujący zadawanie śmierci²¹. „Wszakże istoty z życiem jej, z krwią jej, jeść nie będziecie” (Genesis 9:4) – ujęcie owego nakazu Boga jako rytualnego przepisu wydaje się niewystarczające, mowa tu o swoistej mystyce krwi jako siedlisku życia²².

¹⁹ „Patrzyłem, jak postawiono trony i usiadł Przedwieczny” (Dn 7:9). W *Traktacie Chagiga* przedstawiony jest spór o znaczenie tych słów. Rabbi Akiwa stwierdził, że jeden z tronów przeznaczony jest dla sprawiedliwości, a drugi – dla łaski. Rabbi Elazar Ben Azarja uznał ten pogląd za niebezpieczny, sugerujący bowiem dualistyczny charakter Boga (*Talmud Babiloński, Traktat Chagiga*, przekł. i komentarz G. Zlatkes, wprowadzenie do *Talmudu* K. Pilarczyk, Kraków 2009, rozdz. 2, Gemara 14a (s. 131).

²⁰ T. Szczech, *Koncepcja przymierza narodu wybranego...*, s. 46.

²¹ W Raju panował wegetarianizm (Genesis 1:29–30), co było konsekwencją pierwotnego planu stworzenia, zakładającego harmonię i pokój, wykluczającego zabijanie. Człowiek zaczął zabijać zwierzęta na pokarm wskutek grzechu pierworodnego. Po potopie Bóg daje na to wyraźne przyzwolenie, z wyjątkiem zakazu spożywania mięsa z krwią i samej krwi.

²² „Bóg czyni zwierzęta poddane służebnością aż do końca, aż do śmierci, aż do służenia ciałem swym za pokarm, równocześnie jednak formułując ów zakaz, czyni coś bardzo zastanawiającego: jakby zagarniał »dusze zwierzęce«. Jakby przypominał człowiekowi, że w każdym stworzeniu jest coś, co nigdy do człowieka należeć nie będzie. Jakby chciał dać mu do poznania, że podobnie jak istnieją sprawy pomiędzy człowiekiem i Bogiem, istnieją też i sprawy pomiędzy Bogiem i wszelkim stworzeniem. Krew zwierzęcia, siedlisko życia i duszy – nie należy do człowieka” (T. Żychiewicz, *Stare Przymierze*, Kraków 2000, s. 102–103).

Łuk wiecznego przymierza, rozpięty nad Ziemią, łączący Boga i Noego, którego treść stanowiło prawo natury, miał odtąd chronić ludzkość oraz „każde jestestwo żyjące” (Genesis 9:13–15). Głównym przesłaniem mitu o przymierzu z Noem jest zakaz zabijania ludzi i spożywania krwi zwierząt. W warunkach tego przymierza ludzka rzeczywistość w swej postrajskiej kondycji zyskała coś dotąd nieznanego – teologiczny paradygmat „zasługi i kary”.

Przymierze Noego w nikłej mierze wykazywało cechy nowożytnych kontraktów społecznych. Było umową między dwiema stronami, której przedmiot stanowił zakaz zabijania, nie obejmujący zwierząt służących człowiekowi za pokarm, ale i tu ochronie podlegała ich krew. Przed zawarciem przymierza Noe żył w świecie, gdzie obowiązywało prawo natury, jednak świadomość jego była wśród ludzi znikoma, a i sam Bóg nie zatroszczył się o jego egzekucję. Przymierze z Noem zmieniło ten stan rzeczy, jego przedmiotem był zakaz rozlewu krwi, zatem szacunek do życia, także Bóg zobowiązał się do jego zachowania.

3. Przymierze z Abrahamem: porzucenie stanu natury

Według optyki biblijnej przymierze z Noem stanowiło przygotowanie do przymierza z Abrahamem²³. Pomiędzy wydarzeniami po potopie a powołaniem Abrahama zaszły pewne wydarzenia: przeklęcie przez Noego Kanaana – syna Chama (Genesis 9:25–27), zuchwałość Nimroda – wnuka Chama i prawnuka Noego (Genesis 10:8–10) oraz zniweczenie ludzkich wysiłków zbudowania miasta i wieży, dzięki której ludzie pragnęli „uczynić sobie zamię”, by nie rozpraszać się po całej ziemi (Genesis 11:4–9). Wnuk Noego – Kanaan, którego ziemia miała stać się Ziemią Obiecaną, został przeklęty przez dziadka, gdyż Cham zobaczył nagość swego ojca Noego, naruszając tym święte, choć niepisane, prawo. Przekleństwo Kanaana łączyło się z błogosławieństwem dwóch pozostałych synów Noego – Sema i Jafeta, którzy nie chcieli oglądać nagości ojca, odwrócili wzrok i okryli go płaszczem. Możemy przyjąć, że mamy tu do czynienia z pierwszym i najbardziej fundamentalnym podziałem ludzkości po potopie, na błogosławionych i przeklętych, który w późniejszej teologii reformowanej nabierze szczególnego znaczenia.

²³ Przymierze to zostanie omówione szerzej w jednym z następnych rozdziałów.

Według biblijnej genealogii ludzkości popotopowej Nimrod, syn Kusza i wnuk Chama, był „pierwszym mocarzem na ziemi”, kwestionującym znaczenie boskiej opatrności, który podporządkował sobie innych ludzi i ogłosił się władcą oraz zainicjował budowę miasta Babel i tamtejszej wieży. Zdawał się wierzyć, że poznanie mechanizmów rządzących naturą pozwoli uchronić się przed jej niszczącymi żywiołami. Jak relacjonował żydowski historyk Józef Flawiusz, Nimrod przekonywał ludzi, że szczęścia nie należy łączyć z bożą łaskawością, ale uważać za rezultat własnej dzielności. Sądził, że jedynym sposobem uniezależnienia ludzi od bojaźni bożej jest oparcie ich życia i pomyślności na potęgze władcy. Zabezpieczeniem przed gniewem Boga i ewentualnym ponownym zalaniem ziemi miała być wieża, „wyższa niż zdoła osiągnąć woda”²⁴. Według Flawiuszowej relacji „pospółstwo”, traktujące posłuszeństwo wobec Boga jako rodzaj niewoli, posłuchało wskazówek Nimroda i nadspodziewanie szybko zbudowało wieżę z wypalonych cegieł spojonych smołą²⁵, kierując się przy tym nadzieją, że, pozostając razem i nadając sobie wspólne imię, stanie się niepokonane. Mit o wieży Babel dowodzi świadomości istnienia pluralizmu religii i ludów na starożytnym Bliskim Wschodzie. Jego twórcy, kapłani, którzy powrócili do Palestyny z wygnania babilońskiego, nie ukrywający swej antyimperialnej postawy, utożsamili jednojęzyczność z jednomyślnością, a jednomyślność – z pychą, prowadzącą w prostej linii do samoubóstwienia. W architektonicznym dialekcie wyrażało się to decyzją wzniesienia wieży. Przedsięwzięcie to, jak można było oczekiwać, nie spodobało się Bogu, który w gniewie pomnożył języki budowniczych i sprawił, że rozbiegli się na wszystkie strony²⁶. Finałem opowieści o pierwszym ziemskim despotie jest stan anarchii i zamętu (hebr. *babel* – pomieszanie) oraz utraty wspólnego języka, w jakim porozumiewano się dotychczas z Bogiem. Pierwsza próba odgórnego stworzenia społeczności politycznej nie powiodła się. Rabin Izaak Arama (1420–1494) pisał:

²⁴ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, z języka greckiego przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, komentarzem opatrzył J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2001, cz. 1, ks. I, rozdz. 4:2.

²⁵ *Ibidem*, cz. 1, ks. I, rozdz. 4:3.

²⁶ P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj. Przypis o źródłach i przemianach całkowitego członkostwa*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, s. 29–31.

To pokolenie, zjednoczone jednym językiem, wierzyło, że celem ich życia było społeczeństwo polityczne. Ich grzech nie polegał na tym, że chcieli ten cel osiągnąć, lecz że uważali go za cel sam w sobie, zamiast za środek do wyższego zadania, jakim jest duchowy rozwój²⁷.

Jak zauważa Nina Gładziuk, gdy mit ten czyta się wyłącznie jako rozdział 11 *Genesis*, bez uwzględnienia zawartej w rozdziale 10 opowieści o Nimrodzie, nabiera on charakteru republikańskiego. Może być wówczas potraktowany jako opowieść o ludzkiej zdolności do współdziałania i do stworzenia społeczności politycznej. Ludzie budujący Babel przywodzą na myśl mieszkańców greckiej *polis*, samorządnych w swym ograniczonym terytorialnie mieście-państwie i posługujących się jednym, zrozumiałym dla współobywateli, językiem. Gdy jednak rozdział 11 czyta się w kontekście rozdziału 10 historia Babel traci wydźwięk republikański, a formuła „zbudujmy sobie miasto i wieżę” przypomina rozkaz babilońskiego despoty²⁸. Przypowieść o wieży Babel może być odczytana zarówno jako formuła republikańska, jak i, z uwzględnieniem postaci Nimroda, jako przestroga przed tyranią. Pomieszanie języków i stan zupełnego rozproszenia potraktować można jako karę za rządy ludu, jak i za praktykowanie tyranii²⁹. Ludzka słabość w postaci pychy tyrana, widzącego ostoję w swej sile, i pychy ludu, szukającego oparcia we własnym współdziałaniu, nie była już jednak karana niemal powszechnym zniszczeniem. W relacji Flawiusza budowę wieży na rozkaz Nimroda można potraktować jako antyboską rebelię, w której – stwierdza Nina Gładziuk – „samowola wielu, którzy zapomnieli o Bogu, wykorzystana zostaje przez samowolę jednego, co kończy się przemianą świata politycznego w masowe niewolnictwo i hybris technologiczną”³⁰.

W świecie z ludzkością podzieloną na błogosławionych i przeklętych (odkąd Cham zobaczył nagość swego ojca Noego), w rzeczywistości mnogości ludów i języków, będącej konsekwencją Babelu, pojawia się postać Abrama (Abrahama). Przymierze zawarte między nim a Bogiem zmienia dotychczasowy stan

²⁷ Cyt. za: P. Śpiewak, *Midrasze. Księga nad księgami*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 91–92.

²⁸ N. Gładziuk, *Babel*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2001, nr 5, s. 21–23.

²⁹ *Ibidem*, s. 25.

³⁰ *Ibidem*, s. 24.

rzeczy, dając początek narodowi wybranemu. W narracji biblijnej arkę Noego płynącą samotnie po wodach ziemi, zastępuje naród, żyjący pośród innych ziemskich ludów. Ufność Abrahama względem obietnic Boga, według których jego potomstwo miało stać się narodem wybranym, zamieszkałym w ziemi Kanaan (Genesis 12:1–7; 13:14–17; 15:5; 17; 22:17–18), uczyniła go sprawiedliwym. Zapewnienia te z ludzkiego punktu widzenia wydawały się bowiem niemożliwe do realizacji. Ufność Abrahama opierała się na przekonaniu, że Bóg nie uczyni niczego niezgodnego ze swą sprawiedliwością i chociaż nic nie jest dla Niego niemożliwe, to granice określone jego sprawiedliwością pozostają nienaruszalne. Świadomość ta pogłębiona została przez najtrudniejszą próbę ufności Abrahama, gdy Bóg miał zażądać od niego ofiary z syna Izaaka (Genesis 22), zrodzonego wbrew racjonalnym przesłankom, będącego jedynym ogniwem łączącym Abrahama z narodem wybranym. Choć żądanie Boga kłóciło się z jego zakazem przelewania niewinnej krwi, Abraham nie spierał się, ponad swoje osobiste nadzieje przedłożył zaufanie³¹. To ostatnie jako element biblijnej dydaktyki nabrało znaczenia wśród późniejszych protestantów reformowanych. Występując z Kościoła anglikańskiego lub kontestując jego reformę purytanie stawiali się poza oficjalnym Kościołem, jako samotnicy zdani jedynie na siebie samych, na siłę swej wiary i charakteru. Zaufanie do Boga i do siebie nawzajem nabierało wówczas szczególnej wartości, pozwalało przetrwać w nieprzychylnym otoczeniu. Postać Abrahama nie znajdowała sobie w tej kwestii równych.

Abraham, jeszcze przed zawarciem przymierza, uznawał Boga za stwórcę i naturalnego króla³². W zawartym z Nim przymierzu nie otrzymał żadnych praw, z wyjątkiem przykazania obrzezania, stanowiącego widoczny znak przymierza. On sam i jego potomkowie zobowiązani byli do respektowania, stanowiących konsekwencję przymierza z Noem, praw natury, do oddawania Bogu naturalnego kultu oraz do obrzezania³³. W wyniku obrzezania Abram zmienił imię na Abraham, co znaczy ojciec wielu narodów. Obrzezanie miało być przykazaniem służącym dopełnieniu doskonałości. W *Torze* wspomina się nie tylko o obrzezaniu penisa, ale także o nieobrzezonym sercu czy języku, co ma sugero-

³¹ L. Strauss, *Jerozolima i Ateny...*, s. 40–43.

³² *The English Works of Thomas Hobbes*, now first collected and edited by W. M. Bart, London 1841, Vol. II: T. Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerned Government and Society*, Ch. XVI, 4, s. 229 (e-book Google).

³³ *Ibidem*, Ch. XVI, 5, s. 230.

wać rodzaj niedoskonałości charakteru bądź słów. Napletek, część ludzkiego ciała, to znaczy to co naturalne, potraktowany został jako rodzaj bariery pomiędzy człowiekiem a etycznym postępowaniem. Usunięcie fragmentu natury uznane zostało za konieczne na drodze rozwoju ludzkiej duchowości. Wedle tradycji żydowskiej – pisze Paweł Śpiewak – Adam urodził się obrzezany. Grzech pierworodny zmienił jednak jego fizyczność, sprowadził go do poziomu natury. Jego serce stało się twarde, a moc słowa uległa ograniczeniu. Między nim a Bogiem powstała bariera. Obrzezanie oznaczało symboliczny powrót do stanu rajskiego, bezpośredniej duchowej relacji z Bogiem. Sugerowało zarazem jednak, że jest to stan nienaturalny, rodzaj udoskonalenia, wyrwania się ze stanu naturalnego, przekroczenia tego, co nieodłącznie związane z ludzką kondycją. Obrzezanie miało być krokiem ku poprawieniu i uzdrowieniu świata, który zależał od postępowania człowieka³⁴. Wraz z obrzezaniem dopełniło się przymierze, Abraham przestał być biernym uczestnikiem wydarzeń, stał się partnerem Boga, współodpowiedzialnym za świat, w którym żył.

Thomas Hobbes zauważał, że Bóg był królem ludzi z natury, stąd winni oni byli oddawać mu posłuszeństwo i chwałę jako jego naturalni poddani. Przymierze, jakie Bóg zawarł z Abrahamem, nie zmieniało tego stanu rzeczy, choć zmieniła się pozycja samego Abrahama, który symbolicznie wyszedł ze stanu natury. Z racji przymierza Boga z Abrahamem ludzie stali się poddanymi Abrahama, Izaaka i Jakuba jako ich naturalnych książąt. Ponieważ przymierze między Bogiem a ludźmi nie istniało, nie otrzymali oni od Boga żadnego słowa, ich wola traktowana była jako część woli Abrahama – ich naturalnego księcia³⁵. Ten stan rzeczy zmieniło przymierze synajskie, które odwołało się do woli ludzi i za ich zgodą dało początek stanowionemu królestwu Boga, które zastąpiło dotychczasowe boże królestwo naturalne³⁶. Stąd też słowa Boga skierowane do proroka Samuela, kiedy Izraelici zapragnęli później rządów monarchicznych: „Posłuchaj mowy Izraelitów i spełnij wszystkie ich żądania! W rzeczywistości bowiem to nie ciebie odrzucają, lecz Mnie! Nie chcą już bym nad nimi panował!” (1Sm 8:7) Równie gorzko brzmią słowa Samuela, próbującego odwieść Izraelitów od ich monarchicznych planów: „[...] jakby to nie Pan, wasz Bóg, był waszym królem!” (1Sm12:12)

³⁴ P. Śpiewak, *Midrasze...*, s. 117–119.

³⁵ *Ibidem*, Ch. XVI, 9, s. 233.

³⁶ *Ibidem*.

4. Przymierze synajskie: wyjście hebrajczyków ze stanu natury (Exodus 19–24)

Według przekazu biblijnego Hebrajczycy, którzy zdołali uciec z niewoli egipskiej, błakali się po pustyni w stanie rozproszenia. Byli, jak moglibyśmy dziś powiedzieć, w stanie natury, nie posiadali prawa pisanego, ani własnej ziemi. Ich kondycja nie miała jednak charakteru przedmoralnego, mieli bowiem świadomość prawa natury. Przywódca Hebrajczyków – Mojżesz okazał się ich prawodawcą, rola zdobywcy ziemi Kanaan przypadła Jozuemu. Początek tym wydarzeniom dało przymierze synajskie, zwane także Wielkim Przymierzem.

W *Biblii* czytamy, że Bóg rozkazał Mojżeszowi, aby ten doniósł o jego gotowości do ofiarowania ludowi Prawa. Jeśli Hebrajczycy przysięgną posłuszeństwo Jahwe, ten uczyni ich swoją szczególną własnością. Według tradycji biblijnej wprowadził jedynie Mojżesz spotykał się z Bogiem twarzą w twarz, jednak w zawarciu przymierza uczestniczyło dwanaście plemion hebrajskich, symbolizujących jedność Izraela. „I przyszedł Mojżesz – czytamy w *Torze* – i opowiedział ludowi wszystkie słowa Wiekuistego i wszystkie prawa; i odpowiedział cały lud jednogłośnie, mówiąc: »Wszystkie słowa, które wyrzekł Wiekuisty spełniam!«” (Exodus 24:3).

Jeśli *Biblia* hebrajska odwołuje się do pojęcia przymierza, to niemal zawsze jest to Wielkie Przymierze. Jego korzenie sięgają przymierza z Abrahamem³⁷ (Genesis 17), wyprowadzającego Abrahama ze stanu natury i za-

³⁷ Biblijna narracja o poleceniu Boga wobec Abrahama, by ten złożył ofiarę z Izaaka (*akedah*), to jedna z najważniejszych opowieści budujących żydowską świadomość religijną i narodową. *Akedah* w myśli żydowskiej stanowi przykład największego poświęcenia w posłuszeństwie woli bożej i symbol martyrologii Żydów na przestrzeni wieków. Według świeckiej interpretacji izraelskiego pisarza Abrahama B. Yehoshua, mit *akedah* opowiada o wewnętrznych rozterkach Abrahama, który opuszczając rodzinny dom w mieście Ur dla nowej wiary, dopuścił się odstępstwa od wiary ojca. Pragnął uniknąć podobnego zachowania ze strony swego syna Izaaka, gdy ten dorośnie. Kiedy dni Abrahama dobiegały końca, zapewne rozważał on swoje zachowanie i wiedział, że jego syn Izaak miał podstawy do tego, by postąpić podobnie, czyli porzucić wiarę w jednego Boga i udać się do innego kraju. Zamiast przekonywać syna i innych o słuszności wiary monoteistycznej, wybrał prostszy, lecz z punktu widzenia moralnego kontrowersyjny, sposób: zabrał Izaaka na wzgórze Moria i tam próbował go złożyć w ofierze Bogu. W ostatniej

powiadającego naród Izraela. Urzeczywistnianie przymierza synajskiego rozpoczęło się wraz z ucieczką Hebrajczyków z Egiptu, będącego państwem, w którym ludzie żyli w istocie w stanie natury, podlegając prywatnej władzy faraonów, a dopełnienie nastąpiło w wyniku Objawienia u stóp Synaju. Wraz z zawarciem przymierza synajskiego Hebrajczycy stawali się narodem izraelskim, ludem Izraela, swoistym społeczeństwem politycznym. Przymierze czyniło z nich społeczność religijno-polityczną, dysponującą wolą i zdolną do działania, odróżniającą się od masy jednostek, cechującą się brakiem wspólnej woli. Jak przekonywał Hobbes, masie nie może być przypisane jednolite działanie, nie może ona składać przyrzeczeń, zawierać umów, nabywać i przenosić uprawnień, działać i posiadać. Stąd musi być tak wiele przysiąg, umów, uprawnień i działań, ile jest jednostek. Ponieważ lud dysponuje wolą, możliwe jest stanowienie praw, uzyskiwanie i przekazywanie uprawnień, wspólne działanie. Najważniejszym elementem definiującym społeczeństwo polityczne (lud) jest prawo, nadane mu lub przezeń ustanowione³⁸.

chwili jednak przemówił głos Boga za pośrednictwem anioła, by Izaaka oszczędzić. Tym samym Abraham udowodnił synowi, że to wszechmocny Bóg uratował mu życie i że powinien być Mu wdzięczny. W ten okrutny sposób Abraham chciał zaszczerpić Izaakowi kontynuację wiary w Boga nie tylko intelektualnie, ale także egzystencjalnie, chciał mu powiedzieć: czy ci się wiara w mojego Boga podoba, czy nie, zawdzięczasz mu swoją egzystencję, w przeciwnym razie twoim przeznaczeniem jest unicestwienie. Według tej interpretacji Abraham nie chciał zabić ukochanego syna, ale raczej wstrząsnąć nim, wprowadzić go w doświadczenie sytuacji granicznej, ekstremalnego stresu. Abrahama trudno obwinić o fanatyzm czy o zamiar morderstwa, jest natomiast winny strasznego strachu swego syna. Strach Izaaka to dominujący koncept przemawiający z opowieści *akedah*. Wszyscy potomkowie Izaaka rodzili się z tym strachem, „z nożem w sercach”. Znajdowali się bowiem na pustyni, w obcym, wrogim otoczeniu, które budziło poczucie zagrożenia. I w tej sytuacji zostali uratowani przez Boga, który do nich przemówił. Chcąc ochronić potomków Izaaka przed rozłamem, jaki mógł zaistnieć za jego przyczyną, związał ich podwójną więzią – religijną i narodową – przymierzem na górze Synaj (A. B. Yehoshua, *From Myth to History*, „AJS Review” 2004, Vol. 28, Is. 1, s. 209–211, DOI:10.1017/S0364009404000121; *Akedah*, http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0001_0_00627.html [data dostępu: 15.09.2015]).

³⁸ T. Hobbes, *Philosophical Rudiments...*, Ch. VI, 1, s. 72–73; Ch. VII, 5, s. 97.

Dane Izraelitom wraz z przymierzem synajskim Prawo (*Tora – Pisane Prawo*)³⁹ można uznać za prefigurację późniejszych konstytucji:

[...] Bóg twój przykazuje ci spełniać ustawy te i prawa: a tak przestrzegaj je całym sercem twojem i całą duszą swoją. Wiekuistemu przyobiecałeś dzisiaj, że ci będzie Bogiem i że będziesz [...] przestrzegał ustaw Jego i przykazań, i praw Jego [...]. Wiekuisty też przyobiecał ci dzisiaj, że Mu będziesz ludem wyłącznym... (Deuteronomium 26:16–18).

Niektóre z praw, przekazanych przez Mojżesza, obowiązywały jako prawa natury, ustanowione przez Boga natury; miały moc jeszcze przed Abrahamem (nie zabijaj, nie kradnij, nie mów fałszywego świadectwa). Inne stanowiły następstwo przymierza zawartego z Abrahamem, były prawami Boga Abrahama (zakaz oddawania czci innym Bogom, świętowanie dnia szabasu), obowiązującymi przed czasami Mojżesza. Trzeci rodzaj praw stanowiły prawa wynikające z zawartego z ludem przymierza Mojżeszowego, były to prawa Boga jako króla Izraelitów⁴⁰.

Jak wierzono, pochodzące od Boga Prawo przekazywane było ludowi (nauczenie) za pośrednictwem Mojżesza oraz jego następcy Jozuego, sprawujących władzę w imieniu Prawa nad izraelskim związkiem plemiennym. Byli oni traktowani jako boży posłańcy, swoiści „boży premierzy” (hebr. *Eved Adonai*) jednoczący lud (hebr. *ēdāh*⁴¹, dosłownie – kongregacja, zgromadzenie powo-

³⁹ Potoczne rozumienie *Tory* jako „prawa” nie jest do końca satysfakcjonujące, sugeruje bowiem traktowanie jej w kategoriach ścisłego legalizmu, umniejszając jej teologiczne znaczenie. Alternatywnymi określeniami w odniesieniu do *Tory* są „pouczenie” albo „wskazanie”, które pogłębiają jej znaczenie, zwłaszcza w jej deuteronomicznej formie, jako dzieła zawierającego nie tylko upomnienia i wskazówki, jak prowadzić wierzących ścieżką wyznaczoną przez Boga, ale również sposób społeczno-politycznego funkcjonowania ludu izraelskiego, polityczne wskazówki, od których także zależał jego los jako „ludu Boga” (S. D. McBride Jr., *Polity of the Covenant People. The Book of Deuteronomy*, „Interpretation” 1987, No 41, s. 232–233. DOI 10.1177/002096438704100302); Zob. też: D. J. Elazar, *Deuteronomy as Israel's Ancient Constitution: Some Preliminary Reflections*, „Jewish Political Studies Review” 1992, Spring, 4: 1, s. 3–39.

⁴⁰ T. Hobbes, *Philosophical Rudiments...*, Ch. XVI, 10, s. 234–235.

⁴¹ *Ēdāh* to jedno z najważniejszych pojęć w żydowskiej tradycji religijno-politycznej. W *Biblii* hebrajskiej pojawia się około 150 razy, niemal wyłącznie w Heksateuchu

łane przez Boga do wspólnoty życia z Nim, w szerszym znaczeniu – lud) w początkowym okresie istnienia tego związku (w późniejszym okresie rolę bożych posłańców odgrywali prorocy).

Tora nie preferowała żadnej formy rządów, pozostawiała tę kwestię woli ludu izraelskiego. Odnosiło się to również do monarchii Dawidowej, która dopiero z czasem zyskała cechy mesjanistyczne (hebr. *Ha-Mashiah* – idealny przyszły król Ery Mesjańskiej, wywodzący się z dynastii Dawida)⁴².

(Rdz–Joz). W tekstach tych można wyodrębnić trzy podstawowe znaczenia pojęcia *ēdāh*: powszechne zgromadzenie Izraela, wspólnota prawna bądź kultowa i, najstarsze znaczenie, „stado”, przeniesione później na gromadę ludzi. Tradycja kapłańska (Lb 1,2n) rozumie pod pojęciem *ēdāh* „powszechne zgromadzenie” dorosłych mężczyzn, zdolne podejmować decyzje za cały naród. W miarę rozwoju instytucji państwowych (monarchii) Izraela posługiwanie się słowem *ēdāh* zanikało. Pojęcie to, stanowiące dawny termin służący określeniu organizmu religijno-politycznego, w czasach monarchii straciło na znaczeniu. W jego miejsce Ezechiel wprowadził termin *qahal* (A. Tronina, „Kościół na pustyni”: geneza eklezjologii biblijnej, <http://www.biblicum.pl/kurs-zasadniczy/wyklady/34-kurs-zasadniczy/cykle-tematyczne/profesor-skim-okiem/200-kosciol-na-pustyni-geneza-eklezjologii-biblijnej?limitstart=0> [data dostępu: 12.08.2014]).

Z politycznego punktu widzenia, w świetle sformułowanego w V–IV w. p.n.e. przekazu biblijnego, we wczesnym okresie historii Izraelitów *ēdāh* był czymś w rodzaju republiki. Charakteryzował się uznaniem Prawa (konstytucja), równością polityczną wszystkich, zdolnych do noszenia broni, mężczyzn, podejmowaniem decyzji na zgromadzeniach plemiennych wyznaczających swoich liderów na zgromadzenia narodowe, mobilnością, brakiem przywiązania do określonego terytorium, chociaż dla swego optymalnego funkcjonowania potrzebował Eretz Israel (Ziemi Izraela) (D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity. Jewish Political Organization From Biblical Times to the Present*, Indiana University Press, Bloomington 1985, s. 11–12; D. J. Elazar, *Introduction. The Jewish Political Tradition*, [w:] *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*, ed. by D. J. Elazar, second ed., New Brunswick 1997, s. XXI–XXII).

⁴² Czy teokracja była żydowską formą rządów? Na rzecz tej tezy argumentowali między innymi myśliciel chasydzki Martin Buber (*Königtum Gottes*, Berlin 1932) oraz Gershon Weiler (*Jewish Theocracy*, Leiden 1988). Wyrażali oni przekonanie, że polityka, będąc zintegrowana z żydowską religią, stała się ostatecznie sferą wyłącznie boskich prerogatyw. Ludzkie działanie, zachodzące w sferze podporządkowanej boskim prawom i stosujące się do nich, miało charakter iluzoryczny i było nieskuteczne. Teokratyczna koncepcja polityki może być w *Biblii* zakorzeniona, jednak przymierze synajskie nie odbierało wolności politycznej, lecz ją nadawało. Stąd judaizm rabiniczny podkreślał ludzką autonomię w dziedzinie polityki i nawet nie rozważał

Z punktu widzenia historycznego znaczenie opowieści o przymierzu synajskim, powstałej najprawdopodobniej po wygnaniu babilońskim w V w. p.n.e., zawiera się przede wszystkim w jej wspólnotowym kontekście. Świadomość mnogości ludów na Bliskim Wschodzie i uprawianych przez nie kultów istniała już w czasach zamierchłej starożytności. W II i I tysiącleciu p.n.e. podejmowano próby uporania się z tą wielością ludów i ich religioidalnych systemów. Próby te można podzielić na dwa przeciwstawne rodzaje praktyk dotyczących sąsiedztwa. Z jednej strony istniały tendencje synkretyczne, mające na celu pokojowe zespolenie obcych sobie ludów i ich bogów. Jednoczące tendencje tego rodzaju charakterystyczne były dla procesów imperialnych, w ramach których integrowano wiele ludów w jedno imperium i odpowiadający temu sakralny porządek państwowy wyższego stopnia. Kapłani lokalnych kultów rozpoznawali zwykle swoich bogów pod obcymi nazwami w kultach innych ludów. To, co uważano za boga obcego, przy bliższym poznaniu przez kapłanów – dyplomatów, okazywało się inną postacią ich własnego bóstwa. Ten przydatny eklektyczny model myślowy upowszechniał się wśród warstw wykształconych⁴³. Można było jednak obserwować także zupełnie inną interpretację polietnicznej i wielokulturowej sytuacji. Świadomość istnienia mnogości ludów skutkowała tu usztywnieniem stanowiska i wywyższeniem własnych tradycji kulturowych. Ta tendencja cofania się we własny świat wiązała się z odmową zgody na porównywanie siebie z innymi i na współpracę. W rezultacie jedyne właściwe wyjście z nieuniknionego już porównywania ludów i kultów dostrzegano w ucieczce w niepowtarzalność. Rodziła się w ten sposób świadomość, że „ponieważ nasz Bóg jest, jak żaden inny, nasz naród będzie, jak żaden inny”⁴⁴.

Druga z opisanych możliwości była opcją Izraelitów, którzy zdecydowali się wystąpić przeciw groźbie wymieszania się, jaka wynikała początkowo z faktu życia wśród Egipcjan, a potem ze spotkań z bliskowschodnimi ludami o innych kultach. Jak przekonuje krytyczny wobec religii Peter Sloterdijk religijnym przywódcą Izraela, od Mojżesza i Jozuego do kapłanów świątynnych

teokracji jako ustroju politycznego, wskazując na daną przez Boga autonomię w zakresie zarządzania sprawami ziemskim (M. Lorberbaum, *Politics and the Limits of Law: Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford University Press, Stanford 2001, s. 2).

⁴³ P. Sloterdijk, *W cieniu...*, s. 31–33.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 33–34.

z okresu po niewoli babilońskiej, nie chodziło o teologiczne naładowanie pojęcia Jednego czy Jedyne Boga, ale raczej o strategię syngularyzacji, która miała wyodrębnić Boga Izraela spośród wielości uprawianych wokół kultów bogów⁴⁵. Przymierze na górze Synaj było według Sloterdijka aktem syngularyzacyjnym, wyrazem decyzji o niemieszaniu się z innymi ludami i deklaracją nieprzekładania (własnego Boga na innych), połączonymi z obietnicą zbawienia. Odtąd mieszanym się z innymi (obcymi) groziło wykluczenie, a przekładającym – utrata bożej łaski. Wraz z opowieścią o przymierzu synajskim religia Izraelitów stała się obmyślanym instrumentem trwałej procedury oddzielenia członków od nie-członków przymierza. Podwójna syngularyzacja Boga narodu i narodu Boga nastąpiła pod znakiem przymierza. Wczesna historia Żydów reprezentuje wysoce szczególny przypadek, że to nie naród, jak to się zwykle dzieje, ma swoją religię, ale że to pewna religia ma swój naród. Ten niezwykły stan rzeczy jest przez teologów określany jako wybranie⁴⁶.

Opis przymierza na górze Synaj to kluczowa scena starożydowskiej polityki antydyfuzyjnej. Dla Hebrajczyków przymierze było konceptem służącym syngularyzacji ich kultu wobec konkurencji kultów w warunkach wielości i zróżnicowania ludów bliskowschodnich⁴⁷. Motyw zerwania przymierza towarzyszył odtąd Izraelitom nieustannie, stanowił istotny krok w kształtowaniu prototypu związku „czynu i zapłaty”. Opowieść z Księgi Wyjścia (32) o zerwaniu przymierza przez naród Izraela pod nieobecność Mojżesza stanowi, jak uważa Sloterdijk, paradygmat aktu przemocy, motywowanego umową syngularyzacyjną. Według przekazu biblijnego, gdy Mojżesz zszedł z góry Boga i ujrzał tańczący lud oraz złotego cielca, rozgniewał się, spalił cielca, po czym nakazał zabijać odstępców od przymierza (Exodus 32:26–28). Mordujący swych współplemieńców łamali piąte przykazanie z niedawno zniesionych z góry kamiennych tablic, ale wydaje się, że ich mordercza działalność podyktowana była czymś w rodzaju religijnego prawa stanu wyjątkowego. Ta biblijna opowieść o autoeksterminacji mogła mieć znaczenie autoplastyczne i narodowo-pedagogiczne⁴⁸. Stanowiła egemplifikację motywu zerwania przymierza, które pociągało za sobą przerażającą karę eksterminacji. Późniejsze, zrazu niezrozumiałe, niedole

⁴⁵ *Ibidem*, s. 34, 36.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 36–38.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 41, 44, 47, 49.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 44–49.

narodu pozwalały na pośrednie wnioskowanie o ukrytym zerwaniu przymierza, rozpoznawalnym z reguły tylko przez proroków i kapłanów. Zabarwienie ciągle obecnej groźby zerwania przymierza miała koncepcja grzechu. W zasadzie każdy grzech oznaczał dla Izraelitów popadnięcie w życie z okresu przed zawarciem przymierza na Synaju⁴⁹. Począwszy od III w. n.e. rabini twierdzili, że studiowanie danego przez Boga ziemskiego drogowskazu w postaci *Tory* chroniło przed grzechem, wiodło do zbawienia, było działaniem, poprzez które Izrael mógł odpokutować swoje niegdyś grzechy i doczekać się przyjscia mesjasza, który wydobędzie Izraelitów spod władzy najeźdźców⁵⁰.

Z punktu widzenia teologicznego waga przymierza z Jahwe wynikała nie tylko z jego nadrzędności, ale i wieczności. Jego obowiązywanie nigdy nie ustało, nawet w przypadku naruszenia jego warunków, sytuacja taka upoważniła jedynie obrażoną stronę do żądania naprawy tego stanu rzeczy. Przymierze nie mogło być zakończone również za zgodą zawierających je stron czy na skutek zniknięcia jednej z nich lub obu⁵¹. Stworzenie złotego cielca i oddanie mu czci (Exodus 32:1–6) było pierwszą próbą porzucenia Wielkiego Przymierza. Biblijnych świadectw odnoszących się do tej kwestii jest więcej (składanie krwawych ofiar, kult Baala i innych bożków), mimo to Bóg nie zerwał przymierza z Izraelitami („Jak sądziłem waszych przodków na pustyni ziemi egipskiej, tak będę sądził i was [...]” (Ez 20:36). Przymierze Mojżeszowe uczyniło plemiona hebrajskie narodem izraelskim i – jak wierzone – zachowanie Izraelitów w tej suwerennej decyzji Boga niczego nie zmieniało. Grzechy Izraela nie powodowały, że przestawał on być Izraelem. Bóg zawarł z nim przymierze w swoim imieniu, co, z racji boskiej doskonałości, wykluczało jego zerwanie. Nikt nie mógł być mu bardziej wierny niż On sam⁵².

Wraz z przymierzem synajskim Izraelici rozpoczęli budowę moralnie sterowanej formy życia, będącej spirytualnym ćwiczeniem⁵³ w postaci religijno-

⁴⁹ *Ibidem*, s. 51–53.

⁵⁰ K. Pilarczyk, *Wprowadzenie do Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński...*, s. 40.

⁵¹ D. Novak, *The Jewish Social Contract...*, s. 31–32.

⁵² *Ibidem*, s. 32–33. W obliczu bałwochwalstwa Izraelitów Mojżesz prosi Boga i zarazem przypomina mu o złożonej przysiędze: „Odwróć się od zapalczego gniewu Twojego, a ulituj się nieszczęścia ludu Twojego. Wspomnij na Abrahama, Ic’haka i Israela, sługi Twoje, którymeś przysiągł na Siebie [...]” (Exodus 32:12–13).

⁵³ Ćwiczenie w ujęciu Petera Sloterdijka to samokształtowanie się i samodoskonalenie człowieka poprzez życie ćwiczące (P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antro-*

-społecznych nakazów, religijnych praktyk i obrzędów. Ustanowili rodzaj wertykalnej relacji, w której atraktorem, opartego na przestrzeganiu prawa, życiowego ćwiczenia był Bóg. Zmierzało ono „ku niemu”, to znaczy wzwyż, ku lepszemu. To wertykalne napięcie pomiędzy życiem naturalnym a życiem w przymierzu z Bogiem, pomiędzy rzeczywistością a powinnością wynikającą z Prawa, stanowiło istotę etnoplastycznego ćwiczenia Izraelitów.

5. Przymierze-arka: przejście ze świata natury do świata antropologicznego

Przymierze synajskie było pojęciem religijnym i politycznym zarazem. Dawało początek społeczności religijno-politycznej, rządzonej przez Prawo (*Torę*), na straży którego miał stać rząd. Początkowo instytucję rządu uosabiał sam Mojżesz jako „boży premier”, a po nim Jozue. Przymierze dostarczało ram dla dialogu między Bogiem i ludźmi oraz między samymi ludźmi, czyniąc z nich wspólnotę polityczno-moralną⁵⁴. Istotą przymierza jest dobrowolne zobowiązanie i przyrzeczenie, czyli słowo. Według *Biblii* słowem jest Bóg, stworzony przezeń ludzki świat, a zatem i społeczność polityczna, ma swój początek w słowie⁵⁵ i słowo w postaci Prawa stanowi jej fundament (*Księga Powtórzonego Prawa* – hebr. *Dewarim* – słowa). Wpierw jednak arka uratowała Noego i małego Mojżesza, ocalonego z rzeki przez córkę faraona (Exodus 2:1–10), by potem stać się Arką Przymierza z przechowywanymi w niej słowami Dekalogu. Hebrajskie słowo *tewa* oznacza zarówno statek, korab, jak i słowo. Bóg stworzył świat mocą słowa i tą samą mocą podtrzymuje go w jego trwaniu.

potechnice, przeł. J. Janiszewski, PWN, Warszawa 2014, s. 254 i n., 274 i n., 442 i n., 562–572). Według niego pierwsze narody powstawały dzięki wspólnym obrzędom i opowieściom, będącym etnoplastycznymi zbiorami reguł, nazwanymi z czasem konwencjonalnie religiami. Pierwsze narody kształtowały się opierając się na religii i języku, będącym nie tylko środkiem codziennego porozumiewania się, ale również medium, wpajającym najważniejsze kulturowo elementy świadomości posługujących się nim osób (P. Sloterdijk, *W cieniu...*, s. 22).

⁵⁴ D. J. Elazar, *Covenant as the Basis of the Jewish Political Tradition*, [w:] *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition...*, s. 10–11.

⁵⁵ „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko zaistniało dzięki Niemu. Bez Niego zaś nic nie zaistniało” (J 1:1–3).

Z biblijnym pojęciem przymierza (łac. *foedus*) wiąże się ideę federalną (federować się – łączyć się, jednoczyć się). Na jednej z pierwszych stron swojej pracy Salomon Rufus Davis pisał:

Gdzieś blisko początku tego słowa [„federalny” – L. Ch.] jest idea *foedus*... Leksykalny związek słowa *foedus* z przymierzem oraz spokrewnionego z nim słowa *fides* z wiarą i zaufaniem dostarcza nam pierwszej cennej wskazówki. Ponieważ w idei przymierza i w synonimicznych ideach obietnicy, zaangażowania, zobowiązania czy powinności, przyrzeczenia i dotrzymywania słowa w relacjach z innymi natykamy się na wiążącą zasadę cywilizacji. Idea przymierza oznacza nie tylko uroczyste zobowiązanie pomiędzy dwojgiem lub więcej ludzi dochowania sobie wiary, honorowania porozumienia; zawiera w sobie ideę kooperacji, obopólności, wzajemności i pociąga za sobą uznanie podmiotu czy to w postaci jednostek, ludu, czy bytu boskiego⁵⁶.

Bez takiego uznania przymierze nie jest możliwe, wzajemność nie może istnieć bez upodmiotowienia. Z punktu widzenia teologicznego Bóg, nawiązując relację z ludźmi, samoograniczył się w swej suwerenności, nie postąpił jak samowolny władca, lecz jak partner: pozwolił ludziom, jednostkom i całym społecznościom, stać się dla siebie stroną przymierza.

Przymierze – jak zostało wyżej wspomniane – jest rodzajem umowy zawartej pomiędzy nierównymi, aczkolwiek wolnymi, stronami dla celów publicznych, umowy o charakterze moralnym, z udziałem Boga, który może być traktowany jako strona, świadek lub gwarant⁵⁷. Przymierze może obejmować relacje między Bogiem i ludźmi oraz między samymi ludźmi. W tradycji biblijnej pojęcie to jest rozumiane przede wszystkim jako rodzaj wiecznego, dobrowolnego paktu, zainicjowanego przez Boga i zaakceptowanego bez przymusu przez ludzi⁵⁸, w którym Bóg obiecał opiekę i wierność, ludzie natomiast zobowiązali się do lojalności wobec Niego. Przymierze synajskie ustanawiało wertykalną relację między Bogiem a ludźmi i zarazem zainicjowało powstawanie horyzontalnych relacji międzyludzkich. Ponieważ Izraelici jako

⁵⁶ S. R. Davis, *The Federal Principles. A Journey Through Time in Quest of a Meaning*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1978, s. 3.

⁵⁷ D. J. Elazar, *Federal Liberty and the Jewish Political Tradition*, <http://www.jcpa.org/dje/articles2/fedlib.htm> [data dostępu: 21.04.2011].

⁵⁸ D. J. Elazar, *Covenant as the Basis of the Jewish Political Tradition...*, s. 10–11.

lud zawarli przymierze z Bogiem czyniło ich to równymi⁵⁹ wobec siebie, kondycja każdego z nich względem Jahwe pozostawała taka sama. Prawo dane przez Jahwe czyniło z Izraelitów społeczność polityczną, podlegającą nie woli człowieka, lecz wyrażonej w Prawie woli Boga, czyli społeczność wolną, której głównym celem była nomotyczna chwała Jahwe. Wraz z przymierzem synajskim Izraelici zyskiwali możliwość samodzielnego zarządzania swymi ziemskimi sprawami, co jest równoznaczne z wolnością polityczną. Przekonanie Izraelitów, że podlegają wyłącznie władzy Boga, czyli Prawa, minimalizowało ryzyko despotycznych rządów jednostki, jakie znali z Egiptu. Nomotyczny charakter wiary w Jahwe czynił z ludu izraelskiego wolnego subsuwerena w zakresie spraw ziemskich, partnera Jahwe, współodpowiedzialnego za budowany wspólnie świat.

Powstanie królestwa Izraela nic w tym zakresie nie zmieniło. Król był również uczestnikiem przymierza z Bogiem, a jego podmiotowość polityczna miała charakter pośredni. Był – jak wierzano – wybierany (namaszczony) przez Boga i akceptowany przez lud – ziemskiego subsuwerena, dysponującego otrzymaną od Boga wolnością samorządzenia się. Dawid, namaszczony przez proroka Samuela w imieniu Boga, otrzymał godność królewską zyskawszy akceptację zgromadzenia, reprezentującego starszyznę plemion izraelskich (2Sm 2:1–4; 5:1–3).

⁵⁹ Joshua A. Berman, w książce *Created Equal. How the Bible Broke with Ancient Political Thought*, dowodzi obecnego w *Pięcioksięgu* ducha egalitaryzmu, wyjątkowego jak na warunki Bliskiego Wschodu. Obecna w *Torze* teologia przymierza ustanawia hierarchię między Bogiem a Izraelitami, jednak nie ma ona tak sztywnego i surowego charakteru, jak w przypadku hierarchii istniejących w tamtych czasach i regionie. Gdy Żydzi zdecydowali się z wielkim wahaniem ustanowić monarchię, król nie zyskał boskich przymiotów, był jedynie pierwszym pośród równych. Podobnie jak władza królewska, ograniczona *Torą* była także władza kapłanów i proroków. O egalitaryzmie świadczyła też otwartość i dostępność *Pięcioksięgu* dla ludu. Zawarte tam historie są opowieściami o ludziach, sformułowanymi tak, by do nich przemawiać. Cała *Biblia* hebrajska traktuje o ludziach, podążających za wskazaniem Boga i wypełniających Jego wolę, którzy nie są pasywnymi narzędziami w rękę Stwórcy, lecz aktywnymi podmiotami. Ta otwartość świętych tekstów zwraca uwagę, zważywszy że w innych cywilizacjach (Egipt, Mezopotamia) teksty tego rodzaju miały charakter ekskluzywny, dostępność do nich przynależała jedynie wąskiej elicie rządzącej (zob.: J. A. Berman, *Created Equal. How The Bible Broke with Ancient Political Thought*, Oxford 2008).

Przymierze, na ile to możliwe, wychodzi naprzeciw potrzebie przewidywania i trwałości w relacjach ludzkich. Pewność taka czyni życie ludzi łatwiejszym i przyjemniejszym. Dzięki wzajemnemu zaangażowaniu poprzez obietnice, zobowiązania, umowy, potwierdzone przysięgami powołującymi się na Boga (bogów) i święte symbole, ludzie nadają swoim przedsięwzięciom moralne sankcje, a przez to dają nadzieję na stabilność⁶⁰ i przewidywalność życia. Jak napisała Hannah Arendt „środek zaradczy na nieprzewidywalność, na chaotyczną niepewność przyszłości, zawiera się w zdolności czynienia i dotrzymywania obietnic”⁶¹.

W przymierzu synajskim historyczny prolog odnosi się do działania Boga w imieniu ludzi na rzecz zerwania dehumanizującej relacji pan – niewolnik i umożliwienia ludzkiego, wolnego życia. Utworzenie trwałego porządku opartego na przymierzu jawi się w przekazie biblijnym jako cel uwolnienia Izraelitów z niewoli egipskiej. Doświadczane przez nich do tej pory wsparcie ze strony Jahwe oferowane jest teraz na stałe, pod warunkiem poddania się określonym regułom. Prawo jako przedmiot przymierza pozwalało na zaprojektowanie pewnej jakości życia zbiorowego⁶². Przykazania prawa nie wydają się skomplikowane: nakaz czci Boga, szacunku dla rodziców, zakaz morderstwa, kradzieży, cudzołóstwa stanowią elementarną podstawę życia społecznego. Stanowią one szczegółową ekspresję cennych społecznie wartości, takich jak pokój i sprawiedliwość, przez teologię przymierza uznanych za cechy boskiego działania w świecie i cel aspiracji społeczności ludzkich.

Biblijny przekaz o przymierzach dowodzi istotnej zmiany, jaka na tle cywilizacji Bliskiego Wschodu dokonała się w myśleniu Izraelitów. Na przekór otaczającym ich ludom, zerwali oni z cyklicznym ujmowaniem rzeczywistości, zgodnie z którym przyszłość była przewidywalna na wzór sterowanych koniecznością naturalnych cykli przyrody, i zapoczątkowali linearne ujmowanie historii. Przyszłości nie można było przewidzieć, ale można ją było kształtować opierając się na ludzkim wysiłku zobowiązania i posłuszeństwa. Symbolem tej zmiany było przymierze z Jahwe. Odwołując się do kolejnych przymierzy, po-

⁶⁰ S. R. Davis, *The Federal Principles...*, s. 3.

⁶¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 257.

⁶² D. Sturm, *Corporations, Constitutions, and Covenants: On Forms of Human Relation and the Problem of Legitimacy*, „Journal of the American Academy of Religion” 1973, Vol. 41, No 3, s. 347–348.

cząwszy od przymierza z Noem, a zwłaszcza do przymierza synajskiego, jako do punktów odniesienia, dokonywali religijnej oceny przeszłości i teraźniejszości, by na jej podstawie kształtować przyszłość. W odróżnieniu od praktykowanych wówczas powszechnie wśród ludów Bliskiego Wschodu wróżbiarstwa i magii ta z gruntu głęboko religijna postawa wykazywała cechy racjonalizmu. Należy podkreślić również zawarte w postawie Izraelitów zerwanie z obowiązującą dotychczas kosmologią i zwrócenie uwagi na czynnik antropologiczny. Los jednostki i społeczności nie był już pojmowany jako wpisany w cykl konieczności, cechujący świat natury. Odkrytą przez Izraelitów alternatywą dla porządku naturalnego był porządek antropologiczny. Poprzez akt przymierza z Bogiem, zaufania i zobowiązania wobec transcendentnego, doskonałego źródła, mogli mieć świadomość wpływu na swoją przyszłość, żywić przekonanie, że nie będzie ona stanowić wyłącznie części świata natury, naznaczonego koniecznością i okrucieństwem. Jak stwierdził Samuel Rufus Davis, chwila, kiedy zawarte zostało pierwsze przymierze stanowiła przełom w rozwoju społecznym, oznaczała bowiem przejście od przypadkowych i przelotnych relacji do świadomości bezkresnego potencjału obietnicy, zaufania i zobowiązania. Było to przekroczenie Rubikonu, kładące kres życiu zwierzęcemu (naturalnemu), a dające początek – ludzkiemu⁶³. Izraelici opierając się na motywacji religijnej zapoczątkowali proces wychodzenia ze świata natury i budowania świata ludzkiego z charakterystycznym dla niego fundamentem Słowa. Wierzyli, że Bóg był słowem, że ze słów składał się stworzony przezeń świat. Dzięki słowu przechodzili ze stanu konieczności i okrucieństwa do stanu wolności i miłosierdzia, opartego na etycznym fundamencie w postaci *Tory*. Wpierw jednak arka (hebr. *tewa* – arka, słowo) uratowała Noego i małego Mojżesza. Życie tych postaci, a następnie całego narodu (Arka Przymierza) zależało od arki-słowa, od obietnicy i zobowiązania. Arka – słowo – jak napisał Paweł Śpiewak – stała się symbolem, wehikułem ocalenia⁶⁴. Istotą ładu stworzonego przez Izraelitów, przeciwstawionego naturze, egzemplifikowanej przez pustynię, miały być sprawiedliwość i pokój, możliwe do osiągnięcia poprzez posłuszeństwo Słowu – *Torze*.

⁶³ S. R. Davis, *The Federal Principles...*, s. 4–5.

⁶⁴ P. Śpiewak, *Midrasze...*, s. 71, 80.

ROZDZIAŁ II

IZRAELICI – LUD PRZYMIERZA

1. Prawo królem

Na podstawie przedstawionego w *Pięcioksięgu* opisu wydarzeń można przyjąć, że izraelska polityczność zapoczątkowana została przymierzem Mojżeszowym (Exodus 19–24; Deuteronomium 26:16–19) i na nim się opierała, a także że miała hierarchiczny, aczkolwiek tylko dwustopniowy charakter, wyrażający się w uznawaniu Jahwe za jedyne suwerena oraz ludu Izraela za jego ziemskiego przedstawiciela (subsuwerena), którego legitymacja wynikała z przymierza synajskiego.

Przymierze synajskie było porozumieniem międzyplemiennym, zawartym w celu koordynowania pewnych wspólnych przedsięwzięć politycznych, na przykład wojny, ale przede wszystkim – dla wspólnego administrowania sprawiedliwością (Exodus 18:13–26; 23:2–3, 6–8). Przymierze to uznane zostało przez autorów *Biblii* hebrajskiej za początek historii narodu Izraela, którego posłuszeństwo wobec Jahwe wyrażać się miało w postępowaniu zgodnym z przedmiotem przymierza – Prawem. Z punktu widzenia teorii umowy przymierze synajskie dało początek Izraelitom jako społeczności politycznej, uznającej rządy Jahwe w postaci Prawa.

Według narracji biblijnej starożytna historia polityczna Izraelitów podlega podziałowi na trzy okresy: przedpaństwowej decentralizacji (federacji bądź konfederacji plemiennej), królestwa i kolonialnej zależności. Początki życia politycznego Izraelitów datowane są na epokę patriarchów, kiedy określali siebie jako Hebrajczycy. Epoka ta przypadała prawdopodobnie na lata 1850–1570 p.n.e. Patriarcha był wówczas jedynym dzierżycielem władzy politycznej i militarnej. Jak wierzono, otrzymywał on od Boga wskazówki i zawierał z Nim przymierza, tworząc tym samym rodzaj religijno-politycznej struktury dla wyłaniającego się ludu. W tym kontekście modlił się, budował ołtarze, składał ofiary i rozdawał błogosławieństwa¹. Z przekazu biblijnego znamy trzech patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba.

¹ D. J. Elazar, *The Polity in Biblical Israel*, [w:] *Authority, Power and Leadership in the Jewish Polity. Cases and Issues*, ed by D. J. Elazar, assisted by S. A. Cohen, J. Gerber, R. Freedman, University Press of America, Lanham 1991, s. 33.

Drugą epokę w historii Izraelitów wyznacza pobyt w Egipcie (około 1570–1280 p.n.e). Według *Biblii* rodzinom dwunastu synów Jakuba wiodło się tam przez pewien okres całkiem dobrze, jednak z czasem ich pozycja zredukowana została do roli niewolników. W okresie egipskim nie ma już patriarchów, ich miejsce zajmują „starsi” (hebr. *zekenim*) oraz obrońcy pokoju (hebr. *shotrim*), administrujący prawem zwyczajowym poszczególnych plemion hebrajskich, być może odwołujący się przy tym do przymierzy zawartych przez patriarchów². Żyjący w osadach robotniczych Hebrajczycy podlegali Egipcjanom, zmuszającym ich do ciężkiej pracy przy projektach faraonów. Nie ma wprawdzie pewności, czy przebywający w Egipcie Izraelici dzielili się na plemiona, jednak prawdopodobnie już wówczas istniała wśród nich świadomość własnej odrębności. Może o tym świadczyć stwierdzenie, że do uciekających przed wojskami faraona Izraelitów przyłączyły się „inne ludy” (Exodus 12:38).

Od wyjścia z Egiptu³ do granic kraju Kanaan, czyli podczas wędrówki przez pustynię, towarzyszyła Izraelitom nieustanna obawa o przetrwanie w warunkach walk z tubylcami o ziemię i wodę. Władzę wspólnotową reprezentował Mojżesz, pośredniczący między Bogiem a Hebrajczykami, kojarzony tradycyjnie z cudownym wyprowadzeniem ludu z niewoli egipskiej. Istnieje zgoda co do autentyczności postaci Mojżesza. Jeden z twórców krytyki biblijnej, autor teorii czterech źródeł *Pięcioksięgu* – Julius Wellhausen dostrzegał w *Biblii* hebrajskiej dwie postaci Mojżesza – historyczną jako przywódcy oraz fikcyjną jako prawodawcy z Synaju. Ta ostatnia przedstawiona została bowiem w najpóźniejszej redakcji *Pięcioksięgu*, zwanej Kodek-

² *Ibidem*, s. 33.

³ Ucieczka z niewoli egipskiej nie znajduje potwierdzenia w innych źródłach poza *Biblią*, stąd też przez znawców tematu jest kwestionowana jako wydarzenie historyczne. Wielki *exodus*, jaki opisuje Księga Wyjścia, z racji swej doniosłości powinien znaleźć odzwierciedlenie w źródłach egipskich, tymczasem te nic o nim nie wspominają. Tak wielka grupa ludzi, przebywająca na pustyni przez długi okres, musiałaby pozostawić po sobie materialne ślady. Tymczasem archeolodzy nie znajdują żadnych artefaktów na pustyni, po której przez czterdzieści lat mieli wędrować Izraelici. Być może wyjście z Egiptu nie miało masowego charakteru, jak opisuje to *Biblia*, lecz odbywało się stopniowo, w małych, rodzinnych grupach. Przekazywane o nich relacje z czasem zostały połączone i powstała opowieść o wielkiej ucieczce.

sem Kapłańskim (druga połowa V w. p.n.e.)⁴. Postać historyczną Mojżesza prezentuje tradycja jahwistyczna, w której został on opisany jako przywódca i sędzia, kierujący ucieczką Hebrajczyków z Egiptu. Wcześniej był najprawdopodobniej przewodnikiem i doradcą, do którego zwracano się w trudnych chwilach po pouczenia i wskazówki⁵. Także Max Weber uważał Mojżesza⁶ za postać historyczną. Jak sądził, najprawdopodobniej nie był on Izraelitą, a wiarę w Jahwe przejął od swego teścia Jetro, uchodzącego za Madianitę. Religia Jahwe istniała przed jej recepcją przez Izraelitów, Bóg ten mógł cieszyć się zorganizowanym kultem wśród graniczących z Izraelem od południa Beduinów i plemion zamieszkujących oazy. Znanym miejscem kultu była madianicka oaza Kadesz na pustyni Synaj. Weber uważał, że mogły tam nastąpić wydarzenia, będące pierwowzorem opisanego w *Biblii* aktu zawarcia przymierza synajskiego. Mojżesz przejął religię od tutejszego kapłana Jetro⁷, a stało się to pod wpływem wydarzeń opisanych w *Biblii* jako ucieczka z niewoli egipskiej. Grupa uciekinierów na czele z Mojżeszem swoje uwolnienie przypisywać zaczęła interwencji boga Jahwe⁸. Zawarła z Nim przymierze,

⁴ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, The World Publishing Company, Cleveland 1957, s. 345–346; E. W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1986, s. 3–5.

⁵ J. Wellhausen, *Prolegomena...*, s. 346.

⁶ M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. III, *Starożytny judaizm*, przeł. D. Motak, Nomos, Kraków, 2000, s. 123–124. Mojżesz był prorokiem, jednak innym w porównaniu z ówczesnymi prorokami, przypominającymi czarowników, przepowiadającymi przyszłość na podstawie własnych snów. Jego wyjątkowość polegała na doświadczeniu epifanii, usłyszeniu głosu Boga. W tym upatrywano jego wyższości nad „śniącymi sny”, których wizje, zwłaszcza za czasów monarchii, zaczęto traktować jako podejrzane i niepewne. O wyjątkowości Mojżesza, o jego wyższości profetycznej rozstrzygał osobisty kontakt z Jahwe, udział w „radzie” Boga. Prorocy okresu dwóch monarchii kontynuowali ten rodzaj proctwa, ich wyrocznie oparte były na boskim nakazie czy natchnieniu, nie na snach i wizjach. Oparte na tych ostatnich prorocтва uznawano za nieklasyczne i zawodne, a samych wizjonerów za niewiarygodnych (*ibidem*, s. 107).

⁷ *Ibidem*, s. 120.

⁸ Zdaniem Webera wydarzenia *exodusu*, pochłonięcie wojsk egipskich przez Morze Czerwone, jak i sam pobyt Izraelitów w niewoli egipskiej można podać w wątpliwość. Z drugiej jednak strony w świetle źródeł egipskich fakt, że stepowi hodowcy trzód w okresach zagrożenia szukali schronienia na pograniczu egipskim jako metoijkowie nie był niczym nadzwyczajnym. Z dużym prawdopodobieństwem byli

akceptując jego dotychczasowy kult, wyrażający się między innymi w zakazie przedstawień wizerunków, obrzezaniu, wyroczni losowej. Zasady te stanowiły rdzeń stowarzyszenia plemiennego. Zdaniem Webera ustanowione przez Mojżesza prawo miało przede wszystkim charakter społeczny. Mojżesz był więc ajsymnetą, kimś pomiędzy prorokiem a prawodawcą, którego rola polegała na nadaniu prawa i uwierzytelnieniu go przez Boga, by tym sposobem doprowadzić do złagodzenia konfliktów społecznych i wypracowania stanowego kompromisu⁹. Przykładem takiego działania było ustanowione przez Solona prawo „strząśnięcia ciężarów” (gr. *seisachtheia*)¹⁰, mające swój biblijny odpowiednik w roku darowania długów i przywracania wolności niewolnikom (Wj 21:2–6; Kpł 25:1–7; Pwt 15:1–18). Jahwe przyjmował tym samym również rolę boga społecznego, jego więź z Izraelitami oparta na *berith* zakładała priorytet przykazań społecznych, ofiara natomiast schodziła na plan dalszy. Wierzano, że była ona miła Jahwe, ale nie niezbędna. Jak podkreślał Weber, w epoce przedmonarchicznej nie istniała żadna instancja polityczna czy hierokratyczna zajmująca się składaniem ofiar w imieniu konfederacji, nie było też, akceptowanej przez związki, warstwy kapłańskiej¹¹. Do czasów, kiedy przykazania wynikające z *berith* miały pierwszeństwo przed ofiarą, nawiązywali w epoce monarchicznej prorocy, popierani przez grupy społeczne żyjące w największym oddaleniu od miejsc kultowych, czyli rolników i hodowców drobnej trzody¹².

Według Webera w odniesieniu do relacji wewnątrzplemiennych przymierze synajskie miało zatem charakter społeczny, czy społeczno-polityczny, na-

oni potem okazująco zmuszani przez królów egipskich do świadczeń feudalnych i, przy nadarzającej się okazji, próbowali się od tych ciężarów uwolnić. Chronologia imigracji i emigracji jest jednak niemożliwa do ustalenia. Weber zastrzegając też, że nie wszystkie plemiona Izraelitów przebywały w Egipcie i że napływały one falami na tereny zajordańskie z innych regionów, przystępując następnie do przymierza (*ibidem*, s. 122–123).

⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. i wstępem opatrzyła D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 347–348.

¹⁰ Umorzenie długów chłopów attyckich, zaciągniętych u możnych pod zastaw ich gruntów. Nie mogąc ich spłacić chłopci tracili ziemię, która przechodziła na własność wierzycieli, a sami stawali się niewolnikami za długi.

¹¹ M. Weber, *Starożytny judaizm...*, s. 132, 155.

¹² *Ibidem*, s. 132–133.

tomiast jeśli chodzi o związek plemienny miało ono znaczenie przede wszystkim obronne. Weber przypuszczał, że podczas zgromadzeń przygotowujących kampanię wojenną ujawniali się prorocy (*nabi*, l.mn. *nebiim*) głoszący, że na czele wojsk kroczy bóg wojny Jahwe, a plemiona uczestniczące w kampanii połączone są z nim przymierzem. Prowadziło to do wzmocnienia poczucia jedności i braterstwa, co nie pozostawało bez wpływu na militarną efektywność. Stąd pierwotne znaczenie słowa Izrael jako „ludzi Boga Wojny”¹³. Według Webera przymierze synajskie było przymierzem militarnym, zawartym między plemionami w obliczu Jahwe i przymierzem z Jahwe jako związkowym bogiem wojny, pomocnikiem i sprzymierzeńcem.

Pojęcie *berith*, przymierza pomiędzy Bogiem a jego ludem, do którego obie strony przystępują dobrowolnie, miało znaczenie unikatowe w historii i wywarło wieloraki wpływ na rozwój religijno-społeczny. Historia Izraelitów interpretowana była w odniesieniu do tej wyjątkowej relacji łączącej ich z Bogiem. Jahwe wybrał ich jako swój lud i obiecał zniszczyć ich wrogów, Izraelici natomiast zobowiązali się przestrzegać jego przykazań, które początkowo nie miały jeszcze charakteru etycznego, lecz społecznego, i oddawać mu cześć jako bogu wojny. Do pierwotnej idei gniewnego Boga wojny z czasem dodane zostały cechy łagodzące jego wizerunek, takie jak sprawiedliwość i miłosierdzie. Koncepcja Boga jako partnera umowy stanowiła – zdaniem Webera – element

¹³ Jahwe nadawał się na boga wojny, pierwotnie był bowiem bogiem katastrof naturalnych, jego pojawianiu się towarzyszyły trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanu, błyskawice. Do katastrof zaliczano też plagi insektów, przede wszystkim szarańczy, przynoszonej przez południowo-wschodni wiatr. W przekonaniu Webera Jahwe postrzegany był właśnie przede wszystkim jako bóg zarazy. Na tę jego pierwotną funkcję wskazuje też węzowa laska kapłanów jahwistycznych w Jerozolimie. Obok budzącego trwogę wizerunku gniewnego boga, Jahwe w swej pierwotnej postaci był zarazem bogiem litościwym, a głównym przejawem jego łaskawości był życiodajny deszcz. Deszcz, od którego zależały interesy będących podstawą konfederacji rolników i pasterzy, stanowił główny czynnik, ułatwiający przenikanie do obrazu Jahwe rysów dobrego boga natury i nieba. Ta sublimacja i racjonalizacja koncepcji boga w postać dobrego i mądrego zarządcy świata mogła dokonać się pod wpływem rozpowszechnionej wówczas na tym obszarze idei najwyższego boga niebiańskiego, za którego uznawany był El. Jednak – jak uważał Weber – aż do powrotu z wygnania babilońskiego przeważał wizerunek Jahwe jako przerażającego boga katastrof, a nie boga wiecznego porządku (M. Weber, *Starożytny judaizm...*, s. 125–127).

racjonalizacji religii Izraelitów, wyróżniający się na tle sąsiednich kultów bogów lokalnych i funkcjonalnych oraz kultów magicznych¹⁴.

Według *Biblii* posłuszeństwo przymierzu wystawione było na wiele prób, udziałem wędrujących po pustyni Izraelitów stawały się epizody niesubordynacji i buntów. Jeden z buntów przeciwko Mojżeszowi i Prawu miał być tak poważny, że Bóg pokarał pokolenie, które opuściło Egipt i odmówił mu możliwości dotarcia do Ziemi Obiecanej (Numeri 14:20–39; Deuteronomium 1:34–35). Również Mojżeszowi i Aaronowi nie było to dane na skutek pewnego nieposłuszeństwa Bogu, które nie jest jednak do końca wyjaśnione (Numeri 20:12; Deuteronomium 3:26, 32:48–52, 34:1–4).

Wyjście z Egiptu zapoczątkowało etap, trwający do czasów ustanowienia monarchii, który można określić jako izraelski związek plemienny o charakterze federalnym, lub – jak uważał Max Weber – konfederalnym, co wiązało się z przyjętym przezeń charakterem przymierza jako konceptu polityczno-militarnego¹⁵. O tym, że związek plemienny Izraelitów wykazywał jednak cechy federacji świadczy przede wszystkim uznanie wspólnego Prawa. Takie stanowisko reprezentował też w swoich pracach Daniel J. Elazar¹⁶. Powstawanie federalnego związku plemiennego rozpoczęło się po opuszczeniu Egiptu wraz z zawarciem przez rodzinę plemion hebrajskich przymierza synajskiego, dającego początek narodowi Izraela¹⁷, który można uznać za naród polityczny. Akceptował on bowiem wartości wyrażone w Prawie. Będące treścią przymierza Prawo Mojżeszowe (*Tora*) zapoczątkowało izraelską politykę przymierza, którą

14 J. Love, *Max Weber's "Ancient Judaism"*, [w:] *The Cambridge Companion to Weber*, ed. by S. P. Turner, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 202–203. Idea przymierza (*berith*) miała, zdaniem Webera, pierwotnie charakter utylitarny. Jako podstawa konfederacji plemion izraelskich przymierze ustanowione zostało nie z pobudek religijnych, lecz politycznych i służyło początkowo celom obronnym. Weber dowodził politycznych przyczyn zawarcia przymierza synajskiego w swoim niedokończonym studium *Das antike Judentum* (1921). Jak stwierdził John Love, jest to prawdopodobnie najwybitniejsze dzieło Webera i najważniejsza część trytomowego wydania *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (*ibidem*, s. 200).

15 M. Weber, *Starożytny judaizm...*, *passim*.

16 M.in.: D. J. Elazar, *The Polity In Biblical Israel...*; D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity. Jewish Political Organization From Biblical Times to the Present*, Indiana University Press, Bloomington 1985.

17 D. J. Elazar, *The Polity In Biblical Israel...*, s. 33.

Daniel J. Elazar traktuje jako pierwowzór federalnego systemu politycznego (hebr. *berith*, łac. *foedus* – przymierze). Ideę federalną charakteryzuje jedność w różnorodności, co w pewnej mierze można odnieść do plemion hebrajskich, różnych pod względem zwyczajów i samodzielnych w zakresie swoich spraw wewnętrznych. Rządy plemienne współistniały ze swoistym „przywództwem federalnym”, które w okresie po wyjściu z Egiptu sprawował Mojżesz, a po nim Jozue. W okresie późniejszym, zwłaszcza tuż przed ustanowieniem monarchii, związek plemienny nie dysponował żadnym „rządem” i wykazywał bardziej cechy konfederacji. Jak uważał Daniel J. Elazar, w świetle przekazu biblijnego Mojżesz był kimś w rodzaju charyzmatycznego „bożego premiera” lub „pośrednika” (hebr. *Eved Adonai*). Z Biblii wiemy, że podobny status miał tylko Jozue¹⁸. Przekazywanie boskich instrukcji poszczególnym plemionom należało do osób, które biblijna tradycja nazywa starszymi (hebr. *zekenim*) i sędziami (hebr. *shofetim*). Przekaz polityczny miał także odwrotny, oddolny charakter. *Eved Adonai* odbywali spotkania ze zgromadzonym ludem Izraela, łącznie z kobietami i dziećmi, ze zgromadzeniem mężczyzn zdolnych do walki zbrojnej, *ad hoc* ze starszyzną i przywódcami plemiennymi.

Izraelska jedność polityczna miała odmienny charakter od otaczających ją ówczesnych systemów politycznych. Tworzony przez plemiona (hebr. *šēvet*) *ēdāh* stanowił pierwszy obszar rządzenia, powiedzielibyśmy dziś – poziom „federalny”. Każde z plemion składało się z szeroko rozumianych rodzin czy gospodarstw domowych i zachowując autonomię w sprawach wewnętrznych, stanowiło regionalny (pośredni) poziom rządzenia. Po osiedleniu się w kraju Kanaan najbardziej widoczną formą lokalnej organizacji było *ir*, czyli miasto, ze swoim własnym zgromadzeniem i sądem¹⁹. Jak uważał Daniel J. Elazar, jeszcze za życia Mojżesza zapoczątkowany został podział uprawnień, który w okresie Drugiej Świątyni, po powrocie z wygnania babilońskiego (VI w. p.n.e.), zaczęto określać jako trzy korony (hebr. *ketarim*). Terminem *keter* określano sfery, pomiędzy które dzielono władzę *ēdāh* (synonimem *ketarim* był *knesset* – hebrajskie tłumaczenie aramejskiego *kenishta*, które jest tłumaczeniem biblijnego *ēdāh*). W traktacie *Talmudu Pirke Awot* (4:1) wyodrębnione są trzy *ketarim*: *keter torah* odnosząca się do władzy boskich pośredników, przynoszących ludowi słowo Boga (prorocy, mędracy i późniejsi rabini); *keter kehunah* obejmująca

¹⁸ *Ibidem*, s. 33–34.

¹⁹ D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity...*, s. 13.

władzę kapłanów, polegającą na komunikowaniu Bogu potrzeb i prośb ludu; *keter malkhut* (królewskość), która odnosi się nie tylko do królewskości, ale ogólnie – do władzy politycznej (królowie, starsi, sędziowie)²⁰.

Według przekazu biblijnego Mojżesz przed swoją śmiercią odnowił przymierze w opanowanym przez Izraelitów kraju Moabu, który stanowił przed-sionek Ziemi Obiecanej (Deuteronomium 29). Zwołał lud, łącznie z kobietami i dziećmi, w celu złożenia ponownej deklaracji posłuszeństwa Prawu:

I tak przestrzegajcie słów przymierza tego, i spełniajcie je, aby się wam szczęściło we wszystkim, co czynić będziecie. Stoicie dziś wszyscy przed obliczem Wiekuistego, Boga waszego: naczelnicy pokoleń waszych, starsi, urzędnicy wasi, wszyscy mężowie Izraela: dzieci wasze, żony wasze i obcy, który w obozie twoim; od rąbiącego drwa do czerpiącego wody twoje. Abyś wszedł w przymierze Wiekuistego, Boga twojego, i w zaprzysiężoną umowę z Nim, którą Wiekuisty, Bóg twój, zawiera z tobą dziś. Aby cię ustanowił dzisiaj ludem Swym... (Deuteronomium 29:8–12).

Również Jozue odnowił przymierze podczas zgromadzenia starszyzny plemiennej w Sychem (Joz 24). Prawdopodobnie nie wszystkie plemiona izraelskie przebywały w Egipcie, skąd zostały wyprowadzone przez Mojżesza. Część z nich mogła zamieszkiwać w Kanaanie i z przybyszami z Egiptu połączyła się znacznie później. Nie uczestniczyła zatem w zawarciu przymierza synajskiego. Zwołanie przedstawicieli plemion izraelskich do Sychem miało na celu odnowienie przymierza, ale, być może, również przystąpienie do niego części Izraelitów, która nie przebywała w Egipcie. Może o tym świadczyć mowa Jozuego przypominająca dotychczasowe wydarzenia, będące udziałem Izraelitów. Istnieje podstawa do przypuszczenia, że ukonstytuowanie się Izraela jako narodu było zatem dwuetapowe, poprzez przymierza na Synaju i w Sychem, przy czym to pierwsze implikowało drugie, choć nie było z nim tożsame²¹.

Osiedlanie się Izraelitów w Kanaanie trwało ponad dwa wieki (około 1280–1200 do 1020–1004 p.n.e.). W Księdze Jozuego możemy jednak przeczytać o szybkim, obfitującym w efektowne zwycięstwa, zdobyciu tej krainy. Bada-

20 D. J. Elazar, *The Book of Judges: The Israelite Tribal Federation and Its Discontents*, <http://www.jcpa.org/dje/articles/judges.htm> [data dostępu: 13.09.2011].

21 E. Voegelin, *Izrael i Objawienie*, przeł. M. J. Czarnecki, Warszawa 2014, s. 218.

nia archeologiczne nie potwierdzają triumfu Izraelitów. Według historyków i archeologów zmiany ludnościowe w Kanaanie u schyłku drugiego tysiąclecia p.n.e. były procesem długotrwałym, a Izraelici nie byli jedynymi plemionami w nich uczestniczącymi. Według *Biblii* w krwawym podboju kraju Kanaan przez Izraelczyków znacząca rola przypadła Jozuemu, namaszczoneму przez Mojżesza na swego następcę. Według świadectwa biblijnego podbój ziemi Kananejczyków był tak udany w oczach najeźdźców, że ci przypisywali swój sukces boskiej interwencji oraz opiewali go w poetyckich pieśniach. Jeszcze nie tak dawno byli przecież błakającymi się po pustyni wędrowcami, podczas gdy ludy kananejskie znały się na budownictwie, garncarstwie i uprawie roli²². *Pięcioksiąg* powstał najprawdopodobniej w VI–V w. p.n.e, a księgi Rodzaju czy Jozuego być może jeszcze później, pomiędzy III a II w. p.n.e. Uwzględnienie tej teorii może tłumaczyć wizerunek okresu kananejskiego w narracji biblijnej. Z perspektywy czasu izraelskie osadnictwo w Kanaanie rzeczywiście mogło być postrzegane jako cud.

Wraz z rozwojem osadnictwa Izraelici zaczęli nazywać Kanaan Krajem Izraela (*Eretz Yisrael*) i postrzegać go w charakterze „świętego kraju”, „dziedzictwa Boga”, „ojczyzny ludu przeznaczonego do chwały bożej”, aby tym samym zaznaczyć odmiennosć zasiedlonej ziemi od ziem należących do ludów sąsiadujących, różniących się od pobożnych, monolatrycznych Izraelitów. Wyparcie przez tych ostatnich ludów zamieszkujących dotychczas ziemię Kanaan usprawiedliwiano „obrzydliwymi moralnie” zachowaniami. Wśród Izraelitów istniała świadomość, że jeśli będą postępować podobnie łamiąc Prawo, spotka ich ten sam los – zostaną pozbawieni swej ziemi. W okresie późniejszym nieustannie przypominali im o tym prorocy²³.

Trudno jednoznacznie określić charakter izraelskiego związku plemiennego, wykazywał on cechy zarówno federacji, jak i konfederacji. Za federacyjnością przemawia fakt posiadania przez Izraelitów prawa pozytywnego – *Tory*, którą z pewnymi zastrzeżeniami można potraktować jako izraelską konstytucję. Rolę parlamentu federacji odgrywało zgromadzenie starszyzny plemiennej, choć zaznaczał się brak unifikującego organu wykonawczego, instytucji o funkcjach podobnych do tych, jakie w początkach istnienia izraelskiej polityczności sprawował Mojżesz. Fakt ten w okresach rozluźnienia więzi między-

²² H. Graetz, *History of the Jews*, Vol. 1, Philadelphia 1891, s. 39–40.

²³ *Ibidem*, s. 40–42.

plemiennych mógł upodabniać izraelski związek do konfederacji, współdziałającej jedynie w celach militarnych. Ta główna słabość izraelskiego związku plemiennego w połączeniu z narastającym zagrożeniem zewnętrznym zdecydowała o jego przekształceniu w monarchię.

2. Król pod prawem

Okres tworzenia scentralizowanej państwowości izraelskiej jest w *Biblii* opisany bardziej szczegółowo w porównaniu z okresem wcześniejszym. Znajduje odzwierciedlenie w księgach: 1 i 2 Samuela, 1 i 2 Królewskiej oraz 1 i 2 Kronik. Okres przejściowy, kiedy Izraelici wahali się pomiędzy dotychczasową formą organizacji politycznej a ustrojem monarchicznym, opisuje Księga Sędziów.

Księga Sędziów opowiada o tym, jak w warunkach nieustannych zmagani z plemionami kananejskimi Izraelici zachowywali swą polityczność w postaci federacyjnego związku plemiennego i zarazem zdawali sobie sprawę z ograniczeń takiego sposobu rządzenia w obliczu zagrożenia zewnętrznego. Wraz z narastaniem groźby inwazji ze strony Filistynów federacyjny związek plemienny ewoluował w kierunku monarchii. Zapatrując się na przykłady sąsiednich ludów, rządzonych przez królów, część Izraelitów sądziła, że monarchia zagwarantuje bezpieczeństwo wszystkim plemionom. Nie bez racji uważała, że poszczególne plemiona przypominają, łatwe do złamania, pojedyncze gałązki wikliny, że ściślejsza niż dotąd integracja uczyni je zdolnymi do stawienia oporu wrogom. Nie brakowało jednak przeciwników takiego sposobu myślenia, widzących w ustanowieniu monarchii niewdzięczność i nieposłuszeństwo wobec Jahwe – jedynego króla, wskazujących również na zagrożenia, jakie dla ludu izraelskiego mogła stanowić władza królewska. Od początku widoczna była więc wyraźna ambiwalencja Izraelitów w stosunku do monarchii, wyrażali oni nadzieje na ocalenie przed obcym zniewoleniem, ale zarazem nie kryli swych obaw i nieufności w stosunku do władzy monarszej. Jak zauważał Eric Voegelin, stowarzyszone plemiona Izraela mogły dojść do wniosku, że aby zapewnić podbojowi Kanaanu trwałość potrzebna była skuteczniejsza, bardziej scentralizowana władza królewska. Jednak ustanowienie królestwa prowadziło nieuchronnie do konfliktu między Izraelem jako szczególnym ludem pod rządami Boga a Izraelem, który wzorem innych ludów pragnął powołania króla. Ustanowienie królestwa stanowiło odstępstwo od reprezentowanego

dotychczas przez Izraelitów sensu, polegającego na ukształtowaniu się Izraela jako społeczeństwa politycznego (ludu) za sprawą przymierza synajskiego i jego osiedleniu się w ziemi Kanaan oraz na posłuszeństwie wywiedzionym z przymierza nakazom, w tym uznaniu Jahwe za jedynego króla. Od czasów uformowania się monarchii reprezentantami i obrońcami owego sensu stawali się prorocy. Za sprawą ich nauczania, po niewoli babilońskiej możliwe było powstanie żydowskiej wspólnoty odnoszącej się do Boga, która do życia nie potrzebowała już ani monarchii, ani krainy Kanaan²⁴.

Proces zmiany reżimu politycznego Izraelitów odzwierciedlają 1 i 2 Księga Samuela, opisujące okres mniej więcej pomiędzy 1070 a 950 r. p.n.e. Księga pierwsza przedstawia militarne niepowodzenie w obronie starego ustroju federacji plemiennej, sędziowanie Samuela oraz ustanowienie rządów Saula. Księga druga jest poświęcona panowaniu Dawida. Opis pierwszej próby stworzenia monarchii odnajdujemy w Księdze Sędziów, omawiającej okres przejściowy. Dowiadujemy się, że sędzia Gedeon odmówił przyjęcia powierzonej mu godności królewskiej, uzasadniając to wyłącznym prawem Boga do rządzenia ludem Izraela²⁵. Postawa Gedeona wydaje się wyrażać obawy Izraelitów wobec monarchii, co dobitnie potwierdził przykład Abimeleka (Sdz 9), syna Gedeona i jego nałożnicy (nazywanej niekiedy przez Izraelitów drugorzędną żoną), pochodzącej z miasta Sychem. Abimelek nakłonił mieszkańców Sychem do obwołania go królem, przy czym, by unicestwić ród Gedeona, zamordował siedemdziesięciu potomków swego ojca. Po trzech latach Sychemici wypowiedzieli Abimelekowi posłuszeństwo, a on sam zginął podczas oblężenia miasta Tebes, kiedy jedna z kobiet zrzuciła mu na głowę kamień żarnowy. Hańbiąca śmierć z rąk kobiety zadana Abimelekowi dopełniła niegodnego obrazu samozwańczego króla bratobójcy, który w istocie królem nigdy nie był. Jedyny ocalały z masakry syn Gedeona – Jotam gromił Sychemitów za to, że powierzyli władzę Abimelekowi i przestrzegał ich przed niebezpieczeństwami monarchii, broniąc zarazem pamięci swego ojca, który godności królewskiej nie przyjął. Od niego pochodzi słynna bajka dydaktyczna o drzewach próbujących ustawić nad sobą króla. W opowieści tej drzewo oliwne, figowiec i winorośl odmówiły przyjęcia oferowanej im władzy królewskiej, argumentując, że celem ich

²⁴ E. Voegelin, *Izrael i Objawienie...*, s. 213–227.

²⁵ „Nie ja będę panował nad wami ani mój syn. Pan będzie panował nad wami!” (Sdz 8:23)

istnienia jest wydawanie owoców, nie „kołysanie się ponad innymi drzewami”. Tylko krzak cierniowy wyraził zainteresowanie i przemówił: „Jeśli naprawdę chcecie mnie namaścić na króla nad sobą, przybawajcie, by chronić się w moim cieniu! A jeśli nie, niech z krzaka ciernistego wyjdzie ogień i spali cedry Libanu!” (Sdz 9:7–21) Opowieść Jotama może uchodzić za obronę dotychczasowej politycznej organizacji Izraelitów – federalnego ładu plemiennego. Płynie z niej przestroga przed monarchią, przesłanie, że król nie zawsze wychodzi naprzeciw oczekiwaniom ludu, co więcej, że pojedynczy człowiek nie jest na tyle mądry i sprawiedliwy, by sprostać trudom i pokusom rządzenia. Symbolem tych niebezpieczeństw jest krzak ciernisty, który akceptuje propozycję przyjęcia tronu, pod warunkiem, że wszystkie drzewa schronią się w jego cieniu, czyli będą mu absolutnie posłuszne. Karą za brak lojalności będzie ich unicestwienie. Absurdalny warunek, by drzewa, w tym dostojne drzewo cedrowe, chroniły się w cieniu karłowatego krzaka ciernistego, jest przestrogą, że król może okazać się człowiekiem próżnym i okrutnym, podobnym do krzaka ciernistego tyranem. Wyrazem ambiwalencji postaw Izraelitów, widocznej w Księdze Sędziów oraz w 1 i 2 Księdze Samuela, są z jednej strony utyskiwania na panującą anarchię („W tym czasie w Izraelu nie było króla i każdy czynił to, co uważał za słuszne” Sdz 17:6) i rodzące się w związku z tym tendencje monarchiczne (postawa Sychemitów), z drugiej – strach i podejrzliwość w stosunku do monarchii.

Izraelici zaczęli rozważać ustanowienie centralnej władzy królewskiej dopiero w obliczu niebezpieczeństwa ze strony Filistynów²⁶. Ci ostatni pochodzili prawdopodobnie z wysp Morza Egejskiego, stąd nazywano ich Ludźmi Morza. Zasłynęli złupieniem Krety z tego co zostało po kulturze minojskiej oraz najazdem na Egipt. Bardzo wojowniczy, dysponujący bronią z żelaza, należeli do najbardziej agresywnych ludów w epoce późnego brązu. Gdy faraon Ramzes III z XIX dynastii przepędził ich z Egiptu w 1192 r. p.n.e. *Pelisztim*, jak nazywa ich Biblia hebrajska (arab. *Filastin*), udali się na północny wschód i osiedlili na

²⁶ Julius Wellhausen uważał, że ustanowienie monarchii było konieczne nie tylko ze względu na zagrożenie filistyńskie, ale także z powodów religijnych. Istnienie monarchii ze stolicą, będącą siedzibą władcy i zarazem centralnym miejscem kultu, przydawało wierze w jedynego Boga siły i prestiżu, stawało się nieodzowne, jeżeli Jahwe nie miał stać się bogiem roli i bydła. By kult mógł się rozwijać i wzbogacać, potrzebne były pieniądze z podatków na utrzymanie kapłanów. Zaprowadzać podatki i skutecznie je egzekwować mógł tylko scentralizowany ośrodek władzy (J. Wellhausen, *Prolegomena...*, s. 412–414).

wybrzeżu (dzisiejsza Palestyna). Zbudowali tam pięć dużych miast: Askalon, Aszdod, Ekron, Gat i Gazę. Po pokonaniu tamtejszych Kananejczyków, około roku 1050 p.n.e., ruszyli w głąb lądu, na wyżyny opalone wówczas przez Izraelitów. Najbardziej ucierpiało plemię Benjamina, które stanęło na czele oporu²⁷. Sytuacja zewnętrzna wpływała istotnie na zmianę sposobu sprawowania władzy przez Izraelitów, choć zmiany te sami zainteresowani przyjmowali niechętnie. W budowaniu monarchii kluczową rolę odegrali prorocy, będący kontynuatorami *Eved Adonai*, występujący jako obrońcy ludu. Jak wierzone, za ich pośrednictwem Bóg przekazywał Izraelitom swoje polecenia i przestrogi. Na starożytnym Bliskim Wschodzie prorokowanie było zjawiskiem powszechnym, jednak wśród Izraelitów prorok pozostawał kimś więcej niż człowiekiem przepowiadającym przyszłość. Pełnił funkcje duchowe, decydował w sprawach religijnych, a tym samym również politycznych. Najistotniejsze jest jednak to, że niemal od samego początku prorocy przywiązywali większą wagę do treści niż do form religii. Wskazywali na bezowocność późniejszych praktyk kapłanów wobec niedostatku ich treści duchowej. Prorocy zapoczątkowali jeden z najważniejszych wątków żydowskiej historii, byli tymi, którzy przebywali z ludem, bronili go, ale i strofowali, a przede wszystkim apelowali do sumień rządzących. *Biblia* jest opowieścią o konflikcie proroków z królami, o nieustannym napięciu istniejącym pomiędzy religią (sumieniem) a władzą. Ustanowienie izraelskiej monarchii uwidacznia ów konflikt.

Samuel, syn Elkana i jego drugiej żony Anny, jest ostatnim, dwunastym sędzią i pierwszym z proroków. Powołanie go (1Sm 3) zmieniło życie nie tylko jego samego, dało też początek wydarzeniom ważnym dla całego ludu izraelskiego. Jego przywództwo przypadło na ekstremalnie trudny okres walk Izraelitów z Filistynami, którzy zniszczyli Szilo, miejsce zgromadzeń izraelskiej federacji, pogłębiając proces jej dezintegracji. Sędziowie, pełniący funkcję przywódców upadającego związku plemiennego i zarazem kapłańskich opiekunów sanktuarium w Szilo, utracili swoje dawne znaczenie. Eli, główny kapłan Szilo, zmarł, a jego rodzina zginęła nie pozostawiając spadkobierców mogących przejąć najwyższe kapłaństwo. Dopiero dwa pokolenia później Dawid powierzył kapłaństwo Abiatarowi i Zadokowi, zresztą wakat w zakresie kapłaństwa pomógł mu

²⁷ P. Johnson, *Historia Żydów*, wyd. 2, poprawione, Wydawnictwo Platan, Kraków 2000, s. 59–60.

w konsolidacji władzy w Jerozolimie²⁸. Samuel starał się katalizować narodową jedność w sposób tradycyjny. Nawiązując do czasów Mojżesza i Jozuego dążył do przywrócenia federacji plemiennej w zreformowanej formie, z silnym przywództwem (zapewne swoim), i ustanowienia jej nowego sanktuarium w Mispie. Prawdopodobnie sądził, że federacja plemienna była optymalnym i dostatecznie silnym ustrojem. Skoro umożliwiła podbicie kraju Kanaan, odpowiednio zreformowana mogła również odeprzeć najazdy filistyńskie. Samuel chciał zapewne dla siebie i swoich następców podobnej roli, jaką odgrywali Mojżesz i Jozue, jednak ani on, ani jego synowie nie dowiedli swoich możliwości wobec tego wyzwania. Wówczas Izraelici coraz mocniej zaczęli domagać się wprowadzenia monarchii. Samuel opierał się tym postulatom, niewykluczone, że z powodu osobistej niechęci wobec potencjalnego monarchy²⁹. Józef Flawiusz pisał, że nienawidził królów z racji swej wrodzonej prawości, a „był rozmiłowany we władzy najgodniejszych”³⁰. Gdy Izraelici zwrócili się do niego jako do sędziego, aby ustanowił im króla (1Sm 8:4–5), odniósł się do tej prośby niechętnie. Zasłaniał się argumentem, że oznaczała ona faktycznie odrzucenie władzy Boga. Przestrzegał przed konsekwencjami rządów monarchicznych w postaci służby wojskowej, ciężkiej pracy na rzecz dworu, danin i podatków, przypomniawszy także, że po wprowadzeniu monarchii nie będzie już możliwości powrotu do dawnego porządku³¹. Wobec żądań ludu Samuel znalazł odpowiedniego kandydata, prze-

²⁸ D. J. Elazar, *Dealing with Fundamental Regime Change: The Biblical Paradigm of the Transition from Tribal Federation to Federal Monarchy Under David*, <http://www.jcpa.org/dje/articles2/regimechange.htm> [data dostępu: 6.07.2011].

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, z języka greckiego przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, komentarzem opatrzył J. Radożycki, cz. 1, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2001, ks. VI, r. 3, 36.

³¹ „Takie są prawa króla, który będzie nad wami panował: Weźmie sobie niektórych waszych synów, aby powozili wozami bojowymi, dosiadali koni i biegali przed jego własnym powozem. Niektórych zrobi tysiicznikami i pięćdziesiątnikami. Innym każe orać jego rolę i zbierać jego zboże, wytwarzać zbroję i sprzęt do wozów. Weźmie też wasze córki i każe im wyrabiać pachnidła, gotować i wypiekać pieczywo. Odbierze wam najlepsze pola, winnice, ogrody oliwne i da swoim sługom. Zabierze wam niewolników i niewolnice, jak też najdorodniejszych młodzieńców, a nawet wasze osły weźmie i wykorzysta do swoich robót. Zażąda dziesiątej części z waszych trzód, a wy sami staniecie się jego niewolnikami. Wtedy będziecie zanosić skargi na waszego króla, któregoście sobie wybrali, ale Pan was nie wysłucha” (1Sm

kazał mu boże błogosławieństwo i przyprowadził przed zgromadzenie ludu, by to go zaaprobowало. Kandydatem tym był rolnik Saul, wówczas jeszcze człowiek przyzwoity i odważny. Możliwe, że Samuel sądził, iż wprawiony w bojach Saul przejmie przywództwo wojskowe, podczas gdy zwierzchnictwo polityczne pozostanie w jego rękach jako proroka. Zamiary Samuela potwierdza fakt, że Saul był wodzem Benjaminitów walczących z Filistynami, a samo plemię Benjamina uchodziło za najmniejsze spośród plemion izraelskich. Ród Saula również niczym szczególnym się nie wyróżniał. Dążąc do zachowania ducha plemiennej federacji Samuel jako prorok wybrał Saula bardziej jako *nagid'a*, czyli bożego namiestnika, niż jako króla (*melekh*)³². Ustanowienie władzy *nagid'a* dokonało się poprzez przymierze zawarte przez Samuela z Bogiem i ucztę ofiarną (1Sm 9:11–26). Przekazanie przez Samuela części władzy przybyłemu do Suf Saulowi przedstawione zostało symbolicznie jako przydzielenie mu udźca, pozostawionego dla niego z uczty ofiarnej³³. Na zwołanym zgromadzeniu (*ēdāh*) przedstawiciele

8:11–18). Nawykłym do samorządności plemiennej Izraelitom wizja przyszłości, jaką roztoczył przed nimi Samuel, mogła wydawać się przykra. Nie znali danin i służby na rzecz centralnego ośrodka władzy, monarchia ze stałymi siłami wojskowymi i dworem była im obca. Dosiadanie koni też nie współgrało z naturą Izraelitów, koń kojarzył im się z raczej z ludami sąsiednimi, np. Egipcjanami, od których się dystansowali, albo których się bali. Korzystali głównie z siły osłów i bydła.

³² Przez cały okres izraelskiej monarchii pojęcia *nagid* i *melekh* przewijały się jako synonimy. W odniesieniu do Boga i jego proroków król izraelski był bożym rządcą (*nagid*), natomiast w odniesieniu do ludu – królem (*melekh*) (D. J. Elazar, *Dealing with Fundamental Regime Change...*).

³³ „Następnie Samuel rozkazał kucharzowi. »Podaj porcję mięsa, którą kazałem ci zachować«. Kucharz przyniósł więc przyprawiony udziec i położył przed Saulem. Wtedy Samuel powiedział do Saula: »Oto masz przed sobą porcję, którą zachowaliśmy dla ciebie«” (1Sm 9:23–24). Można to interpretować jako część władzy przydzieloną Saulowi w następstwie przymierza, jakie Samuel zawarł z Bogiem. Jak wiemy, słowo *berith* wywodzi się od czynności cięcia, co miało związek z cięciem i dzieleniem na dwie części zwierzęcia, pomiędzy którymi przechodziły strony zawierające przymierze (Genesis 15:9–10) (<http://www.biblestudytools.com/dictionaries/eastons-bible-dictionary/covenant.html> [data dostępu: 14.12.2014]). Opis zawierania przymierza znajdujemy także w mowie Boga skierowanej do Jeremiasza: „Z tymi, którzy złamali przymierze ze Mną, nie dochowując umowy, postąpię jak z cielcem, którego oni w mojej obecności przerabali na dwie części i przeszli między nimi. Tych, którzy przeszli między częściami cielca – książąt Judy, książąt Izraela, dworzan, kapłanów i cały lud – wydam w ręce wrogów...” (Jr 34:18–19).

plemion w Mispie (nowej „stolicy” federacji) zawarte zostało przymierze pomiędzy Saulem, namaszczonej wcześniej przez Samuela, a ludem izraelskim. Działający z ramienia Boga Samuel przedstawił Saulowi do zaaprobowania warunki rządzenia, potwierdzające Prawo³⁴. Według relacji *Biblii* odbyło się święte losowanie, w którym Bóg potwierdził swój wcześniejszy wybór za pośrednictwem Samuela: los padł na plemię Benjamina, na ród Matriego i w końcu na Saula, syna Kisa. Przy okazji Samuel ponownie wypomniął Izraelitom, że akceptując władzę Saula jako króla zakwestionowali rządy Boga – najlepszego z królów (1Sm 10). Izraelici – twierdził – zapomnieli o Jego dobrodziejstwach, o wolności, którą obdarzył ich jako lud i o poskromieniu ich wrogów. Król – człowiek będzie ich natomiast traktował

[...] jak bydło i dogadzał wszystkim swoim namiętnościom, nie hamując swej władzy żadnym wędzidłem; nie będąc stwórcą rodzaju ludzkiego, nie zatroszczył się on o zachowanie go przy życiu, jak czyni to tylko Bóg, gorliwie dbający o swe własne dzieło³⁵.

Nie wszyscy Izraelici wyrażali zadowolenie z wyboru, plemiona z północy nie były przekonane do osoby pochodzącego z południa Saula. Można tak zinterpretować wers z 1 Księgi Samuela: gdy po zakończonym zgromadzeniu rozchodzono się, pod adresem Saula padły słowa: „»To ten ma nas wybawić?« Ci więc wzgardzili Saulem i nie złożyli mu darów. Saul jednak zachował się tak, jakby niczego nie słyszał” (1Sm 10:27). Istniejące wątpliwości co do osoby Saula, wydaje się, zostały rozwiane po spektakularnym zwycięstwie, jakie odniósł on nad Ammonitami (1Sm 11:1–11).

Wtedy Izraelici powiedzieli do Samuela: „Kto mówił, czy Saul ma być naszym królem? Dajcie nam tych ludzi, żebyśmy ich pozabijali”. Saul jednak odpowiedział: „W tym dniu nikt nie umrze, bo dziś Pan pozwolił Izraelowi odnieść zwycięstwo” (1Sm 11:12–13).

Saul postąpił więc roztropnie okazując łaskę swoim przeciwnikom, mógł sobie tym zaskarbić sympatię nieprzekonanych Izraelitów i jeszcze bardziej

³⁴ D. J. Elazar, *Dealing with Fundamental Regime Change...*

³⁵ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela...*, ks. VI, r. 4, 61.

umocnić swoją pozycję. Podjęta przez Samuela próba utrzymania dawnego ustroju, nie trwała zatem długo, ostatecznie zmuszony został do podjęcia kroków, prowadzących do ustanowienia prawdziwej monarchii. Zwołał zgromadzenie, tym razem w Gilgal, miejscu, gdzie znajdowało się sanktuarium z Arką Przymierza, by „w obecności Pana” lud ponownie złożył swą deklarację. Tam Izraelici ostatecznie i uroczyście obwołali Saula królem (*melekh*) (1Sm 11:14–15), zapoczątkowując nowy ustrój – monarchię³⁶. W ustanowieniu monarchii dostrzegali szansę na wzmocnienie przed zagrożeniem zewnętrznym, wzorując się na ówczesnych królestwach ościennych, jednak od tych ostatnich monarchia izraelska zasadniczo się różniła. W założeniach opierać się miała nie na sile i osobistej woli monarchy, lecz na ludowej zgodzie i Prawie, będącym wykładnią opartego na przymierzu synajskim wyjątkowego związku Izraelitów z Bogiem. Samuel wypominał swoim współwyznawcom, że ustanowienie monarchii równało się postawie „niegodziwości względem Pana” (1Sm 12:17), zakładało bowiem, że nadzieję na bezpieczeństwo, miast w dotychczasowej opatrności Jahwe, pokładać należy we władzy człowieka. Bóg usłuchał ich prośb – twierdził – tylko po to, by otworzyć oczy ludu izraelskiego na jego pychę i niewdzięczność, by poprzez doświadczenie opresyjnego charakteru władzy królewskiej, nauczyć go pokory. Izraelici, w tym ich król, pozostawali w relacji przymierza z Bogiem i jego Prawem, ustanowienie władzy królewskiej nie powinno niczego w tej kwestii zmienić. Monarchia izraelska miała być wyjątkowym przykładem starożytnej „korony pod prawem”.

Saul sprawował rządy nad wszystkimi plemionami prawdopodobnie w okresie pomiędzy rokiem 1040–1030 a 1010 p.n.e. Godność królewską i wynikającą z niej odpowiedzialność potraktował bardzo poważnie, co Samuelowi nie było na rękę. Wystarczyły dwa nieporozumienia między nimi i prorok publicznie odrzucił Saula jako *nagid’a/melekh’a*. Choć Saul starał się sprostać wyzwaniom sprawowania władzy, z czasem odpowiedzialność ta przerosła jego możliwości. Rządzenie utrudniała mu niechęć Samuela wobec jego osoby oraz intrygi na formującym się dworze, zwłaszcza po pojawieniu się tam Dawida. Saul próbował się bronić rozszerzając zakres swojej władzy, przejmując funkcje kapłańskie. W obliczu zbliżających się wojsk filistyńskich, nie czekając na proroka Samuela,

³⁶ Ustanowienie monarchii potwierdza najstarsza inskrypcja izraelska z Chirbet Qejafa zob. więcej: E. Lipiński, *Najstarsza inskrypcja hebrajska*, „Studia Judaica” 2011, Vol. 14, nr 1, s. 143–150.

złożył ofiarę całopalną (1Sm 13:3–14). Nie tylko dopuścił się uzurpacji, ale potraktował również ofiarę instrumentalnie, jako magiczny akt mający zjednać, niejako „na życzenie”, łaskawość Boga. Samuel piętnował tego rodzaju religijność, opartą na przywiązaniu do rytuału i zewnętrznych ofiar, którym nie towarzyszyła szczerza intencja i posłuszeństwo Bogu. Oburzenie Samuela wywołało też samodzielnie zinterpretowanie Prawa przez Saula (1Sm 15:7–9), co pozostawało w domenie prorockiej, i wynikające stąd niewłaściwe zachowanie jego wojsk wobec pokonanych miast kananejskich. Wierząc w magiczną moc gestów religijnych Saul złożył w imieniu swych żołnierzy, także tych nieobecnych, ślub postu, co w sytuacji wojennych zmagających się z Filistynami nie było roztropne, i gdy na zadawane przez Saula pytania Bóg nie odpowiadał kapłanowi poprzez święte losy, król oskarżył wojsko o złamanie ślubu, a tym samym o przyczynienie się do utraty bożej przychylności. „Winowajcą” okazał się jego syn Jonatan, który – nie wiedząc o złożonym przez ojca ślubie – spróbował leśnego miodu. Saul bez wahania wydał na niego wyrok śmierci, chcąc przywrócić swoją, jak sądził, naruszoną relację z Bogiem. Wojsko stanęło jednak w obronie Jonatana (1Sm 14:24–30, 36–45), buntując się przeciw woli królewskiej.

Saul poległ w bitwie z Filistynami, choć jeszcze za jego życia do objęcia władzy szykował się Dawid. Zginął także Jonatan, co zniweczyło możliwość ciągłości dynastycznej. Saul nie zdołał zjednoczyć wokół siebie Izraelitów, co wynikało z ograniczonych możliwości jego osoby oraz z braku osobistej przybocznej armii jako zaplecza militarnego³⁷. *Biblia* kładzie nacisk na negatywny wymiar jego rządów od strony moralnej, pokazuje, jak staczał się w odmęt szaleństwa i zbrodni, jak utracił zaufanie kapłanów (na jego rozkaz kapłani z Nob, którzy poparli Dawida, zostali zamordowani (1Sm 22:11–23) i – co najważniejsze – proroka Samuela. Ten niemal od początku i niejednokrotnie ganił króla, gdy tylko dostrzegł jego ambicję bycia samodzielnym władcą. Głos proroka Samuela – jak mówi *Biblia* – był opinią samego Boga, gdyż „[...] Pan pożałował, iż ustanowił Saula królem nad Izraelem” (1Sm 15:35). Kiedy Saul zaczął lekceważyć ograniczenia swej władzy, Samuel mocniej akcentował swoją rolę jako proroka, powołanego do obserwacji władzy cywilnej w kwestii zgodności jej działań z Prawem. Odtąd napięcie pomiędzy królem a prorokiem stało się trwałą cechą epoki monarchicznej³⁸.

³⁷ P. Johnson, *Historia Żydów...*, s. 63.

³⁸ D. J. Elazar, *The Polity in Biblical Israel...*, s. 36.

Izraelici pragnęli monarchii dziedzicznej, jednak w początkowym okresie próby jej wprowadzenia nie powiodły się z powodu – jak mówi *Biblia* – ciężkich grzechów króla Saula. Kandydat na tron miał być nadal wyznaczany przez proroka i zatwierdzany przez lud, co zapewne satysfakcjonowało Samuela, gdyż było to zgodne z jego intencją zachowania starej federacji plemiennej w zreformowanej formie. Tak jak poprzednio Samuel zainicjował wybór Saula na króla, tak, po krótkim okresie jego rządów, zapoczątkował sprzeciw wobec niego, przenosząc swe (a zatem – jak twierdził – i Boga) poparcie na Dawida, odznaczającego się sukcesami militarnymi i cieszącego się poparciem ludu.

Dawid był pierwotnie pasterzem, „chłopcem o rudej czuprynie i miłym wyglądzie” pochodzącym z rodu Moabitki Rut, synem Jessego z Betlejem. Po raz pierwszy pojawia się w 1 Księdze Samuela (16–17), gdzie zawarte są o nim trzy świadectwa. Dowiadujemy się, że Samuel, kierowany bożymi instrukcjami, szukał młodego pasterza, aby namaścić go na króla w miejsce Saula (1Sm 16:1–13). Według drugiej wersji Dawid został zaproszony na dwór Saula, by grą na cytrze nieść królowi ulgę w jego psychicznych utrapieniach, gdy dręczył go zły duch (1Sm 16:14–23). W trzeciej wersji poznajemy Dawida jako najmłodszego syna Jessego, który nie uczestniczy jeszcze bezpośrednio w starciach z Filistynami, jak jego trzej starsi bracia, pozostający na służbie u Saula, jest natomiast dostarczycielem żywności dla swych powołanych do służby wojskowej braci. Prawdopodobnie dostrzegł w pewnym momencie możliwość wyróżnienia się i podjął zwycięską walkę z filistyńskim olbrzymem Goliatem, uzbrojony jedynie w procę i kamienie. Swą odwagą i przebiegłością obronił honor porażonych wojsk izraelskich, co uczyniło go herosem i ulubieńcem ludu (1Sm 17:12–54). Te trzy świadectwa nie są ze sobą sprzeczne, rysują obraz młodego człowieka, utalentowanego artystycznie i politycznie, wojownika i ambitnego polityka. Wszystkie te cechy sukcesywnie torowały mu drogę do polityki, umożliwiły zdobycie i utrzymanie władzy królewskiej³⁹. Podczas pobytu na dworze mógł uzyskać wiedzę i doświadczenie polityczne. Jego wielkim sukcesem było wejście do ścisłego otoczenia Saula po pokonaniu Goliata, awans z członka dworu na członka królewskiej świty, który wniósł tam ze sobą uwielbienie ludu. Gdy jednak popularność ta zaczęła przeszkadzać zazdrośnemu Saulowi, Dawid zmuszony został do ucieczki. Wspomniany szacunek ludu

³⁹ D. J. Elazar, *Dealing With Fundamental Regime Change...*

umożliwił mu przetrwanie na wygnaniu. Zanim Dawid został królem przebył więc długi proces dochodzenia do władzy, podczas którego doskonaliły się jego charakter oraz wrodzone umiejętności przywódcze. W tym okresie zaprezentował szerokie spektrum ludzkich cech: był szczodry, kochający, lojalny, ale też przebiegły, oportunistyczny i zdrażliwy⁴⁰.

Dawid służył Saulowi w różnym czasie, gdy jednak stał się kandydatem do objęcia tronu, spotkał się z królewską zawiścią i wielokrotnymi próbami zgładzenia. Podczas ucieczki zgromadził wokół siebie grupę kilkuset wykluczonych społecznie ludzi (1Sm 22:1–2), którzy stali się podstawą jego późniejszej osobistej armii królewskiej. Zjednywał sobie zwolenników i jego siły militarne stały się z czasem na tyle liczne, by bronić wiosek i stad przed Filistynami i innymi najeźdźcami (przykład miejscowości Keila, gdzie Dawid pobił Filistynów (1Sm 23:1–5)). Swą pozycję umacniał też poprzez małżeństwa z kobietami z ważnych pogranicznych rodów (1Sm 25:40–44). Saul nie rezygnował jednak z zamiarów zgładzenia Dawida i kontynuował walkę przeciw niemu, co ostatecznie zmusiło tego ostatniego do szukania schronienia u Akisza, filistyńskiego króla Gat (1Sm 21:11–16; 27:1–3).

Na uwagę zasługują wyjątkowe relacje Dawida z Jonatanem, najstarszym synem Saula i jego dziedzicem. Jonatan po śmierci ojca mógł się okazać poważną przeszkodą na drodze Dawida do władzy. Jednak, jak mówi *Biblia*, już od pierwszego spotkania pomiędzy Dawidem a Jonatanem zawiązała się przyjaźń, potwierdzona zawarciem przymierza (1Sm 18:1–4), paktu braterstwa, umocnionego wzajemną przysięgą w obliczu Boga. W innym przymierzu Jonatan zobowiązał się ostrzec Dawida przed złymi zamiarami ojca w stosunku do niego (1Sm 20:12–17), co oznaczało *de facto* wsparcie Dawida w jego staraniach o przejęcie władzy. W trzecim przymierzu Jonatan jako syn królewski zapewnił Dawida o swoim rzeczeniu się pretensji do tronu („będę drugim po tobie”) (1Sm 23:16–18). Jonatan, postawiony w sytuacji, kiedy musiał wybierać pomiędzy lojalnością wobec staczającego się w odmęt szaleństwa ojca oraz tronu a przyjaźnią z Dawidem, zdecydował się poświęcić dla przyjaźni interes osobisty i rodowy.

Po śmierci Saula i Jonatana (1Sm 28–29, 31) Dawid przybył do Hebronu, siedziby władz plemienia Judy, i został tam namaszczony przez plemię judzkie

⁴⁰ *Ibidem*.

(prawdopodobnie przez jego starszyznę) na króla „domu Judy” (2Sm 2:1–4). Stało się to bez negocjacji i stawiania warunków, w przeciwieństwie do postawy plemion północnych (Izrael). Dawid sprawował władzę królewską nad plemieniem judzkim przez siedem i pół roku. W tym czasie pozostałymi plemionami rządził syn Saula – Iszbaal (2Sm 2:8–11). Istniejący stan dwuwładzy stał się powodem wojny domowej pomiędzy dowodzonym przez Dawida plemieniem Judy a pozostałymi plemionami Izraela, rządzonymi przez Iszbaala (2Sm 2:12–32). Zabójstwo Iszbaala, dokonane przez jego dwóch żołnierzy, otworzyło Dawidowi drogę do władzy. Jako król plemienia Judy zawarł przymierze z Bogiem (Ps. 89⁴¹, 132; Jr 33:20–26), by „w obecności Pana” przystąpić do przymierza ze starszyzną reprezentującą wszystkie plemiona izraelskie i zostać królem całego Izraela:

Wszystkie pokolenia izraelskie zeszły się u Dawida w Hebronie i oświadczyły mu: „Oto myśmy kości twoje i ciało. Już dawno, gdy Saul był królem nad nami, tyś odbywał wyprawy na czele Izraela. I Pan rzekł do ciebie: Ty będziesz pasł mój lud – Izraela, i ty będziesz wodzem nad Izraelem”. Cała starszyzna Izraela przybyła do króla do Hebronu. I zawarł król Dawid przymierze z nimi wobec Pana w Hebronie. Namaścili więc Dawida na króla nad Izraelem (2Sm 5:1–3).

Dawid, tak jak cały lud Izraela, pozostawał w przymierzu z Jahwe, co zobowiązywało go do tego, by jako król zawrzeć przymierze z Izraelem, którego celem miała być ochrona ludu izraelskiego, podobna do tej, jaką poprzez przymierze synajskie gwarantował Jahwe. Zwraca uwagę wstępujący charakter władzy królewskiej, która wywodziła się ze zgody ludu (*ēdâh*), reprezentowanego przez starszyznę plemienną. Izraelici odwoływali się do przymierza, które można określić jako umowa o władzę (*pactum subiectionis*). Zgromadzenie starszyzny potwierdzało, iż wie, że Bóg powołał Dawida jako *nagid’a* w miejsce Saula, a następnie zaakceptowało go jako króla (*melekh*). Zachowana została więc podwójna formuła, że król ludu izraelskiego (*melekh*) jest boskim na-

⁴¹ „Zawarłem przymierze z moim wybranym; przysiągłem służyć memu, Dawidowi: Utrwałę na wieki twoje potomstwo i tron twój utrwałę z pokolenia na pokolenie. [...] Podstawą Twego tronu sprawiedliwość i prawo; przed Tobą kroczą łaska i wierność” (Ps 89: 4–5, 15).

miestnikiem (*nagid*)⁴². *Biblia* nie wspomina nic o warunkach postawionych Dawidowi przez zgromadzenie. Władza króla miała pozostawać ograniczona Prawem, będącym przedmiotem przymierza synajskiego, zawartego pomiędzy ludem Izraela a Bogiem. Prawo zabezpieczało chwałę Boga ze strony ludu, chroniło ją przed ewentualnymi roszczeniami ziemskiej władzy króla. Posłuszeństwo Bogu przedłożone zostało nad posłuszeństwo królowi.

Ustanowienie monarchii Dawidowej zapoczątkowuje w historii Izraela okres monarchii dziedzicznej. Dawid (X w. p.n.e.) zasłynął ze zdobycia Jerozolimy, miasta będącego dotychczas w posiadaniu Kananejczyków (Jebusytów) i uczynienia z niej stolicy zjednoczonej państwowości (2Sm 5:6–11), łączącej zwaśnione plemiona Judy i Izraela. Do Jerozolimy przeniesiono również Arkę Przymierza⁴³ (2Sm 6, 7), symbol obecności Boga, którą umieszczono w namiocie na wzgórzu Syjon. Nazwa „Syjon” stała się symbolem religijnym i narodowym, łączonym ze Świątynią, Jerozolimą, jak i z całym Izraelem. Dawid pragnął wznieść Świątynię, jednak Natan, prorok, którego sprowadził na swój dwór i ustanowił dla niego oficjalny urząd (jako swego doradcy), odwiódł go od tego zamiaru (2Sm 7, 1Krn 17). Do Natana miał przemówić we śnie Bóg podkreślając, że On, tak jak jego lud, jest Bogiem wędrującym i takim pragnie pozostać. Najpierw On da Dawidowi dom, co można rozumieć jako pałac królewski i potomstwo, a dopiero Salomon, syn Dawida, będzie budowniczym świątyni. Za pośrednictwem proroka Natana przekazana została boża obietnica władzy i potęgi rodu Dawidowego. Dawid usłyszał to zapewnienie od proroka po przeniesieniu Arki Przymierza⁴⁴.

W tradycji biblijnej Dawid kojarzony jest z ideą państwowości izraelskiej i uważany za faktycznego założyciela scentralizowanego królestwa, podobnego do ówczesnych sąsiednich monarchii. Jego rządy uchodzą za okres potęgi i chwały Izraela oraz pogłębienia świadomości narodowej. Współcześnie część

⁴² D. J. Elazar, *Dealing With Fundamental Regime Change*....

⁴³ Jahwe, przebywając w Arce, pozostawał Bogiem „przenośnym”, tak jak za czasów Abrahama. W Arce Przymierza, oprócz laski Aarona i dzbanu z manną, miano przechowywać też kamienne tablice z wrytymi słowami Dekalogu. Według Wellhausena Arka Przymierza jest tworem późnej narracji biblijnej, pojawiła się jako forma dawnego idola. Jeżeli były w niej umieszczone kamienne tablice, a najprawdopodobniej były, to bez wrytego na nich tekstu (J. Wellhausen, *Prolegomena*..., s. 393).

⁴⁴ D. J. Elazar, *Dealing With Fundamental Regime Change*...

historyków sceptycznie podchodzi do religijnych i kronikarskich przekazów o potęgze króla Dawida i jego syna Salomona. Badacze reprezentujący interpretację tekstów biblijnych, jak Kopenhaska Szkoła Studiów Biblijnych na czele z Nielsem Peterem Lemche, podają w wątpliwość historyczne znaczenie *Starego Testamentu*. Kwestionują wspańiałość Świątyni Jerozolimskiej i samej Jerozolimy z X w. p.n.e., czyli z czasów panowania Dawida i Salomona, którzy, jak sądzą minimaliści, mogli być jedynie lokalnymi przywódcami politycznymi. Przeciwnie stanowisko zajmują maksymaliści, starający się udowodnić, że wykopaliska archeologiczne potwierdzają zawarte w *Biblii* opisy. Te spory historyczne, zwłaszcza w odniesieniu do Świątyni Jerozolimskiej, są o tyle istotne, że mają również znaczenie polityczne⁴⁵.

Postępująca centralizacja państwa za panowania Dawida zdawała się przypieczętować destrukcję federacji plemiennej. Stawała się też powodem plemiennych buntów. Największym z nich była rewolta Absaloma, chcącego przejąć władzę ojca jeszcze przed śmiercią Dawida (2Sm 15). Absalom odwołał się do starszyny plemiennej, a jego siły były na tyle duże, że zdobył Jerozolimę zmuszając ojca do ucieczki. Ostatecznie Dawid powrócił do Jerozolimy, ciesząc się, jak twierdzi przekaz biblijny, dostatecznie dużym poparciem ludu izraelskiego. Druga rewolta, na czele z Szebą, synem Bikriegi, miała na celu podział królestwa poprzez secesję plemion północnych (2Sm 20).

Ostatni okres panowania Dawida opisany został w pierwszym i drugim rozdziale 1 Księgi Królewskiej oraz w XXIII i XXIV rozdziale 1 Księgi Kronik. Jeszcze za życia Dawida do przejścia władzy szykował się jego najstarszy syn Adoniasz, któremu sprzeciwiali się prorok Natan oraz kapłan Sadok. Natan nakłonił Batszebę, jedną z żon Dawida, by udała się do króla i przypomniała mu o jego słowach, według których następcą na tronie Izraela miał być jej syn Salomon (1Krn 22:6–13). Dawid, pamiętający bunt Absaloma, widząc samowolne działania Adoniasza, przygotowującego się do objęcia władzy, obawiał się kolejnej rewolty. Polecił więc na swego następcę Salomona. Namaszczenia dokonał kapłan Sadok oliwą pochodzącą z namiotu, w którym przechowywano Arkę Przymierza, w obecności zgromadzonego ludu, który wyraził swoją akceptację. Widzimy więc, że Dawid przekazał władzę królewską Salomonowi kierując się boską rekomendacją, przekazaną za pośredni-

⁴⁵ A. Peck, *Trzecia Świątynia Jerozolimska w koncepcjach chrześcijańskiego syjonizmu w Stanach Zjednoczonych*, Nomos, Kraków 2010, s. 86–89.

ctwem proroka Natana, a następnie kazał ogłosić swą decyzję w obecności trzech ziemskich reprezentantów władzy Jahwe: proroka Natana (*keter torah*), wysokiego kapłana Sadoka (*keter kehunah*) oraz jego samego i faktycznego zarządcy królewskiego dworu, dowódcy gwardii królewskiej Benajasza, reprezentujących *keter malkhut*. Nastąpiło to podczas publicznej ceremonii w obecności zgromadzonego ludu (zapewne starszyny plemiennej), który zaakceptował Salomona jako króla (*melekh*) (1Krl 1:32–40). Sukcesja dokonała się przy udziale trzech *ketarim*, przez co na władzę Salomona – króla nałożone zostały ograniczenia⁴⁶. Z testamentu przekazanego przez Dawida Salomonowi (1Krl 2) wynikało, że pomyślność nowego władcy uzależniona będzie nie od umiejętności politycznych czy militarnych, ale od posłuszeństwa Prawu. Salomon jednak, ze względu na prowadzenie wystawnego dworu i sposób rządzenia, bardziej niż do królów izraelskich upodobił się do ówczesnych monarchów bliskowschodnich. Za jego rządów monarchia izraelska osiągnęła swoje apogeum, które zarazem okazało się początkiem jej końca. Bogaty i potężny rząd centralny, jakiego Izraelici nigdy dotąd nie znali, oraz budowa świątyni w Jerozolimie okazały się niewiarygodnie kosztowne. Za wystawny i ekstrawagancki sposób bycia swego dworu Salomon płacił rozdawnictwem ziemi i wysyłaniem Izraelitów do pracy przymusowej. Kiedy umarł (pod koniec X w. p.n.e.) plemiona północy odmówiły podporządkowania się władzy jego syna Roboama, ustanawiającego kultury pogańskie. Zapoczątkowany został podział kraju na dwa królestwa: Izraela, ze stolicą w Szechem (później Samaria), i Judy, ze stolicą w Jerozolimie, które w ówczesnych warunkach geopolitycznych nie miały szans na dłuższe trwanie.

Wśród plemion izraelskich stosunek do monarchii od początku nie był jednolity. Ustanowienie dynastii i zachowanie jej ciągłości cieszyło się uznaniem plemienia Judy, późniejszego Królestwa Judzkiego, podczas gdy wśród plemion północnych (Królestwo Izraela), ceniących bardziej niegdysiejszy związek plemienny, tradycja dynastyczna nigdy mocno się nie zakorzeniła. Po śmierci Salomona monarchia izraelska rozpadła się na część południową i północną głównie jednak z powodu niezgody plemion północnych na rosnące podatki, związane z utrzymaniem coraz droższego dworu w Jerozolimie.

⁴⁶ D. J. Elazar, *Dealing With Fundamental Regime Change...*

3. Diaspora

Do upadku izraelskiej państwowości doprowadziło wiele przyczyn, podział na dwa królestwa po śmierci Salomona w 925/926 roku p.n.e. był jedną z nich. W południowej części, ze stolicą w Jerozolimie, rządzący nieprzerwanie władcy z dynastii Dawidowej, w północnej, której stolicą stała się około roku 880 Samaria – władcy i dynastie zmieniali się na skutek częstych przewrotów pałacowych. Część południową, obejmującą terytoria pokoleń Judy i Benjamina, nazwano Królestwem Judzkim, część północną – Królestwem Izraela, w którego skład wchodziły terytoria dziesięciu pokoleń, które zerwały łączność z Jerozolimą. Dwór Salomona, jak również dwór króla Izraela Omriego, olśniewały i budziły respekt swym przepychem, stawały się jednak również przyczyną społecznego oburzenia. Posiadająca ziemię arystokracja miejska uciskała dzierżawców, pogłębiała się przepaść pomiędzy bogatymi mieszkańcami miast a biednymi pasterzami i rolnikami – dzierżawcami. Monarsze działania przeciwko uciskowi biednych miały charakter anemiczny, ich losem nie interesowali się też opłacani przez królów kapłani, pochłonięci działalnością kultową. Godziło to nie tyle bezpośrednio w literę Prawa, ile w jego egalitarnego ducha. W tych okolicznościach uaktywnili się, jak zawsze apelujący do sumień, prorocy. Za rządów Omriego tradycja profetyczna odżyła za sprawą Eliasza, który ganił postawy religijne i społeczne rodu Omriego: kult Baala praktykowany przez syna Omriego – Achaba oraz jego despotyczne rządy.

Podzielona monarchia istniała do podboju asyryjskiego. W 701 r. p.n.e. państwo północne opanowane zostało przez Asyryjczyków, zniszczono miasta, ludność zaś deportowano do Asyrii. Na terytorium Izraela sprowadzono pogańskich osadników, którzy wymieszali się z resztkami lokalnej ludności dając początek Samarytanom. Należy podkreślić, że prawdziwe znaczenie zniszczenia królestwa północnego polegało nie tyle na rozproszeniu ludności, co znalazło odzwierciedlenie w legendzie o dziesięciu zaginionych plemionach, ile na unicestwieniu dziesięciu plemion jako podmiotów politycznych. W Królestwie Judzkim nie było tak silnej, jak na północy, tradycji federalizmu plemiennego, tamtejsze plemiona zunifikowały się tworząc jedną społeczność, pokładającą dużą ufność we władzy monarchy, co służyło umocnieniu tej ostatniej. Konsekwencją upadku Izraela było też osłabienie roli proroków, którzy w królestwie

północnym mieli pozycję na tyle silną, by aprobować bądź odrzucać kandydatury do tronu, przyznając im – lub nie – boże wybraństwo. W konsekwencji, mimo istnienia monarchii, oznaczało to zachowanie elementów plemiennej federacji z władzą króla ograniczoną dużo bardziej niż w królestwie południowym. Zmniejszenie znaczenia proroków, przedstawianych w przekazie biblijnym jako postaci apelujące do sumień rządzących, broniące ludu przed uciskiem, odwołujące się do wartości z czasów federacji plemiennej, oznaczało w konsekwencji zanik tych ostatnich. Jak wyżej wspomniano plemiona tworzące Królestwo Judy stały się jednolitą społecznością, a stare tradycje uległy erozji. W konsekwencji okres pomiędzy zniszczeniem królestwa północnego a objęciem władzy przez Jozjasza (627 r. p.n.e.), judzkiego króla reformatora, który przywrócił religijność Jahwe, oczyszczając ją z bałwochwalczych elementów, zaznaczył się daleko posuniętą destrukcją zasad, na jakich opierała się niegdyś federacja plemienna.

Po podboju królestwa północnego przez Asyryjczyków Izraelici zmuszeni zostali do opuszczenia swego kraju i udania się na wygnanie w różne regiony Środkowego Wschodu, przede wszystkim do północnej Mezopotamii. Wydaje się, że uciekinierzy ci raczej nie dali początku pierwszej izraelskiej diasporze. Prawdopodobnie rozproszyli się pośród tubylczej ludności Mezopotamii i ślad po nich zaginął. Wśród Żydów z północnego Iraku, Iranu i Afganistanu istniała jednak tradycja określająca ich jako potomków owej rzekomej pierwszej diaspor⁴⁷. Inny charakter miał podbój królestwa Judy przez babilońskiego króla Nabuchodonozora II (586 r. p.n.e.), deportowanym do Babilonu Izraelitom pozwolono tam przebywać jako zorganizowanej społeczności. Inna grupa Judejczyków udała się do Egiptu, gdzie większa ich część została najemnikami na wyspie Elefantynie. Najbiedniejszym mieszkańcom Judei zdobywcy pozwolili pozostać na miejscu. Począwszy od 586 r. p.n.e. istniały trzy skupiska Izraelitów: w Judei, w Babilonie i innych częściach Środkowego Wschodu oraz w Egipcie⁴⁸.

Pojęcie diaspory jest w żydowskiej świadomości głęboko zakorzenione, stanowiło i stanowi bowiem ważny i trwały element żydowskiego doświadczenia historycznego. Izraelitów żyjących poza ojczystym krajem określa-

⁴⁷ D. J. Elazar, *Land, State and Diaspora in the History of the Jewish Polity*, <http://www.jcpa.org/dje/articles2/land-state-polity.htm> [data dostępu: 8.09.2011].

⁴⁸ D. J. Elazar, *The Polity In Biblical Israel...*, s. 40.

no hebrajskim słowem *galut*, oznaczającym przymusowe wygnanie i pobyt w niewoli. Pojęcie to było tłumaczone na język grecki za pomocą słów *apoikia* (emigracja), *metoikia* (emigracja), *metoikesia* (przesiedlenie), *paroikia* (przebywanie za granicą), *aikhmalosia* (niewola wojenna) lub *apokalupsis* (objawienie, ujawnienie). Słowo *diaspora* nie pochodzi od greckiego tłumaczenia hebrajskiego *galut*, *galah* lub *golah*, lecz od greckiego słowa *diaspeiro*. *Galut* dla Izraelitów oznaczało zawsze strach przed rozproszeniem, którym Bóg dotyka swój lud, gdy ten nie jest mu posłuszny⁴⁹. Pojęcie diaspery nie ma tak negatywnych konotacji jak *galut*, opisuje przebywanie w rozproszeniu zgodnie z wolą Boga, rodzaj dobrowolnego pozostawiania poza ojczyzną⁵⁰. Kategoria diaspery, odnosząca się do izraelskiej egzystencji poza ojczyzną, pojawiła się w związku z niewolą babilońską, była więc narażona na negatywne konotacje. Większość Izraelitów tak jej jednak nie odbierała, w zależności od okoliczności przebywanie na wygnaniu zyskiwało niekiedy pozytywny aspekt. Było tak np. w przypadku diaspery babilońskiej. Kiedy po podboju Babilonu przez króla perskiego Cyrusa II, ten ostatni w 538 r. p.n.e. wydał edykt pozwalający Judejczykom na powrót do ojczyzny, większość z nich nie skorzystała z tej łaski i pozostała w Babilonie. Pojęcie diaspery nabrało negatywnego znaczenia w odniesieniu do czasów późniejszych, do położenia Żydów w gettach średniowiecznej Europy⁵¹. Tym samym zbliżyło się znaczeniowo do hebrajskiego *galuth*, słowa mającego religijne konotacje, opisującego przymusowe usunięcie z ojczyzny, wykorzenie, przebywanie w obcym miejscu, pośród wrogiego otoczenia⁵².

⁴⁹ S. Dufoix, *Diasporas*, trans. by W. Rodarmor, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 2008, s. 4–5.

⁵⁰ B. Oded, *Exile – the Biblical Perspectives*, [w:] *Homelands and Diasporas. Greeks, Jews and Their Migrations*, ed. by M. Rozen, London 2008, s. 85–86.

⁵¹ S. Freyne, *Introduction. Studying the Jewish Diaspora in Antiquity*, [w:] *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, ed. J. R. Bartlett, Routledge, London 2002, s. 2; E. S. Gruen, *Diaspora and Homeland*, [w:] *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity*, ed. H. Wettstein, University of California Press, Berkeley 2002, s. 18.

⁵² H. Wettstein, *Coming to Terms with Exile*, [w:] *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity*, ed. H. Wettstein, University of California Press, Berkeley 2002, s. 47.

Wygnanie babilońskie (586–538 p.n.e.) kończyło okres izraelskiej państwowości. Rzeczywistość życia w obcym kraju, pośród odmiennej kultury, musiała wyrzucić wpływ na izraelską teologię i prawo⁵³. Z czasem normą stało się dostosowanie do tej rzeczywistości, co nie kładło jednak kresu stałemu pragnieniu powrotu do Syjonu. Położenie diaspory babilońskiej nie było najgorsze, mogła ona zorganizować swoje życie społeczne. Najważniejszą instytucją stała się synagoga (hebr. *beit kneset* – dom zgromadzenia, gr. *synagoge*), pełniąca funkcję ratusza, gdzie Izraelici mogli podejmować swoje sprawy publiczne, zwłaszcza kult Jahwe, rządzenie się i naukę. Znamienne jest to, że hebrajski termin *kneset* pochodzi od aramejskiego słowa *kanishta*, będącego tłumaczeniem *ēdâh* (hebr. *kneset* = aram. *kanishta* = hebr. *ēdâh*)⁵⁴. *Beit Kneset*, będący miniaturą wersją *ēdâh*, mógł być ustanowiony wszędzie, gdzie przebywali Izraelici, tak jak *ēdâh* stanowił bowiem pojęcie związane nie z ziemią, ani z ośrodkiem

⁵³ Uczeni są zgodni co do tego, że wraz z niewolą babilońską żydowska teologia weszła w fazę krytyczną, zyskując rozpoznawalne dziś kontury. To okres odejścia od monolatrii i decyzji monoteistycznej. Być może wzięło się to stąd, że Bóg Izraela wszedł w semantyczne zwanie z bogami państwa babilońskiego. Starsza monolatria Jahwe zrodziła spekulatywną nadbudowę, która przybrała postać teoretycznego i politycznego monoteizmu. Puenta tej radykalizacji polegała na stworzeniu politycznej koncepcji Boga, świadczącej o zdecydowaniu, by Bogu zniewolonego ludu zapewnić absolutną, choć tylko symboliczną artykułowaną, wyższość nad bogami despotycznego imperium babilońskiego. Jak zauważa Peter Sloterdijk, był to jeden z najbardziej brzemiennych w skutki momentów w duchowej historii późniejszego Zachodu. Po raz pierwszy duch i władza, tworzące dotychczas bliżej nieokreśloną jedność, podzieliły się na dwa przeciwstawne bieguny. Gdy despotyczni władcy hołdowali doczesnemu powodzeniu i zwycięstwom, duch zwyciężonych popadał w bierność i marzył o sprawiedliwej przyszłości. W tym kontekście pojęcie prawdy nabrało przyszłościowego zabarwienia i otwarło się na, po części terapeutyczne, a po części rewanżystowskie, fantazje o odwróceniu sytuacji. Pobabilońska teologia odkryła myślenie kontrfaktyczne i utopijne. Prawda i rzeczywistość rozeszły się, zrodziła się opcja, by w imieniu prawdy, która stała się teraz bronią słabych, propagować wartości negujące rzeczywistość, w warunkach realnego życia niemające szans na powodzenie (P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga, O walce trzech monoteizmów*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 44–46).

⁵⁴ D. J. Elazar, *Land, State and Diaspora in the History of the Jewish Polity*, „Jewish Political Studies Review” 1991, Vol. 3, No 1–2 (Spring), s. 12, <http://jcpa.org/wp-content/uploads/2012/11/land-state-diaspora.pdf> [data dostępu: 28.02.2015].

władzy, lecz z ludźmi i tym co określało ich tożsamość – poczuciem bycia „ludem wybranym”, społecznością przymierza, wyróżniającą się spośród otoczenia. Reprezentacją *ēdāh* stało się z czasem Wielkie Zgromadzenie (*Knesset Ha Gedolah*)⁵⁵.

Kiedy w 539 r. p.n.e. król Persów Cyrus II Wielki podbił imperium babilońskie, w ramach swej koncyliacyjnej polityki w stosunku do ludów zamieszkujących opanowane przez niego ziemie, pozwolił Izraelitom na powrót do Judei i odbudowę świątyni. Nie wszyscy Izraelici skorzystali z tej okazji, część z nich pozostała w Babilonii, a stamtąd rozprzestrzeniała się z czasem po całym imperium perskim. W społeczności Judei wiodącą rolę odgrywać zaczęła powracająca z wygnania babilońskiego wykształcona elita⁵⁶.

⁵⁵ Wielkie Zgromadzenie tworzyła starszyzna izraelska, według tradycji zebrana po raz pierwszy na polecenie i pod przewodnictwem Mojżesza (Lb 11:16–17). Członkowie Wielkiego Zgromadzenia rozstrzygali zawiłe kwestie prawne i najtrudniejsze spory. Do zburzenia Drugiej Świątyni w 70 r. n.e. stanowili najwyższą reprezentację ludu i jego organ prawodawczy. Od czasów hasmonejskich, czyli od II w. p.n.e., Zgromadzenie nazywano również Sanhedrynem (A. Oz, F. Oz-Salzberger, *Żydzi i słowa*, przeł. P. Paziński, Czytelnik, Warszawa 2014, s. 255).

⁵⁶ Istnieje konsensus, co do uznania elit żydowskich z okresu panowania perskiego za autorów *Pięcioksiagu* (*Tory*) w znanym nam kształcie. Księgi *Tory* powstawały najprawdopodobniej w drugiej połowie VI i w V w. p.n.e., a księga Rodzaju być może jeszcze później, pomiędzy III i II w. p.n.e., czyli w okresie hellenistycznym. *Biblia* starotestamentowa nie powstała raczej przed podbojem Jerozolimy przez króla babilońskiego Nabuchodonozora II (586 r. p.n.e.) i *exodusem* izraelskich elit Judei do Mezopotamii (wygnanie babilońskie 587–539 p.n.e.). Najazd Nabuchodonozora był dla Izraelitów wydarzeniem traumatycznym, kładącym kres ich dotychczasowemu światu. Wstrząs, jakim był podbój i niewola babilońska, wpłynął na umocnienie ich świadomości i tożsamości. Nieliczne elity izraelskie, którym perski król Cyrus II pozwolił na powrót do ojczyzny, nadały kształt istniejącej religijności judaizmu, tworząc sukcesywnie *Biblię* starotestamentową. Połączone wiarą w jednego Boga i promujące monoteizm w warunkach dominującego wśród okolicznych ludów politeizmu, któremu i w czasach kananejskich, i po upadku królestwa ulegali również Izraelici, elity te miały charakter ściśle religijny. W ich patrzaniu na rzeczywistość dominowała tendencja do różnicowania wierzących w jednego Boga, których traktowali jako „swoich”, od wyznających kultury politeistyczne. Dychotomia ta zdominowała *Stary Testament*. Wokół tożsamości wyznaniowej budowano tożsamość narodową Izraelitów. Monoteizm

Pomiędzy społecznościami babilońską i judzką wytworzył się z czasem spór o to, czy prawomyślne jest pozostawanie na wygnaniu, czy powrót do Judei⁵⁷.

4. Odnowienie prawa

Powrót do Judei⁵⁸ zapoczątkował nową epokę w izraelskiej historii, którą określają przede wszystkim odbudowa Świątyni Jerozolimskiej oraz odnowienie przymierza synajskiego. Jerozolima i przyległa do niej Judea stały się centrum odradzającego się życia religijnego i politycznego. Świątynia jednoczyła społeczność zamieszkałą w Judei oraz diasporę. O uznaniu centralnej i jednoczącej pozycji Świątyni świadczyły akty dobrowolnego opodatkowywania się społeczności żydowskich na jej rzecz czy datki składane przez pielgrzymów przybywających na obchody głównych świąt nie tylko z terenów Palestyny, ale również różnych części Imperium Perskiego, a później Rzymskiego. Ze Świątynią wiązano nieustanną nadzieję na lepszą przyszłość⁵⁹.

Według *Biblii* budowa Drugiej Świątyni rozpoczęła się z rozkazu króla Cyrysa (2Krn 36:22–23), wydanego w 538 r. p.n.e. Król zwrócił również przedmioty kultu zabrane ze świątyni przez Nabuchodonozora przed jej zburzeniem w 587/586 r. p.n.e. Początkowo odbudowa świątyni nie postępowała należycie, dopiero w 520 r., za panowania Dariusza I (522–486), prace ruszyły z miejsca. Dariusz i jego następcy prowadzili politykę hojnego wspierania Świątyni⁶⁰.

i koncept „Izraela” narodził się więc jako rezultat ideowej reorientacji wśród izraelskich elit, zmuszonych do emigracji do Mezopotamii po podboju Jerozolimy i zniszczeniu państwa judzkiego (N. P. Lemche, *The Old Testament between Theology and History: A Critical Survey*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008, s. 385–388).

⁵⁷ J. Rosen, *Differing and Changing Attitudes in the Exegetical Tradition to the Fulfilment of the Biblical Land Covenant*, „Bulletin of SOAS” 2008, Vol. 71, Is. 2, s. 196, DOI:10.1017/S0041977X08000499.

⁵⁸ Lokalna ludność Judei zaczęła określać się mianem Judejczyków (hebr. *Yehudim*, gr. *Ioudaioi*). Za pośrednictwem łaciny (*Iudaei*) nazwa ta przeszła do języków nowożytnych, w tym także do polskiego, w którym na drodze zapożyczenia wymowy z francuskiego (*Juif*) przybrała brzmienie „Żydzi”.

⁵⁹ A. Peck, *Trzecia Świątynia Jerozolimska...*, s. 91.

⁶⁰ J. C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, przekł. P. Krupczyński, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006, s. 14–15.

Wydarzenia po zakończeniu budowy Drugiej Świątyni zostały opisane przez *Biblię* bardzo powierzchownie, z wyjątkiem dokonań dwóch postaci: Nehemiasza i Ezdrasza.

Jedynym źródłem informacji o Nehemiaszu jest biblijna księga nosząca jego imię. Poznajemy z niej Nehemiasza przede wszystkim jako budowniczego murów wokół Jerozolimy i reformatora religijnego, a przy tym bystrego polityka i sprawnego przywódcę, ale zarazem człowieka nadzwyczaj pyszałkowatego, który z tegoż powodu nie cieszył się uznaniem w tradycji rabinicznej. Nehemiasz był podówczas na dworze króla perskiego Artakserksesa, prawdopodobnie Artakserksesa II, którego rządy rozpoczęły się w roku 404 przed Chrystusem. Dowiedziawszy się z raportu o przykrym położeniu Izraelitów w Judei, zwłaszcza o indolencji w kwestii zabezpieczenia Jerozolimy, zdecydował się, prawdopodobnie przy poparciu królowej lub królowej-matki, na misję mającą na celu odbudowę murów wokół miasta. Przypuszcza się, że na czas swojej działalności w Jerozolimie, czyli prawdopodobnie lata 384–372, otrzymał tytuł wicekróla. Próby odbudowy murów podejmowano przed Nehemiaszem, jednak kończyły się one bezowocnie. Wzniesienie murów wiązało się z wysiłkiem i nakładami ze strony Judejczyków, będących w większości ludźmi biednymi, a ponadto było to nie na rękę lokalnym rządcom i mieszkającym w Judei nie-Izraelitom, widzącym w tym przedsięwzięciu pierwszy krok na drodze do realizacji marzenia o wskrzeszeniu państwowości izraelskiej. Jak sugeruje przekaz biblijny Nehemiasz zmusił lud judzki do odbudowy murów wokół miasta, co wywołało gwałtowny sprzeciw. Z drugiej jednak strony cieszył się on poparciem wykształconych Izraelitów, powracających z wygnania babilońskiego, w tym także ortodoksyjnych kapłanów, takich jak Ezdrasz, pragnących wzmocnienia tożsamości narodowej przede wszystkim poprzez ugruntowanie zasad religijnych. Cechą charakterystyczną ceremonii religijnych stało się więc między innymi wykluczanie z nich nie-Izraelitów mieszkających pośród Izraelitów, na przykład w charakterze współmałżonków.

Wśród egzegetów toczy się spór o umiejscowienie czasowe ważnych dla okresu po niewoli babilońskiej postaci Nehemiasza i Ezdrasza – czy były one sobie współczesne, czy też działały w różnych okresach. Ezdrasz, kapłan i pisarz, przybył do Judei prawdopodobnie w roku 351⁶¹ z powierzoną mu przez,

⁶¹ Z. Chorąży, *Ezdrasz i Nehemiasz*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5059/k,3>, [data dostępu: 3.08.2014].

panującego wówczas, króla Artakserksesa III misją zaprowadzenia prawa w perskiej prowincji Transeufratei, do której należała także Judea. Przyjęcie tej daty oznacza uznanie działalności Ezdrasza w Jerozolimie za równoczesną z aktywnością Nehemiasza. Ezdrasz wspierał go prawdopodobnie w dziele budowania izraelskiej tożsamości w powiązaniu z reformą religijną, którą poprzedziło swego rodzaju oczyszczenie narodowe – kapłański nakaz zerwania przez Izraelitów kontaktów z okolicznymi ludami, między innymi poprzez zakaz małżeństw mieszanych.

Jako kapłan Ezdrasz przewodniczył obrzędowi odnowienia Wielkiego Przymierza. Według relacji biblijnej odczytał Prawo Mojżeszowe w obecności zgromadzonego ludu (Ne 8), co miało uświadomić temu ostatniemu nieprawość jego dotychczasowego postępowania. Nakazał Izraelitom odesłać cudzoziemskie żony (Ezd 9, 10), zaniechać handlu w szabat i dbać o potrzeby świątyni. Izraelici wyznali swój żal i wyrazili wolę ponownego poddania się Prawu. Dlatego też zebrani w Jerozolimie przedstawiciele ludu izraelskiego poczynili „mocną ugodę na piśmie”, potwierdzając swoimi imionami odnowienie przymierza z Bogiem (Ne 9, 10). Przekaz biblijny przedstawia Ezdrasza w niegdysiejszej roli Mojżesza, czyni go prawodawcą odradzającej się społeczności, ofiarowującym Judejczykom, tak jak kiedyś Mojżesz Izraelitom, nowy początek.

Odbudowana w Judei społeczność pozostawała w ramach imperium perskiego. Charakterystyczne dla tego okresu były rządy Wielkiego Zgromadzenia (*Anshei Knesset Ha Gedolah* – Lud Wielkiego Zgromadzenia), reprezentującego *ēdāh*, złożonego ze 120 *soferim*, pisarzy i uczonych. Król Persów zezwolił, by lud Izraela w ramach obcego państwa podlegał Prawu Mojżeszowemu, chronionemu przez *soferim* dodatkowymi wskazówkami i nakazami⁶². Mężowie tworzący Wielkie Zgromadzenie byli faktycznymi przywódcami ludu, którzy formułowali modlitwy, wydawali zarządzenia, służące ochronie przestrzegania Prawa, ustanowili hebrajski kalendarz. *Knesset Ha Gedolah* zapoczątkował późniejszą religijno-sądowniczą instytucję Sanhedrynu (zniekształcone tłumaczenie greckiego słowa *synedrion* oznaczającego zgromadzenie). Zachowany został, charakterystyczny dla Izraelitów, podział kompetencji. Aramejskie słowo *kenishtaḥ* oznaczało *ēdāh*, *soferim* reprezentowali *keter torah*, a najwyższy kapłan (hebr.

⁶² A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 62.

Kohen Gadol), pełniący funkcję paralelną do niegdyśszego *Eved Adonai*, odpowiedzialny za kontakty *ēdāh* z Bogiem – *keter kehunah*⁶³.

Hierarchiczny podział władzy został odrzucony, władzę *ēdāh* rozproszo-
no horyzontalnie pomiędzy autorytety (*reshuyot*). Tworzyły one trzy dome-
ny, od czasów Drugiej Świątyni noszące nazwę *ketarim*. Słowo *keter* pojawia
się w *Biblii* tylko raz, w Księdze Estery (2:17), jednak związany z nim podział
kompetencji dostrzegalny jest w całym przekazie *Biblii* hebrajskiej⁶⁴. Każda
z koron miała swoje bezpośrednie, boskie źródło władzy, będące następstwem
zawartych przymierzy. Przymierze synajskie może być rozumiane jako dają-
ce kształt *keter torah*, która przekazana została przez *Eved Adonai* (Mojżesza)
nevi'im (prorokom), *hakhamim* (mędrcom) i *rabbanim* (mistrzom, nauczycie-
lom). Przymierze z synami Aarona ustanowiło kapłaństwo (*keter kehunah*)
(Deuteronomium 18:1–8), które Aaronickie rody sprawowały do czasu znisz-
czenia Drugiej Świątyni. Odtąd koronę kapłaństwa dzierżyli funkcjonariusze
synagog. Monarcha otrzymywał koronę królestwa (Deuteronomium 17:14–20)
dzięki przymierzom zawieranym z Bogiem i ludem. Pierwotnie *keter malkhut*
powierzona została starszym i sędziom, dopiero potem – królom, szczególnie
z rodu Dawida. W późniejszych czasach wygnania i rozproszenia pozostawała
w rękach przywódców społeczności diaspory. Historia *keter malkhut* to także
opowieść o przesunięciach władzy pomiędzy jej centralnym punktem, czyli
królem (*melekh*) i jego otoczeniem a przywództwem kolektywnym (starszy-
zną plemienną)⁶⁵. W ramach korony *Tory* mieściło się interpretowanie zasad,
badanie ich zgodności z *Torą*, co przypomina nieco działalność sądów kon-
stytucyjnych w państwach współczesnych, badających zgodność prawa z kon-
stytucją. Zadaniem *keter kehunah* było utrzymywanie poprzez obrzędy stałej
bliskości pomiędzy Bogiem a ludem. *Keter malkhut* stanowiła natomiast narzę-
dzie sprawowania władzy świeckiej z wykorzystaniem zasad *Tory*⁶⁶. Według

⁶³ D. J. Elazar, *The Polity in Biblical Israel...*, s. 41.

⁶⁴ Traktat *Talmudu Pirkei Avot* oprócz trzech tradycyjnych koron: korony *Tory*, kapłaństwa i władzy świeckiej wymienia czwartą, jak stwierdza, przewyższającą wszystkie pozostałe – koronę dobrego imienia (*Pirkei Avot [Ethics of the Fathers]*, 4:13, http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2032/jewish/Chapter-Four.htm [data dostępu: 22.08.2014]).

⁶⁵ D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity...*, s. 16.

⁶⁶ S. A. Cohen, *Three Crowns. Structures of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 13–14; D. J. Elazar,

tradycji nikt poza najwyższym kapłanem, reprezentującym *keter kehunh*, nie mógł wejść do pomieszczenia świątynnego, gdzie przechowywana była Arka Przymierza. Przywództwo wojenne zarezerwowane zostało jedynie dla reprezentantów *keter malkhut*, a interpretacja Prawa nie była słuszna, jeżeli nie uzyskała akceptacji reprezentanta *keter torah*⁶⁷. Formy trzech *ketarim* zmieniały się na przestrzeni czasu, jednak strukturę trójczłonowego, poziomego podziału kompetencji starano się zachować⁶⁸. Historia żydowskiej polityczności rzadko dostarczała przykładów odzwierciedlających ten podział w formie idealnej, niemniej jednak pozostawał on zakorzeniony w świadomości Izraelitów, co uwidaczniało się zarówno za czasów państwowości, jak i w diasporze⁶⁹.

W tradycji żydowskiej triada odnosiła się także do ustroju terytorialnego. Narodowy poziom rządzenia stanowiło *ēdāh*, poziom pośredni – plemię, zastąpione później przez *medinot* lub *aratzot* (krajy), a poziom lokalny – *kehillot* albo *arim* (miasta, miasteczka). Społeczności lokalne były podstawową komórką żydowskiego życia społecznego, ich formy i wielkość bywały różne w zależności o miejsca i okoliczności. Organizacja na poziomie rejonów lub krajów także przybierała różne formy, takie jak np. Rada Czterech Ziem (*Va'ad Arba' Aratzot*) w Polsce⁷⁰. Trójstopniowy podział, zapoczątkowany we wczesnym okresie izraelskiej historii, zachował się jako trwała właściwość żydowskiego życia politycznego, pomimo częstych zmian w formach organizacji na poszczególnych poziomach i terminach służących do ich opisu. Według przekazu biblijnego, po

Community and Polity..., s. 13–15; idem, *Foundations of the Jewish Polity*, <http://www.jcpa.org/dje/articles2/foundations.htm> [data dostępu: 17.01.2011].

⁶⁷ D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity...*, s. 17–18.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 18; S. A. Cohen, *Three Crowns...*, s. 19–20.

⁶⁹ D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity...*, s. 18–19.

⁷⁰ Rada Czterech Ziem (Większa Polska, Mała Polska, Ruś i Wołyń) była centralną instytucją władzy Żydów przebywających na ziemiach polskich. Zbierała się w Lublinie w latach 1580–1764, składała się z siedemdziesięciu delegatów, którymi byli wybrani przez poszczególne kahały przedstawiciele starszyny. Rada stanowiła wyraz ówczesnego autonomicznego statusu Żydów, podejmowała decyzje w sprawach ważnych dla społeczności żydowskiej, przede wszystkim dotyczących oceny państwowych podatków i nadzoru nad instytucjami dobroczynnymi. W roku 1623 gminy żydowskie z Wielkiego Księstwa Litewskiego wycofały się z Rady i ustanowiły Radę Ziemi Litwy (http://en.wikipedia.org/wiki/Council_of_Four_Lands; <http://jewishencyclopedia.com/articles/4705-council-of-four-lands> [data dostępu: 17.12.2014]).

osiedleniu się Izraelitów w kraju Kanaan, najbardziej rozpowszechnioną formą lokalnej organizacji było *ir* (miasto) ze swoim zgromadzeniem (*ha'ir*) i radą (*sha'ar ha'ir* lub *ziknai ha'ir*). *Ir* dało początek *kehillah*, postbiblijnej formie organizacyjnej Żydów, służącej celom religijnym i społecznym. Gmina żydowska, *kehillah* (lub *kahal*) mogła być ustanowiona wszędzie, gdzie znajdowali się Żydzi. Wystarczyło w tym celu dziesięciu dorosłych Żydów – mężczyzn, którzy zawie-rali między sobą umowę, odwołującą się do *Tory*. Społeczność *kahału* stanowiła rodzaj lokalnego *ēdāh* (podobnie jak *kahał* ustanawiane były później purytańskie kongregacje). Niegdyśjsze plemię jako struktura regionalna zastąpione zostało przez *medinah*, obejmujący pewną liczbę *kehillot*. Judea w ramach imperium perskiego nazywana była *Medinat Yehud*. Wśród Żydów pozostających w diasporze opisanie pośredniego obszaru rządzenia, obok terminu *medinah*, służyło określenie *eretz* (kraj). Społeczność Żydów w Polsce nosiła nazwę *Medinat Polin*, a na Litwie – *Eretz Lita*. Współcześnie termin *medinah* oznacza politycznie suwerenne państwo i jest używany jedynie jako *Medinat Yisrael* (Państwo Izrael)⁷¹.

5. Wolność pod prawem

Za początek tradycji politycznej Zachodu uznaje się myśl polityczną Platona i Arystotelesa, dla których polityka pozostawała nieodłącznie związana z etyką. Zapomina się o biblijnych dziejach Izraelitów, dla których źródłem porządku politycznego miast filozofii była religia nomotetyczna, formułująca prawa służące budowaniu i zachowaniu jedności ludu izraelskiego. Biblijne świadectwo o powstaniu narodu żydowskiego mówiło o koegzystencji więzów krwi i zgody, stwarzającej specyficzną kulturę polityczną. Grupa plemion hebrajskich stawiała się społeczeństwem politycznym (narodem) z racji łączącego je pokrewieństwa, ale przede wszystkim poprzez dobrowolne uznanie warunków umowy, jakim było przymierze Mojżeszowe, stanowiące źródło Prawa. Według przekazu biblijnego moment przyjęcia Prawa nastąpił na pustyni, po ucieczce z Egiptu, co może sugerować, że Hebrajczycy nie czuli się wolni nie tylko pod władzą faraona, ale również w sytuacji zupełnej niezależności od cze- kogolwiek i kogokolwiek. Autorzy *Biblii* hebrajskiej podstawę i zabezpieczenie

⁷¹ D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity...*, s. 12; D. J. Elazar, *Foundations of the Jewish Polity...*; idem, *Community and Polity...*, s. 12–13.

wolności Izraelitów dostrzegli w najbardziej obiektywnym z możliwych źródeł – w Jahwe wyrażającym się w postaci *Tory*⁷², czyli słowa (hebr. *dawar*)⁷³. Poprzez przymierze Mojżeszowe uczyniono z nich lud Izraela z transcendentnym boskim centrum. Owa transcendencja orientowała ich jako lud przeciw otaczającemu naturalnemu światu, opartemu na sile, nieznanemu uniwersalnej sprawiedliwości⁷⁴. Prawo jako Słowo Boga stało się dla Izraelitów narzędziem chroniącym ich przed chaosem natury, pozwalającym uczynić ich własny świat bardziej przewidywalnym, a zarazem zdystansowanym wobec ówczesnych potęg władzy i bogactwa. Jak zauważał Jacob Taubes, wraz z uznaniem przez Izraelitów istnienia transcendentnego Boga zaczęła się nie tylko ich własna historia, ale historia jako taka, czyli świadomość przemijalności i skończoności czasu. Spojrzenie na świat w perspektywie jego kresu, przelotności wszystkiego co zastane, pozbawiło go trwałego i absolutnego wymiaru, jaki miał on w myśleniu starożytnych Greków, przydało mu charakteru czegoś względnego i tymczasowego⁷⁵. Hebrajczycy dostrzegli, że ludzie podlegający prawu są wolni, w przeciwieństwie do zależnych od woli osobowego władcy. Czynnikiem narodotwórczym w ich przypadku była religia wyrażająca się

⁷² Hebr. *torah* – nauczanie, wskazywanie, kierowanie. *Tora* stanowiła centralny element, zapoczątkowanej po niewoli babilońskiej, tradycji judaizmu. Słowo *torah* było tłumaczone przez Żydów hellenistycznych jako *nomos* (prawo), stąd wzięło się określenie *Tory* jako Księgi Prawa. Autorzy *Tory* wbudowali opis Praw w narrację historyczną o charakterze etycznym (<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14446-torah> [data dostępu: 17.12.2014]; zob. też: Ch. F. Kent, *Israel's Law and Legal Precedents. From the Days of Moses to the Closing of the Legal Canon*, New York 1907, s. 10–11).

⁷³ Istnieje istotna różnica w rozumieniu „słowa” w języku hebrajskim (*dawar*) i greckim (*logos*). *Logos* dla Greka oznacza mówienie, zbieranie, uporządkowanie, powściągliwość, umiarkowanie, obliczanie, rozsadek, wreszcie rozum, natomiast hebrajskie *dawar* w świadomości Izraelity jest pojęciem oznaczającym nieustanny ruch naprzód, jest tożsame z pojęciem czynu. W judaizmie *dawar* to słowo i czyn; jak sugerował Roman Brandstaetter w języku polskim odpowiednikiem *dawar* mógłby być neologizm „słowoczyn” (R. Brandstaetter, *Krąg biblijny. Dzieła zebrane*, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 118–119).

⁷⁴ Zob. więcej: O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, przeł. i wstępem opatrzył T. Sikora, Nomos, Kraków 2012, s. 18–31.

⁷⁵ R. Pawlik, *Od transcendencji do transgresji. Negatywna teologia polityczna Jacoba Taubesa*, „Kronos” 2010, nr 2, s. 32.

w Prawie⁷⁶. Plemiona tworzące naród izraelski łączyło semickie pokrewieństwo, jednak Izraelici wykazywali również cechy narodu politycznego, który określa zaakceptowanie nadrzędnych norm prawnych, w ich przypadku *Tory*.

Izraelici stanowili w starożytności nowego typu społeczność, w stosunku do której Józef Flawiusz użył określenia teokracja⁷⁷. Jego pogląd jest podzielany także dzisiaj, między innymi przez Samuela Belkina, określającego izraelski ustrój polityczny jako „demokratyczną teokrację”⁷⁸, opartą na rządach prawa bożego i zasadzie równości wobec niego. W opinii innych znawców tematu, między innymi niemieckiego biblisty Juliusa Wellhausena, teokracja jako forma ustrojowa w starożytnym Izraelu nigdy nie istniała⁷⁹. *Pięcioksiąg Mojżeszowy (Tora)* nie wskazywał konkretnej formy ustrojowej, w tej kwestii pozostawiał ludowi izraelskiemu dowolność. Każdy ustrój, realizujący zawarte w *Torze* zasady sprawiedliwości boskiej i ludzkiej, mógł liczyć na akceptację. Lud izraelski dysponował wolnością w zakresie ustanawiania, odpowiedniej dla siebie w danym miejscu i czasie, formy ustrojowej. Podobnie jak przymierze synajskie, w zawarciu którego, jak mówi przekaz biblijny, uczestniczyły zgromadzone plemiona, również powołanie nowej formy ustrojowej lub zmiana dotychczas istniejącej wymagały obecności i zgody ludu⁸⁰. Według Erica Voegelina porządek Izraela powstał za sprawą przymierza synajskiego, które ustanawiało wprawdzie relacje między Bogiem a narodem wybranym, lecz nie dawało żadnych wytycznych w zakresie organizacji politycznej, która zabezpieczałaby egzystencję ludu izraelskiego. W porządku Objawienia na Synaju warunki egzystencji nie znalazły swego miejsca. Lukę tę wypełniło powołanie

⁷⁶ J. Neusner, *The Social Teaching of Rabbinic Judaism: Corporate Israel and the Individual Israelite*, Vol. 1, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 104.

⁷⁷ J. Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, ks. II, 21 (184–187), [w:] J. Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, z języka greckiego przełożył oraz wstępem i komentarzem opatrzył J. Radożycki, wyd. 2 poprawione, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2010.

⁷⁸ S. Belkin, *A Democratic Theocracy*, [w:] *The Judaic Tradition*, texts edited and introduced by N. N. Glatzer, foreword D. Altshuler, Springfield 1969, s. 580–583; zob. także: idem, *In His Image. The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*, Greenwood 1979, s. 60–78, 117–133.

⁷⁹ J. Wellhausen, *Prolegomena...*, s. 411.

⁸⁰ D. J. Elazar, *Communal Democracy and Liberal Democracy in the Jewish Political Tradition*, <http://www.jcpa.org/dje/articles/commdem-jpt.htm> [data dostępu: 16.04.2011].

monarchii w następstwie zagrożenia filistyńskiego. Symbolizm królestwa, mający charakter kosmologiczny, dopełnił porządku Izraela, któremu początek dało przymierze synajskie. Król stanowił dodatek do porządku przymierza, symbol którego Izrael nie tyle pragnął, co potrzebował do przetrwania⁸¹.

Według Daniela J. Elazara biblijne dzieje Izraelitów uznać należy za część historii konstytucjonalizmu⁸². Izraelski konstytucjonalizm określało istnienie pozytywnego prawa bożego w postaci *Tory*, służącego ograniczeniu władzy ziemskiej, podmiotowa rola ludu (*ēdāh*), którego pozycja jako ziemskiego sub-suwerena wynikała z przymierza synajskiego, oraz zasada zgody ludu.

Można przyjąć, że podobnie jak w przypadku greckiej filozofii politycznej, z której wzięła swój początek etyka, także u Żydów etyka, w tym wypadku religijna, pozostawała w związku z polityką – rozwinęła się jako konsekwencja politycznych doświadczeń Izraelitów. Również w odniesieniu do Żydów polityka może zatem zostać potraktowana jako podmiot etyzujący. Jahwe, bóg natury, stał się z czasem bogiem plemiennej organizacji politycznej, by za sprawą ruchu profetycznego zyskać status boga etycznego. Etyka pozostawała ściśle związana z przestrzeganiem norm prawnych, będących przedmiotem przymierza politycznego. Jahwe rozumiany był jako bóg zainteresowany ludzką doczesnością, bóg współpracujący z Izraelitami według zasad przymierza, działający w świecie bóg polityczny, zaangażowany w los konkretnego narodu. Przywodzi to na myśl późniejszą ideę przymierzy narodowych u protestantów angielskich i szkockich, w wyjątkowej relacji politycznej z Bogiem upatrujących szans na zaakcentowanie swej tożsamości religijnej i narodowej (będzie o tym mowa w dalszej części pracy).

Do żydowskiej tradycji przymierzy z dużą uwagą nawiązywał protestantyzm reformowany. Rozwinął on naukę o przymierzach z uwzględnieniem *Nowego Testamentu* w postaci teologii przymierza. By możliwe było pełniejsze zrozumienie zagadnień religijnych i politycznych związanych z ideą przymierza konieczne jest naświetlenie głównych założeń protestantyzmu reformowanego, zawartych głównie, choć nie wyłącznie, w myśli Jana Kalwina.

⁸¹ E. Voegelin, *Izrael i Objawienie...*, s. 444–445.

⁸² D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity...*, s. 24–25; D. J. Elazar, *Introduction*, [w:] *Authority, Power and Leadership in the Jewish Polity. Cases and Issues*, ed. by D. J. Elazar, assisted by S. A. Cohen, J. Gerber, R. Freedman, University Press of America, Lanham 1991, s. 8–9.

ROZDZIAŁ III

**REFORMACJA:
ROZPAD RELIGIJNO-POLITYCZNEJ
STRUKTURY CHRISTIANITAS
ŁASKA PRZECIW NATURZE**

Epoka Odrodzenia była jednocześnie czasem reformacji, która jako ruch religijny przeobraziła sposób myślenia ludzi w równym co najmniej stopniu, co idee renesansowe. Wskutek odrzucenia średniowiecznego systemu hierarchii jako synonimu ładu oraz przez propagowanie idei Kościoła jako społeczności wiernych wywarła istotny wpływ również na postrzeganie spraw świeckich.

W pracach głównych reformatorów, takich jak Marcin Luter czy Jan Kalwin, nie należy doszukiwać się całościowego ujęcia zagadnień politycznych, oni sami nie uważali siebie za myślicieli politycznych, lecz – jak to ujmowali – za „badaczy Słowa Bożego”. Proponowana przez nich reforma Kościoła wymagała sformułowania stanowiska teologicznego, które w tamtych czasach łączyło się z zagadnieniami z zakresu polityki. Obaj reformatorzy zmuszeni zostali też do zaangażowania się w działalność polityczną, wskutek czego wykryształizowały się ich sądy polityczne. Zostały one wywiedzione z tego samego, co teologia źródła – z *Pisma Świętego*. Mieli świadomość, że reforma religijna nie jest możliwa bez uwzględnienia warunków politycznych. Ignorowanie tej lekcji cechowało natomiast późniejsze, sekciarskie odłamy protestantyzmu. Zarówno Luter, jak i Kalwin starali się określić miejsce polityki, stąd omawiali takie kwestie, jak znaczenie świeckiego rządu w boskim planie zbawienia, związek grzechu i władzy politycznej, wzajemne relacje prawa bożego, prawa natury i prawa stanowionego, relacje Kościoła i państwa, granice władzy politycznej. Jak stwierdzał Sheldon S. Wolin humanizm i protestantyzm stanowiły żywotne siły intelektualne, które doprowadziły do „podmycia” dominującej perspektywy, wypracowanej przez umysłowość średniowieczną. Każda z tych sił na swój sposób prowadziła do sformułowania teorii politycznej bardziej autonomicznej i zorientowanej narodowo. Z jednej strony wpływ Lutera i wczesnych protestanckich reformatorów skutkował odpolitycznieniem religii, z drugiej, Niccolò Machiavelli i włoscy humaniści pracowali nad deteologizacją polityki. Obie strony przysłużyły się idei narodowego partykularyzmu¹.

¹ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 128.

1. Marcin Luter – religijny rewolucjonista, polityczny konserwatysta

Punkt wyjścia rozważań nad myślą Marcina Lutra (1483–1546) stanowi dogmat o grzechu pierworodnym, którego świadomość zdominowała zarówno luteranizm, jak i kalwinizm. W teologii Marcina Lutra grzech pierworodny został przedstawiony jako wydarzenie dramatyczne w skutkach dla ludzkości. Jako potomkowie upadłego Adama ludzie utracili możliwość miłości Boga, a zatem i czynienia dobra. Polemizując z teologią katolicką, która traktowała grzech pierworodny jako przyczynę jedynie zranienia i osłabienia natury ludzkiej, Luter dowodził, że grzech pierwszych rodziców skutkował zupełną degradacją człowieczeństwa, objawiającą się w skłonności do czynienia wyłącznie zła i, co z tym związane, brakiem jakiejkolwiek sprawczości w kwestii zbawienia. Jedy- nym ratunkiem dla duszy człowieka pozostawała łaska Boga. Wobec zepsucia ludzkiego rozumu i woli, nie sposób było mówić o prawdzie ludzkiego pozna- nia i wolności działań ludzkich. Rozum, bezradny w kwestii poznania prawdy, uznany został przez Lutra za ślepy i pozbawiony wiedzy, za nie mogący wskazy- wać woli rzeczy prawych, przez co człowiek nie był w stanie czynić dobra. Ro- zum tkwił w błędzie, stąd i wola była zepsuta. Z tego głębokiego pesymizmu an- tropologicznego wynikała teza o zbawieniu przychodzącym wyłącznie z łaski Boga, jako niezasłużony przez człowieka boży dar (*sola gratia*) oraz o bezwar- tościowości ludzkich uczynków w kwestii zbawienia². W tak ujętym porządku zbawienia prawo, w tym również prawo natury, wydawało się zbędne, porządek łaski i wiary nie potrzebował go. Analogicznie porządek prawa, w tym prawa natury, rozważany był jako nieodnoszący się do kwestii zbawienia, a wyłącz- nie do doczesności. Stanowisko takie pozostawało w związku z teorią dwóch państw św. Augustyna, opartą na zerwaniu jedności pomiędzy światem na- turalnym i nadnaturalnym. Cel królestwa duchowego, jakim było zbawienie poprzez łaskę i wiarę, będącą jej konsekwencją, w żaden sposób nie łączył się z celem królestwa ziemskiego – naturalnym życiem człowieka. Związek między tymi dwoma światami został zerwany. W królestwie duchowym rządziło Słowo Boże, w doczesnym – prawo naturalne i stanowione³. Według Lutra Bóg prze-

² J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, przeł. A. Dorabalska, Petrus, Kraków 2013, s. 130.

³ *Ibidem*, s. 131.

mawiał nie za pośrednictwem kapłaństwa czy instytucji stworzonych ludzką ręką, lecz bezpośrednio do ludzkiego serca i tylko do niego. Sprawiało to, że organizacja religijna pośrednicząca pomiędzy człowiekiem a Bogiem przestawała mieć znaczenie. Zerwany został dotychczasowy pomost łączący świat zmysłów i ducha. Dusza została odizolowana od świata społecznego tworzonego przez ludzi i za sprawą łaski bożej wchodziła w komunie ze swoim Stworzycielem. Świat materialny, relacje społeczne nie mogły w najmniejszym stopniu ułatwić duszy recepcji łaski bożej. W wyniku grzechu pierworodnego stały się one domeną chaosu i brutalności, pustynią nieuświęconą i niezdolną do uświęcenia. Świat zewnętrzny, materialny, nie miał żadnego wpływu na chrześcijańską religijność. Jedynym namacalnym źródłem wzbogacającym chrześcijaństwo było objawione Słowo Boże⁴.

Marcin Luter ogłaszając w roku 1517 swoje 95 tez, dotyczących odpustów i spornych kwestii teologicznych, nie pragnął obalenia papieństwa, lecz reformy, mającej polegać na powrocie chrześcijaństwa do jego pierwotnych, biblijnych korzeni. Wychodząc ze stanowiska fideistycznego uważał, że Kościół zbyt zaufał pogańskiej filozofii⁵, która przyćmiła autentyczną pobożność, budząc czężą nadzieję zbawienia opartą na uczynkach. Na krótko przed ogłoszeniem swoich słynnych tez, we wrześniu 1517 r. opublikował *Disputatio contra scholasticam theologiam*, w którym zawarł wspomniane tezy oraz odniósł się do filozofii Arystotelesa jako podstawy późnośredniowiecznej teologii scholastycznej. Kwestionował jej znaczenie teologiczne: „[...] cały Arystoteles – stwierdzał – [tzn. jego pisma logiczne i metafizyczne – L. Ch.]

⁴ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, Harcourt, Brace and Company, New York 1926, s. 96–97, <http://quod.lib.umich.edu/g/genpub> [data dostępu: 09.04.2016].

⁵ W chrześcijaństwie istniały dwa nurty: scholastyzm i augustynizm, definiowane według kryterium odpowiedzi na pytanie, co jest ważniejsze – rozum czy wiara. W przejętej przez protestantyzm tradycji augustyńskiej prym wiodła wiara, Objawienie dominowało nad rozumem. Jedynym źródłem poznania Boga była *Biblia*, choć nie ujawniła ona pełni Boskości, poza Słowem Bożym pozostawała bowiem nieodgadniona wola Stwórcy, jego misterium. Przyznanie prymatu wiary nad rozumem wynikało z głębokiego przekonania augustynistów, że rozum pozostaje częścią ogólnej kondycji człowieka jako istoty skażonej grzechem. Centralnym problemem myśli augustiańskiej była niedoskonałość człowieka i wynikające z niej oddzielenie się od Boga, podkreślenie dysproporcji w relacji Bóg – niedoskonały człowiek.

ma się tak do teologii, jak ciemność do światła”⁶. Mnich przekonywał, że jedynym autorytetem w sprawach wiary była *Biblia*, bezpośredni przekaz Słowa Bożego niezaciemniony filozoficzną interpretacją. Podważał dotychczasową pozycję teologii Tomasza z Akwinu: „Powiedzieć, że nikt nie może stać się teologiem bez Arystotelesa, to błąd”⁷. W opinii Lutra nauka Arystotelesa o kształtowaniu cnót moralnych wytworzyła w teologii chrześcijańskiej przestrzeń dla ekonomii moralnej, zgodnie z którą ludzie są w stanie przyczynić się do własnego zbawienia. Z tego też stanowiska wynikało istnienie odpustów. *Etyka nikomachejska* Arystotelesa była w przekonaniu Lutra dziełem wrogim łasce⁸. Przeniesiona na grunt chrześcijański nałożyła na barki skażonego grzechem pierworodnym człowieka niemożliwy do udźwignięcia ciężar. Potomkowie upadłego Adama z natury są bowiem zdolni jedynie do grzechu⁹, ich wola wykazuje skłonność wyłącznie do zła; stąd też niezdolni są do miłości Boga¹⁰, do prawdziwej wiary i do czynienia dobra. Człowiek z natury nie wykazuje skłonności ani do właściwej percepcji, ani do dobrej woli¹¹. Nieznajomość Boga i dobrych uczynków pozostaje nierozzerwalnie związana z naturą, która wynagradza wszystko, co jest dla niej korzystne, czyli dobre w sensie zewnętrznym¹². Tymczasem prawdziwe dobro dokonuje się wyłącznie jako wynik działania łaski Boga. „Nie możemy stać się sprawiedliwymi – pisał Luter – dokonując sprawiedliwych czynów, ale będąc uczynionymi sprawiedliwymi, dokonujemy dobrych czynów. To wbrew filozofom”¹³. Akt przyjaźni wobec Boga dokonuje się nie według natury, ale według uprzedzającego działania łaski¹⁴. Poszukiwanie, dążenie, pragnienie – to aktywność człowieka, wynikająca z natury, odnajdywanie, osiągnięcie, ukojenie – to skutki działania łaski bożej. Jedynym źródłem łaski jest wieczna predestynacja ze

⁶ M. Luter, *Disputation against Scholastic Theology*, teza 50, <http://augsbuurgfortress.org/media/downloads/9780800698836kChapter1.pdf> [data dostępu: 19.09.2014].

⁷ *Ibidem*, teza 43.

⁸ *Ibidem*, teza 41.

⁹ *Ibidem*, tezy 4–7.

¹⁰ *Ibidem*, tezy 13, 16–18.

¹¹ *Ibidem*, teza 34.

¹² *Ibidem*, tezy 36–37.

¹³ *Ibidem*, teza 40.

¹⁴ *Ibidem*, tezy 20, 55.

strony Boga¹⁵. Bez działania łaski prawo boże staje się wrogiem naturalnej ludzkiej woli. Natura nie ustaje w wysiłkach, by je zniszczyć¹⁶, jest bowiem dla niej źródłem świadomości grzechu. Działanie objawionego prawa bożego jako nadzorcy ludzkiej woli nie może zostać zniesione. Za sprawą Jezusa Chrystusa, który w sposób doskonały wypełnił to prawo, łaska Boga stała się sprawcą sprawiedliwości. Spowodowała, że wypełnianie prawa stało się dla predestynowanych źródłem przyjemności¹⁷.

Do otwartej konfrontacji między Lutrem a Kościołem doszło w roku 1521, po tym jak nie odwołał on swoich tez wezwany do tego przez papieża Leona X (czerwiec 1520 r. bulla *Exsurge Domine*). Jego myśl wykroczyła wówczas poza kwestię odpustów i zbawczej roli uczynków. Kierując się przekonaniem o prawie każdego człowieka do czytania i interpretowania Słowa Bożego przetłumaczył łacińską wersję *Biblii* na język niemiecki (na zamku w Wartburgu przełożył *Nowy Testament* [1522], tłumaczenie *Starego Testamentu* ukazało się w 1534 r.). Posunięcie to, połączone z wynalezieniem druku, uczyniło *Biblię* bardziej dostępną dla szerszego kręgu odbiorców. Powołując się na św. Pawła, Luter nadal podważał znaczenie etyki w kwestii zbawienia (Efez 2:8–9)¹⁸. Duszy człowieka, przekonywał, nie mogą pomóc ani mądrość filozoficzna, ani uczynki, innymi słowy, racjonalizm nie jest w stanie przezwyciężyć degradującej siły grzechu pierwotnego. Dobre uczynki stanowią konsekwencję wiary, a nie jej warunek, są efektem łaski Boga, który zesłał Chrystusa, by swoją zasługą umożliwił człowiekowi wejście na drogę zbawienia. Wyrażając te poglądy Luter dokonał fundamentalnego dla teologii protestanckiej rozróżnienia pomiędzy Prawem a Ewangelią. Ta ostatnia stanowić miała dobrą nowinę, którą Chrystus ofiarował grzesznikom, Prawo natomiast, biorąc pod uwagę zepsutą naturę ludzką i jej indolencję w kwestii dobra, mogło być tylko nowiną złą. Mówiło bowiem „to czyn, a będziesz żył” (Łk 10:28), przesłanie Ewangelii stanowiły natomiast słowa Jezusa: „czynię to, abyś mógł żyć”¹⁹.

¹⁵ *Ibidem*, tezy 28, 29.

¹⁶ *Ibidem*, tezy 69–71.

¹⁷ *Ibidem*, tezy 73–75.

¹⁸ „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił”.

¹⁹ R. S. Clark, *A Brief History of Covenant Theology*, <http://spindleworks.com/library/CR/clark.htm> [data dostępu: 30.05.2011].

Centralnym zagadnieniem traktatu Lutra *O wolności chrześcijańskiej* (1520) była wolność indywidualnego sumienia. Człowiek został tam przedstawiony jako istota o podwójnej duchowo-cielesnej naturze.

Dzięki naturze duchowej, którą nazywają duszą, otrzymuje miano człowieka duchowego, wewnętrznego, nowego. Według natury cielesnej, którą nazywamy ciałem, otrzymuje miano człowieka cielesnego, starego, o którym apostoł powiada: „dlatego nie zniechęcajmy się i chociaż nasz człowiek zewnętrzny niszczy, to nasz człowiek wewnętrzny odnawia się każdego dnia” (2 Kor 4,16). Ta rozmaitość sprawia, że w *Piśmie Świętym* o jednym i tym samym człowieku mówi się rzeczy sprzeczne, ponieważ ci sami dwaj ludzie w jednym człowieku walczą ze sobą w ten sposób, że „[...] ciało pożąda wbrew Duchowi, natomiast Duch przeciwko ciału” (Ga 5,17)²⁰.

Według Lutra prawdziwej wolności doświadcza jedynie człowiek „wewnętrzny”, nie podlegający nikomu z wyjątkiem Boga, niezależny od czynników mających znaczenie dla człowieka „zewnętrznego”, takich jak powodzenie życiowe, zdrowie, niedola czy przymus²¹. Dla człowieka „wewnętrznego”

jedyna rzecz jest potrzebna do życia, sprawiedliwości i wolności chrześcijańskiej – nieskażone Słowo Boże, Ewangelia Chrystusowa, jak mówi Jan (J 11,25) [...] Uznajemy tedy za rzecz pewną i ugruntowaną, że dusza może obejść się bez wszystkiego z wyjątkiem Słowa Bożego, bez którego nic nie jest w stanie jej pomóc²².

Jedynym dostępnym człowiekowi sposobem korzystania ze Słowa jest wiara. „Jasne jest tedy, iż jak dusza potrzebuje do życia i sprawiedliwości jedynie Słowa, tak też jedynie przez wiarę, a nie przez uczynki, zostaje usprawiedliwiona”²³. Tak jak człowieka wewnętrznego nie dotyczą zewnętrzne uczynki, tak też i odwrotnie: poprzez „niewiarę serca” i niepobożność staje się winny i zostaje „sługą grzechu”. Wiara czyni duszę ludzką wolną; „jasne jest więc, że człowiekowi

²⁰ M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, s. 1, <http://www.luter.pl/files/pdf/OWolnoscChrzescijanskiej.pdf> [data dostępu: 5.11.2012].

²¹ *Ibidem*, s. 1.

²² *Ibidem*, s. 2.

²³ *Ibidem*.

chrześcijańskiemu wiara jego starczy za wszystko i że nie będzie mu trzeba też uczynków, by został usprawiedliwiony, a jeżeli mu nie trzeba uczynków, to nie trzeba mu i zakonu... [Prawa – L. Ch] (1Tm 1,9)”²⁴.

Człowiek „wewnętrzny” podobny jest do Boga, na jego wyobrażenie został stworzony i ku niemu się zwraca. Czyniąc to napotyka przeciwną wolę ciała, dążącą do tego, co światowe. W zmaganiach duszy z ciałem pomocne są uczynki. Jak pisał Luter:

Uczynki należy spełniać wyłącznie z tym przekonaniem, by ciało brać w niewolę i oczyszczać ze złych jego pożądliwości tak, by cała uwaga była skierowana jedynie na wyzbycie się pożądliwości. Gdy bowiem dusza jest przez wiarę oczyszczona, to zaczyna Boga miłować, chce również, by wszystko – zwłaszcza zaś jej własne ciało – tak samo było oczyszczone, aby wszystko razem z nią Boga miłowało i chwaliło. W ten sposób człowiek na skutek wymagań swego ciała nie może być bezczynny. Musi spełniać wiele dobrych uczynków, aby wziąć swe ciało w niewolę²⁵.

Ciało, stanowiące zagrożenie dla duszy, wymagało zewnętrznej dyscypliny, w tym również podlegania władzy. Luter godził gloryfikację indywidualnej wolności z pochwałą władzy świeckiej jako zewnętrznego środka dyscyplinującego cielesny wymiar człowieka.

Antropologia Lutra pozostawała zdominowana głębokim przekonaniem o zupełnym zepsuciu natury ludzkiej. Naturalny człowiek, uważał, jest i pozostanie grzesznikiem (*homo peccator*), jeśli opiera się wyłącznie na własnych siłach. Przed Bogiem może stanąć jako sprawiedliwy wyłącznie dzięki Chrystusowi. Nie zmienia to jednak człowieka na tyle, by sądzić, że wraz z ofiarą krzyżową Chrystusa ma on mniej problemów z grzechem. Usprawiedliwienie z łaski miało sprawić jedynie, że uczynki przestawały człowieka obciążać. Wiara była tym, co konstytuowało pełnię człowieczeństwa, nadawało mu ostateczny sens. Luter nie rozumiał więc aktu usprawiedliwienia w pełni jurydycznie; usprawiedliwienie kreowało pewien nowy wymiar, tak iż tylko człowiek wierzący stawał się człowiekiem w pełni (*totus homo*). Owo napięcie między obiektywnym faktem bycia usprawiedliwionym a egzystencjalną grzesznością wyrażone zostało w antropologicznej formule *simul iustus et peccator* („prawie

²⁴ *Ibidem*, s. 4.

²⁵ *Ibidem*, s. 9.

sprawiedliwy i prawie grzeszny”). Opisywała ona sytuację chrześcijanina, który jest zarazem sprawiedliwy i grzeszny: jest sprawiedliwy, ponieważ Bóg przez Słowo i Chrystusa czyni go sprawiedliwym, natomiast w wymiarze egzystencjalnym pozostaje nadal grzesznikiem.

W odniesieniu do Kościoła katolickiego Marcin Luter kwestionował zasadność dwóch podstawowych kwestii: hierarchicznej władzy uwikłanej w politykę i skomplikowanych zawłości teologii scholastycznej. Papiestwo określał jako „tyranię Rzymu” i „rzymską dyktaturę”, postulował powrót do „szlachetnej wolności chrześcijańskiej”²⁶, do pierwotnej prostoty w zakresie eklezjologii i doktryny z wyeliminowanymi z nich kategoriami politycznymi, przede wszystkim władzą. Sprzedaż odpustów, rozrost papieskiej biurokracji i kontroli nad nominacjami kościelnymi miały w jego przekonaniu na celu nie względy religijne, ale wzmocnienie władzy politycznej papiestwa. W początkowym okresie swej działalności Luter nie odrzucał papiestwa w zupełności, gotów był je akceptować w zreformowanej formie. Jego zarzuty w stosunku do Kościoła katolickiego i propozycje reformy opierały się na podstawowym założeniu, że religia i polityka stanowiły dwa odrębne światy wewnątrz *Corpus Christianum*. Lutrowy program papieskiej reformy zmierzał w stronę kościelnego konstytucjonalizmu. Według niej papież miał porzucić swą dotychczasową rolę i stać się monarchą konstytucyjnym z władzą ograniczoną *Pismem Świętym*. Zgodnie z tym nie mógł już ustanawiać dogmatów wiary. Nauczanie zawarte w *Biblii* miało stanowić rodzaj doktrynalnej konstytucji, tamującej papieskie uzurpacje²⁷. Luter opowiadał się za Kościołem opartym wyłącznie na Literze, bez elementów politycznych, choć polityczna wymowa jego nauczania ulegała wzmocnieniu w zalecanych przezeń środkach radzenia sobie z papieżem, odmawiającym uznania granic swej władzy. Jeśli uparcie naruszał on nakazy *Pisma Świętego*, stwarzał w przekonaniu Lutra warunki do ignorowania przez chrześcijan jego poleceń²⁸.

Lutrowy plan reformy Kościoła polegał również na zastąpieniu supremacji papieskiej ideą Kościoła jako społeczności (*societas perfecta*), samowystarczalnej, z własnymi zasadami i procedurami, regulującymi życie duchowe członków. Według tej koncepcji Kościół-społeczność zawierał w sobie niezbędne

²⁶ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 131.

²⁷ *Ibidem*, s. 131.

²⁸ *Ibidem*, s. 131–132.

mechanizmy, służące usuwaniu wszelkich niedoskonałości, nie potrzebował więc wymiaru instytucjonalnego. Luter był wyraźnie uprzedzony wobec autorytetów i instytucji. Agencją reformy Kościoła miała być rada. Tak długo jak długo lokował w niej swoje reformatorskie nadzieje, rola władcy świeckiego zredukowana była do minimum. Gdy jednak okazało się, że reforma kościelna jest wykluczona, wybór został automatycznie zawężony do władcy świeckiego i w związku z tym idea Kościoła jako *societas perfecta* została porzucona. Rewitalizację życia duchowego uzależniono od agencji zewnętrznej w postaci władzy politycznej. Wydaje się, że Lutrowy Kościół uległ deinstytucjonalizacji i odhierarchizowaniu, czyli depolityzacji, tylko po to, by, oddany pod protekcję władzy świeckiej, przybrać ponownie barwy polityczne²⁹. Dopóki Luter obstawał przy pozycji koncyliarnej i tak długo, jak przypisywał użyteczność papiestwu, rewolucjonizm jego wizji Kościoła pozostawał wyciszony. Gdy ostatecznie zerwał z papiestwem, doktryna „kapłaństwa wszystkich wiernych” zyskała znaczenie centralne. Jednak oparty jedynie na więzach wiary Kościół-społeczność potrzebował w ówczesnych niespokojnych czasach ochrony, którą mogła zapewnić władza książąt. W ostatecznym rozrachunku poszukiwanie prawdziwego doświadczenia religijnego doprowadziło Lutra do porzucenia instytucji kościelnych i do koncepcji wzmocnienia ówczesnej władzy świeckiej. Uzasadnianie tego kroku desperackim losem reformatora, który w pewnym momencie nie miał innego wyjścia, jak odwołać się do wsparcia niemieckich książąt, może być uznane za usprawiedliwione tylko częściowo. Koncentracja Lutra na władzy świeckiej winna być postrzegana jako następstwo pogłębiającego się antypolitycznego radykalizmu jego przekonań religijnych, które, poprzez przypisanie określenia „polityczny” wyłącznie do świeckich rządzących i minimalizację politycznego charakteru Kościoła, otworzyło drogę do monopolu władzy świeckiej³⁰. Władza ta, u przedstawicieli której Luter szukał wsparcia dla swej reformy religijnej, mogła stanowić nowy rodzaj zagrożenia dla religii. Powstał dylemat, którego źródło tkwiło w braku równowagi pomiędzy Kościołem, jako powiązaną duchowo i pozbawioną instytucji społecznością, a władzą polityczną. Początkowo Luter skupiał się na duchowym wymiarze Kościoła i minimalizował jego potrzeby organizacyjne. Dopiero w późniejszych latach docenił organizacyjny wymiar religii. Ze

²⁹ *Ibidem*, s. 132.

³⁰ *Ibidem*, s. 132–133.

względów praktycznych odwołał się do władzy świeckiej, co stworzyło dysproporcję pomiędzy stroną religijną i świecką, którą ostatecznie potwierdziła zasada pokoju augsburskiego *cuius regio eius religio*, dając podstawy Kościoła terytorialnego (Landeskirche)³¹.

Krytyką Kościoła katolickiego Luter doprowadził do uwolnienia wiary z instytucjonalnych ram, czyniąc z niej sprawę sumienia jednostki; wszyscy wierzący zyskali równy status względem Boga, pośrednictwo zhierarchizowanego duchowieństwa stało się zbędne. W wyobrażeniu Lutra Kościół miał być nie hierarchiczną strukturą stanowisk i kompetencji, lecz wspólnotą wiernych, mógł istnieć, a nawet zachować doskonałość, bez podlegania jakiegokolwiek widocznej „głowie” nim kierującej. Przekonanie, że Kościół-społeczność może pozostawać zespolony w sytuacji braku „głowy” zrywało z dominującym w myśli starożytnej i średniowiecznej przekonaniem, że społeczeństwo, jak i wszelki porządek, nie mogą istnieć bez ośrodka kierowania, będącego źródłem ruchu. Równie nowatorskie było przekonanie, że społeczność religijna może zachować swoją tożsamość i rozwijać się bez uznania zasad hierarchii. Od czasów Platona i Arystotelesa dominował bowiem pogląd o niemożliwości zaistnienia sprawiedliwego ładu tak długo, jak długo części niższe nie zostaną podporządkowane wyższym. Luter odnosił jednak swój egalitaryzm tylko do sfery religijnej, pomijając wymiar polityczny czy społeczny. Przeciwnie, nie akceptował pojawiających się żądań, by konsekwencją równości religijnej stała się równość społeczna. Jego bardzo krytyczne stanowisko, jakie zajął podczas wojny chłopskiej (1524–1525)³², w ramach której domagano się między innymi zniesienia pańszczyzny i dziesięciny, było tego wyrazistym przykładem.

W odniesieniu do politycznej organizacji społeczeństwa Luter był apologetą władzy księcia. W jego przekonaniu, by świecka społeczność złożona z ludzi grzesznych nie pogrążyła się w chaosie, silna „głowa” była koniecznością³³. Myśl teologiczna Lutra „karmiła” jego wizję polityki w tym sensie, że wzorce polityczne, wyeliminowane wcześniej z Kościoła, zmuszony był umocnić w swej koncepcji porządku doczesnego. Inaczej mówiąc, radykalizm polityczny Lutra był produktem antypolitycznych tendencji w jego myśli religij-

³¹ *Ibidem*, s. 133.

³² Zob. więcej: L. Roper, *Martin Luther. Renegade and Prophet*, The Bodley Head, London 2016, s. 259–272.

³³ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa, 2002, s. 58–59.

nej. Elementy polityczne, usunięte z dogmatyki i eklezjologii, zostały w pełni utożsamione z myślą polityczną, wyzwoloną z otaczających ją dotychczas ram średniowiecznej teologii i filozofii. Autonomii myśli politycznej towarzyszyła autonomia władzy politycznej³⁴.

W średniowiecznej teologii politycznej pojęcie władzy wywodzono wyłącznie od Boga za pośrednictwem Kościoła, który stał się jej jedynym dysponentem. Stanowisko to zostało współcześnie nazwane augustynizmem politycznym (którego nie należy jednak utożsamiać z treścią pism samego Augustyna z Hippony)³⁵. Augustynizm polityczny zakładał, że władza polityczna jest jedynie refleksem jedynej, prawdziwej, pochodzącej z transcendencji władzy Kościoła. Innymi słowy, nie istniała władza legitymizowana poza Kościołem. W ten sposób idea imperium rzymskiego przejęta została przez *Corpus Christi*; najpierw nastąpiło to w postaci średniowiecznej monarchii, a następnie poprzez przejęcie władzy cesarskiej przez papieży (Grzegorz VII, Innocenty III i Innocenty IV). Urząd cesarza przekształcił się w rodzaj doczesnego ministerium, obsadzanego i kierowanego przez papieży³⁶. Marcin Luter odrzucił papiestwo, jednak nie pogardził jego teorią władzy, którą przeniósł na osobę świeckiego księcia.

W myśli Lutra teoria podwójnej natury człowieka oraz dualizmu łaski i natury pozostawała w związku z Augustyńską ideą dwóch królestw: królestwa bożego i królestwa ziemskiego. „Tymi, którzy należą do Królestwa Bożego – pisał – są wszyscy prawowierni w Chrystusie i pod Chrystusem”³⁷, to ludzie prawdziwie wierzący (predestynowani), którym zbędny jest „książę, król, pan, miecz czy prawo. Do czegoż by mieli im służyć? A to dlatego, że mają w sercu Ducha Świętego, który ich naucza i sprawia, że nikomu nie czynią krzywdy, każdego miłują [...]”³⁸. Reformator uznał, że z powodu mieszanego członkostwa widoczny Kościół był społecznością obciążoną defektem, wymagającą

³⁴ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 129–130.

³⁵ A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2011, s. 80–86.

³⁶ *Ibidem*, s. 77–80.

³⁷ M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym /1525/*, s. 3, <http://www.luter.pl/files/pdf/OZwierzchnosciSwieckiej.pdf> [data dostępu: 7.11.2012].

³⁸ *Ibidem*, s. 4.

zewnętrznych mechanizmów dyscyplinujących. Paradoks jego myśli polegał na tym, że z jednej strony był on podejrzliwy i często pogardliwy wobec instytucji politycznych, z drugiej wyobrażając sobie Kościół jako społeczność i identyfikując go z dobrowolną unią związaną miłością, wiarą i obecnością Chrystusa, zmuszony został do wezwania owego „podejrzanego” porządku politycznego, by wobec kościelnej społeczności spełniał funkcje policyjne. Zasadniczą tego przyczyną tkwiła w jego koncepcji Kościoła jako społeczności opartej na braterstwie, która nie mogła generować władzy. Rząd świecki uznany został za samotne, ale nie niegodne, ucieleśnienie efektywnie działającej dyscypliny; miał być główną siłą spajającą Kościół-społeczność³⁹. Pomimo tego praktycznego znaczenia polityka nie była przez Lutra pozytywnie wartościowana, przeciwnie, uznana została za dziedzinę skażoną i opresyjną. Dla człowieka prawdziwie chrześcijańskiego porządek polityczny miał być zbędny, stanowił natomiast niezbędny środek dyscyplinujący, który „powstrzymuje niechrześcijan i złych, tak że wbrew swej woli muszą zewnętrznie zachować całkowity spokój”⁴⁰. Luter podzielał przekonanie Augustyna o władzy świeckiej jako środku ograniczającym ludzką grzeszność. Gdyby władzy nie było, pisał, „[...] ponieważ cały świat jest zły i między tysiącami jest może jeden prawdziwy chrześcijanin, pożarłby jeden drugiego [...]”⁴¹. Porządek polityczny ustanowiony został nie dla dobrze czyniących, lecz dla źle czyniących – powtarzał za św. Pawłem (Rz. 13:3).

Dla Lutra polityka wiązała się przede wszystkim z posłuszeństwem: „Oddajcie więc cesarzowi to, co jest cesarskie” argumentował w *O zwierzchności świeckiej, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*. Jego zdaniem prawdziwi chrześcijanie nie potrzebowali politycznej zwierzchności, mimo to posłuszeństwo wobec niej miało być ich obowiązkiem,

bowiem miecz i władza jako szczególna służba Boża przystoi chrześcijanom przed wszystkimi innymi na ziemi. Dlatego winien miecz i władzę cenić na równi ze stanem małżeńskim, czy uprawą roli, czy jakimkolwiek innym rzemiosłem, które również Bóg ustanowił⁴².

³⁹ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 149.

⁴⁰ M. Luter, *O świeckiej zwierzchności...*, s. 5.

⁴¹ *Ibidem*, s. 5.

⁴² *Ibidem*, s. 10–11.

Chrześcijaninowi nie przystoi szukanie sprawiedliwości w sądach i pragnienie zemsty miecza, lecz pokorne znoszenie krzywd, przy czym

dla innych jednak winien szukać pomsty, sprawiedliwości, ochrony i pomocy, i czynić w tym kierunku wszystko, co może. Tak samo winna mu zwierzchność pomóc i chronić go, czy to sama z siebie, czy z zachęty innych, ale już bez jego skargi, szukania pomocy czy wzmianki. Gdzie zwierzchność tego nie czyni, winien znosić gwałt i ciemienie i nie przeciwstawiać się złemu, jak brzmią słowa Chrystusa⁴³.

W rozumieniu Lutra władza to rodzaj służby bożej, powołanej jako zaporą powstrzymująca zło, której należy się szacunek i posłuszeństwo niezależnie od jej kondycji moralnej. Przeciwstawianie się jej jest równoznaczne z tolerancją dla rozrostu zła. Nie znaczy to, że w ujęciu Lutra polityka spełniać miała religijną misję wychowawczą i tak jak wszystkie ludzkie zasługi nie miała ona znaczenia w kwestii zbawienia.

Luter w swym sprzeciwie wobec instytucji Kościoła katolickiego, władzy papieża i życia monastycznego potrzebował sojusznika, a jedynym sprzymierzeńcem, mogącym przeciwstawić się potędze Kościoła, była władza książąt świeckich. W tym celu przydał władzy świeckiej znaczenia⁴⁴, odwracając teorię augustynizmu politycznego. Książę miał decydować również o sprawach duchowych. Zawarta w traktacie augsburskim (1555), zasada *Cuius regio, eius religio*, dająca książętom możliwość narzucenia wyznania swoim poddanym, stwarzała warunki do budowy teoretycznych fundamentów władzy terytorialnej⁴⁵. Luter przyczynił się do triumfu państwa jako takiego. Ideał chrześcijańskiej *universitas* z papieżem i cesarzem jako jej głową przeniesiony został na grunt świecki z księciem jako przywódcą społeczności zjednoczonej w wierze⁴⁶. Na takie podejście Lutra istotny wpływ miała rewolta chłopska, podczas której część buntowników odwoływała się do wolności chrześcijańskiej, którą rozumieli dosłownie. Luter zrewidował wówczas swoje wcześniejsze spojrzenie

⁴³ *Ibidem*, s. 12.

⁴⁴ J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414–1625*, The University Press, Cambridge 1907, s. 64.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 67.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 68.

na zarządzanie Kościołem, którego upatrywał w zgromadzeniu. Obawiając się radykalizacji religijnej i chaosu politycznego zdecydował o poparciu reformy Kościoła pod kuratelą władzy świeckiej. Wbrew swoim pierwotnym zamiarom poparł reformację odgórną, na czele z książętami jako reformatorami i obrońcami Kościoła. Reformacja oddolna reprezentowana była przez mieszczaństwo niektórych miast niemieckich⁴⁷ oraz przez pewne ruchy chłopskie. Klęska wojny chłopskiej z roku 1525 położyła kres reformacji oddolnej i zdecydowała o triumfie w Niemczech reformacji książęcej⁴⁸.

W początkowym etapie reformacji istotna zmiana polegała więc na przejściu od uniwersalizmu chrześcijańskiego do państwa terytorialnego, od przewagi władzy kościelnej do świeckiej. Władza „pobożnego księcia” z bycia jedynie częścią systemu feudalnego stała się najwyższą, rzesze mieszkańców znalazły się pod panowaniem jego religii i arbitralnej jurysdykcji, sekularyzacja klasztornych własności wzmocniła go materialnie⁴⁹. Substytucja ideału dobrego księcia-gospodarza w miejsce świętego i mnicha, zjednoczenie wszystkich sił w księstwie, przypisanie wyłącznego przymusu władcy cywilnemu oraz wpajanie obowiązku znoszenia ucisku politycznego – wszystko to nie było „zasługą” samego Lutra, a mieściło się w ramach istniejącej od pewnego czasu tendencji. Lutrowe dokonania były natomiast jej wyrazistym ukoronowaniem⁵⁰. Postulat umocnienia władzy świeckiej, propagowany wcześniej przez Dantego Alighieri, Marsyliusza z Padwy czy „gwiazdę porannej reformacji” – Johna Wycliffe’a, niemiecki reformator przeniósł na poziom praktyczny i połączył z ogólną ówczesną tendencją dziedzicznej terytorialnej suwerenności, bez której wolność władzy świeckiej nie miałaby trwałego znaczenia⁵¹. Niemiecki mnich postawił przysłowiową kropkę nad i jeśli chodzi o przygotowanie gruntu pod zastąpienie religii Kościoła religią państwa i tym samym pod rozwój absolutyzmu. Jak napisał John Neville Figgis, gdyby nie

⁴⁷ Zob.: L. Roper, *Martin Luther...*, s. 217–239.

⁴⁸ B. Hamm, *Reformation [From Below] and Reformation [From Above]. On the Problem of The Historical Classifications of the Reformation*, [w:] *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays by Berndt Hamm*, ed. by R. J. Bast, Brill, Boston 2004, s. 217–219.

⁴⁹ J. N. Figgis, *Studies of Political Thought...*, s. 63.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 70.

⁵¹ *Ibidem*, s. 79–80.

było Lutra nie byłoby i Ludwika XIV. Obok Lutra istotną rolę w tej zmianie odegrali Niccolo Machiavelli i Jean Bodin.

Za osobiwy można uznać w tym kontekście fakt, że Luter był miłośnikiem wolności i obrońcą praw indywidualnych. Artykułowanie postulatów wolności i próby jej urzeczywistniania przez ruch anabaptystyczny spotykały się jednak z odrzuceniem z jego strony. Z czasem wobec żądań ograniczających władzę księcia stawał się coraz bardziej wrogi. Czytając *O wolności chrześcijańskiej* można się przekonać, że Luter faktycznie wierzył w duchową wolność indywidualną, jednak jego ściśle trzymanie się litery *Nowego Testamentu* przywiodło go do stanowiska przeciwnika czynnego oporu wobec nadużyć władzy świeckiej⁵². Luter do końca życia pozostał wierny zestawieniu dwóch porządków – duchowego i ziemskiego. Nie odnosiło się ono jednak do kwestii, czy można było pomóc obywatelom w potrzebie i nie pozwalało na sytuację, by chrześcijanie, czy władca chrześcijański, mogli się przeciwstawić władzy wyższej. Kiedy powstanie związku szmalkaldzkiego zmusiło wreszcie Lutra do bliższego rozważenia kwestii, czy cesarzowi można się przeciwstawić, zrzekł się odpowiedzialności, pozostawiając sprawę do rozstrzygnięcia prawnikom. Ostatecznie niechętnie i po cichu zaakceptował argument na rzecz oporu⁵³. W jego wahaaniach nie bez znaczenia był strach przed możliwością powtórzenia się rewolty chłopskiej⁵⁴. Choć jako teolog kierował się motywami wolnościowymi, jako myśliciel polityczny stał się stronnikiem protoabsolutyzmu⁵⁵. Dotychczasową teorię przeczącą zasadności oporu wobec papieża, odniósł do władzy cesarza. Nigdy nie poparł buntowniczych zamiarów uciskanych. Jego krytyka wobec właścicieli ziemskich nie wyszła poza wezwania do zadośćuczynienia wyrządzonym krzywdom. Mimo iż był chłopskim wnukiem, nigdy nie dał chłopom uzasadnienia do tego, by uważali za usprawiedliwione powstanie przeciwko niesprawiedliwości swoich panów. W jego stosunku do tej kwestii trudno znaleźć sformułowania wychodzące poza wezwania do biernego posłuszeństwa. W *Napomnieniu do pokoju* (1525) ganił niemieckich panów za ich tyrańską władzę nad chłopami, ale zarazem karcił tych ostatnich za ich żądzę rewolty,

⁵² L. Roper, *Martin Luther...*, s. 322–323.

⁵³ *Ibidem*, s. 420.

⁵⁴ J. N. Figgis, *Studies of Political Thought...*, s. 75–76.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 74, 80.

przyznając rolę sędziego i mściciela dzierżącemu miecz księciu⁵⁶. Luter traktował wolność indywidualną i równość wyłącznie w kategoriach religijnych⁵⁷, nie miały one przełożenia na sferę społeczno-polityczną.

Stanowisko Lutra miało swoje uzasadnienie. Podobnie jak św. Augustyn wyrażał przekonanie o współistnieniu w świecie – zarówno w społeczeństwie, jak i w Kościele – dobra ze złem. Z braku możliwości ich rozdzielania wynikała konieczność dwóch rodzajów rządu: dla ludzi dobrych wystarczające pozostawały nakazy duchowe, podobne do Chrystusowego Kazania na Górze, natomiast dla ludzi złych wymagana była surowość władzy politycznej. Luter, podobnie jak tysiąc lat wcześniej Augustyn, zauważał, że nie wszyscy ochrzczeni postępowali według nauki Ewangelii i trudno było oczekiwać, by ten fakt uległ zmianie. Dlatego nakazy duchowe miały być wspierane mieczem, by istnienie społeczeństw chrześcijańskich było możliwe. Etyka społeczna Lutra wydaje się zatem sugerować współistnienie dwóch przeciwnych sobie moralności: chrześcijańskiej etyki indywidualnej, odzwierciedlającej ewangeliczne nakazy miłości, oraz etyki publicznej, opartej na przymusie, egzekwującym ludzką koncepcję sprawiedliwości. Etyka chrześcijańska znajduje umocowanie w doktrynie usprawiedliwienia przez wiarę (wybrani wierni odpowiadają z wdzięcznością Bogu dobrymi uczynkami), natomiast moralność społeczna musi być egzekwowana przez władzę polityczną. Wymagania moralne Kazania na Górze, choć stanowiące idealny przewodnik dla chrześcijan, nie przystawały żadną miarą do życia społecznego. Ten sposób widzenia etyki stawiał w trudnej sytuacji osoby publiczne, takie jak książęta czy członkowie rządu; musieli oni kierować się, niemożliwymi do pogodzenia, dwoma rodzajami etyki: chrześcijańskiej jako osoby prywatne i publicznej jako rządzący⁵⁸.

Jednolitość, powszechność i zasadność terytorialnego, suwerennego księstwa i zarazem odmowa racji bytu eksterytorialnym lub niezależnym formom życia wspólnotowego stały się trwałym wkładem Lutra do myślenia o polityce⁵⁹. Choć kierowany szlachetnymi pobudkami, pozostawił po sobie poli-

⁵⁶ A. E. McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, fourth ed., Wiley–Blackwell, Oxford 2012, s. 213–214.

⁵⁷ J. N. Figgis, *Studies of Political Thought...*, s. 65.

⁵⁸ A. E. McGrath, *Reformation Thought...*, s. 212–213.

⁵⁹ J. N. Figgis, *Studies of Political Thought...*, s. 80.

tyczne dziedzictwo ideowe, wyrażające się w przekonaniu, że komfort ładu politycznego ważniejszy jest od wartości moralnych. Stworzył tym samym zaczątki rozwoju politycznego utylitaryzmu, podobnie jak Niccolo Machiavelli (1469–1527) czy Jean Bodin (1530–1596), autor *Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej* (1576), dzieła uzasadniającego koncept suwerenności absolutnej. Znamiona suwerenności – pisał Bodin – „[...] mieszczą się we władzy wydawania praw dla wszystkich w ogólności i każdego z osobna oraz nieprzyjmowania praw od nikogo poza Bogiem”⁶⁰. Na doktrynę Bodina, opierającą się na niepodzielnej suwerenności księcia i władzy legislacyjnej jako dominującej zasadzie, czas był bardzo odpowiedni, zważywszy na ferment religijno-ideowy, jaki zapanował w Europie. Chociaż Bodin miał świadomość istotności ciał pośredniczących, takich jak rodziny i lokalne społeczności, to jednak uważał, że nie powinny one w żadnej mierze umniejszać władzy księcia, suwerennej z woli Boga. Świat społeczno-polityczny w ujęciu Bodina miał kształt piramidy, z księciem jako jej punktem szczytowym. Bodin definiował suwerenność jako absolutną i wieczną władzę państwa, nieposiadającą konkurenta w porządku politycznym ani społecznym. W praktyce władzą tą miał dysponować książę, nie podlegający żadnemu prawu, odpowiadający jedynie przed Bogiem, którego polityczne oblicze reprezentował on sam. W takim rozumieniu suwerenności wola rządzącego stawała się prawem lub, inaczej mówiąc, władzą stanowienia prawa bez czyjejkolwiek zgody. Wynikało z tego, że prawo nie musi urzeczywistniać sprawiedliwości po to, by być prawem. Bodinowski koncept suwerenności otworzył drogę do prawniczego pozytywizmu, umniejszającego prawomocność pojedynczych legalności (lokalnych prawomocności). W tym samym momencie monarcha separował się od ludu, nie był już jego członkiem i rządził nim tak, jak Bóg rządzi kosmosem. Teoria suwerenności Bodina stała się podstawą monarchii absolutnej.

W odniesieniu do Luterskiego rozumienia państwa nie można raczej mówić o „nauce” czy o „doktrynie”, co najwyżej o modelu, pewnym wzorcu myślowym. O ile w odniesieniu do podstawowych wątków teologii Lutra uzasadnione jest stwierdzenie o zerwaniu łączności z myślą średniowieczną, o tyle w podejściu do władzy – jak się wydaje – zatriumfował konserwatyzm.

⁶⁰ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, [w:] *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, wybór i opracowanie S. Filipowicz, A. Mielczarek, K. Pielniński, M. Tański, wyd. IV, Warszawa 2012, s. 334.

Nowatorstwo myśli religijnej Lutra opierało się na dualizmie i przeciwstawieniu, wprowadzała ona, obcą myśleniu średniowiecznemu, dychotomię łaski bożej, oddziałującej w duszy indywidualnego (predestynowanego) człowieka i, pozbawianego łaski, świata, który utracił swoje znaczenie w kwestii zbawienia. Dualizm ten odzwierciedlał również człowiek, będący zarazem chrześcijaninem i istotą naturalną. Skutki religijnej zmiany dokonanej przez Lutra miały istotne znaczenie dla teorii społecznej. Odkąd zbawienie uzależnione zostało w zupełności od działania łaski bożej w odniesieniu do indywidualnego człowieka, cała organizacja religijna, pośrednicząca pomiędzy duszą a jej Stwórcą, w postaci instytucji, systematycznych nabożeństw, hierarchii, stała się zbędna. Średniowieczna koncepcja rozważająca hierarchię wartości odnoszącą się do wspólnego celu duchowego i porządek społeczny jako organizm złożony z członków, działających w różnym zakresie na rzecz osiągnięcia tego celu duchowego, została rozmontowana. Łaska nie uzupełniała już rzeczywistości doczesnej, stała się jej przeciwieństwem. Świat doczesny, rzeczywistość materialna, pozostawały niekompatybilne ze światem duchowym, dla etyki chrześcijańskiej nakazy instytucji kościelnych czy świeckich przestawały mieć znaczenie. Wystarczającym przewodnikiem dla chrześcijanina miało być jego własne sumienie i *Biblia*. Konsekwencją teologicznych wywodów Lutra był radykalny rozdział świata materialnego i duchowego, natury i łaski⁶¹.

2. Jan Kalwin – polityzacja religii, etyzacja polityki

Kalwinizm przejął naukę Lutra o radykalnym rozdziale świata doczesnego i duchowego. Nie skutkowało to jednak odwróceniem się od rzeczywistości doczesnej, oddaniem jej pod zarząd dyscyplinującej władzy świeckiej. Obszarem zainteresowania Jana Kalwina pozostawała nie tylko sfera duchowa pojedynczego człowieka, ale także jego otoczenie zewnętrzne. Reformator z Genewy uznał za konieczną rekonstrukcję instytucjonalnego Kościoła, odrzuconego przez Lutra na rzecz prywatnej religijności, oraz odnowienie społeczeństwa poprzez przejęcie religijnej kontroli nad życiem prywatnym i publicznym. Kalwinizm miał stać się drogą życia nie tylko dla indywidualnego człowieka, ale w pewnej mierze również nauką społeczną⁶².

⁶¹ R. H. Tawney, *Religion and the Rise...*, s. 98–100.

⁶² *Ibidem*, s. 102.

A. Antropologia pesymistyczna

W jednym z komentarzy biblijnych Kalwin pisał: „w Bogu jesteśmy wszystkim, co Go cieszy, w sobie samych jesteśmy niczym”⁶³. Stwierdzenie to może uchodzić za kwintesencję myśli antropologicznej Kalwina, której motywem przewodnim jest przekonanie o dogłębnym skażeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny i jej niezdolności do czynienia dobra i osiągnięcia zbawienia. Jedno i drugie pozostaje w zupełności kwestią łaski. Ta nieodparta łaska Boga, na którą człowiek nie może wpłynąć, jest jedynym ratunkiem dla pogrążonych w grzechu ludzi. Tragizm polega jednak na tym, że jej beneficjentami są jedynie predestynowani, wewnętrznie powołani⁶⁴. Tylko Bóg – pisał Kalwin – „zna tych, którzy do Niego należą” (2Tym 2:19)⁶⁵. Podobnie jak wcześniej Marcin Luter, Kalwin zapożyczył naukę o predestynacji od Augustyna (przeznaczenie do łaski *praedestinatio ad gratiam*). Łaska ta wyrażona została w osobie Jezusa (być wybranym, znaczyło być wybranym w Chrystusie), doktryna predestynacji miała zatem charakter wybitnie chrystologiczny. Naukę o predestynacji⁶⁶ w centrum

⁶³ J. Calvin, *Commentary on Daniel*, Vol. 1, Ch. 4, Daniel 4:35, <http://www.bible-studyguide.org/ebooks/comment/calcom24.pdf> [data dostępu: 23.09.2010].

⁶⁴ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, translated by H. Beveridge, Hendrickson Publishers, Peabody 2008, Book III, Ch. 21:1.

⁶⁵ *Ibidem*, Book IV, Ch. 1:2.

⁶⁶ Predestynacja stanowiła odpowiedź na nurtujący problem niedoskonałości świata w obliczu bożej wszechmocy, była jednym z rozwiązań dylematu, jak pogodzić karanie grzesznych działań ludzi z etycznym i zarazem wszechmocnym, a więc jedynie odpowiedzialnym za te działania, Stwórcą. Przyjęto koncepcję, która zarysowywała się już w *Księdze Hioba*. Usytuowano Boga poza etycznymi roszczeniami jego stworzeń, uznano jego wyroki za niedostępne ludzkiemu pojmowaniu, a jego wszechmoc za bezgraniczną, stosowanie kryterium ludzkiej sprawiedliwości do jego czynów – za zupełnie niemożliwe. Boski, suwerenny, całkowicie niezbadany i od zawsze ustalony wyrok decydował o losie na ziemi, jak i o losie po śmierci. Potępieni mogą ubolewać nad swoją wyznaczoną przez predestynację grzesznością, podobnie jak zwierzęta nad tym, że nie zostały stworzone ludźmi. W tej sytuacji sensem etycznego postępowania nie może być polepszenie własnych szans w tym lub w tamtym świecie. Tendencji do ujmowania Boga jako nieograniczonego pana swych stworzeń towarzyszyła skłonność do dostrzegania wszędzie Jego opatrności, co według Webera stanowiło racjonalizację magicznego przepowiadania (M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. i wstępem opatrzyła D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 405–406).

dogmatyki reformowanej postawił Theodore Beza, kontynuator myśli Kalwina, uznawany za ojca kalwińskiej ortodoksji.

B. Kościół

Kalwin rozróżniał dwa Kościoły: Kościół duchowy, niewidzialny, składający się z wszystkich predestynowanych (umarłych i żyjących) i Kościół ziemski, tworzony przez żyjących wiernych, wybranych i niewybranych przez Boga. Nie jest możliwe rozpoznanie i oddzielenie jednych od drugich, predestynowani – pisał – są jak „kilka ziaren pszenicy zagrzebanych w kupie plew”⁶⁷. Kalwin rozumiał niewidzialny Kościół jako „społeczność wszystkich świętych, społeczność rozproszoną po świecie, istniejącą we wszystkich wiekach, połączoną wspólnym credo i Duchem Chrystusa...”⁶⁸ Tylko Bóg zna Kościół, którego podstawą jest Jego sekretna elekcja i który może być nazwany katolickim, czyli powszechnym. Jest jeden Jezus Chrystus i jeden Kościół, wszyscy wybrani przez Boga, połączeni w Chrystusie, tworzą jedno ciało, każdy chrześcijanin, wybrany i odrodzony przez wiarę, staje się jego integralną częścią. Jakikolwiek podział nie jest możliwy, podobnie jak nie sposób podzielić Chrystusa⁶⁹. Określenie powszechnego, niewidzialnego Kościoła jako „społeczności świętych” wyrażało zjednoczenie w braterskiej miłości⁷⁰. Kalwin podkreślał sekretny charakter bożego wybrania i przestrzegał, by nie ulegać pokusie łatwego osądu i nie kwalifikować ludzi jako predestynowanych na podstawie zewnętrznych znaków, gdyż „tylko Jego oczy widzą, kto jest prawdziwe święty”⁷¹. Wybrani mogą być nawet wśród niewierzących, bo „tylko On wie i ma swój cel w tych, którzy nie znają ani Jego, ani siebie”⁷². Z drugiej strony reformator wierzył, że znakiem wybrania jest wiara, wyrażająca się w woli przynależności do Kościoła w jego ziemskim wymiarze⁷³.

⁶⁷ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Book IV, Ch. 1:2.

⁶⁸ Cyt. za: Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 151.

⁶⁹ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 1:2.

⁷⁰ *Ibidem*, Book IV, Ch. 1:3.

⁷¹ *Ibidem*, Book IV, Ch. 1:8.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, Book IV, Ch. 1:9.

Kościół widzialny miał stanowić rodzaj medium, rozwijającego w ludziach łaskę wiary, będącą znakiem predestynowania. Jego rola ograniczała się do głoszenia Słowa Bożego i udzielania sakramentów (chrztu i Eucharystii⁷⁴), odpuszczanie grzechów i zbawienie pozostawało poza jego możliwościami jako wyłączna domena Boga⁷⁵. W teorii Kalwina widzialny Kościół był rodzajem ustępstwa poczynionego przez Boga wobec grzesznej natury człowieka, pozwalającego gromadzić się w nim zarówno dobrym, jak i złym. Tym, jak uważał Kalwin, należało tłumaczyć obecność „wielu hipokrytów, którzy nie mają nic Chrystusowego oprócz imienia”⁷⁶. Istnienie widzialnej społeczności Kościoła, opartej na członkostwie wybranych i niewybranych, nie połączonych wspólnym przeznaczeniem, stwarzało problem braku czynnika unifikującego. Głoszenie Słowa Bożego i Eucharystia były w tej kwestii ważne, choć niewystarczające. Społeczność widzialnego Kościoła, zawierająca członków w różnych stanach wiary i niewiary, wymagała dodatkowego wsparcia. Jej jedność nie została zagwarantowana przez łaskę predestynacji, jak działo się w przypadku Kościoła niewidzialnego, stąd konieczna stawała się struktura instytucjonalna, wspierająca kościelną dyscyplinę. Widoczny Kościół był bowiem jakby gorszego gatunku, dostosowany do ludzkiej kondycji⁷⁷. Jedność Kościoła ziemskiego trzeba było tworzyć za pomocą struktury przymusu, inaczej mówiąc, niezbędny był element władzy. Heterogeniczny charakter członkostwa mógł zostać sprowadzony do jedności poprzez określony zestaw czynników dyscyplinujących, poprzez eklezjalną politykę rozpowszechniania i egzekwowania Słowa, efektywny porządek, promowanie spójności i prawidłowości w decydowaniu kościelnym. Widoczny Kościół musiał być wyposażony w odpowiednie narzędzia władzy⁷⁸. Kalwin odkrył w istocie to, co Kościół katolicki praktykował od dawna, a o czym wcześniejsi reformatorzy, łącznie z Lutrem, zdawali się

⁷⁴ Kalwin uznawał tylko dwa sakramenty – chrzest i Eucharystię jako ustanowione bezpośrednio przez Chrystusa. Pozostałe sakramenty określał jako „rytuały wymyślone przez ludzi”, które nie mogły być w pełni wiarygodne wobec zdeprawowania ludzkiego rozumu i zmysłów (J. Kalwin, *O konieczności reformowania się Kościoła. Do Cesarza Augusta*, <http://www.kalwin2009.pl/index.php?option=com> [data dostępu: 20.05.2009]).

⁷⁵ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 1:4.

⁷⁶ *Ibidem*, Book IV, Ch. 1:7.

⁷⁷ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 151.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 152.

zapominać, że społeczność religijna, jak każda inna, wymaga wsparcia instytucji, będących agregatami władzy.

Kalwin postulował rozdział sfery duchowej i świeckiej i tym samym oddzielenie Kościoła od państwa⁷⁹. W jego przekonaniu każda z dziedzin wymagała władzy jako czynnika unifikującego i dyscyplinującego. Władza świecka różniła się od duchowej zakresem czy jurysdykcją, jednak istota władzy, czyli przymus, pozostawała jednakowa zarówno dla państwa, jak i Kościoła. Kalwin nie popełnił błędu Lutra, w przeciwieństwie do niego od początku widział we władzy czynnik konieczny do funkcjonowania społeczności Kościoła. Dla indywidualnego sumienia władza była bez znaczenia, w przeciwieństwie do społeczności, którą chroniła przed konsekwencjami błędzenia tegoż sumienia. Wydaje się oczywiste, że Kalwin widział w dyscyplinie sposób kontrolowania członków Kościoła, poprzez nią wierzący miał ponownie znaleźć się w kontekście ograniczeń i nadzoru, dostosować się do stworzonego porządku⁸⁰. Kontrast między koncepcją Kościoła Lutra i Kalwina ukształtował się przede wszystkim jako wynik wysiłku tego ostatniego, zmierzającego do odzyskania starej koncepcji wspólnoty jako szkoły cnoty i agencji indywidualnego doskonalenia. Kalwin jako szesnastowieczny francuski humanista nawiązywał swą koncepcją Kościoła-społeczności do klasycznej idei wspólnoty, z tym że przeniósł ją z gruntu politycznego na religijny. Zamiast społeczności świeckiej Kościół stał się istotnym medium prowadzącym człowieka do poprawy, symbolem ludzkiego przeznaczenia. Kalwin wyznaczał dla Kościoła rolę podobną do tej, jaką u starożytnych Greków odgrywało miasto-państwo, będące środkiem, umożliwiającym ludziom lepsze, szlachetniejsze życie. Jako społeczność Kościół miał być *corpus mysticum* i zarazem rodzajem chrześcijańskiej *polis*⁸¹.

Przestrzegał, by nie lekceważyć ziemskiej formy Kościoła, nie porzucać go z powodu jego wad w postaci ambicji, zawiści czy nieczystości. Traktował to na równi z wyrzeczeniem się Boga i Chrystusa. Pisał:

Rzeczą najlepszą byłaby idealna zgoda, ale nie ma człowieka, który nie jest uwikłany we mgłę ignorancji. Możemy więc albo nie mieć żadnego Kościoła

⁷⁹ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 11:3.

⁸⁰ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 156.

⁸¹ *Ibidem*, s. 157.

dla wszystkich, albo wybaczyć iluzję w pewnych rzeczach, w których człowiek może się mylić, i zachować religię bez naruszania jej substancji⁸².

W ujęciu Kalwina celem nadrzędnym społeczności Kościoła, podobnie jak społeczności politycznej, pozostawał ład. Jedność Kościoła niewidzialnego to rezultat sekretne go wybrania przez Boga, podstawę jedności Kościoła widzialnego stanowić miała Eucharystia jako znak integrujący społeczność i jako zasada podtrzymująca miłości bliźniego. Miłość Chrystusa miała być według Kalwina zasadą regulującą relacje społeczne, z których w ten sposób, w ograniczonym zakresie, wyrugowane zostałyby egoizm i nienawiść⁸³.

Tolerancja dla ludzkiej niedoskonałości nie oznaczała akceptowania w społeczności Kościoła zatwardziałości i ostentacyjności w grzechu. Pobłażliwość dla tego typu postaw nie mogła leżeć w jego naturze. „Nie można zasiadać do stołu Pańskiego i jeść Pański chleb” – pisał Kalwin – wspólnie z „rozpustnikami, chciwcami, bałwochwalcami, oszczercami, pijakami czy zdziercami”. Ludzka grzeszność unaoczniała, że głoszenie Słowa Bożego i udzielanie sakramentów było niewystarczające. Społeczność Kościoła widzialnego potrzebowała dyscyplinującego elementu władzy, koniecznego do radzenia sobie z heterogenicznym charakterem członkostwa. Dyscyplina, w przeciwieństwie do Słowa Bożego i sakramentów, była dziełem ludzkim, choć zgodnym z *Pismem Świętym* (Kalwin swój ustrój zarządzający Kościołem opracował opierając się na *Biblii*, pragnąc, na ile to możliwe, naśladować stworzony przez Boga porządek). Kościół wyposażony w odpowiednie narzędzia przymusu mógł zapewnić jedność, choćby przez wykluczenie jawnych i upartych grzeszników. W przekonaniu Kalwina niewykluczenie ich ze wspólnoty należało traktować jako poważne uchybienie⁸⁴. Decyzja w tej kwestii należała do kościelnego rządu, czyli starszych (gr. *presbyteros* – starszy)⁸⁵.

W świecie doczesnym nie ma rzeczywistego, chrześcijańskiego życia poza widzialną wspólnotą Kościoła, choćby była najmniejsza czy z ludzkiego punktu widzenia niedoskonała. Reformator reprezentował przekonanie o niemożliwości istnienia indywidualnego życia chrześcijańskiego, podobnie

⁸² J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 1:12.

⁸³ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 152.

⁸⁴ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 1:15.

⁸⁵ *Ibidem*.

jak filozofowie greccy – o niemożliwości życia poza *polis*. W Kościele Kalwina szczególna rola spoczywać miała na pastorach, ministrach Bożego Słowa i sakramentów. Nauczanie miało być ich pierwszoplanowym zadaniem, jak bowiem uczył Paweł, „wiara więc rodzi się ze słuchania” (Rz 10:17). Kalwin widział w pastorach naczynia, w których Bóg oferuje ludziom skarb swojego Słowa, „mistrzów”, pomagających w „czytaniu”, „konsekwowane usta i języki”, czyniące słowo Boga bardziej słyszalnym, nie mogące jednak wykroczyć poza to Słowo⁸⁶. Nauczanie niezgodnie z *Pismem* równało się profanacji urzędu pastora. Pomimo swej istotnej roli w Kościele pastory nie mieli mocy odpuszczania grzechów⁸⁷. Przypominali nieco Platońskiego władcy-filozofa, obiektywnego agenta wiecznej prawdy, który jej służy, ale jej nie tworzy, z tą jednak różnicą, że pastor miał być wybieralnym liderem społeczności, nie jej władcą⁸⁸.

Kalwin podkreślał konieczność wychowania członków Kościoła do samodzielnej refleksji religijnej opartej na *Biblii*. Jego wizja Kościoła była wizją wspólnotową, w której pastor zajmował miejsce szczególne, jednak rola nauczyciela Słowa mogła być udziałem również szeregowego członka. Ze statusu pastora nie wynikała potrzeba darzenia go szczególnymi względami, Kalwin podkreślał, że jedynym, co mogło go wyróżniać, podobnie jak innych wiernych, był nienaganny przykład bogobojnego życia⁸⁹. Powołując się na Pawła, rozróżniał dwa rodzaje duszpasterstwa (ministrów): zwyczajne i stałe oraz nadzwyczajne i tymczasowe. Zwyczajne duszpasterstwo obejmowało pastorów i nauczycieli⁹⁰ (Ef 4:11) oraz diakonów (dla zarządzania sprawami biednych i chorych oraz bezpośredniej opieki nad nimi)⁹¹ i starszych⁹². Natomiast apostołowie, prorocy i ewangelści (Ef 4:11) ustanowieni zostali nie do codziennych, zwykłych zadań, lecz dla służby nadzwyczajnej i okresowej⁹³. Ministrów powoływał Bóg do zarządu Kościołem, by ten nie został

⁸⁶ *Ibidem*, Book IV, Ch. 1:5; J. Kalwin, *O konieczności reformowania się Kościoła...*

⁸⁷ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 1:5–6.

⁸⁸ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 159–160.

⁸⁹ J. Kalwin, *O konieczności reformowania się Kościoła...*

⁹⁰ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 3:5–6.

⁹¹ *Ibidem*, Book IV, Ch. 3:9.

⁹² *Ibidem*, Book IV, Ch. 3:12.

⁹³ *Ibidem*, Book IV, Ch. 3:4.

pozostawiony wyłącznie ludzkiemu kaprysowi. Wprowadzane przez nich „pobożne regulacje” miały być jednak – uważał Kalwin – zupełnie różne od „tyrańskich edyktów papieża” i „ludzkiej tradycji”. Reformator podkreślał powołaniowy charakter ministrów („nikt nie może należycie wypełniać urzędu, jeżeli nie jest powołany przez Boga”)⁹⁴. Powołanie miało mieć podwójny charakter: być sekretnym powołaniem przez Boga oraz widzialnym powołaniem przez lokalną społeczność⁹⁵. Ministrowie, w przeciwieństwie do apostołów czy proroków, mieli być akceptowani przez społeczność Kościoła („[...] kapłan jest wybierany w obecności ludu, na oczach wszystkich, przez publiczny osąd i świadectwo jest zatwierdzany jako wartościowy i odpowiedni”)⁹⁶. Akceptacja wiernych konieczna do pełnienia funkcji ministra nadawała Kościołowi charakter demokratyczny, czyniła zeń rodzaj duchowej republiki. Drugą jego cechą charakterystyczną, znajdującą potwierdzenie w *Biblii*, był egalitaryzm, choć wydawać się mogło, że przeczyła mu instytucja prezbiteriatu. Kalwin odnajdywał uzasadnienie dla prezbiteriatu i dla wybieranego z jego grona biskupa we wczesnym Kościele⁹⁷, gdzie biskup zarządzał i był wybierany za zgodą ludzi. Rozumiał rolę biskupa podobnie; miał on zapobiegać konfliktom i łagodzić spory, czyli służyć zachowaniu, istotnej dla tworzącego się Kościoła, dyscypliny⁹⁸. Tak jak we wczesnym Kościele, funkcja biskupa nie wiązała się z hierarchią, dla której w nauce ewangelicznej nie było miejsca. Biskup nie przewyższał godnością pozostałych duchownych, powołany był do zadań takich samych, jak oni. Kalwin pisał:

Stosując określenia biskupi, prezbiterzy, pastory dla tych, którzy zarządzają kościołami uczyniłem to w oparciu o autorytet *Pisma Świętego*, które używa tych słów jako synonimów. Wszystkich pełniących ministerstwo słowa nazywa biskupami⁹⁹.

⁹⁴ *Ibidem*, Book IV, Ch. 3:13.

⁹⁵ *Ibidem*, Book IV, Ch. 3:10–12.

⁹⁶ *Ibidem*, Book IV, Ch. 3:15. Na temat duszpasterstwa w ujęciu Kalwina zob. więcej: J. T. McNeill, *The Doctrine of the Ministry in Reformed Theology*, „Church History” 1943, Vol. 12, Is. 2, s. 78–86, doi:10.2307/3159979.

⁹⁷ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 3:7.

⁹⁸ J. T. McNeill, *Doctrine of the Ministry...*, s. 83.

⁹⁹ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 3:8.

Przyznana biskupom rola podobna była do roli konsulów w senacie, Kalwin widział ich jako przewodniczących spotkaniom presbiterów, przedkładających im sprawy do rozważenia, egzekwujących podjęte na tych spotkaniach decyzje. W myśli eklezjalnej Kalwina rola biskupów ograniczona została do zadań organizacyjnych i porządkowych. Jego episkopalizm miał charakter funkcjonalny. Kalwin nie odrzucał zatem episkopalizmu, traktując go jako element Kościoła pierwotnego¹⁰⁰. Był natomiast przeciwny pozycji biskupów podobnej do tej, jaką zajmowali oni w Kościele katolickim, która – jak twierdził – prowadziła do praktykowania „tyranii nad duszami” i do biskupstw, które „zdegenerowały się w świeckie satrapie”¹⁰¹.

Organizacja Kościoła została przez Kalwina opracowana w *Ordonnances ecclésiastiques*, opublikowanej tuż po jego ponownym przybyciu do Genewy w roku 1541. Przekonany o potrzebie istnienia Kościoła zdyscyplinowanego i dobrze zorganizowanego opracował szczegółowe wytyczne. Kalwinizm rozwijał się w warunkach wrogości zarówno ze strony monarchów, jak i Kościoła katolickiego (np. w latach pięćdziesiątych wieku XVI we Francji). W takiej sytuacji przetrwanie grup wyznających kalwinizm zależało w równej mierze od ich gorliwości religijnej, jak i sprawnej organizacji kościelnej. W tym aspekcie kalwinizm różnił się istotnie od luteranizmu, który na ogół rozwijał się dzięki przychylności książąt¹⁰². Najbardziej charakterystycznym elementem kalwińskiego systemu zarządzania Kościołem Genewy był konsystorz. Instytucja ta, powołana w roku 1542, składała się z dwunastu starszych, wybieranych każdego roku przez władze miasta wspólnie z pastorami, należącymi do Czcigodnego Towarzystwa Pastorów. Konsystorz miał się zbierać w każdy czwartek w celu omówienia dyscypliny kościelnej¹⁰³. Nerwem całego systemu kościelnego byli pastory. W pierwszej instancji kandydatów na ten urząd nominowali koledzy-ministrowie. Nominacje przekazywane były następnie radzie miejskiej, która wybierała spośród nich. Nazwiska wybranych trafiały do kongregacji (lokalnej społeczności wiernych), by je zatwierdziła lub odrzuciła. Procedury te ilustrują rolę, jaką Kalwin wyznaczył zgromadzeniu wiernych: kongregacja

100 J. T. McNeill, *Doctrine of the Ministry...*, s. 84.

101 *Ibidem*, s. 83.

102 A. E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009, s. 167.

103 *Ibidem*, s. 168.

mogła ratyfikować lub odrzucić decyzję rady, nie mogła natomiast formułować celów działań. Decyzje w sprawach kościelnych były przede wszystkim produktami instytucjonalnymi, wynikami określonych procedur oraz działań wyznaczonych funkcjonariuszy. Metody te miały gwarantować porządek w sprawach Kościoła, stanowić alternatywę dla zamieszania i nieładu, generowanych w przypadku demokratycznego charakteru kontroli (przez członków kongregacji). Demokratyzm w kościele Kalwina przejawiał się natomiast na poziomie społecznym, w przeżywaniu intymności wspólnoty, w symbolice sakramentów i w głoszeniu Słowa Bożego¹⁰⁴.

W reformowanych miastach szwajcarskich kwestia dyscypliny kościelnej stanowiła przedmiot sporów i kontrowersji. Początkowo, w latach trzydziestych XVI wieku, dominującym wzorcem było stanowisko Ulricha Zwingliego, zakładające podporządkowanie dyscypliny kościelnej władzy świeckiej. Za czasów Heinricha Bullingera, następcy Zwingliego w Zurychu, ekskomunikę uważano za sprawę świecką, leżącą w gestii władz miasta, nie zaś duchowieństwa. Także w Bazylei podnoszono zastrzeżenia, co do stosowności czysto eklezjalnych kompetencji w kwestii ekskomunikowania wiernych¹⁰⁵, ale to właśnie ona była miastem, które dało początki teorii konkurencyjnej. W roku 1530 Johannes Oecolampadius wystąpił w tamtejszej radzie miejskiej z twierdzeniem o fundamentalnej różnicy pomiędzy władzą świecką i kościelną, która uzasadniała jego zdaniem konieczność wprowadzenia odrębnego sądownictwa kościelnego, zajmującego się grzechem i dysponującego prawem ekskomuniki, podczas gdy sądownictwo świeckie miało zajmować się przestępstwami kryminalnymi. Rada miejska Bazylei nie wyraziła jednak zgody na tego rodzaju rozdział kompetencji. W latach trzydziestych XVI wieku idea sądu kościelnego zaczęła zyskiwać coraz większe poparcie, nowego orędownika zyskała m.in. w osobie Martina Bucera. W styczniu roku 1537, wspólnie z Guillaume Farelem, opracował on formę zarządzania Kościołem. W Strassburgu, w czasie gdy przebywał tam Kalwin, nie istniał sąd kościelny, a dyscyplina egzekwowana była przez władze miejskie, ale kontakty z Bucerem miały istotny wpływ na stanowisko Kalwina, dla którego gwarantem utrzymania porządku w kwestiach religijnych miał być konsystorz. W latach pięćdziesiątych wieku XVI w Genewie toczył się spór ogniskujący się wokół

¹⁰⁴ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 158–159.

¹⁰⁵ A. E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 168–169.

konsystorza. Chodziło o to, czy to konsystorz, czy też obywatele Genewy, tworzący Petit Conseil (radę miejską), mieli prawo nakładać karę ekskomuniki. Kalwin, zgodnie ze swoimi *Ordonnances ecclésiastiques*, był przekonany, że prawo takie przysługuje konsystorzowi, jego przeciwnicy, na czele z Ami Perrinem – że ekskomuniką może ukarać tylko rada miejska¹⁰⁶. Kalwin przywiązywał wagę do instytucjonalizacji Kościoła jako mechanizmu jednoczącego i chroniącego przed konsekwencjami heterogenicznego kościelnego członkostwa, był jednak świadomy związanego z tym niebezpieczeństwa, polegającego na uczynieniu instytucjonalizacji celem samym w sobie. Zabezpieczeniem miało być ograniczenie władzy Kościoła autorytetem *Pisma Świętego*, potraktowanie tym samym uwagi dla Kościoła jako szacunku dla jego głowy – Chrystusa, a słuchanie starszych i przełożonych – jako posłuszeństwo wobec Litery Boga¹⁰⁷.

W teorii Kalwina urzędy pastorału i starszych miały znaczenie przełomowe; reprezentowały władzę widzialnego Kościoła, były wyrazem powrotu do jego instytucjonalizacji, tak bardzo znienawidzonej przez Marcina Lutra. Kategoria władzy na powrót włączona została do koncepcji Kościoła, co kontrastowało z późniejszymi propozycjami ze strony radykalnych protestantów reformowanych, by ministrów traktować jako przedstawicieli kościelnej społeczności, podlegających odwołaniu, i by niektóre z kompetencji Kościoła, takie jak ekskomunika czy wydalenie, były w gestii członków kongregacji. Według Kalwina uprawnienia Kościoła mieściły się w jego instytucjach pastorału i starszych, ich funkcjonariusze zaakceptowani przez kongregację byli traktowani nie tyle jako przedstawiciele kościelnej społeczności, ile przede wszystkim jako instrument Słowa Bożego¹⁰⁸.

Koncepcja urzędu pastorału, obok innych elementów eklezjologii Kalwina, takich jak bierna rola kongregacji (ograniczona do akceptacji lub odmowy akceptacji), połączona z wiarą genewskiego reformatora w wiążący obiektywizm *Pisma Świętego*, rzuca światło na podstawową motywację tej eklezjologii. Było nią uczynienie z widzialnej społeczności Kościoła narzędzia do pogłębiania rozumienia Słowa Bożego. Taka wizja Kościoła czyniła zeń rodzaj gmachu, którego struktura zbudowana została w celu przewidywa-

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 169–171.

¹⁰⁷ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 153.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 159.

nia i przeciwdziałania „zagrożeniu”, stwarzanemu przez ludzki samodzielny osąd. Gdy ludzki niespokojny duch pragnął wzmocnić swoją indywidualność, napotykał Kalwina z obiektywną miarą *Pisma*. Ponowne odkrycie przez genewskiego reformatora instytucjonalnego wymiaru Kościoła wiązało się z poruszeniem przez niego szeregu tematów, takich jak charakter władzy, funkcje urzędu czy więzy społeczności. Całokształt tych problemów wykraczał poza teorię ustroju kościelnego i obejmował także elementy nauczania politycznego. Kościół był w ujęciu Kalwina uporządkowaną społecznością z własnym rządem oraz z sakramentami i głoszeniem Słowa jako symbolami cementującymi społeczność. Egzekwowana przez władzę Kościoła dyscyplina kształtowała wśród członków kongregacji wspólną perspektywę i wrażliwość na dobro wspólne¹⁰⁹.

C. Społeczeństwo z natury, państwo z konieczności¹¹⁰

Kiedy Kalwin w roku 1536 przybył do Genewy, miasto było niezależną *civitas*. W roku 1535 odeszło od katolicyzmu, a następnie przyjęło wyznanie ewangelickie, w czym znaczący udział miał słynny kaznodzieja Guillaume Farel (1489–1565). Od roku 1526 istniał w mieście podział na trzy kategorie mieszkańców. Pierwszą stanowili obywatele, urodzeni z rodziców obywateli. Rządząca miastem rada miejska, zwana Petit Conseil (określana także jako Senatus, Conseil Ordinaire, Conseil Estroicte), składała się z 24 obywateli – mężczyzn i kontrolowała wszystkie aspekty życia w mieście. Osoby urodzone poza Genewą miały dwojaki status: mieszkańców (zyskiwali go po odpowiedniej opłacie na ręce rady miejskiej) i rezydentów. Mieszkańcom przysługiwało prawo dorocznego wyboru urzędników oraz kandydowania do Rady Sześćdziesięciu (Conseil des Soixante) lub do Rady Dwustu (Conseil des Deux Cents), nie mogli jednak ubiegać się o członkostwo w Petit Conseil. Rezydenci natomiast nie dysponowali prawem głosu, nie mogli piastować żadnych urzędów i nosić przy sobie broni. *Habitant* mógł jedynie zostać pastorem lub wykładowcą, pod

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 160.

¹¹⁰ Fragmenty niniejszego podrozdziału oraz następującego po nim podrozdziału D weszły w skład artykułu pt. *Filozofia polityczna Jana Kalwina*, opublikowanego na łamach „Humanities and Social Sciences” 2015, Vol. XX, nr 22 (3), s. 9–22, DOI:10.7862/rz.2015.hss.4.

warunkiem jednakże, że wśród genewian brakowało kandydata na to miejsce. Kalwin aż do roku 1559 miał status rezydenta¹¹¹.

W czasie gdy Kalwin po raz pierwszy przybył do Genewy władze tego miasta traktowały Kościół i sferę świecką jako tożsame, w konsekwencji decyzje dotyczące tego pierwszego miały charakter polityczny. Sytuacja religijna pozostawała pod kontrolą rady miejskiej, duchowni ewangeliccy nie tylko nie dysponowali jakąkolwiek władzą, ale pozostawali bez dochodów, nie posiadali również obywatelstwa, co uniemożliwiało im zasiadanie w gremiach decyzyjnych miasta. Konflikt z radą miejską na tle religijnym stał się powodem wygnania obu reformatorów, Kalwina i Farela, w roku 1538. Po powrocie, w roku 1541, Kalwin rozpoczął proces autonomizacji Kościoła w ramach polityki miasta, przekonany o radykalnie odmiennej naturze Kościoła i sfery świeckiej.

Genezy państwa upatrywał w kondycji ludzkiej, będącej następstwem grzechu pierworodnego. W komentarzu do Pawłowego listu do Rzymian powiełał stanowisko Augustyna i Lutra pisząc, że władza ustanowiona została przez Boga dla powstrzymywania samowoli niegodziwych i zapewnienia spokoju i ochrony niewinnym¹¹². Państwo uznane zostało przez Kalwina za element świata ziemskiego, dla którego normę postępowania stanowić miało prawo natury. Kalwin definiował je jako doczesną formę prawa bożego, uosabiającego sprawiedliwość – zasadę i cel wszystkich praw. Jak wierzył, prawo natury było wyrazem woli Boga, odbitym w ludzkich umysłach, choć jego rozumienie zaciemniało dziedzictwo grzechu pierworodnego¹¹³.

W rozważaniach na temat rządu świeckiego, reformator, jak sam przyznawał, zajmował stanowisko pośrednie pomiędzy „barbarzyńcami”, czyli anabaptystami, odrzucającymi wszelkie formy władzy ziemskiej, a „pochlebcami książąt, wychwalającymi ich władzę bez umiarkowania”¹¹⁴, czyli luteranami. Nie godził się z jednej strony z brakiem władzy świeckiej i oparciem porządku społecznego wyłącznie na Ewangelii, z drugiej – z podporządkowaniem Kościoła władzy świe-

¹¹¹ A. E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 162–163.

¹¹² J. Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, translated and edited by the Rev. J. Owen, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 13:3–4, s. 419, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom38.pdf> [data dostępu: 14.11.2012].

¹¹³ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:16.

¹¹⁴ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:1.

ckiego księcia. „Nie należy łączyć władzy duchowej i świeckiej – stwierdzał – są one od siebie wyraźnie oddzielone”, choć Kościół i państwo nie są sobie przeciwnie¹¹⁵. Rząd polityczny i rząd kościelny nie różnią się w swej istocie, lecz celach, ich natura jest bardziej analogiczna niż przeciwna. Rząd duchowy jest tak samo niezbędny do życia Kościoła, jak rząd polityczny do sprawnego funkcjonowania społeczeństwa. Rodzaj władzy obecnej w Kościele może nosić przydomek „duchowa”, ale to nie zmienia jej charakteru i nie czyni czymś diametralnie różnym od władzy świeckiej. Oba rodzaje są narzędziem dyscyplinującym i ochronnym zarazem. Zarządzający Kościołem również powinni być zorientowani w „zasadach i prawach dobrego rządu”, bo wiedza ta stanowi niezbędny element zachowania każdego ładu społecznego, a zatem i kościelnego. Ład ten, który Kalwin definiował jako „dobrze uregulowany ustrój, który wyłącza zamieszanie, nieuprzejmość, upór, wrzaski i rozłamy”, był głównym celem zarówno rządu politycznego, jak i religijnego¹¹⁶. Porządek społeczny nie przypominał czegoś, co raz ustanowione trwa nieprzerwanie, wymagał stałego sprawowania władzy. Jak ład wszechświata zachowywany był przez aktywność Boga, tak porządek ludzki, jeśli nie miał stać się domeną chaosu, musiał być podtrzymywany instytucjami władzy.

Jak wspomniano, Kalwinowi nie odpowiadało stanowisko ani luteranów, ani anabaptystów, rozróżnienie przez niego władzy duchowej i świeckiej służyło w istocie obaleniu poglądu, że władza świecka jest złem, a duchowa – jedynie formą perswazji¹¹⁷. Rozdział 20 czwartej księgi *Nauki religii chrześcijańskiej*, poświęcony władzy świeckiej, jest przede wszystkim polemiką z anabaptystami, nazywanymi przez Kalwina „fanatykami” i „barbarzyńcami”. Anabaptyści wszelki porządek ziemski, w tym władzę i własność prywatną, uważali za sprzeczny z Ewangelią. Zakazywali chrześcijanom pełnienia urzędów i sprawowania władzy politycznej, powołując się na słowa ewangelisty Łukasza (22:24–27), dotyczące pierwszeństwa:

Powstał też między nimi spór o to, który z nich jest ważniejszy. Wtedy Jezus im powiedział: „Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy są nazywani dobroczyńcami. U was tak być nie może. Ale najważniejszy z was niech będzie jak najmłodszy, a przełożony, jak ten, który służy”.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 153.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 153–154.

Dla Kalwina słowa te nie negowały władzy królewskiej jako takiej, zaprzeczały jedynie jej apostołskiemu charakterowi¹¹⁸. Wizja porządku społecznego anabaptystów w oczach Kalwina uchodziła za anarchię, a oni sami, ze swym pragnieniem społeczności bez instytucji i władzy, podobni byli – jak stwierdzał – do „szczurów w słomie”¹¹⁹. Jako przeciwwagę dla argumentacji anabaptystów przytaczał słynny fragment Pawłowego listu do Rzymian (13:1–3)

Nie ma bowiem władzy, która nie byłaby od Boga; lecz każda, która istnieje, została ustanowiona przez Boga. Dlatego ten, kto sprzeciwia się władzy, występuje przeciw porządkowi Boga, a ci, którzy występują przeciw porządkowi, sami na siebie ściągają karę. Sprawujący władzę nie wywołują lęku u tych, co dobrze czynią, ale u tych, którzy czynią źle.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że Kalwin sakralizował władzę świecką. Człowiek nie może wątpić, przekonywał, że władza polityczna jest nie tylko uświęcona i legalna, ale „najbardziej uświęcona i najbardziej zaszczytna” pośród wszystkiego, co dostępne jest człowiekowi w ramach jego doczesnego życia. Władza pochodzi od Boga, a sprawujący ją cieszą się boskim autorytetem, stąd należy im się szacunek¹²⁰. Sprzeciw wobec władzy równoznaczny jest buntowi wobec Stwórcy, ustanawiającemu rząd świecki jako pomoc upadłej ludzkości. Rząd będący opiekunem prawa natury/prawa bożego potrzebny jest ludziom nie mniej niż „chleb i woda, światło i powietrze”, skłania ich do zgody, promuje pokój i ład oraz zabezpiecza kult religii chrześcijańskiej przed wrogami zewnętrznymi, jak i przed wewnętrznymi zagrożeniami lekceważenia, profanacji, publicznego bluźnierstwa¹²¹. Kształtowanie zachowań społecznych w kierunku obywatelskiej prawości nie jest jednak równoznaczne z przywróceniem ludzkiej społeczności utraconej doskonałości, gdyż „zu-

¹¹⁸ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:7.

¹¹⁹ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:5.

¹²⁰ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:4. Kalwin przywoływał między innymi cytat z Księgi Przysłów (8:15–16) „Ze mną rządzą królowie i władcy wydają sprawiedliwe prawa. Ze mną sprawują władzę książęta i dostojnicy sądzą na całej ziemi”.

¹²¹ J. Calvin, *Commentary on Daniel*, Vol. 1, Ch. 4, Daniel 4:1–3. Kalwin przywoływał prorocstwo Izajasza dla Kościoła „Królowie będą twoimi piastunami, a ich księżniczki twoimi niańkami” (Izajasz 49:23).

chwała bezbożnych jest tak wielka, a ich niesprawiedliwość tak uporczywa, że przez surowość praw ledwie może być powstrzymywana...”¹²² Rząd świecki służy temu,

aby, spokój publiczny nie był zakłócany, aby własność każdego człowieka była bezpieczna, aby każdy człowiek mógł uczciwie handlować z innymi, aby mogły się rozwijać uczciwość i skromność; krotko mówiąc, aby mogła istnieć publiczna forma religii pośród chrześcijan oraz człowieczeństwo pośród ludzi¹²³.

W refleksji politycznej Kalwina znalazło się również podkreślanie biblijnego obowiązku ochrony najsłabszych, który reformator nakładał zarówno na Kościół (głoszący Słowo Boże), jak i na władzę polityczną (zabezpieczającą głoszenie Słowa Bożego). W komentarzu do Księgi Jeremiasza (7:5–7) stwierdzał, że ilekroć Bóg wspomina o „dobrym rządzie” ma na myśli jego stosunek do „obcych, sierot i wdów”. Prawy rząd – dowodził – rozpoznaje ciążącą na nim odpowiedzialność reprezentowania bożej ochrony w stosunku do tych ludzi¹²⁴. Kalwin dostrzegał zależność pomiędzy dobrem wspólnoty politycznej a cnotami chrześcijańskimi, nakładał na władzę świecką obowiązek kształtowania postawy obywatelskiej opartej na wartościach religijnych. Analogicznie od Kościoła oczekiwał pomocy w kształtowaniu manier cywilnych.

Według Kalwina w ludzkim umyśle, mimo skażenia grzechem pierwotnym, zachowała się ograniczona świadomość prawa natury, o czym miała świadczyć ludzka skłonność do życia w społeczeństwie. W odniesieniu do porządku doczesnego człowiek wydawał się dysponować ogólnymi wzorcami porządku obywatelskiego i uczciwości. Pisał:

¹²² J. Calvin, *Institutes*..., Book IV, Ch. 20:2.

¹²³ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:3.

¹²⁴ J. Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*, translated and edited by the Rev. J. Owen, Vol. 1, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 7:5–7, s. 394, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom17.pdf> [data dostępu: 22.04.2013]; W. R. Stevenson, Jr., *Calvin and Political Issues*, [w:] *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. by D. K. McKim, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 176.

[...] człowiek jest z natury zwierzęciem społecznym wykazuje instynktowną skłonność do pielęgnowania i ochrony społeczeństwa; a zatem widzimy, że w umysłach wszystkich ludzi zawarte są wrażenia obywatelskiego ładu i uczciwości¹²⁵.

Spółeczeństwo w ujęciu Kalwina miało zatem charakter naturalny, opierało się na właściwym człowiekowi instynktcie społecznym, tym o którym pisał Arystoteles. Zatem, zauważał reformator, gdy niektórzy z ludzi dopuszczali się rabunków i morderstw, inni postrzegali to jako niesprawiedliwość¹²⁶. Sprawiedliwość była istotą prawa natury, miała charakter naturalny¹²⁷. Stąd brała się ogólna zgoda zarówno społeczeństw, jak i jednostek na to, by przyjmować prawa oparte na zasadzie sprawiedliwości i im podlegać. Sprawiedliwość, wyrażana w miłości bliźniego, stanowić miała nienaruszalną zasadę prawa stanowiącego w każdym miejscu i czasie¹²⁸. Człowiekowi właściwe było bowiem naturalne poczucie sprawiedliwości i porządku społecznego, obywające się bez wskazówek uczonych prawodawców. Zdaniem Kalwina dowodziło to, że nikt nie został pozbawiony światła rozumu w stosunku do życia doczesnego¹²⁹. Prawo natury istniało zatem jako światło pochodzące nie z dokonanego przez człowieka poznania, lecz jako boski dar ukazujący człowiekowi wolę Boga¹³⁰.

Grzech pierworodny na tyle osłabił społeczną naturę człowieka, że koniecznym elementem dyscyplinującym, a przez to umożliwiającym funkcjonowanie życia społecznego, stało się państwo z instytucją władzy. Idąc za wskazówkami *Biblii* Kalwin nie faworyzował żadnego ustroju; w jego przekonaniu każda forma rządu, respektująca sprawiedliwość, mogła zostać uznana za odpowiednią. Spośród trzech rozważanych przez starożytnych ustrojów: monarchii, arystokracji i demokracji, preferował arystokrację ze względu na jej pośredni charakter. Jak stwierdzał, nie jest to „władza sama w sobie, jak monarchia”, która łatwo może stać się tyranią, ani czysty rząd ludowy w postaci demokracji, skłonny do anarchii, lecz ustrój, którego główna zaleta tkwi

¹²⁵ J. Calvin, *Institutes...*, Book II, Ch. 2:13.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:16.

¹²⁸ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:15.

¹²⁹ *Ibidem*, Book II, Ch. 2:13.

¹³⁰ J. Hervada, *Historia prawa...*, s. 132.

w możliwości narady i wspólnego osądu. Preferencja dla arystokracji miała związek z upadkiem człowieka:

Biorąc pod uwagę występki i wady ludzi, bezpieczniej jest i bardziej znośnie, jeśli różni dźwigają rządy, kiedy mogą sobie wzajemnie towarzyszyć, pouczać się i upominać; i żaden nie dysponuje możliwością pójścia za daleko, inni są cenzorami i nauczycielami hamującymi jego ekscesy¹³¹.

Wzajemna kontrola i upominanie stanowić miały zaporę przeciw arogancji rządów. Kalwin wierzył w nie tak bardzo, że zapis o „braterskiej poprawce” włączony został do konstytucji Kościoła w Genewie. W roku 1557 utworzona została Mała Rada, której zadaniem, na tajnych, cokwartalnych posiedzeniach „braterskiego wsparcia”, było upominanie rządzących¹³².

W nakreślonej w *Nauce religii chrześcijańskiej* wizji idealnego porządku politycznego mieściły się trzy kategorie: magistratów (*populares magistratus*), będących strażnikami i obrońcami praw, prawo (*lex*), według którego mieli sprawować władzę rządzący, oraz lud (*populus*)¹³³.

Kalwin był kontynuatorem średniowiecznej doktryny o boskim pochodzeniu władzy, jednak – w jego przekonaniu – to nie pochodzenie decydowało o jej legalności. Czynnikiem legitymizującym był stopień wywiązywania się rządzących z nałożonego na nich obowiązku ochrony prawa bożego/prawa natury, będącego jedynym gwarantem wolności danej społeczności¹³⁴. Można zaryzykować stwierdzenie, że Kalwin rozumiał rządzenie jako ustanowienie i zachowanie republikańskiego ładu. Nie ma rządu lepszego nad ten – stwierdzał – który kształtuje wolność umiarkowaniem i zabezpiecza ją w jej trwałości¹³⁵. Organizacja polityczna społeczeństwa służyć miała celom wyższym. Bycie dobrym obywatelem nie stanowiło celu samego w sobie, prowadziło do stawiania się lepszym chrześcijaninem, „przyzwoitość” obywatelska miała być częścią postawy chrześcijańskiej¹³⁶.

¹³¹ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:8.

¹³² G. J. Gatgounis II, *The Political Theory of John Calvin*, s. 69, www.biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/110-01_060.pdf [data dostępu: 27.10.2014].

¹³³ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:3.

¹³⁴ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:6.

¹³⁵ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:8.

¹³⁶ S. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 163.

Projekt nakreślonej przez Kalwina roli rządu świeckiego rozwinęli jego francuscy kontynuatorzy. Hugenoci, w ramach swej antyroyalistycznej teorii, wyeksponowali znaczenie przymierza i obowiązki rządu świeckiego postrzegali w jego kontekście, co u Kalwina jeszcze nie występowało. W ich ujęciu misja rządu świeckiego, podobnie jak u Kalwina, polegać miała na obronie prawa bożego, jednak hugenoci widzieli to już przez pryzmat przymierza. Podkreślali zatem, że obowiązkiem rządu jest zabezpieczenie ludowi warunków do przestrzegania prawa bożego, wynikającego z przymierza zawartego pomiędzy nim a Bogiem, dla którego pierwowzorem było przymierze synajskie.

W kontekście teologii politycznej, do której zalicza się myśl Kalwina, istotne znaczenie ma pojęcie posłuszeństwa. W ujęciu reformatora posłuszeństwo rządzącym stanowiło konsekwencję traktowania władzy jeszcze w kategoriach sakralnych, jako pochodzącej, wprawdzie pośrednio, jednak od Boga. Kalwin określał więc rządzących „jako ministrów i ambasadorów Boga”¹³⁷. Panujący – pisał – jest „ojcem swojego kraju”, „pastorem ludu”, „opiekunem pokoju”, „prezydentem sprawiedliwości”, „obrońcą niewinności”¹³⁸. Te wszystkie szlachetne przymioty władzy wynikały z jej boskiej genezy, jednak mowa była tu nie o osobie, lecz urzędzie. Kalwin, na wzór starotestamentowy, traktował sprawujących władzę jako jej dzierżawców z woli Opatrzności i nie ich osoba, lecz instytucja (króla, księcia, czy zgromadzenia) stanowić miała obiekt szacunku i posłuszeństwa. Reformator rozróżniał rząd prawowity od tyranii, choć przekonywał zarazem, że również tyranom, sprzeniewierzającym się swojemu powołaniu do troski o przestrzeganie prawa bożego, należy się ze strony ludu szacunek, z uwagi na boską proveniencję sprawowanej przez nich funkcji¹³⁹, a i sama osoba tyrana nie mogła być dziełem przypadku, zważywszy jak wielką wagę reformator przywiązywał do działania Boga w świecie. W komentarzu do psalmu pisał:

To też należy również mieć na uwadze, że wszystkie zdarzenia mają miejsce za sprawą bożej Opatrzności i że nic nie dzieje się przez przypadek [...] Bóg,

¹³⁷ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:22.

¹³⁸ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:24.

¹³⁹ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:26–27.

podług swojego wiecznego zamiaru, zarządza wszystkim w taki sposób, że nic nie może być uczynione, jak tylko z jego woli i ustanowienia¹⁴⁰.

Reformator powielał przekonanie Augustyna o opresyjności władzy jako znaku bożego gniewu i karze za grzechy¹⁴¹. Zalecał w takiej sytuacji postawę pokornej bierności:

[...] jeśli jesteśmy okrutnie dręczeni przez dzikość, jeśli jesteśmy drapieżnie spłądrowani przez chciwych czy zamożnych, jeśli jesteśmy zaniedbani przez lenistwo, słowem, jeśli jesteśmy prześladowani dla sprawiedliwości przez bezbożnego i świętokradczego księcia, najpierw przywołajmy wspomnienie naszych błędów, które bez wątpienia Bóg każe takimi biczami. W ten sposób naszą niecierpliwość okiełzna pokora. I wspomnijmy, że nie do nas należy uleczenie tego zła, że wszystko, co nam pozostaje, to błagać o pomoc Boga, w rękach którego są serca królów i upodobania królestw¹⁴².

W komentarzu do Księgi Daniela dowodził jednak, że pycha i okrucieństwo nie są godne boskiego pochodzenia władzy i bywają szybko ukrócone, jak pokazywał przykład biblijnego króla Nabuchodonozora, ukaranego przez Boga sprowadzeniem do stanu zwierzęcego (Dn 4:25–30). Drzewo z proroczego snu Nabuchodonozora (Dn 4:7–14) interpretował jako symbol instytucji władzy, ustanowionej przez Boga dla pożyteczności ludzi, ich ochrony i bezpieczeństwa, na wzór drzewa w przyrodzie, dostarczającego zwierzętom pokarmu i schronienia¹⁴³. Symbol ten odnosił również do tyranów, ich rządy wydawały mu się, mimo wszystko, perspektywą lepszą niż anarchia¹⁴⁴.

W miarę nasilania się aktów agresji w stosunku do francuskich wyznawców kalwinizmu (hugenotów) reformator zrewidował nieco swoje stanowisko w kwestii tyranii. Dopuścił możliwość oporu wobec niej. Misję sprzeciwu

¹⁴⁰ J. Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, translated by the Rev. J. Anderson, Vol. 4, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, Ps. 115: 3, s. 310, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom11.pdf> [data dostępu: 23.04.2013]; idem, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:25.

¹⁴¹ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:25.

¹⁴² *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:29.

¹⁴³ J. Calvin, *Commentary on Daniel*, Vol. 1, Ch. 4, Daniel 4:13–16.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

wobec tyrana powierzał nie ludowi czy pojedynczym, prywatnym osobom, lecz pochodzącym z wyborów magistratom (*populares magistratus*). Kalwin uważał ich za kontynuatorów spartańskich eforów, rzymskich trybunów ludowych i ateńskich dekarchów, powoływanych w corocznych wyborach do upominania samowoli rządzących¹⁴⁵. Nie tylko prawem, ale i obowiązkiem magistratów miało być przeciwstawianie się przemocy i okrucieństwu (łac. *intercedere*, dosłownie *przechodzić pomiędzy*) króla, w przeciwnym razie – pisał – „oszukańczo zdradzają wolność ludu, wiedząc, że bożym zarządzeniem ustanowieni zostali jej strażnikami”¹⁴⁶. Słowo *intercedere* oznaczać mogło szerokie spektrum działań od werbalnego upomnienia do fizycznego sprzeciwu; Kalwin nie precyzował tej kwestii, wspominał tylko o „pewnych działaniach”¹⁴⁷. *Magistres populares* reprezentować mieli, pochodzący z wyborów, niższy rodzaj władzy, służący ochronie wolności i bezpieczeństwa ludzi. Magistraci mieli stanowić rodzaj buforu, zabezpieczającego społeczeństwo przed nadużyciami ze strony rządu.

Nacisk położony przez Kalwina na kwestię ładu we wspólnocie politycznej skłaniał go w konsekwencji do przyznania, iż nawet tyrania zachowywała elementy rządu i pod pewnymi względami była korzystniejsza dla społeczeństwa niż anarchia. Kalwin przedstawiał relację rządzących i rządzonych z jednej strony jako zasadniczo polityczną, opartą na normach prawa natury, z drugiej – włączał obie strony w relację z Bogiem. Rządzący traktowany był jako przejściowo sprawujący władzę i odpowiedzialny w tej kwestii przed Bogiem, lud natomiast winny był wykonywania jego poleceń. Posłuszeństwo było zatem obowiązkiem i politycznym, i religijnym. Na poziomie ludzkim wspierało osiąganie celów cywilizowanego społeczeństwa (sprawiedliwości), na poziomie religijnym służyło poszukiwaniu właściwej relacji z Bogiem (państwo miało chronić Kościół od zagrożeń)¹⁴⁸. W przypadku tyranii dominujący był element religijny. Tyrania potraktowana została przez Kalwina jako środek bożego gniewu, służący „biczowaniu” społeczności za popełnione grzechy. Pojawienie się tyrana miało skłaniać ludzi do rachunku sumienia i pocucia

¹⁴⁵ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 2, *The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, eleventh printing, 2004, s. 232.

¹⁴⁶ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:31.

¹⁴⁷ W. R. Stevenson, Jr., *Calvin and Political Issues...*, s. 184–185.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 167.

winy. Stosunek między obywatelem i tyranem nie należał zatem do poziomu politycznego, lecz do kategorii „niebieskiej”, ponieważ pojęcie grzechu, łączące tyrana i poddanych, nie było (i nie jest) kategorią polityczną¹⁴⁹. Pomimo intencji Kalwina, by uzasadnić posłuszeństwo wobec tyrana, efekt jego rozumowania okazał się odmienny od zamierzonego. Z racji niezwyklego charakteru tyranii należało ją wyizolować z normalnych stosunków politycznych. Tyran, podniesiony do roli boskiego posłannika, chłoszczącego grzeszników, pełnił misję zasadniczo apolityczną. Grzech jako taki nie przynależy bowiem do stosunków politycznych. Tendencja do wyprowadzania tyranii poza zwykłe stosunki polityczne pojawiała się ponownie, gdy Kalwin rozważał problem posłuszeństwa. W posłuszeństwie wobec tyrana lojalny poddany postrzegany był przede wszystkim jako grzesznik, wypełniający obowiązki wobec Boga, a nie wobec społeczeństwa. Posłuszeństwo tyranowi było jednak ograniczone nakazami sumienia, to znaczy, przez inny czynnik pozapolityczny. Chociaż sumienie tworzyło bezpośredni związek między jednostką a Bogiem i tym samym umożliwiało obejście politycznych relacji pomiędzy władcą a poddanymi, to jednak stwarzało poważne zagrożenie dla nieograniczonych roszczeń tyrana. Sumienie to pojęcie religijne, jednak w koncepcji Kalwina wykorzystane zostało w celach politycznych, bez ograniczania jego zasadniczego znaczenia. W pewnym sensie działanie sumienia stanowiło odpowiedź na władzę; rządzący miał do czynienia z jednostką jako obiektem przymusu w porządku politycznym, jednak protest sumienia wobec łamiącego prawa boskie i ludzkie tyrana stanowił wyraz jej bezpośredniej relacji z Bogiem. Tym samym „sąd sumienia” czynił z osoby politycznie zaangażowanego obywatela, który ze względów religijnych i ludzkich nie stosował się do poleceń sprzeciwiających się prawu natury (równoznacznemu objawionemu w *Biblii* prawu bożemu). W ujęciu Kalwina paradoks polegał więc na tym, że sumienie sprzeciwiało się tyranii, uznawanej za wyraz bożego gniewu, że wypełniało tym samym obowiązek wobec Boga (tyran łamał wszak prawo boże) i przypominało władcy o prawdziwej naturze jego urzędu – realizacji zasady sprawiedliwości, będącej kwintesencją prawa natury. Kluczowa pozycja w teorii oporu Kalwina przeznaczona została zatem dla ludzkiego sumienia w imię integralności politycznej broniącego prawa bożego. Koncepcja oporu wobec tyranii u Kalwina

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 168.

wykazywała tym samym wrażliwość na implikacje polityczne. W istocie motywowana była ona racjami nie religijnymi, lecz politycznymi. Projekt urzędu magistratów miał charakter polityczny, ich sprzeciw wobec przemocy tyranów i ochrona ludzi zależały w istocie od osądu ich sumienia. Pod koniec życia reformator zaczął skłaniać się ku przekonaniu, że relacja króla z poddanymi winna mieć charakter bardziej sformalizowany, na wzór starotestamentowych przymierzy, zawieranych pomiędzy królami i ludem izraelskim. Uważał, że przysięgi koronacyjne i prawa krajowe tworzą taki rodzaj umów, których królowie powinni przestrzegać, inaczej mówiąc, powinny one być chronione przed arbitralną wolą rządzącego¹⁵⁰.

W ujęciu Kalwina zasadnicze zadanie polityki polegało na zapewnieniu spójności społeczeństwa, na ochronie resztek pierwotnego, społecznego instynktu człowieka. Właściwy człowiekowi instynkt towarzyski, okaleczony przez grzech pierworodny, nie był wystarczający, konieczny stawał się element sztuczności w postaci instytucji władzy państwowej. Sprawnie funkcjonujące społeczeństwo było zatem produktem połączenia ludzkiej natury z rządem, wprowadzającym element sztuczności, służący korygowaniu niedoskonałości tej natury. Dla pojedynczego człowieka oznaczało to edukację dla ładu, nabycie cywilnych (obywatelskich) nawyków, służących życiu cywilizowanemu. Edukacja do członkostwa w uporządkowanej społeczności miała być wzmocniona działalnością Kościoła, rozumianego jako społeczność wiernych, mającego intensywnie społeczny charakter¹⁵¹.

Paradoks myśli Marcina Lutra polegał na tym, że z jednej strony wyrażał on często pogardę dla instytucji politycznych, a z drugiej wskazywał na potrzebę wezwania owego podejrzanego porządku politycznego do zadań dyscyplinujących społeczeństwo i Kościół. Wiązało się to z jego koncepcją Kościoła jako harmonijnej wspólnoty opartej na braterstwie, która nie mogła wygenerować władzy. Świecki rząd stał się w ten sposób jedyną siłą dyscyplinującą i integrującą tak w społeczeństwie, jak i w Kościele¹⁵². Samemu Lutrowi i luteranom zabrakło odwagi do przeprowadzenia eksperymentu partnerstwa Kościoła i państwa. Pokój augsburski z roku 1555 nie zachęcał do rozwijania teologii po-

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 168–169.

¹⁵¹ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 163–164.

¹⁵² *Ibidem*, s. 149–150.

litycznej¹⁵³. U luteranów, podobnie jak u anabaptystów, kategorie religijne i polityczne pozostawały w dialektycznym napięciu. Kościół, rozumiany jako święta wspólnota, kierująca się nakazami miłości, przeciwstawiony został polityce jako dziedzinie występku. U Kalwina wyglądało to inaczej. Pragnął on przywrócenia reputacji porządku politycznego, przypominał protestantom społeczną stronę ich ludzkiej natury, która nie mogła się obejść bez polityki. Element polityczny w postaci władzy wprowadził również do Kościoła, jego funkcja dyscyplinująca była taka sama jak w państwie. Zerwał z nauką Lutra traktując porządek polityczny jako ośrodek represji, zbędny dla prawdziwego chrześcijanina (Kalwin zakładał bowiem, że nie sposób odgadnąć, kto owym prawdziwym, predestynowanym do zbawienia, chrześcijaninem jest). Jednostka reintegrowana została w dwóch porządkach: kościelnym i politycznym, wyraźnie oddzielonych od siebie, ale wzajemnie się dopełniających. Naprawiona została, zerwana przez wczesną reformację, ciągłość pomiędzy zobowiązaniami religijnymi i politycznymi; cnoty chrześcijańskie i cnoty polityczne zostały do siebie przybliżone¹⁵⁴.

D. Afirmacja świata

Doktryna predestynacji, przypisująca zbawienie wyłącznie łasce bożej, obejmującej jedynie wybranych przez Boga, skutkowała uznaniem ludzkich wysiłków i instytucji za nie mające znaczenia w kwestii zbawienia. Według Kalwina i jego kontynuatorów sensem życia ludzkiego na Ziemi miało być nie zbawienie, lecz chwała Boga nie tylko przez modlitwę, ale również, czy nawet przede wszystkim, przez działanie. Poprzez trud i pracę miało się dokonywać „uświęcenie” (odnowienie) świata – główny cel ziemskiego życia człowieka. Dobre uczynki nie skutkowały łaską bożą i nie otwierały drogi do zbawienia, zdolność do czynienia dobra stanowiła natomiast dowód osiągnięcia tego zbawienia, uznana została za znak wybrania (predestynacji), usprawiedliwienia z grzechu poprzez łaskę. Łaska boża była darem, nie nagrodą, miała wymiar transformacyjny – czyniła zdolną do działania osobę obdarowaną. Otrzymać łaskę znaczyło być odnowionym. Istotą tego procesu odnowienia, w czasach Kalwina określanego jako „uświęcenie”, była motywacja wierzą-

¹⁵³ G. A. Moots, *The Protestant Roots of American Civil Religion*, „Humanitas” 2010, Vol. 23, Is. 1–2, s. 78 i n.

¹⁵⁴ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 150–151.

cego do spełniania dobrych uczynków¹⁵⁵. To właśnie tacy ludzie czuli w sobie odwagę do zmiany świata, byli przekonani o sile danej im przez Boga, by pokazać światu Jego majestat. Zadaniem chrześcijanina miało być dyscyplinowanie swego prywatnego życia i kreowanie „uświęconego” społeczeństwa, w którym indywidualne obowiązki były wykonywane przez ludzi świadomych, że są nieustannie obserwowani przez Stwórcę, a ich czas upływa nie-ubłaganie¹⁵⁶. W oczach Boga najbardziej godna pochwały była forma życia użyteczna dla społeczeństwa. Chrześcijanina zachęcano do zaangażowania w świecie. Myśl Kalwina można określić mianem „teologii antyteologicznej”, w tym sensie, że rozumie się przez to pojęcie nie brak teologii w zupełności, lecz wyraźne uwypuklenie afirmacji świata. „Sekularyzacja świętości” (Henri Hauser) obecna w myśli Kalwina zakładała zamknięcie sfery ludzkiej egzystencji w granicach boskiego uświęcenia i ludzkiego poświęcenia. Głównym filarem tego życia miało być uświęcenie pracy¹⁵⁷.

Jak poznać, kto jest wybrany, a kto nie? Chociaż Kalwin podkreślał, że uczynki nie są podstawą zbawienia, nie sprzeciwiał się jednak, by widzieć w nich jego zapewnienie. Pisał: „Istniejące sumienie umacnia się poprzez rozważanie uczynków, gdyż one są świadectwem Boga przebywającego w nas i nami kierującego”¹⁵⁸. Ciągła niepewność w kwestii zbawienia duszy stanowiła znak reformowanej duchowości. Kalwińscy kaznodzieje i teolodzy uspokajali zgodnie odpowiadając, że wierny spełniający dobre uczynki należał w istocie do wybranych, jego zachowanie stanowiło konsekwencję zbawienia. W związku z tym istniał psychologiczny nacisk na dowodzenie własnego wybrania samemu sobie i światu poprzez okazywanie znaków, do których zaliczało się między innymi szczere wysławianie Boga przez pracę w Jego świecie¹⁵⁹. W ten sposób wierni mogli uzyskać pewien spokój ducha w kwestii zbawienia i w tym świetle należy interpretować pojęcie „powołania” (*vocatio*). Nakaz spełniania dobrych uczynków wiązał się z potrzebą ukazania samemu sobie i światu boskiego powołania własnej osoby. Pojęcie powołania pozostawało charakterystyczne tylko dla kalwinizmu, jego egzystencjalna

¹⁵⁵ A. E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 336.

¹⁵⁶ R. H. Tawney, *Religion and the Rise...*, s. 108–109.

¹⁵⁷ A. E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 311.

¹⁵⁸ J. Calvin, *Institutes...*, Book III, Ch. 14:18.

¹⁵⁹ A. E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 338–339.

ważność wiązała się z niepokojami powodowanymi przez naukę o predestynacji. Doktryna predestynacji dla wielu mogła wydawać się okrutna i skutkować skrajnym pesymizmem w spojrzeniu na ludzką egzystencję. Zachęcała raczej do kwietyzmu, do zaniechania wszelkich wysiłków i trudów, do poddania się wyrokom wszechmocnego Boga. W praktyce było jednak zupełnie odwrotnie, w podążaniu za znakami zbawienia, podejmowano aktywność w świecie¹⁶⁰. Szczególnego znaczenia zaczęła nabierać praca, kontynuatorzy nauczania Kalwina uczynili z niej działanie ludzkie najbardziej godne uznania spośród wszystkich innych aktywności. Protestancka etyka pracy traktowała pracę, fizyczną i umysłową, nie jako zajęcie zarobkowe, lecz jako staranne i produktywne realizowanie danych człowiekowi talentów i możliwości. Pracę postrzegano jako działalność duchową, jako korzystną społecznie formę modlitwy¹⁶¹. Prawdziwie religijny kalwinista traktował pracę nie jako źródło zarobku, ale jako wartość samą w sobie, jako zawód-powołanie. Jak zauważał Max Weber, taki sposób myślenia nie mógł być konsekwencją niskiego czy wysokiego wynagrodzenia, lecz wytworem swego procesu wychowawczego¹⁶². Wiązała się z procesem „racjonalizacji religii”, tzn. usuwania z niej magicznych i irracjonalnych form poszukiwania zbawienia, na rzecz jej etyzacji i ukierunkowania na świat (wewnątrzświatowe działanie). Asceza wyprowadzona została z klasztorów, a praca była środkiem ascetycznym *par excellence*¹⁶³. Praca nabrała szczególnego znaczenia wśród purytanów, angielskich kalwinistów, którzy wyemigrowali do Nowej Anglii. Stworzyli oni swoisty etos pracy. Kwestie te stanowią jednak temat na osobne rozważania.

E. Kalwinizm i jego znaczenie polityczne

Termin „kalwinizm” pojawił się w szóstym dziesięcioleciu XVI wieku w polemikach Kościołów reformacyjnych. Wprowadził go niemiecki luteranin Joachim Westphal, na określenie teologicznych poglądów reformatorów szwajcarskich, Kalwina w szczególności. Odzwierciedlał on niepokój, jaki wśród

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 340–341.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 344.

¹⁶² M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994, s. 43–44.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 121.

luteranów na terenie Niemiec budziły rosnące wpływy teologii reformowanej. Był podjęta przez niemieckich luteranów próba stygmatyzacji myśli Kalwina. Sam zainteresowany protestował przeciw takiemu określeniu, jednak, śmiertelnie chory, niewiele mógł już w tej kwestii zrobić. Określenie „kalwinizm”, odnoszące się do religijnego światopoglądu zwolenników Kalwina, sugeruje prostą relację pomiędzy Kalwinem a myślą jego kontynuatorów, jednak relacja ta jest złożona, a Kalwin nie był jedynym twórcą kalwinizmu, czyli tradycji reformowanej. Teologia Kalwina w tradycji reformowanej nie miała nigdy statusu normatywnego, w przeciwieństwie do spuścizny Lutra, cieszącej się wśród luterskich wspólnot konfesyjnych niepodważalną pozycją. Teologia reformowana wyrażona została w szeregu dokumentów, takich jak *Pierwsza i Druga Konfesja Helwecka*, *Consensus Tigurinus* (*Konsensus z Zurichu*), *Katechizm Heidelberski*, *Belgijskie Wyznanie Wiary*, *Kanony z Dordt* czy *Standardy Westminsterkie*. Dokumenty te wyrażały myśl kolektywną, były produktami określonych społeczności i okoliczności, w jakich te pierwsze się znalazły, nie eksponowały natomiast myśli żadnej indywidualnej osoby. Pojęcie kalwinizmu, ukute jako polemiczne narzędzie dla nadszarpnięcia reputacji protestantów reformowanych, nie stanowi dobrego narzędzia do analizy historii nowożytnej. Zdecydowanie lepiej służą temu określenia teologia reformowana albo reformowana ortodoksja, gdyż odzwierciedlają one fakt, że tak zwani kalwiniści kontynuowali myśl nie tylko samego Kalwina, ale także innych reformatorów, tworzących tradycję wyznań reformowanych. Kalwin był ważnym, jednak ani jedynym, ani dominującym źródłem tej tradycji¹⁶⁴. Posługiwanie się terminem „kalwinizm” w odniesieniu do całej teologii reformowanej jest dopuszczalne i wygodne, aczkolwiek nie do końca poprawne, sugeruje bowiem ruch dotyczący przyswojenia przede wszystkim intelektualnego dziedzictwa Kalwina. Da się wykazać, że teologowie z historycznego punktu widzenia określane jako kalwińscy, w swoich poglądach zachowywali swobodę czerpania z teologicznych i metodologicznych źródeł innych niż pisma Kalwina. Jak napisał biograf reformatora z Genewy Alister McGrath „Kalwin mógł pozostawiać najważniejszą z gwiazd na firmamencie kalwinizmu, jednak byli też inni, modyfikujący jego myśl i metodę własną myślą i metodą”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ C. R. Trueman, *Calvin and Calvinism*, [w:] *The Cambridge Companion...*, s. 225–226.

¹⁶⁵ A. E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 294.

Pojęcie kalwinizmu może być również rozważane w oderwaniu od teologicznych korzeni jako historyczna siła, która w jakiejś mierze przyczyniła się do ukształtowania nowoczesnego oblicza Zachodu. W tym ujęciu kalwinizm rozumie się jako moralny i społeczny depozyt wiary, uformowany pierwotnie przez religię, zachowujący jednak aktualność także bez niej. Depozyt ten można nazwać kalwinizmem świeckim¹⁶⁶, który w ujęciu komparatywnym, podobnie jak kalwinizm teologiczny, cechował się zróżnicowaniem; nie w każdym społeczeństwie był tym samym. Szesnastowieczny Heidelberg, siedemnastowieczna Holandia, purytańska Anglia, hugenocka Francja, Szwajcaria i Szkocja – społeczeństwa tych krajów był kalwińskie, jednak zarazem na tyle zróżnicowane, by oprzeć się łatwym generalizacjom¹⁶⁷.

Istnieją trzy zasadnicze doktryny odnoszące się do treści *Pisma Świętego*: pelagianizm uznający grzech pierwszych rodziców, ale nie dzielący przekonania o jego przeniesieniu na ludzi, a zatem – o winie ludzkości. Twórca doktryny, angielski mnich Pelagiusz, grzech pierworodny sprowadził do złego przykładu danego ludziom przez Adama, który nie wyrządził im szkody pozostawiając nietkniętą ich wolną wolę. Człowiek, wybierając odpowiedni sposób życia, mógł się doskonalić na wzór Chrystusa, którego Bóg ofiarował ludziom jako dobry przykład. W swej wolności człowiek miał możliwość wyboru pomiędzy przykładem Adama i przykładem Chrystusa, i tym samym zasługi na łaskę zbawienia. Pelagiusz akcentując ludzką wolną wolę przypisywał człowiekowi moralną podmiotowość i czynił go niezależnym od łaski Boga. Przeciwna pelagianizmowi była doktryna Augustyna, przejęta przez Lutra i Kalwina, kładąca nacisk na winę człowieka i jego moralną odpowiedzialność, egzaltująca suwerenność i sprawiedliwość Boga i uzależniająca ludzkie zbawienie wyłącznie od Jego łaski. Semipelagianizm, czyli arminianizm (Jakub Arminszoon [Arminiusz] [1560–1609]) sytuował się pomiędzy jedną a drugą doktryną. Uznawał on fakt skażenia ludzkiej natury grzechem pierworodnym, ale odmawiał akceptacji winy człowieka. Odkupienie przez Chrystusa traktował jako rekompensatę za wrodzoną, czyli niezawinioną, ułomność odziedziczoną po Adamie. Zbawienie pozostawało częściowo zależne od bożej pomocy, częściowo od ludzkiej woli, generującej dobre uczynki.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 286–289.

¹⁶⁷ H. Trevor-Roper, *The Crisis of The Seventeenth Century. Religion, The Reformation, and Social Change*, Liberty Fund, Indianapolis 1967, s. 189.

Doktryny miały swoje przełożenie na formę kultu. Pelagianizm nauczający o zbawieniu jako konsekwencji dobrych uczynków i arminianizm, uznający zbawienie częściowo za skutek dobrych uczynków, a częściowo za wynik łaski Boga, siłą rzeczy prowadziły do takiej formy organizacyjnej Kościoła, w której czołową rolę odgrywają ceremonie i rytuały oraz hierarchia duchowieństwa. Arminianizm w naturalny sposób zmierzał do arystokratycznej formy Kościoła, a w sferze politycznej – do monarchii. Kalwinizm, odmawiający człowiekowi jakiegokolwiek wpływu na zbawienie, ograniczał się w swoim Kościele do skromnego kultu i rezygnował z hierarchii duchownej, nabierając tym samym republikańskiego charakteru. Można rzec, że kalwinizm był doktryną dla biednych, arminianizm – dla bogatych. Credo koncentrujące się na wierze jako drodze do zbawienia jest mniej kosztowne niż doktryna akcentująca znaczenie uczynków. W pierwszym przypadku grzesznik dążył do zbawienia opierając się wyłącznie na sile swej wiary, w drugim – koncentrując się na swoim wkładzie, uzależnionym również od posiadanych środków materialnych.

Zauważalny był także związek struktury społeczno-politycznej z wyznawaną religią. Im bardziej społeczeństwo dążyło do demokratyzacji w polityce, tym większe było prawdopodobieństwo, że w swej większości, w sensie teologicznym, było wyznania reformowanego. Natomiast tendencja do hierarchizacji społecznej pozostawała pozytywnie skorelowana z rozbudowanymi rytuałami i hierarchizacją w Kościele, skutkującą bardziej bierną postawą wiernych, zobowiązanych do posłuszeństwa w kwestiach wiary i obrządku. Teoria, że cała władza Kościoła spoczywa w rękach ustanowionej przez Boga hierarchii duchownej sprzyjała trwałości doktryny boskiego pochodzenia władzy królów. Republikańska forma, związana z kalwińskim rozumieniem Kościoła jako społeczności z jedynym księciem – Chrystusem, czyniła z ludzi aktywnych wiernych i obywateli. Spośród dwóch zasadniczych nurtów kalwinizmu demokratyzm Kościoła zdecydowanie bardziej dominował w kongregacjonizmie niż w presbiterianizmie. Na gruncie politycznym teoria kalwinizmu wpłynęła istotnie na pojmowanie ludu jako dysponenta władzy, a rządzących jako „świeckich ministrów”, sprawujących władzę dla dobra ludu, dobra rozumianego przede wszystkim jako realizacja idei sprawiedliwości i pobożności¹⁶⁸. Kalwin wyniósł władzę do rangi świętości, ustanowionej przez Boga, koniecznej do

¹⁶⁸ N. S. McPetridge, *Calvinism in History. A Political, Moral and Evangelizing Force*, Solid Ground Christian Book, Birmingham 2004, s. 15–16.

harmonijnego funkcjonowania nie tylko społeczeństwa, ale i Kościoła. Na gruncie kalwinizmu władza świecka i duchowa pozostawały rozdzielone, różniły się co do celów, ale nie co do istoty. Wiążącą się z tym łączność, choć nie nierozdzielność, Kościoła i państwa wyczuwał król Karol I i raczej nie zawiódł go instynkt, kiedy obawiał się, że angielscy kalwiniści (purytanie) nie uznając biskupa, nie będą także uznawać króla. Był świadomy, że wartości reprezentowane przez społeczność Kościoła przenikną do otoczenia społeczno-politycznego¹⁶⁹.

Z pierwotnego i jedyne go źródła suwerenności, jakim Kalwin uczynił Boga, wywodził trzy rodzaje suwerenności wtórnej: suwerenność państwa, suwerenność społeczeństwa i suwerenność Kościoła.

Według tradycji biblijnej Adam i Ewa dali początek ludzkości, stąd ludzie pozostawali ze sobą w braterskiej więzi. Ta organiczna jedność obejmowała ludzi żyjących we wszystkich trzech wymiarach czasowych: obecnie, w przeszłości i w przyszłości, lecz zniszczona została przez grzech pierworodny¹⁷⁰. Stąd, jak wierzył Kalwin, brały się egoizm i żądza panowania jednych nad drugimi, zakłócające harmonię równości i pokoju, dzielące ludzkość podług państw i narodów. Jak wiemy, w obliczu upadku pierwszych ludzi, państwo dane zostało przez Boga jako rodzaj środka ochraniającego słabych i sprawiedliwych oraz dyscyplinującego silnych i złych. W przeciwieństwie do społeczeństwa, mającego charakter naturalny, państwo traktowane było jako twór sztuczny, jako swoiste ciało obce. Relacje między nim a społeczeństwem cechowało stałe napięcie, generowane z jednej strony lękiem społeczeństwa przed nadużyciem władzy przez rządzących, z drugiej – obawą rządzących przed rewoltą społeczeństwa. Jest to w istocie napięcie pomiędzy dwiema wartościami: władzą uosabianą przez państwo i wolnością, będącą udziałem naturalnego społeczeństwa. Charakter państwa cechuje ambiwalencja: rządzący jako ludzie pozostają podatni na pokusy, zwłaszcza na pokusę nieograniczonej władzy, z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę kondycję ludzką, bez rządu i prawa, ludzki świat byłby autentycznym chaosem.

W świetle kalwinizmu państwo jest dobrodziejstwem, chroniącym naturalne elementy, jakimi są życie i wolność, zarazem stanowi jednak dla tych wartości

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 16–17.

¹⁷⁰ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1931, s. 79–80.

nieustanne zagrożenie¹⁷¹. Kalwinizm uczy, że społeczeństwo uznające jedynie zwierzchność Boga było pierwotne w stosunku do państwa. Ustanowienie państwa rozumiane jako wyraz bożej woli, pociągało za sobą wymóg posłuszeństwa władzy przez to państwo reprezentowanej, pojmowanego nie jako strach przed karą, ale w kategoriach sumienia (posłuszeństwo wobec rządzących równało się posłuszeństwu Bogu)¹⁷². Uznając Boga za suwerena Kalwin zaprzeczał idei suwerenności ludu, determinującej traktowanie woli człowieka jako źródła zasad, także politycznych. W jego przekonaniu byłby to fakt detronizacji Boga przez człowieka. Według Abrahama Kuypера Kalwin, stawiając człowieka i lud bezpośrednio przed obliczem Stwórcy, przyczynił się do podtrzymywania cennych ludzkich aspiracji, które narażone zostały w związku ze sztuczną i mechaniczną naturą państwa, kolidującą z naturalnym charakterem ludzkich społeczności. Wiążąc władzę z prawem natury, czyli w istocie z boskim Objawieniem, posłuszeństwo wobec niej czynił łatwiejszym, co skutkowało zastąpieniem posłuszeństwa wymuszonego strachem, posłuszeństwem kierowanym nakazami sumienia¹⁷³.

Antyteza pomiędzy sztucznym charakterem państwa a naturalnym charakterem społeczeństwa nie wiązała się z traktowaniem tego ostatniego jako całości, lecz jako konglomeratu złożonego z ukształtowanych organicznie, autonomicznych sfer: gildii, reprezentujących suwerenność zawodową, uniwersytetów (suwerenność naukowa) czy akademii (suwerenność estetyczna). Każda z tych sfer dysponowała niezależnym osądem i działaniami w sferze dla siebie właściwej. Poza tymi sferami istniała jeszcze rodzina z prawem małżeństwa, pokoju domowego i posiadania, również suwerenna, nie z przyzwolenia rządu, ale z postanowienia Boga. Ponadto istniały wioski i miasta, tworzące własne sfery egzystencji. Jak zauważał Abraham Kuypер, do wymienionych sfer społecznych władza rządu nie sięgała, ograniczała ją suwerenność społeczna, równa jej w boskim pochodzeniu¹⁷⁴. Konsekwencją dualnego charakteru ludzi jako istot z natury społecznych, a z konieczności politycznych, było nieustanne napięcie, związane z próbami rządu wkraczania w sferę społeczną, w suwerenność samego naturalnego życia, regulowania go i podporządkowywania¹⁷⁵.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 81.

¹⁷² *Ibidem*, s. 81–83.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 90.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 90–91; 95–96.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 93–94.

Myśl Kalwina wyrastała ze świadomości wszechobecności grzechu w ludzkim świecie. Stąd akcentowana przez reformatora potrzeba władzy w państwie i w Kościele, choć odrębnej dla każdej z tych instytucji, oraz wypracowania równowagi pomiędzy suwerennościami państwa i społeczeństwa, wywodzącymi się z jednego, boskiego źródła. Jedynym ze sposobów naprawy sytuacji, kiedy istotę człowieczeństwa, polegającą na potrzebie życia z innymi ludźmi i zdolności tworzenia społeczeństwa, wypaczył grzech, była w przekonaniu Kalwina wiara. Stąd jego i innych reformatorów nacisk na wspólnotowy, nie instytucjonalny, charakter Kościoła. Otwartość na Boga i innych ludzi, jaką dawała wiara, pozwalała w ich przekonaniu przewyciężyć atomizację i samotność, będące następstwem grzechu. Wiara realizowała się w relacji z Bogiem, oznaczającej zarazem relację z innymi ludźmi. Sposobem na powstrzymanie działania grzechu miało być współdziałanie i wzajemne wspieranie się ludzi. Zakładano, że wiara rozkwita nie tylko w wewnętrznym skupieniu jednostki, ale przede wszystkim we współpracy ludzi ze sobą i dbałości o dobro wspólne. Człowiek funkcjonujący w dwóch oddzielonych rzeczywistościach, kościelnej i państwowej, był zarazem chrześcijaninem i obywatelem. Tożsamości te pozostawały ze sobą w relacji.

Warunkiem przetrwania społeczności wierzących był w przekonaniu reformatora zorganizowany kościelny rząd, poczuciu religijnej wspólnoty musiała towarzyszyć instytucjonalizacja. Ze względów religijnych Kalwin przywrócił godność porządku politycznego, zaprzeczając, iż ograniczał się on jedynie do przymusu. Nacisk na silny Kościół – społeczność i godność społeczeństwa politycznego – służyć miał podwójnemu celowi: by Kościół był bezpieczny w świecie i by świat był bezpieczny dla Kościoła. Sheldon S. Wolin uważa, że w tym zawierało się zorientowanie kalwinizmu na świat¹⁷⁶. We wspólnej dla polityki i Kościoła kalwińskiej koncepcji ładu zwracały uwagę dwa elementy. Założenie, że społeczeństwo może być dobrze zorganizowane i spójne, a jednocześnie pozostawać bez „głowy”. Chociaż wszyscy protestanci byli w odniesieniu do domeny religijnej antymonarchistami przekonanymi, że społeczność religijna może rozwijać się bez religijnego przywództwa papieża, wyjątkowość Kalwina polegała na tym, że wskazał on instytucję w miejsce osoby papieża. Polityczny wniosek z tych przekonań nie mógł być inny niż republikański; ludzie winni być rządzeni nie przez osoby, lecz przez funkcjonujące na podstawie prawa instytucje. Druga

¹⁷⁶ Sh. S. Wolin, *Politics and Vision...*, s. 170.

nowatorska idea zawierała się w przekonaniu, że społeczność opiera się na członkostwie, że jedność płynie z partycypacji. Idea ta stanowiła odpowiedź na katolicką teorię utrzymującą, że gwarancją jedności pozostaje jedynie wola papieża. Przekonanie o jednakowej pozycji wszystkich członków społeczności Kościoła względem Boga sprzyjało umacnianiu koncepcji równości. Na grunt polityczny została ona przeniesiona między innymi przez angielskich lewellerów, domagających się, by każdy człowiek żyjący pod władzą rządu wyraził wprawdzie zgodę na poddanie się temu rządowi. Jak zauważył Sheldon S. Wolin postrzeganie tego kroku jako transformacji pojęć zasadniczo religijnych, oznaczałoby przeoczenie całego sensu systemu Kalwina, który nie potrzebował transformacji w celu dostosowania go do polityki, element polityczny był w nim obecny od początku. Motyw polityczny został włączony do głównego korpusu pism Kalwina i osiągnął swój najpełniejszy wyraz w koncepcji Kościoła-społeczności, wyposażonej w instytucję władzy, posiadającej cechy społeczeństwa politycznego¹⁷⁷.

Jeśli przyjmiemy, że Kalwinowe rozumienie Kościoła można w pewnym stopniu zaliczyć do teoretycznej wiedzy o polityce, zyskujemy wówczas dodatkowe światło rzucone na temat relacji między chrześcijaństwem i rozwojem zachodniej myśli politycznej. Chrześcijaństwo cechowało zniechęcenie do klasycznego poszukiwania idealnego państwa. W przekonaniu myślicieli chrześcijańskich próby stworzenia wiecznego ustroju, nietkniętego korozją czasu, jawiły się jako akt obrazy Boga, próba naśladowania jego wszechmocy. Chrześcijańskim odpowiednikiem doskonałego państwa Platona czy idealnego ustroju Arystotelesa miało być Augustynowe *Civitate Dei*. Wiązała się z nim jednak refleksja, że idealne społeczeństwo mogło istnieć tylko poza historią, było bytem transcendentnym, a nie empirycznym. Marzenie o politycznym ideale powracało w myśli zachodniej okazjonalnie w wysublimowanej formie, w *Utopii* Thomasa More'a czy w *Mieście słońca* Tommaso Campanelli. Idea najlepszego społeczeństwa powróciła także w pismach Kalwina. Zarówno Kościół, jak i społeczeństwo polityczne były w nich postrzegane jako porządki społeczne, zawierające w sobie pewne wartości, jednak Kościół był społecznością lepszą z kilku powodów. Jego misja była wzniosła, jego życie bardziej społeczne, a jego cnoty wyższej godności. Więź sakramentalna tworzyła rodzaj jedności, nieosiągalnej dla społeczeństwa politycznego. Społeczność Kościoła w porównaniu

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 171.

z państwem uchodziła za lepszą, jednak tylko w tym sensie, że była najlepszą możliwą do uzyskania społecznością, nigdy zaś absolutnie najlepszą. Nad widoczną społecznością wierzących istniał Kościół niewidzialny i wieczny, będący prawdziwą komunią świętych (predestynowanych). W porównaniu z nim, Kościół widzialny był *res carnalis* ograniczoną w granicach czasu i przestrzeni. Choć idealne społeczeństwo nie mogło w pełni być zorganizowane przez ludzi na ziemi, nie pozostawało całkowicie poza zasięgiem ludzkich możliwości¹⁷⁸.

Choć nie wszystkie poglądy Kalwina mogłyby dziś spotkać się z aprobatą, to jednak jego podstawowe idee, wynikające z założenia o wszechobecności grzechu, takie jak idea ograniczonego rządu kontrolowanego przez wybieralnych magistratów czy pasja dla sprawiedliwości, pozostają kluczowe dla współczesnego systemu wartości politycznych.

3. Reformacja a doktryna prawa natury

Rozróżnienie pomiędzy prawem bożym objawionym w *Biblii*, stanowiącym podstawę życia religijnego, a prawem bożym w postaci prawa natury, odnoszącym się do życia doczesnego, w tym politycznego, było istotnym posunięciem teoretycznym Kalwina. Silnie obecny w myśli protestanckiej dogmat grzechu pierwotnego kształtował tezę, że łaska boża nie uzupełnia już natury, jak zakładał dotychczas tomizm, ale że stała się jej przeciwieństwem. Rozdział łaski i natury posłużył do rozwoju koncepcji rozdziału Kościoła od państwa i zapoczątkował kształtowanie się, charakterystycznej dla nowoczesności, sfery świeckiej.

A. Koncepcja prawa natury Tomasza z Akwinu

Epokowy zwrot w tradycji chrześcijańskiej dokonał się za sprawą filozofa i teologa Tomasza z Akwinu (1225–1274), który podzielił poznanie na naturalne (racjonalne, filozoficzne) i oparte na Objawieniu, przyjęte na drodze wiary (teologia). Akcentując autonomię rozumu i przypisując mu zdolność samodzielnego poznania prawdy, wskazał na istotną rolę filozofii w teologii. Wytyczył drogi poznania rozumowego (naturalnego), którymi doszedł do stwierdzenia konieczności istnienia Boga jako ostatecznego źródła istnienia wszystkich

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 172.

bytów niekoniecznych (przyczyna sprawcza), Najwyższego Dobra, będącego racją stworzenia świata i celem-kresem, do którego zmierza wszystko (przyczyna celowa) oraz podstawy inteligibilności (racjonalności) rzeczy (przyczyna wzorcza).

Czasy poprzedzające działalność Tomasza z Akwinu charakteryzowały się dominacją tendencji nazwanej współcześnie augustynizmem politycznym, cechującej się włączeniem elementów nadprzyrodzonych w porządek natury, „pochłonięciem” intelektu przez wiarę. Augustynizm polityczny stanowił podstawę dla teoretyków średniowiecznych usługujących wykazać, że władza świecka winna być podporządkowana nadprzyrodzonej władzy Kościoła.

Tomasz z Akwinu w swej teorii prawa natury pozostał wierny głównym założeniom augustynizmu politycznego. W jego przekonaniu to, co nadprzyrodzone ulepszało to, co naturalne, jednak nie zmieniało go i nie niweczyło. Prawo natury, odczytywane przez ludzki umysł (poprzez poznanie naturalne), wsparte zostało czynnikiem nadprzyrodzonym w postaci Objawienia, umożliwiającego poznanie nieobarczone błędem, poprzez udoskonalającą zrozumienie cnotę wiary oraz poprzez łaskę bożą, pomagającą człowiekowi pozostawać przy dobrej woli. Celem Objawienia, w postaci Prawa i Ewangelii, nie było zastąpienie rozumu, lecz jego wsparcie. Według Akwinaty grzech pierworodny nie zniszczył ludzkiej natury, w tym jej racjonalności, lecz jedynie zranił ją i osłabił. Poznanie i przestrzeganie prawa natury nie było zatem niemożliwe, choć stało się trudniejsze. Stąd wsparcie ze strony Boga w postaci Objawienia¹⁷⁹.

Koncepcja prawa natury Tomasza opierała się na rozumieniu Boga i jego relacji w stosunku do stworzenia, z wykorzystaniem teleologicznego eudajmonizmu Arystotelesa. Akwinata określał prawo jako normę ludzkiego postępowania, wyznaczaną przez rozum. Rozróżniał cztery rodzaje prawa: prawo wieczne (*lex aeterna*), tożsame z mądrością Boga, będące podstawą funkcjonowania wszechświata; prawo boże, objawione w postaci Słowa Bożego, potrzebne ludziom na drodze do celu nadprzyrodzonego, którego ludzki rozum sam nie jest w stanie do końca odkryć; prawo natury (*lex naturalis*), będące partycypacją prawa wiecznego w naturze, poznawalną przez rozum (prawo boże i prawo natury jako formy prawa wiecznego) oraz prawo ludzkie (*lex humana*), tworzone przez ludzi dla realizacji prawa natury. Prawo stanowione było

¹⁷⁹ J. Hervada, *Historia prawa...*, s. 97–99.

bowiem autentycznym prawem tylko w takim stopniu, w jakim zakorzenione pozostawało w prawie natury¹⁸⁰.

Najważniejsze z praw, prawo wieczne, istniało w Bogu i tak jak On pozostawało poza czasem, stanowiło zamysł Boga, określający miejsce i cele poszczególnych rzeczy. Wszystko podlegające bożej opatrności było normowane i mierzone przez prawo wieczne. Stworzenia nierozumne uczestniczyły w prawie wiecznym instynktownie, ludzie zaś za pomocą rozumu. Stąd w ludziach istniała skłonność do należytego działania i celu. W ich przypadku, jako stworzeń rozumnych, można było mówić o udziałowym istnieniu prawa wiecznego (prawo to bowiem rzecz rozumu); „I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym”¹⁸¹ – pisał. „Prawo naturalne – stwierdzał w innym miejscu – nie jest niczym innym, jak światłem poznania złożonym w nas przez Boga; przez nie poznajemy, co należy czynić, a czego należy unikać”¹⁸².

Prawo natury, „światło rozumu naturalnego”, stanowiło system norm, będących podstawą porządku świata i kontekstem ludzkiego działania. Ponieważ było to prawo, a zatem norma rozumu, a rozum poruszał wolę, stąd prawo natury pozostawało w koncepcji Tomasza silnie skorelowane z ludzką wolą. Innym charakterystycznym dla tomaszowego systemu prawa elementem było akcentowanie aktywnej roli rozumu. Pisał:

[...] Konieczne jest żeby rozum ludzki, opierając się na nakazach prawa naturalnego, jakby na jakichś ogólnych i nieudowadnianych zasadach, wydawał, w charakterze wniosków, jakieś bardziej partykularne rozporządzenia porządkujące niektóre [sprawy międzyludzkie]. I te właśnie partykularne rozporządzenia, wypracowane ludzkim rozumem, zwiemy prawem ludzkim¹⁸³.

Człowiek, uważał Akwinata, dysponuje znajomością prawa wiecznego w postaci zasad bardzo ogólnych, nie zna szczegółowych wytycznych, zawar-

¹⁸⁰ D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2005, R. IV, nr 2, s. 20–21.

¹⁸¹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna [fragmenty]*, [w:] *Historia idei politycznych...*, s. 186.

¹⁸² Cyt. za: D. Drapiewski, *Prawo naturalne...*, s. 19.

¹⁸³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna...*, s. 186–187.

tych w tym prawie, a dotyczących poszczególnych spraw, stąd pole dla aktywnej roli rozumu i wyciąganych przezeń wniosków. Rozum sam z siebie nie jest normą rzeczy, dysponuje jednak wrodzonymi ogólnymi normami tego, co człowiek czynić powinien¹⁸⁴.

Poprzez rozum człowiek odkrywał sens prawa natury, cel leżący w naturze wszystkich stworzeń, czyli samozachowanie. Pomocna przy tym okazywała się wolność, pozwalająca na wybór tego, co według rozumu jest najlepsze. Naturalna skłonność ludzi do osiągania właściwych im celów za pomocą rozumu i wolnej woli była, według Tomasza, prawem natury. Inaczej mówiąc, prawo natury było ludzką partycypacją w prawie wiecznym za pośrednictwem rozumu i wolnej woli, służących odkrywaniu dobra i zła. Grzech pierworodny osłabił wprawdzie zdolności rozumu i wolnej woli, ale ich nie zniszczył (była to podstawowa różnica w podejściu do ludzkiej kondycji pomiędzy Tomaszem a teologami protestanckimi, uważającymi upadek Adama za źródło zupełnej destrukcji człowieka jako stworzenia bożego, zerwania jego pierwotnej więzi z Bogiem).

Tomistyczne ujęcie prawa natury zakorzenione zostało w podstawowej wiedzy o wszechświecie jako bycie stworzonym przez Boga i pozostającym pod jego ochroną oraz w wiedzy na temat prawa. Według Tomasza prawo natury stanowiło legitymację ludzkich zachowań i prawa jako zakorzenionych w czymś bardziej uniwersalnym niż zgoda powszechna czy dekrety legislatorów.

Zasługą Akwinaty było kompleksowe opracowanie teorii prawa naturalnego. Rozproszonym we wcześniejszych epokach rozważaniom nadał on postać harmonijnej konstrukcji¹⁸⁵, w której społeczność jest rozumiana jako wspólnota celu mającego postać dobra wspólnego. Akwinowska koncepcja *principium unitas* istniejące w społeczeństwie skonfliktowane siły ukierunkowywać miała ku wspólnemu celowi zachowania wspólnoty, regulowanej przez prawo natury i kościelne, oba pochodzące z jednego, boskiego źródła w postaci prawa wiecznego. W tym systemie, odzwierciedlającym średniowieczny teocentryzm, istniał nierozzerwalny związek instytucji politycznych i chrześcijańskiej

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 187.

¹⁸⁵ J. Hervada, *Historia prawa...*, s. 97–113; *Thomistic Philosophy Page. St. Thomas Aquinas on the Natural Law*, <http://www.aquinasonline.com/Topics/natlaw.html> [data dostępu: 9.07.2013].

moralności. Wynikał on z faktu, że prawo natury i prawo boże stanowiły formy prawa wiecznego, co w konsekwencji prowadziło do powiązania celów polityki, uważanej za naturalną skłonność ludzi, z celami chrześcijaństwa reprezentowanego przez Kościół. W swym systemie filozoficzno-teologicznym Tomasz godził naturę i wiarę poprzez kombinację Arystotelesowskiej idei rozumu i neoplatońskiego mistycyzmu.

Zgodnie z reprezentowanym przez niego realizmem metafizycznym, zakładającym obiektywne istnienie rzeczy, niezależnie od tego, czy są one przez człowieka pomyślane i poznane, prawo natury, wyrażone w nim wymagania dobra i sprawiedliwości, stanowiły obiektywne prawo bytu ludzkiego. W konsekwencji moralność nie była wynikiem działania sumienia, lecz polegała na zgodności z obiektywnym porządkiem¹⁸⁶, stanowiła kwestię nie tylko racjonalnego poznania, ale również woli człowieka, który mógł otworzyć się lub zamknąć na prawdę, w tym również prawdę moralną w postaci prawa natury¹⁸⁷.

Stanowisko Tomasza miało charakter intelektualistyczny, zakładało racjonalność struktury bytu i możliwość jej rozumowego pojmowania. Za główną władzę człowieka uznany został rozum jako źródło prawdziwego poznania, wpływ pozostałych zdolności duszy na proces poznawczy traktowany był jako powodujący zakłócenia. W intelektualizmie antropologicznym rozum stanowił władzę panującą nad życiem, której podporządkowane zostały wola i uczucia, a skutkiem tego każde ludzkie działanie i zachowanie. Moralność sprowadzona została do działania zgodnego z rozumem¹⁸⁸. Intelektualizm antropologiczny stanowił przeciwieństwo woluntaryzmu, w którym jako pierwsza i najwyższa władza człowieka traktowana była wola. Rozum pozostawał na jej usługach; dzięki jego czynnościom, czyli poznaniu, możliwe stawało się jej działanie. Rola woli polegała na opowiedzeniu się za dobrem lub przeciwko niemu. Dobro i zło uznane zostały za nie mające podstawy racjonalnej, lecz woluntarystyczną, za konsekwencję woli Boga, który pozwolił na upadek pierwszych rodziców, nie znajdującej rzeczywistej podstawy w naturze ludzkiej. Woluntaryzm przeczył obiektywnemu istnieniu w rzeczach i w samym człowieku podstawowego porządku moralnego, negował

¹⁸⁶ J. Hervada, *Historia prawa...*, s. 100.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 101–102.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 115–116.

zatem istnienie prawa natury, albo uważał je za wyłączną wolę Boga, zgodnie z przekonaniem o nieistnieniu jakiejkolwiek innej konieczności poza wolą boską. W ten sposób mogło dojść do zatarcia różnicy pomiędzy prawem natury a prawem boskim (Objawienie)¹⁸⁹.

Za prekursora woluntaryzmu uznawany jest Jan Duns Szkot (1270–1308), który twierdził, że podstawowe prawa słusznego działania ustanowione zostały nie przez rozum Boga, lecz przez jego wolę, dlatego nie muszą one wyrażać racjonalnej konieczności. Bóg ustanowił je nie dlatego, że były dobre, lecz stały się dobre z racji, iż stanowiły emanację woli Boga. Duns Szkot uznawał jednak pewne ograniczenie tej zasady. Jeśli Bóg był samym Dobrem, musiał kochać samego siebie, a przez to stać się obiektem miłości, z czego wynikała najwyższa z praktycznych zasad – miłość do Boga. Prawo natury zostało w ten sposób sprawdzone do tego, co scholastyka nazywała prawem pierwszej tablicy. Ściślej mówiąc prawem natury były jedynie dwa pierwsze przykazania Dekalogu. Dobro pozostałych przykazań wynikało z faktu ustanowienia ich przez Boga, poza nakazem miłości bowiem żadne prawo nie mogło być dobre, o ile nie zostało przyjęte przez Boga. Przykazaniom drugiej tablicy brakowało zatem wewnętrznej konieczności. Nie były one jednak arbitralne, odpowiadały boskiemu przykazaniu miłości. Ponieważ Bóg jako wola miłująca pragnął, by ludzie miłowali się wzajemnie, dlatego przykazania drugiej tablicy odpowiadały pierwszej zasadzie i w tym sensie stanowiły prawo natury w szerokim znaczeniu¹⁹⁰. Woluntarystyczne stanowisko podzielali reformatorzy protestanccy Marcin Luter i Jan Kalwin.

Schizma protestancka, jak każde wielkie zjawisko kulturowe, zakorzeniona pozostawała we wcześniejszych systemach myślenia, szczególnie w woluntaryzmie Dunsza Szkota i jego kontynuatora Williama Ockhama (1285–1347), który inspirował myśl luterańską, a za jej pośrednictwem również myśl Kalwina i innych reformatorów. Reformacja spotęgowała jednak tę prawidłowość. W historii Europy była wydarzeniem przełamującym ciągłość epoki, z której wyrosła. Rozważając dogłębnie kwestię kondycji ludzkiej protestantyzm nie mógł pominąć idei prawa natury.

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 116.

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 120–121.

B. Prawo natury w ujęciu Jana Kalwina¹⁹¹

¹⁹¹ Tradycja prawa natury, wywodząca swą biblijną inspirację z Pawłowego *Listu do Rzymian* (2:14–15), była starannie rozwijana przez myślicieli scholastycznych, w tym przez Tomasza z Akwinu. Tradycja ta w myśli chrześcijańskiej była i jest kojarzona przede wszystkim z katolicyzmem. Zwykle uważa się, że protestanci reformowani odrzucili tradycję prawa naturalnego ze względu na skażoną grzechem ludzką racjonalność i związaną z tym nieufność wobec jej wyroków, ale również dlatego, że traktowali ją jako typowo rzymskokatolicką. Nie bez znaczenia była istotna rola w procesie zbawienia, jaką prawu naturalnemu przyznawała teologia katolicka, choć nigdy nie twierdziła ona, że prawo naturalne jest do zbawienia wystarczające. Nieuzasadnione dostatecznie przypisywanie czołowym reformatorom protestanckim nieufności wobec idei prawa natury utrwalone zostało w dwudziestowiecznej refleksji nad dorobkiem protestantyzmu reformowanego, głównie – choć nie jedynie – za sprawą Karla Bartha (1886–1968), szwajcarskiego teologa reformowanego, uznawanego za najwybitniejszego w wieku XX, a nawet od czasów Kalwina, znanego z negatywnego stosunku do prawa naturalnego. Ożywiona dyskusja w tej kwestii rozpoczęła się po opublikowaniu przez Bartha *Kirchlichen Dogmatik* (1932). W odpowiedzi na zawarte tam stwierdzenia, inny znany teolog szwajcarski, Emil Brunner (1889–1966) ogłosił *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth* (1934), w której dowodził zasadności uznania „teologia naturalis”. Brunner, podobnie jak Barth, reprezentował nurt teologii objawienia. Wiara chrześcijańska, utrzymywał, wynika ze spotkania Boga z ludźmi, tak jak zostało to objawione w *Biblii*. Brunner pozostawiał jednak miejsce dla ludzkiej świadomości w procesie poznania Boga, czynił zatem założenie, że źródłem wiary jest łaska Boga, ale również naturalna ludzka świadomość. W *Natur und Gnade* dowodził, że człowiek rodzi się z obrazem Boga, utrwalonym od czasu stworzenia i nigdy w zupełności nie zatartym. Odmówił uznania, proponowanego przez Bartha, radykalnego rozdziału łaski i ludzkiej świadomości, niezdolnej samej z siebie do poznania Boga. W systemie Brunnera znalazło się miejsce dla teologii naturalnej, co doprowadziło go do sporu z Barthem. Ten ostatni, o ile do tej pory zajmował krytyczne, choć wyważone, stanowisko w kwestii teologii naturalnej/prawa naturalnego, to polemika z Brunnerem uczyniła go zagorzałym przeciwnikiem każdej formy teologii naturalnej/prawa naturalnego. Siłą napędową jego krytyki była katolicka doktryna analogii bytu (*analogia entis*), ziemskiego poznania Boga poprzez analogię. Analogia była pierwotnie greckim terminem matematycznym, oznaczającym proporcję, który zapożyczony został przez filozofów do oznaczenia relacji między pojęciami rzeczy, będącymi częściowo tożsamymi, a częściowo różnymi. Słowo nabrało szczególnego znaczenia w koncepcji analogii bytu. Barth odrzucał *analogia entis* jako „wynalazek Antychrysta”, w kwestii Objawienia, uważał, że możliwa jest tylko *analogia fidei*. Opierał się na pojęciu Boga zbliżonym do koncepcji Sørensa Kierkegaarda traktującej Boga jako kogoś „zupełnie innego”

niż człowiek, całkowicie transcendentnego. Autor *Bojaźni i drżenia* opierał swe rozważania na założeniu, że między człowiekiem a Bogiem istnieje nieskończona przepaść ontyczna i moralna, której konsekwencją jest całkowita niemożność zrozumienia tego, kim jest Bóg i konieczność rezygnacji z pozytywnych danych rozumu. *Analogia fidei* oznaczała dla Bartha, że człowiek dysponuje „teologicznym językiem”, w którym sens słowom nadaje Bóg, nie człowiek. Nie do przyjęcia było zatem, by reprezentowana przez *analogia entis* filozofia miała interpretować Słowo Boże. Z kolei w przekonaniu Emila Brunnera całkowite odrzucenie *analogia entis*, dostarczającej podstaw do relacji między chrześcijaństwem a teologią pogańską, prowadziło do skrajnego nominalizmu, w którym ludzkie słowa wzięte z boskich znaczeń były czysto arbitralne i w żaden sposób nie odzwierciedlały rzeczywistości istniejącej już w środku stworzenia. W prowadzonej debacie obaj teologowie włożyli wiele wysiłku, by udowodnić, że ich rozumowanie bardziej odpowiada nauce *Biblii*, reformowanej konfesji oraz XVI- i XVII-wiecznym reformatorom. W broszurze *Natur und Gnade* Brunner wystąpił z obroną, jak to określił, chrześcijańskiej teologii naturalnej. Jego intencją było dowiedzenie, że *imago Dei* nie uległo zupełnej dezintegracji w wyniku grzechu pierworodnego. Pozostałości wyobrażenia Boga były ciągle dostrzegalne i stanowiły punkt kontaktowy dla Ewangelii. Na poparcie swego stanowiska w sensie historycznym i teologicznym Brunner odwoływał się do Kalwina. Odpowiedź Bartha, zawarta w broszurze *Nein! Antwort an Emil Brunner*, była zdecydowana, potraktowała stanowisko Brunnera jako antybiblijne, tomistyczno-katolickie i antyreformacyjne. Odwoływała się do Kalwina, dla którego dojście do poznania Boga było możliwe tylko przez Chrystusa, a jedyną drogą ku temu była *Biblia*. W serii wykładów wygłoszonych w latach 1937–1938 i opublikowanych następnie pod tytułem *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation*, Barth dowodził, że reformacja i nauczanie jej Kościołów stało w opozycji do teologii naturalnej. Przyznawał, że reformatorzy, w tym Kalwin, okazjonalnie odwoływali się do owej teologii, czynili to jednak warunkowo i ostrożnie, co nie zmieniało fundamentalnego reformacyjnego przekonania, że Luter i Kalwin pragnęli widzieć Kościół i ludzkie zbawienie jako ufundowane wyłącznie na Słowie Boga i na objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie. Naturalna wiedza upadłego człowieka o Bogu jest niczym innym niż idolatrią i przesądem. Werdykt historii, mierzony wyłącznie siłą wpływu na następne generacje teologów, okazał się korzystny dla Bartha. Dwudziestowieczna teologia reformowana zdominowana została przez Barthianizm, co oznaczało potraktowanie objawienia jako łaski i łaski jako objawienia, odrzucenie znaczenia teologii naturalnej/prawa naturalnego w procesie poznania Boga oraz jako istotnego elementu w myśli Kalwina i innych reformatorów (S. J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2006, s. 21–39).

Ożywienie nauki o prawie natury nastąpiło w pierwszym trzydziestoleciu XVI wieku dzięki tzw. drugiej scholastyce, do której zaliczała się hiszpańska szkoła prawa natury. Po niej, począwszy od Grocjusza, tworzona była nowożytna szkoła prawa natury, którą trudno byłoby zrozumieć bez ideowego doświadczenia reformacji, bez swoistej rewolucji teologicznej, jaka się wówczas dokonała.

Marcin Luter, dzieląc stanowisko woluntarystyczne, przypisywał Bogu wolę niepodlegającą żadnej mierze i zarazem nie uznawał istnienia wolności woli ludzkiej. Tę ostatnią traktował jako w zupełności zniewoloną przez grzech. W jego nauczaniu natura człowieka za sprawą grzechu pierwszych rodziców uległa nie zranieniu, jak chciał Tomasz, lecz zupełnemu zepsuciu. Wobec zepsucia ludzkiego rozumu i woli nie sposób było mówić o prawdzie ludzkiego poznania i wolności działań ludzkich. Rozum, bezradny w kwestii poznania prawdy, uznany został za ślepy i pozbawiony wiedzy, nie mogący wskazywać woli rzeczy prawych, przez co człowiek nie był w stanie czynić dobra. Rozum tkwił w błędzie, stąd i wola była zepsuta. Z tego głębokiego pesymizmu antropologicznego wynikała teza o wierze jako jedynej zasadzie zbawienia oraz o bezwartościowości ludzkich uczynków¹⁹². W tak ujętym porządku zbawienia prawo, w tym również prawo natury, wydawało się zbędne, porządek łaski i wiary nie potrzebował go. Analogicznie porządek prawa, w tym prawa natury, rozważany był jako nieodnoszący się do kwestii zbawienia, a wyłącznie do doczesności. Stanowisko takie pozostawało w związku z teorią dwóch królestw, opartą na zerwaniu jedności pomiędzy światem naturalnym i nadnaturalnym. Cel królestwa duchowego, jakim było zbawienie poprzez wiarę, w żaden sposób nie łączył się z celem królestwa ziemskiego – naturalnym życiem człowieka. Związek między tymi dwoma światami nie istniał. W królestwie duchowym

W kwestii stosunku teologii reformowanej do idei prawa natury na uwagę zasługuje wspomniana praca Stephena Johna Grabilla *Rediscovering the Natural Law...* Autor stwierdza wprost, że Barth i jego zwolennicy sprzeciwili się własnej tradycji reformowanej, osłabiając poważnie wpływ teorii prawa naturalnego na reformowane, ortodoksyjne kręgi intelektualistów protestanckich. Według Grabilla negatywny wymiar wpływu Bartha polegał na tym, że sprzyjał on błędnej interpretacji historii reformacji, w której *lex naturalis* miało znaczenie znacznie większe zarówno dla wczesnych, jak i późnych reformatorów niż skłonny był przyznać Barth i inni teologowie.

¹⁹² J. Hervada, *Historia prawa...*, s. 130.

rządziło Słowo Boże, w doczesnym – przede wszystkim miecz księcia, choć znaczenie mały tu też prawo naturalne i stanowione. Zgodnie z teorią Lutra prawo natury dotyczyło wyłącznie płaszczyzny *profanum*¹⁹³.

Luter nie rozwinął zagadnienia prawa natury. W *O niewolnej woli* (*De servo arbitrio*) wydawał się przeczyć jego istnieniu, podczas gdy w innych miejscach mówił o powszechnym i naturalnym prawie, które winno być przestrzegane przez „pogan, Żydów i Turków”, o złotej regule wpisanej w duszę każdego człowieka. Najistotniejsze jest jednak to, że prawo natury w ujęciu Lutra pozostawało bez znaczenia w kwestii zbawienia (dotyczyło wyłącznie porządku doczesnego), nie znajdowało obiektywnej podstawy w teologicznym porządku ludzkiego bytu, lecz w subiektywnym uzasadnieniu jako głos sumienia. Nacisk położony na sumienie pogłębiony został w teologii Kalwina i miał istotny wpływ na rozwój nowożytnej, czyli świeckiej, teorii prawa natury¹⁹⁴.

Jan Kalwin, obok myślicieli protestanckich, takich jak Christopher Goodman, John Knox, Phillippe Du Plessis Mornay czy Samuel Rutherford, wniósł istotny wkład w rozwój nowożytnej nauki o prawie natury, choć nigdy nie zamierzał stworzyć systematycznej doktryny prawa natury. Jego rozważania na ten temat wplecione zostały w dyskusję dotyczącą innych kwestii.

Generalnie Kalwin podzielał głównie założenia doktryny luteranckiej w odniesieniu do prawa natury. Również dla niego punktem wyjścia był pesymizm antropologiczny. Z grzechu pierworodnego, uważał, wynikało zepsucie naturalnych darów rozumu i woli. Rozum zatracił naturalne dary w postaci światła wiary i sprawiedliwości, wystarczające do osiągnięcia życia wiecznego, został osłabiony i zepsuty tak dalece, że przypomina „bezkształtną ruinę”¹⁹⁵.

Podobnie jak Luter wyróżniał trzy typy prawa: prawo boże, dane bezpośrednio od Boga w Objawieniu, prawo natury, dostępne człowiekowi rozumowo, oraz prawo stanowione w ramach państwa. Świadomie nie odniósł się do prawa wiecznego. Prawo boże w ujęciu Kalwina jest wieczne, niezmiennie i absolutne, stanowi obiektywną normę, wedle której sądzi się ludzkie czyny, objawioną w postaci Dekalogu i rozwiniętą w *Piśmie Świętym*. Prawo to, ukazując sprawiedliwość Boga i uświadamiając człowiekowi jego własną

¹⁹³ *Ibidem*, s. 131.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ J. Calvin, *Institutes...*, Book II, Ch. 2:12.

niesprawiedliwość¹⁹⁶, stanowiło rodzaj lustra, odzwierciedlającego ludzką nieudolność w kwestii dobra oraz, będącą tego następstwem, niesprawiedliwość. Ludzie, niezdolni do podążania za sprawiedliwością – pisał – pograżali się w błocie niesprawiedliwości¹⁹⁷. Swoista użyteczność prawa bożego polegała więc na uświadomieniu człowiekowi jego deprawacji, jednak mocy, umożliwiającej podążanie ku dobru, którego człowiek nie mógł podjąć sam z siebie, mogła dostarczyć tylko łaska boża¹⁹⁸. W stosunku do ludzi pozbawionych łaski bożej, których ich własna grzeszność nie poruszała i nie przyczyniała się do dekonstrukcji ich fałszywego, opartego na pysze, samopostrzegania, prawo boże odgrywało rolę dyscyplinującą. Przymuszało ich do prawego postępowania. W tym kontekście – uważał reformator – prawo to stanowiło źródło wymuszonej sprawiedliwości, niezbędnej dla dobra społeczeństwa¹⁹⁹. Ludziom zdolnym do posłuszeństwa Bogu prawo boże umożliwiało pełniejsze zgłębianie woli bożej, którą pragnęli wypełniać²⁰⁰. Kalwin dzielił prawo boże na doraźne i wieczne. Pierwszy rodzaj stanowiły przepisy rytualne oraz większość przepisów ekonomicznych i społecznych *Starego Testamentu*, uznanych za nieaktualne w związku ze zniesieniem ich przez ofiarę Chrystusa. Kodeks prawny biblijnego Izraela pozostawał jednak aktualny i pouczający, uważał Kalwin, jako przykład miłych Bogu rozwiązań politycznych i społecznych. Stanowił wzorzec, którym należało się inspirować, ale jego wierne kopiowanie, wobec zmiany czasów i okoliczności, nie było już konieczne. Inaczej natomiast rzecz miała się w przypadku Kościoła; opisany w *Biblii* Kościół z czasów apostołów był przez reformatora traktowany jako wzór Kościoła prawdziwego, do którego należało powrócić²⁰¹.

Według Kalwina prawo natury stanowiło odbicie prawa bożego i istniało przed upadkiem pierwszego człowieka. Bóg stworzył Adama ze zdolnością rozumienia i przestrzegania prawa natury, a zatem ze znajomością i odpowie-

¹⁹⁶ *Ibidem*, Book II, Ch. 7:6.

¹⁹⁷ *Ibidem*, Book II, Ch. 7:7.

¹⁹⁸ *Ibidem*, Book II, Ch. 7:9.

¹⁹⁹ *Ibidem*, Book II, Ch. 7:10–11.

²⁰⁰ *Ibidem*, Book II, Ch. 7:12.

²⁰¹ D. B. Forrester, *Marcin Luter 1483–1546, Jan Kalwin 1509–1564*, [w:] *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, red. polska P. Nowak, M. Wiśniewski, Warszawa 2010, s. 347–348.

działnością z niego wynikającą. Grzech pierworodny zaciemnił ludzkie pojmowanie prawa natury, choć człowiek pozostał zobowiązany do jego przestrzegania. Inaczej mówiąc, kiedy Adam zgrzeszył, zatracił zdolność poszanowania prawa natury, ale nie oznaczało to, że został z takiego obowiązku zwolniony. Potomkowie Adama odziedziczyli jego deprawację, jak i zobowiązanie wobec prawa natury. Z powodu zepsucia ludzie nieustannie podejmowali próby rewizji i przekształcania prawa natury w celu dostosowania go do swojej upadłej woli. Zaciemnione przez grzech rozumienie prawa natury było przyczyną objawienia go w postaci prawa bożego, korygującego niewłaściwe wysiłki natury ludzkiej. Ponieważ deprawacja zakłóciła ludzkie posłuszeństwo jako takie zarówno wobec prawa natury, jak i prawa bożego, stąd uzasadnienie Kalwina dla stosowania prawa stanowionego przez rząd świecki i jego rola jako czynnika zabezpieczającego przed skutkami ludzkiego upadku²⁰².

W *Nauce religii chrześcijańskiej* zaledwie kilkakrotnie znajdziemy bezpośrednie odwołanie do pojęcia prawa natury. Kalwin określał prawo natury (*lex naturae*, *natura dictat*) jako prawo moralne²⁰³, jako naturalny porządek (*naturae ordo*) i światło natury, choć całościowego systemu prawa natury nie opracował. Uważał, że wskutek grzechu ludzki rozum nie jest w stanie poznać całego dobra, a prawo natury jest światłem sięgającym jedynie na tyle daleko, by człowiek mógł zostać rozliczony za swe czyny. Prawo natury sprawiało zatem, że człowiek nie mógł czuć się zwolniony z odpowiedzialności. „Celem prawa natury – pisał Kalwin – jest [...] osąd sumienia rozróżniający pomiędzy tym co sprawiedliwe i niesprawiedliwe na tyle dostatecznie, by przez uświadomienie ludziom ich własnego statusu, pozbawić ich pretekstu niewiedzy”²⁰⁴.

W przekonaniu Kalwina dowodem na istnienie Boga jako stwórcy był porządek natury²⁰⁵. Świat natury stanowił inny rodzaj prawdy o Bogu, a prawo natury – inną formę Objawienia. Odkrywanie prawa natury, naturalnej wiedzy

202 L. S. Koetsier, *Natural Law and Calvinist Political Theory*, Trafford Publishing, Bloomington, Indiana 2004, s. 66.

203 D. B. Forrester, *Marcin Luter...*, s. 349–350. „Prawo moralne – pisał – [...] jest prawdziwą i wieczną zasadą sprawiedliwości, nakazaną ludziom wszystkich narodów i czasów, pragnących kształtować swoje życie zgodnie z wolą Boga. Jego wieczną i niezmienną wolą jest, abyśmy oddawali mu cześć i wzajemnie się miłowali” (J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:15).

204 J. Calvin, *Institutes...*, Book II, Ch. 2:22.

205 *Ibidem*, Book I, Ch. 14:20.

o prawie moralnym, dokonywało się wysiłkiem nie tylko rozumu, ale i sumienia. Światło natury jako niepisany kod odbierało głównie sumienie w postaci przeczuci i poruszeń. „Jest oczywiste – pisał – że prawo Boga, które nazywamy moralnym, jest niczym innym niż świadectwem sumienia i prawa naturalnego, które Bóg wyrył w umysłach ludzi [...]”²⁰⁶. Stąd znajomość uczynków sprawiedliwości (*the works of righteousness*) istniała również wśród pogan, którzy, nie znając prawa bożego, postępowali tak, jakby je znali. Sprawiedliwość, stwierdzał Kalwin, pozostawała wyryta w ich sercach²⁰⁷. Bóg wyposażył ludzką duszę w rodzaj intelektu, pozwalającego odróżnić dobro od zła, „[...] rozum idzie przed nią ze swą lampą”²⁰⁸ – dodawał.

Kalwin kontynuował Lutrowy wątek teorii dwóch królestw, którego konsekwencją był rozdział sfery duchowej i świeckiej²⁰⁹, co między innymi wykluczało akceptację teokracji jako formy rządu. Traktował ją jako wyraz czczych wysiłków, zmierzających do ustanowienia na ziemi królestwa Chrystusowego, gardził radykałami pragnącymi obalić władze ziemskie i ustanowić panowanie Boga na ziemi²¹⁰. Rozwiązaniem optymalnym miał być rozdział Kościoła i państwa, choć nie było to równoznaczne z separacją religii i państwa. Do zadań państwa nie należało ustanawianie religii czy ingerowanie w nią, lecz ochrona jej zewnętrznych form. Oddzielenie sfery religijnej i świeckiej skutkowało uczynieniem prawa natury podstawą rządu świeckiego²¹¹.

Reformator uznawał adekwatność prawa natury w odniesieniu do polityki, sprzeciwiał się adaptacji na jej potrzeby prawa Mojżeszowego, jak stało się to w przypadku anabaptystów. Uważał, że prawo Mojżeszowe było wyrazem szczególnej więzi Boga z narodem żydowskim, lecz z tej racji nie musiało być przysposabiane przez inne narody²¹². Idąc śladami Lutra pozostawał sceptyczny co do roli prawa natury i tradycyjnej filozofii, jeśli chodzi o poznanie w dziedzinie spraw duchowych, sceptycyzmu tego nie odnosił natomiast do spraw ziemskich, w szczególności politycznych. Wiedzę na temat tych ostatnich czer-

²⁰⁶ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:16.

²⁰⁷ *Ibidem*, Book II, Ch. 2:22.

²⁰⁸ *Ibidem*, Book I, Ch. 15:8.

²⁰⁹ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:1.

²¹⁰ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:1–3.

²¹¹ L. S. Koetsier, *Natural Law...*, s. 68.

²¹² J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:16; Ch. 20:15.

pał również ze świeckich dzieł klasycznych (Platon, Arystoteles, Cicero i inni). Według Kalwina w odniesieniu do porządku doczesnego człowiek zdradzał skłonność do życia w społeczeństwie, wydawał się mieć zapisane w umyśle pewne ogólne wzorce porządku obywatelskiego i uczciwości. Zatem gdy niektórzy z ludzi dopuszczali się rabunków i morderstw, inni postrzegali to jako niesprawiedliwość²¹³. Idea sprawiedliwości miała charakter naturalny²¹⁴. Stąd brała się ogólna zgoda zarówno społeczeństw, jak i jednostek na to, by przyjmować prawa oparte za zasadzie sprawiedliwości i im podlegać. Sprawiedliwość, wyrażana w miłości bliźniego, stanowić miała nienaruszalną zasadę prawa stanowionego w każdym miejscu i czasie²¹⁵. U każdego człowieka istniało bowiem naturalne poczucie sprawiedliwości i porządku politycznego, obywatel się bez wskazówek uczonych prawodawców. Zdaniem Kalwina był to kluczowy dowód na to, że nikt nie został pozbawiony światła rozumu w stosunku do życia doczesnego²¹⁶. Prawo natury istniało zatem, lecz nie było światłem pochodzącym z dokonanego przez człowieka poznania, lecz darem Boga ukazującym człowiekowi Jego wolę²¹⁷.

W ujęciu Kalwina prawo natury, rozumiane jako moralne wskazówki dla chrześcijan, pozostawało w pozycji podrzędnej wobec prawa bożego, natomiast w odniesieniu do spraw ziemskich miało znaczenie priorytetowe. Pozwalało oprzeć funkcjonowanie oddzielonej od Kościoła społeczności politycznej, złożonej z wyznawców różnych religii, na zasadach świeckich. Ponadto, wskazywanie obok *Biblii* także innych źródeł wzbogacało argumentację polityczną i dawało większe szanse na jej dotarcie do, jak wierzył reformator, zepsutego grzechem ludzkiego umysłu²¹⁸.

Kalwin był zarówno kontynuatorem scholastycznej tradycji prawa naturalnego, jak i myślicielem wprowadzającym do niej elementy polemiczne. Jak ujął to jeden z autorów, generalnie pozostawał w „klimacie myślistomistycznej”²¹⁹. Elementem odróżniającym refleksję reformatora od systemu

²¹³ *Ibidem*, Book II, Ch. 2:13.

²¹⁴ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:16.

²¹⁵ *Ibidem*, Book IV, Ch. 20:15.

²¹⁶ *Ibidem*, Book II, Ch. 2:13.

²¹⁷ J. Hervada, *Historia prawa...*, s. 132.

²¹⁸ G. A. Moots, *The Protestant Roots...*, s. 119.

²¹⁹ S. J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law...*, s. 92.

teologiczno-filozoficznego Tomasza z Akwinu było podejście woluntarystyczne, zaprzeczające obiektywnemu istnieniu, także w samym człowieku, podstawowego porządku moralnego w postaci prawa natury. Dla Kalwina prawo natury było wyrazem woli Boga, zgodnie z jego teologicznym założeniem o nieistnieniu jakiegokolwiek innej konieczności poza wolą Stwórcy. Różnił się również naciskiem położonym na sumienie, podczas gdy w intelektualistycznym podejściu Akwinaty wyeksponowane zostało znaczenie rozumu.

U Kalwina prawo natury to bardziej odczucie niż twierdzenie normatywne czy nakaz rozumu. To odczucie podpowiadające człowiekowi, co jest dobre, a co złe. Odczuwanie jako takie nie jest odrębną oceną dobra lub zła, lecz poruszeniem sumienia, wystarczającym do odmowy usprawiedliwienia dla czynionego przez człowieka zła, jednak niewystarczającym do ukierunkowania jego zachowań w sposób pozytywny. Tutaj niezastąpiona pozostawała łaska boża. U Kalwina prawo natury i sumienie wydają się tożsame, prawo natury ulega tym samym interioryzacji i subiektywizacji. Pełne skutki tego stanu rzeczy dały się poznać nieco później w postaci subiektywizmu i relatywizmu²²⁰, charakterystycznych dla nowoczesnego rozumienia prawa natury. Sumienie, rzecz można, to znak rozpoznawczy Kalwinowej refleksji na temat prawa natury. W jego ujęciu sumienie jest mediatorem pomiędzy człowiekiem a Bogiem, umożliwiającym człowiekowi poddanie swoich uczynków pod osąd sprawiedliwości Boga.

Istotna różnica pomiędzy Kalwinem a Tomaszem tkwiła również w samym rozumieniu prawa natury. Jak wiemy, Akwinata ujmował je jako partycypujące w każdej racjonalnej istocie prawo wieczne, z którego ludzie wywodzili właściwe swej naturze skłonności do działań i celów. U Tomasza prawo natury odnosiło się nie do naturalnych skłonności i tendencji człowieka, odzwierciedlanych przez jego rozum, ale do nakazów, ogłaszanych przez rozum, jako wynik jego refleksji (rozum był zdolnością poznającą prawo natury). Ta definicja prawa natury, pozwalająca rozumowi na autonomię w kwestiach moralnych, obca Kalwinowi, skutkowałą niemożnością zdefiniowania sumienia jako mediatora pomiędzy Bogiem a człowiekiem²²¹. Rozbudowane zagadnienie sumienia pozwalało Kalwinowi dostosować naukę prawa natury do realiów reformacji, było w szczególności pomocne w przewyciężeniu epistemologicznego prob-

²²⁰ J. Hervada, *Historia prawa...*, s. 133.

²²¹ S. J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law...*, s. 92.

lemu, dotyczącego naturalnego objawienia. Niedoskonały rozum, niezdolny do pełnego odczytania naturalnego objawienia, wsparty został możliwościami sumienia, uświadamiającego ludziom ich niedoskonałość. Sumienie stanowiło nie tylko zdolność rozróżniania dobra od zła, ale również rodzaj powiązanego z wiedzą i z intelektem świadectwa, jak pisał Kalwin, wartego „tysiąca świadków”²²². Sumienie było zatem bardziej funkcją intelektu niż woli. W odróżnieniu od teologów katolickich Kalwin nie podzielał przekonania o możliwościach człowieka podążania ku dobru, niezależnych od łaski bożej. Zgadzał się z Tomaszem w kwestii istnienia naturalnej wiedzy człowieka o prawie natury, lecz nie aprobował poglądu o naturalnej ludzkiej skłonności (woli), by się temu prawu podporządkować. Sumienie, odzwierciedlające naturalną wiedzę moralną, było przede wszystkim funkcją intelektu, nie woli. Było czymś w rodzaju instynktu racjonalnego, sprzeciwiającego się zdeprawowanemu człowiekowi naturalnemu.

C. Łaska *versus* natura

W średniowiecznym chrześcijaństwie zakładano, że łaska Boga uzupełniała i wzbogacała naturę, że to, co transcendentne stale przenikało rzeczywistość ziemską. Teologia protestancka, poprzez zaakcentowanie dogmatu grzechu pierworodnego, przyniosła w tej kwestii istotną zmianę. Zakładano, że natura po grzechu pierworodnym nie była taka sama, jak przed nim. Konsekwencję ludzkiego nieposłuszeństwa stanowił brak łaski bożej w naturze²²³, nie uzupełniała ona natury, lecz stanowiła jej przeciwieństwo. Suwerenny i tajemniczy Bóg okazywał swoją łaskę tylko wybranym, pojedynczym osobom, uczestnikom przymierza łaski (będzie o tym mowa w rozdziale następnym). W teologii reformowanej upadek Adama sprawił, że to, co boskie, dobre, nieskażone na zawsze oddzieliło się od tego, co ziemskie i naturalne. W związku z tym myśl

²²² *Ibidem*, s. 93–94.

²²³ W *Raju utraconym* John Milton tłumaczył pojawienie się cierpienia w naturze nieposłuszeństwem i pychą Szatana, upadłego archanioła, które za jego sprawą stały się także udziałem pierwszych rodziców: „Jakże zakłóciłeś/ Błogosławiony pokój Niebios, wnosząc/ W życie Natury nieszczęście nieznanne/ Aż do dnia buntu twojego!” (J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2011, VI, s. 338–341).

protestancka rozróżniała również dwa rodzaje wolności. Purytański gubernator Massachusetts John Winthrop, w mowie skierowanej do General Court w 1645 r., przeciwstawił wolność federalną wolności naturalnej. Pierwszą z nich rozumiał w kontekście przymierza zawartego pomiędzy Bogiem a człowiekiem (łac. *foedus* – przymierze) oraz przymierzy i konstytucji ustanawianych przez samych ludzi. Była to wolność polegająca na dobrowolnym podporządkowaniu się prawu, wolność do czynienia dobra i sprawiedliwości, niemożliwa do urzeczywistnienia bez rządu. Wolność federalna stanowiła przeciwieństwo anarchizującej wolności naturalnej, „zepsutej, podobnie jak nasza natura” – stwierdzał Winthrop – będącej swobodą czynienia wszystkiego, co się komu podoba zarówno dobra, jak i zła, właściwej tak ludziom, jak i zwierzętom²²⁴.

Protestantyzm zapoczątkował podział rzeczywistości, w miejsce dotychczasowych sfer duchowej i świeckiej wyodrębniły się sfera prywatna jednostek uczestniczących (bądź nie) w Chrystusowym przymierzu łaski, predestynowanych przez Boga do zbawienia niezależnie od uczynków, i sfery publicznej, pozbawionej uczestnictwa w łasce Boga, jedynie w przypadku narodów wybranych mogącej uczestniczyć w warunkowym przymierzu narodowym, mającym charakter utylitarny, służącym poprawie jakości wspólnego życia ludzi (polityki), ale nie zapewniającym im łaski zbawienia. W ten sposób religia powiązana została z duchowością jednostki, predestynacja dotyczyła wszak duszy, a nie ciała, a świeckość (nie sekularyzm) z życiem politycznym. Rozpoczął się proces uwalniania rzeczywistości politycznej od czynników religijnych, co – według Richarda H. Tawney’a – prowadziło do wzmocnienia znaczenia elementów ekonomicznych w życiu społecznym i dało bodziec do rozwoju kapitalizmu. Teza Tawney’a, zawarta w opublikowanej w roku 1926 pracy *Religion and the Rise of Capitalism*, stanowiła głos w dyskusji nad tezą Maksa Webera²²⁵, w centrum której znajdowało się przekonanie, że kalwinizm nadał świeckiemu życiu, zwłaszcza działalności zawodowej, religijną le-

²²⁴ J. Winthrop, *Speech to the General Court 1645*, [w:] *The English Literatures of America: 1500–1800*, ed. by M. Jehlen, M. Warner, Routledge, New York–Abingdon 1997, s. 450.

²²⁵ *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” 1904, Bd. 20, h. 1, s. 1–54; i 1905, Bd. 21, h. 1, s. 1–110; przedruk z obszernymi przypisami: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Berlin 1920.

gitymację i postrzegał je jako potencjalną drogę do zbawienia. W przekonaniu Webera źródeł nowoczesnego kapitalizmu należało upatrywać w religijnym ascetyzmie wyznawców kalwinizmu. Zatem to nie warunki materialne bądź techniczne, lecz duchowe, stworzyły okoliczności służące zarabianiu i pomnażaniu pieniędzy. Najważniejszy stawał się „wkład pracy własnej przedsiębiorcy, wysiłek nie dający się pogodzić z wygodnym życiem”²²⁶. Idealem – pisał Weber – stał się przedsiębiorca nie traktujący swego sukcesu jako powodu do dumy, przyjmujący z zakłopotaniem oznaki społecznego szacunku, nie pragnący mieć „»niczego osobiście« ze swego bogactwa prócz irracjonalnego poczucia »dobrze wykonywanego zawodu«”²²⁷. Cechujące go poświęcenie dla wykonywanej pracy było niemożliwe do urzeczywistnienia bez traktowania zawodu jako powołania. W kalwinizmie należyte wykonywanie ziemskich obowiązków potraktowane zostało jako odpowiednik zakonnej ascezy; zakonnem nie było odosobnione miejsce, lecz świeckie życie w świecie²²⁸. Książka Richarda H. Tawney’a stanowiła dopełnienie wywodów Webera, dowodziła między innymi, że nie tylko czynniki religijne legły u źródeł kapitalizmu, lecz również ich oddzielenie od rzeczywistości doczesnej. Różnica między tymi dwoma stanowiskami jest jedynie pozorna. Wśród samych purytanów bowiem zmagaly się ze sobą dwie koncepcje: wspomniana radykalna separacja świata i łaski, wywodzona z Augustyńskiego dualizmu, oraz dążność do urządzenia świata na wzór zakonu²²⁹. Weberowska teza nawiązywała do tej ostatniej, teza Tawney’a – do Augustyńskiego dualizmu. Jak dwie tak różne koncepcje mogły znaleźć zrozumienie w ramach jednej teologii? Było to możliwe dzięki założeniu kalwinizmu, że w łasce mogła uczestniczyć tylko sfera wewnętrzna człowieka, rzeczywistość sumienia i intencji, że uświęcenie nie dotyczyło uczynków, ani międzyludzkiej wymiany i interesów. Teologia reformowana zapoczątkowała wzrost znaczenia sumienia jako takiego i zarazem, paradoksalnie, uwolnienie rzeczywistości doczesnej od czynników religijnych.

²²⁶ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994, s. 49–50.

²²⁷ *Ibidem*, s. 51.

²²⁸ *Ibidem*, s. 64.

²²⁹ A. B. Seligman, *Introduction to the Transaction Edition*, [w:] R. H. Tawney, *Religion and the Rise...*, s. XXXIV.

W wyniku reformacji nastąpiła destrukcja tomistycznego systemu rozumienia prawa natury, wiążąca się ze zmianą relacji pomiędzy tym a tamtym światem. Kalwińska doktryna predestynacji uczyniła z łaski, nie z natury, ostateczną podstawę do podziału ludzi na „dzieci Boga” i „dzieci świata”. Tym samym organizacja religijna, pośrednicząca dotąd pomiędzy indywidualną duszą a jej stwórcą, zaczęła tracić na znaczeniu. Następstwem kalwińskiego pesymizmu antropologicznego było przekonanie, że łaska boża nie uzupełnia już natury, jak było w filozofii Akwinaty, lecz, że stała się jej przeciwieństwem. Ludzie działający w społeczeństwie utracili status dzieci bożych, ich życie jako potomków upadłego Adama prezentowało negację tego statusu. Ludzkie życie w swoim ziemskim wymiarze przestawało mieć religijne znaczenie, poczęło nabierać świeckiego charakteru. Dotychczasowe nakazy kościelne nie były już potrzebne. Wystarczającym przewodnikiem dla chrześcijan miała być *Biblia* i ich własne sumienie. Znaczenia nabierał racjonalizm, rugujący stopniowo z religii dotychczasowy mistycyzm na rzecz etyki. Harmonijne współistnienie Kościoła jako instytucji i polityki przechodziło do przeszłości, tak jak ludzie w wyniku grzechu pierworodnego utracili jedność z Bogiem, tak również ich wspólne sprawy utraciły religijne znaczenie. Przepaść pomiędzy sferą świecką, czyli publiczną, a duchową, czyli prywatną, ulegała stałemu pogłębieniu. Z drugiej jednak strony monastycyzm, wyrażający się w służbie Bogu, w dążeniu do samorealizacji przez czystość duchową, modlitwę i pracę, uległ sekularyzacji, został wyprowadzony w świat. Ziemiska kondycja wszystkich ludzi względem Boga pozostawała taka sama, teoretycznie wszyscy mogli być predestynowani, zróżnicowanie, podział na predestynowanych i niepredestynowanych, dotyczył tylko sfery duchowej (prywatnej). Świat w rozumieniu protestanckim cechowała dychotomia, podział na to, co prywatne i publiczne, duchowe i materialne, objęte bożą łaską i jej pozbawione, podział mający charakter absolutny, nie- możliwy do przekroczenia przez żaden ludzki wysiłek²³⁰.

Protestancka dychotomia natury i łaski wydaje się nowożytną kontynuacją starożytną, zrekonstruowaną przez Niccolò Machiavellego dychotomii losu (*fortuna*) i cnoty (*virtu*)²³¹. Wymiar soteriologiczny ludzkiego losu pozostawał

²³⁰ R. H. Tawney, *Religion and the Rise...*, s. 98.

²³¹ S. Filipowicz, *Recepcja i rekonstrukcja. Geneza nowożytnego projektu republikańskiego*, [w:] *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, red. S. Filipowicz, N. Gładziuk, S. Józefowicz, Warszawa 1995, s. 7–9; 19–21.

w rękach Boga, uzależniony w zupełności od Jego łaski. Człowiek żyjący na ziemi był częścią natury, pozostawał z nią niejako sam na sam. Od jego woli, umiejętności i determinacji zależało jego przetrwanie. Tak rodził się człowiek nowożytny, coraz bardziej świadomy swej jednostkowej podmiotowości, podporządkowujący sobie naturę, budujący w miejsce świata naturalnego świat ludzki, oparty na normach wywiedzionych z najpierw z prawa Bożego/prawa natury. Nowożytna wizja polityki niweczyła tradycyjne wzorce subordynacji, zastępując je regułami partycypacji, poddaństwo – obywatelstwem. Polityka przedstawiała być traktowana jako żywioł obcy, żądający podporządkowania, rozumiana była jako dobrowolny twór ludzki, umożliwiający ludzkie życie, w przeciwieństwie do życia naturalnego, naznaczonego despotyzmem i okrucieństwem. Budowanie nowożytnego społeczeństwa i państwa wpisuje się w protestancki etos opanowywania natury. Etos ten miał charakter deontologiczny, jako podstawa w budowaniu przeciwstawionego naturze ludzkiego świata służyły początkowo normy wywiedzione z *Biblii*, zastąpione z czasem normami wywiedzionymi z ludzkiego rozumu.

ROZDZIAŁ IV

**TEOLOGIA PRZYMIERZA
(NA PRZYKŁADZIE HEINRICHA
BULLINGERA I JOHANNESA
COCCEIUSA)**

1. Nowe przymierze

Chrześcijanie wierzą, że przez ofiarę Jezusa Chrystusa ustanowione zostało nowe przymierze, które dotyczy wszystkich ludzi zarówno Żydów, jak i nie-Żydów.

Nowe przymierze zapowiedział prorok Jeremiasz, który powoływał się na usłyszane od Jahwe słowa. Zachowanie Izraelitów, postrzegane przez Jeremiasza i innych proroków jako odstępstwo od przymierza synajskiego, stanowiło podstawę do przypuszczeń, iż niezawodna strona przymierza, czyli Bóg, zawrze nowe przymierze. Prawo, będące – podobnie jak w przymierzu synajskim – istotą nowego przymierza, nie zostanie zapisane na kamiennych tablicach, lecz w sercach ludzi. O ile dawne prawo miało charakter zewnętrzny i wiązało się z posłuszeństwem nakazom i zakazom, o tyle ludzie nowego przymierza mieli być skłonni ku niemu niejako instynktownie, kierowani wewnętrznym nakazem, wyzwolonym łaską Chrystusa¹. Prorok Jeremiasz daje zapowiedź nowego przymierza w następujących słowach:

Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – gdy zawrę z domem Izraela i z domem Judy Nowe Przymierze. Będzie się ono różnić od przymierza, które zawarłem z ich przodkami w dniu, gdy ująłem ich za rękę i wyprowadziłem z ziemi egipskiej (Jr 31:31–32).

Według proroctwa nowa relacja miała być oparta na duchowym przywiązaniu do Boga, nie na zachowaniu zewnętrznych norm i przykazań („Moje Prawo umieszczę w ich wnętrzu i wypiszę je w ich sercach. Będę dla nich Bogiem, a oni będą dla mnie ludem” (Jr 31:33)). W Jeremiaszowej wizji nowe przymierze miało mieć charakter wyłącznie duchowy, być przymierzem serca, w czym zawierała się podstawowa różnica w odniesieniu do przymierza synajskiego². Według proroka Ezechiela owo przymierze serca miało również drugą istotną

¹ A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997, s. 68–70.

² L. Tichý, P. Chalupa, P. Mareček, G. I. Vlková, S. Pacner, *Od Abraháma k nové smlouvě*, Olomouc 2007, s. 60.

cechę – wieczność („Lecz Ja wspomnę o moim przymierzu z tobą, zawartym w dniach twojej młodości i zawrę z tobą wieczne przymierze” (Ez 16:60)). Dla wyrażenia personalnego i wewnętrznego charakteru relacji człowieka z Bogiem Jeremiasz prorokuje o nowym sposobie poznania Boga, polegającego na bardziej osobistym rozpoznaniu bożych wymagań. Chodzi tutaj o nową, osobową i wewnętrzną, relację z Bogiem³, do której będzie nawiązywało przymierze łaski (*the covenant of grace*) w teologii protestanckiej.

Judaizm nie uznaje przymierza innego niż przymierze synajskie⁴. Niektórzy z biblistów uważają nowe przymierze jedynie za odnowienie przymierza synajskiego⁵. Żydzi powołują się na słowa Jeremiasza o wiecznym przymierzu z potomkami Jakuba:

Tak mówi Pan: Czyż nie ustanowiłem mojego przymierza z dniem i nocą, praw nieba i ziemi? Czyżbym miał odrzucić potomstwo Jakuba i mojego sługi Dawida i nie ustanowić spośród niego panujących nad potomstwem Abrahama, Izaaka i Jakuba? Nie! Odmienię ich los i ulituję się nad nimi (Jr 33:25–26).

Chrześcijaństwo natomiast zinterpretowało słowa proroka w taki sposób, aby wykazać dyspensę od prawa Mojżeszowego (Hbr 8:8–13). Septuaginta tłumaczyła termin *berith* jako *diathēkē*, co oznacza zarówno przymierze, jak i testament. By testament nabrał mocy konieczna stała się śmierć jego autora, tak też było w przypadku Jezusa Chrystusa (Hbr 9:16–17). „Dlatego – stwierdza autor *Listu do Hebrajczyków* – On jest pośrednikiem nowego Testamentu. Dzięki Jego Śmierci, [...] powołani otrzymali obietnicę wiecznego dziedzictwa” (Hbr 9:15).

Prorockie zapowiedzi nowego przymierza wybiegały poza ziemską rzeczywistość, niektóre z nich miały charakter eschatologiczny. Wypełnienie przymierza widziano zatem w szczęśliwej wieczności, wykraczającej poza ramy obecnego eonu. Zrywano tym samym z oczekiwaniami związanymi z doczes-

³ J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 108.

⁴ *Covenant*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4714-covenant#2888> [data dostępu: 29.09.2015].

⁵ P. Chalupa, *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin. Historické pozadí, projevy a další působení*, Olomouc 2008, s. 130–131.

nością ziemską. Prorocy sugerowali, że sprawiedliwość Boga jako strony przymierza jest trwalsza od doczesnej postaci świata, a zbawienie, będące darem Boga, jest wieczne⁶ („Bo góry mogą przeminąć i wzgórza mogą się zachwiać, lecz moja łaskawość nie przeminie i moje przymierze pokoju się nie zachwieje! – mówi Pan, który obdarza cię miłością” – Iz 54:10). Izajasz zapowiadał również stwarzane przez Boga „nowe niebo i nową ziemię” (Iz 65:17), których trwałość miała być równoległa do wiecznej trwałości nowego Ludu Bożego. Sens przymierza zawarty został w ostatecznym przywróceniu rajskiego stanu łączności człowieka z Bogiem. Wbrew ludzkiej niewierności Bóg realizował swoją, od początku zaplanowaną, uszczęśliwiającą bliskość i życie bez końca⁷.

Istnieją cztery opisy ustanowienia Eucharystii: (Mt 26:28), (Mk 14:24), (Łk 22:20), (1Kor 11:25), które można podzielić na dwie tradycje: Markowo–Mateuszową oraz Łukaszowo–Pawłową. U Mateusza i u Marka mówi się o krwi przymierza, która za wielu będzie wylana. Mateusz dodaje jeszcze, że „na odpuszczenie grzechów”. U Łukasza i Pawła mówi się natomiast o kielichu jako nowym przymierzu w krwi Jezusa. U Mateusza i Marka krew jest darem kielicha i zostaje opisana jako „Krew Przymierza”. U Pawła i Łukasza „Nowym Przymierzem”, ustanowionym w krwi Jezusa, jest kielich. Jedynie Łukasz i Paweł mówią o Nowym Przymierzu⁸. To nowe pokrewieństwo krwi z Bogiem, powstałe dzięki wspólnocie z Chrystusem, opisane zostało przez Pawła jako łączność z Panem w duchu (gr. *pneuma*) (1Kor 6:17). Słowa te sugerują, że sakramentalna wspólnota z Chrystusem, a tym samym również z Bogiem, wyprowadzała człowieka z jego materialnego, przemijalnego świata i wprowadzała go do bytu bożego, który Apostoł opisuje za pomocą słowa *pneuma*⁹.

Temat nowego przymierza poruszony został u św. Pawła i jego ucznia, autora *Listu do Hebrajczyków*. Obaj akcentowali kontrast, jaki miał zachodzić pomiędzy dwiema epokami zbawienia, określanymi przez stare i nowe przymierze. Wobec przekazu Ewangelii o zbawieniu danym tylko w Jezusie Chrystusie, kwestionowali zbawczy walor *Tory*.

⁶ A. Jankowski, *Biblijna teologia...*, s. 72.

⁷ *Ibidem*, s. 73–74.

⁸ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, przeł. E. Pieciul, Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 2004, s. 53–54.

⁹ *Ibidem*, s. 56–57.

Dla proroka Jeremiasza różnica między starym a nowym przymierzem zawierała się w nowej bożej inicjatywie i – będącym jej następstwem – nowym porządku łaski. W *Drugim Liście do Koryntian* Paweł stwierdzał: „On nas uzdolnił, byśmy byli sługami Nowego Przymierza, które nie opiera się już na literze, lecz na Duchu: litera bowiem zabija, a Duch ożywia” (2Kor 3:6). Zdaniem Pawła, przymierze synajskie i wynikające z niego prawo zobowiązywało człowieka do posłuszeństwa, lecz nie dawało mu siły, by temu wymaganiu sprostać. Nowe przymierze natomiast było duchowym darem, równoznacznym mocy do czynienia dobra¹⁰. „Wszyscy przecież zgrzeszyli i zostali pozbawieni chwały Boga, a usprawiedliwienia dostępują darmo, dzięki Jego łasce, przez odkupienie, w Chrystusie Jezusie” (Rz 3:23–24).

Paweł wskazywał na niedoskonałość przymierza synajskiego, od samego początku założoną przez Boga, polegającą na konieczności wypełnienia Prawa, któremu ludzie nie byli w stanie sprostać. Wraz z przyjściem Chrystusa nastąpiło jego doskonałe wypełnienie i tym samym urzeczywistnienie znalazł jego cel¹¹. Po niedoskonałym przymierzcu synajskim nastało doskonałe Nowe Przymierze, którego sprawcą i poręczycielem był Jezus Chrystus. W *Liście do Hebrajczyków* czytamy, że stare przymierze odegrało już swoją rolę i, zgodnie z zapowiedzią Jeremiasza (Jr 31:31–34), ustępowało miejsca przymierzcu nowemu. Jezus był „pośrednikiem lepszego przymierza, opartego na wspólnieśnych obietnicach. Gdyby bowiem to pierwsze było nienaganne, to Bóg nie szukałby innego w jego miejsce” (Hbr 8:6–7). „Mówiąc o nowym przymierzcu, uznał to pierwsze za przedawnione. To zaś, co się przedawnia i starzeje, zanika” (Hbr 8:13). Nowe przymierze realizowało zapowiedziane dobra: prawo zapisane w sercach, nową więź ludu z Bogiem, powszechną znajomość Boga i odpuszczenie grzechów¹².

Zwraca uwagę wyraźnie eschatologiczny wymiar nowego przymierza, które zgodnie ze słowami Jezusa o tym, że królestwo jego nie jest z tego świata (J 18:36), odnosiło się do pośmiertnych losów człowieka. Z powodu duchowego i eschatologicznego charakteru związek nowego przymierza ze sferą *profanum* uległ rozluźnieniu w przeciwieństwie do przymierzy starotestamentowych, zwłaszcza przymierza synajskiego, pozostającego w silnym związku z ziem-

¹⁰ A. Jankowski, *Biblijna teologia...*, s. 83–84.

¹¹ *Ibidem*, s. 86–87.

¹² *Ibidem*, s. 91.

skim wymiarem życia narodu izraelskiego. Od początku chrześcijaństwa zmartwychwstanie było jego centralną tezą i motywem działania pierwszych chrześcijan, oczekujących ponownego przyjścia Chrystusa i życia wiecznego, niezainteresowanych ziemską doczesnością, uznaną przez nich za grzeszną i skażoną. Także Kościół katolicki w początkach swego istnienia koncentrował się w swych założeniach na kwestiach duchowych. Zakony stanowiły miejsce pozwalające żyć w oddaleniu od świata, bez rodziny, w skoncentrowaniu na modlitewnej relacji z Bogiem. W przeciwieństwie do życia rodzinnego, życie zakonne uznane zostało za ideał. Postawa Kościoła w tej kwestii poczęła ulegać zmianie dopiero od czasów reformacji, kiedy Marcin Luter odwrócił tę egzystencjalną hierarchię, gloryfikując życie rodzinne, wynosząc je ponad ideał zakonny. Reformacja przyczyniła się również do renesansu przymierza jako kategorii biblijnej. W kalwińskim nurcie protestantyzmu, w ramach teologii biblijnej, powstała teologia przymierza, będąca interpretacją przekazu biblijnego ujętą w postaci dwóch przymierzy: przymierza uczynków (Prawa) i przymierza łaski (Ewangelii).

2. Przymierze uczynków i przymierze łaski – kluczowe pojęcia protestanckiej teologii przymierza

Jako pojęcie teologiczne przymierze nie było przedmiotem szczególnego zainteresowania Ojców Kościoła. Wyjątkiem był Ireneusz z Lyonu (ok. 130 – ok. 200), który w swej najważniejszej pracy *Adversus haereses*, skierowanej przeciw gnostykom, akcentował znaczenie Nowego Przymierza, określał je jako przymierze miłości i wolności, będące w historii zbawienia czymś zupełnie nowym, a zarazem kontynuującym poprzednie przymierza z Adamem, Noem i Mojżeszem. Nowe Przymierze uczyniło wolnymi ludzi pozostających od czasów Mojżesza „pod jarzmem” prawa bożego. Jednakże obowiązującą chrześcijan pozostałością przymierza Mojżeszowego było Dziesięć Przykazań. Przywołując znaczenie starotestamentowych przymierzy Ireneusz podkreślał zarazem przełomowość Nowego Przymierza. Drzewo krzyża Chrystusowego – pisał – było symbolem miłości i szczęścia, jakimi Bóg obdarzył ludzkość, drzewo to stanowiło ulepszoną wersję rajskiego drzewa poznania. Charakterystyczne dla Ireneusza było podkreślanie ciągłości przymierzy z jednej strony i nowego charakteru

przymierza w Chrystusie – z drugiej¹³. Ujęcia historii relacji pomiędzy Bogiem a ludzkością w postaci dwóch przymierzy, Starego i Nowego dokonał też święty Augustyn w pracy *O państwie bożym*¹⁴.

W okresie średniowiecza do rozwoju teologii przymierza przyczynili się franciszkański teolog Wilhelm Ockham (1285–1347) oraz Gabriel Biel (1420–1495). Ockham wskazywał na związek cnót z przestrzeganiem prawa bożego; jesteśmy sprawiedliwi – dowodził – jeśli wypełniamy warunki przymierza zawartego z Bogiem. Ockham był fideistą i zarazem racjonalistą w odniesieniu do rzeczywistości doczesnej, nie uznawał rozumu w teologii. Sprzeciwiał się Platońskiej nauce o ideach, zaprzeczał tym samym pojęciom abstrakcyjnym i uznawał niepowtarzalność bytu jednostkowego. Jako fideista był skrajnym nominalistą¹⁵. Postrzegano go jako niszczyiciela scholastycznej syntezy wiary, traktującego teologię jako odrębną od filozofii dziedzinę. W przekonaniu Ockhama filozofia była dyscypliną opartą na osiągniętym przez rozum poznaniu, dysponującą odrębnym zakresem przedmiotowym i własną metodą. By filozofia była możliwa, uważał, konieczna jest swoboda myśli i języka. Ockhama można uznać za prekursora, opartej wyłącznie na Objawieniu, teologii biblijnej i zarazem za twórcę racjonalistycznego ruchu umysłowego. Choć uwikłany w literacką wojnę z papieżami w Awinionie, w której ujawniał w całej rozciągłości poprzednią walkę cesarzy i papieży, opisywany był jednak przede wszystkim jako „konstytucyjny liberal”, nie jako antypapieski zelota¹⁶.

Idea przymierza szczególnym zainteresowaniem obdarzona została w protestanckiej teologii reformowanej. Teologia biblijna, zapoczątkowana przez Marcina Lutra i Jana Kalwina traktowaniem Słowa Bożego jako jedynej drogi poznania Boga (*sola Scriptura*), odnosi się do *Pisma Świętego* jak do dokumentu historycznego. Twórcy reformacji wskazywali na konieczność ponownego od-

¹³ E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 88, 102–106, 109–110, 115, 198–199, 235–237, 239.

¹⁴ Święty Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i opracował W. Kornatowski, t. II, Altaya & De Agostini & Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, ks. XVIC, rozdz. 27, s. 362–364.

¹⁵ A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2011, s. 543–544.

¹⁶ A. S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge University Press, Cambridge 1974 (first paperback edition 2002), s. 1.

czytania *Biblii* (stąd tłumaczenia na języki narodowe z języków oryginalnych), powrotu do biblijnych źródeł chrześcijaństwa, odrzucenia, jak twierdzono, średniowiecznych, scholastycznych zniekształceń wiary.

Szesnastowieczni reformatorzy nie patrzyli na *Biblię* jak na księgę abstrakcyjnych idei i uniwersalnych prawd, lecz jak na dokument przedstawiający wydarzenia, poprzez które Bóg przemawia do ludzi. Opowieść jest podstawową formą biblijnego przekazu, wskazuje nie tylko sposób widzenia świata, ale również sposób bycia w nim. W optyce protestanckiej być chrześcijaninem znaczyło nie tylko wyznawać ideę, ale przede wszystkim stawać się aktywnym uczestnikiem misji Boga w świecie, zanurzyć się w biblijną opowieść, uznać ją za swoją. Opowieść ta jest historią potomków Abrahama – „Ojca licznych”, czyli opowieścią o wszystkich ludziach. Skoro Bóg daje się poznać tylko przez opowieść, zatem prawdziwa tożsamość człowieka może być poznana w ten sam sposób¹⁷.

Według teologii przymierza, przymierza biblijne odzwierciedlają cele Boga w stworzeniu i odkupieniu. Jej centralnymi pojęciami są przymierze uczynków (*covenant of works*), nazywane także przymierzem natury (*covenant of nature*) czy przymierzem stworzenia (*covenant of creation*), przy czym najbardziej rozpowszechnione wśród pisarzy reformowanych było pierwsze z tych określeń, i przymierze łaski (*covenant of grace*). Podział ten ujmuje się również jako przymierze Prawa i przymierze Ewangelii. Należy dodać, że tych ścisłych terminów nie odnajdziemy w *Biblii*. Są one jednak zgodne z jej treścią i przesłaniem, inaczej mówiąc, stanowią pojęcia służące biblijnej interpretacji. Przymierze uczynków odnosi się do okresu przed grzechem pierworodnym, jego strony to Bóg i reprezentujący rodzaj ludzki Adam. Stronami przymierza łaski są Bóg i Chrystus reprezentujący predestynowanych. Adam i Chrystus są osobami sfederowanymi z ludzkością (stąd określenie teologia federalna). Oba przymierza obiecują życie i błogosławieństwo, oba wymagają też doskonałego posłuszeństwa, pierwsze – od Adama, drugie – od Chrystusa. Istotną różnicę pomiędzy przymierzami stanowi sposób komunikowania się Boga ze stworzeniem. W przymierzach uczynków zakłada się, że Bóg osobiście układał

¹⁷ M. Williams, *Systematic Theology as a Biblical Discipline*, [w:] *Covenant Theology in Reformed Perspective*, Wipf and Stock Publisher, Eugene 2000, made available electronically through Two Age Press, s. 207, 231–232, <http://www.nts-library.com> [data dostępu: 3.06.2012].

swe relacje ze stworzeniem, w przymierzu łaski natomiast Bóg Ojciec nawiązał relację z upadłym człowiekiem przez swojego syna Chrystusa¹⁸.

Zgodnie z teologią reformowaną przymierze uczynków zawarte zostało w akcie stworzenia, poprzez który Bóg nawiązał z Adamem, a za jego pośrednictwem z całą ludzkością, szczególny rodzaj więzi; dał obietnicę życia i szczęścia, w zamian za posłuszeństwo. Bóg stworzył człowieka i, również na swoje podobieństwo, pozwolił mu pozostać nieśmiertelnym. To wyjątkowa łaskawość, podkreśla teologia przymierza, zważywszy że Bóg w swej suwerenności nie musiał niczego czynić. Relacja Stwórcy ze stworzeniem pozostawała zawsze sprawą łaski, nie należało więc sądzić, że podczas trwania przymierza uczynków, do upadku Adama, było inaczej. Przymierze to, choć nakładało na Adama powinność pełnego i doskonałego posłuszeństwa, stanowiło wyraz łaski Stwórcy. Warunkiem pozostawiania Adama w stanie jedności z Bogiem było zastosowanie się do boskiego polecenia, by powstrzymać się od jedzenia owoców z Drzewa Poznania dobrego i złego (Rdz 2:16–17). Inne rajske drzewo, Drzewo Życia (Rdz 2:9), przez teologię przymierza uznane zostało za sakrament przymierza uczynków, za symbol zjednoczenia z Bogiem, niosącego ze sobą wolność od naturalnych konieczności, takich jak pożądanie czy śmierć. W pewnym momencie Adam okazał nieposłuszeństwo i zrujnował swoją (i ludzkości) jedność z Bogiem. Poznawszy dobro i zło nie mógł już dłużej jeść owoców z Drzewa Życia i cieszyć się pewną przyszłością w postaci nieśmiertelności.

Według teologii przymierza w miejscu naruszonego przez pierwszych ludzi przymierza uczynków Bóg ustanowił nowe przymierze – przymierze łaski, ofiarowujące grzesznikom, nie potrafiącym, jak dowiódł przykład Adama, wypełniać nakazów Prawa, życie wieczne i zbawienie pod jednym warunkiem – wiary. Nie zewnętrzne uczynki, ale wewnętrzna wiara człowieka stanowić miała odtąd treść przymierza. Słowa Boga z Księgi Rodzaju, wypowiedziane tuż po upadku Adama, o potomstwie kobiety, które zdepcze głowę węża (Rdz 3:15)¹⁹ uznawane są przez teologów za historyczny początek przymierza łaski. Przymierze uczynków miało charakter warunkowy, zawierało obietnice

¹⁸ J. E. Bordwine, *Covenant Theology: The Covenant of Works* (part 1, sermon number 5), <http://www.freerepublic.com/focus/f-religion/1070006/posts> [data dostępu: 9.06.2012].

¹⁹ Bóg mówi do węża: „Wprowadzam nieprzyjaźń między tobą a kobietą, między twoim potomstwem a jej potomstwem. Ono zdepcze ci głowę, a ty zranisz mu piętę”.

błogosławieństwa w zamian za posłuszeństwo i przekleństwa za nieposłuszeństwo. Przymierze łaski było natomiast bezwarunkowe, wynikało z łaski Boga, której następstwo stanowiła zdolność do wiary predestynowanych uczestników tego przymierza. *Westminsterskie Wyznanie Wiary* (1646) stwierdzało:

Ponieważ człowiek z powodu swego upadku w grzech zaprzepaścił możliwość życia poprzez to przymierze [przymierze uczynków – L. Ch.], upodobało się Panu zawrzeć drugie przymierze, powszechnie zwane przymierzem łaski, w którym Bóg za darmo ofiarowuje grzesznikom życie i zbawienie przez Jezusa Chrystusa²⁰.

Tak jak owoce z rajskiego Drzewa Życia były spożywane przez Adama na znak jego przymierza z Bogiem, tak znakiem pozostawiania w przymierzu łaski było symboliczne przyjmowanie ciała Chrystusa. Chrystus przyjął na siebie grzechy ludzi i złożył za nie ofiarę w postaci doskonałego posłuszeństwa przymierzu uczynków i swojej śmierci. Wypełnił przymierze uczynków w dwojakim sensie: aktywnym, czyniąc zadość przepisom prawa i pasywnym, ponosząc, zamiast ludzi, konsekwencje w postaci śmierci. Zajął miejsce Adama jako postaci sfederowanej z ludzkością, będąc jego dokładnym przeciwieństwem.

Część teologów traktowała przymierze łaski jako następstwo odwiecznego przymierza odkupienia (*covenant of redemption*). Przymierze odkupienia opisywane jest jako odwieczne porozumienie w ramach Boskości, w którym Ojciec powierzył Synowi misję stania się człowiekiem i odkupienia wybranych przez siebie ludzi z winy i władzy grzechu. Jak twierdziła część teologów wnioski takie znajdują oparcie w *Biblii* (Rz 5; Ps. 40; Hebr 10:9–10; 1 Jan 4:9; Łk 2:49; Gal 4:4). Jako *Theanthropos* (Bóg-Człowiek) Chrystus odkupił predestynowanych życiem doskonale posłusznym i ofiarą ze swego życia. Predestynowani przez Boga Ojca, pochodzący ze wszystkich narodów, mieli przyjąć Chrystusa i stać się uczestnikami jego odkupienia²¹.

²⁰ *Westminsterskie Wyznanie Wiary* (AD 1646), rozdz. VII, 3, <http://www.gdansk.reformacja.pl/wyznaniawiary/westminsterskie.xhtml> [data dostępu: 15.06.2014].

²¹ Ch. Hodge, *The Covenant of Grace*, part IV (*Cove of Redemption*), scanned and edited by M. Bremmer, <http://www.mbrem123.com/covenant> [data dostępu: 13.06.2012].

Stronami przymierza odkupienia były osoby boskie, dlatego też nie zostało ono objawione w ludzkiej historii, w przeciwieństwie do – będących jego następstwem i obejmujących również ludzi – przymierzy uczynków i łaski²². Przymierza z Noem (Rdz 9:9–17), z Abrahamem (Rdz 12, 15, 17), z Mojżeszem (Wj 19–24), z Dawidem (2. Sm 7) to gesty łaski Boga, urzeczywistnionej pierwotnie w przymierzu odkupienia, którego ostatecznym dopełnieniem stał się Chrystus. Jak podkreśla teologia przymierza, wszystkie czyny Boga wobec stworzenia były wyłącznie wyrazem jego łaski, *Stary i Nowy Testament* stanowią zapis bożego miłosierdzia wobec świata. Przymierze uczynków i przymierze łaski, choć różne w swym charakterze, wyrastają z jednej macierzy, odwiecznego przymierza odkupienia wewnątrz, niedostępnej ludzkiemu poznaniu Boskości²³.

3. Teologia przymierza Heinricha Bullingera

Teologia federalna miała wielu twórców w ramach ewangelicyzmu reformowanego. Wspomnieć należy o reformatorze z Zurychu Ulrichu Zwinglim, o teologach niemieckich Zacharym Ursiusie i Kacprze Olevianusie oraz o pierwszym purytaninie piszącym o przymierzu – Williamie Tyndale’u. Purytanie zresztą nadali teologii przymierza wagę szczególną.

Postacią, której teologia przymierza zawdzięczała jednak najwięcej, był Heinrich Bullinger (1504–1575), reformator z Zurichu, który pierwszy zaakcentował znaczenie przymierza w teologii biblijnej. Uważa się go za ojca teologii przymierza. Bullinger urodził się w Aargau jako piąte dziecko w rodzinie księdza katolickiego (w tamtym czasie konkubinat duchownych nie był niczym nadzwyczajnym, chociaż w rejonie Zurichu, gdzie mieszkała rodzina Bullingerów, nie był tak rozpowszechniony jak w innych częściach Szwajcarii). Podobnie jak wielu mu współczesnych renesans humanizmu i pogłębiona edukacja w tym zakresie zainspirowały go do kontestacji, a następnie do otwartego sprzeciwu wobec nauki Kościoła rzymskiego. Po ukończeniu znanego gimnazjum humanistycznego w Emmerich, w roku 1519 rozpoczął studia w Kolonii.

22 M. Horton, *God of Promise. Introducing Covenant Theology*, Baker Books, Grand Rapids 2006, s. 82.

23 M. W. Karlberg, *Prologue*, [w:] *Covenant Theology in Reformed Perspective...*, s. 11–12, <http://www.ntslibrary.com> [data dostępu: 11.06.2012].

Był to czas, gdy niemal wszyscy mówili o sprawie Marcina Lutra. Chcąc samemu ocenić, czy mnich z Saksonii dopuścił się herezji, Bullinger przeczytał najważniejsze pisma teologiczne, w tym *Sentencje* Piotra Lombarda (1095–1160), oparty na metodzie scholastycznej średniowieczny podręcznik teologii, oraz pisma patrystyczne: Orygenes (185–254) (preegzystencja dusz), Augustyna (354–430), Jana Chryzostoma (ok. 350–407) (propagowanie ubóstwa, wstrzeżności, krytyka nadużyć władzy cesarskiej), Ambrożego z Mediolanu (ok. 339–397) (przeciwnik arian). Konfrontacja uzyskanej wiedzy z *Biblią* oraz z pismami Lutra z roku 1520 przywiodły Bullingera do przekonania o bliższym związku z *Pismem Świętym* tekstów Lutra niż scholastycznej teologii Lombarda. Niechęć do nauczania papieskiego pogłębiło opublikowanie w roku 1521 *Loci communes* Filipa Melanchtona (1497–1560)²⁴, dzieła będącego systematycznym przedstawieniem wczesnoreformacyjnej nauki o usprawiedliwieniu, z bliską Lutrowej wizją człowieka jako istoty całkowicie poddanej władzy grzechu, dostępującej usprawiedliwienia wyłącznie dzięki Chrystusowi.

Bullinger zerwał ostatecznie z Kościołem podczas studiów w Kolonii. Wkrótce potem rozpoczął współpracę z Ulrichem Zwinglim (1481–1534), którego spotkał po raz pierwszy w 1523 r. Wspierał go w jego intelektualnych zmaganiach z anabaptystami. Zwingli uważał, podobnie jak zurichscy anabaptyści, że Kościół jest społecznością wiernych powstałą dzięki przymierz, jednak na tym podobieństwa się kończyły, a zaczynały głębokie różnice. Według anabaptystów istnienie opartej na przymierzu społeczności Kościoła oznaczało, że ma ona charakter kontraktualistyczny, to znaczy, że powstała w drodze dobrowolnego przymierza, zawartego przez dorosłe osoby doświadczające łaski wiary. Dzieci, ponieważ nie posiadały jeszcze świadomej wiary i nie mogły przyjąć odpowiedzialnie chrztu, w przekonaniu anabaptystów nie mogły być uznane za członków kościelnej społeczności. Takie rozumienie Kościoła implikowało brak kontynuacji między *Starym* i *Nowym Testamentem* w kwestii sakramentów, chrzest nie został potraktowany jako kontynuacja obrzezania, lecz jako odrębny sakrament. Anabaptyści wychodzili z przekonania, że nie wszystkie dzieci Abrahama (czyli obrzezani) stały się uczestnikami łaski, chrzest był trak-

²⁴ D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings. From Geiler von Kaysersberg to Theodore Beza*, Oxford University Press, New York 2001, s. 93; Ph. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, Yale University Press, New Haven–London 2002, s. 51–53.

towany jako świadomie rozpoznawalny znak łaski, a nie sakrament otwierający do niej drogę²⁵.

Zwingli rozumował inaczej. Za fundament Kościoła uznawał jedno przymierze – przymierze zawarte przez Boga z Adamem, czyli z całą ludzkością, zapoczątkowujące historię zbawienia. Przymierze to było odnawiane z Abrahamem czy z Izraelitami na Synaju, jednak zawsze pozostawało tym samym przymierzem Adamowym; przyjście Chrystusa nie kończyło go, lecz dopełniało. Wiara Abrahama i wiara Kościoła chrystusowego była tą samą wiarą w ramach jednej historii zbawienia. W ujęciu Zwinglego chrzest stanowił kontynuację obrzezania; podobnie jak w związku z przymierzem Abrahamowym dzieci poddawane były obrzezaniu zanim stały się świadome swej wiary, tak również dzieci chrześcijan miały być przyjęte do Kościoła w efekcie chrztu²⁶.

Ruch religijny akcentujący teologiczne znaczenie przymierza i refleksja określana jako teologia przymierza (ang. *covenant theology*) lub teologia federalna (ang. *federal theology*, od łac. *foedus* = hebr. *berith*) zrodziły się w Zurychu, w latach dwudziestych i trzydziestych wieku XVI, głównie za sprawą Bullingera. Przejął on i rozwinął ideę Zwinglego o jedności i ciągłości historii zbawienia, ale przede wszystkim wniósł swój wkład w postaci rozwinięcia teorii przymierza. O ile Zwingli w swej polemice z anabaptystami jedynie przywoływał pojęcie przymierza w kontekście zasadniczej dyskusji o sakramencie chrztu, o tyle Bullinger uczynił z tej kategorii centralne zagadnie teologiczne. Źródła idei wywodził naturalnie ze *Starego Testamentu*, jednak nie bez wpływu na myślenie kategoriami przymierza jego samego i innych była również szwajcarska tradycja konfederacyjna.

Traktat Bullingera *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534) (ang. tłumaczenie *The One and Eternal Testament Or Covenant of God – Jedyny i wieczny testament lub przymierze Boga*) był pierwszą rozprawą przedstawiającą rozumienie Boga, stworzenia i ludzkiej historii według zasad przymierza. Centrum tych rozważań stanowiło przymierze Abrahamowe. Również słynne *Dekady*, napisana w latach 1549–1551 seria pięćdziesięciu kazań, zgrupowanych w pięciu tomach, zawierających każdy po dziesięć kazań, pomyślane zostały na wzór pięciu głównych przymierzy biblijnych. Przymierzowi w ścisłym znaczeniu poświęcone zostało kazanie szóste w trzecim tomie *Dekad*.

²⁵ D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings...*, s. 94–95.

²⁶ *Ibidem*, s. 95.

Autor *De testamento*... wywodził tradycyjnie pojęcie przymierza od hebrajskiego *berith*, które Septuaginta tłumaczyła na grecki jako *diatheke* (pakt, porozumienie, obietnica), a pisarze łacińscy jako *testamentum* (dziedzictwo wynikające z woli) i *foedus* (przymierze). W roku 1534 opublikował tłumaczenie swojego traktatu na język niemiecki, lepiej niż łacińska wersja wyjaśniało ono słowo *testamentum*. Wynikało z niego, że Bullinger rozumiał *testamentum* na trzy sposoby: jako ostatnią wolę i dziedzictwo, jako obietnicę potwierdzoną przysięgą oraz jako przymierze (łac. *foedus*). Był przekonany, że to trzecie znaczenie jest najbliższe *Staremu Testamentowi*, a zatem i *Nowemu* z racji istniejącej między nimi ciągłości²⁷. *Testamentum* jako ostatnia wola i obietnica potwierdzona przysięgą zakładało unilateralność i bezwarunkowość, *foedus* natomiast miało charakter bilateralny i warunkowy, było zatem rodzajem umowy. Na takiej bilateralnej i warunkowej wizji przymierza opiera się system teologiczny Bullingera²⁸, w którym Bóg i człowiek mają do spełnienia warunki: Bóg zobowiązał się być Bogiem ludzkim i wypełnić wynikające z tego obietnice, w odpowiedzi na to człowiek zadeklarował święte życie uznając Boga za jedynego Pana. Tym sposobem Bóg i człowiek stali się stronami przymierza, czyli konfederatorami. Doskonałość Boga wykluczała niedotrzymanie przezeń obietnicy zawartej w przymierzu, niebezpieczeństwo takie istniało natomiast nieustannie ze strony człowieka. Mimo to, z woli Boga, część odpowiedzialności za świat powierzona została człowiekowi jako stronie przymierza. Ludzka odpowiedzialność powiązana została z partnerstwem, do jakiego Bóg zaprosił człowieka w przymierzu.

Mogło się wydawać, że bilateralność przymierza osłabiała znaczenie drugiego ważnego elementu teologii reformowanej – predestynacji. Ta ostanía klóciła się z uzyskaną od Boga podmiotową rolą człowieka (Bullinger reprezentował koncepcję pojedynczej predestynacji, oznaczającej wybranie tylko do zbawienia, nie połączonej z przeznaczeniem do potępienia, oraz infralapsarianizmu, czyli predestynacji dokonanej po upadku Adama). Jednak w myśl teologii Bullingera Bóg zawarł przymierze tylko z wybranymi, uczestnikami przymierza

²⁷ Ch. S. McCoy, J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and The Covenantal Tradition*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1991, s. 102.

²⁸ H. Bullinger, *A Brief Exposition of The One and Eternal Testament or Covenant of God*, translated by Ch. S. McCoy and J. Wayne Baker, [w:] Ch. S. McCoy, Ch. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism...*, s. 112.

mogli stać się oni jedynie dzięki Jego łasce²⁹. Naruszenie przez człowieka warunków przymierza nie kończyło go, lecz stawało się początkiem jego nowej formy. Powołani przez łaskę Boga do uczestnictwa w przymierzu pozostawali jego stroną na zawsze, niezależnie od jego postaci. Doskonałość Boga wykluczała zmianę raz podjętej decyzji o predestynowaniu.

Według Bullingera przymierze stanowiło sposób komunikowania się Boga z ludźmi, wynikający z Jego dostosowania się do ludzkich możliwości. W swym działaniu Bóg zniżał się do ludzkiego poziomu, ograniczając zarazem siebie samego³⁰. Myśl tę, przejętą przez późniejszą purytańską teologię przymierza, Perry Miller ujął następująco:

Ten, który stwarza, nie jest zobowiązany wobec swego stworzenia; Bóg mógłby zabić swoje stworzenia, torturować je, albo o nich zapomnieć, a nikt nie mógłby przywołać Go do odpowiedzialności; jednak w przymierzu dobrowolnie związał sobie ręce, zgodził się na zestaw warunków³¹.

Bullinger starał się dowieść, że cały przekaz biblijny opierał się na jednym, wiecznym, bilateralnym i warunkowym przymierzu – przymierzu łaski, które Bóg zawarł z Adamem, a którego szczególną postacią było przymierze z Abrahamem. Przedmiotem przymierza łaski było prawo boże, równoznaczne prawu natury, którego funkcją było pokazanie, do czego zobowiązywała człowieka relacja ze Stwórcą. Stworzenie świata i człowieka było wynikiem suwerennej decyzji Boga, podobnie jak dopuszczenie do grzechu pierworodnego, po którym Bóg zdecydował o okazaniu swej łaski jedynie niektórym z ludzi. Predestynowanym zapewnił środki do zbawienia w postaci uczestnictwa w przymierzu łaski, które zachowywało istotę wcześniejszej relacji między Bogiem a człowiekiem, tzn. pra-

²⁹ E. H. Emerson, *Calvin and Covenant Theology*, „Church History” 1956, Vol. 25, Is. 2, s. 137–138, DOI:10.2307/3161198.

³⁰ „Bóg sprzymierzając się dostosował się do naszych możliwości, tak jak czyni to we wszystkich innych rzeczach [...]” H. Bullinger, *The Decades*, Vol. 3, *The Third Decade of Sermons*, ed. by T. Harding for The Parker Society Instituted A. D. MDCCCXL for The Publication of the Works of the Fathers and Early Writers of The Reformed English Church, 1849, s. 169, www.wordpubliclibrary.com, Book Id: WPLBN0000315361 [data dostępu: 3.07.2012].

³¹ P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, second ed., Harvard University Press, Cambridge 1954, s. 376.

wo natury. Uczynki człowieka według tego prawa pozostawały nadal ważne jako schemat pobożnego życia, możliwego teraz wyłącznie dzięki uświęcającej bożej łasce. Przymierze z Abrahamem czy Prawo Mojżeszowe stanowiły ciągłość prawa natury, nadanego Adamowi przed jego upadkiem. Fakt, że wskutek grzechu pierworodnego człowiek nie był już w stanie uczynić zadość doskonałemu posłuszeństwu, nie zwalniał go z obowiązku przestrzegania prawa natury, któremu mogli podołać jedynie obdarzeni łaską predestynowani.

Za początek przymierza łaski uznane zostały słowa z Księgi Rodzaju (3:15 o potomstwie kobiety, które zdepcze głowę węża, bezpośredniego sprawcy dramatu, wypowiedziane w obliczu upadku Adama. Tym sposobem zapowiedziane zostało przyjście Chrystusa, który zajmie miejsce Adama jako postaci sfederowanej z ludzkością. Przymierza z Noem (Rdz 9:9–17), z Abrahamem (Rdz 12, 15, 17), z Mojżeszem (Wj 19–24) bądź z Dawidem (2. Sam 7) stanowiły kontynuację tego przymierza w procesie progresywnego Objawienia. Przymierze łaski, choć wieczne, ewoluowało w czasie, przybierając różne formy w zależności od okoliczności, postawiony ludziom warunek posłuszeństwa prawu pozostawał jednak jego niezmiennym elementem. Tak jak prawo Mojżeszowe nie kładło kresu działaniu prawa natury, tak *Nowy Testament* nie przekreślał obowiązywania kwintesencji prawa Mojżeszowego – Dekalogu.

Miejsce centralne w teologii Bullingera zajmowało przymierze z Abrahamem, od niego, uważał teolog, rozpoczęła się bowiem historia ludzkiego zbawienia. O przymierzem tym pisał:

Cała pobożność zawiera się w tych bardzo zwięzłych punktach przymierza. Po prostu jest oczywiste, że nic innego nie zostało dane świętym we wszystkich wiekach, w całym *Piśmie Świętym*, ponad to, co jest zawarte w tych głównych punktach przymierza, chociaż każdy punkt jest przedstawiony bardziej obficie i bardziej wyraźnie w następstwie czasów. Cokolwiek zostało powiedziane w *Piśmie Świętym* o jedności, mocy, majestacie, dobroci i chwale Boga zawarte jest w tym jednym wyrażeniu przymierza: „Ja jestem wszechmocnym Panem”. Jakiegokolwiek obietnice napisano o błogosławieństwach cielesnych, chwale, królestwie, zwycięstwach, pracy i elementarnych potrzebach życia, zostały one zawarte w tym jednym wyrażeniu przymierza: „tobie i twemu potomstwu dam ziemię Kanaan; będę jego Bogiem”³².

³² H. Bullinger, *A Brief Exposition...*, s. 112.

Bullinger nie wyodrębniał przymierza uczynków, ani wiecznego przymierza odkupienia pomiędzy Ojcem i Synem, uczyniła to późniejsza teologia przymierza, wierzył w istnienie jednego i wiecznego przymierza łaski, którego szczególną postacią było przymierze z Abrahamem, ojcem wszystkich ludzi. Istotę Bullingerowej koncepcji przymierza stanowił cytat z Księgi Rodzaju (17:7): „Zawrę też z tobą moje przymierze, a po tobie z twoim potomstwem. Będzie ono trwało z pokolenia na pokolenie, abym był twoim Bogiem, a po tobie – twojego potomstwa”.

Bullinger antydatował przymierze Abrahamowe, miało ono obejmować całą ludzkość przed i po jego fakcie. Powołanie Abrahama i jego misja odnosiły się do ludzi żyjących przed nim i po nim, do Żydów, chrześcijan i nie-chrześcijan. Wierzący z czasów *Starego i Nowego Testamentu* pozostawali uczestnikami Abrahamowego przymierza łaski, wszystkich ich należało traktować jako dzieci Abrahama i dziedziców danej mu przez Boga obietnicy. W przekonaniu Bullingera dowody na duchowe, choć nie cielesne, pokrewieństwo z Abrahamem, znajdowały się w *Nowym i Starym Testamencie*. Ten sam przekaz, mówiący o „duchowym obrzezaniu”, nieść mieli prorocy i apostołowie, przed i po narodzinach Chrystusa, Jeremiaszowe słowa (4:4) znajdowały potwierdzenie także w listach Pawła do Rzymian (2:28–29) i Galatów (3:29)³³.

Bóg zawierając przymierze z Abrahamem miał ujawnić się jako Wszechmogący (*El Shaddai*), tylko taki Bóg mógł obdarzać ludzkość błogosławieństwami. Boża obietnica skierowana do Abrahama, że będzie on ojcem wielu narodów (Rdz 17:4), była potwierdzeniem słów wypowiedzianych w obecności Adama o potomstwie miażdżącym głowę węża. Świadczyła o uniwersalizmie bożego przymierza; zapowiedź błogosławieństwa dla wszystkich potomków Abrahama oznaczać miała przyjście Chrystusa Zbawiciela. Błogosławić znaczyło bowiem obdarzać duchowym dobrem: przebaczeniem grzechów, zachowaniem życia i zaniechaniem przekleństwa.

„Żyj ze Mną w zażyłości i bądź bez skazy” (Rdz 17:1) – to warunek, jaki Bóg nałożył na Abrahama i jego potomków. W języku hebrajskim „żyć” znaczy to samo co „iść”. Najważniejszą nauką płynącą z przymierza było uznanie władzy jedynego i wszechmocnego Boga³⁴, zrozumienie, że zawierając przymierze z ludźmi, Bóg uczynił ich aktywnymi uczestnikami swej misji w świecie.

³³ *Ibidem*, s. 107.

³⁴ *Ibidem*, s. 111–112.

Zachować przymierze znaczyło zaufać Bogu we wszystkich aspektach życia. W Księdze Powtórzonego Prawa (13:4) ten prosty przekaz powiela Mojżesz przekazując go Izraelitom. Jego Prawo, z kwintesencją w postaci Dekalogu, stanowiło niemal parafrazę przymierza³⁵. Przymierze Abrahamowe zapowiadało nie tylko ziemską ojczyznę dla Żydów, obietnicą Kanaanu Bóg dawał zarazem wszystkim ludziom przekaz, że jeśli będą mu wierni i posłuszni odnajdą duchowe szczęście, a po śmierci przekroczą granice niebiańskiego Kanaanu³⁶.

Ponieważ przymierze z Abrahamem nie miało formy pisanej, zewnętrznym jego znakiem i pieczęcią stało się obrzezanie (Rdz 17:11). Było ono w istocie samym aktem przymierza, odpowiednikiem spisanego dokumentu. Według Bullingera wobec skażenia i nieczystości ludzkiej natury, sens obrzezania zawierał się w potrzebie obcięcia fragmentu ciała mężczyzny. Fakt, że obcięcie dotyczyło napletka, wynikał ze sposobu, w jaki człowiek został poczęty i w jaki przekazany został mu grzech pierworodny. Uwolnić ludzkość od tego ostatniego nie miał mocy żaden śmiertelnik, mógł to uczynić tylko człowiek bez grzechu. Krew obrzezania stanowić miała prefigurację męczeńskiej krwi Chrystusa, oczyszczającej ludzkość z grzechu Adama i czyniącej ją dziedziczką życia wiecznego. W ten sposób nastąpiło ostateczne dopełnienie przymierza łaski³⁷. Łaska Boga i zbawienie – przekonywał Bullinger – nie były jednak uwarunkowane sakramentem obrzezania; Abraham został zbawiony nie z powodu obrzezania, ale mimo niego. Obrzezanie nie stanowiło zatem kryterium zbawienia, a jedynie znak przynależności do wierzących potomków Abrahama. W ten sposób Bóg oznaczał swój lud, który przestawał być pogański, dla ludu natomiast był to widoczny znak zobowiązania do posłuszeństwa Bogu³⁸. Pierwszym obrzezanym został Abram, który wraz z sakramentem przyjął imię Abraham, oraz jego syn Izmael i wszyscy mężczyźni z jego otoczenia (Rdz 17:24–27).

Drugim i ostatnim sakramentem przymierza była Eucharystia, ofiara z baranka paschalnego. W języku hebrajskim odpowiednikiem greckiego *pascha* było *pesach*, słowo oznaczające przejście, wyjście. *Pesach* związane jest z opisanymi w *Biblii* wydarzeniami u schyłku niewoli egipskiej Hebrajczyków, gdy

³⁵ H. Bullinger, *The Decades*, Vol. 3, s. 170–172; idem, *A Brief Exposition...*, s. 113, 128.

³⁶ H. Bullinger, *A Brief Exposition...*, s. 128–129; D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings...*, s. 96.

³⁷ H. Bullinger, *The Decades...*, s. 172–174.

³⁸ *Ibidem*, s. 175–176.

anioł Boga uśmiercił wszystkie pierworodne dzieci, omijając hebrajskie domostwa, których futryny pomazane zostały krwią baranka (Wj 12), oraz z cudownym przejściem Hebrajczyków przez Morze Czerwone (Wj 14). Baranek paschalny był wśród Żydów przypomnieniem i odnowieniem tamtych wydarzeń, świadectwem miłosierdzia Boga względem wierzących oraz pierwszym znakiem wspólnoty ludu bożego³⁹. Jednak również sakrament uczty paschalnej – twierdził Bullinger – nie zbawiał człowieka przez sam fakt jego przyjmowania. Jedynie prawdziwa wiara w Boga, mogła mieć znaczenie soteriologiczne⁴⁰. Owca, zwierzę ofiarne, stanowiła symbol i zapowiedź poświęcenia Chrystusa⁴¹, najdoskonalszej z ofiar, wystarczającej dla wszystkich predestynowanych do końca czasów: „przez nią – pisał Bullinger – wszyscy są zbawieni, którzy są zbawieni”⁴².

Przymierze w Chrystusie zostało przez teologa potraktowane jako historyczne dopełnienie przymierza z Abrahamem; zbawczy akt Boga w Chrystusie mógł być w pełni zrozumiany tylko w ramach tego ostatniego. Uznanie priorytetowości przymierza Abrahamowego prowadziło Bullingera do hermeneutycznej zasady, że *Stary Testament* stanowi interpretację *Nowego Testamentu*. Znaczenie Ewangelii nie może być właściwie ocenione bez odwołania się do rozdziału 17. Księgi Rodzaju. W ujęciu Bullingera ofiara Chrystusa stanowiła wypełnienie obietnicy danej Abrahamowi o błogosławieństwie ziemskich narodów zarówno Żydów, jak i nie-Żydów. Jezus uczynił w pełni zadość etycznemu warunkowi tego przymierza, wyrażającemu się w słowach: „pójdź za Mną i bądź bez winy”.

W teologii Bullingera dramat odkupienia jest zatem zrozumiały za sprawą dwóch postaci: Abrahama i Chrystusa, podczas gdy rola Mojżesza, prawa moralnego i ceremonialnego Izraela jest drugoplanowa. Teolog tłumaczył nadanie tego prawa jako gest dobrej woli ze strony Boga wobec ludzkiej słabości. Egipska idolatria, którą dotknięci zostali potomkowie Abrahama, osłabiała przymierze łaski, objawione Mojżeszowi Prawo służyć miało zatem wzmocnieniu więzi Izraelitów z Bogiem. Ponieważ ci nadal opuszczali się w wierze, Bóg dyscyplinował ich poprzez dodanie rozległych przepisów służących czystości kultu.

³⁹ *Ibidem*, s. 178–179.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 179.

⁴¹ *Ibidem*, s. 183.

⁴² *Ibidem*, s. 200; zob. też: H. Bullinger, *A Brief Exposition...*, s. 115–116.

W interpretacji Bullingera Prawo Mojżeszowe i wynikające z niego ceremonie miały więc na celu wzmocnienie przymierza, nie stanowiły zaś jego istoty. Ojcowie, żyjący przed nadaniem Prawa, chronieni byli przymierzem łaski, nie ceremoniami z niego wynikającymi. Swą ofiarną miłością do człowieka Jezus nie osłabił znaczenia Prawa, lecz wzmocnił jego najgłębsze znaczenie⁴³: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Przyszedłem, nie po to, aby je znieść, ale wypełnić” (Mt 5:17).

Bullinger podkreślał ciągłość i koherencję *Starego i Nowego Testamentu*, różnica między nimi nie dotyczyła samego przymierza (to było jedno i wieczne), ale wydarzeń z nim związanych. Oba *Testamenty* świadczyć miały o zbawieniu w Chrystusie: *Stary Testament* poprzez obietnicę i symbol, *Nowy* – poprzez wypełnienie zapowiedzianej rzeczywistości. Przez swe bezgraniczne zaufanie do Boga Abraham antycypował Chrystusa i przez niego został usprawiedliwiony z upadku Adama. Postaci *Starego Testamentu* można uznać za protochrześcijan, uczestniczyły bowiem w tym samym przymierzu, co bohaterowie *Nowego Testamentu*. Powołując się na słowa Jeremiasza, wzywającego do „obrzezania serc” (Jr 4:4, także 9:25), na księgę Powtórzonego Prawa (Pwt 10:16), na ewangelię Jana (J 8), na Pawłowe listy do Rzymian (Rz 2:29), Koryntian (1. Kor 7:19), Galatów (5:3–6) czy Filipian (Flp 3:3) Bullinger dowodził, że zarówno przez postaci *Starego*, jak i *Nowego Testamentu*, przez proroków, jak i przez ewangelistów przemawiał ten sam duch wiary i miłości⁴⁴. Z przekonania o jedności obu testamentów wynikało identyfikowanie się Bullingera ze stanowiskiem Zwingliego i sprzeciw wobec anabaptystów, odrzucających chrzest dzieci i *Stary Testament*. Uczestnictwo dzieci w *Nowym Testamencie* – twierdził Bullinger – wynikało z faktu, że były one objęte *Starym Testamentem*. Chrzest w *Nowym Testamencie* stanowił kontynuację starotestamentowego obrzezania.

Bullinger, podobnie jak Zwingli, wypowiadał się w swoich kazaniach na temat państwa. Państwo i Kościół ujmował jako dwie sfery, skoordynowane ze sobą, choć od siebie niezależne. Przymierze traktował również jako podstawę organizacji rządu⁴⁵. W swych kazaniach inspirował się nie kalendarzem kościelnym, lecz księgami biblijnymi, poruszającymi różne aspekty ludzkiego

⁴³ D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings...*, s. 95–97.

⁴⁴ H. Bullinger, *A Brief Exposition...*, s. 107.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 113.

życia. Pięćdziesiąt z jego kazań, opublikowanych jako *Dekady*, zyskało szeroki rozgłos nie tylko na obszarach niemieckojęzycznych, ale również w Holandii i Anglii. Napisane po łacinie w formie homiletycznej dyskusji obejmowały wszystkie istotne kwestie wiary. Popularność i wpływowość tych tekstów wynikała nie tylko z ich merytoryki, ale również z metody. Nie były one traktatami teologicznymi, napisanymi według logicznych Arystotelesowskich kategorii, wpisywały się w protestancką tradycję homiletycznego podejścia do teologii, w którym kategorie biblijne przedkładane były nad pojęcia filozoficzne.

Po śmierci Zwinglego w roku 1531 Bullinger został wybrany jego następcą w Zurychu (grudzień 1531). Jego działalność jako przywódcy religijnego nie ograniczała się tylko do sfery lokalnej, organizował on również protestanckie społeczności Szwajcarii, pomagając im podnieść się z klęski pod Kappel (11 października 1531), gdzie wojska szwajcarskich kantonów reformowanych (Zurych, Berno, Bazylea, Sankt Gallen, Schaffhausen, częściowo Glarus i Appenzell) poniosły porażkę w walce z kantonami katolickimi (Lucerna, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug), połączonymi w Unię Chrześcijańską, sprzymierzoną z Austrią (w bitwie tej jako kapelan wojskowy poległ również Zwingli). Utrzymujące się napięcie polityczne po tragedii pod Kappel wymuszało porozumienie między środowiskami reformowanymi a radą miejską Zurychu. Protestanci zobowiązali się do zdyscyplinowania radykalnych kaznodziejów oraz do zaprzestania szerzenia ewangelicyzmu na ościennie kraje i kantony. W grudniu 1531 roku Bullinger złożył obietnicę, że duchowni nie będą mieszać się w wewnętrzne sprawy władz kantonalnych, władze natomiast zobowiązały się do nieingerowania w działalność Kościoła. Pokój między władzami świeckimi a Kościołem był konieczny wobec wzmożonej działalności rzymskich katolików oraz ruchu anabaptystycznego. W ciągu czterdziesto-czteroletniego duszpasterstwa Bullingera w Zurychu nastąpił rozwój Kościoła reformowanego. Wprawdzie fundamentalne reformy przeprowadził Ulrich Zwingli, ich konsolidacja dokonała się jednak w znacznej mierze dzięki aktywności Bullingera.

Wraz ze śmiercią Zwinglego intelektualne kierownictwo reformacji zaczęło przesuwac się z Zurychu do Genewy. Głównym teologiem reformowanym stał się Jan Kalwin, co nie oznaczało jednak utraty przez Bullingera teologicznego wpływu. Frakcje Zwinglego–Bullingera (Zurych) i Kalwina (Genewa) w ruchu reformowanym różniły się, między innymi, w kwestii teologii Wieczery Pań-

skiej oraz dyscypliny kościelnej, to znaczy, sprawą zasadniczą było, czy miał ją egzekwować sąd kościelny, czy też władze miejskie. Spór zakończyło porozumienie z roku 1549, tzw. *Zgoda Tyguryńska* (*Consensus Tigurinus*), która skonsolidowała szwajcarski nurt reformacji i oddzieliła go od nurtu niemieckiego. Choć w sformułowaniach *Zgody Tyguryńskiej* przeważa teologia Jana Kalwina, to dostrzec tam można również istotny wpływ myśli Bullingera. Dla teologicznej formacji ruchu reformowanego oprócz *Zgody Tyguryńskiej* ważne było również *Drugie Wyznanie Helweckie*, napisane przez Bullingera (1566 r.), przyjęte przez większość Kościołów reformowanych jako oficjalne wyznanie wiary. Nie stało się tak w Niemczech, Holandii i Anglii, choć i tam *Druga Konfesja Helwecka* spotkała się z pochwałą. Spośród wszystkich wyznań reformowanych była ona najszerzej uznawana. Podczas gdy przywództwo intelektualne ruchu reformowanego przenosiło się do Genewy, przywództwo duszpasterskie na czele z Bullingerem pozostało w Zurichu. Stał się on przyjacielem i doradcą ważnych postaci w ówczesnej Europie. Korespondował z angielskimi biskupami (m.in. Johnem Hooperem czy Johnem Jewelem) i królami Franciszkiem II oraz Henrykiem VIII.

4. Kalwin a teologia przymierza Bullingera

Bullinger swoją restauracją przymierza osiągnął coś o znaczeniu precedensowym w myśli chrześcijańskiej. Choć późniejsi teologowie szczegółowo analizowali rodzaje przymierzy, wyróżniając przymierze uczynków, przymierze łaski czy odwieczne przymierze odkupienia, to jednak Bullinger był pierwszym, który zaakcentował teologiczne znaczenie przymierza. Rozumiał je jako jedną, bilateralną, warunkową umowę pomiędzy Bogiem i człowiekiem, czym istotnie różnił się od unilateralnego i bezwarunkowego pojmowania przymierza przez Jana Kalwina. Dla tego ostatniego przymierze było bardziej boskim testamentem niż rodzajem porozumienia między Bogiem a ludźmi. Rozumienie przymierza wiązało się z kwestią zbawienia. Bullinger reprezentował koncepcję pojedynczej predestynacji⁴⁶ oraz infralapsarianizmu, Kalwin – podwójną

⁴⁶ Predestynacja pojedyncza zakłada, że pewni ludzie zostali od początku przeznaczeni przez Boga do zbawienia, są chronieni poprzez udzieloną im łaskę wiary, nie znamy natomiast przeznaczenia pozostałych (być może mogą oni liczyć na zbawienie jako zasługę w efekcie swoich uczynków). Podwójna predestynacja (Kalwin) określa dwie grupy ludzi: jednych odgórnie przeznaczonych do zbawienia

predestynację i supralapsarianizm. Kiedy na początku lat pięćdziesiątych wieku XVI Kalwin rozpoczął propagowanie idei podwójnej predestynacji, Bullinger upominał go w listach, że sięga w tajemnicę Boga znacznie głębiej niż pozwala na to *Pismo Święte*⁴⁷.

Bullinger zapoczątkował odrębną tradycję rozumienia przymierza, którą określić można jako zurychską, cechującą się naciskiem na ludzką wolność i odpowiedzialność, druga tradycja, zapoczątkowana przez Kalwina (genewska), akcentowała w przymierzu znaczenie łaski Boga, przyznając człowiekowi rolę bardziej bierną niż aktywną. Dla Kalwina przymierze było obietnicą, testamentem łaskawego Boga, dla Bullingera, podobnie jak dla Ulricha Zwinglego – umową między Bogiem a człowiekiem⁴⁸. J. Wayne Baker konkluduje, że Bullingerowa teologia przymierza tak bardzo różniła się od teologii Kalwina, że nie powinno być wątpliwości, co do uznania jej za odrębną tradycję reformowaną⁴⁹. Wniosek taki w literaturze przedmiotu nie jest nowością, jako

i pozostałych, których udziałem będzie potępienie (niezbawienie jest równoznaczne potępieniu). U podstaw predestynacji leżał dogmat o ponadczasowości Boga, założenie, że mógł On przed stworzeniem świata osądzić odgórnie wszystkich ludzi, wiedząc, jakie w przyszłości będą ich uczynki, nie ingerując w ich wolność (tym samym predestynacja nie kłóciła się z ludzką wolną wolą). Predestynacja związana była z debatą na temat kolejności boskich dekretów, znaną jako infralapsarianizm i supralapsarianizm. Pojedyncza predestynacja wiązała się z infralapsarianizmem, podwójna – z supralapsarianizmem. Supralapsarianizm (ang. *supralapsarianism*) zakłada, że decyzja Boga o przeznaczeniu jednych ludzi do zbawienia, a pozostałych na potępienie, poprzedzała postanowienie Boga o stworzeniu świata oraz człowieka. Zatem nawet gdyby nie nastąpił grzech pierworodny, jedna część ludzkości oczekiwałaby zbawienia, a inna – potępienia, wyrok bożego przeznaczenia był bowiem ostateczny, nie uwarunkowany upadkiem. Według supralapsarianizmu to predestynacja, nie stworzenie świata, była aktem samouwielbienia Boga. Infralapsarianizm (ang. *infralapsarianism*) był stanowiskiem, według którego samouwielbienie Boga wyraziło się poprzez stworzenie, Bóg dopuścił do upadku Adama, po czym z upadłej ludzkości część przeznaczył do zbawienia za sprawą Chrystusa.

⁴⁷ Ph. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed...*, s. 61.

⁴⁸ L. D. Bierma, *Federal Theology in the Sixteenth Century. Two Traditions?*, „Westminster Theological Journal” 1983, No 45, s. 304–321.

⁴⁹ J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition*, Ohio University Press, Athens 1980. Interpretacja myśli Bullingera zawarta w tej pracy oraz w cytowanej wyżej pracy Ch. S. MacCoy, J. Wayne Baker,

pierwszy, w latach trzydziestych XX wieku, sformułował go wybitny historyk purytanizmu Perry Miller. W swoich dwóch zasadniczych studiach dotyczących purytanizmu wskazał na istotną różnicę pomiędzy teologią Kalwina a teologią przymierza (federalną)⁵⁰. Zdaniem badacza teologia przymierza, która najwyraźniej zaznaczyła się w XVII-wiecznej purytańskiej myśli teologicznej, była czymś różnym od „kalwinizmu”⁵¹. Fakt, że Kalwin nie rozwijał teologii przymierza, choć bez wątpienia miał świadomość fundamentalnego znaczenia tego pojęcia w interpretacji *Biblii*, uzasadniano jego skoncentrowaniem się na zagadnieniu predestynacji, z którym wiązała się jego unilateralna wykładnia przymierza jako testamentu, podobnie jak z jego wizją Boga jako suwerennego Stwórcy, nieodgadnionego, arbitralnego, budzącego strach, podczas, gdy u teologów przymierza, Bóg zawierając z ludźmi bilateralne przymierze, określał się i zarazem ograniczał.

W literaturze przedmiotu nie brak stanowisk wskazujących, że pomimo różnic dzielących Kalwina od teologów przymierza, wspólnie stanowią oni jeden nurt teologiczny. Jedności teologicznej tradycji reformowanej broni Richard A. Muller, wskazując, że jej zróżnicowanie nie powinno być traktowane

Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and The Covenantal Tradition... spotkała się z ostrą krytyką. Dotyczyła ona czterech aspektów interpretacji tej myśli: (1) centralnego miejsca przymierza, (2) bilateralności przymierza, (3) niezgodności takiej interpretacji przymierza z ideą predestynacji oraz (4) przekonania, że myśl ta stanowi odrębną tradycję reformowaną. J. Wayne Baker zdecydowanie broni wcześniej opublikowanych twierdzeń. W jednym z artykułów stwierdzał, że po ponownym, uważnym przyjrzeniu się wczesnym pismom Bullingera, opublikowanym w latach 1526–1574 oraz jego bogatej korespondencji, potwierdza swoje wcześniejsze stanowisko w czterech wymienionych kwestiach: że przymierze jest centralnym pojęciem teologii Bullingera, że ma ono bilateralny i warunkowy charakter, że wpływa z niego nauka o umiarkowanej, pojedynczej predestynacji, w przeciwieństwie do podwójnej predestynacji Kalwina, że teologia Bullingera stanowiła podstawę oryginalnej tradycji reformowanej, wobec której Kalwin i kalwiniści tworzyli późniejszą alternatywę w kwestii przymierza i predestynacji (J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger, the Covenant and the Reformed Tradition in Retrospect*, „The Sixteenth Century Journal” 1998, No 2, Vol. XXIX, s. 359–376).

⁵⁰ P. Miller, *The Marrow of Puritan Divinity*, „Publications of the Colonial Society of Massachusetts” 1935, Vol. XXXII, s. 247–300.

⁵¹ Zob. więcej: P. Miller, *The New England Mind...*, s. 367–397.

jako dowód pozwalający mówić o odrębnościach⁵². Różnice między Bullingem i Kalwinem w kwestii predestynacji i przymierza uznaje za eksponowane przesadnie. Podkreśla, że w myśleniu reformatorów, niezależnie od różnic, akcentowany był dogmat o predestynacji oraz rozumienie przymierza jako wyrazu suwerennej woli Boga w kategoriach łaski, służącej ludzkiemu zbawieniu⁵³.

W *Nauce religii chrześcijańskiej* temat przymierza poruszony jest w rozdziale 16 czwartej księgi. Przymierze nie zostało potraktowane przez Kalwina jako główny temat, lecz znalazło się na marginesie jego polemiki z anabaptystami, uzasadniającej słuszość chrztu niemowląt jako autentycznej tradycji wczesnego Kościoła, nie skażonej błędami i dodatkami średniowiecza. Z rozważań tych wynika, że Kalwin rozumiał przymierze jako jedno, wieczne przymierze łaski, jednostronne i bezwarunkowe, które Bóg zawarł z Abrahamem i które jest równie aktualne dla Żydów, jak i dla chrześcijan. Chrystus został obiecany Abrahamowi, zewnętrzny znak tego błogosławieństwa w postaci obrzezania u Żydów jest kontynuowany przez chrześcijan w postaci chrztu. Chrystus stanowi fundament chrztu i obrzezania, ich duchowym sensem jest więc obietnica zbawienia⁵⁴. Kalwin uzasadniał swe przekonanie o istnieniu jednego, wiecznego przymierza argumentując, że Chrystus, będąc synem Boga, swoim przyjściem nie mógł umniejszać łaski Boga – Ojca, wyrażonej w przymierzu z Abrahamem⁵⁵. Chrystus przyszedł, by tę łaskę dopełnić, a nie ograniczyć⁵⁶.

Kalwin był teologiem biblijnym, nie można go jednak określić zarazem jako teologa przymierza, z drugiej strony nie różnił się od teologów przymierza tak bardzo, jak skłonni są sądzić niektórzy z badaczy⁵⁷. Zasadnicze elementy teologii przymierza – założenie że w przymierzu człowiek pozna-

⁵² R. A. Muller, *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford University Press, New York 2003, s. 9.

⁵³ *Ibidem*, s. 11–12. Zob. też: R. A. Muller, *Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, Oxford University Press, New York 2002.

⁵⁴ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, translated by H. Beveridge, Hendrickson Publishers, Peabody 2008, Book IV, Ch. 16:3–4, 11.

⁵⁵ *Ibidem*, Book IV, Ch. 16:6.

⁵⁶ *Ibidem*, Book IV, Ch. 16:7.

⁵⁷ Zob. więcej: E. H. Emerson, *Calvin and Covenant Theology...*, s. 136–144.

je warunki zbawienia, że przemiana człowieka jest procesem stopniowym – wszystko to było obecne w nauczaniu Kalwina, nie stanowiło jednak jego fundamentu, tak jak u teologów przymierza. Kalwin w nikłym stopniu skoncentrowany był na przemianie. Przyjmował, że słuchający jego kazań członkowie Kościoła mają ten proces już za sobą, a on powinien ich zapewniać o zbawieniu i namawiać do wdzięczności wobec Boga. Tymczasem kazania późniejszych teologów przymierza, zwłaszcza purytańskich, były próbą przekonania członków Kościoła (kongregacji), by korzystając ze swojej wiedzy religijnej obserwowali siebie i upatrywali znaków wybrania, by szukali szansy, która pozwoliłaby im traktować siebie jako uczestników przymierza. Z kolei uważających się za predestynowanych namawiano, aby nieustannie sprawdzali swoje powołanie. Nie to jednak stanowiło o największej różnicy. Myśl teologiczna przymierza koncentrowała się przede wszystkim na zbawieniu człowieka, w mniejszym zaś stopniu na akcentowaniu wspaniałości Boga. To ostatnie od nauczania Kalwina dystansowało ją najbardziej. Angielscy purytanie i purytańscy teologowie federalni Nowej Anglii mieli do predestynacji stosunek utylitarny – akcentowali jej znaczenie w duchowej przemianie człowieka. Dla Kalwina natomiast stanowiła ona wartość samą w sobie, była osią jego nauczania kładącego nacisk na miłosierdzie Boga i Jego sprawiedliwość zarazem⁵⁸. Praca Petera A. Lillbacka, *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (2001), dowodzi kontynuacji w temacie przymierza pomiędzy Kalwinem a teologami federalnymi. Publikacja kwestionuje tym samym wcześniejsze ustalenia Perry'ego Millera i innych autorów, współgra natomiast z generalnymi tezami Richarda A. Mullera o esencjonalnej kontynuacji pomiędzy Kalwinem a teologami przymierza, zawartymi w pracach *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition* czy *Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*.

Po roku 1560 Andreas Musculus (1514–1581) i Zacharias Ursinus (1534–1583) przedstawili, chociaż tylko w zarysie, koncepcję przymierza stworzenia, mającą swoje związki ze średniowiecznymi koncepcjami stworzenia jako porządku ustanowionego i zachowanego przez Boga. Koncepcja ta, wraz z wizją upadłego człowieka niezdolnego do zrozumienia bożego prawa, była rozwijana

⁵⁸ *Ibidem*, s. 140–142.

przez myślicieli, takich jak Caspar Olevianus, Dudley Fenner, William Perkins, Franciscus Gomarus, Robert Rollock i John Ball, w doktrynę dwóch przymierzy: przymierza uczynków (natury) i przymierza łaski, znajdującego swoje przesłanki w *Starym Testamencie*, a objawionego w pełni w *Nowym*. Model dwóch przymierzy stał się osią XVII-wiecznej teologii reformowanej, znajdując egzemplifikację w pracach Johanna Cocceiusa (1603–1669), Franza Burmana (1632–1679) czy Hermana Witsiusa (1636–1708)⁵⁹.

5. Teologia przymierza Johanna Cocceiusa

Johannes Cocceius (zlatynizowana forma właściwego nazwiska Johann Coch lub Cock) był wykładowcą uniwersytetu w Lejdzie, który w wieku XVII stał się centrum teologii reformowanej. Obok Cocceiusa wykładali tam również Abraham Heidanus (1597–1678), Jacobus Trigland (1583–1654) oraz Johannes Hoornbeeck (1617–1666), uczeń Gisbertusa Voetiusa (1589–1676), czołowego przedstawiciela reformowanej teologii systematycznej na uniwersytecie w Utrechcie. Voetius był wiodącym zwolennikiem tzw. drugiej reformacji holenderskiej, ruchu pietystycznego, kładącego nacisk na religijność pogłębianą przez modlitwę, czytanie *Biblii*, działalność charytatywną i dyscyplinę⁶⁰. Johannes Cocceius, wybitny siedemnastowieczny znawca *Biblii*, hebraizmu i języków starożytnych, pozostawił po sobie spuściznę obejmującą komentarze do wszystkich ksiąg biblijnych, wielki słownik języka hebrajskiego (1669 r.), prace z zakresu filologii, dogmatyki i etyki. Jego najsłynniejszym traktatem teologicznym była *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, która stała się klasycznym dziełem teologii przymierza. Liczba wydań tej pracy (1648, 1654, 1660, 1672, 1683, 1691 r.) świadczy o uznaniu, jakim cieszyła się ona w drugiej połowie wieku XVII. W roku 1662 Cocceius opublikował swoje główne dzieło, zawierające mię-

⁵⁹ R. A. Muller, *After Calvin...*, s. 12.

⁶⁰ Ch. S. McCoy, J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger...*, s. 70–72; Ph. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed...*, s. 339; W. J. van Asselt, *Amicitia Dei as Ultimate Reality: an Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, „Ultimate Reality and Meaning” 1998, Vol. 21, s. 35–36, <http://igitur-archive.library.uu.nl/th/2007-0911-201310/AMICITIA%20DEI%20AS%20ULTIMATE%20REALITY.pdf> [data dostępu: 15.05.2012].

dzy innymi wykładnię jego wizji Boga, zatytułowane *Summa theologiae ex Scripturis repetita*. Uważał się za ortodoksyjnego teologa reformowanego, stawiającego sobie zadanie rozwijania dziedziny biblijnej egzegezy, podkreślał niemożność studiowania *Biblii* za pomocą metod scholastycznych. Był przekonany, że filozofia i teologia to dziedziny odrębne. Jedynie powrót do źródeł w postaci *Starego Testamentu* czytanego w języku hebrajskim i *Nowego* – w języku greckim mógł zaowocować dojrzałą teologią. Zasłynął ze swego sprzeciwu wobec terminologii scholastycznej, która – jak uważał – niczym chwast zagłuszała język przemawiającego w *Biblii* Boga⁶¹. Tylko Objawienie, literalny tekst *Biblii*, stanowiło w jego przekonaniu podstawę nauki o Bogu. „Teologia – pisał – jest wiedzą i słowem, słowem o Bogu od Boga, w obecności Boga, dla Jego chwały”. Nie znaczy to, że teologowie powinni odrzucać poznanie rozumowe, unikać filozofii, przeciwnie – winni czynić użytek z ludzkiej racjonalności, jednak w odniesieniu do nauki o Bogu pamiętać należy, że „rozum jest sługą teologii, nie jej mistrzem”⁶². Cocceius wskazywał na konieczność rewizji teologicznych dogmatów w świetle ścisłej analizy tekstu biblijnego. Nie reprezentował stanowiska czysto fideistycznego, bardziej niż inni teologowie Kościoła holenderskiego pozostawał otwarty na kartezjański racjonalizm.

Ogromna część dorobku teologicznego Cocceiusa napisana została z perspektywy przymierza. Teolog był przekonany, że pojęcie to stanowi hermeneutyczny klucz do zrozumienia ciągłości *Starego* i *Nowego Testamentu*, całej teologii biblijnej. Mawiano żartobliwie, że swą interpretacją schrystianizował *Stary Testament* tak bardzo, że niemal wszędzie odnajdywał Chrystusa, podczas gdy inny wybitny myśliciel tamtych czasów, Hugo Grotius (oderwał prawo natury od źródeł religijnych), nie mógł go znaleźć nigdzie. Znawca tematu Willem J. van Asselt napisał: „Cocceius traktował *Pismo Święte* jak harmonijny system, jak symfonię, w której historia bożych przymierzy z rodzajem ludzkim

⁶¹ W. J. van Asselt, *Cocceius Anti-Scholasticus?*, [w:] W. J. van Asselt, E. Dekker, *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, Baker Academic, Grand Rapids 2001, s. 233–237, <http://igitur-archive.library.uu.nl/th/2007-0911-201140/COCCEIUS%20ANTI-SCHOLASTICUS.pdf> [data dostępu: 13.05.2012].

⁶² Cyt. za: Ch. S. McCoy, J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger...*, s. 74–75.

była melodią wiodącą⁶³. Asselt podkreśla również, że oparta na przymierzu relacja między Bogiem a ludzkością w interpretacji Cocceiusa rozumiana była w kategoriach przyjaźni (*amicitia cum Deo*), w ten sposób patrzył on na tradycyjne tematy teologii protestanckiej, takie jak historia zbawienia, eklezjologia (Kościół i sakramenty) i życie chrześcijańskie (etyka). Przyjaźń stanowiła dla Cocceiusa centralną cnotę etyki chrześcijańskiej, był on pierwszym teologiem tak wyraźnie łączącym koncept przymierza z pojęciem przyjaźni.

Według Cocceiusa przymierze winno być definiowane jako boska deklaracja sposobu, w jaki mogą być poznane miłość Boga i relacja z Bogiem⁶⁴. Przymierze ma monopleuryczny charakter, nie jest umową między dwiema stronami – Bogiem i człowiekiem, jest wyłącznie wyrazem woli Boga, Jego darem dla ludzi. Ludzkość nie jest jednak pasywna w tej relacji; człowiek kierowany działaniem Ducha Świętego (predestynowany) angażuje się w przymierze, to znaczy, chce być mu posłuszny, w ten sposób przymierze zyskuje status dipleuryczny. Przymierza pomiędzy ludźmi mają inny charakter niż te zawarte z Bogiem. W przypadku ludzi jest to wzajemna wymiana dóbr i zobowiązań, w przymierzu z Bogiem ludzie są wyłącznie beneficjentami⁶⁵. Przymierze jest suwerenną decyzją Boga, niezasłużonym darem dla ludzi, na który ci odpowiadają w postaci wiary⁶⁶.

Cocceius wyróżniał przymierze uczynków *ante lapsum* i przymierze łaski *post lapsum*, jednak oba stanowiły następstwo jedyne, wiecznego przymierza odkupienia (*pactum salutis*), zawartego w łonie Boskości pomiędzy Bogiem Ojcem i Synem jeszcze przed nastaniem historii. Przymierze uczynków i przymierze łaski pomiędzy Bogiem a ludźmi miały mieć charakter wtórny, być następstwem *pactum salutis*, wynikiem suwerennej woli Boga. Pierwsze opisywało sytuację człowieka w Raju przed upadkiem, drugie – było bezpo-

⁶³ W. J. van Asselt, *Covenant Theology: An Invitation to Friendship*, „Nederlands Theologisch Tijdschrift” 2010, Is. 1 (64), s. 5, www.ntt-online.nl [data dostępu: 14.05.2012].

⁶⁴ J. Cocceio, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, Ex Officina Elseviriorum Acad.[emicorum] Typograph.[orum], 1654, cap. I, 5 [dostęp: e-Book Google].

⁶⁵ W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 38–39.

⁶⁶ M. Maddox, *Johannes Cocceius*, [w:] *The Encyclopedia of Protestantism*, Vol. 1, A–C, ed. by H. J. Hillerbrand, Routledge, New York–London 2004, s. 778.

średnim przedłużeniem po upadku (Rdz 3:15), kiedy przymierze uczynków naruszone zostało nieposłuszeństwem Adama wobec prawa, które Bóg w nim zasadził⁶⁷. Przymierze uczynków, zwane też przymierzem natury, zawierało trzy aspekty: prawo (poprzez które ludzie uczyli się miłości Boga), obietnicę (uczestnictwa w miłości i łasce Boga) i groźbę (nieodwołalność kary jako następstwa grzechu). Zakończone zostało stopniowo, w pięciu etapach. Pierwszym było nieposłuszeństwo Adama; ten etap abrogacji miał charakter uniwersalny, dotyczył wszystkich ludzi. Etap drugi stanowiła decyzja Boga o podtrzymaniu przymierza w postaci ustanowienia przymierza łaski, przejawiająca się w dwóch etapach w *Starym* (antycypacja Chrystusa) i *Nowym Testamencie* (wypełnienie). Etap ten, jak i następujące po nim, dotyczył tylko wybranych, czyli cieszących się łaską wiary. Trzecim etapem, jak wierzył Cocceius, była inkarnacja Chrystusa jako Testatora, wypełniającego doskonale warunki przymierza uczynków, czwartym – Jego cielesna śmierć, kończąca walkę z grzechem. Wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa, będącym spełnieniem przymierza łaski, przymierze uczynków i wynikające z niego konsekwencje (śmierć) zostały na zawsze zniesione⁶⁸. Tym co istotnie odróżniało Cocceiusa od XVII-wiecznych teologów przymierza była właśnie doktryna abrogacji. Zakładała ona, że unieważnianie zawartego z Adamem przymierza uczynków miało charakter stopniowego procesu, stanowiącego treść historii zbawienia. Podczas gdy przymierze uczynków stopniowo traciło znaczenie, w jego miejsce progresywnie nabierało mocy przymierze łaski. Historię zbawienia cechuje więc degradacja potępienia, miejsce którego zajmuje zbawienie. W ujęciu Cocceiusa nie oznaczało to tożsamości historii zbawienia z historią uniwersalną i w związku z tym uniwersalności przymierza łaski⁶⁹, choć takie interpretacje również istnieją⁷⁰.

⁶⁷ W. J. van Asselt, *Covenant Theology: An Invitation to Friendship...*, s. 6–7.

⁶⁸ M. Maddox, *Johannes Cocceius...*, s. 778; Ch. S. McCoy, J. Wayne Baker, *Foundation of Federalism. Heinrich Bullinger...*, s. 73.

⁶⁹ Na temat doktryny abrogacji zob.: W. J. van Asselt, *The Doctrine of the Abrogations in the Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, „Calvin Theological Journal” 1994, Vol. 29, s. 101–116, <http://igitur-archive.library.uu.nl/th/2007-0910-200456/UUindex.html> [data dostępu: 17.05.2012].

⁷⁰ H. Heppel, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt (1861)*, ed. E. Bizer, Neukirchen 1957, s. 302; J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant...*, s. 200.

Przymierze uczynków nie było bezpośrednim następstwem dzieła stworzenia; ludzkość przystosowana została do relacji opartej na przymierzu, ale nie stała się automatycznie jej uczestnikiem wraz z aktem stworzenia. Przymierze uczynków stanowiło raczej drugi po stworzeniu, „cud miłości Boga”. Cocceius widział więc dwa rodzaje statusu człowieka przed grzechem pierworodnym: stan natury i stan natury po naruszeniu przymierza uczynków⁷¹. Ponieważ grzech pierwszych rodziców nie zmienił pragnienia ludzi pozostawania w relacji z Bogiem, zerwanie tej więzi skutkowało cierpieniem, poczuciem zagrożenia i śmiercią. Następstwem grzechu był przede wszystkim strach, który zdominował stan natury, w miejsce dotychczasowego zaufania podtrzymywał on warunki przymierza uczynków. Ludzkość, jak wierzył Cocceius, żyła w nędzy do momentu odnowienia przez Boga relacji w postaci przymierza łaski⁷². Przymierze to nie było jedynie następstwem grzechu pierworodnego, ale przede wszystkim przedwieczną, suwerenną wolą Boga. Cocceius hebrajskie *berith* i greckie *diatheke* tłumaczył więc jako *testamentum*. Wskazania o wyłącznej i ostatecznej woli Boga w przymierzach uczynków i łaski, mówiące że są one pochodną *pactum salutis* odnajdywał w *Liście do Galatów* (3:15–18) i *Liście do Hebrajczyków* (9:16–28). Na istnienie wiecznego przymierza zbawienia wskazywały natomiast, jak twierdził, Księga Zachariasza (6:13), Psalm 40, *List do Hebrajczyków* (7:22), a zwłaszcza słowa Jezusa z Ewangelii Łukasza (22:29). Duch Święty nie był stroną paktu, działał na zewnątrz, przenosząc moc Boga na ludzi w procesie ich odnowy⁷³. Cocceiusowa doktryna *pactum salutis* zakotwiczała związek Boga i człowieka w istocie trójosobowej Boskości⁷⁴.

W teologii Cocceiusa powiązanie predestynacji z *pactum salutis* wiązało się z zamiarem uniknięcia *decretum absolutum* (niedostępna poznaniu, tajemnicza decyzja Boga o zbawieniu jednych i potępieniu innych). W ujęciu Cocceiusa Bóg Ojciec wybrał samego siebie i powierzył się Synowi⁷⁵, który stał się tym samym Bogiem i człowiekiem zarazem. Podmiot wiecznej łaski stanowił Bóg, czyli Jezus, był on Bogiem predestynującym, jak też człowiekiem, to znaczy, został wybrany przez Boga Ojca w postaci człowieka predestynowanego. W ujęciu Cocceiusa predestynacja nie była więc tajemniczym aktem *decretum absolutum*.

⁷¹ W. J. van Asselt, *The Federal Theology...*, s. 259–260.

⁷² *Ibidem*, s. 58.

⁷³ J. Coccejo, *Summa doctrinae...*, cap. V, 89.

⁷⁴ W. J. van Asselt, *The Federal Theology...*, s. 306–310.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 305–306.

Przymierze pozostawało powiązane z Objawieniem, Stwórca objawił się ludziom jako Bóg przymierza. Człowiek ze swej strony mógł być jedynie obiektem jego inicjatywy. Przymierze stanowiło manifestację obecności Boga w świecie, instrument pozwalający człowiekowi pozostawać z nim w przyjaźni⁷⁶. Jak już wspominaliśmy, Cocceius był pierwszym teologiem przyjaźni, preferował słowo przyjaźń we wskazaniu celu życia człowieka w przymierzu z Bogiem⁷⁷. Ludzie przymierza będąc przyjaciółmi Boga mieli się stawać w konsekwencji przyjaciółmi dla siebie nawzajem. Społeczność wiernych winna być zatem rozumiana jako krąg przyjaciół, wspierających się w zmaganiach z grzechem, zwłaszcza z pokusą dominacji jednego człowieka nad drugim. Więzy przyjaźni między Bogiem i ludźmi oraz między ludźmi, zakładające wzajemne zaufanie i lojalność, były w istocie celem męczeńskiej śmierci Chrystusa, celem łaski Boga Ojca i Syna⁷⁸. Słowa „nazwałem was przyjaciółmi, gdyż dałem wam poznać wszystko, czego dowiedziałem się od Ojca” (J 15:15) uznał Cocceius za kluczowe w swym spojrzeniu na Kościół. Doświadczenie przyjaźni z Bogiem i ludźmi stanowiło sens uczestnictwa we wspólnocie wiernych, szczególnie podczas praktyk liturgicznych. Znakiem pozostawania w przyjaźni z Bogiem miały być sakramenty przymierza łaski – chrzest i Eucharystia, niegdysiejszymi sakramentami przymierza uczynków były Eden i Drzewo Życia⁷⁹.

Cocceius dał w Holandii początek wpływowej szkole teologów profetycznych, publikujących komentarze biblijne, słowniki i klucze profetyczne. Najwybitniejszym spośród nich był Salomon van Til. Cocceianizm rozprzestrzenił się w Europie Zachodniej i Centralnej (zwłaszcza Węgry⁸⁰) oraz w Szkocji⁸¹.

⁷⁶ J. Coccejo, *Summa doctrinae...*, cap. XXII, 17.

⁷⁷ *Ibidem*, cap. I, 5.

⁷⁸ W. J. van Asselt, *The Federal Theology...*, s. 317–319; idem, *Covenant Theology: An Invitation to Friendship...*, s. 11–12.

⁷⁹ W. J. van Asselt, *The Federal Theology...*, s. 32, 39–49.

⁸⁰ G. Murdock, *Calvinism on the Frontier 1600–1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 61.

⁸¹ E. Van Der Waal, *The Religious Context of the Early Dutch Enlightenment*, [w:] *The Early Enlightenment in the Dutch Republic 1650–1750. Selected Papers of a Conference, Held at the Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 22–23 March 2001*, ed. by W. Van Bunge, Brill, Boston 2003, s. 48–49.

Teologia przymierza wpłynęła istotnie na independentów angielskich (purytanów), domagających się dalszej reformy Kościoła anglikańskiego, oraz kowenanterów szkockich, walczących o niezależność Kościoła Szkocji.

Na kontynencie w XVI w. i w pierwszych dziesięcioleciach wieku XVII teologia przymierza okazała się pomocna w kształtowaniu teorii umowy i czynnego oporu wobec tyranii. Szczególna rola w tym procesie przypadła hugenotom francuskim. Wspomnieć należy także o niemieckim prawniku i filozofie politycznym Johannesie Althusiusie. Kwestiom tym poświęcony jest następny rozdział.

ROZDZIAŁ V

POLITYZACJA PRZYMIERZA

1. Przymierze i umowa w teorii monarchomachów

A. Późnośredniowieczne źródła teorii umowy i aktywnego oporu

W eklezjologii średniowiecznych myślicieli: Williama Durandusa Młodsze-
go (zm. 1328), Wilhelma Ockhama (ok. 1285–1348 lub 1347) i Jana z Paryża
(ok. 1255–1306) wyraźnie obecny był element zgody, rozwinięty w teorii kon-
cylaryzmu¹. Zgoda odgrywała w ich pismach legitymizującą rolę w odniesie-
niu do zarządzania Kościołem, jak i w stosunku do sfery świeckiej. Wilhelm
Ockham, woluntarysta i nominalista, akcentujący istnienie indywidualnej
jednostki i wskazujący indywidualną użyteczność jako jeden z kluczowych
elementów określających decyzję podmiotu moralnego, wyrażał przekonanie
o naturalnym prawie ludzi do wybierania rządzących. Pisał: „Wszyscy śmier-
telnicy posiadają od Boga i od natury prawo swobodnego ustanowienia sobie
rządu, ponieważ zostali urodzeni jako wolni, na podstawie prawa ludzkiego
nikomu nie podlegający”². Ockham dowodził, że władza polityczna ustana-
wiana jest przez Boga za pośrednictwem ludzi, dobrowolnie podporządkowu-
jących się cesarzowi i oddających mu jurysdykcję i władzę nad sobą. Lud, pod-
legły władcy i zazwyczaj niezdolny do korygowania jego posunięć, władny jest
niekiedy użyć przeciw niemu nawet siły³. Gdy władca zdradza zaufanie ludzi
i nadużywa władzy, lud może stawać w obronie swej wolności, upominać go,
a nawet pozbawić władzy.

Element zgody jako podstawa funkcjonowania Kościoła i polityki
zaakcentowany został również w traktacie Marsyliusza z Padwy *Obroń-
ca pokoju* (1324). Marsyliusz podejmując się obrony autonomii władzy
świeckiej wobec politycznych roszczeń papieża, postulował radykalne

¹ F. Oakley, *Legitimation by Consent: The Question of the Medieval Roots*, „Viator”
1983, [Is.] 14, s. 319.

² Cyt. za: *ibidem*, s. 322.

³ B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do
końca epoki Plantagenetów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001, s. 240.

rozdzielenie sfery duchowej i świeckiej⁴ oraz poddanie Kościoła kontroli świeckiej.

Jako awerroista punktem wyjścia swych rozważań uczynił naturalną kondycję człowieka. Źródeł państwa dopatrywał się nie w charakterystycznym dla refleksji średniowiecznej dążeniu do osiągnięcia celów idealnych, lecz w konieczności modyfikacji i kontroli naturalnych pragnień ludzi. Przyznawał priorytet władzy rządu świeckiego, ponieważ – jak uważał – był on w stanie zapewnić środki niezbędne do uniknięcia anarchii. Podobnie jak Dante Alighieri Marsyliusz poszukiwał środka mogącego zapewnić pokój, wartość cenioną wówczas najwyżej, jednak – w przeciwieństwie do autora *Monarchii* – nie powoływał się na koncepcję uniwersalnej monarchii światowej, która, jako najbardziej ujednolicona forma rządu, zagwarantować miała pokój i stabilność. Myśliciel oparł swe rozważania na wolnej od wiary procedurze racjonalnej. W *Obrońcy pokoju* (1324) kwestie pochodzenia i natury doczesnego porządku politycznego rozpatrywał opierając się na filozofii Arystotelesa. Podobnie jak on uznawał państwo za twór naturalny, a zatem konieczny. Marsyliuszowa koncepcja traktowała zgodę ludu jako klucz do funkcjonowania rzeczywistości zarówno świeckiej, jak i eklezjalnej.

Twierdzenie, że ludzie tworzą społeczności powodowani naturalną potrzebą zaspokojenia koniecznych potrzeb wyjaśniało według Marsyliusza genezę życia politycznego⁵.

Życie jest bowiem, [...] przyczyną celową powstania państwa i podstawą konieczną wszystkiego, co w nim istnieje i co się w nim dokonuje dzięki stosunkom ludzkim. [...] Wszyscy ludzie, nieupośledzeni, ani nie doznający innych przeszkód, z natury pragną samowystarczального życia, uciekają natomiast i unikają tego, co takiemu życiu zagraża⁶.

⁴ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł., opracował i wstępem poprzedził W. Seńko, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, cz. I, r. 4, § 3.

⁵ C. J. Nederman, *Marsyliusz z Padwy*, [w:] *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, red. D. Boucher, P. Kelly, przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 176–177.

⁶ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, cz. I, r. 4, § 2; r. 12, § 7.

Marsyliusz zauważał, że „[...] wszelkie władanie odbywa się albo za zgodą obywateli, albo przeciwko ich woli. Pierwszy rodzaj należy do ustrojów dobrze zrównoważonych, drugi do ustrojów wadliwych”⁷. Członkostwo we wspólnocie politycznej jest pełne tylko wtedy, gdy jej uczestnicy dobrowolnie zgodzą się na warunki przynależności do tej wspólnoty, to znaczy wyrażą swą akceptację dla prawa i sprawujących władzę. Albowiem

normy działania, od których zależy w największej mierze wspólnotowa samowystarczalność obywateli w tym życiu (pod warunkiem, że są one dobrze ustalone, bowiem źle ułożone stwarzają społeczne zagrożenie), powinny być ustanowione tylko przez ogół obywateli. Normy te to prawo. Zatem ich wprowadzanie powinno należeć do całej społeczności obywateli⁸.

Zgoda członków społeczności politycznej zobowiązuje ich do przestrzegania prawa i posłuszeństwa władcy, postępującemu zgodnie z tym prawem. Legitymizacja praw i władzy zależy od zakresu, w jakim ci, którzy im podlegają, wyrazili na nie dobrowolnie i publicznie zgodę⁹. „Každy obywatel – stwierdzał Marsyliusz – przestrzega najlepiej tego prawa, o którym sądzi, że je sam ustanawiał”¹⁰. Jak wiemy, teoria Marsyliusza służyć miała zachowaniu pokoju, głównemu przedmiotowi jego zainteresowania, z którym utożsamiał przyczynę istnienia prawa i rządu. Ponieważ myśliciel tworzył kategorie filozofii politycznej w oderwaniu od porządku nadprzyrodzonego, pojęcie pokoju jest przez niego rozumiane na sposób świecki jako łagodne, pokojowe relacje międzyludzkie, wymóg niezbędny dla zachowania dobrego, samowystarczalnego życia¹¹. Podobnie świecki charakter miało pojęcie prawa, za którego podstawę

⁷ *Ibidem*, cz. I, r. 9, § 5.

⁸ *Ibidem*, cz. I, r. 12, § 7; „[...] prawodawcą, czyli pierwszą i właściwą przyczyną sprawczą prawa jest lud, czyli ogół obywateli, albo ich znamienitsza część, wyłoniona przez nich na drodze wyborów lub wyrażająca ich wolę przez akklamację na generalnym zgromadzeniu obywateli, wolę nakazującą, czyli decydującą, co wolno czynić, albo czego unikać w życiu społecznym, pod rygorem sankcji lub kary doczesnej” (*ibidem*, cz. I, r. 12, §3).

⁹ C. J. Nederman, *Marsyliusz z Padwy...*, s. 177.

¹⁰ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, cz. I, r. 12, § 6.

¹¹ C. J. Nederman, *Marsyliusz z Padwy...*, s. 180.

Marsyliusz nie uznawał ludzkiego rozumu, lecz wolę ludu. Tworzył koncepcję ludu jako ustawodawcy¹².

W myśli Marsyliusza mieściła się również odpowiedzialność władcy przed prawodawcą, czyli ludem. Rząd jako egzekutor i strażnik prawa miał pozo-
stawać odpowiedzialny przed najwyższym legislatores¹³. Teoria supremacji
ludu należała do rzadkości w refleksji ówczesnych cywilistów i arystotelistów.
Dotychczas bowiem za standardowy uchodził pogląd Tomasza z Akwinu, że
władza jest dzielona pomiędzy króla i lud. Głównym obiektem zainteresowa-
nia radykalnych teoretyków, takich jak Marsyliusz, nie była organizacja pań-
stwa, lecz konflikt między jurysdykcją cesarską i kościelną. Marsyliusz bronił
idei podmiotowości ludu (uważał, że w małych miastach-państwach najlepszą
formą rządu jest zgromadzenie obywateli) oraz wolności republik miejskich
przeciwko roszczeniom Kościoła¹⁴. Szukał teoretycznych podstaw do ocalenia
prawnej niezależności republik miejskich północnych Włoch i piętnowania
wysiłków biskupów do dominacji i kontroli nad ich sprawami. Starał się uza-
sadnić swoje przekonanie o tym, że biskupie działania noszą cechy uzurpacji
i są niesprawiedliwym despotyzmem¹⁵. Odrzucenie możliwości ingerencji
Kościoła w sferę świecką było dla Marsyliusza niewystarczające. Przekona-
nie o potrzebie podporządkowania spraw Kościoła władzy świeckiej stawiało
go na pozycji arystotelesowskiego prekursora protestanckiego erastianizmu
z wieku XVI.

Kościół według Marsyliusza to „wszyscy wierni wyznający imię Chrystusa”¹⁶,
posiadający prawo powoływania i odwoływania duchownych oraz tworzenia
praw dotyczących duchowości. Powierzając władzę Kościoła wiernym Marsy-
liusz podważał prawomocność hierarchii kościelnej, władzę papieża i biskupów
nad wiernymi świeckimi, a tym bardziej jej boski charakter¹⁷. Kwestionował też
rolę Kościoła w zbawieniu człowieka. Powołując się na wypowiedzi świętych

12 H. Horie, *The Doctrine of Active Resistance in the Sixteenth Century*, „専修大学
社会科学研究月報” 2011, No 575, s. 5.

13 Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, cz. I, r. XVIII.

14 Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, *Renaissance, ele-
venth printing*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 52–53, 55–56.

15 *Ibidem*, s. 21–22.

16 Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, cz. II, r. 2, § 3 (IV).

17 *Ibidem*, cz. II, r. 4, § 1–2.

dowodził, „[...] że winę i karę wiecznego potępienia odpuszcza grzesznikowi prawdziwie pokutującemu tylko sam Bóg, bez wyprzedzającego działania i interwencji kapłana”¹⁸. „Wszyscy wierni” to ciało zbyt duże do tego, by sprawnie zarządzać Kościołem, dlatego powinno wybierać swoich przedstawicieli, reprezentujących je na soborze powszechnym. Uznanie soboru za skuteczne, pochodzące z wyborów ciało rządzące, wobec którego papież i inni urzędnicy kościelni mieli spełniać funkcję wykonawczą, stawiało Marsyliusza po stronie koncyliarystów. Jego sobór miały jednak tworzyć osoby świeckie, co oznaczało oddanie władzy nad Kościołem w laickie ręce, a to przez koncyliarystów nie mogło zostać zaakceptowane. Za główne zadanie soboru uznawał interpretację *Pisma Świętego*, odkrycie zawartych w nim prawd. Reprezentatywna rola soboru w tej kwestii, jak twierdził, wynikała z działania w nim Ducha Świętego¹⁹, z faktu, że sobór był jedynym reprezentantem Chrystusa na ziemi²⁰.

Koncyliaryzm był teorią zgody rozwijanej w łonie Kościoła w XIV i XV wieku, według której najwyższa kościelna władza przysługuje soborowi powszechnemu, niezależnie od papieża. Teoria ta rozkwitła podczas wielkiej schizmy w Kościele (1378–1417), konfrontującej Europę z przewlekłym kryzysem, tłącym się od ostatnich dekad XIII wieku, którego istotą była kwestia lokacji najwyższej władzy Kościoła, a konkretnie relacji papieża i soboru. Według idei koncyliarnej papież nie był władcą absolutnym, ale w pewnym sensie monarchą konstytucyjnym, administrującym władzą przekazaną mu dla dobra Kościoła przez wspólnotę wiernych. Za źródło władzy uznani zostali wierni, zgromadzeni w postaci swoich przedstawicieli jako sobór²¹. Jednym z teoretyków koncyliaryzmu był Jean Gerson, francuski duchowny i rektor Uniwersytetu w Paryżu. Dowodził on istnienia dwóch idealnych porządków społecznych: kościelnego i świeckiego, niezależnych, autonomicznych, posiadających uprawnienia do regulowania swoich spraw bez ingerencji z zewnątrz. Celem koncyliarystów było ograniczenie władczych roszczeń monarchów zarówno kościelnych, jak i świeckich. Popierana przez Marsyliusza supremacja rady była dobrze znana koncyliarystom, choć proponowane zwierzchnictwo świeckich w stanowieniu

¹⁸ *Ibidem*, cz. II, r. 6, § 9.

¹⁹ *Ibidem*, cz. II, r. 19, § 2.

²⁰ *Ibidem*, cz. II, r. 28, § 21.

²¹ F. Oakley, *Legitimation by Consent...*, s. 318.

prawa kościelnego wzbudzało ich podejrzenia²². W *Obrońcy pokoju* Marsyliusz starał się dowieść, że władca jako reprezentant świeckich może interweniować w celu dyscyplinowania duchownych oraz że może zostać pozbawiony władzy, jeśli stanie się tyranem. Republikańska wizja Marsyliusza, oparta na przekonaniu o podmiotowości ludu, wiodła do czynnego oporu wobec tyranii. Późniejszym istotnym etapem w rozwoju tej teorii były idee monarchomachów.

B. Reformacja i miasta – sojusz dla wolności religijnej i politycznej

W wieku XV, równoległe z reformacją, rozpoczynał się proces przekształcania średniowiecznej monarchii w nowożytne państwo i wszystko wskazywało na to, że Europa padnie ofiarą absolutyzmu. Czynniki decydujące o charakterze średniowiecznej monarchii, czyli miasta i prowincje, ustrój stanowy, myśl scholastyczna, stawały w obliczu utraty swojej dotychczasowej pozycji, przyćmione nowym fenomenem – rodzącą się ideą scentralizowanej monarchii. Tendencje absolutystyczne stały się widoczne w XVI-wiecznej Francji i w Anglii pod rządami Tudorów. W Italii miasta-państwa, stanowiące fundament średniowiecznej cywilizacji włoskiej, traciły swą wolność w starciu z renesansową monarchią hiszpańską, zagrażającą również starym lokalnym wolnościom miast i książąt niemieckich.

Charakteryzującą Europę lokalna wolność prowincji i miast wydawała się dożywać swego końca. Może to zaskakiwać zważywszy na fakt, że działało się tak pomimo istnienia od wieku XIV w średniowiecznej myśli politycznej idei wrogich absolutyzmowi. Można było je znaleźć w dziełach Marsyliusza z Padwy, Wilhelma Ockhama, Ptolemeusza z Luki, Bartolusa de Saxoferrato, Jeana Gersona, Pierre'a d'Ailly'ego czy Nicolasa (Mikołaja) z Kuzy²³. Idee te rozkwitły w pełni w XVII i XVIII w. Istotne elementy nowożytnej myśli politycznej narodziły się już jednak w wieku XIV, w późnym okresie scholastycznym, reformacja przyspieszyła i zintensyfikowała ich rozwój. Los politycznych koncepcji późnego scholastycyzmu podobny był do losu średniowiecznych koncepcji z innych dziedzin; w wieku XV zostały one porzucone i zapomniane, by zo-

²² H. Horie, *The Doctrine of Active Resistance...*, s. 8–9.

²³ H. Baron, *Calvinist Republicanism and Its Historical Roots*, „Church History” 1939, Vol. 8, Is. 1, s. 31–32.

stać reaktywowane około roku 1600. Scholastyczne nauczanie w odniesieniu do polityki, jak i innych dziedzin kultury, straciło w wieku XV kontakt z rzeczywistością, jednak w wieku XVII doktryna suwerenności ludu i umowy jako podstawy tworzenia rządu na nowo stały się przedmiotem ożywionych dyskusji. Teoria umowy o władzę (*pactum subiectionis*), podnoszona przez pisarzy schyłku średniowiecza, była teorią akademicką, mającą niewiele wspólnego z ówczesną rzeczywistością. Prozaiczną przyczyną tego stanu rzeczy był brak zapotrzebowania na nią. Ducha czasów im sprzyjającego stworzyła dopiero reformacja. Podobnie rzecz miała się z doktryną prawa natury, jej wpływ na piętnastowieczną rzeczywistość stawał się odwrotnie proporcjonalny do rodzącego się absolutyzmu. Doktryna ta nie miała praktycznego znaczenia, przeciwnicy absolutyzmu musieli więc szukać innej intelektualnej broni²⁴.

Renesansowe włoskie miasta-państwa, przykład świetności jaką może dawać niezależność polityczna, dożywały swych dni. Według wskazówek Niccolò Machiavellego ratunkiem dla Italii mogła być unifikacja Półwyspu Apenińskiego przez księcia tyrana. Stara polityczna różnorodność Europy, z jej gradacją wolności, zależała teraz jedynie od reformacji. Obok kwestii religijnej, problem zachowania lokalnej niezależności należał do najważniejszych, z jakim musiał się zmierzyć ruch reformacyjny na północ od Alp. Suzereni Hiszpanii i Włoch, Francji i Niemiec, Szkocji i Niderlandów, a częściowo również królowie Anglii, pozostawali w sojuszu z katolicyzmem. Nie było wątpliwości, że triumf monarchii absolutnej w Europie oznaczałby eksterminację ruchu reformacyjnego. Ten ostatni musiał połączyć swoje siły z pragnącymi utrzymać swą niezależność lokalnościami: prowincjami, miastami oraz grupami społecznymi, opozycyjnymi wobec centralistycznego absolutyzmu. Obrona religii dodawała staraniom miast i prowincji o zachowanie ich lokalnej wolności charakteru etycznego²⁵.

Religijna koncepcja Marcina Lutra nie sprzyjała wzmocnieniu protestanckich aspiracji politycznych. Odwoływanie się do prawa natury jako broni przeciwko tyranii wydawało się Lutrowi równie mało znaczące, co humanistom. Reformator całą scholastyczną tradycję prawa naturalnego uznawał za duchową miksturę, należąca do ziemskiego świata, która dla nowej religii

²⁴ *Ibidem*, s. 32–33.

²⁵ *Ibidem*, s. 34.

mogła okazać się zgubna²⁶. Na sytuację, kiedy król nakazuje swoim poddanym działanie sprzeczne z nową religią, proponował remedium w postaci nieposłuszeństwa i pasywnego oporu. W oczach Lutra przypisywanie religii innych niż te aspiracji, uchodziło za jej wypaczanie. Obowiązkiem chrześcijan miał być szacunek wobec sfery politycznej i rządzących jako zgodnych z wolą Boga. Przez długi czas w przekonaniu Lutra sprzeciw poddanych w stosunku do władcy nigdy nie mógł znaleźć takiej podstawy, by mógł być uznany za słuszny. Konsekwencje myśli niemieckiego reformatora przełożyły się na interpretację konstytucji cesarstwa rzymskiego narodu niemieckiego (*Złota Bulla* z 1356 r.). Powoływała ona siedmiu elektorów, mających wybierać cesarza, którym przysługiwała w ich księstwach suwerenność. *Złota bulla* zawierała zapisy skierowane przeciw miastom, zabraniając im m.in. łączenia się w związki. Na podstawie tego dokumentu suzereni uzyskali uprawnienie do nieprzyjmowania na swoim terytorium innych religii, co ostatecznie znalazło potwierdzenie w pokoju augsburskim z 1555 r. Protestantyzm został w Niemczech zachowany (w północnej części), a absolutyzm Habsburgów przejęli książęta terytorialni zarówno protestanczy, jak i katolicy. Taka książęca interpretacja konstytucji cesarstwa była niekorzystna dla miast, ich status ograniczał się do podporządkowania cesarzowi, czyli w praktyce lokalnemu księciu. W przypadku gdy ten wyznawał katolicyzm, mieszczanie nie mogli pozostawać protestantami. Jedyną szansą było zachowanie własnego lokalnego rządu, zdolnego oprzeć się centralistycznym zamysłom księcia, w czym pomocna mogła okazać się religia. Stwarzała ona pretekst do zachowania i umocnienia niezależności miast. Toteż właśnie w środowisku miast reformacja nabrała politycznego znaczenia. Pod tym względem liderem stał się Strasburg, drugie obok Norymbergii wiodące miasto niemieckie, ekonomicznie najbardziej samowystarczalne. W Strasburgu protestantyzm splótł się z nowymi ideami politycznymi, w czym istotny udział miał tamtejszy teolog luterański Marcin Butzer (Bucer) (1491–1551)²⁷. Butzer obok Filipa Melanchtona należał do myślicieli uzasadniających opór książąt niemieckich wobec *Interim augsburskiego*, regulującego tymczasowo kwestię religijną, narzuconego krajom niemieckim przez cesarza Karola V w 1548 r. Nakładało ono na kaznodziejów protestanckich wymóg uznania niektórych tradycyj-

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 35.

nych praktyk katolickich, w tym siedmiu sakramentów, chociaż zachowywało protestantyzm, zezwalając na małżeństwa duchownych i komunię pod dwiema postaciami. Mogło się jednak wydawać, że niechętny protestantyzmowi cesarz Karol V dążył do jego stłumienia.

Butzer zaczął rozważać problem oporu już pod koniec lat dwudziestych XVI wieku w swym komentarzu do Ewangelii św. Mateusza. Podzielał przekonanie Lutra o tym, że wszelka władza pochodzi od Boga i że chrześcijanie winni szanować istniejący porządek polityczny jako wyraz woli bożej. Zwracał jednak uwagę na fakt, że w *Liście do Rzymian* (13), Paweł nie mówił o „władzy”, lecz „władzach”, stąd wniosek, że Bóg ustanowił wiele władz²⁸, władzę zwierzchnią oraz władze niższe (*magistrates inferiores* – urzędy niższe), którymi byli między innymi reprezentanci miast czy lokalne ciała przedstawicielskie. Nakazy religii, uważał, wymagają zachowania stworzonego przez Boga porządku, opartego na gradacji władz, na istnieniu władzy królów, książąt, szlachciców, pochodzących z wyboru zarządców miast oraz ciał przedstawicielskich, jakimi były np. Stany Generalne we Francji. Nadrzędnym celem istnienia władzy zwierzchniej, jak i władz niższych była ochrona religii. Usiłujący ograniczyć te władze niższe, uważał Butzer, występowali przeciw woli Boga. W takim świetle władze niższe uzyskiwały nową legitymację. Stawały się odpowiedzialne za ochronę religii, wyznawanej przez mieszkańców reprezentowanych przez nie terytoriów i zyskiwały podstawę do oporu przeciw interwencji suzerenów. W ten sposób ochrona lokalnej wolności powiązana została z ochroną rodzącej się religii protestanckiej. W przekonaniu Butzera wyjaśnienie i usprawiedliwienie faktu, że historia ocalała władze niższe znajdowało się w *Biblii*. Opisane tam doświadczenia starożytnych Izraelitów dowodziły, że ze strony Boga brak jest akceptacji tylko dla jednej i wszechobejmującej władzy. W tym kontekście ofiarowanie Izraelitom króla w osobie Saula mogło się jawić jako wyraz bożego gniewu²⁹. W przekonaniu Butzera koncentracja całej władzy w rękach króla czy księcia przeczyła zamysłowi Boga, pragnącego świata z władzami zróżnicowanymi i stopniowalnymi, i naruszała należną mu chwałę jako jedynemu prawdziwemu władcy³⁰.

²⁸ H. Horie, *The Doctrine of Active Resistance...*, s. 27.

²⁹ H. Baron, *Calvinist Republicanism...*, s. 36–37.

³⁰ *Ibidem*, s. 37.

Kalwin pisał językiem politycznie bardzo ostrożnym, dalekim od nawoływania w imię wolności religijnej do buntu przeciw władzy. Wskazywał na konieczność posłuszeństwa zarówno wobec władzy, jak i osób ją sprawujących, również w sytuacji, gdy stały się one tyranami. Suwerenność Boga była podstawowym założeniem Kalwina, zatem władza królewska miała według niego charakter pochodny, ograniczony wszechmocą Boga, przed którym królowie i książęta pozostawali odpowiedzialni. Kalwin zrewidował to stanowisko na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XVI w. wskazując na możliwość oporu wobec królów-tyranów. Ponieważ porządek polityczny miał boską proveniencję, w przekonaniu Kalwina opresyjnemu władcy nie mogły się sprzeciwiać osoby prywatne, lecz urzędy niższe w stosunku do najwyższego zwierzchnika, reprezentowane przez arystokrację, czy stany pełniące służbę ochrony wolności religijnej ludu. Kalwin przyznawał prawo oporu przeciw tyranii królów władzom niższym, które określał jako *popular magistrates*³¹. Podobnie jak władza zwierzchnia, także władze niższe ustanowione zostały przez Boga. Kalwin widział w nich eforów ludu, odpowiedników spartańskich eforów, rzymskich trybunów ludowych bądź ateńskich dekarchów³². W kwestii pochodzenia urzędów niższych istniała różnica między Butzerem a Kalwinem. *Magistrates inferiores* Butzera wywodzili swoją władzę od Boga, ich rola miała zatem uświęcony charakter. Natomiast *popular magistrates* (*populares magistrati*) Kalwina traktowani byli nie tylko jako posiadający uświęcone uprawnienie do ochrony ludu przed tyranią, ale także jako wybierani czy akceptowani przez lud urzędnicy mogli pozostawać związani pewnym rodzajem odpowiedzialności wobec swych „wyborców”³³. Kalwin traktował piastunów niższych urzędów nie jako *inferior*, ale jako *popular*, zwracając tym samym uwagę, że zostali oni także wyznaczeni (*constituti*), a nie tylko wyświęceni (*ordinati*) do mitygowania władcy³⁴. Nie ma pewności co do tego, czy Kalwin uważał wybór za konieczność. Nie musieli być oni wybierani, wystarczyło, że mieli popar-

³¹ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, translated by H. Beveridge, Hendrickson Publishers, Peabody 2008, Book IV, Ch. 20:31.

³² H. Baron, *Calvinist Republicanism...*, s. 38.

³³ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 2, *The Age of Reformation, eleventh printing*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 233–234.

³⁴ *Ibidem*, s. 232.

cie ludu. Odwoływanie się Kalwina do argumentów historycznych i prawnych miało istotne znaczenie dla radykalnych kalwinistów drugiej połowy wieku XVI, takich jak monarchomachowie, którzy nie opierali swej teorii wyłącznie na *Biblii*. Odwoływali się też do uzasadnień historycznych i prawnych.

Do koncepcji urzędów niższych (*magistrates inferiores/magistrates populares*) Butzera i Kalwina odwoływali się i rozwijali ją teoretycy ruchu monarchomachów, uzasadniając teorię oporu wobec tyranii królów, co w praktyce oznaczało przeciwdziałanie centralistycznym i konfesyjnym ambicjom władców.

C. Przymierze i umowa w teorii aktywnego oporu monarchomachów francuskich

Hugenocka teoria oporu wobec występnego władcy, usprawiedliwiająca królobójstwo, zrodzona w łonie francuskiego kalwinizmu, zrywała ze średniowiecznym pojęciem struktur władzy, danych i zarządzanych bezpośrednio przez Boga i będących w związku z tym nienaruszalnymi i niezmiennymi.

Wiek XVI jest słusznie postrzegany jako przełomowy moment w ewolucji teorii konstytucjonalizmu i prawa oporu. Nie było wprawdzie nic nowego w idei, że ludzie mogą sprzeciwić się władcy tyranowi, było to jednak zazwyczaj traktowane jako jednorazowa odpowiedź na konkretny kryzys legitymacji. Idea, że władztwo króla winno wywodzić się z przyzwolenia ludu, jeśli chce uchodzić za prawowite, nie znalazła miejsca w powszechnej świadomości. W Europie wszyscy apologeteci monarchii traktowali jako pochodzące bezpośrednio od Boga nie tylko instytucję władzy królewskiej, ale również osobę monarchy. W zasadzie nie istniała wizja władcy jako mandatariusza ludu. Dopiero w XVI w. zaczął torować sobie drogę pogląd, że prawo do oporu i obalenia despotycznych królów jest trwałym, moralnym prawem przynależnym ludowi w każdym czasie ze względu na jego pozycję jako pierwotnego posiadacza władztwa³⁵. W ten sposób nastąpiło rozdzielenie dwóch istotnych pojęć: rządu w osobie monarchy i władzy należącej stale do ludu, jedynie udzielanej królowi. Na zmiany te miała wpływ myśl polityczna drugiej połowy wieku XVI, zrodzona wśród francuskich radykalnych wyznawców kalwinizmu, zwanych hugenotami.

³⁵ Q. Skinner, *Visions of Politics*, Vol. 2, *Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 245–246.

We Francji wieku XVI zauważalne stawały się postępy absolutyzmu, wydawało się, że obok jedynego Boga będzie istniał już tylko jeden król i jedna wiara. Transformacja państwa w kierunku umacniania dworu królewskiego i reprezentującej go biurokracji wiązała się ze wzrostem obciążeń podatkowych, służących nie tylko państwu, ale też, jak to określano, „ogromnemu systemowi zepsucia”, stworzonemu przez dwór i uprzywilejowane grupy francuskiego społeczeństwa (arystokracja, duchowieństwo katolickie). Rozrost urzędów umacniał władzę królewską, ale z drugiej strony budził niezadowolenie wśród ponoszącego ciężary na ich utrzymanie stanu trzeciego; rodziła się opozycja wobec centralizującego się państwa³⁶. Konflikt, potęgowany przez różnice religijne, narastał przez dekady. Religia miała istotne znaczenie w integrowaniu opozycyjnych sił i regionów. Hugenoci, choć byli ruchem mniejszościowym, odgrywali nieproporcjonalnie dużą rolę w zorganizowaniu buntu, który określić można jako pierwsze w Europie powstanie przeciwko władzy króla. Kalwinizm we Francji generował silny ruch polityczny, ponieważ był religią prowincjonalnej (średniej) szlachty i *noblesse de la robe* (szlachty płaszcza), młodej szlachty wywodzącej się z urzędników mieszczańskiego pochodzenia, uszlachconych za swoje zasługi dla państwa. Były to grupy, dla których osłabiony przez wzrastające znaczenie państwa feudalizm nie został dostatecznie zrekomensowany korzyściami ze strony scentralizowanej monarchii; zyskiwali najmniej, a tracili najwięcej. Odchodzili od katolicyzmu powiązanego z ambicjami rojalistycznego państwa. Hugenoci zaadaptowali reformowaną doktrynę do interesów prowincjonalnej i urzędniczej szlachty oraz władz municypalnych, broniących swojej lokalnej autonomii i partykularnej jurysdykcji³⁷. Elity te chciały umocnić swą pozycję w stosunku do tzw. starej szlachty. Pomiędzy wyznawcami kalwinizmu a starą szlachtą feudalną istniało duże napięcie, szlachta kalwińska absorbowała feudalny sposób bycia starej szlachty, ale zarazem manifestowała swoją odrębność. Kalwinizm francuski w swym wymiarze kulturowym i politycznym cechował się więc arystokratyzmem, proces nabierania mieszczańskiego charakteru, czyli

36 E. Meiksins Wood, *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Verso Books, London–New York 2012, s. 148–149.

37 *Ibidem*, s. 149, 155.

tę, co historycy określają jako *embourgeoisement*, nie rozpoczął się przed wiekiem XVIII³⁸.

Hugenoci zakwestionowali dotychczasową pozycję władzy królewskiej, w ich ujęciu jej status względem poddanych uległ radykalnej zmianie. Król przestał być postrzegany jako suwerenny monarcha z woli Boga, sprowadzony został do roli najwyższego urzędnika, sprawującego władztwo najwyższe obok piastujących urzędy niższe, dysponującego władzą pochodzącą od Boga, w której jednak miał swój udział również lud. Monarchę uczyniono odpowiedzialnym za niewłaściwe administrowanie i nadużycia władzy nie należące już do niego, lecz do Boga i w pewnej mierze również do ludu. Królestwo jako ciało polityczne przestało być nieodłącznie związane z osobą króla i jego potomków. Tym, co zapewniało kontynuację porządku królestwa nie była już nieśmiertelność królewskiej godności, ale nieśmiertelność ludu, zbiorowego ciała dysponującego obok Boga władztwem najwyższym. Drogę takiemu myśleniu politycznemu urozumieli autorzy hugenoccy Theodore Beza, François Hotman i anonimowy autor *Vindiciae contra tyrannos*.

Theodore Beza (1519–1605) był teologiem, poetą, lingwistą, znanym jako prawa ręka Jana Kalwina podczas reformacji w Genewie i jako jego sukcesor. Znaczenie Bezy nie ograniczało się jednak tylko do tego. Wniósł własny wkład do myśli politycznej okresu reformacji, natomiast jako teolog był mniej oryginalny niż Kalwin, którego teologię starał się rozwijać. Wskazuje się jednak również na pewne różnice pomiędzy nim a Kalwinem, zwłaszcza w kwestii predestynacji, która w ujęciu Bezy stała się formą filozoficznego determinizmu, ledwie odróżnialnego od stoickiej doktryny losu. Beza więc, nie Kalwin, stał się ojcem hiperkalwinizmu w łonie reformowanej ortodoksji³⁹. Był przekonany, że człowiek bez wiary, zwłaszcza niewierzący w Objawienie, jest bezwartościowy, a każde jego działanie staje się grzeszne. Podobnie jak Kalwin opowiadał się za karaniem heretyków, a powinność tego karania wywodził z natury i celu istnienia ludu jako wspólnoty. Władza i wszystkie urzędy stanowiły gwarancję trwania ludu, ukierunkowanego na główny cel, którym było zapobieganie nieładowi i pokojowe współżycie jednostek, oparte na wyrażonej w Objawieniu

³⁸ M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, [b.m.w.] 1965, s. 68–70.

³⁹ D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings. From Geiler Von Kaysersberg to Theodore Beza*, second ed., Oxford University Press, New York 2001, s. 117–119.

sprawiedliwości, a także oddawanie czci Bogu. Naczelną powinnością sprawowanej nad ludem władzy pozostawała jednak dbałość o należną pobożność, która stanowiła z kolei warunek respektowania przez poddanych wszelkich innych powinności, politycznych (lojalność i posłuszeństwo) oraz prawnych (przestrzeganie prawa). Realizacja tego obowiązku była możliwa w warunkach, gdy władza dysponowała przymusem wobec niewierzących w Boga lub wierzących niewłaściwie (sekty). W przekonaniu Bezy rządzący prześladowający heretyków nie mieszały się do spraw religijnych, lecz stosowali przymus wobec sprzeciwiających się najważniejszemu celowi istnienia ludu, jakim było oddawanie należnej czci Bogu⁴⁰.

Traktat Bezy *De Jure Magistratuum* (1574), opublikowany anonimowo w Heidelbergu, był protestem przeciw tyranii króla w sprawach religijnych, wyraźnym wskazaniem na prawo nie tylko do sprzeciwu wobec władcy, ale również do jego obalenia ze względów religijnych. Napisany w okresie po wydarzeniach nocy św. Bartłomieja (24–29 sierpnia 1572 r.) był hugenocką deklaracją rewolucyjną, obroną polityki i doktryny Kościoła według wzorca genewskiego. Zasadność czynnego oporu wobec władcy-tyrana poparta została argumentami wywiedzionymi z *Biblii*, historii i prawa. W swej teorii samoobrony Beza odwoływał się do określonego przez przymierze polityczne statusu ludu. Dowodził, że rządzącym, którzy zostali wybrani przez lud lub przezeń zaakceptowani, należy się posłuszeństwo, jeżeli postępują pobożnie i sprawiedliwie⁴¹. Człowiek, na tyle na ile pozwalają mu jego władze rozumienia, powinien analizować rozkazy władcy pod kątem ich zgodności z zasadami sprawiedliwości, zawartymi w prawie bożym⁴². Jeżeli jednak król postępuje wbrew bożym przykazaniom i zmusza do tego poddanych, nie powinni oni nawet rozważać kwestii, czy naruszyli obowiązek posłuszeństwa wobec władcy, czy też nie. Niezgodność nakazów rządzącego z prawem Boga zwalnia ich od posłuszeństwa⁴³.

⁴⁰ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, s. 362–363.

⁴¹ T. Beza, *On the Rights of Magistrates. Concerning the Rights of Rulers over Their Subjects and the Duty of Subjects toward Their Rulers* (1574), question 1, <http://www.constitution.org/cmt/beza/magistrates.htm> [data dostępu: 14. 04.2012].

⁴² *Ibidem*, question 2.

⁴³ *Ibidem*, question 3.

Beza wskazywał na pierwotny w stosunku do sprawujących władzę status ludu oraz na wynikający z porozumienia pomiędzy ludem a piastującymi różne władze, czyli królem oraz „urzędami niższymi”, obowiązek dbałości o dobro ludu-wspólnoty. Analogicznie do chrześcijańskiego przekonania, że każda jednostka jest wolna, Beza uznawał, że również wspólnoty ludzkie „rodzą się” wolne, istnieją niezależnie od władców i pierwotnie wobec nich, same sobie ich bowiem ustanawiają, by możliwe były w miarę poprawne relacje między jednostkami⁴⁴. W traktacie *De haereticis* (1554) pisał, że władze świeckie odpowiedzialne są za zachowanie czystości wiary i moralność poddanych, powinny więc uwzględniać rady duchownych. Mają karać odstępców od wiary ze względu na dobro wspólnoty, określone przez tę wspólnotę. Kalwin natomiast uważał, że dobro owej wspólnoty jest ustanowione wyłącznie i bezpośrednio przez Boga⁴⁵. Rozprawa *De haereticis* wpłynęła, jak sądzą niektórzy, na myślicieli takich, jak John Ponet, John Knox czy Christopher Goodman, a także na samego Kalwina. Mniej więcej od 1560 r. francuscy hugenoci powoływali się na rozprawę Bezy. Wiele też przejęli właśnie z niej, w tym tezy o legitymacji dla władcy świeckiego, pochodzącej, w pewnej przynajmniej mierze, od ludu⁴⁶. Beza, podobnie jak Butzer i Kalwin, przyznawał prawo do oporu wobec władcy piastunom niższych urzędów. Używał argumentu, wedle którego wszystkie urzędy, nie tylko królewskie, ale i niższe, mają sobie właściwe zakresy uprawnień, obowiązków i odpowiedzialności, które wynikają nie z konstytucji, tej bowiem nie ma, ale z treści zadawnionego ładu instytucjonalnego lub ładu skonstruowanego przez ludzi na podstawie jednej lub kilku umów, opartych na więzi z Bogiem. Wśród niższych urzędów najważniejsza rola przypadała Stanom Generalnym, których pozycja była analogiczna do pozycji parlamentu angielskiego jako ciała przedstawicielskiego, działającego przy królu. Jeśli Stany nie mogłyby spełniać swej funkcji, bo uniemożliwiał im to monarcha, wówczas inne niższe urzędy, takie jak zgromadzenia lokalne lub zarządcy prowincji, winni się sprzeciwić królowi⁴⁷.

Beza zdaje się odchodzić od eksponowania bezpośredniego boskiego pochodzenia władzy wskazując jej bardziej naturalne źródła. Jednostki porozumiały

⁴⁴ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 367.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 364.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 364–365.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 365–366.

się ze sobą i stworzyły lud-wspólnotę, która ustanowiła władzę, by w ten sposób zachować i chronić swoją przyrodzoną wolność, zwłaszcza religijną, oraz by lepiej zorganizować relacje między jednostkami. Według Bezy podstawą i celem istnienia wspólnoty politycznej jest dobro powszechne nie w znaczeniu tego, co wspólne wszystkim jednostkom, lecz w sensie wzajemnego i wspólnego zabezpieczenia się przed agresją. Sprawujący władzę jest związany celem istnienia ludu-wspólnoty, winien gwarantować jej stabilność i pokój, powstrzymując poszczególne jednostki przed agresją. Relacje pomiędzy sprawującym władzę a ludem miały przypominać opiekuna i stado, „tak jak opiekun jest ustanowiony dla podopiecznego – pisał Beza – nie podopieczny dla opiekuna, pasterz – dla stada, nie stado dla pasterza”⁴⁸. Jednostki pozostawały wprawdzie ograniczone wymaganiami prawa bożego, nie respektowały ich jednak wystarczająco lub wcale, stąd konieczna stawała się opiekuńcza, ale i dyscyplinująca rola władcy. Jednostki zawarły porozumienie między sobą, tworząc w ten sposób wspólnotę, a wspólnota zawarła porozumienie z władcą. Wolne porozumienie, konieczne do ustanowienia każdego legitymowanego władcy, stanie się elementem akcentowanym przez autorów hugenockich. Porozumienie to miało się odnosić także do ustanowienia piastunów urzędów niższych, którym – idąc śladem Butzera i Kalwina – przypisywał Beza uprawnienie oporu wobec króla-tyrana. Butzer, Kalwin i Beza odmawiali takiego uprawnienia jednostkom. Także sprawujący urzędy niższe wywodzili swoje władztwo z porozumienia, również oni musieli zatem działać na rzecz umocnienia ładu, stabilizującego relacje między jednostkami. Podobnie jak François Hotman Beza zaliczał do sprawujących urzędy niższe książęta, hrabiów, baronów, szambelanów, pochodzących z wyborów zarządców miast oraz Stany Generalne, ciało przedstawicielskie dysponujące uprawnieniem do rządzenia, przyznanym przez cały lud, a zatem przez wspólnotę pierwotną wobec władcy politycznego⁴⁹.

Beza przyjął stanowisko, że lud-wspólnota nie jest sumą jednostek, lecz pewną całością. Lud jako zbiorowisko jednostek – uważał – to „bezmyślny potwór”⁵⁰. W imieniu ludu-wspólnoty działają tylko te jednostki, którym owa całość, czyli lud, dała pełnomocnictwo do zawarcia porozumienia z przyszłym władcą. Tymi jednostkami są piastuni urzędów niższych, ale kwestią niejasną

⁴⁸ T. Beza, *On the Rights...*, question 5.

⁴⁹ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 367–368.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 374.

pozostaje, w jaki sposób uzyskali oni uprawnienie do reprezentowania ludu, to znaczy, kto w imieniu ludu zawarł z nimi porozumienie? Według Bezy pierwotne władztwo należało do ludu, składającego się z jednostek, które jednak tego władztwa nie sprawowały, podobnie jak nie sprawował go w praktyce lud. Lud-wspólnota przekazał władztwo piastunom niższych urzędów, a za ich pośrednictwem, przez zawarcie porozumienia, piastunowi najwyższemu. Można zadać pytanie, czy relacja pomiędzy najwyższym piastunem władzy a ludem-wspólnotą rzeczywiście opierała się na porozumieniu, czyli umowie, czy jedynie na przyzwoleniu. Wydaje się, że Beza opierał tę relację na porozumieniu, a nie na przyzwoleniu. Powoływał się na biblijną historię Izraelitów. Bóg ustanowił monarchię i powołał Saula i Dawida na królów, odwołał się jednak również do woli ludu jako swoistego subsuwerena. Nawet w przypadku dynastii Dawida, której Bóg nadał specjalne znaczenie, jej przedstawiciel, by zasiąść na tronie Izraela, musiał uzyskać zgodę ludu. Królestwo było więc dziedziczne w zakresie urzędu, ale elekcyjne w zakresie personalnym⁵¹. Umowę ludu z władcą zawierał nie sam lud, lecz jego przedstawiciele – sprawujący urzędy niższe. Ustanowienie króla przez lud wiązało się z warunkami, które miały być wyraźnie określone i stanowić treść wzajemnych zobowiązań króla i ludu. Pomimo niejasności wywodów Bezy należy wskazać, że reprezentanci ludu, sprawujący urzędy niższe, działający zamiast ludu lub w jego imieniu, mający pełnomocnictwa do strzeżenia dobra publicznego, stawali się urzędnikami ludu, a nie monarchy i odpowiadali nie przed królem, który ich nie ustanawiał, tylko przed ludem, który nadał im pełnomocnictwa, choć Beza nie wyjaśnia, w jaki sposób się to dokonało⁵².

Prawnik François Hotman (1524–1590), jeden z liderów hugenockich monarchomachów, był wstrząśnięty wydarzeniami, które rozpoczęły się w noc św. Bartłomieja, uważał, że król Karol IX zachował się w stosunku do swoich poddanych jak rzeźnik. Postawa taka nie miała w jego przekonaniu uzasadnienia ani prawnego, ani historycznego. Hotman swoją teorię oporu stworzył odwołując się do historii francuskiego konstytucjonalizmu. Rozwinął, rozpoczęte jeszcze przez Kalwina, odniesienia do francuskiej tradycji prawnej i politycznej. W swym najsłynniejszym traktacie, *Francogallii* (1573), cechy starożytnego konstytucjonalizmu francuskiego potraktował jako normy, we-

⁵¹ T. Beza, *On the Rights...*, question 5.

⁵² B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 370–372.

dług których należy oceniać współczesną sytuację. Hotman twierdził, że od początku władza królewska we Francji była zależna od ludu mającego swoich reprezentantów w zgromadzeniach władnych do powoływania i usuwania królów. Lud miał nie mniej władzy nad królem, niż król na ludem. Traktat dowodził, że władza należała do ludu od niepamiętnych czasów. Lud warunkowo powierzał ją monarsze. Gdy ten naruszał warunki lud był usprawiedliwiony w swym sprzeciwie⁵³.

Hotman przedstawił doktrynę, wedle której dawny ład polityczny wyznaczał miary wiążące kolejne pokolenia, wędzidła zaś w postaci religii, prawa i zwyczajów królestwa ograniczały wolę monarchy. Przywoływał argumenty historyczne dla uzasadnienia przyjętych tez politycznych⁵⁴. Jego *Francogallia* zawierała istotną konkluzję: królowie sprawowali władzę warunkowo i wyprawdzali swój tytuł z porozumienia z ludem-wspólnotą lub przynajmniej z jego przyzwolenia. To, że z czasem monarchia stała się dziedziczna nie zmieniło zasady, że pierwszorzędną rolą w państwie przypadała nie monarsze, lecz ludowi. Fakt ten nie był też w stanie zanegować pierwotnej pozycji zgromadzenia przedstawicielskiego, działającego w imieniu i na rzecz ludu-wspólnoty, które przybrało formę Stanów Generalnych, sprawujących funkcję „niższego urzędu”⁵⁵. Tego rodzaju zgromadzenia winny sprawować władzę najwyższą w państwie o ustroju monarchicznym, ustanawiać i detronizować królów, skoro stały na straży praw fundamentalnych królestwa, na mocy których monarchowie Francji uzyskiwali władzę. Zgromadzenia współpracowały z królem przy podejmowaniu ważnych decyzji, jednak to do nich należało władztwo najwyższe. Tworzyły one normy prawne i legitymizowały urzędy. Hotman traktował Stany Generalne odpowiadające roli kalwińskich eforów jako jedyną radę publiczną, władną dyskutować o dobru publicznym, jako jedyny „urząd niższy”, który działał nie tylko w wyjątkowych okolicznościach, ale stale, i jako taki posiadał możliwość wzywania obywateli do stawiania oporu występniemu władcy, jak i sprawdzania, czy jego działania odpowiadają wy-

⁵³ H. M. Baird, *Hotman and the „Franco-Gallia”*, „The American Historical Review” 1896, Vol. 1, No 4, s. 618, 620, <http://www.jstor.org/stable/1833751> [data dostępu: 12.03.2014]; H. Horie, *The Doctrine of Active Resistance...*, s. 29; R. G. Gettell, *History of Political Thought*, New York 1924, s. 168.

⁵⁴ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 378.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 379.

mogom religii i sprawiedliwości⁵⁶. Doktryna Hotmana stanowiła istotny głos w dyskusji na temat zwierzchnictwa ludu, legitymizacji władzy i granic posłuszeństwa wobec króla⁵⁷.

Wśród badaczy brak konsensusu, co do autorstwa *Vindiciae contra tyrannos*. Większość z nich zgadza się z najnowszymi ustaleniami Huguesa Daussy'ego, przypisującego autorstwo traktatu Philippe de Plessis Mornay'owi⁵⁸ i odrzucającego tym samym tezę Martina Raitière'a o wyłącznym autorstwie Huberta Langueta⁵⁹. Traktat, którego autor ukrywał się pod pseudonimem Stephano Junio Bruto Celta, należał do literatury hugenockiej, która ukazała się po wydarzeniach nocy św. Bartłomieja, składającej się z licznych pamfletów oraz z trzech poważniejszych prac: *Francogallii* (1573) François Hotmana, *Concerning the Rights of Rulers over Their Subjects and the Duty of Subjects toward Their Rulers* (1574) Theodore'a Bezy i *Vindiciae...* Prace te uzasadniały prawo oporu wobec władcy-tyrana. Kwestia owa była drażliwa i niebezpieczna, nie dziwi zatem, że zamiast nazwisk autorów widniały ich pseudonimy. W takich okolicznościach często fałszowane były także miejsce i data publikacji. Problem ten odnosi się również do *Vindiciae...* Publikacja ukazała się w roku 1579 (istnieje zgoda co do autentyczności tej daty), choć napisana została wcześniej, przypuszczalnie w roku 1574. Miejscem wydania była najprawdopodobniej Bazylea, choć na stronie tytułowej widnieje Edynburg.

Vindiciae... pod względem zawartych w nim treści nie był traktatem oryginalnym, powielał tezy i argumenty powszechnie znane w środowisku monarchomachów, opublikowane wcześniej w formie różnego rodzaju pamfletów⁶⁰. Traktat stał się znany głównie dlatego, że systematyzował ogłoszone wcześniej poglądy. Autor traktatu poczynił liczne odwołania, przede wszystkim do *Biblii*, zwłaszcza do *Starego Testamentu*. Ponadto znajdują się tam nawiązania do myśli greckiej, rzymskiej, do precedensów historycznych, jak również do idei

⁵⁶ *Ibidem*, s. 381.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 379, 381.

⁵⁸ H. Daussy, *Les Huguenots et le Roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Librairie Droz, Genève 2002.

⁵⁹ M. P. Raitière, *Hubert Languet's Authorship of the "Vindiciae contra tyrannos"*, „Pensiero Politico” 1981/3, Vol. 14, s. 395-420.

⁶⁰ E. Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. 5, *Religion and the Rise of Modernity*, edited with an introduction J. L. Wiser, University of Missouri Press, Columbia 1998, s. 52.

koncyliaryzmu. Wszystko po to, by uzasadnić tezę, że król sprawuje władzę dla ludu, nie odwrotnie. Wyraźnie zauważalna jest polemika z refleksją polityczną Niccolo Machiavellego zawartą w *Księciu* (1532). Opublikowana ponad trzydzieści lat wcześniej, zsekularyzowana wizja polityki Machiavellego znajdowała coraz bardziej dostrzegalne urzeczywistnienie. W światopoglądzie hugenotów mieścił się sprzeciw wobec władzy utożsamianej z osobą księcia czy króla, zagrażającej tradycyjnym prawom i wolnościom, wyrosłym na gruncie prawa natury i doświadczenia (prawa zwyczajowego). Wśród hugenotów panowało przekonanie, że masakra w noc św. Bartłomieja była następstwem uprawiania polityki według wskazówek Machiavellego, ignorowania prawa bożego (moralnego). W *Vindiciae...* polemika ze wskazówkami Machiavellego nie rzuca się jednak w oczy. Znajdziemy tylko jedno, bezpośrednie odniesienie do *Księcia*⁶¹ i kilka aluzji. Konkurencyjna wizja polityki, zawarta w *Vindiciae...* odwoływała się do arsenału moralności chrześcijańskiej, przez autora *Księcia* uznanej za w zupełności nieadekwatną do rzeczywistości politycznej, nie mającą tym samym znaczenia politycznego.

Na podstawie *Biblii* autor rozważał cztery kwestie dotyczące władzy księcia i praw jego poddanych. Czy poddani powinni pozostawać posłuszni rozkazom księcia wtedy, gdy wchodzą one w konflikt z prawem Boga? Czy legalny jest opór wobec księcia, który narusza prawo boże i niszczy Kościół, a jeśli tak, to kto powinien się temu sprzeciwić, jakimi środkami i jak daleko sprzeciw ten może być posunięty? Czy legalny jest opór wobec księcia niszczącego państwo, jeśli tak, to do kogo powinna należeć organizacja buntu i jaki powinien być jego zakres. Czy władcy sąsiednich państw zobowiązani są do pomocy poddanym księcia, uciskany przez niego z powodów religijnych, a także do podjęcia obrony prawdziwej religii oraz dobra wspólnoty politycznej? Trzy pierwsze kwestie autor traktatu rozważał rozpatrując trzy starotestamentowe przymierza (*berith*), będące – jak dowodził – trzema fazami rozwoju umowy Boga z ludźmi. Pierwszym było przymierze synajskie pomiędzy Bogiem a Hebrajczykami, dające początek ludowi Izraela. Drugie przymierze pomiędzy

⁶¹ *Vindiciae contra Tyrannos: A Defence of Liberty against Tyrants or, of the Lawful Power of the Prince over the People, and of the People over the Prince being a Treatise written in Latin and French by Junius Brutus, and Translated out of both into English, printed for Richard Baldwin, London 1689*, s. 123, <http://archive.org/details/vindiciaecontrat00lang> [data dostępu: 3.06.2012].

Bogiem z jednej strony a królem z drugiej, zawarte zostało po raz pierwszy przy ustanowieniu przez Boga Saula królem Izraelitów. Trzecie to przymierze Dawidowe, zawierane pomiędzy ustanowionym przez Boga królem a ludem za pośrednictwem jego reprezentantów, będące rodzajem umowy o władzę (*pactum subiectionis*)⁶². Jeśli chodzi o źródła władzy królów i książąt autor *Vindiciae*... pozostawał przy dotychczasowym stanowisku, że królów ustanawia Bóg, jego nowatorstwo, podobnie jak wspomnianych wyżej myślicieli polegało na zaakcentowaniu roli ludu, którego zgoda przy powoływaniu królów uznana została za nieodzowną. Lud potwierdzał ustanowienie króla sam lub przez swoich przedstawicieli. Bóg dokonywał wyboru władcy, a lud na ten wybór się zgadzał. Monarcha, wzorem biblijnych królów izraelskich, zawierał dwa przymierza – z Bogiem oraz z ludem. W imieniu ludu, w tym lokalnych społeczności, przymierze z królem, będące rodzajem umowy o władzę, mieli zawierać jego reprezentanci, najprawdopodobniej osoby pełniące urzędy niższe, *magistrati inferiores*. Mogli to być między innymi przedstawiciele samorządnych miast czy zgromadzenia terytorialne. Autor traktatu rozgraniczał funkcjonariuszy królestwa, reprezentujących lud, owe urzędy niższe i funkcjonariuszy króla, powoływanych przez monarchę i będących do jego osobistej dyspozycji⁶³. Już po powołaniu króla do ich zadań piastunów urzędów niższych należało obserwowanie poczynąń monarchy pod kontem zgodności z warunkami przymierzy zawartych z Bogiem i ludem.

Legitymizacja królestwa opierała się zatem na dwóch przymierzach: na przymierzu pomiędzy Bogiem i królem oraz na przymierzu-umowie pomiędzy królem i ludem. Strony przymierza składały przyrzeczenie: król, że będzie rządził zgodnie z prawem bożym, czyli sprawiedliwie, a lud – że będzie mu posłuszny⁶⁴. Oba przymierza poprzedzało zawarte niegdyś przymierze między Bogiem a ludem, wzorowane na przymierzu synajskim, w którym lud składał przysięgę wierności prawu bożemu i zobowiązywał się być ludem Boga. Zatem zarówno król, jak i lud pozostawali połączeni obietnicą posłuszeństwa Bogu w postaci prawa bożego. Poddani nie powinni wykonywać królewskich poleceń sprzecznych z mającym charakter fundamentalny pra-

⁶² E. Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. 5, s. 52–53.

⁶³ J. H. M. Salmon, *Renaissance and Revolt. Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 131.

⁶⁴ *Vindiciae*..., question 1, s. 8.

wem bożym. Zaniedbywanie przez króla zobowiązań wobec Boga nie zwalniało z nich ludu⁶⁵.

Autor traktatu wskazywał tym samym na podwójne uwarunkowanie piastuna władzy, jak i na podwójność źródeł tej władzy. Bóg miał być dalszym, choć fundamentalnym i ostatecznym, źródłem władzy, uzasadniającym posłuszeństwo wobec siebie oraz wskazującym osobę piastuna, sprawującego władzę warunkowo ze względu na osobiste zobowiązanie w stosunku do Boga jako źródła tej władzy, nie tylko z uwagi na powinności ciężące na nim wobec ludu. Lud miał jedynie zatwierdzać wybór dokonany przez Boga, bez możliwości jego odrzucenia, ale – co istotne – sam, przez wzgląd na zawartą z władcą umowę, posiadał również własne miary jego poczynañ i ewentualnie uprawnienie, korespondujące z uprawnieniem samego Boga, do stawienia oporu władcy, naruszającemu warunki umowy⁶⁶. Warunki umowy ludu z władcą były zabezpieczeniem przymierza ludu z Bogiem, pierwotnego i fundamentalnego, które – można przypuszczać – dawało pewien rodzaj władztwa ludowi, zanim zostało ono następnie przekazane królom. Mogą o tym świadczyć słowa, że lud „przekazuje im [królom – L. Ch.] królestwa”. Autorowi *Vindiciae*... nieobca wydaje się teza, że panem i suwerenem w królestwie jest raczej lud, że jest on pierwszym depozytariuszem władztwa⁶⁷. Pierwszeństwo ludu względem urzędu królewskiego wynikało z zawartego z Bogiem przymierza, autor traktatu zdaje się sugerować, że przymierze z Bogiem dało początek istnieniu ludu, tak jak było w przypadku Hebrajczyków, którzy za sprawą przymierza stali się ludem Izraela. Ludzie, obciążeni skłonnością do grzechu, słabi moralnie i intelektualnie, nie byli w stanie wyjść ze swego upadku, odwołać się do swej pierwotnej, danej przez Boga, a zniszczonej grzechem, społecznej natury i połączyć się z innymi. Ludem-wspólnotą mogli zostać dopiero dzięki bezpośredniej interwencji Boga, ofiarowującego przymierze wiążące ludzi we wspólnotę moralną i polityczną zarazem, spełniającą wynikające z przymierza zobowiązania wobec Boga i siebie nawzajem (według dwóch tablic Dekalogu), dysponującą władztwem nad sobą. Autor traktatu zdaje się skłaniać ku przekonaniu, że tym, co łączy jednostki, powoduje, że tworzą one więzi między sobą, są warunki przymierza z Bogiem, a nie

⁶⁵ *Ibidem*, question 1, s. 8–9.

⁶⁶ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 388–389.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 389.

ich uprzednia racjonalna decyzja, oparta na kalkulacji korzyści, jak w odwołujących się do indywidualistycznych założeń teoriach umowy Thomasa Hobbesa czy Johna Locke'a. Jak zauważa Bogdan Szlachta, w teorii autora *Vindiciae*... Bóg jest zatem nie tylko źródłem władztwa wszelakiego, ale również źródłem więzi spajających jednostki, czyli źródłem ludu-wspólnoty. Od niego pochodzi wszelki ład normatywny, również ten, który określa porządek ludzki, czyli sferę polityczną⁶⁸.

Biblijny przykład Dawida, namaszczonego w imieniu Boga przez proroka, a następnie zaakceptowanego jako król przez lud izraelski, dowodził, zdaniem autora traktatu, praw wyborczych ludu. Bóg stwarza królów i powierza im królestwa, ale berło do ręki daje im lud. Za sprawą Boga władza jest udzielana królom przez lud na warunkach zabezpieczających dobro ludu i służących jego ochronie. Królowie powinni pamiętać, że ulepieni są z tej samej co lud gliny⁶⁹. Nikt nie rodzi się z koroną na głowie i z berłem w ręku, nikt też nie może sam siebie królem uczynić, konieczna jest akceptacja ludu. Ten ostatni jest pierwotny w stosunku do monarchy; istniały ludy bez króla – zauważał autor – lecz nie sposób było spotkać króla bez ludu⁷⁰. Autor traktatu – dowodząc, że królowie są ustanawiani przez Boga, ale władzę otrzymują z rąk ludu – sugerował, że w momencie powoływania króla istniał już lud-wspólnota podporządkowana systemowi normatywnemu, wynikającemu z przymierza z Bogiem. Lud mógł zostać zatem potraktowany jako wyższy od króla. Lud jako całość stał ponad królem, ten ostatni był wyższy tylko w stosunku do pojedynczych osób, członków ludu⁷¹.

Król miał być urzędnikiem służącym prawdziwej religii i dobru wspólnoty politycznej. Podobnie jak pan ustanawia swego sługę, tak lud powołuje króla jako administratora swoich spraw. Władztwo zatem to rodzaj służby; król podobny jest do kapitana statku, ufundowanego przez właściciela (lud). Jego zadanie polega na właściwym i bezpiecznym kierowaniu statkiem i jego załogą. Król jest sługą, tak jak najniższy członek załogi, różni się od niego tylko rodzajem pełnionej funkcji⁷². Zachowanie królestwa (ludu) i jego dobro, rozu-

⁶⁸ *Ibidem*, s. 392–393.

⁶⁹ *Vindiciae*..., question 3, s. 58–60.

⁷⁰ *Ibidem*, question 3, s. 65–66.

⁷¹ *Ibidem*, question 3, s. 64.

⁷² *Ibidem*, question 3, s. 65.

miane jako respektowanie sprawiedliwości i obrona przez zagrożeniami, należą do naczelných zadań króla czy księcia. Wywiązywanie się z tych powinności winno skutkować szacunkiem i posłuszeństwem ludu⁷³. Jako administratorzy i opiekunowie prawa królowie winni stosować się do niego w równym stopniu, co ich poddani⁷⁴.

Wraz z zawarciem przymierza król zyskiwał status pierwszego ministra, a lud nie rezygnował ze swojej pierwotnej podmiotowości, będącej następstwem pierwszego przymierza z Bogiem⁷⁵. Przymierze synajskie, zawarte pomiędzy Bogiem a ludem Izraela, ustanawiało pierwszeństwo zobowiązania ludu wobec Boga, w postaci posłuszeństwa Jego prawu, kosztem lojalności wobec władców ziemskich. Z przymierza synajskiego – dowodził autor *Vindiciae*... – płynęła nauka, że posłuszeństwo Bogu ma pierwszeństwo przed posłuszeństwem człowiekowi, woła Boga równoznaczna jest bowiem sprawiedliwości, w przeciwieństwie do woli ludzkiej, będącej często niesprawiedliwą⁷⁶. Machiavellowski książę, dążąc do posiadania władzy nieograniczonej, wkraczał w kompetencje Boga⁷⁷. Podstawowym celem umowy, zawartej między ludem a królem, było zabezpieczenie pierwszego przymierza, czyli przymierza ludu z Bogiem. Polityka miała więc w istocie służyć realizacji wartości religijnych w postaci prawa bożego i sama pozostawać włączona pod ich działanie. Królów postrzegano jako stróżów religii prawdziwej, czyli wskazującej treść prawa bożego, będącego nośnikiem sprawiedliwości. Królowie mieli zatem być opiekunami sprawiedliwości. W przeciwieństwie do Machiavellego autor *Vindiciae*... dowodził, powołując się na biblijne doświadczenia Żydów, że etyka chrześcijańska może i powinna odnosić się również do sfery politycznej. Wykluczenie moralności z polityki to najkrótsza droga do tyranii⁷⁸. W typowo religijny sposób określał lud jako „lud Pana”, książęta i królów postrzegał jako jego pasterzy, którym powierzono opiekę nad należącym do Boga stadem⁷⁹.

⁷³ *Ibidem*, question 3, s. 80.

⁷⁴ *Ibidem*, question 3, s. 85–86.

⁷⁵ M. Van Gelderen, *A Political Theory of the Dutch Revolt and the „Vindiciae Contra Tyrannos”*, „Il Pensiero Politico” 1986, Anno XIX, No 2, s. 163.

⁷⁶ *Vindiciae*..., question 1, s. 1.

⁷⁷ *Ibidem*, question 1, s. 2.

⁷⁸ *Ibidem*, question 1, s. 3–4.

⁷⁹ *Ibidem*, question 1, s. 5.

Autor traktatu wielokrotnie mówi o dobru wspólnym, używając kategorii wspólnotowych, jak wspomniany statek jako analogon całości politycznej, kierowanej przez króla będącego sternikiem. Co interesujące, w *Vindiciae*... można jednak również znaleźć ujęcia odbiegające od podobnych skojarzeń i akcentujące potrzebę ochrony przywilejów i uprawnień indywidualnych poddanych. Autor wykracza nie tylko poza tradycję koncyliarystyczną, ale odchodzi także od nastawienia właściwego wcześniejszym protestantom nie tylko twierdząc, że wspólnota jest ważniejsza od króla, ale również, że królowie zostali stworzeni nie po to, by przywłaszczać sobie dobra „zdobyte przez innych ciężką pracą w pocie czoła”. Każda jednostka bowiem „dąży do własnej korzyści”⁸⁰. Możemy z tych słów wyciągnąć wniosek, że lud-wspólnota istnieje nie tylko dla chwały Boga, ale również po to, by chronić dobra zdobyte ciężką pracą, że jest całością złożoną z jednostek, „dążących do własnej korzyści”. Autor wskazuje zatem na uprawnienia właścicielskie jednostek. „Moment właścicielski” zdaje się realizować przed pojawieniem się wspólnoty politycznej, a już na pewno przed ustanowieniem władcy, skoro autor czyni również ochronę uprawnień właścicielskich racją powstania wspólnoty politycznej i wskazuje, że działanie legalnego rządu nie może się zwracać przeciwko wolności ludu, a winno zmierzać ku ochronie wolności i bezpieczeństwa, wiążanego również z uprawnieniami właścicielskimi⁸¹. Władcy nie mogą wykorzystywać władzy dla własnych kaprysów, dysponują nią bowiem po to, by bronić ludzi przed krzywdami, jakie mogą sobie wzajemnie wyrządzać, a całą wspólnotę przed niebezpieczeństwem zewnętrznym. Jak zauważa Bogdan Szlachta, mówienie o krzywdach, jakie – gdyby nie było władcy – ludzie mogliby sobie wzajemnie wyrządzać, jest powrotem do tradycji augustyńskiej i zarazem przekroczeniem jej, o ile dla Augustyna skazony grzechem pierworodnym człowiek nie był bowiem w stanie bez pomocy boskiej ustalić korzyści wynikających z przebywania we wspólnocie pod rządami jednego, ustanowionego przez wielu władcy, o tyle u autora *Vindiciae*... pojawia się już taka możliwość, choć tytuł do ewentualnego sprzeciwu (nie ze strony jednostek, lecz całej zbiorowości) wymagał uwzględnienia boskiego ładu normatywnego. Uderzają też typowo nowożytnie, a zatem znacznie późniejsze, uwagi o dobrach zdobytych ciężką pracą, po które władca nie może sięgnąć, gdyż tytuł do nich nie pochodzi od niego, lecz z pracy właśnie, które powi-

⁸⁰ Cytaty za: B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 409.

⁸¹ *Ibidem*.

nien chronić przed atakami innych⁸². Autor pozostaje wierny tradycji kalwińskiej, kiedy mówi, że jednostki i osoby prywatne nie mogą jednak występować przeciw królom-tyranom, ponieważ nie one ich wybierały (czy akceptowały), lecz ogół. Jednostki szacujące własną korzyść miarami, związanymi głównie z bezpieczeństwem dóbr osiągniętych własną pracą, nie posiadały prawa oporu. W uprawnieniu właścicielskim nie można było zatem znaleźć racji oporu jednostki wobec władcy. Ochrona uprawnienia właścicielskiego pozostawała zapośredniczona w dobru powszechnym, na straży którego miała stać nie jednostka, ale sprawujący niższe urzędy, bardziej epistemicznie rozeznani w kwestii dobra, i wywodzący swą legitymację z umowy z ludem jako całością⁸³.

Vindiciae... jest przede wszystkim traktatem dowodzącym, że istotę polityki stanowi kierowanie się nakazami sumienia⁸⁴. Jako pierwowzór tak rozumianej polityki może posłużyć biblijna historia Izraelitów z kluczowym znaczeniem przymierza synajskiego, przywoływanym i przedstawianym ludowi izraelskiemu w ważnych dla niego chwilach z przypomnieniem, że posłuszeństwo Bogu związane jest z nadzieją na lepszą przyszłość, w przeciwieństwie do nieposłuszeństwa, obarczonego groźbą bożego gniewu i kary⁸⁵. Przymierze Boga z ludem Izraela obowiązywało w czasach Mojżesza, Jozuego oraz królów, i obowiązuje nadal. Chrześcijaństwo – uważał autor *Vindiciae*... – niczego nie zmieniło, pozycja królów chrześcijańskich tożsama była z pozycją niegdyśszych królów izraelskich. Ci ostatni pozostawali zobowiązani Prawem (*Torą*), władcy chrześcijańscy mają obowiązek postępować zgodnie z Ewangelią. Prawo i Ewangelia bowiem to formy przymierza Boga z ludźmi⁸⁶.

Przez traktat nieustannie przewija się motyw posłuszeństwa władców wobec Boga, przekonanie, że władztwo królów i książąt winno być nierozzerwalnie związane z dwiema tablicami Mojżeszowymi, to znaczy, że władców obowiązuje powinność wobec Boga i ludzi (pobożność i sprawiedliwość). Wszyscy, również władcy, pozostają „pod prawem” Boga. W sytuacji, gdy książęce rozkazy

⁸² *Ibidem*, s. 410.

⁸³ *Ibidem*, s. 411.

⁸⁴ H. J. Laski, *Historical Introduction*, [w:] J. Brutus, *A Defence of Liberty Against Tyrants*. A Translation of the *Vindiciae Contra Tyrannos* by H. J. Laski, London 1924, http://www.constitution.org/vct/vind_laski.htm [data dostępu: 7.04.2011].

⁸⁵ *Vindiciae*..., question 1, s. 9.

⁸⁶ *Ibidem*, question 1, s. 12.

wiążą się z niegodziwością lub zbrodnią, należy im się sprzeciwić⁸⁷. Jeszcze gorzej, gdy władca narzuca idolatrię, bo pierwsza tablica Dekalogu uznana została za ważniejszą od drugiej. Większym grzechem jest obraza Stwórcy niż stworzenia – stwierdzał autor⁸⁸. Powołując się na słowa Chrystusa, by oddać cesarzowi co cesarskie, a Bogu co boskie (Mt 22:21), dowodził, że ludzie winni są władcy trybut i szacunek, jednak posłuszeństwo i bojaźń – tylko Bogu⁸⁹.

Uzasadnienie dla legalności oporu wobec naruszającego prawo boże księcia wywiedzione zostało ze *Starego Testamentu*. Lud izraelski uznawał takie prawo – dowodził autor *Vindiciae*... – zatem chrześcijanie też powinni. Doniosłość doświadczenia Izraelitów i tym samym wskazanie, by pójść za ich przykładem, wynikało z ich szczególnego statusu narodu wybranego. Autor uzasadniał potrzebę obalenia tyrana, w typowy dla biblijnych Izraelitów sposób argumentując, że gniew boży, będący następstwem naruszania prawa bożego, dotknie całą społeczność. Na tej ostatniej spoczywa odpowiedzialność za przestrzeganie warunków przymierza, opartego na pierwowzorze przymierza synajskiego. Autor przywoływał biblijny przykład plemienia Benjamina, które dopuściło się zbrodni w mieście Gibe'a mordując żonę wędrowca (Sdz 19–21). Wówczas lewita wezwał Izraelitów do zemsty ćwiartując ciało zamężonej kobiety na dwanaście części i rozsyłając do wszystkich dwunastu plemion. Ich przywódcy zebrali się w Mispa „przed Panem” w liczbie „czterysta tysięcy mężów pieszych, dobywających miecza”. Świadomość, że zlekceważenie gwałtu i przemocy popełnionych wobec jednostki obciąża winą zaniechania cały lud, popchnęła Izraelitów do wojny z Benjinitami. Był to konflikt w imieniu przymierza⁹⁰.

Ponieważ przymierze obowiązuje również lud chrześcijański, powinna go cechować podobna postawa. Bóg uznał, twierdził autor, że powierzenie swojego prawa pieczy jednego, obarczonego słabościami człowieka (króla lub księcia) jest ryzykowne, dlatego jego opiekunem uczynił cały lud⁹¹. I lud, i król wspólnie odpowiadają przed Bogiem. Jeżeli król bądź książę zachowuje się niegodnie i niszczy Kościół, lud powinien czuć się zobowiązany do upominania go, a jeśli potrzeba – nawet do sprzeciwu. Bierność wobec złych czynów władcy jest

⁸⁷ *Ibidem*, question 1, s. 18.

⁸⁸ *Ibidem*, question 1, s. 18–19.

⁸⁹ *Ibidem*, question 1, s. 20–21.

⁹⁰ *Ibidem*, question 2, s. 23–24, 26.

⁹¹ *Ibidem*, question 2, s. 26.

takim samym przestępstwem jak one same i należy za nie oczekiwać kary ze strony Boga⁹².

Na pytanie, kto konkretnie powinien wyrażać sprzeciw wobec władcy, autor traktatu odpowiadał w typowy dla monarchomachów sposób, wskazując na urzędy niższe. Ograniczającymi królewską *libido dominandi* mieli być *magistratus inferiores*, otrzymujący władztwo od ludu i występujący w jego imieniu. To oni mieli być strażnikami umowy, a także zwierzchnikami władcy, pośredni zwierzchnik – lud nie mógł sprawować kontroli nad respektowaniem warunków umowy⁹³. Potraktowanie urzędów niższych jako nośników sprzeciwu wobec bezbożnego i niesprawiedliwego władcy można uznać za wyraz upracticznienia prawa ludu do oporu, bo trudno sobie wyobrazić jak opór całego ludu miałby wyglądać w praktyce, z drugiej jednak strony było rzeczywistym odebraniem tego prawa ludowi. Wzmacniało pozostałości autonomicznych struktur feudalnych przeciwko królowi i zarazem stanowiło zaporę przeciwko ludowej rebelii⁹⁴.

Jednostka z jej uprawnieniami wynikającymi z prawa natury ledwie została przez autora traktatu zauważona w związku ze wspomnianymi uprawnieniami właścicielskimi. Nie miała podmiotowości politycznej, którą dysponował lud rozumiany jako całość, nie jako zbiór jednostek (wtedy stawał się, jak już wspomniano, wielogłową bestią). Bóg powierzył miecz służący obronie ludowi i nie oczekiwał, by posługiwały się nim jednostki jako osoby prywatne⁹⁵. Warto wspomnieć, że bliskie nam pojęcie obywatelstwa było w tamtym czasie zarezerwowane raczej dla mieszkańców miast (mieszczanin = obywatel)⁹⁶.

Monarchomachom bliska była monarchia elekcyjna, jednak ze względu na problemy organizacyjne i logistyczne, związane z każdorazowym wyborem króla (okresy interregnum, sprzeciw odrzuconych kandydatów, organizacja elekcji) gotowi byli z niej zrezygnować na rzecz monarchii dziedzicznej. Monarchia elekcyjna w ich przekonaniu przypominałaby władcom w chwili wstępowania na tron, że są beneficjentami nie tylko woli Boga, ale i ludu, dzierżawca-

⁹² *Ibidem*, question 2, s. 26–27.

⁹³ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 414.

⁹⁴ E. Maiksins Wood, *Liberty and Property...*, s. 157.

⁹⁵ *Vindiciae...*, question 2, s. 48–52.

⁹⁶ P. Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1992, s. 226.

mi władzy pochodzącej od Boga i należącej do ludu, reprezentowanej w sytuacjach szczególnych przez stanowe zgromadzenia prowincjonalne, istniejące we Francji od końca średniowiecza obok ogólnokrajowych Stanów Generalnych, a na co dzień – przez *magistrates inferiores*.

Prawo ludu do odwołania króla-tyrana nigdy nie wygasało. Działanie wbrew interesowi ludu, przez który autor rozumiał zabezpieczenie warunków do realizacji pobożności i sprawiedliwości oraz ochronę dóbr posiadanych przez jednostki, odbierało sprawującemu władzę legitymację do rządzenia, nawet temu, który należał do starej i zasłużonej dynastii. Tradycja nie miała tu znaczenia. Autor przekonywał, że nie można tolerować nadużyć władzy monarszej, tak jak nie można pobłażać złodziejowi dlatego, że należy do starej złodziejskiej rodziny i odziedziczył fach po ojcu⁹⁷.

Autor traktatu uznawał bunt przeciw władcy za ostateczność, wymuszoną koniecznością obrony nadrzędności posłuszeństwa prawu bożemu nad posłuszeństwem królowi, wynikającej z zawartego z Bogiem przymierza. Umowa władcy z ludem stanowiła jedynie nadbudowę tegoż przymierza. Tym samym przyznany został prymat sprawiedliwości nad władcą, uwzględniający refleksję św. Augustyna, w myśl której państwa bez sprawiedliwości podobne są do rozbójniczych band (ks. IV, 4), brak sprawiedliwości równa się zanikowi państwa⁹⁸.

Traktat *Vindiciae*... zaprzecza wnioskowi płynącemu z *Księcia* Machiavellego, dowodzi tezy, że władza księcia nie może legitymizować samej siebie. Umowa zawierana pomiędzy ludem a wstępującym na tron królem czy księciem, wzorowana na biblijnym przymierzu Dawidowym, czyniła królewską tenutę zależną od zgody ludu i ograniczoną warunkami. Jak zauważał krytycznie Eric Voegelin, jeśli pozostawić interpretację tych warunków poddanym, usprawied-

⁹⁷ *Vindiciae*..., question 2, s. 36–37.

⁹⁸ „Bo nie można ani nazywać prawem, ani za prawo poczytywać niesprawiedliwych postanowień ludzi, sokoro nawet sami oni twierdzą, że prawo ma swe źródło w sprawiedliwości [...]. Jeżeli więc państwo jest rzeczą ludu i jeżeli tam, gdzie nie ma zespolenia przez uznanie tego samego prawa, nie ma też ludu, a prawa nie ma tam, gdzie nie ma sprawiedliwości – to wynika stąd całkiem niewątpliwy wniosek, że tam, gdzie nie ma sprawiedliwości, nie ma również i państwa. Z kolei sprawiedliwością jest cnota, która każdemu przyznaje to, co mu się należy. Na czymże więc polega taka sprawiedliwość ludzka, która samego człowieka odbiera prawdziwemu Bogu [...]” (św. Augustyn, *O państwie bożym*, ks. XIX, 21).

liwiony mógł być ludowy opór wobec władcy na podstawie niemal każdego argumentu⁹⁹. Jako zaangażowany protestant autor *Vindiciae*... opierał swą argumentację na świadectwie *Pisma Świętego*, swą ideową konstrukcję wyposażył w sankcję biblijną. Rzec można, że przymierze przetrwało egzystencję izraelskiej polityczności i mogło stanowić wzorzec dla porozumień dających podstawę rządóm politycznym nie tylko we wspólnotach chrześcijan, ale również pogan. Ten komponent myśli *Vindiciae*... przejęty został w wieku XVII przez zsekularyzowaną teorię umowy w postaci debaty o historycznej czy hipotetycznej naturze umowy społecznej¹⁰⁰.

Teologia reformowana w politycznej interpretacji francuskich monarchomachów stała się atrakcyjna dla stanów walczących w drugiej połowie wieku XVI o polityczną dominację, a następnie broniących wolności stanowych i parlamentów przed monarchistycznymi i absolutystycznymi tendencjami władców w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w.

Teoretycy ruchu monarchomachów uczynili z idei przymierza moralną podstawę oporu wobec występnego władcy, nie wywiązującego się nie tylko z obowiązku ochrony religii, ale i z przyjętej w umowie służby dla dobra ludu, a nawet ochrony uprawnień właścicielskich jednostki. Zauważalne było u nich powolne odchodzenie od charakterystycznego dla myślicieli protestanckich przekonania, że Bóg ustanowił władze i porządek polityczny jako remedium na upadłą kondycję ludzi. Autor *Vindiciae*... wydaje się wskazywać, że porządek polityczny spełnia nie tylko zadania dyscyplinujące, ale służy również dobru wspólnoty i jednostek ją tworzących. Wskazywano na wolność naturalną jako pierwotną i fundamentalną kondycję ludu. To z kolei pozwoliło zdystansować się od Pawłowego przekonania, że wszelkie władze mają wyłącznie boskie źródło, i dowodzić, że w powołaniu władców ma udział również lud-wspólnota.

Traktat *Vindiciae*... zawiera sporo niejasności, a koncepcja jego autora pozostaje niepełna. Idee zawarte z traktacie przejęte zostały przez radykalnych myślicieli w Anglii i nieortodoksyjnych kalwinistów w Niderlandach, z którymi związany był między innymi Johannes Althusius, prawnik i filozof polityczny, zaliczany do tradycji kontraktualnej, podkreślający znaczenie przedstawicielstw mniejszych jednostek terytorialnych tworzących państwo oraz rolę jed-

⁹⁹ E. Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. 5, s. 53.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 53.

nostki i jej uprawnień właścicielskich¹⁰¹. Althusiusowi jest poświęcona ostatnia część rozdziału. Zanim przejdziemy do omawiania jego koncepcji warto wspomnieć jeszcze o George'u Buchananie, szkockim myślicielu blisko związanym z Francją.

D. Monarchomachizm szkocki – George Buchanan

George Buchanan (1506–1582)¹⁰² był szkockim duchownym, historykiem, poetą, którego myśl polityczna korespondowała z myślą polityczną hugenotów. Pozostawał pod wpływem humanizmu. W jego traktatach inspiracja religijna nie jest widoczna, w przeciwieństwie do wyraźnych odwołań do tradycji Arystotelesa i Cyserona. Mimo swego zaangażowania religijnego Buchanan jest uważany za myśliciela świeckiego, za twórcę teorii aktywnego oporu wobec tyrana. W swoim słynnym dialogu *De jure regni apud Scotos*, opublikowanym w Edynburgu w 1579 r. (choć napisanym w połowie lat sześćdziesiątych), podjął próbę usprawiedliwienia detronizacji królowej Marii Stuart. Argumentował na rzecz prawa poddanych zarówno jako całego ludu, jak i poszczególnych jego członków do usunięcia z tronu zachowującego się niegodnie króla. W pewnej mierze kontynuował linię lidera szkockiej reformacji – Johna Knoxa (1514–1572), uznającego prawo oporu wobec występnego władcy. W tym miejscu warto poświęcić kilka zdań na przedstawienie głównych wątków myśli Knoxa.

¹⁰¹ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 426.

¹⁰² George Buchanan urodził się niedaleko Killearn (Stirlingshire) w lutym 1506 r. w rodzinie ubogiego właściciela majątku. Ojciec zmarł, gdy George był dzieckiem. Rodzinie pomagał brat matki James Herriot, który posłał czternastoletniego Buchanana na Uniwersytet w Paryżu. Jednak po dwóch latach nauki Herriot zmarł i z powodu braku środków na utrzymanie Buchanan zmuszony był powrócić do Szkocji. Służył w szkockiej armii podczas krótkiej kampanii w Anglii. Od wiosny roku 1524 studiował w college w St. Andrews, gdzie uzyskał *bachelor's degree*. W roku 1527 powrócił do Paryża, by kontynuować studia. Wolne chwile w ostatnich latach życia spędzał na pisaniu *Rerum Scoticarum Historia* (1582). Zmarł we wrześniu 1582 r. (Ch. F. Arrowood, *Introduction: George Buchanan and the „De Jure Regni Apud Scotos”*, [w:] G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland. A Dialogue*, a Translation, with notes and an Introductory Essay, of George Buchanan's „De Jure Regni Apud Scots”, by Ch. F. Arrowood, The University of Texas Press, Austin 1949, s. 2–3, <http://www.contra-mundum.org/books/jure/jure-introduction.pdf> [data dostępu: 5.03.2012]).

W *Pierwszym ryku trąby przeciw potwornym rządóm kobiet* (*First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*), napisanym na wygnaniu w Dieppe pod koniec 1557 r. Knox przedstawił koncepcję, zgodnie z którą kobieta nie może sprawować rządów politycznych, gdyż jest to sprzeczne z naturą, z Objawieniem, wszelką słusnością i sprawiedliwością. Kobiety sięgające po koronę podobne są „nienaturalnym potworom”. W publikacji tej Knox nie wzywał jeszcze do czynnego oporu przeciw bałwochwalczym królom, ale wydawał się już przygotowywać grunt do takiego wezwania, idąc tropem protestanckiego duchownego i pisarza Johna Poneta (1514–1556). W *Appellation*, opublikowanej w Genewie w 1558 r., wskazywał, że obowiązek reformowania religii, celem dostosowania jej do wymagań Słowa Bożego, spoczywa nie tylko na duchownych, ale na każdym urzędzie. Powinność ta ciąży na najwyższym politycznym zwierzchniku, czyli królu, jak również na arystokratkach sprawujących we wspólnocie politycznej urzędy niższe¹⁰³. Przy założeniu, że wszelka władza pochodzi od Boga, każda osoba sprawująca urząd, niezależnie od jego usytuowania w hierarchii, miała nałożony przez *Pismo Święte* obowiązek (*1 List św. Pawła do Rzymian*) wspomagania przemian dostosowujących religię do wymagań Objawienia oraz występowania przeciw władcy utrudniającemu lub blokującemu te przemiany. Urzędy miały bezpośrednią boską proveniencję, nie wywodziły się z ustanowienia zwierzchnika politycznego¹⁰⁴. Uzasadniając opór Knox nie zwracał się zatem przeciw urzędowi jako takim, mając na uwadze ich boskie pochodzenie, lecz przeciw niegodnym osobom je sprawującym, co wynikało z dokonanej przezeń dystrykcji urzędu i jego piastuna. Nie negował zatem, wynikającego z boskiego rodowodu, respektu dla urzędu królewskiego, ale wskazywał, by nie wykonywać zarządzeń niegodnego władcy. Jego sprzeciw nie miał charakteru anarchicznego, lecz był wyrazem krytyki wobec osoby sprawującej urząd nadany przez samego Boga. Knox wymagał bezwzględnego posłuszeństwa urzędowi i warunkowej podległości osobie go sprawującej, podległości uzasadnionej o tyle, o ile władca dbał o prawdziwą religię¹⁰⁵. Knox nie nawoływał do powszechnej rebelii, nie przyznawał prawa oporu jednostkom, lecz szlachcie jako

¹⁰³ B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 637–638.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 638–639.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 639, 642.

stanowi lub wspólnocie działającej na wezwanie tego stanu. Uznając, że szkocka szlachta otrzymała bezpośrednio od Boga misję ochrony i obrony ludu przed tyranem, Knox nakładał na nią obowiązek, a nie tylko uprawnienie, stawienia czynnego oporu władcy sprzeciwiającemu się prawdziwej religii. Zakładał przy tym, że miarą prawdziwości religii jest jej powszechne uznanie przez wspólnotę, nawet wbrew woli panującego. Knox utrzymywał, że niesprawiedliwy władca staje się tyranem, narażając się tym samym na czynny opór poddanych, broniących praw bożych i ludzkich, w tym kontekście zwracających się nie tyle przeciwko władcy, ile przeciw „osobie prywatnej”, która utraciła i wsparcie Boga, i tytuł do władania¹⁰⁶.

Buchananowi obcy był radykalizm religijny, reprezentowany przez Knoxa¹⁰⁷. Jak się wydaje pozostawał wyjątkowo obojętny na religijną koncepcję przymierza, co odróżniało go od większości teoretyków kalwińskich – szkockich, francuskich czy niemieckich (John Knox, Theodore Beza, Phillipe du Plessis-Mornay, Johannes Althusius). Nie różnił się natomiast od teoretyków kalwińskich jeśli chodzi o uzasadnienie oporu przeciw królowej Marii, dowodząc w typowy dla nich sposób, że władza królewska ma swoje źródło w dwustronnym porozumieniu (*mutual compact*)¹⁰⁸, zawartym między monarchą a ludem. Królowie wywodzili swoją władzę ze zgody rządzonych, było bowiem niezgodne

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 455, 642–643.

¹⁰⁷ Knox w *Pierwszym ryku trąby przeciw potwornym rządóm kobiet* zwracał uwagę na podobieństwa między biblijnym Izraelem i jego własnym krajem, twierdząc, że oba uległy degeneracji w kierunku bałwochwalstwa, odchodząc od przestrzegania Słowa Bożego. Bałwochwalstwo, za bałwochwalczą uznawał zwłaszcza katolicką mszę, było dla Knoxa największym problemem, uważał, że należy je karać śmiercią (C. F. Erskine, *The Reputation of George Buchanan (1506–82) in the British Atlantic World before 1832*, A thesis submitted to the University of Glasgow in October 2004 for the degree of Doctor of Philosophy, s. 21–22, <http://theses.gla.ac.uk/681/1/2004erskinephdpdf> [data dostępu: 11.06.2016]). Według Knoxa podstawą władzy politycznej, która powinna być uznawana i honorowana przez lud, nie jest jednak wola ludu, ale prawo moralne, czyli stała i niezmienna wola Boga. Charakterystyczne było dla niego eksponowanie argumentacji ograniczonej jedynie do Słowa Bożego. Czyniło go to głównym zwolennikiem tezy, że *Pismo Święte* stanowiło zbiór norm niemal o prawnych walorach, wiążących dla Anglii i Szkocji, podobnie jak niegdyś wiążących dla Izraela (B. Szlachta, *Monarchia prawa?*..., s. 635–636).

¹⁰⁸ G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland*..., Ch. 47:142, s. 50.

z prawem natury, by człowiek uzurpował sobie władzę nad innymi ludźmi¹⁰⁹. Tym samym król stawał się delegatem bądź przedstawicielem ludu, sprawującym władzę udzieloną mu przez lud w zakresie przezeń określonym. Król miał być postrzegany nie jako roztropny prawodawca czy monarcha związany wolą ludu lub ciała przedstawicielskiego jedynie w sytuacjach nadzwyczajnych, lecz jako najwyższy urzędnik ciała politycznego (*body-politic*), lub, co chyba bardziej właściwe – ludu jako zbioru członków ciała politycznego¹¹⁰.

Z punktu widzenia refleksji politycznej Buchanana szczególnie istotne były wydarzenia z lat 1566–1567. W czerwcu roku 1566 Maria, królowa Szkotów, powiła syna, jednak jej nieudane małżeństwo zakończyło się tragicznie. W lutym następnego roku mąż królowej Henryk Stuart (lord Darnley) został zamordowany, o co od początku podejrzewano Jamesa Hepburna, earla Bothwell. Młoda wdowa wkrótce poślubiła Hepburna, co wzmocniło podejrzenia i wywołało skandal. Rosła nienawiść do Hepburna i do królowej. Podejrzewana o współudział w morderstwie została w końcu zmuszona do abdykacji na rzecz małoletniego syna Jakuba VI. Szkocję ogarnęły niepokoje wewnętrzne, narastało zagrożenie ze strony innych państw, gdzie sprawa morderstwa odbiła się szerokim echem. W kraju część możnych uważała, że zbrodnia rzuciła cień na wszystkich Szkotów. Sprawa stała się przedmiotem zainteresowania Zgromadzenia Generalnego Kościoła Szkocji, którego moderatorem był wówczas Buchanan (w 1560 r. Parlament Szkocji uznał kalwinizm za religię państwową). Buchanan został również jednym z komisarzy badających współudział królowej Marii w morderstwie jej męża; przygotował raport dowodzący winy królowej. Ponadto pełnił funkcję szefa królewskiej kancelarii i należał do osób nadzorujących edukację małego króla Jakuba VI Stuarta¹¹¹.

W okolicznościach zabójstwa królewskiego małżonka i abdykacji Marii Szkockiej, na tle kontrowersji i podziałów wśród Szkotów, powstawał traktat polityczny Buchanana *De Jure Regni apud Scotos* (prawdopodobnie w latach 1567–1568), który ukazał się dopiero w roku 1579. Traktat został napisany z zamiarem obrony podjętych przez Szkotów działań przeciwko królowej, dowiedzenia, że są one zgodne z prawami Szkocji, prawem Boga i prawem na-

¹⁰⁹ *Ibidem*, Ch. 7:52, s. 9.

¹¹⁰ B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 649.

¹¹¹ Ch. F. Arrowood, *Introduction: George Buchanan...*, s. 3.

tury. Miało to przekonać dwory zagraniczne o legalności zaszłych wydarzeń i przyczynić się do jedności Szkotów. Buchanan był czołowym propagandystą stronnictwa wrogiego królowej Marii. Odpowiadał za rozpropagowanie wizerunku królowej jako cudzołożnicy, morderczyni i władczyni-tyranki. Obraz taki zawarty został w jego niesławnej pracy *Detectio Mariae Reginae Scotorum* (1571) oraz w monumentalnej historii Szkocji (*Rerum Scoticarum Historia*, 1582). Natomiast w *De Jure Regni Apud Scotos* próbował odpowiedzieć na nurtujące wówczas wielu pytanie o to, czy lud Szkocji ma prawo wzywać swoich władców do odpowiedzialności za ich czyny? Buchanan rozwijał tezę, że żaden człowiek, nawet król, nie stoi ponad prawem bożym i ludzkim. Władza króla winna pozostawać związana ograniczeniami, nałożonymi przez tego, który jej udzielił monarsze, czyli przez lud. Stąd wynikała też odpowiedzialność władzy królewskiej przed ludem. Traktat miał formę dialogu pomiędzy młodym Thomasem Maitlandem, bratem Sir Williama Maitland of Lethington, i samym Buchananiem.

De Jure Regni apud Scotos powstał w burzliwym okresie szkockiej historii, gdy rodził się szkocki nacjonalizm¹¹², powiązany ze zmianami, jakie przyniosła reformacja. Jak już wspomniano, Buchanan nadzorował wraz z Peterem Youngiem edukację Jakuba VI. Jako humanista żywił nadzieję, że właściwa edukacja uczyni z Jakuba dobrego króla, szanującego swój lud. *De Jure Regni apud Scotos* zaprezentowany został królowi w formie „listu” jako przewodnik. Jak się później okazało inicjatywa ta, mająca na celu kształtowanie królewskiego umysłu i postaw w kierunku monarchii ograniczonej, nie odniosła zakładanego skutku. Stuartowie nie podzielali przekonania angielskich i szkockich wyznawców kalwinizmu o potencjale drzemiącym w idei samoograniczenia się każdego człowieka, w tym króla. Nie mogli jeszcze pojąć doniosłości tego postulatu dla nich samych, mówiąc słowami Buchanana, nie rozumieli, czym jest ta broń, która „czyni królów niezwycięzonymi”¹¹³.

¹¹² Szkocki nacjonalizm od zawsze różnił się i różni się nadal od innych, np. nacjonalizmu francuskiego. Bazował on na pragnieniu decydowania o własnych sprawach, a nie na niechęci wobec obcych. Szkocki prawnik Neil MacCormick określał go jako nacjonalizm „użyteczny”, pozostający w opozycji do „substancjalnego”. Pierwszy dąży do niepodległości czy niezależności religijnej, by budować lepsze społeczeństwo, drugi – traktuje niepodległość czy niezależność, jako wartość samą w sobie.

¹¹³ Ch. F. Arrowood, *Introduction: George Buchanan...*, s. 3.

Uzasadniając monarchię ograniczoną Buchanan rozważał również problem genezy społeczności politycznej i rządu. Uznawał istnienie stanu przedpolitycznego jako stanu dzikości i barbarzyństwa. Ludzie mieszkali wówczas w jaskiniach i byli wędrowcami bez praw i kultury, nie mieli sądów ani sędziów. Każdy rządził swoim własnym domem i był swoim własnym sędzią. Naturalny instynkt oraz wspólny pożytek kierowały jednak ludzi ku temu, by zacząć żyć razem i stworzyć wspólnotę. Komplikujące się więzi doprowadziły do uzyskania przez wspólnotę waloru politycznego w postaci ośrodka sprawującego władzę, mającego za zadanie spełnianie potrzeb i osiąganie celów wspólnoty. W ten sposób powstało ciało polityczne (*a body-politic*), o charakterze którego zadecydowały przede wszystkim przyczyny naturalne, przeważające nad poczuciem indywidualnej użyteczności. Ciało polityczne nie było następstwem umowy, zawieranej przez jednostki, kalkulujące rozmiary pożytku, wynikającego z porozumienia z innymi¹¹⁴. Powstało z natury, a pośrednio z inspiracji Stwórcy, udział ludzkiej woli był w tym niewielki. Rozum ludzki ograniczał się jedynie do wskazywania celów i środków, służących ich osiągnięciu¹¹⁵. Inaczej mówiąc nie celowość, lecz prawo natury, zaszczerpione w człowieku, skłaniało ludzi do tworzenia ciała politycznego. Celowość nie była matką prawa i sprawiedliwości, lecz sługą i strażnikiem dobrze zorganizowanego państwa¹¹⁶.

Życie ludzi we wspólnocie politycznej cechowała niedoskonałość. Analogia organiczna, którą Buchanan zdawał się przyjmować za Arystotelesem i Cyceronem, mogłaby sugerować harmonijne współistnienie jednostek i grup oraz podobne relacje między poddanymi i władzą. Buchanan nigdzie tego jednak nie stwierdza. Z racji ludzkiej skłonności do zła wspólnoty ludzkie nękają nieustanne spory i konflikty, w których przewagę zyskują silni. Konflikty te wynikają z konieczności, nie można ich raczej uniknąć, lecz można je łagodzić. Swoistym remedium, które mogło to umożliwiać, miał być rząd w osobie króla¹¹⁷, powołany nie dla służby własnym interesom, lecz dla dobra ludu. Według Buchanana ciało polityczne było niczym ludzkie ciało, niepokoje społeczne przypominały choroby, a król był podobny do lekarza, czuwającego nad wspól-

¹¹⁴ B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 645.

¹¹⁵ G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland...*, Ch. 4:46–48, s. 6–7; B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 646.

¹¹⁶ G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland...*, Ch. 4:48, s. 7.

¹¹⁷ *Ibidem*, Ch. 5:49, s. 7.

notą i przywracającego ją do równowagi¹¹⁸. Umiejętność lekarza wspólnoty, jak każda inna umiejętność, opierała się na pewnych zasadach, z których te odnoszące się do wspólnoty politycznej zwane były „zasadami sztuki rządzenia”, czyli prawami cywilnymi. By je należycie stosować konieczna stawała się nie tylko wiedza teoretyczna, ale również praktyka i doświadczenie. Jak zauważa Bogdan Szlachta roztropność, cnota o fundamentalnym znaczeniu dla Arystotelesa i Cyserona, traciła u Buchanana walor etyczny, stając się epistemiczną umiejętnością doświadczonego władcy w zakresie stosowania zasad rządzenia, stwierdzonych dzięki roztropności jako politycznej mądrości¹¹⁹. Zasady sztuki rządzenia miał znać nie tylko władca, czy ten, który aspirował do rządzenia, ale również ci, którzy dokonywali akceptacji króla. Znając zasady sztuki rządzenia władca mógł ograniczyć swe namiętności, lecz nie zawsze chciał to robić i nie zawsze czynił to dostatecznie skutecznie. Zasadniczym atrybutem króla winna być roztropność, jednak jego postępowanie, jak każdego człowieka, obarczone było ryzykiem błędu i złej woli. Stąd sprawowanie władzy nie mogło pozostawać bez ograniczeń¹²⁰. Dlatego też obok właściwego wyboru Buchanan wskazywał na kolejny czynnik, wiążący władcę po jego ustanowieniu, mianowicie na normy prawne jako zbiór reguł, których przestrzeganie miało warunkować sprawowanie władzy jako takiej, nie tylko jej właściwe sprawowanie. Buchanan zdawał się przekonany, że to prawu raczej niż osobie króla należy jest majestat, iż to prawo, a nie osoba władcy, uosabia państwo¹²¹. „Długie doświadczenie – pisał – nauczyło ludzi, że swoją wolność lepiej jest powierzyć prawom niż królom”¹²². Przywoływał też słowa Cyserona, który w *De Republicae* stwierdzał, że dla Boga rządzącego światem nie ma nic przyjemniejszego niż jedność ludzi pod rządami prawa¹²³. Powołując się na autorytet *Biblii* wskazywał na przykład ograniczonej przez *Torę* monarchii Dawida¹²⁴.

Skoro król otrzymywał legitymację do rządzenia od ludu i winien działać po dług stawianych przez lud celów, a nie wedle własnej woli, to określenie treści

¹¹⁸ *Ibidem*, Ch. 5:50, s. 8; B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 646.

¹¹⁹ B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 646.

¹²⁰ G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland...*, Ch. 9:54–55, s. 10.

¹²¹ B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 647.

¹²² G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland...*, Ch. 11:58, s. 11.

¹²³ *Ibidem*, Ch. 4:48, s. 7.

¹²⁴ *Ibidem*, Ch. 36:106–107, s. 33–34.

prawa winno należeć nie do monarchy jedynie, lecz także do ludu, dla dobra którego sprawował swą zwierzchność. Nie każdy człowiek ma odpowiednie predyspozycje, tyle doświadczenia i umiejętności, by tworzyć prawa, dlatego – uważał Buchanan – prawo powinno być formułowane przez ludzi do tego odpowiednich, we wzajemnych konsultacjach, również z królem. Gdy Maitland, rozmówca Buchanana, wyraził obawę, że rada przygotowująca projekty prawa nie będzie wolna od ludzkich słabości, Buchanan odwołał się do argumentu mądrości zgromadzenia, przewyższającej rozum pojedynczego człowieka. Poszczególni ludzie, uważał, reprezentują jedynie fragmenty wiedzy i doświadczenia, które połączone razem cechują się prawdziwą mądrością¹²⁵. Prawo mieli zatem stanowić w imieniu ludu wybrani ze wszystkich stanów przedstawiciele obradujący z królem. Wypracowany przez to zgromadzenie projekt prawa miał być następnie poddawany pod osąd ludu¹²⁶. Zgodnie z prawem natury, którego istotą jest nieszkodzenie sobie i innym, lud nie mógł zgodzić się na prawo dla siebie krzywdzące. Dobro wspólnoty i każdego z jej członków zdawało się być w ten sposób zabezpieczone, również przestrzeganie prawa stawało się łatwiejsze.

Posłuszeństwo wobec prawa to podstawowa zasada członkostwa w społeczności politycznej. U Buchanana nie brak kalwińskiej świadomości grzechu pierworodnego. „Byłoby niekończącym się zadaniem – pisał – wymieniać wszystkie te potwory, jednak jest pewnym, że dwa najbardziej wstrętne, złość i żądza, są w ludzkości nadzwyczaj wyraźnie widoczne”¹²⁷. Rola prawa polega na umożliwieniu poddania przez człowieka swych słabości władzy rozumu, czyli w istocie na poddaniu ich samokontroli. Przyzwolenie na sytuację, gdy monarcha lub ktokolwiek inny stawia się ponad prawem, nie jest równoznaczne z wolnością człowieka, lecz „okrutnych potworów” w nim drzemiących¹²⁸. Prawo chroni ludzi przed nimi samymi, stwarzając możliwości codziennego życia. Ludzie, którzy zabijają, kradną czy cudzołożą wykluczają się ze społeczeństwa politycznego i nie zasługują nawet na miano ludzi. Powinni udać się w niezamieszkane rejony ziemi – stwierdzał Buchanan – poza zasięg ludzkiego wzroku¹²⁹. Każda osoba, również król, która stawiała siebie

¹²⁵ *Ibidem*, Ch. 20:72, s. 17.

¹²⁶ B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 648.

¹²⁷ G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland...*, Ch. 42:128, s. 44.

¹²⁸ *Ibidem*, Ch. 42:128, s. 44.

¹²⁹ *Ibidem*, Ch. 30:95, s. 28.

ponad prawem, winna zostać uznana za wroga publicznego, któremu należało wypowiedzieć wojnę. Była ona bowiem wrogiem, nie mniej groźnym niż obcy najeźdźca. Trudno nie dostrzec tu nawiązań do Arystotelesa, zwłaszcza do jego przekonania o *polis*, będącej tworem natury wspólnocie politycznej, służącej osiągnięciu pełni człowieczeństwa. Ludzie stworzeni z natury do życia w *polis*, jeśli znajdowali się poza nią mogli być nędznikami albo istotami nadludzkimi (bogami)¹³⁰.

Buchanan traktował urząd króla nie tylko jako stanowisko podobne lekarzowi, leczącemu ciało polityczne, lecz również – idąc śladem myślicieli średniowiecznych – jako dar ofiarowany ludziom przez Stwórcę¹³¹: „[...] nie ma wspanialszego daru Boga niż dobry król i nie ma gorszej plagi niż król zły”¹³². Dobry władca – pisał – „jest bezpieczny z powodu swej niewinności, a nie z racji tego, iż jest otoczony przez szpiegów, rzezimieszków i zbójów w jedwabiu. Jest chroniony przez miłość, którą ma dla niego jego lud...”¹³³ Tyrani są monarchowie nie szanujący dobra społeczności, biorący pod uwagę jedynie własną wolę, zainteresowani utrwalaniem słabości ludu, ułatwiającej im utrzymanie samowolnej władzy. Tyrani nie traktują urzędu królewskiego jako misji, powierzonej im przez Boga, lecz jako łup. Takich władców nie może łączyć z ludźmi ani wspólne obywatelstwo, ani nawet człowieczeństwo¹³⁴, „powinni być oni uważani raczej za niebezpiecznych wrogów Boga i ludzkości”¹³⁵.

W dialogu znajdujemy wnikliwy opis samotności tyrana, którego sytuację Buchanan porównuje do płynącego po morzu statku, mijającego lądy pozbawione portów i zamieszkane przez niebezpiecznych wrogów. Kapitan statku (tyran) i załoga (ciało polityczne) nienawidzą się, nie można zatem pokładać nadziei na bezpieczeństwo w przyjaźni i zaufaniu. Tyran nie może też liczyć na ochronę ze strony podobnych sobie, ich płatna lojalność jest zawodna. Buchanan trafnie zauważa, że tyrani żyją w ciągłym strachu przed zagrożeniem

¹³⁰ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003, Ks. I, 1:9.

¹³¹ G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland...*, Ch. 26:87, s. 24.

¹³² *Ibidem*, Ch. 37:109, s. 35.

¹³³ *Ibidem*, Ch. 26:86–87, s. 24.

¹³⁴ *Ibidem*, Ch. 29:93, s. 27.

¹³⁵ *Ibidem*.

zewnątrznym i przed własnym ludem. Obawiają się zresztą nie tylko ich, także swojego najbliższego otoczenia: sług, żon, dzieci, braci i krewnych. W konsekwencji trwają w nieustannej wojnie z aktualnymi i potencjalnymi wrogami. Ich dramat, jak stwierdzał Buchanan, polega na tym, że „obawiają się wynająć ludzi dobrych, a nie mogą zaufać ludziom złym”¹³⁶.

Na pytanie Maintlanda, jak zachować się wobec tyranów, skoro św. Paweł w *Liście do Rzymian* nakazywał szacunek wobec wszelkiej władzy ze względu na jej boskie pochodzenie (Rz 13:1–7), Buchanan odpowiadał, iż nie sądzi, by Paweł domagał się podobnego szacunku dla Kaliguli, Nerona czy innych im podobnych, którzy stali się wrogami i Boga, i ludzi. Buchanan dystansował się wobec augustyńsko-kalwińskiego przekonania o rządach tyrańskich jako boskiej karze dla złych ludzi, bo przecież – przekonywał – Bóg nie może być źródłem zła, a zatem i władzy tyrańskiej¹³⁷. Powołując się na *Stary Testament* i na nieistniejący tam zakaz karania złych władców Buchanan bronił tezy o możliwości zabicia tyrana bez ponoszenia, przez osoby tego dokonujące, odpowiedzialności za zabójstwo¹³⁸. Sprzeciwiając się tyranii, bronił instytucji monarchii. Powołując się na dystynkcję urzędu i osoby go piastującej wskazywał, że zabójstwo osoby tyrana nie narusza godności urzędu królewskiego. To, iż pewien rzemieślnik skandalicznie wykonywał swój zawód – dowodził – nie oznacza, że należy zlikwidować rodzaj rzemiosła jako taki, podobnie fakt zaistnienia tyranii nie stanowi argumentu na rzecz likwidacji monarchii¹³⁹. Stwierdzał też:

nigdy nie zabraknie niewolniczych krajów, nie starających się utrzymać zaszczytnej pozycji, osiągniętych natomiast taki poziom bezczelności, który pozwala im mówić, że Bóg, rozgniewany na lud, zsyła mu tyranów jako egzekutorów, karzących tych, którzy na to zasłużyli. Przyznaję, że to prawda, ale prawdą jest zarazem, że Bóg powołał biednych i prawie nieznaną nikomu ludzi jako cały lud do wykonania zemsty na aroganckim i bezwartościowym tyranie. Bóg [...] rozkazuje złym ludziom zejście z drogi, bez względu na ich rangę, płeć, status czy osobę; królowie nie mają u Niego takiego znaczenia, którego odmówiłby żebrakom¹⁴⁰.

¹³⁶ *Ibidem*, Ch. 31:96, s. 28–29.

¹³⁷ *Ibidem*, Ch. 39:113–115, s. 36–37.

¹³⁸ *Ibidem*, Ch. 39:117–118, s. 38–39; Ch. 40:122–123, s. 41.

¹³⁹ *Ibidem*, Ch. 39:119, s. 39–40.

¹⁴⁰ *Ibidem*, Ch. 40:122, s. 41.

Buchanan wywodził prawo do osądu tyrana z podmiotowości ciała politycznego, mającego charakter naturalny, a zatem pierwotny. Prawo ustanawiane przez ciało polityczne miało status władzy najwyższej, w stosunku do której miały się odnosić w równym stopniu czyny poddanych, jak i króla¹⁴¹. Prawo miało władzę nad królem, a ciało polityczne – moc ustanawiania prawa. Wynikało z tego, że władza najwyższa spoczywała w istocie w rękach ludu i że przez niego powinien zostać osądzony tyran jako król rządzący bez prawa, na podstawie swojej własnej woli, naruszający prawo boże (prawo natury)¹⁴². Jednak lud – oponował Maitland – bywa zdominowany przez strach albo chęć własnej korzyści, tchórzliwy i chciwy, jak mu zatem zaufać? „Dobrzy ludzie – stwierdzał – należą do rzadkości. Jest ich zaledwie tyle, co bram w Tebach czy ujść Nilu”¹⁴³. Wielu jest takich, którym rządy tyrana są na rękę, nie brakuje też takich, którzy potrafią wprowadzić rozróżnić dobro od zła, wiedzą czym jest prawo boże, ale pozostają chwiejni i często obliczają swe uczynki na miarę własnej korzyści¹⁴⁴.

Objęcie władzy przez króla – odpowiadał Buchanan – poprzedzone zostało złożeniem przez niego przysięgi posłuszeństwa prawu, druga strona – lud – złożyła przysięgę posłuszeństwa królowi. Zawarte zostało porozumienie, *mutual compact*¹⁴⁵, którego zerwanie przez króla stawiało ciało polityczne w sytuacji pierwotnej, a jego samego pozbawiało praw, które zyskał w ramach jej obowiązywania. Aktywny opór przeciw tyranii w przekonaniu Buchanana był nie tylko usprawiedliwiony, ale wręcz konieczny, wynikał z obowiązku wobec prawa bożego, stanowił powinność całego ludu i każdego z osobna¹⁴⁶. Wart odnotowania jest fakt, że Buchanan był jedynym spośród monarchomachów, który prawo do oporu wobec władzy przyznawał również jednostce¹⁴⁷. Zwracając się do Maitlanda odmawiał tyranom nie tylko władzy, ale nawet człowieczeństwa:

¹⁴¹ *Ibidem*, Ch. 42:129, s. 44.

¹⁴² *Ibidem*, Ch. 43:130, s. 44–45.

¹⁴³ *Ibidem*, Ch. 44:133, s. 46.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, Ch. 47:142, s. 50.

¹⁴⁶ *Ibidem*, Ch. 47:143, s. 50.

¹⁴⁷ J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414–1625*, The University Press, Cambridge 1907, s. 153.

Widzisz zatem, że tyranów należy uznać za najbardziej okrutnych ze wszystkich bestii; [...] że krzywda zadana przez tyranię jest bardziej wbrew naturze niż ubóstwo, wymioty, śmierć i inne choroby, które przytrafiają się człowiekowi w ciągu życia¹⁴⁸.

Dumą Szkocji – przekonywał – są tradycje konstytucyjne.

Nasz naród, co oczywiste, jest biedny, ale przez dwa tysiące lat zachowaliśmy go, wolni od obcej dominacji. Dlatego, że naszych królów czyniliśmy władcami konstytucyjnymi, nakładaliśmy na nich te same prawa, co na siebie. Dlatego to królestwo zawdzięcza swoją trwałość bardziej ufnemu przestrzeganiu zasad niż sile wojska¹⁴⁹.

Wydaje się, że traktat Buchanana, napisany dla uzasadnienia pozbawienia tronu Marii Stuart, jest polemiką z Machiavellowskim *Księciem*, podobnie jak było to w przypadku *Vindiciae contra tyrannos*. Buchanan przekonuje, że monarcha żyjący w zgodzie z prawem boskim i ludzkim stanowi zabezpieczenie pokoju i sprawiedliwości, w przeciwieństwie do Machiavellowskiego księcia-tyrana, unieszczęśliwiającego siebie i swoich poddanych. Z traktatu Buchanana zdaje się wypływać przekonanie, że sposób rządzenia opisany w *Księciu* nie jest receptą na rządy urzeczywistniające dobro wspólnoty i jednostek, lecz drogą prowadzącą do nieszczęścia.

Buchanan jest w znacznej mierze kontynuatorem tradycji Arystotelesa, kiedy uznaje ciało polityczne za twór powstały głównie z przyczyn naturalnych. Jednak niezbędny do ochrony i rozwoju tego ciała rząd monarszy wywodzi z dwustronnej umowy o władzę pomiędzy królem a ludem. Zgody ludu wymagają także normy prawa, stanowiące ramy dla działań monarchy. Buchanan przekonuje, że monarchie podporządkowane prawu, z królami sprawującymi władzę za zgodą ludu, cechuje stabilność i sprawiedliwość, w przeciwieństwie do rządów opartych na osobistej woli monarchów.

¹⁴⁸ G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland...*, Ch. 48:145, s. 51.

¹⁴⁹ *Ibidem*, Ch. 51:148, s. 53.

2. Konsocjacionizm Johanna Althusiusa

Johannes Althusius (1557–1638), protestancki prawnik i filozof polityczny, był według Quentina Skinnera myślicielem świeckim, podobnie jak Buchanan. Obaj, choć byli religijnymi kalwinistami, zachowali „wymowne milczenie” w przedmiocie przymierza religijnego, skoncentrowali się na świeckich formach umowy. Mieli uważać siebie za piszących o polityce, nie o teologii¹⁵⁰. W swej myśli politycznej Althusius był bardziej „religijny” niż Buchanan, w kolejnych edycjach swojego głównego dzieła *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata* sukcesywnie zwiększał liczbę odwołań do *Pisma Świętego*. Wyraźniejszy niż u Buchanana był u niego również nacisk na Dekalog, mający w jego przekonaniu wartość nie tylko religijną, ale również użytkową jako czynnik stabilizujący funkcjonowanie społeczeństwa. Warto wspomnieć, że Althusius pozostawał zbliżony do kalwińskiego ruchu religijnego w Niderlandach, zwanego arminianami. Pojęciem przymierza nie posługiwał się często. Stosunki polityczne i społeczne opisywał za pomocą synonimów przymierza, takich jak umowa (*contract*) czy porozumienie (*compact*)¹⁵¹.

Althusius postawił sobie za cel znalezienie sposobu na współistnienie i współpracę mieszkańców miast poreformacyjnych Niemiec. Odwołał się przy tym do łacińskiego określenia *consociatio* (od *consociare*, *con* – razem + *sociare* łączyć, współdziałać). W średniowiecznej łacinie rzeczownik *consociatio* był zazwyczaj tłumaczony jako „unia” lub „związek”. To etymologiczne dziedzictwo zachowane zostało w myśli Althusiusa, który rozumiał *consociatio* jako stowarzyszenie się społeczności ludzkich. Konsocjacyjna teoria Althusiusa obejmowała autonomię (samorządzenie się) dla każdej społeczności terytorialnej, uczestniczącej we wspólnocie politycznej, jak i wspólny poziom rządzenia z udziałem reprezentantów tych społeczności. Althusius należał do pionierów, akcentujących znaczenie przedstawicielstw mniejszych jednostek terytorialnych, składających się na rzeczypospolitą. Połączenie autonomii i podziału władzy upodabniało teorię konsocjacyjną do teorii federalnej, na co współcześnie wskazywał między innymi Daniel J. Elazar¹⁵². Podobnie jak monarchoma-

¹⁵⁰ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought...*, Vol. 2, s. 341.

¹⁵¹ C. F. Erskine, *The Reputation of George Buchanan...*, s. 22.

¹⁵² Konsocjacionizm nie jest jednak synonimem federalizmu. Federacje mogą, choć nie muszą, być zorganizowane na wzór konsocjacyjny, konsocjacionizm natomiast może być urzeczywistniany również w państwach niefederalnych.

chom Althusiusowi bliska była teoria, według której nośnikiem suwerenności nie był król, mający szczególną legitymację od Boga, lecz lud lub reprezentujące go ciało przedstawicielskie¹⁵³.

Althusius¹⁵⁴ rozwinął swoją teorię w traktacie *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata* (pierwsze wydanie 1603 r.), prezen-

W wieku XX termin konsocjacionizm zaistniał na nowo za sprawą holenderskiego politologa Arenda Lijpharta, który uznał go za teorię odpowiednią do warunków nowoczesnej demokracji, gwarantującą rządową reprezentację grupom i społecznościom zróżnicowanym pod względem pochodzenia etnicznego, języka czy religii, zapewniającą tym samym polityczną stabilność społeczeństwom silnie sfragmentaryzowanym. Społeczności i grupy miały dzięki niemu zapewniony udział we władzy politycznej, przy zachowaniu autonomii w sprawach dotyczących kwestii dla nich fundamentalnych (*Consociation*, <http://pesd.princeton.edu/?q=node/14> [data dostępu: 12.01.2015]). Lijphart sformułował termin „demokracji konsocjacyjnej” (A. Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Explanation*, Yale University Press, New Haven 1977; idem, *Consociation and Federation: Conceptual and Empirical Links*, „Canadian Journal of Political Science” 1979, No 12[3], s. 499–515; idem, *Conso-ciational Theory, Problems and Prospects. A Reply*, „Comparative Politics” 1981, No 13[2], s. 355–360).

¹⁵³ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 309.

¹⁵⁴ Johannes Althusius cieszy się uznaniem w nauce zachodniej od ponad stu lat, o czym świadczą liczne cytowania w pracach politologicznych, socjologicznych, teologicznych i historycznych. W Polsce pozostaje jednak postacią mało znaną. Warto wspomnieć, że również na Zachodzie renesans myśli Althusiusa rozpoczął się dość późno i postępował powoli. Dopiero w latach osiemdziesiątych XIX w. Otto Friedrich von Gierke odkrył jej doniosłe znaczenie dla zachodniej refleksji politycznej. Widział w niej rekonstrukcję średniowiecznego korporacjonizmu na potrzeby wkraczającej nowożytności (O. F. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, W. Koebner, Breslau 1880). Do dalszego poznania życia i dzieła myśliciela przyczynił się, w latach trzydziestych XX w., Carl Joachim Friedrich (1901–1984) akcentując jako podstawę Althusiusowej teorii koncept stowarzyszania się i jego kalwińską interpretację (C. J. Friedrich, *Wprowadzenie do reprintu*, [w:] *The Politica Methodice Digesta of Johannes Althusius*, Harvard University Press, Cambridge 1932; idem, *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*, Boston 1950). Uznając Althusiusa za prekursora federalizmu, odrzucał interpretację Otto von Gierkego, według której Althusius był myślicielem po-

tującym różne rodzaje ludzkich stowarzyszeń oraz oparte na umowach relacje między nimi. Stworzył teorię struktury politycznej, opartej na trzech podstawowych zasadach: pluralizmu, konsensualizmu i sprawiedliwości, co upodabniało ją do współczesnego federalizmu. Teoria konsocjacionizmu stanowić miała, opozycyjny wobec unitarnego systemu politycznego Jeana Bodina, środek zapewnienia ładu i pokoju wśród podzielonych religijnie społeczeństw w warunkach reformacyjnej Europy. Traktat Althusiusa wpisywał się w nurt kalwińskiej teorii monarchomachizmu.

zostającym pod silnym wpływem myśli średniowiecznej. Mimo różnic obaj badacze zgadzali się jednak, co do znaczenia dzieła Althusiusa dla inspiracji teorii liberalnych.

Niewiele wiemy o wczesnych latach życia Johanna Althusiusa. Urodził się w Diedenshausen (Westfalia) około roku 1557, zmarł w 1638. Należał do drugiego pokolenia myślicieli kalwińskich, żyjących w burzliwych czasach wojen religijnych. Od roku 1581 przebywał w Kolonii, gdzie zgłębiał pisma Arystotelesa; doktorat w zakresie prawa cywilnego i kościelnego uzyskał w Bazylei w roku 1586. W tym samym roku opublikował swoją pierwszą pracę *Jurisprudentia Romana*. Został następnie powołany na wydział prawa nowo powstałej Akademii Reformowanej w Herborn, założonej w roku 1584 przez Jana VI, hrabiego Nassau-Dillenburg. Pierwszym rektorem uczelni był Kasper Olevianus, współautor (z Zachariasem Ursinusem) *Katechizmu heidelberskiego*. W roku 1597, odbywszy kilkumiesięczne studia teologiczne w Heidelbergu, Althusius został rektorem Akademii. Kilka lat później (1601) opublikował pracę poświęconą etyce pt. *Civilis Conversationis Libri Duo*. Jednak najważniejszym owocem lat spędzonych w Herborn była *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata*. Praca ta zyskała szeroki rozgłos, co przyczyniło się również do powierzenia Althusiusowi atrakcyjnej posady syndyka Emden (1604), miasta które jako pierwsze w Niemczech przyjęło protestantyzm (1526). Funkcję tę sprawował aż do śmierci w roku 1638. W tym czasie opublikował poprawioną i rozszerzoną wersję *Polityki* (w roku 1610 i 1614) oraz *Dicaelologica* (1617), pracę będącą próbą stworzenia całościowego systemu prawnego z połączenia prawa biblijnego, rzymskiego i różnych rodzajów prawa zwyczajowego. W roku 1617 został też wybrany starszym kościoła w Emden (F. S. Carney, *Translator's Introduction*, [w:] J. Althusius, *Politica* [1614], *An Abridged Translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*, ed. and trans. Frederick S. Carney, Foreword by D. J. Elazar, Liberty Fund, Indianapolis, 1995, s. 7–8, <http://oll.libertyfund.org/title/692> [data dostępu: 19.04.2010]; O. von Gierke, *The Development of Political Theory*, transl. by B. Freyd, Howard Fertig, New York 1966, s. 19–21).

Althusius określał istniejące społeczności ludzkie jako stowarzyszenia (łac. *consociatio* – związek, stowarzyszenie). Według niego istniało pięć zasadniczych typów stowarzyszeń, z których część stanowiła kombinację poprzednich: rodzina, stowarzyszenie zawodowe, społeczność lokalna (miasto), prowincja i państwo. Podstawą powoływania ich wszystkich oraz utrzymywania między nimi relacji były świeckie przymierza, czyli umowy, które razem stwarzały sieć podtrzymującą rzeczpospolitą. Każde ze stowarzyszeń zachowywało pewien zakres autonomii, czyli wolność w zakresie zarządzania sprawami dotyczącymi wyłącznie niego, co służyć miało zapewnieniu godnego życia jego członkom, a w szerszym ujęciu – harmonijnemu życiu społecznemu. Na jednej z pierwszych stron swej słynnej pracy *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata* Althusius napisał:

Polityka jest sztuką stowarzyszania się ludzi w celu ustanowienia, rozwijania i zachowania życia społecznego. Stąd jest nazywana „sztuką życia razem”. Istotą polityki jest więc stowarzyszanie się, w którym „żyjący razem” przyrzekają sobie wzajemnie, zawierając wyraźną lub cichą umowę, porozumiewać się we wszystkich sprawach, które są użyteczne i konieczne do harmonijnego istnienia życia społecznego¹⁵⁵.

Tak rozumiana polityka wykazuje wyraźne pokrewieństwo z polityczną koncepcją Arystotelesa. Według Althusiusa organizację polityczną poprzedzało istnienie społeczeństwa jako tworu naturalnego, funkcjonującego jako „życie razem”, które ze względu na ludzką kondycję dalekie było od doskonałości i potrzebowało nieustannego zbiorowego wysiłku, by stawało się lepsze. Temu właśnie miała służyć polityka, będąca „sztuką życia razem”, opartą na różnych formach ludzkiego stowarzyszania się. Nawiązując do Arystotelesa Althusius wskazywał, że celem polityki jest życie szczęśliwe, przy czym pod pojęciem szczęścia rozumiał możliwość głoszenia chwały bożej (pobożność) oraz realizacji sprawiedliwości wobec bliźniego, czyli wypełnianie pierwszej i drugiej tablicy Dekalogu¹⁵⁶.

Według Althusiusa wszelkiego rodzaju stowarzyszenia powstawały zarówno z konieczności, jak i w wyniku dobrowolnej zgody ludzi. Człowiek

¹⁵⁵ J. Althusius, *Politica* [1614]. *An Abridged Translation...*

¹⁵⁶ *Ibidem*, I, 29–30.

dążył do współpracy z innymi w dużej mierze w efekcie swej niesamowystarczalności; Stwórca rozdzielił dary i talenty pomiędzy ludzi w taki sposób, by ci potrzebowali się wzajemnie. Indywidualizm kłócił się więc z ludzkim dążeniem do samozachowania¹⁵⁷, ludzką symbiotyczność generowała naturalna konieczność. Althusius nie podzielał średniowiecznego przekonania o solidarności wbudowanej w ludzką naturę, w jego przekonaniu współistnienie i współpraca między ludźmi nie miały charakteru instynktownego, wymagały woli i trudu zaangażowania. Lepsze i bardziej godne życie, czyli życie razem, warunkowane było nieustannym wysiłkiem¹⁵⁸. Głównym tematem *Politica...* jest organizacja życia społecznego, a terminem określającym to życie jako harmonijnie zorganizowane jest *consociatio*, równoznaczne z Arystotelesowskim *koinonia*. Życie społeczne determinuje konieczność, której ludzie podlegają jako część świata natury, nie urzeczywistnia się ono jednak instynktownie, a w wyniku wolicyjnej umowy (*contractus socialia*). W rezultacie tej ostatniej członkowie grup stają się połączonymi razem we wspólnocie interesów *symbiotici*¹⁵⁹.

Umowa, świecki odpowiednik biblijnego przymierza, stanowi oś politycznych rozważań Althusiusa. Ich celem nie jest stworzenie dobrze zorganizowanego państwa, lecz rozwój społeczny służący dobru ludzkiemu, zgodnemu z objawioną wolą Boga. W tym zawierała się zdaniem Althusiusa podstawowa funkcja polityki. Powstające na podstawie umowy stowarzyszenia dzielił on na kilka głównych typów: prywatne (rodzina, korporacje, gildie¹⁶⁰), oraz publicz-

¹⁵⁷ *Ibidem*, I, 24–26, 32–33.

¹⁵⁸ A. Black, *Guilds and Civil Society in the European Political Thought From the Twelfth Century to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 133.

¹⁵⁹ E. Voegelin, *History of Political Ideas...*, Vol. 5, s. 57.

¹⁶⁰ Wydaje się, że Althusius pisząc o gildiach miał na myśli przeważnie gildie jako formy organizacji religijnej, istniejące obok parafii w średniowiecznej Europie Północnej (Anglii, Irlandii, Szkocji). Gildie były dobrowolnymi stowarzyszeniami osób świeckich, mężczyzn i kobiet, organizowanymi dla celów religijnych (opieka nad kapłanami, organizowanie ceremonii, obchody świąt), jak również samopomocowych (zob. więcej: F. Heal, *Reformation in the Britain and Ireland*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 89–94). W średniowieczu gildia była jednak przede wszystkim popularną formą organizacji ekonomicznej (gildie kupieckie i rzemieślnicze), będącą dla swych członków również miejscem kształtowania postaw obywatelskich. Althusius

ne (miasta, prowincje, republiki)¹⁶¹. W tworzeniu rodzin dominujące znaczenie miała konieczność, w powstawaniu korporacji – dobrowolna umowa. Element woli – zauważał myśliciel – występował jednak również we wspólnotach naturalnych (przykład małżeństwa), a element konieczności – także w stowarzyszeniach zawodowych czy publicznych.

W rozważaniach Althusiusa proces powstawania stowarzyszeń miał charakter oddolny. W drodze rozwoju stowarzyszenia prywatne dawały początek stowarzyszeniom terytorialnym, rodziny i zrzeszenia zawodowe były czynnikami bezpośrednio konstytuującymi miasta, a pośrednio – prowincje i rzeczpospolitą (królestwo). Myśliciel dowodził, że bez rodzin i stowarzyszeń prywatnych pozostałe nie byłyby w stanie ani powstać, ani przetrwać. Miasta stworzone zostały przez rodziny i zrzeszenia zawodowe; różne rodzaje społeczności terytorialnych, poczynawszy od małych wiosek aż do wielkich miast, dawały podstawy prowincji, natomiast prowincje i miasta na prawach prowincji konstytuowały republikę lub królestwo. W koncepcji Althusiusa państwo brało swój początek w relacjach wywodzących się ze związku małżeńskiego i rodziny oraz ze zrzeszeń zawodowych. Struktury społeczne tworzone przez stowarzyszenia prywatne prowadziły do struktur obywatelskich. W teorii Althusiusa obywatelstwo nie wiąże się jeszcze z faktem dysponowania przez jednostki wywiedzionymi z prawa natury naturalnymi uprawnieniami, lecz z przynależnością do zorganizowanej społeczności (stowarzyszenia)¹⁶². Stowarzyszenia prywatne i publiczne w sposób pośredni i bezpośredni stanowią komponenty politycznej całości, jaką jest wspólnota polityczna – rzeczpospolita, królestwo, zachowując przy tym swoją tożsamość i autonomię. Stowarzyszenia publiczne (terytorialne) posiadają jurysdykcję na określonym terytorium, natomiast prywatne – nie, jednak te pierwsze nie miałyby mocy prawodawczej, gdyby nie przyzwolenie stowarzyszeń prywatnych. Jedynym atrybutem, jakiego nie mają zarówno jedno, jak i drugie, jest suwerenność, przynależna wyłącznie rzeczpospoli-

rozważał także ten rodzaj gildii w swej teorii, chociaż w jego *Polityce* (tłumaczenie angielskie) zdecydowanie przeważa słowo „guild”, zamiast „merchant guild” czy „craft guild”.

¹⁶¹ J. Althusius, *Politica* [1614]. *An Abridged Translation...*, II, 1.

¹⁶² A. de Benoist, *The First Federalist: Johannes Althusius*, „Krisis”, March 1999, Is. 22, s. 35–36.

tej (królestwu). Althusius powielał tym samym średniowieczne rozumienie suwerenności, przypisywanej tylko królestwom, z pominięciem mniejszych ciał politycznych, jakimi były księstwa. Niezależnie od tego, czy były to miasta, prowincje, czy królestwo, wszystkie one powstawały na podstawie umowy. Prowincja stanowiła ciało polityczne o charakterze partykularnym, królestwo – o charakterze uniwersalnym¹⁶³. Stowarzyszenia publiczne, czyli lokalne wspólnoty terytorialne tworzące pewien rodzaj federacji, miały być kierowane przez osoby pełniące urzędy niższe, czuwające tylko nad podlegającą im częścią królestwa. Pozostawały one także zobowiązane do sprzeciwiania się tyranom i do usuwania ich, przy czym zobowiązanie do oporu nie pochodziło od całego ludu, lecz od reprezentowanej przez nie wspólnoty lokalnej, nawet wtedy, kiedy pozostała część królestwa (i pozostała część ludu) podporządkowywała się tyranowi¹⁶⁴.

Powierzanie władzy w powstających stowarzyszeniach publicznych miało się odbywać za zgodą rządzonych, władza jako taka stanowiła bowiem ich własność. Sprawowanie władzy nie mogło się odbywać inaczej jak tylko z korzyścią dla jej prawowitego właściciela, czyli stowarzyszenia, bez względu na to, czy jest to korporacja zawodowa, miasto, czy królestwo. Rządzący – pisał Althusius –

[...] dysponuje władzą przymusu w stosunku do indywidualnych członków, ale nie nad grupą jako całością. Dlatego prezydent kolegium jest wyższy w stosunku do członków indywidualnych, ale niższy wobec nich jako całości, czy też inaczej, wobec kolegium, któremu przewodniczy i którego dobru musi służyć¹⁶⁵.

Zasada ta miała odnosić się również do szczytowego efektu procesu stowarzyszania – do powstania królestwa, które tłumaczył Althusius nie zgodą poszczególnych jednostek, tak jak będzie to wyglądało w późniejszej kontraktualistycznej teorii Thomasa Hobbesa, lecz umową prowincji, która jednakże nie czyniła zbytecznymi dających im początek stowarzyszeń. Althusius pisał *Politykę* na początku wieku XVII, kiedy miejsce, odchodzących w przeszłość,

¹⁶³ J. Althusius, *Politica* [1614]. *An Abridged Translation...*, V, 1.

¹⁶⁴ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm...*, s. 415.

¹⁶⁵ J. Althusius, *Politica* [1614]. *An Abridged Translation...*, IV, 6–7.

średniowiecznych zasad rządzenia zajmowała suwerenność nowożytnego państwa. Średniowieczny pluralizm rządów, porządek ośrodków władzy, zachodzących na siebie i nieskoordynowanych w swych działaniach, przez myślicieli takich jak Niccolo Machiavelli, Jean Bodin czy Thomas Hobbes uznany został za główną przyczynę kryzysu politycznego, w jakim znalazła się Europa w XVI i XVII wieku. Jako alternatywę myśliciele ci proponowali scentralizowany system rządzenia, nie szukali rozwiązań politycznych, które mogłyby zachować i unowocześnić pluralizm średniowieczny. Zadania tego podjął się Althusius, wprowadzając elementy średniowiecznego systemu politycznego w nowy porządek. Jak twierdzą znawcy tematu, rozwinął tym samym podstawowe zasady federalizmu, takie jak pluralizm poziomów rządzenia, subsydiarność i solidarność¹⁶⁶. Znaczący federalizm Daniel J. Elazar napisał, że *Politica...* Althusiusa była pierwszą pracą prezentującą spójną teorię federalnego republikanizmu zakorzenionego w rozumieniu relacji społecznych jako opartych na przymierzu, jednak niezależnych od systemu teologicznego¹⁶⁷. Trafnie zauważył on również, że rywalizacja pomiędzy Bodinową wizją państwa a federalizmem Althusiusa, rozpoczęta w wieku XVII, nie została rozstrzygnięta. Zwłaszcza Unia Europejska uwidacznia ów stary proces zmagania się unitarnej państwowości z federalizmem¹⁶⁸. Francuski teoretyk idei Alain de Benoist opisany w *Politica...* system określił jako teorię władzy i suwerenności subsydiarnej¹⁶⁹.

Teoria Althusiusa przedstawia wielopoziomowy system rządzenia pośród społeczności terytorialnych, przypominający system federalny, który wymaga, by niższe jednostki społeczno-terytorialne zachowywały autonomię i były reprezentowane w procesie legislacyjnym na poziomie wyższym. W średniowieczu tego typu współuczestnictwo legislacyjne nie miało regularnego charakteru, pojawiało się sporadycznie, zazwyczaj w odniesieniu do sprzeciwu wobec

¹⁶⁶ T. O. Hueglin, *Althusian Federalism for a Post-Westphalian World*, [w:] *The Challenge of Cultural Pluralism*, ed. by S. Brooks, Praeger, Westport 2002, s. 107.

¹⁶⁷ D. J. Elazar, *Althusius and Federalism as Grand Design*, <http://jcpa.org/dje/articles2/althus-fed.htm> [data dostępu: 7.06.2012].

¹⁶⁸ Idem, *The United States and the European Union: Models for Their Epochs*, [w:] *The Federal Vision. Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, ed. by K. Nikolaidis, R. Howse, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 32–34, Oxford Scholarship Online, <http://dx.doi.org/10.1093/0199245002.001.0001>.

¹⁶⁹ A. de Benoist, *The First Federalist...*, s. 35.

określonych praw. Althusius proponował, by współuczestnictwo to miało charakter stały. „Przejawem wolności jest to – pisał – że przedsięwzięcie powinno być zarządzane za pomocą rady i władzy tych, których dotyczy ryzyko z nim związane”¹⁷⁰. Zasada ta uwzględnia fakt zróżnicowania poszczególnych społeczności, różny status i potrzeby ich członków oraz okoliczności, w których się znajdują. Wiąże się ze świadomością, że ich sprawy nie mogą być postrzegane w kontekście jednolitych, ustalonych odgórnie norm prawnych. Prawa winny uwzględniać naturę konkretnych społeczności, czego wyraz stanowi akceptacja ze strony ich członków¹⁷¹.

Ma to znaczenie również z tego powodu, że w myśl Althusiusowej teorii wszystkie rodzaje stowarzyszeń, prywatnych czy publicznych, partycypowały w rządzeniu, choć niekoniecznie na każdym poziomie wspólnoty politycznej. Stowarzyszenia zawodowe uczestniczyły głównie w rządzeniu miastem czy regionem, podczas gdy ciało ustawodawcze republiki miało się składać z reprezentantów społeczności terytorialnych. Można mówić o wznoszącym się ku górze systemie następującego po sobie sprzymierzania się, czyli federalizacji¹⁷². Althusiusowe rozumienie zgody pozostawało powiązane z zasadą, że wszystko, co dotyczy wszystkich, przez wszystkich winno być zaakceptowane. Wszyscy są tu jednak rozumiani nie w sensie indywidualnych osób, ale w znaczeniu kolektywnym, tzn. reprezentacji poszczególnych społeczności czy stowarzyszeń na zgromadzeniach, na których zapadały decyzje¹⁷³.

Uczestnikami tego oddolnego procesu politycznego były autonomiczne społeczności o charakterze terytorialnym. Althusius uznawał za członków republiki nie indywidualne osoby czy stowarzyszenia prywatne (rodziny, stowarzyszenia, które spełniały się w rządzeniu na niższych poziomach, np. w korporacjach czy w miastach), ale miasta, regiony i prowincje, które na mocy wzajemnej umowy powoływały królestwo, ustanawiając organ legislacyjny¹⁷⁴. Poziom królestwa pozostawał zarezerwowany dla organizacji terytorialnych, ale ich prawomocne uczestnictwo wynikało z przyzwolenia nadanego wcześniej przez wioski, korporacje kupieckie i rzemieślnicze bądź inne stowarzyszenia zawo-

¹⁷⁰ J. Althusius, *Politica* [1614]. *An Abridged Translation...*, XXXIII, 30.

¹⁷¹ *Ibidem*, I, 19–21.

¹⁷² T. O. Hueglin, *Althusian Federalism...*, s. 107–108.

¹⁷³ J. Althusius, *Politica* [1614]. *An Abridged Translation...*, XXXIII.

¹⁷⁴ *Ibidem*, IX, 5.

dowe. Althusius nie deprecjonował znaczenia jednostki, polityka miała służyć w równym stopniu dobru zbiorowości, jak i dobru indywidualnemu, obywatelstwo jednostki wywodził jednak nie z uprawnień naturalnych, a z uczestnictwa w stowarzyszeniu i odnosił je do tego konkretnego stowarzyszenia (obywatel wioski, miasta, prowincji)¹⁷⁵. Obywatelstwo republiki czy królestwa miało więc charakter pośredni (będąc obywatelem miasta współuczestniczącego w ukonstytuowaniu republiki, było się zarazem jej obywatelem). Althusius powielał klasyczny koncept obywatelstwa, wynikający z organicznej przynależności (w starożytnych Atenach uczestnictwo jednostki w życiu politycznym, a zatem jej obywatelstwo, wynikało z przynależności do rodu – gr. *genos*)¹⁷⁶.

Wszystkie rodzaje społeczności – rodzina, korporacja, miasto, prowincja oraz królestwo – określane przez Althusiusa jako *consociatio* (łac. związek, stowarzyszenie)¹⁷⁷, urzeczywistniały życie razem, którego istotą miała być pobożność i sprawiedliwość. Polityka była w ujęciu Althusiusa oddolnym procesem współdecydowania¹⁷⁸, w którym wyrażała się preferencja dla władzy podzielonej i polityki zdecentralizowanej.

Rządzenie potraktowane zostało jako zorganizowany łańcuch legislacyjnych zgromadzeń, jako porozumiewanie się, w którym różne grupy w prowincji czy królestwie dzielą między sobą sprawowanie władzy. Na każdym poziomie rządzenia w zgromadzeniach legislacyjnych uczestniczyć mieli reprezentanci każdej *consociationis* z poprzedzającego, niższego poziomu. To rodzaj federalizmu oparty na zasadzie pomocniczości¹⁷⁹, oznaczającej polityczne zobowiązanie do pozostawienia największej, jak to tylko możliwe, władzy na niższym poziomie rządzenia. Niższe z poziomów decydowały, jakie działania są w ich mocy, a jakie wykraczają poza ich możliwości. Dla Althusiusa zasada pomocniczości oznaczała naturalną autonomię każdej bez wyjątku społeczności. W ich interesie było, by lokalne i specyficzne dla danej grupy kwestie rozwiązywano w łonie jej samej, podczas gdy sprawy bardziej ogólne, dotyczące wspólnego interesu – delegowane były na poziom wyższy. Althusius zauważał, że rozwiązanie takie umożliwiało tworzenie prawa dostosowanego do warun-

¹⁷⁵ *Ibidem*, V, 10.

¹⁷⁶ A. de Benoist, *The First Federalist...*, s. 36.

¹⁷⁷ T. O. Hueglin, *Althusian Federalism...*, s. 108.

¹⁷⁸ J. Althusius, *Politica* [1614]. *An Abridged Translation...*, I, 7.

¹⁷⁹ T. O. Hueglin, *Althusian Federalism...*, s. 109.

ków lokalnych, sprawniej przebiegał też sam proces legislacyjny; ludziom znajdującym się w tych samych warunkach łatwiej było bowiem dojść do porozumienia. Na poziomie republiki stanowione prawo miało mieć charakter ogólnych standardów w zakresie życia politycznego, możliwych do zaakceptowania przez przedstawicieli zróżnicowanych społeczności. Konsensus przychodził łatwiej, gdy tworzyli oni przepisy o ogólnym charakterze, rozwiązania szczegółowe nie mogły bowiem nigdy zadowolić wszystkich, a to rodziło konflikty. „Prawo – pisał Althusius – jest światłem życia prywatnego, skalą sprawiedliwości, tarczą wolności, szansem ładu społecznego i dyscypliny, schronieniem dla słabych, uzdą dla silnych, wzorcem i drogowskazem dla państwa”¹⁸⁰. Stanowiło ono w przekonaniu myśliciela wyznacznik wolności; prawdziwie wolne pozostawały społeczności rządzone przez prawa, na które wyraziły przyzwolenie, w przeciwieństwie do tych podlegających woli i autorytetowi władcy, mających status niewolników.

W ujęciu Althusiusa królestwo to stowarzyszenie stowarzyszeń¹⁸¹ (*consociatio consociationum*), utworzone na mocy umowy zawartej pomiędzy prowincjami i miastami na prawach prowincji (czyli społecznościami terytorialnymi). Powstanie królestwa było ukoronowaniem oddolnego procesu sprzymierzania się (umowa stowarzyszeń zawodowych jako podstawa miast, umowa miast jako podstawa prowincji). Najwyższą władzę, regulującą kwestie bezpieczeństwa duchowego i cielesnego jej mieszkańców, definiował Althusius jako *jus majestatis* lub *jus regni* (suwerenność). Podobnie jak Jean Bodin traktował tę władzę jako niepodzielną, choć ograniczoną prawem boskim i prawem natury. Władzą tą dysponował główny *magistratus* (urząd jednoosobowy lub kolegialny), pozostawała ona jednak własnością ludu. W relacji politycznej lud był *dominus*, *magistratus* natomiast miał status mandatariusza, nadużycie władzy z jego strony było przez Althusiusa traktowane jako tyrania i skutkować miało oporem ze strony ludu. Opór ten nie mógł być podejmowany przez pojedyncze osoby, lecz przez lud jako całość lub przez eforów¹⁸².

Althusius zaprezentował swoją wizję państwa na pół wieku przed powstaniem teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa. Projekty te istotnie się od siebie różnią. Przede wszystkim projekt Althusiusa dotyczy nie indywidual-

¹⁸⁰ J. Althusius, *Politica* [1614]. *An Abridged Translation...*, X, 4.

¹⁸¹ *Ibidem*, IX, 3.

¹⁸² *Ibidem*, XIX, 49.

nych jednostek jako podmiotów umowy, a powstałych uprzednio społecznych całości. Hobbes upatrywał genezy państwa w umowie, jaką wyizolowane jednostki zawarły z suwerenem, bez żadnych kroków pośrednich, poddając się państwu w zupełności. Zachowały wprawdzie zdolność do stowarzyszania się, jednak możliwość tworzenia stowarzyszeń i społeczności dysponujących władzą straciły nieodwołalnie. Władza nie była już ich, jedynie wszechmocne państwo mogło nią obdarzać. Hobbes uczył zatem, że stowarzyszenia zyskują status podmiotów prawnych dzięki przydzieleniu im władzy przez państwo, że kompetencje wszystkich organów korporacyjnych związane są z gwarantowaną im przez państwo władzą, a nie z przyzwoleniem ze strony ich członków¹⁸³. Althusius oddzielał umowy powołujące stowarzyszenia zawodowe czy terytorialne, od umowy dającej początek królestwu, czyli ustanawiającej rząd. Pierwsze z umów organizowały życie społeczne i były pierwotne w stosunku do umowy drugiej – określającej formę rządów¹⁸⁴. Jak wiemy, rządzący zyskiwali status jedynie administratorów władzy. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że Althusius nie był demokratą w dzisiejszym rozumieniu. Reprezentował raczej elitystyczne spojrzenie na to, kto powinien rządzić, a kto rządowi tym podlegać. Nie miał nic przeciwko dziedziczności władzy. Niemniej jednak rozróżnienie dwóch rodzajów umów i pierwotności powiązanych jednostek w stosunku do państwa, będących dysponentami jego władzy, ten tradycyjny świat rządzących i rządzonych radykalnie przeobrażało. Althusiusowe społeczeństwo polityczne to społeczeństwo o horyzontalnie zorganizowanym życiu społecznym, powołujące nad sobą rząd, ograniczony ustanowionymi przez siebie warunkami. Sprzeciwiając się Bodinowskiej koncepcji suwerenności państwa, której nośnikiem miała być osoba monarchy, Althusius deklarował zasadę suwerenności ludu. Dowodził, że choć władzę sprawują królowie, książęta czy urzędnicy, to pochodzi ona w zupełności od ludu, zorganizowanego w lokalne społeczności, nazywane przez niego stowarzyszeniami¹⁸⁵. Ponieważ nie traktował ludu w sposób nowoczesny, jako zbór indywidualnych jedno-

¹⁸³ O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 4th ed., 1929, Part II, Ch. V (*The Idea of Federalism*), [w:] J. D. Lewis, *The Genossenschaft-Theory of Otto Von Gierke: A Study in Political Thought*, University of Wisconsin, Madison 1935, s. 131–132.

¹⁸⁴ J. Althusius, *Politica [1614]. An Abridged Translation...*, IX, 3–5.

¹⁸⁵ *Ibidem*, IX, 18, 19, 22.

stek, suwerenność ludu w jego ujęciu nie mogła wyrażać się w wyborach powszechnych.

Z teorii Althusiusa wynika, że nie jest możliwe istnienie czegoś w rodzaju woli powszechnej, nieustrukturyzowanej woli wszystkich. Nawet w małych społecznościach, takich jak miasta, jedność ludu mogła powstawać tylko poprzez odpowiednią strukturyzację. Althusiusowy system polityczny uwarunkowany był wznoszącym się ku górze uczestnictwem społeczności, w przeciwieństwie do nowoczesnych systemów demokratycznych, opartych na dwuwymiarowym zestawieniu jednostki i państwa, gdzie inkluzja ma często charakter iluzoryczny¹⁸⁶. Z drugiej strony, z perspektywy współczesności, Althusiusowy projekt wydawać się może konserwatywną rekonstrukcją średniowiecznego porządku, z jego tradycyjnymi tożsamościami i lojalnościami, ograniczającymi wolny wybór i społeczną mobilność.

Teoria Althusiusa stanowiła polemikę z ideami francuskiego prawnika i myśliciela politycznego Jeana Bodina (1530–1596), który w *Sześciu księgach o Rzeczypospolitej* (1576) zaproponował koncepcję suwerenności państwa uosabianej przez księcia czy króla oraz podporządkowanych mu urzędników. Pisząc o ustrojach politycznych państw Bodin odrzucał arystotelesowską koncepcję rządów mieszanych, przyjmując formę demokracji, arystokracji lub monarchii w postaci czystej. Spośród nich najlepiej rządzoną i spełniającą w sposób najdoskonalszy warunki stawiane „rzeczypospolitej” była w jego przekonaniu monarchia. W tej ostatniej podstawowy i najistotniejszy warunek stanowiła niepodzielna i suwerenna władza monarchy. Teoria suwerenności Jeana Bodina miała charakter nowoczesny, jej źródła sięgały jednak kilka wieków wstecz, do średniowiecznych Włoch.

Pojęcie „ciała mistycznego” (*corpus Christi mysticum*), opisującego powszechność społeczności chrześcijan jako wyjątkowej całości, w połączeniu z odziedziczoną przez Kościół rzymską teorią prawną, dało początek nowemu rozumieniu suwerenności. Począwszy od wieku XI, w Bolonii zaczęto pojmować suwerenność jako osobę lub ciało polityczne, posiadające najwyższą, nieograniczoną władzę. Ten koncept suwerenności inspirował również papieski absolutyzm, ukonstytuowany poprzez wykorzystanie rzymskiej teorii o powszechnej i absolutnej jurysdykcji władzy imperialnej na potrzeby papieskiego pontyfikatu.

¹⁸⁶ T. O. Hueglin, *Althusian Federalism...*, s. 112.

tu. W czasach Innocentego III i Innocentego IV zaangażowane w walkę o inwestyturę papieństwo zaadaptowało podporządkowanie ziemskiej suwerenności do własnej suwerenności duchowej. Radykalna doktryna teokratyczna osiągnęła pełnię w roku 1302, w bulli Bonifacego VIII (1294–1303) *Unam Sanctam*, inspirowanej traktatem *De Summi Pontificis Potestate* autorstwa Idziego Rzymianina. Bulla kładła kres starej, kościelnej doktrynie, według której *imperium* i *sacerdotium* były rozważane jako sfery ustanowione przez Boga, płynęło z niej przesłanie, że „potęga papieska wszelką władzę ziemską przechodzi”¹⁸⁷, a zatem, że zachowany zostaje porządek dwóch władz – świeckiej i duchowej, jednak pod kontrolą papieską¹⁸⁸. Po wieku XIII to nowe rozumienie suwerenności zaczęło się zadomawiać w królestwach terytorialnych, zwłaszcza we Francji. Rzymski porządek imperialny za pośrednictwem papieństwa był teraz przejmowany przez władców świeckich. Monarchowie zaczęli deklarować swą niezależność nie tylko od papieża czy cesarza, ale także od feudałów. Powołując się na prawo rzymskie prawnicy twierdzili, że suweren otrzymawszy swą autonomię bezpośrednio od Boga był jedynym panem w swym królestwie. Porzucano stare prawa feudalne, by ich miejsce zajął jedyny legislator – król. Poprzez rozwój centralizacji władzy, królewskiej administracji rozciągniętej do najniższych struktur lokalnych, utożsamienie praw z państwem oraz jego identyfikację z określonym terytorium, suwerenność powiązana została z władzą króla czy księcia, która zawłaszczyła lokalną autonomię. Suwerenność i państwo stały się synonimami. Nastawała era nowożytnych państw – królestw, które niewiele miały wspólnego z królewskością okresu średniowiecza. Ów koncept suwerenności absolutnej zatriumfował w *Sześciu księgach o Rzeczpospolitej* (1576). Znamiona suwerenności – pisał Bodin – „[...] mieszczą się we władzy wydawania praw dla wszystkich w ogólności i każdego z osobna oraz nieprzyjmowania praw od nikogo poza Bogiem”¹⁸⁹. Na doktrynę Bodina, opierającą się na niepodzielnej suwerenności

187 M. Robitsch, *Historia Kościoła Chrystusowego potocznie opowiedziana dla nauki i zbudowania*, przeł. W. Jachimowski, nakładem Alexandra Vogla, Lwów 1867, s. 247.

188 A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papaliściów i ich przeciwników*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2011, s. 429.

189 J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczpospolitej*, [w:] *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, wybór i opracowanie S. Filipowicz, A. Mielczarek, K. Pielniński, M. Tański, wyd. 4, Warszawa 2012, s. 334.

księcia i władzy legislacyjnej jako dominującej zasadzie, czas był bardzo odpowiedni, zważywszy na religijno-ideowy ferment panujący w Europie. Chociaż Bodin miał świadomość istotności ciał pośredniczących, takich jak rodziny i lokalne społeczności, to uważał jednak, że nie powinny one naruszać władzy księcia, suwerennej z mocy prawa boskiego, stanowiącej punkt szczytowy organizacji społeczeństwa przypominającej piramidę. Suwerenność jako absolutna i wieczna władza państwa, nieposiadająca żadnego konkurenta w porządku politycznym ani społecznym, w praktyce ucieleśniała się w osobie księcia bądź króla, będącego jedynym interpretatorem prawa boskiego i naturalnego, odpowiedzialnego wyłącznie przed Bogiem. W takim rozumieniu suwerenności prawo stawało się wolą rządzącego lub, inaczej mówiąc, władzą stanowienia prawa bez czyjejkolwiek zgody. Wynikało z tego, że prawo nie musiało urzeczywistniać sprawiedliwości, by stać się prawem. Bodinowski koncept suwerenności otworzył drogę do prawniczego pozytywizmu, umniejszającego znaczenie praw lokalnych. Monarcha separował się od ludu, przestawał być jego częścią.

Althusiusowa koncepcja suwerenności stanowiła przeciwieństwo teorii Bodinowskiej. Zachowywała autonomię lokalnych społeczności – miast i prowincji, w czym wyrażał się jej związek ze średniowiecznym systemem społeczno-politycznym. W jej ramach mieściło się rozumienie władzy jako wyższej, nigdy zaś jako absolutnej, władzy, której decyzje nie mogły być podjęte bez uwzględnienia panującego konsensusu i wykonywane w sposób arbitralny.

Althusius zaliczany jest do przedstawicieli *politicae christianae*, wychodzącej z założenia, że rządzenie jest częścią boskiego porządku, refleksja na temat instytucji politycznych powinna być zatem zakorzeniona w *Biblii*. Jako zaangażowany protestant studiował *Biblię*, jak sam przyznawał, nie tylko dla celów religijnych. Inspirował się opisaną tam politycznością Żydów (będącą w opinii niektórych współczesnych badaczy pierwszym projektem federalizmu¹⁹⁰), o czym wspominał we wstępie do trzeciego wydania swej *Polityki* z roku 1614:

¹⁹⁰ S. R. Davis, *The Federal Principles. A Journey Through Time in Quest of a Meaning*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1978; D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity. Jewish Political Organization From Biblical Times to the Present*, Indiana University Press, Bloomington 1985; D. J. Elazar, *Exploring Federalism*, University of Alabama Press, Tuscaloosa 1991; *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*, ed. by D. J. Elazar, second ed., New Brunswick 1997.

Regularnie posługuję się przykładami z *Pisma Świętego*, ponieważ jego autorem jest Bóg lub pobożni ludzie, także dlatego, że uważam, że żaden ustrój od początku świata nie był bardziej mądrze i doskonale skonstruowany niż ustrój Żydów¹⁹¹.

Warto zaznaczyć, że pod koniec XVI i w wieku XVII istotny wpływ na ówczesne teorie polityczne miały biblijne dzieje izraelskiej wspólnoty politycznej. Język, opowieści i metafory *Biblii* funkcjonowały w kalwińskich dyskusjach społeczno-politycznych¹⁹².

Althusius przedstawił swoje rozważania bez odniesień religijnych. Religia jest w jego *Politica*... niewidoczna, co nie znaczy, że nieobecna. Podporządkowana została głównej konstrukcji politycznej. Rzeczpospolita w ujęciu Althusiusa jest społecznością religijną i świecką zarazem. Mając na uwadze dobro dusz swoich członków i realizację pobożności (zabezpieczenie realizacji pierwszej tablicy Dekalogu) stanowi społeczność religijną, w zakresie zaś, w jakim służy zachowaniu porządku, publicznego bezpieczeństwa i pomocy, jest społecznością świecką. W teorii Althusiusa niedostrzegalny jest charakterystyczny dla kalwinizmu religijny aktywizm ludzi. Jak zauważał Eric Voegelin, został on powiązany z główną konstrukcją Althusiusowej teorii – suwerennością ludu. Koncepcja ta stanowi punkt, w którym podmiotowość i aktywność ludu religijnego wprzęgnięte zostały w polityczną aktywność ludu świeckiego¹⁹³.

Althusius pisząc *Politica*... pozostawał pod wpływem teologicznej tradycji reformowanej, zwłaszcza jej głównego nurtu – teologii przymierza. Doskonale znał również dorobek myślicieli starożytnych – Platona, Arystotelesa, Cyce-rona. W *Polityce* znajdują się liczne odwołania do prawa rzymskiego, z zakresu którego Althusius opublikował wcześniej traktat. Inspirację stanowiły też ówczesne wydarzenia i reakcje na nie. Myśliciel pozostawał pod wrażeniem

191 J. Althusius, *Preface to The Third Edition (1614)*, [w:] J. Althusius, *Politica [1614], An Abridged Translation...*, <http://oll.libertyfund.org> [data dostępu: 14.04.2010].

192 L. C. Boralevi, *Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, Vol. 1, ed. by M. van Gelderen, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 256–257, więcej: s. 247–261.

193 E. Voegelin, *History of Political Ideas...*, Vol. 5, s. 59.

słynnego wówczas traktatu *Vindiciae contra tyrannos* (1579), rozwijającego teorię prawa oporu wobec władcy – tyrana. Ówczesne kontrowersje wpłynęły na kształt teorii Althusiusa, nie bez znaczenia były też XVI-wieczne doświadczenia w zakresie tworzenia federalnych struktur politycznych, powstanie Zjednoczonych Prowincji Niderlandów w roku 1579, po zakończonej sukcesem rewolucji przeciwko panowaniu hiszpańskiemu. Myśliciel brał pod uwagę również praktyczne doświadczenia z przeszłości: biblijną polityczność Izraelitów, Konfederację Szwajcarską, średniowieczne porozumienia zawierane w celach komercyjnych i obronnych (Liga Hanzeatycka)¹⁹⁴.

Ruch monarchomachów, obejmujący francuskich hugenotów, do którego zaliczał się również Johannes Althusius, powstał w następstwie narastających prześladowań religijnych oraz separatyzmów terytorialnych. Wyrósł przede wszystkim jako radykalny oponent francuskiego absolutyzmu, zapoczątkowując narodziny teorii umowy oraz suwerenności ludu. U autorów hugenockich współistniały ze sobą dwa rodzaje przymierza – przymierze religijne, wzorowane na przymierzu synajskim, w którym lud przysięgał Bogu postępować jak lud boży, oraz przymierze polityczne, ucieleśnione w *Lex Regia*, w którym lud zgadzał się przekazać swoją władzę (*imperium*) wybranemu władcy na określonych warunkach¹⁹⁵. Obie umowy miały charakter dwustronny, a ich przedmiotem była legitymizacja władzy, której zasadniczym zadaniem miała być ochrona pobożności, czyli zabezpieczenie możliwości przestrzegania przymierza religijnego. U Buchanana nastąpiło odejście od pojęcia przymierza na rzecz wzajemnego, dwustronnego porozumienia pomiędzy ciałem politycznym i królem. Na tym tle wyróżnia się teoria Althusiusa. Jego kontraktualizm stanowił konglomerat dwu- i wielostronnych porozumień. Jednostki zawierały umowę, by założyć rodzinę, rodziny tworzyły na podstawie umowy stowarzyszenie, stowarzyszenia – wspólnotę lokalną, wspólnoty lokalne – prowincję. Dopiero związek prowincji tworzył suwerenną wspólnotę polityczną (*commonwealth*).

¹⁹⁴ Ch. S. McCoy, J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and The Covenantal Tradition*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1991, s. 53–55.

¹⁹⁵ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought...*, Vol. 2, s. 341.

Jak zauważają Zbigniew Rau i Maciej Chmieleński Althusius rozszerzał relacje kontraktualistyczne na instytucje życia prywatnego i publicznego¹⁹⁶.

W ramach ruchu monarchomachów pojęcie przymierza potraktowane zostało jako idea stanowiąca łącznik pomiędzy religią a polityką. Objawiony, biblijny rodowód pojęcia decydował o jego niepodważalności jako argumentu uzasadniającego zmiany polityczne, polegające na potraktowaniu wzorowanej na przymierzu umowy jako proceduralnej i substancjalnej podstawy ograniczenia władzy królewskiej. Ruch wywarł wpływ na inne kraje, w tym na Anglię, stanowiąc jeden z ideowych czynników determinujących dalszą ewolucję pojęcia przymierza w ramach reformacji angielskiej oraz osłabienie tamtejszej władzy monarszej w ramach wojny domowej pierwszej połowy wieku XVII.

¹⁹⁶ Z. Rau, M. Chmieleński, *Wprowadzenie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieleński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 10–11.

ROZDZIAŁ VI

**ODMIANY PRZYMIERZA ŁASKI
PRZYMIERZE NARODOWE
W REFORMACJI ANGIELSKIEJ
I SZKOCKIEJ. POCZĄTKI
KONGREGACJONIZMU**

1. Reformacja w Anglii

Reformacja kontynentalna skupiona była niemal wyłącznie na kwestiach religijnych, z takich powodów nastąpiło też zerwanie z Rzymem. Reformacja w Anglii miała inny przebieg; wypowiedzenie posłuszeństwa papieżowi stanowiło, pozbawiony motywacji teologicznej, akt polityczny, który dopiero z czasem przyjął formę teologicznej obrony i elaboracji. Jak napisał Christopher Hill, ekspansja protestantyzmu w Anglii nie stanowiła przyczyny tamtejszej reformacji, lecz jej konsekwencję¹. Kiedy w 1532 r. Henryk VIII Tudor zdecydował się zerwać z Kościołem i mianował prymasem Anglii oraz arcybiskupem Canterbury Thomasa Cranmera, jego pragnienie unieważnienia małżeństwa z Katarzyną Aragońską i poślubienia Anny Boleyn nie było jedyną przyczyną. Anglia pozostawała od dawna uwikłana w dyskusję z papiestwem na temat zakresu jego władzy na swoim terenie, szczególnie w odniesieniu do autonomii duchowieństwa i prawa ściągania podatków kościelnych. Po drugie, Henryk widział samego siebie jako bożego pomazańca, mającego władać Anglią i zreformować Kościół według zasad humanizmu. Był wyznawcą doktryny boskiego prawa królów, wyrażającej się w przekonaniu, że monarchia jest ustanowioną przez Boga instytucją, że prawo królów do jej dziedziczenia nabyte zostało z urodzenia i nie może być anulowane jakimikolwiek aktami. Opór wobec monarchy traktowany był jako grzech. Poddani winni byli monarsze aktywne i pasywne posłuszeństwo. Aktywne – wtedy gdy jego nakazy pozostawały zgodne z prawem bożym, w przypadku rozkazów króla sprzecznych z tym prawem, poddani zobowiązani byli do wierności Bogu, jednak zarazem również do biernego posłuszeństwa królowi, to znaczy – do cierpliwego znoszenia i uważania za uzasadnione wszelkich kar, nałożonych przez niego za nieposłuszeństwo. Władza króla nie podlegała ograniczeniom prawa stanowionego, monarchia mieszana lub ograniczona uważana była za sprzeczność samą w sobie².

¹ Ch. Hill, *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, Secker & Warburg, London 1958, s. 32.

² J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, second ed., The University Press, Cambridge 1914, s. 5–8.

Reformacja była „wodą na młyn” teorii boskiego pochodzenia władzy królewskiej, stanowiła okazję do rozwinięcia dotychczasowej angielskiej tradycji ograniczania przez władców autonomii duchownych i wpływu papieżstwa na sprawy państwowe³. Wiek XVI był również okresem, kiedy pojawiło się pytanie o pozareligijne źródła pochodzenia państwa, czyli o ideę suwerenności. Pojęcie kompletnej wszechwładzy osoby lub ciała zbiorowego należało do kategorii znaczących przejście od średniowiecznego do nowożytnego sposobu myślenia. W przypadku Henryka VIII nie ulegało wątpliwości, komu przysługuje suwerenność. Król stanowił najważniejszy element ustrojowy państwa, a po ustawie z roku 1539, w której Parlament zezwolił królowi na wydawanie dekretów z mocą ustawy, idea suwerenności prawie całkowicie realizowała się w jego osobie. Może to stanowić przykład obrazujący zależność teorii od konkretnych okoliczności. Ideę suwerenności w czasach tworzenia się narodowych tożsamości łatwiej było bowiem dostrzec i zrozumieć, jeżeli spoczywała w konkretnej osobie, niż w zgromadzeniu, jakim był Parlament. *Akt Supremacji* z roku 1534 wzmocnił pozycję władcy poprzez fakt ustanowienia go głową Kościoła z prawem zarządzania jego doczesnymi sprawami⁴. Monarcha zyskał nową prerogatywę, wyłączoną spod kontroli Parlamentu. Stała się ona jego osobowym prawem. Idea suwerenności spoczywającej w osobie króla z boskiego nadania była najbardziej odpowiednią teorią do zmagania z papieżem i przeprowadzenia reformacji o narodowym charakterze⁵.

Intencje Henryka VIII były przede wszystkim polityczne, kwestie eklesjalne miały charakter wtórny. Król wyznawał wprawdzie usprawiedliwienie poprzez wiarę (*sola gratia*), jednak za jego rządów Kościół Anglii akceptował elementy obrządku rzymskokatolickiego, takie jak transsubstancjacja, celibat duchowieństwa czy msze za zmarłych. O protestanckim charakterze świadczyły tylko niezależność od Rzymu i likwidacja klasztorów. Angielska reforma religijna miała charakter połowiczny, jej zwolennicy mieli zatem powody do rozczarowania. W czasie rządów syna Henryka, Edwarda VI (1547–1553),

³ *Ibidem*, s. 89.

⁴ Stanowisko inne niż to, przyjęty w tym samym roku *The Treason Act* uznawał za zdradę karaną śmiercią. *The Peter's Pence Act* (1534), zakazujący płatności dla papieżstwa, zawierał sformułowania, że Anglia, oprócz Boga, nie ma władcy wyższego niż „Jego Łaskawość”.

⁵ J. N. Figgis, *The Divine Right...*, s. 90–92.

Kościół Anglii przybrał bardziej protestancki charakter. Królewskie nakazy ustanawiały protestanckie nauczanie i praktyki, z naciskiem na używanie *Biblii* i liturgii w języku angielskim. Opracowano doktrynę Kościoła w postaci *Modlitownika powszechnego* (*The Book of Common Prayer*), którego autorem był Thomas Cranmer (pierwsza edycja z 1549 r., ostateczna wersja z 1662 r.). Kiedy po śmierci Edwarda VI tron objęła katoliczka Maria Tudor (1553–1558), córka Henryka i Katarzyny Aragońskiej, Anglia powróciła pod religijne zwierzchnictwo papieża (1555 r. – odwołanie *Aktu Supremacji*). Następczynię Marii, Elżbietę I (1558–1603), zraziła jednak postawa papieża, kwestionującego jej prawa do tronu jako córki Henryka i Anny Boleyn, urodzonej z małżeństwa zawartego poza Kościołem katolickim, a zatem nie uznanego przez papieża. W roku 1559 parlament przyjął *Act of Uniformity* (*Akt Ujednolicający modlitwę powszechną i służbę bożą*), nakazujący używanie *Modlitownika powszechnego* we wszystkich kościołach. Zachowano tradycyjne szaty i ceremonie eucharystyczne. Królowa przyjęła tytuł *Supreme Governor of the Church of England* (Najwyższego Zwierzchnika Kościoła Anglii). Wydany także w roku 1559 *Act of Supremacy* (*Akt o Zwierzchnictwie*) nakazywał wszystkim urzędnikom złożenie przysięgi uznającej królewską zwierzchność nad Kościołem Anglii pod groźbą oskarżenia o zdradę. Teologicznym wydarzeniem okresu elżbietańskiego była ratyfikacja 39 *Artykułów* z 1563 r., zawierających dogmat o usprawiedliwieniu wyłącznie poprzez wiarę (*sola gratia* – człowiek jest usprawiedliwiony poprzez wiarę, ale wiara nie jest jego zasługą, lecz wynikiem działania łaski bożej) oraz ograniczenie liczby sakramentów do dwóch: chrztu i Eucharystii. Zachowano wiarę w sakramenty jako nośniki łaski oraz episkopat.

W Anglii toczyła się ożywiona debata nad zakresem dotychczasowej reformy Kościoła Anglii. Purytanie, odwołujący się do *Biblii* jako jedyne go autorytetu w sprawach religijnych i pozareligijnych, nie mogli pogodzić się z wieloma aspektami Kościoła Anglii, a w szczególności z zachowaniem episkopatu. Domagali się oczyszczenia Kościoła Anglii z pozostałości katolicyzmu w zakresie teologii i liturgii. Obrony anglikanizmu podjął się Richard Hooker (1554–1600), którego praca *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (*O prawach państwa powszechnego*) była głosem w toczącej się debacie. Argumentował on, że eklezjologia Kościoła Anglii, oparta na królewskiej zwierzchności i autorytecie, jest najbardziej odpowiednia dla warunków angielskich. Hooker uznawał

nadrzędną rolę *Pisma Świętego* w życiu Kościoła, argumentował jednak, że nie wszystkie nauki czy sposoby zarządzania Kościołem mogą zostać wyprowadzone z *Pisma Świętego*, stąd konieczność korzystania również z daru rozumu i kościelnej tradycji.

2. *Pactum subiectionis* Richarda Hookera

Pierwsze cztery księgi *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, opublikowane zostały w roku 1593, księga piąta ukazała się drukiem w roku 1597, księgi szósta (1648 r.), siódma (1662 r.) i ósma (1648 r.) wydane zostały pośmiertnie. *Of the Laws...* jest przede wszystkim dziełem teologicznym i eklezjologicznym, a także jednym z najwspanialszych przykładów literatury doby Elżbietańskiej. Zawiera również elementy myśli politycznej. Celem, dla którego Hooker podjął się je napisać, była obrona Kościoła Anglii wobec ataków wyznawców katolicyzmu z jednej strony i purytanizmu – z drugiej. Hooker starał się wypracować *via media* pomiędzy purytaniem a katolicyzmem. Radykalizmowi purytanów, starających się budować nową rzeczywistość w ścisłej zgodzie z literą *Biblii*, przeciwstawiał ludzką racjonalność. Obok *Biblii* – twierdził – autorytetem jest również tradycja kościelna i filozoficzna. W *Of the Laws...* bronił istniejącego *status quo* Kościoła Anglii, przekonywał purytańskich radykałów, że żądanie dalszej reformy religijnej w warunkach angielskich było nieodpowiednie. Przy okazji sporo miejsca poświęcił rozważaniom politycznym, w których na szczególną uwagę zasługuje jego koncepcja umowy i związane z nią rozróżnienie na społeczeństwo przedpolityczne (naturalne) i polityczne. Jako pierwszy myśliciel angielski przywołał pojęcie *civil society* na określenie społeczeństwa politycznego (obywatelskiego).

Opierając się na filozofii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu Hooker dowodził, że człowiek jest z natury istotą towarzyską, a owocem tego naturalnego instynktu ludzi jest społeczeństwo. Istnieje ono z racji wrodzonej inklinacji ludzi do życia razem, ich towarzyskości oraz niesamowystarczalności. Zgodnie ze swoją naturą człowiek nie mógłby żyć nigdzie indziej, jak tylko w społeczeństwie⁶. To ostatnie funkcjonuje w zgodzie z uniwersalnym prawem natury (*the law of nature*), w odniesieniu do którego można założyć, że jest ono tożsame

⁶ R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, At the Clarendon Press, Oxford 1876 [Adobe Acrobat formatting by Irene C. Teas], Book I, Ch. X, 1 (s. 239), <http://anglicanhistory.org/hooker/> [data dostępu: 17.01.2010].

z prawem bożym. Prawo natury było jednak trudno egzekwować, w wyniku grzechu pierworodnego ludzie zapomnieli bowiem potrzebę jego przestrzegania. Każdy był obrońcą samego siebie, stronnikiem swoich interesów i sędzią we własnych sprawach, co skutkowało niekończącymi się konfliktami i zamieszaniem. Społeczeństwo uległo zmianie wskutek dobrowolnego powierzenia swojej obrony i interesów w ręce „pewnego rodzaju rządu”, powołanego dla ustanowienia „pokoju, ciszy i szczęśliwości”⁷. Władza przekazana rządowi należała do społeczeństwa. Bóg stwarzając ludzkość wyposażył ją bowiem w naturalną władzę nad sobą. Władza ta mogła być powierzona rządowi, składającemu się z wielu, kilku lub jednego⁸. Wraz z przekazaniem rządowi posiadanej przez siebie władzy powstawało społeczeństwo polityczne (obywatelskie) (*civil society*). Każde państwo, każdy rząd, „cały publiczny pułk” – podkreślał Hooker – odwołują się do ludzkiej woli, do „rozmyślnych wskazówek, konsultacji i ugody między ludźmi, uznającymi go za wygodny i stosowny”⁹. Powszechna zgoda stanowi legitymizację rządu, bez dobrowolnej zgody – stwierdzał Hooker – nie jest możliwe, by jeden człowiek był panem i sędzią nad innymi¹⁰.

W swoim głównym dziele Hooker posługuje się pojęciem społeczeństwa obywatelskiego (*civil society*) zamiennie z *politic society*, *public society* i *civil regiment*¹¹ i dowodzi, że funkcją społeczeństwa politycznego (obywatelskiego) jest ustanowienie instytucji sprawującej władzę nad daną społecznością, czyli rządu. O tym, czy dana społeczność jest społeczeństwem obywatelskim decyduje nie tylko powołanie rządu, ale również, a może przede wszystkim, stanowienie prawa¹². Rząd nie może działać bez prawa wywiedzionego ze zgo-

⁷ *Ibidem*, Book I, Ch. X, 4 (s. 241–242).

⁸ *Ibidem*, Book VIII, Ch. II, 5 (s. 343–344).

⁹ *Ibidem*, Book I, Ch. X, 4 (s. 243).

¹⁰ *Ibidem*, Book I, Ch. X, 4 (s. 242).

¹¹ *Ibidem*, Book I, *passim*; J. Harris, *From Richard Hooker to Harold Laski: Changing Perceptions of Civil Society In British Political Thought, Late Sixteenth to Early Twentieth Centuries*, [w:] *Civil Society in British History. Ideas, Identities, Institutions*, ed. by J. Harris, Oxford University Press, New York 2007, s. 16.

¹² Hooker rozumiał prawo podobnie jak Tomasz z Akwinu w swojej *Summa theologiae*. Wskazywał więc na racjonalny charakter prawa we wszystkich jego formach i czynił z racjonalności charakterystyczną cechą natury ludzkiej, jak również kamień probierczy ludzkiego zachowania moralnego (A. P. Monahan, *Richard Hooker: Counter – Reformation Political Thinker*, [w:] *Richard Hooker*

dy społeczeństwa politycznego. Ludzie mogą wprowadzić poddać się rządowi opartym na woli jednego człowieka, ale – jak przekonywał Hooker – jest to ze wszelkich miar niebezpieczne, dlatego sami powinni ustanawiać prawa, którym podlegają. Prawo stanowione przez społeczeństwo obywatelskie stwarza warunki, by żyć razem, jest „prawem dobra powszechnego, prawdziwą duszą ciała politycznego”¹³. Jest konieczne ze względu na naturę ludzką, upartą, zawziętą i buntowniczą¹⁴. Prawo pozytywne powinno uwzględniać zasadę, wedle której cnota jest nagradzana, a występki karane. Powinno też być dostosowane do specyfiki danej społeczności, uwzględniać warunki i okoliczności, w jakich ona żyje¹⁵. Prawo pozytywne – stwierdzał Hooker – jest racjonalnym narzędziem społeczeństwa politycznego, skierowanym przeciwko woli jednostek „przedkładających swoje własne dobro nad wszystko inne”, ograniczającym antyspołeczną deprawację. Racjonalność prawa pozytywnego świadczy o jego zgodności z prawem natury, tożsamym z prawem bożym, rozum jest bowiem elementem łączącym człowieka z Bogiem. Prawo natury jest matką wszelkich zasad, zawartych w edyktach, statutach i dekretach, kształtujących ludzką aktywność¹⁶. Jego uniwersalizm odnosi się „[...] do Boga i psa, rozumnego człowieka i nieożywionej skały, Anglika i Babilończyka, monarchy i zamiatacza stajni”¹⁷.

Warunkiem powstania społeczeństwa politycznego jest swego rodzaju dojrzałość. Jak stwierdzał Hooker, stanowi ono wyraz łaski bożej, otwierającej ludzi na prawo Boga, czyniącej z nich ludzi przyzwoitych. Wymogiem koniecznym do zaistnienia społeczeństwa obywatelskiego jest zatem moralność i obyczajność ludzi. Nie powstaje ono tam, gdzie dominuje niegodziwość i zła wola¹⁸. Angielska nazwa *civil society* oznacza, że społeczeństwo obywatelskie to społeczeństwo moralne i cywilizowane, respektujące zasady sprawiedliwości, panujące nad sobą,

and the Construction of Christian Community, ed. by A. S. McGrade, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe 1997, s. 208).

13 R. Hooker, *Of the Laws...*, Book I, Ch. X, 1 (s. 239).

14 *Ibidem*, Book I, Ch. X, 1 (s. 239–240).

15 *Ibidem*, Book I, Ch. X, 6 (s. 244).

16 *Ibidem*, Book I, Ch. VIII, 6 (s. 230).

17 Ch. W. Davis, „For conformities sake”: *How Richard Hooker Used Fuzzy Logic and Legal Rhetoric against Political Extremes*, [w:] *Richard Hooker and the Construction...*, s. 338.

18 R. Hooker, *Of the Laws...*, Book I, Ch. X, 3 (s. 241).

uprawiające sztukę i naukę, sprzedające i kupujące, słowem – społeczeństwo powołane do zabezpieczenia realizacji zadań politycznych i prywatnych.

Egzekucję praw stanowiących społeczeństwo polityczne powierza wyznaczonemu przez siebie rządowi. W przekonaniu Hookera władzę rządu powinien reprezentować król, również jako zwierzchnik Kościoła Anglii, społeczeństwo angielskie jest bowiem zarazem Kościołem. Wskazywał na przykład biblijnych Izraelitów, powołanych jako społeczność zarówno do funkcji religijnej, jak i politycznej, nadane im przez Boga Prawo dotyczyło tak spraw duchowych, jak i ziemskich¹⁹. Hooker, opierając się na tym przykładzie, twierdził że państwo i Kościół winny pozostawać pod jedną władzą, że król powinien być zarazem głową Kościoła. U katolików tymczasem – dowodził – społeczeństwo zostało podzielone na dwa ciała, jedno podległe władcy świeckiemu, a drugie – papieżowi. Wyjątkowość społeczeństwa Anglii w odniesieniu do katolików i niewiernych polega na tym, że stanowiło ono zarówno Kościół, jak i wspólnotę polityczną (*commonwealth*)²⁰. Sam człowiek bowiem jest zarazem członkiem *commonwealth*'u i Kościoła, poddanym króla i chrześcijaninem²¹. Zachowanie jedności Kościoła i państwa jako organicznej całości możliwe było dzięki jednemu zwierzchnictwu. Kościół – uważał teolog – nie stawał się „mniej boski” będąc organicznie związany z państwem²². Hooker wskazywał więc na potrzebę pozostawiania obu instytucji w ścisłej relacji. Religię jako źródło sprawiedliwości i harmonii uznawał za politycznie użyteczną, choć odrzucał przekonanie Machiavellego o jej utylitarnym charakterze jako dziedziny ułatwiającej osiągnięcie zamierzonych celów politycznych. Niemniej jednak w przekonaniu Hookera religia chrześcijańska był pomocna w sferze politycznej, przede wszystkim w sensie utrzymywania w ryzach i kontrolowania samolubnych ambicji rządzących oraz powściągnięcia niecierpliwości poddanych. Hooker podzielał średniowieczne stanowisko, wedle którego Kościół i państwo stanowią, różniące się funkcją, elementy organicznej całości, prowadzące człowieka do jego nadprzyrodzonego przeznaczenia. Cel państwa, jakim było dobre życie ludzi, nieodłącznie wiązał się z religią i Kościołem.

¹⁹ *Ibidem*, Book VIII, Ch. I, 4 (s. 333).

²⁰ *Ibidem*, Book VIII, Ch. I, 4 (s. 334), 7 (s. 340).

²¹ *Ibidem*, Book VIII, Ch. I, 5 (s. 336–337).

²² F. J. Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, London 1949, s. 112–113.

Według Hookera głównym zadaniem polityki było położenie kresu stanowi nieuporządkowania, charakterystycznemu dla społeczeństwa naturalnego. Narzędziem temu służącym była władza rządu²³. Władza króla, jak każda inna, winna być wywiedziona z dobrowolnej zgody poddanych, z czego wynika, że król dysponuje władzą nad poszczególnymi osobami, ale jest zależny od wspólnoty politycznej jako całości, jest „*major singulis, universis minor*”²⁴. W monarchiach dziedzicznych początek władzy dynastii również powinien wywodzić się ze zgody poddanych²⁵. Umowa pomiędzy królem a poddanymi o powierzeniu władzy winna zawierać zakres tej władzy, tzn. jej ograniczenie do działań zgodnych z prawem²⁶, tj. z prawem natury i uwzględniającym go prawem stanowionym. „Szczęśliwszy jest ten lud – stwierdzał – dla którego w zasadniczych sprawach prawo jest królem, aniżeli ten, którego król sam jest ich prawem”²⁷. Król powinien kierować państwem, a królem – prawo, tylko wtedy – przekonywał – możliwa jest stabilność i siła *commonwealth'u*²⁸. Zasada, że organizacja polityczna winna pozostawać zależna od woli tych, którzy ją tworzą wyeksponowana została w księdze pierwszej i ósmej *Of the Laws...*

W myśli politycznej Hookera mamy do czynienia ze znaną koncepcją dwustronnej umowy o władzę (*pactum subiectionis*)²⁹ pomiędzy monarchą a ludem oraz z kategorią władzy jako powiernictwa (*trustship*), choć katego-

23 R. Hooker, *Of the Laws...*, Book VIII, Ch. II, 2 (s. 341–342).

24 *Ibidem*, Book VIII, Ch. II, 7 (s. 346).

25 *Ibidem*, Book VIII, Ch. II, 9 (s. 349).

26 *Ibidem*, Book VIII, Ch. II, 11 (s. 350–351).

27 *Ibidem*, Book VIII, Ch. II, 12 (s. 352).

28 *Ibidem*, Book VIII, Ch. II, 17 (s. 357).

29 We współczesnym dyskursie dotyczącym kontraktualizmu odróżnia się porozumienie ludzi w celu ustanowienia społeczeństwa (*pactum unionis* lub *pactum societatis*) oraz porozumienie powołujące suwerena (*pactum subiectionis*). Idea *pactum subiectionis*, wedle której władza króla opiera się na zgodzie ludu, znana była w czasach biblijnych i w średniowieczu. *Pactum societatis*, stanowiące odejście od tej tradycji, swój pełny wyraz znalazło po raz pierwszy w teorii Thomasa Hobbesa, w której nie zgoda ludu, lecz jednostek stanowi podstawę powołania suwerena, będącego źródłem i egzekutorem sprawiedliwości. Powołanie suwerena jest zatem równoznaczne ustanowieniu społeczeństwa (A. S. Rosenthal, *Crown under Law. Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lexington Books, Lanham–Boulder–New York 2008, s. 120–121).

ria ta zakładała również możliwość cofnięcia przez rządzonych uprawnień władczych nadanych rządowi, co w koncepcji Hookera nie występowało. W tej ostatniej brak, charakterystycznej dla typowej umowy społecznej (*pactum societatis*), manifestacji woli jednostek, ustanawiającej relację wzajemnego zobowiązania. Opisywana przez Hookera umowa jest dwustronną umową o władzę, w której wyrażona zostaje wspólnotowa intencja akceptacji pewnego rodzaju rządu i podporządkowania mu się. Taka forma umowy była charakterystyczna dla szesnastowiecznej myśli politycznej. Podstawa tej koncepcji – zasada, że władza polityczna wywodzi się z woli społeczności, została jasno i wyraźnie sformułowana przez Hookera³⁰. Władza ta jest powierzona, społeczeństwo czyni zatem króla pełnomocnikiem w zakresie swojej władzy³¹. Ludzie zachowują status istot społecznych i moralnych, jaki posiadali w okresie przedpolitycznym, charakteryzującym się brakiem władzy rządu.

Przedpolityczny stan, odpowiadający stanowi natury w teoriach kontraktualistycznych, nie został przez Hookera wystarczająco opisany. W koncepcji Hookera w wymiarze analitycznym, sprowadzającym się do opisu form interakcji pomiędzy podmiotami, przedpolityczny stan jest stanem, w którym z racji społecznych skłonności ludzi istnieją więzi społeczne. Ludzie żyjący w stanie przedpolitycznym mieli świadomość prawa natury, uznanego przez Hookera za prawo moralne. Jak pisał:

[...] sama natura uczy praw i statutów, według których mamy żyć. Prawa te wiążą ludzi w zupełności, chociaż nigdy nie ustanawiali oni wspólnoty i nigdy nie zawierali uroczystego porozumienia pomiędzy sobą co do tego, co czynić, a czego nie czynić³².

Hooker, uznając wolicyjne źródło organizacji politycznej, odrzucał Arystotelesowskie przekonanie o naturalnym pochodzeniu państwa, za naturalne uznawał natomiast pochodzenie społeczeństwa. Każda naturalna społeczność

³⁰ A. Passerin D'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, New York 1959, s. 129–131.

³¹ A. S. Rosenthal, *Crown under Law...*, s. 121.

³² R. Hooker, *Of the Laws...*, Book I, Ch. X, 1 (s. 239).

pozostawała suwerenna w określeniu formy politycznej, w ramach której chciała pozostawać. Pisał:

Wydaje mi się ponad wszelką wątpliwość, że każda niezależna rzesza ludzi, jeszcze przed ustanowieniem jakiegokolwiek formy rządu, posiada pod najwyższą władzą Boga pełne panowanie nad sobą [...]. Stwarzając ludzkość Bóg naturalnie obdarzył ją władzą samodzielnego kierowania się...³³

Słowa te można uznać za wyraz idei suwerenności ludu. Wydaje się, że idea ta pozostaje najdonioślejszym wkładem myśli politycznej Hookera. Zgoda, będąca źródłem legitymacji władzy rządu, jest przez tego myśliciela rozumiana w tradycyjny, średniowieczny sposób. Jako podstawa władzy politycznej nie jest ona wywodzona z naturalnych uprawnień (*the natural rights*) jednostek. Brak w *Of the Laws...* możliwości oporu wobec władzy króla, otwierał tej ostatniej drogę do alienacji i stanowił główną przyczynę oddzielenia myśli Hookera od radykalnego nurtu protestantyzmu, reprezentowanego przez monarchomachów³⁴. Z drugiej jednak strony Hooker zmodyfikował polityczną teorię arystotelizmu/tomizmu rozwijając kluczowy element zgody i otwierając tym samym drzwi do teorii kontraktualistycznych, odgrywających tak istotną rolę w siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej myśli politycznej. Myśliciel ten stworzył tym samym pomost łączący średniowieczną i nowożytną myśl polityczną³⁵.

3. Rozwój ruchu purytańskiego. Przymierze narodowe purytanów–prezbiterian

Purytanizm był odmianą kalwinizmu, powstał jako ruch teologiczny w obrębie Kościoła anglikańskiego, zmierzający do oczyszczenia go z elementów papiizmu. Z czasem stał się również postawą światopoglądowo-obyczajową, która rozprzestrzeniała się wraz z ruchem teologicznym (zwłaszcza w Nowej Anglii) i wyszła poza wspólnoty purytańskie, stając się systemem moralnym, leżącym u podstaw etyki społecznej. Pojęcie purytanizmu jest wieloznaczne, a ruch

³³ *Ibidem*, Book VIII, Ch. II, 5 (s. 343–344).

³⁴ A. P. Monahan, *Richard Hooker: Counter...*, s. 214–215.

³⁵ A. S. Rosenthal, *Crown under Law...*, s. 84, 98.

purytański cechował się dużym zróżnicowaniem. Niemniej za wyznaczniki purytańskiej tożsamości można przyjąć surową pobożność, opartą na *Piśmie Świętym*, podbudowaną silną świadomością moralną, oraz żądanie dalszej reformy Kościoła anglikańskiego i inspirowanej religijnie przebudowy społeczeństwa. Purytanizm był pejoratywem określeniem, opisującym nadużycie ze strony tych, którzy reformę Kościoła w Anglii uznawali za niewystarczającą. Odnoszono je do członków grup religijnych w obrębie Kościoła anglikańskiego i poza nim, przede wszystkim do wyznawców kalwinizmu. Purytanie w odniesieniu do siebie nie posługiwali się tym terminem, woleli nazywać siebie „pobożnymi” (*the godly*). Nie wiadomo dokładnie kiedy purytanizm zaistniał, ani kiedy przestał funkcjonować na gruncie angielskim³⁶.

Pośród tych, którzy częściowo lub całkowicie nie uznawali Kościoła Anglii, można było wyróżnić trzy zasadnicze grupy: independentów separatystycznych (separatystów), independentów nieseparatystycznych i dyssenterów. Independentzi separatystyczni, zwani także separatystami (*the Separatists*), nie byli w stanie zaakceptować zasad *Ustanowionego Kościoła*, takich jak hierarchia duchownych i ich szaty. Uważali, że jedynym właściwym dla nich zachowaniem jest wyjście z Kościoła Anglii i stworzenie na własnych zasadach kościoła niezależnego. Ruch separatystyczny nabrał tempa począwszy od lat siedemdziesiątych XVI wieku, pomimo opozycji ze strony Kościoła Anglii i królowej

³⁶ Kwestię tę opisuje wyczerpująco Piotr Stawiński (idem, *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Polihymnia, Lublin 2012, s. 13–30). Przez długi czas słowo „purytanizm” miało wydźwięk negatywny i pogardliwy. Purytanów opisywano jako nieznających umiaru krytyków Kościoła Anglii, biblijnych purystów, skrupulantów, formalistów, świętoszków, hipokrytów (*ibidem*, s. 14; J. I. Packer, *A Quest For Godliness. The Puritan Vision of the Christian Life*, Crossway Books, Wheaton 1990, s. 21). W podręcznikach historii przedstawiano ich jako przeciwników zabawy, modnych strojów i sportu, jako „chciwych pracoholików” i nietolerancyjnych, legalistycznych moralistów. Ten stereotypowy wizerunek uległ zmianie w latach trzydziestych XX w. za sprawą historyków, którzy na podstawie źródeł zrekonstruowali zupełnie inny obraz purytanów. Historykami tymi byli William Haller (*The Rise of Puritanism, Or the Way to the New Jerusalem as Set Forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton 1570–1643* [1938]), Marshall M. Knappen (*Tudor Puritanism. A Chapter in the History of Idealism* [1939]), Perry Miller (*The New England Mind. The Seventeenth Century* [1939]) i Arthur Sutherland Pigott Woodhouse (*Puritanism and Liberty* [1938]).

Elżbiety I. Większość wiodących nonkonformistów religijnych z wieku XVI i późniejszych była absolwentami Uniwersytetu Cambridge, znanego w tym czasie z radykalnych idei religijnych. Wielu z jego wychowanków zostało znanymi duchownymi. Z czasem separatystów zaczęto nazywać purytanami, podobnie jak independentów nieseparatystycznych, pragnących dalszej reformy Kościoła Anglii, polegającej na oczyszczeniu go z pozostałości katolicyzmu, lecz niezamierzających go opuszczać. Separatyści stali się znani przede wszystkim jako twórcy Kościoła kongregacyjnego, zwłaszcza po tym, jak wyemigrowali do Ameryki. Kongregacjonizm (z łac. *congregatio* – zgromadzenie) zajmował w łonie purytanizmu stanowisko pośrednie pomiędzy wyznawanym przez część purytanów prezbiterianizmem a bardziej radykalnym protestantyzmem anabaptystów i kwakrów. Podkreślał prawo każdego zorganizowanego zgromadzenia do samookreślenia się, bez konieczności przedstawienia tych decyzji do akceptacji jakiegokolwiek wyższego autorytetu i w związku z tym nie uznawał hierarchii kościelnej. Każdy kościół (kongregacja) traktowany był jako niezależna społeczność wiernych.

Drugą grupę stanowili purytanie określani jako nieseparatystyczni independenti, mający nadzieję na reformę Ustanowionego Kościoła, w ramach którego zamierzali pozostać. Jednak w późniejszym okresie, zwłaszcza za rządów Karola I, kiedy nasiliły się restrykcje wobec nich ze strony państwa i prymasa Anglii Williama Lauda, część z nieseparatystycznych independentów postanowiła emigrować do Nowej Anglii, gdzie oczekiwanie zmian w Kościele anglikańskim traciło sens. Pomimo oficjalnych deklaracji wierności Kościołowi Anglii, zaakceptowano kongregacjonizm jako kościelną formę organizacyjną.

Trzecią grupę, która wyodrębniła się w okresie po przywróceniu monarchii w Anglii (po 1660 r.), stanowili dyssenterzy (*the Dissenters*). Ogłoszony w roku 1662 *the Uniformity Act* spowodował, że wielu purytanów opuściło Kościół Anglii, separatystów tych zaczęto nazywać dyssenterami.

Jak zauważył Richard H. Tawney, to nie zerwanie dynastii Tudorów z Rzymem, ale purytanizm był prawdziwą angielską reformacją. Za jego sprawą dokonywała się prawdziwa rewolucja nie tyle w Kościele i państwie, ile w ludzkich duszach. Zmianie uległa świadomość i postawa życiowa osób wyznających protestantyzm w wydaniu purytańskim. Ich skoncentrowanie na kwestii zbawienia duszy, choć zupełnie od nich niezależnej, wyzwalało ogromną duchową energię, która przeobrażała nie tylko ich własne charaktery i zwyczaje, ale też

3. Rozwój ruchu purytańskiego. Przymierze narodowe purytanów–prezbiterian

rodzinę, Kościół, stosunki gospodarcze, miasta oraz instytucje polityczne i porządek społeczny³⁷.

Purytanizm odróżniał się od anglikanizmu także koncentracją na idei przymierza. Purytanie przydali pojęciu przymierza charakteru utylitarnego. W ich ujęciu w boskim planie zbawienia nie było chwili, która nie uwzględniałaby ludzi³⁸. Według purytańskiej teologii przymierza codzienne relacje między Bogiem a człowiekiem nie mogły być przypadkowe, wbudowane zostały w stworzone przez Boga warunki, ujawnione w przymierzu, a dotyczące życia i śmierci. Miał o tym świadczyć przykład Chrystusa, który musiał umrzeć za łamanie przez człowieka warunków przymierza uczynków. Wprawdzie nie wszyscy purytanie przyjmowali dogmat o przymierzu uczynków, większość uważała jednak, że to najlepszy z możliwych sposób na opisanie relacji Boga z Adamem. Chociaż termin przymierze nie pojawia się w *Biblii* do momentu opowieści o Arce Noego (Rdz 6:18) purytanie wierzyli generalnie, że boskie przymierza zaistniały wraz ze stworzeniem świata i będą istnieć do jego skończenia.

W teologii purytańskiej dominowało przymierze łaski. W początkach XVII w. teologowie purytańscy wskazywali na dwojaki, warunkowy i absolutny, charakter tego przymierza. Warunkowy charakter miało przymierze pomiędzy Bogiem a wybraną przez Niego społecznością czy narodem. Natomiast predestynowane jednostki pozostawały w bezwarunkowym absolutnym przymierzu. Purytanie uznawali zatem istnienie dwóch rodzajów przymierza łaski – bezwarunkowego przymierza łaski, dotyczącego jednostek, i – wzorowanego na przymierzu synajskim – warunkowego przymierza narodowego (*the national covenant*), w Nowej Anglii określanego również jako przymierze obywatelskie – *civil covenant*, ustanawiającego zasady społeczne, mające służyć wybranym przez Boga społecznościom czy narodom jako pomoc w ziemskim wymiarze ich życia. Osoby predestynowane, uczestnicząc w przymierzu łaski, mogły jednocześnie przebywać w niesprzymierzonej z Bogiem społeczności, a z kolei społeczność sprzymierzona zachowywała przymierze z Bogiem, nawet jeśli wielu jej członków nie doświadczało łaski wybrania. Dla teologów purytańskich przymierze narodowe stanowiło logiczną konsekwencję przymierza łaski, byli oni przekonani, że

³⁷ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, Harcourt, Brace and Company, New York 1926, s. 199.

³⁸ P. Golding, *Covenant Theology. The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition*, Christian Focus Publications, Rossshire 2004, s. 13–14, 21, 24, 26, 30.

podobnie jak predestynowane osoby, istnieją również narody wybrane. Sekretne-mu wybraniu jednostek odpowiadały publiczne akty przymierza, potwierdzające wybranie narodów. Jakub walczył z Bogiem w samotności (Rdz 32:25–33), ale wybranie Izraelitów dokonało się za pośrednictwem publicznego aktu przymie-rza synajskiego. Warunkiem wstępnym nie była nieskazitelna świętość członków plemion hebrajskich, ale ich zaangażowanie na rzecz wspólnych celów³⁹.

Społeczność bądź naród wybrany istniały tylko w wymiarze ziemskim, stąd relacja Boga z nimi miała zewnętrzny, federalny charakter (tzn. sfederowany, po-łączony z Bogiem). Naród czy społeczność nie mogły zostać za swe posłuszeństwo nagrodzone w niebie, ich przymierze z Bogiem musiało zatem dotyczyć celów doczesnych. W konsekwencji, jak wierzone, posłuszeństwo warunkom przymie-rza oznaczało sukces, nieposłuszeństwo – nieszczęścia, choroby lub konflikty. W przeciwieństwie do jednostek predestynowanych, pozostających w przymie-rzu łaski niezależnie od swych uczynków, umowa łącząca z Bogiem społeczność miała charakter warunkowy i nie była nieodwołalna. Jeśli społeczność, niezależnie od tego, jak wielu znajdowało się w niej świętych, popadała w zepsucie i de-prawację, obowiązywanie przymierza narodowego mogło ustać⁴⁰. W purytań-skiej teologii przymierza sukces społeczeństw czy narodów powiązany został nie z przedsiębiorczością, sprzyjającymi okolicznościami lub pomysłowością, lecz potraktowany został jako dany przez Boga w zamian za posłuszeństwo warun-kiem przymierza, również ofiarowanego przez Boga.

Purytanizm jako ruch pojawił się za panowania Elżbiety I, w ramach sporu dotyczącego strojów duchownych (tzw. kontrowersja westiariańska) i praktyk liturgicznych w Kościele anglikańskim. Był to ruch czerpiący w znacznej mie-rze z tradycji rodzimej, niemniej jednak to wpływy reformacji kontynentalnej nadały purytańskiemu ideałom ostateczny kształt. Inspirację religijną stanowili początkowo reformatorzy reńscy: Ulrich Zwingli, Heinrich Bullinger, Martin Butzer⁴¹, Johannes Oecolampadius i inni liderzy nadreńskiego ruchu refor-

³⁹ P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, Beacon Press, Bo-ston 1953, s. 21.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 21–22.

⁴¹ Najbardziej znaną pracę Butzera był traktat *De Regno Christi*, napisany na przy-musowej emigracji w Anglii, będący próbą wyjaśnienia natury królestwa Chrystu-sowego i zasugerowania, jaką drogą powinno pójść królestwo Anglii. Butzer nie dokonywał wyraźnego rozróżnienia pomiędzy sferami państwa i Kościoła, według

macyjnego (Zurich, Bazylea, Strassburg). Z czasem jednak drogi purytanów i teologów nadreńskich rozeszły się. Powodem była między innymi proanglikańska postawa Butzera i Bullingera podczas sporu westyariańskiego oraz ich erastiańskie sympatie. *Dekady* Bullingera były wśród duchownych znane w latach czterdziestych XVI wieku, jeszcze zanim przetłumaczone zostały na angielski (tłumaczenie angielskie, zatytułowane *Fiftie Godlie and Learned Sermons, Divided into Fiue Decades*, ukazało się w Londynie w roku 1577); zyskały uznanie i status wręcz quasi-kanoniczny. Wpływy reformacji genewskiej, reprezentowane przez *Marian Exiles*, liczącej około tysiąca osób, przymusowej emigracji z czasów rządów królowej Marii I Tudor (Krwawej Mary), jak swego czasu sądzono stanowiące źródło purytanizmu, pojawiły się w Anglii później, gdy zasadnicza struktura ideowa tego ruchu została już w znacznej mierze ukształtowana⁴². Bullinger cieszył się w Anglii poważaniem, wspierał tamtejszą reformację od samych jej początków jako doradca duchownych i arbiter w sporach religijnych. Swój traktat *De Scripturae sancae auctoritate deque episcoporum institutione et functione* (1538) zadedykował Henrykowi VIII. Dowodził w nim, że pierwszym zadaniem władzy świeckiej jest ochrona religii. Zachęcał władców Anglii do protekcjonizmu „prawdziwej religii” na wzór starotestamentowych monarchów Izraela. W systemie politycznym biblijnego

nego zadania kościelne, polityczne i społeczne nakładały się na siebie. Podobnie jak w wielu swoich wystąpieniach, pisał o odpowiedzialności ogólnej wspólnoty chrześcijańskiej za opiekę nad ubogimi i odrzucił pomysł, że powinny one być uzależnione od przypadkowej, prywatnej dobroczynności. Społeczność chrześcijańska jest w całości bezpośrednio odpowiedzialna za cierpienia jej członków, nie może uchylać się od tego obowiązku pod przykrywką wyższej pobożności. Obowiązki polityczne są postrzegane przez Butzera w świetle jego rozumienia królestwa bożego. Państwo, nie mniej niż Kościół, jest chrześcijańskim narzędziem; Bóg czyni swoje dzieło w świecie poprzez Ewangelię i sakramenty, jak również za pośrednictwem agencji świeckich. W ten sposób Butzer stawał się zwolennikiem ewangelii społecznej (D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings. From Geiler Von Kaysersberg to Theodore Beza*, ed. 2nd, Oxford University Press, New York 2001, s. 91), opierającej się na wprowadzaniu w życie bożej sprawiedliwości, uznającej za najważniejsze przykazanie „miłości Boga i bliźniego”. W myśli ewangelii społecznej miłość do Boga mogła się wyrażać tylko poprzez miłość bliźniego.

⁴² L. J. Trinterud, *The Origins of Puritanism*, „Church History” 1951, Vol. 20, Is. 1, s. 37; G. A. Moots, *Politics Reformed. The Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, University of Missouri Press, Columbia, s. 71.

Izraela dostrzegał model dla państwa protestanckiego. Funkcja monarchy lub rady, jak w przypadku Zurychu, miała być kontynuacją roli królów starożytnych, a funkcja duchownych – kontynuacją roli proroków jako mediatorów pomiędzy Bogiem a władcami⁴³. Bullinger prezentował erastiański punkt widzenia, domagając się, by religijna rola monarchów nie ograniczała się do obrony Kościoła, do przywrócenia nauki Słowa Bożego czy roli sakramentów, ale by polegała również na trosce o to, czy Kościół, „który powinien być nieskalaną oblubienicą Chrystusa, nie płami się fałszywym kolorem przesądu, nie oddaje swej wierności przez obrządki niezgodne z chrześcijańską prostotą”⁴⁴.

Bullinger zakwestionował władzę papieża i opowiedział się po stronie zwolenników królewskiej supremacji w Kościele Anglii, nie dziwi więc, że cieszył się uznaniem królowej Elżbiety I, która po objęciu tronu, jako dowód przyjaźni wobec Kościoła w Zurychu, przesłała Bullingerowi srebrny kielich. Kiedy w roku 1570 papież Pius V swoją bullą *Regnans in excelsis* ekskomunikował Elżbietę i zwolnił poddanych z posłuszeństwa wobec niej, uznając ją za uzurpatorską królową, która zepchnęła królestwo do „nędznej ruiny”, Bullinger pospieszył z obroną, krytykując decyzję papieża w swoim *Refutatio bullae papisticae contra Angliae reginam Elizabetham*⁴⁵. Argumentował, że królowa nie czyniła nic poza to, co zostało jej przydzielone wolą Boga „i co wszyscy dobrzy książęta pośród ludu bożego czynili przed nią”⁴⁶. Władza królowej w sprawach świeckich i kościelnych, uważał Bullinger, była więc bożym zarządzeniem, nie wynikiem królewskiej samowoli. Wydaje się, że Anglia stanowiła dla Bullingera swego rodzaju pole doświadczalne, gdzie, bardziej niż w republikańskich warunkach Zurychu, udało się zrealizować

43 T. Kirby, *The Civil Magistrate and the Cura Religionis: Heinrich Bullinger's Prophe-tical Office and the English Reformation*, „Animus” 2004/9, s. 25–27, <http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%209/kirby.pdf> [data dostępu: 24.10.2013].

44 Henry Bullinger and Rodolph Gualter to the Earl of Bedford, Zurich, Sept. 11, 1566, [w:] H. Bullinger, *The Zurich Letters, second series, A. D. 1558–1602, comprising the correspondence of several English bishops and others with some of the Helvetian reformers, during the reign of Queen Elizabeth*, The Parker Society, The University Press, Cambridge 1845, s. 139, <http://www.ebooksread.com/authors-eng/steuart-adolphus-pears/the-zurich-letters-second-series-comprising-the-correspondence-of-several-engl-rae.shtml> [data dostępu: 1.08.2012].

45 G. A. Moots, *Politics Reformed...*, s. 71–72.

46 T. Kirby, *The Civil Magistrate...*, s. 34–35.

3. Rozwój ruchu purytańskiego. Przymierze narodowe purytanów–prezbiterian

starotestamentowy wzór współlistnienia w osobie monarchy władzy cywilnej i eklezjalnej⁴⁷.

Wpływy drugiego nurtu reformacyjnego, określonego przez teologię Jana Kalwina (angielska edycja *Nauki religii chrześcijańskiej* ukazała się w 1561 r.), nazywanego reformacją genewską, wzmocniły się w Anglii za sprawą reformatorów byłej emigracji mariańskiej. Byli oni mniej pojednawczo niż Bullinger nastawieni do Kościoła Anglii i kościelnej roli monarchy. Jeszcze podczas przebywania w republikańskiej Genewie, mieście Jana Kalwina i jego następcy Teodora Bezy, część z nich, niezadowolona z istniejącego tłumaczenia *Biblii*, zlecone przez Henryka VIII, określanego jako *Wielka Biblia* (*the Great Bible*), w latach 1557–1660 dokonała własnego tłumaczenia na język angielski z hebrajskiego i greki. *Biblia Genewska* (*The Geneva Bible*, 1560 r., pierwsza publikacja w Anglii w 1575 r.), ze względu na przystępny język czytana była przez Anglików chętniej niż *Wielka Biblia*. Udział w tłumaczeniu mieli William Whittingham, Myles Coverdale, Christopher Goodman, Anthony Gilby, Thomas Sampson i William Cole. Niektórzy z nich stali się później liderami kontrowersji westiariańskiej. W przypisach tłumaczenia znalazły się komentarze, uzasadniające teorię oporu wobec władcy nie stosującego się do Słowa Bożego⁴⁸. Uciekinierzy mariańscy przejęli Kalwinową naukę w kwestii relacji państwo – Kościół, różną od tej reprezentowanej przez reformatorów z Zurychu. Przypomnijmy, że Kalwin uczył o boskim pochodzeniu Kościoła i państwa, ale zarazem wskazywał na potrzebę ich rozdzielenia.

Wstępem do rozwoju separatystycznego i nieseparatystycznego independentyzmu był sprzeciw części angielskich protestantów wobec episkopalizmu, obrządku i liturgii. Integrujące się środowiska niezadowolonych nawoływały do powrotu do źródeł, czyli do bezpośredniej nauki płynącej z *Biblii* i oczyszczenia Kościoła Anglii z pozostałości katolicyzmu. Chcąc zachować czystość biblijnej doktryny i praktyki w Kościele część purytanów (separatystyczni independenci) postanowiła odseparować się od Kościoła Anglii i stworzyć swój alternatywny kościół. Ruch separatystyczny obejmujący purytanów, zawiedzionych w oczekiwaniach na reformę Kościoła Anglii, nie reprezentował

⁴⁷ *Ibidem*, s. 35–36.

⁴⁸ Radykalna wymowa *Biblii genewskiej* skłoniła Elżbietę I do zlecenia innego tłumaczenia (*the Bishop's Bible*), jej następcą Jakub I, zachował się podobnie. *The King James Bible* (*Biblia Króla Jakuba*) miała zastąpić *Biblię genewską* (G. A. Moots, *Politics Reformed...*, s. 72).

jednak jednolitej wizji Kościoła, rozgałęział się na odmienne grupy, będące zwolennikami kongregacjonizmu (zwanego początkowo Kościołem independentckim), presbiterianizmu, baptyzmu, kwakryzmu i innych.

Znaczącym krokiem w rozwoju ruchu separatystycznego była tzw. kontrowersja westiariańska (*the Vestiarian Controversy*) z roku 1566, rozpoczęta propozycją arcybiskupa Matthew Parkera wprowadzenia jednolitych strojów dla duchowieństwa anglikańskiego. Propozycja spotkała się ze sprzeciwem małej grupy uczonych, wśród których przeważali niegdysiejsi uciekinierzy mariańscy, z których część przebywała podczas emigracji również w Zurychu, tak jak Thomas Sampson i Lawrence Humphrey. Zasadniczą kwestię stanowiło pytanie, czy strój duchownych należy rozważać jako zagadnienie z zakresu doktryny, czy dyscypliny. Konserwatywni anglikanie traktowali to w kategoriach porządku i obyczajności, radykałowie widzieli w ornatach dążenie do przywrócenia katolickiego sakrotalizmu (przekonanie, że obrzęd jest skuteczny wyłącznie dzięki celebrującemu go kapłanowi).

Bullinger nie zalecał duchownym ubierania się w ten sposób, ale też nie uważał sprawy stroju za aż tak istotną, dlatego nawoływał do umiarkowania w tej kwestii. Choć niechętnie, podjął się roli adwokata biskupów. Nie podzielał radykalizmu części purytanów, którzy mimo różnorodnych restrykcji, odmawiali złożenia przysięgi wierności Kościołowi anglikańskiemu tylko dlatego, że nadal – jak stwierdzano – odziewał się on w „szmaty papieżstwa”⁴⁹.

Istotne jest, że w ramach kontrowersji westiariańskiej, na uboczu sporu eklezjalno-teologicznego, znaczenia nabrały kwestie świeckie, takie jak wolność i relacje państwo – Kościół. Po jednej stronie znajdowali się zwolennicy królewskiej supremacji, broniący konformizmu, korzystający z pism Petera Martyra Vermingli’ego i Bullingera, po drugiej – środowiska purytańskie presbiterian i kongregacjonistów, respektujące Kalwinową naukę o rozdziale Kościoła i państwa. Lider purytanów – presbiterian Thomas Cartwright bronił równości duchowieństwa i jego autonomii w stosunku do władzy świeckiej. W roku 1570 spotkał się w Genewie z Theodorem Bezą, zajmującym wobec Kościoła elżbietańskiego stanowisko krytyczne. Beza w liście do Bullingera ubolewał, że cała kontrowersja nie jest tylko sporem „o peleryny”, ale że cho-

⁴⁹ Miles Coverdale, Laurence Humphrey and Thomas Sampson to William Farell, Peter Viret, Theodore Beza and Others, [London] July 1566, [w:] H. Bullinger, *The Zurich Letters, second series...*, s. 121.

dzi w niej w istocie o suwerenność monarszą, zajmującą stopniowo miejsce obalonego papieża⁵⁰. Jako zwolennik prezbiterianizmu pytał retorycznie: „cóż może być bardziej obrzydliwego i ekstrawaganckiego niż założona władza biskupów”⁵¹. Broniąc nonkonformistycznych duchownych stwierdzał, że zmuszanie wyznawców „czystej Ewangelii”, by na wzór kapłanów Baala nosili „kwadratowe czapki, taśmy, kaptury i inne tego typu rzeczy” nie jest największym nieszczęściem, dowodzi natomiast tego, że

[...] cokolwiek może się podobać majestatowi królowej i arcybiskupowi Canterbury, ustanowienie, zmiana lub usunięcie w odniesieniu do obrzędów Kościoła, będzie niezwłocznie uznane za mające moc prawa⁵².

Stanowisko Bezy wiązało się z jego sprzeciwem wobec erastianizmu, doktryny wywodzącej swoją nazwę od Thomasa Erastusa (1524–1583), szwajcarskiego teologa protestanckiego, zaangażowanego w kontrowersje dotyczące prawa egzekwowania dyscypliny w Kościele, to znaczy tego, czy miała to czynić władza świecka, czy liderzy religijni. Erastus twierdził, że jedynie władza państwowa w postaci monarchy, parlamentu lub monarchy i parlamentu, jest w stanie utrzymać kościelną dyscyplinę i to w sytuacji państwa jednolitego religijnie. Siedemdziesiąt pięć tez zawartych w jego napisanej po łacinie pracy, dotyczących wspomnianej kwestii, opublikowano w Londynie w roku 1589 (angielskie tłumaczenie ukazało się w roku 1659 jako *The Nullity of Church Censures* [Unieważnienie krytyki kościelnej], drugie tłumaczenie w 1682 r.). Praca ta miała ogromny wpływ na siedemnastowieczną angielską teorię supremacji państwa nad tamtejszym Kościołem. Erastianizm jest obecnie rozumiany jako postulat władzy świeckiej, by kontrolować wiarę religijną, z czym wiąże się pejoratywna konotacja cynicznej obojętności na kwestie sumienia. Erastianizm jest doktryną łączoną z teorią władzy niepodlegającej prawu ani sumieniu, podporządkowującej religię, w formie przez siebie ustanowionej, własnym celem⁵³. Należy jednak zaznaczyć, że

⁵⁰ Theodore Beza to Henry Bullinger, Geneva, Sept. 3, (1566), [w:] H. Bullinger, *The Zurich Letters, second series...*, s. 128–129.

⁵¹ *Ibidem*, s. 129.

⁵² *Ibidem*, s. 130.

⁵³ D. A. Orr, *Treason and the State. Law, Politics and Ideology in the English Civil War*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 102.

poglądy Erastusa, jakkolwiek egzaltujące państwo, nie pokrywały się w pełni z późniejszym erastianizmem⁵⁴. Określenie „erastianin” w wieku XVII znaczyło znacznie więcej w kwestii religijnych prerogatyw władzy świeckiej, obejmowało prawo tej władzy nie tylko do egzekwowania dyscypliny kościelnej, ale również do określenia doktryny. Jak napisał John Neville Figgis, szwajcarski teolog utworzył drogę teorii bardziej narzucającej się, systematycznej i wrogiej rozsądkowi, niż jego własna⁵⁵. Dla samego Erastusa centralnym zagadnieniem był dylemat, jak egzekwować dyscyplinę kościelną. Dyscyplinę taką – w jego przekonaniu – mogło utrzymać tylko państwo unitarne religijnie, nie tolerancyjne⁵⁶, a zatem nie pozwalające na rozwój kultów innych niż oficjalny, z tym wszakże zastrzeżeniem, że działania władzy świeckiej nie mogły sprzeciwiać się Słowu Bożemu⁵⁷. Dyscyplina egzekwowana przez państwo służyć miała ochronie wolności jego mieszkańców, alternatywę stanowiła – zagrażająca państwu – dyscyplina kościelna. Erastus zakładał bowiem, że ludzie, bardziej niż rządzącym, będą posłuszni dysponującym ekskomuniką duchownym⁵⁸. Uważał, że potężne narzędzie Kościoła w postaci ekskomuniki wkraczało nie tylko w zakres władzy świeckiej, ale również – boskiej, przez udzielanie gwarancji pewności i nienaruszalności⁵⁹.

Kontrowersja westiariańska zapoczątkowała długą debatę na temat władzy królewskiej. Fakt, że Bullinger nie podzielał nienawiści radykałów do orantów oraz że był przyjacielem Erastusa, automatycznie stawiał go po stronie konformistów, choć również osobiście dał wyraz przynależności do nich. Poparcie Bullingera dla monarszej supremacji sprawiło, że drogi jego i radykalnych reformatorów rozeszły się⁶⁰. Chociaż w kontrowersję westiariańską zaangażowana była stosunkowo niewielka grupa „wczesnych” purytanów ujawniła ona faktycznie istniejący podział w Kościele anglikańskim oraz rosnący polityczny ruch opozycyjny, który znalazł później swoje miejsce w Parlamencie. W roku 1572 ukazało się *An Admonition to the Parliament*, anonimowa praca, prawdopodobnie autorstwa Johna Wilcoxa i Johna Fielda, postulująca dalszą reformę Kościoła Anglii według wzoru

⁵⁴ J. N. Figgis, *The Divine Right...*, s. 337–339.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 339.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 294.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 321–322.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 335–336.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 337.

⁶⁰ G. A. Moots, *Politics Reformed...*, s. 75.

3. Rozwój ruchu purytańskiego. Przymierze narodowe purytanów–prezbiterian

genewskiego. Odzwierciedlające wpływ prezbiterian wśród purytanów, z Thomasem Cartwrightem na czele, *Napomnienie do Parlamentu* zalecało większe oparcie Kościoła Anglii na autorytecie *Pisma Świętego* i odejście od episkopalizmu – władzy biskupów (z gr. *epískopos* „nadzorca”, „opiekun”)⁶¹. Wiodąca rola w Kościele miała zostać przyznana starszym (prezbiterianizm – z gr. *presbiter* – starszy). Mieli nim zarządzać wspólnie z ministrami i diakonami. By przywrócić pierwotny Kościół – stwierdzano – należało

[...] w miejsce arcybiskupa i biskupa ustanowić równość ministrów, w miejsce kanclerzy, archidiakonów, oficjeli, komisarzy, protektorów, doktorów, przywoływaczy, strażników i tym podobnych, osadzić w każdej kongregacji prawych i bogobojnych starszych⁶².

Jest rzeczą straszną, pisali autorzy *Napomnienia...*, że biskupi wraz z podległą im świtą, pozbawili ministrów należnego im, bo ustanowionego przez Chrystusa, „przewodnictwa ludem bożym”, że swoich duchownych „ustanowili podług własnej woli”, sekretnie, tak jakby byli oni ich własnością⁶³, od ludzi zaś „starają się odróżniać papieskim strojem”⁶⁴. Rządy arcybiskupa oparte na jego własnej woli uznano za kontynuację papieskiego samowładztwa, nie idącego w parze z prawdą i pobożnością. Jedyną prawdą, mającą moc władzy w Kościele – stwierdzano – jest Słowo Boga⁶⁵. *Modlitewnik powszechny* potraktowano jako pozostałość nadużyć papiestwa, księgę niedoskonałą, pełną „obrzydliwości”, zawierającą treści sprzeczne ze Słowem Bożym⁶⁶. Autorzy *Napomnienia...* porównywali królewską supremację w Kościele do rządów dwugłowego monstrum, które zajęło miejsce jednoosobowej władzy Chrystusa.

Królowa i Parlament do *Napomnienia...* ustosunkowali się krytycznie, podobnie swoją dezaprobatę dla „dalszej reformacji” w Kościele Anglii na wzór genewski, wyraził Bullinger. Jak pisał w jednym z listów, przyjęcie postulatów

⁶¹ *An Admonition to the Parliament*, [w:] *Puritan Manifestoes. A Study of the Origin of the Puritan Revolt*, ed. by W. H. Frere, C. E. Douglas, London 1907, s. 9–10, <http://archive.org/details/puritanmanifesto00freruoft> [data dostępu: 2.02.2012].

⁶² *Ibidem*, s. 16.

⁶³ *Ibidem*, s. 31.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 11.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 37.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 11–12, 21.

oznaczałoby pozbawienie władzy cywilnej autorytetu w sprawach kościelnych i pozostawienie ich wyłącznemu zarządowi „kapłanów i plebanów”, a tym samym powrót do wzorców papistów, którzy wyparli wpływy świeckich z Kościoła, monopolizując nad nim kontrolę⁶⁷. Bullingerowi zależało na uniknięciu wzorców rzymskich, choć dostrzegał je zupełnie gdzie indziej niż purytanie. Dodać należy, że choć myśl Bullingera, zwłaszcza jego teologia przymierza, miała istotny wpływ na formowanie się ruchu purytańskiego, to jednak konformistyczne i erastiańskie stanowisko reformatora, oddaliło go od purytanizmu, gdy ten jako ruch nabierał wyrazistości. Nazwisko Bullingera było natomiast coraz częściej przywoływane przez zwolenników Kościoła anglikańskiego, choć ten odrzucił Bullingerową teologię przymierza jako element zbyt purytański⁶⁸.

Napomnienie... stanowiło pierwszy otwarty manifest purytanizmu w jego presbiteriańskiej odmianie, który propagował ideę przymierza narodowego (*the national covenant*). Pomimo różnic, wykrystalizowanych z czasem w łonie tego ruchu, można stwierdzić, że rok 1572 stanowił swego rodzaju punkt zwrotny, od którego można mówić o istnieniu stronnictwa wrogiego nie tylko Kościołowi Anglii, ale i połączonemu z nim systemowi politycznemu. *Napomnieniu...* towarzyszyło przekonanie o religijnym obowiązku władzy, uważanej za partnera Kościoła w wielkim przymierzu społeczeństwa z Bogiem⁶⁹. Dla purytanów-presbiterian spór z konformistami był sporem o to, który model pobożności najlepiej wypełni wynikające z przymierza zobowiązanie wobec Boga. Purytanie-presbiterianie, na czele z Thomasem Cartwrightem, domagali się zastąpienia partnerstwem dotychczasowego, politycznego zwierzchnictwa nad Kościołem. W typowo Kalwinowy sposób Cartwright wskazywał na rozdział Kościoła i państwa, na ustanowione przez Boga partnerstwo pomiędzy władzą cywilną, powołaną do troski o dobrostan doczesny, i Kościołem, mającym na celu dobrostan duchowy. Obie strony tej współpracy – uważał Cartwright – miały na celu dobro dusz ludzkich, państwo – poprzez ochronę życia i zapewnienie ładu, Kościół – poprzez rozwój pobożności⁷⁰. Cartwright był purytaninem opowiadającym się za presbiteriańską formą organizacji Kościoła angielskiego na wzór szkocki.

⁶⁷ H. Bullinger to Bishop Sandys, Zurich, March 10, 1574, [w:] H. Bullinger, *The Zurich Letters, second series...*, s. 241–242.

⁶⁸ G. A. Moots, *Politics Reformed...*, s. 77.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 75–76.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 77–78.

4. Szkockie przymierze narodowe – i przymierze i umowa społeczna

W Szkocji prezbiterianizm rozwijał się od połowy XVI w. W sierpniu 1560 r. zebrał się Parlament Szkocji (tzw. Parlament reformacyjny), który – obradując bez zgody monarchy (Maria I Stuart przebywała wtedy jeszcze we Francji jako żona króla tego kraju Franciszka II) – zniósł papieską supremację, zakazał odprawiania łacińskiej mszy i uznał kalwinizm za religię państwową. W tym samym roku przyjęto *Szkockie Wyznanie Wiary* (*the Scots Confession*), dając początek prezbiteriańskiemu Kościołowi Szkocji. Do upowszechnienia kalwinizmu w Szkocji istotnie przyczynił się John Knox (1514–1572), uczestnik emigracji mariańskiej. Po powrocie do Szkocji w 1559 r. rozpoczął starania na rzecz ustanowienia w Szkocji kalwinizmu (prezbiterianizmu)⁷¹.

Kowenanterzy (*the Covenanters*) byli szkockim ruchem religijno-politycznym, znanym przede wszystkim ze sprzeciwu wobec ingerencji króla Anglii i Szkocji Karola I Stuarta w sprawy prezbiteriańskiego Kościoła Szkocji. Karol I rościł sobie prawo, by podobnie jak w Anglii, pozostawać głową Kościoła szkockiego. Dla szkockich przywódców religijnych, jak i dla części zwykłych Szkotów, wierzących, że Kościół może pozostawać wyłącznie pod duchowym zwierzchnictwem Chrystusa, sytuacja, w której człowiek, nawet jeśli był królem, miał stać się przywódcą Kościoła, była nie do zaakceptowania. W 1637 r. Karol I wprowadził liturgię opartą na *Modlitewniku powszechnym*, co oburzyło Szkotów i zaowocowało wielkim poruszeniem wyrażonym w podpisywaniu *Przymierza Narodowego* w 1638 r.

Szkockich kowenanterów można uznać za odpowiedników angielskich purytanów. Tak jak oni, w wieku XVII podjęli walkę z władzą w obronie swo-

⁷¹ Knox uznawał istnienie jedyne przymierza – przymierza łaski, które uważał za klucz służący zrozumieniu przedstawionego w *Biblii* planu zbawienia. Pomiędzy *Starym* i *Nowym Testamentem* istniała zatem ciągłość, Żydzi i chrześcijanie pozostawali w tym samym przymierzu łaski. Jeśli ktoś myślał inaczej, twierdził Knox, stawiał Jezusa niżej od Mojżesza i czynił go opozycyjnym wobec Prawa Ojca. Zgodnie z Ewangelią Chrystus nie przyszedł przeciw, by unieważnić Prawo Mojżeszowe, ale je wypełnić (J. Knox, *The Appellation of John Knox from the Sentence Pronounced against Him by Bishops and Clergy*, [w:] J. Knox, *The History of the Reformation of Religion in Scotland, with a memoir, historical introduction and notes* by W. M'Gavin, Glasgow 1831, s. 393–394, <https://archive.org/stream/historyreformat00gavgoog> [data dostępu: 3.04.2013]).

jego rozumienia religii i Kościoła. Sprzeciwiali się episkopalizmowi i wzorcom liturgii Kościoła anglikańskiego, które Kościołowi szkockiemu narzucali królowie Jakub VI (I) i jego syn Karol I, ale przede wszystkim sprzeciwiali się im samym jako zwierzchnikom tego Kościoła. Powoływano się na podpisane przez Jakuba VI *Królewskie Wyznanie Wiary* z 1581 r. W Kościele szkockim, wywodzącym się z reformacji genewskiej, jedynym uznawanym królem był Jezus Chrystus, a drogowskazem w sprawach religijnych i kościelnych – Słowo Boże. Król jako władca świecki traktowany był również jako podległy Chrystusowi, nie mógł więc rościć sobie władczych pretensji do sfery duchowej. Teolog Andrew Melville, obok Johna Knoxa najwybitniejszy przywódca szkockiej reformacji, przy jednej z okazji zwrócił się do Jakuba VI, ojca Karola I, tymi słowami:

Panie, będziemy pokornie czcić twój majestat publicznie, ale ponieważ mamy okazję, aby być z tobą na osobności, musimy wypełnić nasz obowiązek, albo będziemy zdrajcami zarówno Chrystusa, jak i ciebie. A zatem, Panie, [...] teraz znowu muszę ci powiedzieć, że w Szkocji istnieją dwa królestwa: jest król Jezus Chrystus i jego królestwo Kirk, którego poddanym jest król Jakub VI, nie jest on w nim królem, ani panem, ale członkiem⁷².

Jakub VI (od 1603 r. również król Anglii Jakub I), wykorzystując swój talent dyplomatyczny i spryt, wprowadzał stopniowo elementy anglikanizmu do Kościoła szkockiego. Ponieważ jego wysiłki zmierzające do powstania unii realnej pomiędzy Anglią i Szkocją nie powiodły się, chciał przynajmniej stworzenia unii religijnej poprzez zaprowadzenie anglikanizmu w Szkocji i uczynienie siebie głową tamtejszego Kościoła. Ustanowienie przezeń odgórnej władzy w postaci biskupów zakłóciło funkcjonowanie szkockiego presbiterianizmu, odtąd zawierał on w sobie elementy episkopalizmu. Władza Jakuba nad Kościołem szkockim daleka była jednak od tej, jakiej on sam oczekiwał⁷³. Udział biskupów w rządzeniu Szkocją nie był na rękę szlachcie szkockiej, osłabiał bowiem znaczenie tej ostatniej i tak już mniejsze w stosunku do szlachty angielskiej. Wpro-

⁷² Cyt. za: J. MacLeod, *John Livingston*, <http://www.reformation-scotland.org.uk/articles/john-livingstone.html> [data dostępu: 7.02.2012].

⁷³ D. Stevenson, *The Scottish Revolution 1637–1644. The Triumph of the Covenants*, 2nd ed., John Donald, Edinburgh 2003, s. 23.

wadzony w Szkocji system episkopalny został ratyfikowany przez parlament szkocki w roku 1612⁷⁴. Następny etap na drodze rozmontowywania szkockiego prezbiterianizmu stanowiła interwencja w doktrynę i liturgię. *Pięć artykułów z Perth (the Five Articles of Perth)*, przyjętych przez Zgromadzenie Generalne Kościoła Szkocji (1618) i parlament (1621), przywracało niektóre obrzędy katolickie, między innymi klękanie podczas przyjmowania komunii⁷⁵.

Karol I kontynuował politykę ojca, podobnie jak on koncentrował się na swoim dworze w Anglii i uważał Parlament angielski za ważniejszy od szkockiego. Dopiero po dziesięciu latach od swej londyńskiej koronacji raczył przybyć do Szkocji, przywożąc ze sobą Williama Lauda, wkrótce arcybiskupa Canterbury, który stał się głównym monarszym doradcą w sprawach kościelnych i symbolem znienawidzonej z czasem królewskiej polityki wobec Kościoła Szkocji. Na miejsce koronacji wybrany został kościół Abbey Holyrood, odbyła się ona pod przewodnictwem Lauda, przy bogatym wystroju ołtarza. W roku 1636 ukazała się *Canons and Constitutions Ecclesiastical, for the Government of the Church of Scotland*. W pierwszym rozdziale znajdowało się sformułowanie o groźbie ekskomuniki dla ośmielających się kwestionować zwierzchnictwo króla w sprawach kościelnych, mowa była również o tym, że król może według swojej woli, bez zgody ze strony Kościoła Szkocji, wprowadzać w nim ustawy i zarządzenia. Narzucenie *Modlitewnika powszechnego*, który odebrano jako wprowadzanie do Kościoła szkockiego „anglikatolicyzmu”, przelało czarę goryczy. Modlitewnik, nazywany *Laud's Liturgy (Liturgia Lauda)* stał się powodem powszechnego oburzenia. Uważano, że król nie ma prawa ingerować w liturgię bez zgody Kościoła albo Parlamentu, a *the Book of Common Prayer* – jak sądzono – przywracał elementy papizmu, takie jak bierzmowanie, adoracje, kult konsekrowanych rzeczy czy transsubstancjację, upodabniające Kościół szkocki do Kościoła katolickiego.

Uznano, że nadszedł czas na odnowienie więzów religijno-narodowej jedności i przywołanie *Królewskiego Wyznania Wiary*, nazywanego też *Negatywnym (The King's Confession/Negative Confession)* z 1581 roku, będącego rodzajem przymierza, podpisanego przez króla i zwykłych Szkotów. Stanowiło ono wstęp do nowego przymierza – *Przymierza Narodowego (the National Covenant)*, którego podpisywanie rozpoczęło się w Greyfriar's Kirk w Edynburgu, 28 lutego 1638 r.

⁷⁴ S. Zabieglik, *Historia Szkocji*, wyd. 2, Wydawnictwo DJ, Gdańsk 2000, s. 150–151.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 153.

Mieszkańcy Edynburga podpisywali je przez kilka dni. Rozesłane po kraju kopie w ciągu kilku następnych tygodni podpisane zostały przez tysiące Szkotów.

Przymierze Narodowe z roku 1638, sformułowane przez Archibalda Johnstona of Wariston i Alexandra Hendersona, było rodzajem przymierza z Bogiem, zawierającym postulat wolności dla Parlamentu Szkocji i Zgromadzenia Generalnego Kościoła Szkocji, wolności rozumianej jako brak ingerencji króla (*non-domination*). Odwoływało się do wcześniejszego *Królewskiego Wyznania Wiary*. Dokument zaczynał się od słów: „My wszyscy i każdy z nas niżej podpisany, protestujemy”⁷⁶ i wyrażał sprzeciw wobec wpływów katolicyzmu uznanych za zagrożenie dla narodowego Kościoła Szkocji. *The King's Confession* z 1581 r. było rodzajem przysięgi złożonej Bogu, podpisanej imiennie przez ludzi, czyli rodzajem wielostronnej umowy społecznej. Podobny charakter miało *Przymierze Narodowe*, również imiennie podpisywane przez ludzi (niektórzy podpisywali je własną krwią). Stwierdzono w nim między innymi:

[...] obiecujemy i przysięgamy na Wielkie Imię Pana naszego Boga kontynuować wyznanie i posłuszeństwo religii; i że będziemy jej bronić i odpierać wszystkie sprzeciwiające się jej błędy i nadużycia, podług naszego powołania i ze wszystkich sił, które Bóg włożył w nasze ręce, przez wszystkie dni naszego życia⁷⁷.

W podobny sposób [...] z tym samym sercem, deklarujemy przed Bogiem i ludźmi, że nie mamy intencji ani pragnienia próbować czegokolwiek, co mogłoby sprzeciwić się Bogu albo umniejszyć wielkość i władzę króla, ale przeciwnie, obiecujemy i przysięgamy, że będziemy z całych swoich sił, całym naszym znaczeniem i życiem, stawać w obronie zagrożonej suwerenności Królewskiego Majestatu, jego osoby i władzy, w obronie [...] rzeczonej prawdziwej religii, wolności i praw królestwa oraz [zobowiązujemy się – L. Ch] do wzajemnej obrony i pomocy przez każdego z nas w tej samej sprawie zachowania prawdziwej religii i władzy Majestatu, naszą najlepszą radą, naszym ciałem, znaczeniem i całą mocą, [...] że cokolwiek z tego powodu zostanie uczynione najmniejszemu z nas, uznane zostanie

⁷⁶ *The King's Confession* (1581), http://reformationhistory.org/kingsconfession_text.html [data dostępu: 13.06.2012].

⁷⁷ *The National Covenant* (1638), https://reformationhistory.org/nationalcovenant_text.html [data dostępu: 12.02.2012].

4. Szkockie przymierze narodowe – i przymierze i umowa społeczna

za uczynione nam wszystkim w całości i każdemu z nas z osobna. I że ani bezpośrednio, ani pośrednio nie ulegniemy podziałom i nie wycofamy się z powodu jakiegokolwiek propozycji, okoliczności, kuszenia czy terroru z tego błogosławionego i lojalnego połączenia; nie zaniechamy, mimo przeszkód, również tego, że wszystkie postanowienia służące dobrem celom, będą przyjmowane na drodze wspólnej zgody; wręcz przeciwnie, wszystkimi, zgodnymi z prawem, sposobami będziemy pracować dla rozwoju i promocji tych celów, a jeżeli niebezpieczny i dzielący ruch zostanie wobec nas uczyniony słowem lub nakazem sądowym, my i każdy jeden z nas, albo go powstrzyma, albo, jeśli będzie taka potrzeba, [...] nie będziemy się bać ani oszczerstwa ryszotkowej rebelii, kombinacji, ani czegokolwiek jeszcze, co nasi przeciwnicy, w swej przebiegłości i złośliwości, nam zarzuca; to, co czynimy, jest zatem dobrze usprawiedliwione i wyrosło z nieudawanego pragnienia zachowania prawdziwej chwały Boga, majestatu naszego Króla i pokoju królestwa, dla wspólnego szczęścia nas samych i następnych pokoleń⁷⁸.

Przymierze Narodowe miało dwojaki charakter: było dwustronną umową narodu szkockiego z Bogiem oraz wielostronną umową społeczną. Miało dotyczyć całego narodu, jak i każdego z osobna. Określano je jako „zaślubiny Królestwa z Bogiem”, co miało oznaczać, że naród szkocki przyjmował prawdziwą religię, za jaką uznawał protestantyzm reformowany, a presbiterianizm – za idealny model eklezjalnej organizacji. Porównywano Szkocję i jej *Przymierze Narodowe* z Izraelem i przymierzem synajskim. Kowenanterzy wierzyli również, że dostarczało ono prawnej podstawy do ewentualnego oporu przeciwko władzy cywilnej w przypadku podejmowania przez nią prób osłabienia czystości Kościoła Szkocji. Warto zaznaczyć, że wizję Szkocji jako narodu wybranego upowszechniali radykalni millenarystyczni (łac. *mille anni* „tysiąc lat”) kaznodzieje, uznający bliskość ponownego przyjścia Chrystusa, czyli paruzji, i nastania Tysiącletniego Królestwa Bożego na Ziemi. Jak wierzono, predestynacja miała również odniesienie do społeczności (narodów), mających odegrać w boskim planie szczególną rolę. Na tym gruncie wśród szkockich, presbiteriańskich radykałów wyrosło przekonanie, że Szkoci, praktykując kalwinizm, są jednymi z wybranych. W rezultacie teologowie ci zaczęli postrzegać Szkocję jako „nowy Izrael”, przeznaczony do odegrania wyjątkowej roli w historii. Dążenie do pobożnej polityki opartej na

⁷⁸ *Ibidem*.

Przymierzu Narodowym stać się miało symbolem wybranego statusu Szkotów. Wierzano, że ich przeznaczeniem jest ustanowienie w Szkocji chrześcijańskiego *commonwealth*’u, przygotowanie drogi na paruzję i triumf predestynowanych poprzez osiągnięcie, na tyle, na ile jest to możliwe, doskonałości na Ziemi.

Celem *Przymierza Narodowego* było „zachowanie prawdziwej chwały bożej, majestatu naszego króla i pokoju królestwa”⁷⁹, dokument nie był zatem wymierzony w instytucję monarchii, a nawet w osobę Karola. Podpisujący go nie kwestionowali swojej wierności królowi, pod warunkiem, że pozostanie on posłuszny Kościołowi szkockiemu i Parlamentowi. *Przymierze Narodowe* można zatem potraktować jako dokument konstytucyjny, ale nie rewolucyjny. Nie znalazły się w nim nawet uwagi o wprowadzonych przez króla elementach episkopalizmu w Kościele szkockim, żadne działania Karola nie zostały określone jako bezprawne.

Przymierze Narodowe stanowiło symbol zjednoczonej opozycji wobec zmian religijnych i politycznych, z wyraźną wymową narodową. Umiejętnie łączyło sprzeciw wobec groźby papizmu z lojalnością wobec szkockiej korony. Kiedy w listopadzie roku 1638 zebrało się Zgromadzenie Generalne Kościoła Szkocji ogólny nastrój stał się jeszcze bardziej narodowy⁸⁰. Kontynuowano sprzeciw wobec dotychczasowych posunięć Jakuba VI (I) i Karola I, działających na rzecz zbliżenia Szkocji w dziedzinie religijnej do Anglii, potępiono *Pięć Artykułów z Perth* oraz nową liturgię. Mimo natychmiastowego formalnego rozwiązania Zgromadzenia przez królewskiego komisarza, obradowało ono nadal. Zniosło episkopalizm, ekskomunikowało biskupów i zakazało *the Book of Common Prayer*. W dalszym ciągu wyrażano pełną lojalność wobec króla Karola. Parlament zaakceptował *Przymierze* w roku 1640, od tego też mniej więcej roku zaczęło dominować określanie radykalnych zwolenników presbiterianizmu jako kowenanterów. Do tej pory nazywano ich bowiem zazwyczaj *supplicants*, czyli skromnymi petentami. Kowenanterzy zdecydowali się zbrojnie przeciwstawić kościelnym reformom Karola I. Do ostatecznego starcia między kowenanterami a królem doszło w latach 1639–1640 (tzw. Wojny Biskupie), które zakończyło się królewskim uznaniem niezależności Zgromadzenia Generalnego Kościoła Szkocji, czyli zrzuceniem monarszej kontroli nad Koś-

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ R. Coupland, *Welsh and Scottish Nationalism. A Study*, Collins, London 1954, s. 84–85.

ciółem Szkocji. W roku 1643, podczas angielskiej wojny domowej, cele *Przymierza Narodowego* włączone zostały do *Uroczystej Ligi i Przymierza* (*the Solemn League and Covenant*), zabezpieczającej sojusz wojskowy między Parlamentem angielskim a kowenanterami szkockimi przeciwko rojalistom. *The Solemn League and Covenant* rozesłano po Anglii i Szkocji, by uzyskać podpisy ludzi.

Liderzy reformacji szkockiej – John Knox, George Buchanan, Samuel Rutherford i inni, w swoich pismach teologicznych oraz politycznych odwoływali się do przymierzy biblijnych. Silna wśród Szkotów świadomość przymierza wiązała się z istniejącą tam tradycją lokalnego defensywnego organizowania się ludzi (*banding* lub *bonding*) w obliczu braku silnej władzy centralnej⁸¹. Jeszcze przed *Królewskim Wyznaniem Wiary* (*The King's Confession*) z roku 1581, zawartych zostało kilka „bands” i „covenants”. W roku 1556 w „band” z Dun przysięgano, że cała społeczność będzie opierać się wszelkim formom bałwochwalstwa. Podobnie w roku 1557, w Edynburgu, w „*ane Godlie Band*” przyrzekano poświęcenie dla ustanowienia i zachowania „Słowa Boga”. W roku 1560 w Edynburgu zawarto przymierze, w którym zobowiązywano się do ustanowienia wszelkimi możliwymi siłami warunków, służących rozkwitowi „prawdy zawartej w słowie Boga”⁸².

Przymierze Narodowe miało swoje źródła w tradycji lokalnych przymierzy czy „bands”, podpisywanych przez mieszkańców miast lub rejonów. Łączyło czynnik religijny z narodowym, dotyczyło ziemskiego, wspólnotowego wymiaru ludzkiego życia, czyli polityki. Było nowożytną wersją przymierza synajskiego, tzn. umową między Bogiem a narodem, ale też i formą umowy społecznej, zawartej między sobą przez ludzi. Służyć miało zabezpieczeniu przez rządzącego króla chwały Boga w formie Kościoła Szkocji oraz samej polityki, jak pisano, „dla wspólnego szczęścia”. W kontekście teologii przymierza można je określić jako rodzaj przymierza uczynków, zobowiązującego naród do właściwego kultu i zachowania względem Boga, co służyć miało narodowej odrębności i pomyślności.

⁸¹ S. A. Burrell, *The Covenant Idea as the Revolutionary Symbol: Scotland, 1596–1637*, „Church History” 1958, Vol. 27, Is. 4, s. 339–340, DOI:10.2307/3161138.

⁸² W. E. Barton, *Congregational Creeds and Covenants*, Chicago 1917, <https://archive.org/stream/congregationalcr00bartuoft#page/n5/mode/2up> [data dostępu: 24.09.2014], s. 24.

5. Początki kongregacjonizmu (brownizm) Przymierze kongregacyjne

W poszukiwaniu prawdziwego Kościoła, zbliżonego do nauki Ewangelii, część purytanów szła jeszcze dalej niż purytanie-prezbiterianie na czele z Thomasem Cartwrightem. W ramach ruchu purytańskiego obok prezbiterianizmu wyłonił się kongregacjonizm, w początkowym okresie zwany brownizmem (od nazwiska Roberta Browne'a), a stworzona przezeń wizja Kościoła określana była jako Kościół independencki. Browniści byli separatystycznymi independentami, którzy nie żywili nadziei co do reformy Kościoła Anglii i realizacji w jego ramach przymierza narodowego (*the national covenant*). Uznali oni, że sposobem na urzeczywistnienie prawdziwej, opartej na Słowie Bożym religii mogą być jedynie lokalne, niezależne społeczności wierzących, powstające na podstawie przymierza. Kościół taki określano jako Kościół independencki, później, zwłaszcza w Nowej Anglii – jako kongregację.

Kongregacjonizm nie powstawał według jakiejś wcześniej istniejącej teorii. Prawdopodobnie jego początki były bardzo skromne. Grupa mężczyzn i kobiet postanowiła stworzyć własny Kościół, pozbawiony autoryzacji z czyjejkolwiek strony. Na początku panowania Elżbiety I władze Londynu odkryły zgromadzenie około stu osób w Plumbers' Hall. Sala została wynajęta 19 czerwca 1567 r., oficjalnie na przyjęcie weselne, jednak, jak podejrzewano, prawdziwym celem było spotkanie religijne. Po zdekonspirowaniu zgromadzenia ponad trzydzieści osób biorących w nim udział zostało aresztowanych. Uczestnicy spotkania w Plumbers' Hall wierzyli, że praktyki Kościoła państwowego są złe i że w związku z tym mają prawo, a nawet obowiązek, utworzenia zgromadzenia, gdzie będą mogli modlić się w zgodzie z własnym sumieniem. Wydarzenie to unaocniło, że w Londynie istnieje grupa radykałów religijnych, których łączy sprzeciw wobec „bałwochwalczych praktyk” Kościoła Anglii, odbywająca sekretne spotkania. Zgromadzenie w Sali Hydraulików może być uznane za początek kongregacjonizmu, ale brak jest dowodów na jego związek z późniejszym ruchem kongregacyjnym. Niewykluczone, że było ono tylko pojedynczym epizodem lub też jedną z logicznych konsekwencji przekonania, traktującego kult niezgodny z przekazem *Pisma* jako fałszywy i bezprawny w oczach Boga⁸³.

⁸³ A. C. McLaughlin, *The Foundations of American Constitutionalism*, The New York University Press, New York 1932, s. 6.

Biskup Londynu Edmund Grindal, w liście do Heinricha Bullingera z czerwca 1568 r., oceniał liczbę konspiratorów religijnych na około dwieście osób⁸⁴. Pewne jest natomiast, że pierwszy Kościół kongregacyjny zorganizowany został w więzieniu Bridewell, choć nie wiadomo, czy zgromadzenie w Plumbers' Hall miało wpływ na powstanie tej kongregacji. Pastorem wybrano Richarda Fytza. Zachowała się, spisana na małej karteczce, treść przymierza dającego podstawę kongregacji, które może być uznane za pierwsze przymierze kongregacyjne⁸⁵.

Osobą, której kongregacjonizm i przymierze kongregacyjne zawdzięczały szczególnie dużo, był Robert Browne (około 1550–1633), autor książki pt. *Dzieło, które ukazuje życie i obyczaje wszystkich prawdziwych chrześcijan oraz jak są oni niepodobni Turkom i papistom oraz ludowi pogańskiemu* (*A Booke Which Sheweth the Life and Manners of All True Christians, and Howe Vnlike They are Vnto Turkes and Papistes and Heathen Folke. Also the Pointes and Partes of all Diuinitie*). W pracy tej, opublikowanej w Middleburgu (Holandia) w roku 1582, sformułował zasady kongregacjonizmu. Twierdził, że istota Kościoła nie zawiera się w podporządkowaniu się wiernych autorytetowi biskupów, lecz w zobowiązaniu wiernych wobec Boga i siebie nawzajem. Fundamentem Kościoła rozumianego jako lokalna społeczność wiernych jest zatem umowa. Chrześcijaństwo definiował poprzez kategorię przymierza, w jego przekonaniu stawanie się chrześcijaninem następowało poprzez dobrowolne zawarcie przymierza z Bogiem, oddanie się pod jego władzę i przestrzeganie jego pra-

⁸⁴ W. E. Barton, *Congregational Creeds and Covenants...*, s. 30–31,

⁸⁵ *Ibidem*, s. 31, 33. Treść przymierza brzmiała następująco:

„The Order of the Priuie Church in London, which by the malice of Satan is falsely slandered, and euill spoken of. The myndes of them, that by the streugthe and workinge of the almighty, our Lorde Iesus Christ, haue set their hands and hartes, to the pure, vnmingled and sincere worshipinge of God, accordinge to his blessed and glorious worde in al things, onely abolishinge and abhorringe all tradicions and inuentions of man, whatsoever in the same Religion and Seruice of oure Lord God, knowinge this alwayes, that the Christe, eyther hathe or else euer more continually vnder the, crosse striueth for to haue. Fyrste and formoste, the Glorious worde and Euangel preached, not in bondage and subjection, but freely, and purely, onleye and all together accordinge to the institution and good worde of the Lorde Iesus, without any tradicion of man. And laste of all to haue, not the filthye Cannon Lawe, but dissipylyne onleye, and all together to the heavenlye and allmighty worde of our good Lorde, Isus Chryste. (Signed) Richard Fytz, minister” (cyt. za: *ibidem*, s. 33).

wa⁸⁶. Początkiem Kościoła jest przymierze z Bogiem, zawierane przez każdą przystępującą do niego osobę. Chrzest stanowi pieczęć potwierdzającą przymierze i jego warunki⁸⁷. W przymierzu Bóg zapewnia swą opiekę dla członków Kościoła i ich potomków, pod warunkiem, że nie porzucą oni jego rządu przez nieposłuszeństwo⁸⁸. Ludzie natomiast zobowiązują się do podporządkowania władzy Boga i jego prawu⁸⁹.

Jeszcze przed ukazaniem się *A Booke Which Sheweth...*, w roku 1581 grupa około czterdziestu osób, na czele z Brownem, powołała pierwszą kongregację w Norwich⁹⁰, zawierając przymierze i składając sobie wzajemną przysięgę pozostawania razem w chwale Boga i zachowania jego prawa⁹¹. W Norwich przebywała duża społeczność Holendrów, pracujących w tamtejszych zakładach rzemieślniczych. W związku z tym istnieje przypuszczenie, że Browne mógł inspirować się wpływem holenderskich anabaptystów, choć brak na to jednoznacznych dowodów⁹². W pamfletach ośmieszających brownistów wskazywano na kupiecko-rzemieślniczy rodowód ich kongregacji. W rzeczy samej, choć *Biblia* miała dla nich znaczenie priorytetowe, to wpływu tradycji średniowiecznych gildii, zwłaszcza w zakresie organizacji wewnętrznej, nie można raczej ignorować. Słynna gildia St. George miała swoją główną siedzibę w Norwich, mieście o bogatych tradycjach w tym względzie⁹³.

⁸⁶ R. Browne, *A Booke Which Sheweth the Life and Manners of All True Christians, and Howe Vnlike They Are Vnto Turkes and Papistes and Heathen Folke*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 2, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, ed. by L. H. Carlson, A. Peel, second ed., Routledge, London 2003, s. 227.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 254.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 256.

⁹⁰ J. K. Lee, *The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Mercer University Press, Macon, GA 2003, s. 11.

⁹¹ „So a couenant was made & ther mutual cosent was geue to hould to gether. [...] they gaue their consent to ioine them selues to the Lord in one couenant & fellowshipp together & to keep & seek agrement under his lawes & gouernment [...]” (R. Browne, *A true and Short Declaration*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts...*, s. 422).

⁹² A. C. McLaughlin, *The Foundations of American...*, s. 8–9.

⁹³ Ch. Borgeaud, *The Rise of Modern Democracy in Old and New England*, trans. by B. Hill, London 1894, s. 86–87, <http://www.archive.org/details/cu31924031323284> [data dostępu: 13.07.2014].

W *Booke which Sheweth...* Browne zdefiniował Kościół jako zgromadzenie wiernych, dla którego aktem założycielskim było przymierze z Bogiem, wierny przystępował do niego indywidualnie i dobrowolnie. Kościół tworzony był więc oddolnie przez indywidualne osoby, a przymierze stawało się wielostronną umową. Przymierze kongregacyjne było instrumentem umożliwiającym powstanie na drodze dobrowolnej indywidualnej umowy sztucznych społeczności religijnych jako podstawy legitymizującej Kościół, zastępujących naturalną społeczność w postaci parafii. W tym względzie kongregacjoniści odróżniali się od presbiterian, uważających, że kościół lokalny skupia wszystkich wiernych zamieszkałych na danym terenie, a warunki członkostwa zostają spełnione, gdy uznają oni podstawowe zasady wiary i podporządkowują się miejscowej władzy presbiterów. Dla kongregacjonistów niepodważalne było przekonanie o całkowitej niezależności od wpływów zewnętrznych, wymuszających kompromisy w dziedzinie religii i moralności⁹⁴.

Browne uzasadniał swoją wizję Kościoła jako lokalnej społeczności wiernych koniecznością zaznaczenia odrębności wierzących, predestynowanych do wiary, od niewierzących. Powołanie do szukania Chrystusa, oznaczające zarazem budowanie Kościoła, odbywało się – jak przekonywał – w ludzkim sumieniu, nie pociągało za sobą żadnych znaków zewnętrznych. Przynależność do Kościoła, oparta na indywidualnym poczuciu wiary, osobistej decyzji i zobowiązaniu jednostki, dawała wyraźny obraz wierzących i odróżniała ich od niewierzących, co nie zachodziło w przypadku Kościoła opartego na przymierzu narodowym. Członkami tego Kościoła byli zarówno wierzący, jak i niewierzący, co w istocie decydowało o jego nieprawdziwości. Kościół może bowiem stanowić tylko wspólnota prawdziwie wierzących (predestynowanych), a jedynym sposobem stworzenia prawdziwego Kościoła jest dobrowolne porozumienie się jednostek, uznanie przez każdą z nich przymierza, będącego znakiem powołania do wiary, podporządkowania się bożemu prawu (Dekalog, przykazanie miłości), urzeczywistniającemu się w komunii wiernych⁹⁵. W interpretacji brownistów wewnętrzne powołanie do zbawienia powiązane zostało z aktywnym członkostwem w Kościele, bycie wierzącym równało się dla nich stawianiem się budowniczym kongregacji. Stąd sprzeciw brownistów wobec Kościoła tworzonego odgórnie pod patronatem władzy świeckiej, określają-

⁹⁴ P. Stawiński, *Boży eksperyment...*, s. 68.

⁹⁵ R. Browne, *A Booke Which Sheweth...*, s. 253–255.

cego przynależność całych zbiorowości, wierzących wspólnie z niewierzącymi. Opierając się na autorytecie *Starego Testamentu* Browne dowodził, że „ani Mojżesz, ani żaden z dobrych królów Judy nie odważył się prawem albo siłą zmuszać lud do przyjęcia rządu Kościoła [...]”⁹⁶. Ludzie, każdy z osobna, muszą pragnąć przymierza z Bogiem, tylko gdy indywidualnie do niego przystępują można mieć pewność ich wiary. Nim ustanowiona została władza – argumentował Browne – wprawdzie zawarte zostało przymierze z Bogiem. Hebrajczycy bez przymusu stali u góry Synaj, by przyjąć przymierze, „ponieważ to sumienie, nie władza człowieka, każe nam szukać królestwa Pana [...]”⁹⁷.

Powstała na podstawie przymierza kongregację cechować miała dyscyplina, konieczna do wyeliminowania przestępstwa. W myśl separatystów niegodziwość, grzeszność, bezceństwo nie mogły stać się częścią Kościoła, czyli przymierza z Bogiem⁹⁸. Kościół – przekonywał Browne powołując się na *Stary Testament* i Ewangelię – to wspólnota ludzi godnych, nie będąca udziałem niegodziwych, w przeciwnym przypadku byłoby to bowiem „rzucanie pereł przed wieprze”. Biorąc pod uwagę skażoną grzechem naturę ludzką, najlepszym narzędziem do kształtowania cnót pozostaje dyscyplina, której elementami są władza kongregacji w postaci prawa oraz, z drugiej strony – posłuszeństwo wiernych. Bez dyscypliny nie ma prawdziwego Kościoła, bo „gdzie nie staje posłuszeństwa, tam górę bierze występki”, dla którego brak miejsca w przymierzu z Bogiem⁹⁹. Według Browne’a elementami dyscypliny powinny być: prywatne upomnienie brata, który zgrzeszył, publiczne upomnienie jawnych grzeszników, nakaz opuszczenia wspólnoty¹⁰⁰. Browne dostrzegał ścisły związek zbawienia i eklezjologii, stąd wynikała według niego konieczność uwolnienia kongregacji od ciężkich przewinień, wykluczenia „przestępców”. Nie wyjaśniał przy tym, co rozumiał pod pojęciem przestępstwa, uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że utożsamiał je z grzechem ciężkim. Tak istotne znaczenie dyscypliny wiązało się z przekonaniem separatystów, że jeżeli spo-

96 R. Browne, *A Treatise of Reformation Without Tarying for Anie* [1582], [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 2, s. 161.

97 *Ibidem*, s. 162.

98 R. Browne, *A Booke Which Sheweth...*, s. 269.

99 R. Browne, *An Answer to Master Cartwright*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 2, s. 462–463.

100 *Ibidem*, s. 464–465.

łeczność Kościoła nie usunie ze swych szeregów zatwardziały grzeszników, swym zaniechaniem naruszy przymierze z Bogiem¹⁰¹.

Browne rozróżniał dwa rodzaje przymierza: przymierze łaski w sensie teologicznym, bezwarunkowe, będące wyrazem miłosierdzia Boga wobec predestynowanych, i przymierze kongregacyjne, warunkowe, na podstawie którego powstawały kongregacje, będące pochodną przymierza łaski, jego zewnętrznym wyrazem. Sensem istnienia kongregacji miała być ochrona przymierza łaski. Wizja Kościoła zaproponowana przez Browna wyrażała charakterystyczną dla kalwinizmu aktywność w świecie, ujawniającą się we wyprowadzaniu religii w świat, w dawaniu zewnętrznych znaków wiary i czynieniu rzeczywistości ziemskiej na wzór bożych wskazówek, opartych na przymierzu, które czyniło człowieka współodpowiedzialnym za świat. Ta swoista apoteoza świata swoje pełne urzeczywistnienie znalazła wśród purytanów Nowej Anglii.

Według Browne'a zasady dotyczące Kościoła winny znaleźć odniesienie także do sfery świeckiej. Jego uwagi na ten temat są krótkie. Uważał relacje przymierza za stosowne w odniesieniu do wszystkich poziomów i stowarzyszeń w społeczeństwie: rządzących i rządzonych, męża i żony, rodziców i dzieci, panów i sług, nauczycieli i uczniów. Jak pisał, państwa chrześcijańskie tym różnią się od pogańskich, że chrześcijanie zawarli przymierze z Bogiem, by przestrzegać jego nakazów, a zatem żyć pobożnie i sprawiedliwie. Oznacza to uznanie władzy Boga za jedyną¹⁰². „Dla zarządzających kościołem – stwierdzał – musi być umowa Kościoła, dla świeckich rządzących musi być umowa ludu [...]”¹⁰³. „Zatem – kontynuował – musi być pomiędzy nimi należne przymierze”¹⁰⁴. Każda z tych, opartych na przymierzu, relacji implikowała wzajemne zobowiązanie i przysięgę, bez której przymierze pozostawałoby w ciągłym niebezpieczeństwie. W rozumieniu Browna, podobnie jak w Kościele przywództwo pochodziło ze zgody członków kongregacji, tak w państwie – ze zgody wspólnoty politycznej (członków *commoweth'u*). Demokratyczne państwo winno stanowić konsekwencję demokratycznego Kościoła. Rządzący sprawują władzę świecką z przyzwolenia Boga i ludu, opierając się na umowie¹⁰⁵. Browne zwraca

101 J. K. Lee, *The Theology of John Smyth...*, s. 130.

102 R. Browne, *A Booke Which Sheweth the Life...*, s. 226–327.

103 *Ibidem*, s. 334, także 342–343.

104 *Ibidem*, s. 342.

105 *Ibidem*, s. 335, 337.

cał uwagę, że rządzących winny cechować przymioty osobiste, takie jak prawość i dobroć, które w połączeniu z przymiotem władzy (*authority*), jakim jest sprawiedliwość, stanowią źródło powszechnego szacunku¹⁰⁶. Nauczał również o potrzebie oddzielenia Kościoła od państwa; sprawujący władzę nie są w stanie i nie powinni niczego czynić dla Kościoła¹⁰⁷.

Po odejściu Browne'a (w 1591 r. powrócił do Kościoła anglikańskiego) przywództwo ruchu przejął Henry Barrow, który mimo prześladowań kontynuował i rozwijał myśl swego poprzednika w zakresie eklezjologii, z naciskiem na Kościół jako społeczność predestynowanych połączonych przymierzem. Generalnie – pisał – istnieje jeden Bóg i jeden Kościół (niewidzialny) gromadzący wszystkich predestynowanych. W praktyce składa się on z Kościołów lokalnych jako wspólnot wierzących, zebranych w imieniu Chrystusa jako jedynego króla, kapłana i proroka, zarządzanych przez swoich przedstawicieli¹⁰⁸. Barrow określał Kościół lokalny jako swoisty naród wybrany, opisywał go jako „wybrane pokolenie”, „święty naród”, „szczególny lud”, „zamknięty ogród”, „dziedzictwo, królestwo Chrystusa”, słowem – społeczność powstała na podstawie przymierza, której obiecane zostały wszelkie dobrodziejstwa i która urzeczywistnia pokój, sprawiedliwość, łagodność¹⁰⁹. Czynnikiem jednoczącym Kościół i zarazem go ograniczającym jest prawo boże, którego nikt z członków społeczności nie może uchylić¹¹⁰, inaczej mówiąc, Kościół nie ma władzy odpuszczania grzechów. Jedynym mediatorem pomiędzy Bogiem a człowiekiem pozostaje Chrystus i dlatego jest on głową Kościoła (niewidzialnego, tworzonego przez wszystkich predestynowanych). Członkowie lokalnych Kościołów widzialnych, z racji bycia społecznością wiernych, dysponują prawem wyboru swojego pastora, człowieka wyjątkowego, który – jak stwierdzał Barrow – powinien być „mądry, prawy, święty i wstrzeмиęzliwy” oraz „uczciwy, pokorny, łagodny, delikatny i kochający”¹¹¹, a nade wszystko dysponujący darem nauczania Słowa Bożego.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 353.

¹⁰⁷ A. C. McLaughlin, *The Foundations of American...*, s. 9–10.

¹⁰⁸ H. Barrow, *A True Description out of the Worde of God of the Visible Church*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 3, *The Writings of Henry Barrow 1587–1590*, ed. by L. H. Carlson, Routledge, London 2003, s. 214.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 214–215.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 216.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 217.

Barrow, podobnie jak Browne, widział ścisły związek pomiędzy dyscypliną a przymierzem. Według nich członkami kongregacji nie mogli być ludzie nie żyjący zgodnie z prawem bożym, gdyż rzutowało to na całą społeczność. Za zachowanie przymierza wspólnota Kościoła była odpowiedzialna jako całość, jak i w osobach pojedynczych jej członków. W stosunku do swego prawa – uważał Barrow – Bóg dał bowiem pojedynczym osobom nie mniej wolności niż całemu Kościołowi¹¹². Założenie, że widzialny Kościół tworzyli predestynowani, czyli w domyśle ludzie dobrzy, nie oznaczało zupełnego wyeliminowania z niego grzechu. Świadomość własnej ułomności, żal za grzechy miały być czynnikami łagodzącymi i, co najważniejsze, uważano, że tego rodzaju grzeszność nie naruszała przymierza. Jako prawdziwe zagrożenie dla przymierza postrzegani byli grzesznicy uparci i arogancy, co do których z dużym prawdopodobieństwem można było założyć, że nie są predestynowani (nie pozostają w indywidualnej relacji przymierza łaski). Kościół nie miał władzy, by w jakikolwiek sposób rozgrzeszyć ich ze złamania warunków przymierza¹¹³. Sądzono, że grzesznicy tacy „plugawili” Kościół, sprawiali, że stawał się on niemiły Bogu¹¹⁴. Ze starotestamentowego przekazu o przenoszanej przez dotyk nieczystości Barrow wywodził przekonanie o możliwości nieczystości duchowej, przenoszanej na wspólnotę widzialnego Kościoła¹¹⁵. Uparcie pozostający w grzechu winni zatem pozostawać poza kongregacją do momentu wyrażenia przez nich publicznej skruchy. Barrow zaznaczał zarazem jednak, że ludzkie wyroki mogą okazać się różne od boskich¹¹⁶, że ludzki osąd nie jest równoznaczny z osądem Boga.

Warunkowy charakter przymierza kongregacyjnego służył ochronie przymierza łaski i samej kongregacji¹¹⁷. Część purytanów krytykowała warunkowość dowodząc, że tak rozumiane przymierze nobilituje ludzkie uczynki kosztem łaski Boga. Barrow odpowiadał na te uwagi identycznie jak Browne, wskazując na

¹¹² H. Barrow, *A Brief Discoverie of the False Churche*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 3, s. 309.

¹¹³ *Ibidem*, s. 310, 318–319.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 311–312.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 313–314.

¹¹⁶ H. Barrow, *Barrow's Final Answer to Gifford-Marginalia [1591/1592]*, [w:] *The Writings of John Greenwood and Henry Barrow, 1591–1593*, ed. by L. H. Carlson, Routledge, London 2003, s. 166–167.

¹¹⁷ J. K. Lee, *The Theology of John Smyth...*, s. 131–132.

dwojaki charakter przymierza. Istotę wiecznego, bezwarunkowego przymierza łaski stanowiło boże miłosierdzie wobec indywidualnych predestynowanych. Przymierza kongregacyjne opierały się natomiast na zobowiązaniu do posłuszeństwa, uczynki stanowiły wyraz tego ostatniego. Jak pisał Barrow:

[...] Bóg uświęca wszystkich, których wybrał, dlatego naszym udziałem jest zbawienie w uczynkach. Ponieważ Bóg żąda posłuszeństwa od wszystkich swoich sług, którzy weszli i pozostają w jego domu i przykazuje im, by żadna wspólnota nie trwała dłużej niż wiara i posłuszeństwo jej członków [...]118.

Barrow, jak i inni separatyści, przekonywał, że predestynowani, którym Bóg okazał przymierze łaski, pozostaną tajemnicą do skończenia świata, wybór Boga jest bowiem niezmienny. Ludzkim okiem nie sposób z całą pewnością zidentyfikować uczestników wiecznego przymierza łaski, natomiast uczestnikami przymierzy kongregacyjnych są wszyscy, pragnący przestrzegać przykazania miłości Boga i bliźniego¹¹⁹. W typowo kalwiński sposób separatyści uznawali zatem za ziemski znak wybrania nie tyle samo idealne przestrzeganie warunków przymierza, co pragnienie tego przestrzegania, inaczej mówiąc, pragnienie posłuszeństwa. Brak takiej szczerzej woli stawiał ludzi poza przymierzem, stąd odrzucenie przez Barrowa Kościoła Anglii jako obejmującego zarówno wierzących (wybranych przez Boga), jak i niewierzących. Zaprzeczał on, by wszyscy mieniący się chrześcijanami, byli nimi w rzeczywistości, co bezpośrednio wyraził podczas swojego pierwszego przesłuchania, 19 listopada 1587 r., w krótkiej wymianie zdań pomiędzy nim a głównym adwersarzem separatystów, obrońcą Kościoła anglikańskiego, arcybiskupem Johnem Whitgiftem: „A[rcybiskup]: Jakiego jesteś wyznania? / B[Barrow]: Chrześcijanin, / A[rcybiskup]: Tak jak my wszyscy, / B[Barrow]: Zaprzeczam temu”¹²⁰.

Drugim powodem odmowy uznania Kościoła Anglii był – jak twierdzono – „fałszywy i szatański” sposób ustanawiania duchownych. Jedynym spo-

118 H. Barrow, *A Plaine Refutation*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 5, *The Writings of Henry Barrow, 1590–1591*, ed. by L. H. Carlson, Routledge, London 2003, s. 164.

119 H. Barrow, *Barrow's Final Answer...*, s. 165–166.

120 Cyt. za: T. George, *John Robinson and the English Separatist Tradition*, Mercer University Press, Macon 2005, s. 49.

sobem objęcia przewodnictwa w owczarni był bowiem „[...] święty i wolny wybór, świętego i wolnego ludu Pana [...]”¹²¹. To demokratyczne żądanie, by pastorowie byli powoływani w drodze wyboru przez członków kongregacji, naruszało dotychczasową praktykę w tej kwestii, nie tylko w Kościele anglikańskim, ale również wśród innych purytanów, u których pastorowie wskazywani byli przez patronów, uważanych za uosabiających wolę ludu. Barrow wskazywał na nonsensowność założenia, iż ich wybór był wyborem ludu¹²². Trzeci powód stanowiło oddawanie czci Bogu według liturgii *The Book of Common Prayer*, modlitewnika określonego przez Barrowa jako „kawał świńskiego mięsa”, co w dosadny sposób miało wskazywać na jego niezgodność ze Słowem Bożym. Ustandaryzowane modlitwy i teatralne dialogi zawarte w *Modlitewniku powszechnym* tłumili – w jego przekonaniu – działanie Ducha Świętego i spontaniczne nań odpowiedzi ze strony ludu, mające cechować prawdziwe uwielbienie Boga¹²³. Za niewłaściwą uważał przynależność do Kościoła Anglii, opartą na strukturze parafialnej, ze względu na geograficzny charakter parafii, skutkujący automatycznym członkostwem. W konsekwencji kościoły parafialne składały się z osób, które nie wyraziły woli uczestniczenia w nich, osób, w przekonaniu Barrowa, biernych i niegodnych. Podobnie jak w Kościele katolickim *sacrum* mieszało się z *profanum*¹²⁴. Kolejnym powodem separacji był episkopalny system zarządzania Kościołem Anglii. Prawdziwym zwierzchnikiem Kościoła jest nie królowa, ani biskupi, ale Jezus Chrystus – twierdzili separatyści. Król i Parlament nie stanowią źródła prawa kościelnego i nie może ono mieć pierwszeństwa wobec przykazań samego Boga. Reforma Kościoła winna odbywać się bez ingerencji i przeszkód ze strony władzy świeckiej. Wszak – argumentowano – apostołowie napisali Ewangelię bez wskazówek jakiegokolwiek rządu, króla, księcia, pana czy sędziego. Boże prawo stoi ponad prawem ludzkim, drogi Boga nie są drogami ludzkimi. Nikt

¹²¹ H. Barrow, *A True Description out of the Worde of God of the Visible Church...*, s. 216.

¹²² *A Collection of certain Letters and Conferences Lately Passed betwixt Certain Preachers and Two prisoners in the Fleet*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 4, *The Writings of John Greenwood 1587–1590*, ed. by L. H. Carlson, Routledge, London 2003, s. 250.

¹²³ T. George, *John Robinson and...*, s. 50.

¹²⁴ *Introduction*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 3, s. 1–2.

nie może służyć dwóm panom, dlatego ministrowie Kościoła służą Chrystusowi i stworzony przez człowieka rząd nie może im narzucać swojej woli. Gdy tak się dzieje, zmuszeni są do oporu. Chrześcijańska wolność stanowi cenne dziedzictwo nie podlegające ograniczeniom i winna być broniona nawet za cenę życia. Rządy Chrystusa stanowią przewodnik tej wolności, są niezmiennne, wszechobejmujące i przez Boga usankcjonowane¹²⁵.

6. „Święty i wolny lud pana” – kongregacja jako pierwowzór społeczeństwa politycznego

Zrodzony w łonie independentyzmu brownizm akcentował elementy demokratyczne i egalitarne. Egalitaryzm wyrażał się w bezpośredniej relacji człowieka z Bogiem, nieuznawaniem pośrednictwa z wyjątkiem mediacji Chrystusa. Jednostka zyskiwała status podmiotu, zdolnego – opierając się na własnej woli – przystąpić do przymierza, będącego podstawą Kościoła independentckiego. Kościół ten, nazwany z czasem kongregacją, stawał się społecznością, powstałą dzięki przymierzowi kongregacyjnemu, będącemu wielostronną umową ludzi z Bogiem. Społeczność ta dysponowała władzą nad sobą, powierzając w drodze wyborów pastorowi. Brownizm dowodził wybitnie ludzkiego charakteru Kościoła widzialnego jako społeczności opartej na indywidualnej decyzji i zgodzie. W warunkowym przymierzu, dającym początek lokalnym kongregacjom, dostrzeżono jedyny sposób naoczego oddzielenia wierzących i niewierzących, świętych i grzeszników. Założyciel kolonii Connecticut – Thomas Hooker mówił o tych Kościołach, że są to „małe królestwa albo miasta Chrystusa”¹²⁶. Kongregacje, oprócz głoszenia chwały bożej, stwarzały możliwości kontrolowania i powstrzymywania, uznanej za grzeszną, natury ludzkiej. Jako społeczności oparte na indywidualnym zobowiązaniu do przestrzegania przymierza, chroniły jednostki przed zagrożeniami ich własnej natury. Można powiedzieć, że separatyści, powodowani pobudkami religijnymi, odkryli moc zaufania pokładanego przez ludzi w danym sobie wzajemnie słowie, co później, podczas kolonizacji przez nich Ameryki miało niebagatelne znaczenie. Independentci tworzący w Nowej Anglii swoje kongregacje dostrzegali, że charakterystyczne dla człowieka posłuszeństwo

¹²⁵ *Ibidem*, s. 2–3.

¹²⁶ H. W. Schneider, *The Puritan Mind*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1958, s. 22.

winno być przede wszystkim posłuszeństwem zinterioryzowanemu prawu bożemu, czyli – z dzisiejszego punktu widzenia – posłuszeństwem człowieka samemu sobie. Niewykluczone, że kongregacjoniści mieli świadomość, że jedynym sposobem uniknięcia rozkazów religijnych czy świeckich autorytetów jest podjęcie wysiłku podporządkowania siebie sobie samemu, w myśl późniejszej refleksji Nietzschego, że „rozkazują temu, kto samemu sobie ulegać nie zdoła”¹²⁷.

Centralną ideą brownizmu/kongregacjonizmu było nie tylko przekonanie o konieczności rozdzielenia Kościoła i państwa, ale również przeświadczenie, że ludzie mogą założyć Kościół, a w konsekwencji i społeczność świecką, poprzez dobrowolny akt wielostronnego przymierza. Nie byłoby to możliwe bez założenia o indywidualnej woli chrześcijanina, jak wierzone, predestynowanego do zbawienia. Jednostka przystępująca do przymierza, czyli wielostronnej umowy zawierającej zobowiązanie moralne, mogła stworzyć Kościół, czyli według słów Barrowa „święty i wolny lud Pana”. Dysponował on władzą decydowania o sobie, formułowania treści przymierza, będącego odpowiednikiem prawa oraz wyboru pastora – odpowiednika rządu. Ustanowienie kongregacji można uznać za religijny odpowiednik powołania i samookreślenia się społeczeństwa politycznego (ludu).

7. Kontraktualizm lewellerów i zwolenników parlamentu

Osią rewolucji angielskiej pierwszej połowy wieku XVII był spór pomiędzy królem angielskim Karolem I a Parlamentem. Wtedy też nastąpiła radykalizacja reformacji angielskiej, a konfrontacja sposobów rozumienia Kościoła znalazła przełożenie na sferę polityczno-społeczną. W trakcie wojny domowej (1642–1649) między królem a Parlamentem, w antyroyalistycznej i antyanglikańskiej opozycji parlamentarnej istniał podział na odłam umiarkowany (prezbiteriański) i radykalny – independencki, który dzielił się na separatystów i nie-separatystów. Oba purytańskie obozy, prezbiterianie i independenci, będące przed rewolucją ugrupowaniami religijno-kościelnymi, uzyskały teraz znaczenie polityczne, stały się czymś w rodzaju późniejszych stronnictw politycznych. Najpierw politycznie uformowali się prezbiterianie,

¹²⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Hachette, Warszawa 2008, rozdz. XII, s. 145.

reprezentujący bogatych kupców i majstrów cechowych, bankierów i bogatych przedstawicieli nowej szlachty (*new gentry*: ziemiaństwo nie posiadające tytułu szlacheckiego, utrzymujące się z rolnictwa, handlu i manufaktur). W latach 1644–1645 powstało stronnictwo independentów, występujące również w imieniu nowej szlachty i średniozamożnych kupców oraz rzemieślników¹²⁸. Independentzi zyskiwali poparcie w Armii Nowego Wzorca (New Model Army), szczególnie dotyczyło to ich radykalnego odłamu, jakim byli lewellerzy (Levellers – zrównywacze), którzy dużym poparciem cieszyli się również wśród średniozamożnego mieszczaństwa Londynu. Ten ruch pionierów w stosowaniu petycji i pamfletów politycznych wyłonił się jesienią roku 1645 wraz z końcem pierwszej fazy wojny domowej, która przyniosła zwycięstwo wojskom Parlamentu. Słowem „leweller” określano osoby należące do armii i sprzeciwiające się wszelkim formom tyranii. Lewellerzy nie poparli republiki Oliviera Cromwella, którą uważali za tyranię. Po buncie w wojsku, do jakiego doszło w 1649 r., stłumionym przez Cromwella, ruch lewellerów zaczął zanikać. Jesienią 1649 r. przestał istnieć.

Niezaprzeczalna oryginalność lewellerów¹²⁹ polegała na tym, że mieli cechy nowoczesnego ruchu społeczno-politycznego, opartego na demokratycznym programie. Lewellerzy zasłynęli z propagowania zgody (*consent*) jako warunku ustanawiania rządu. Pogląd ten podzielali także zwolennicy Parlamentu, tacy jak Henry Parker (1604–1652), pisarz polityczny, działający w imieniu proparlamentarnej koalicji arystokratów i szlachty. Egalitaryzm, rozszerzone prawo wyborcze, równości wobec prawa oraz tolerancji religijnej – te idee wyrażone zostały w słynnym manifestie lewellerów *Umowa Ludu* (*The Agreement of the People*). Jeśli przyjąć, że angielska wojna domowa (1642–1651) stanowiła rodzaj

¹²⁸ H. Zins, *Historia Anglii*, wyd. 4, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 2001, s. 192.

¹²⁹ Nazwa pochodziła od hasła równości, będącego znakiem rozpoznawczym ruchu. Nie ma pewności, kiedy pojawił się termin „leweller”. Lider lewellerów John Lilburne twierdził, że określenia tego użyto po raz pierwszy pod koniec października 1647 r., podczas debaty w Putney (the Putney Debates), przez przeciwników radykalnych poglądów wówczas prezentowanych. Miał on zabarwienie negatywne, nic też dziwnego, że sami lewellerzy nie lubili tego określenia. John Lilburne i inni mieli często twierdzić, że to Cromwell i podobni mu inni tyrani są prawdziwymi lewellerami, którzy zrównują (*levelled*) prawo i zasady sprawiedliwości do swojego egoistycznego interesu (D. B. Robertson, *The Religious Foundations of Leveller Democracy*, King’s Crown Press, New York 1951, s. 2–3).

cieplarni, w której kiełkowały elementy myśli liberalnej, to lewellerzy mieli na to ogromny wpływ. Ich ruch nie trwał jednak długo, a pisma głównych teoretyków – Richarda Overtona, Johna Lilburne’a czy Williama Walwyna szybko zostały zapomniane. Jednak odkryte na nowo w wieku XX dowodzą niezbiecie swego liberalnego i kontraktualistycznego charakteru¹³⁰.

Nawiązywano do idealistycznego obrazu anglosaskiej tradycji z czasów panowania Alfreda Wielkiego (IX w.) i Edwarda Wyznawcy (XI w.). „Niewolnictwo poddanych i tyranie” ówczesnej Anglii – dowodzili – ustanowił obcy najeźdźca (1066 r.), Norman Wilhelm Bękart (William the Bastard)¹³¹. Sprzeciwiali się feudalnemu systemowi stanowemu i różnicom społecznym z niego wynikającym, dowodząc między innymi, że przywileje feudalne stanowią dziedzictwo najazdu normńskiego. W ten sposób łączyli świadomość niżej sytuowanych grup społecznych z rodzącym się angielskim nacjonalizmem¹³². Kwestionowali zasadność dotychczasowego porządku politycznego opartego na niepisanej konstytucji, z której wywodzono trzy źródła władzy: króla, Izbę Lordów oraz Izbę Gmin. Czy mogą istnieć trzy supremy – pytali retorycznie – i z pytaniem tym łączyli postulat suwerenności ludu oraz jednoizbowego parlamentu. Nie postulowali obalenia monarchii, ale jej prawne ograniczenie. Nie byli zresztą zwolennikami żadnej konkretnej formy ustrojowej. Wskazywali, że ówczesny angielski Parlament stanowił przedstawicielstwo jedynie zamożnej części społeczeństwa, ich zaś celem była parlamentarna reprezentacja całego społeczeństwa, z czym wiązał się postulat powszechnego prawa wyborczego (dla mężczyzn) oraz formalnej równości wszystkich wobec prawa¹³³. Realizacja postulatów władzy demokratycznej miała mieć charakter oddolny, poczynawszy od parafii i okręgów, kładąc tym kres rządów „posiadającej oligarchii”. Wszyscy sprawujący funkcje publiczne, od najniższych szczebli zaczynając, mieli pochodzić z demokratycznych wyborów (demokratycznych w sensie ekskluzywnym, ograniczonym do męskiej części populacji). Żądania lewellerów szły również

¹³⁰ J. Collins, *The Early Modern Foundations of Classic Liberalism*, [w:] *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, ed. by G. Klosko, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 267.

¹³¹ H. Parker, *The True Portraiture of the Kings of England*, London 1650, s. 10–19.

¹³² H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, Stanford University Press, Stanford 1961, s. 9–10.

¹³³ *Ibidem*, s. 10.

w kierunku humanizacji życia społecznego, między innymi zniesienia surowych kar, jak uważano, nieadekwatnych do przewinień¹³⁴.

W pismach lewellerów przewijało się pojęcie *self-propriety* (samo-przyzwoitość), mające bliskie konotacje z pojęciem *self-property* (samo-posiadanie), służące wzmocnieniu indywidualnej wolności. Chociaż sami lewellerzy nie posługiwali się słowem *self-property*, to jednak mieli na myśli to, co późniejsi filozofowie, jak John Locke, określali prawem każdego człowieka do dysponowania własnym ciałem i przestrzenią moralną, do pozostawania wolnym od zewnętrznego przymusu ze strony Kościoła czy państwa. W okolicznościach walki religijnej lewellerzy podkreślali prawo każdej osoby do wyboru religii, a nawet do pozostawania niewierzącym. W imię wolności religijnej jednostki kwestionowali zasadność przymusowego poboru do wojska, uzasadniali prawo do stowarzyszania się jednostek w celu kultu bożego, czyli organizacji Kościoła, publikowania książek czy innych druków, w tym petycji politycznych. Żądali wolności zgromadzeń. Można przyjąć, że lewellerzy pojmowali wolność jako brak przymusu i ingerencji zewnętrznej (*non-domination*). Takie rozumienie wolności wywodziło się z prawa rzymskiego, rozróżniającego między wolnymi i niewolnikami, i przez Quentina Skinnera określone zostało jako neoromańska koncepcja wolności (*neo-roman conception of liberty*)¹³⁵. Obok łatwiejszej do zwerbalizowania i opisanja rzeczywistości zewnętrznej, lewellerzy doceniali rzeczywistość ludzkich uczuć, trudnych do nazwania i zakomunikowania, która w ich przekonaniu powinna pozostawać wolna od zewnętrznej ingerencji, na przykład w postaci prawa. Wiązało się z tym również wezwanie do akceptacji innych sposobów życia. Prawo państwowe należało w ich przekonaniu formułować tak, by ta wewnętrzna, niepowtarzalna tkanka, będąca źródłem zachowań ludzkich, pozostała nienaruszona. Ogólne zasady społeczne powinny pozostawiać na tę sferę jak najwięcej miejsca, by tym samym chronić obszar prywatności, w którym mieściła się również wyznawana religia. Stąd postulat tolerancji religijnej oraz rozdziału Kościoła i państwa, który miał skutkować odebraniem władzy świeckiej prawa egzekwowania przykazań pierwszej tablicy Dekalogu. W żadnej z licznych petycji lewellerów nie pojawiały się zatem purytańskie postulaty karania za przeklinanie, picie alkoholu, nieprzestrzeganie

¹³⁴ *Ibidem*, s. 10–11.

¹³⁵ F. Lovett, *Milton's Case for a Free Commonwealth*, „American Journal of Political Science” 2005, Vol. 49, No 3, s. 471.

świąt czy wyganiania skrzypków z tawern¹³⁶. Przekonanie lewellerów o równości wszystkich ludzi wobec prawa, niezależnie od ich statusu materialnego, szlachectwa lub jego braku, miało mieć przełożenie na sferę polityczną w postaci powszechnego prawa wyborczego¹³⁷.

Lewellerzy traktowali egalitaryzm leżący u podstaw swego programu politycznego zarówno jako dziedzictwo chrześcijańskie, jak i uprawnienie wynikające z urodzenia. Odwoływali się do kategorii prawa-z-urodzenia (*birthright*)¹³⁸, którą rozumieli różnie – jako przyrodzone prawa jednostek

¹³⁶ C. Watner, „Come What, Come Will!” Richard Overton, *Libertarian Leveller*, „The Journal of Libertarian Studies” 1980, Vol. IV, No 4 (Fall), s. 406.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 405–406.

¹³⁸ *Birthright*, prawo-z-urodzenia, jak tłumaczy tę kategorię Nina Gładziuk, było jednym z kluczowych pojęć używanych podczas siedemnastowiecznych sporów politycznych w Anglii. Odwoływali się do niego zarówno zwolennicy rojalizmu, jak i przeciwni im obrońcy Parlamentu. Według sędziego Edwarda Coke’a (1552–1634), przywódcy parlamentarnej opozycji przeciwko Jakubowi I, *birthright* było rodzajem dziedzicznego przywileju, przysługującego Anglikom z faktu istnienia „wolnej konstytucji”, zachowywanej przez wszystkie pokolenia Anglii. W polityce prawo-z-urodzenia odbierane było jako zasada monarchicznej władzy dziedzicznej, dla Jakuba I tron Anglii był zatem rodzajem własności dziedzicznej, czyli patrymonium, po Wilhelmie Zdobywcy. Edward Coke z kolei starożytną ojcowizną oraz *birthright* nazwał odwieczne prawa Anglików. Według rojalistów wolności wynikały z woli suwerena, natomiast według Coke’a – pozostawały umocowane w odwieczności obowiązywania, były ojcowizną bez ojca. Oderwanie wolności od woli suwerena i jednocześnie definiowanie ich w patriarchalnym języku dziedzicznego tytułu, nadawało im piętno sieroctwa. Jednak juryści prawa powszechnego celowo przedstawiali tę kwestię w taki, a nie inny sposób. Wolności, które miałyby ojca byłyby wolnościami odziedziczonymi. Ich sieroctwo było zatem ochroną przed arbitralnością woli spadkodawcy. W doktrynie Coke’a ani król, ani Parlament, ani lud nie był suwerenem w pełnym tego słowa znaczeniu. Był nim natomiast odwieczne Prawo, określające wszystkie uprawnienia i wyodrębniające ich osobne domeny. Skoro odwieczne prawo pozostawało suwerenem Anglii, zasadnicze stawało się pytanie o to, kto – król czy parlament – powinien być protektorem praw i wolności Anglików. Jeden, jak i drugi na mocy odwiecznego zwyczaju prawnego posiadali dziedziczne uprawnienia władcze, definiowane jako *birthright*, konotujące z legalizmem relacji spadkowej (N. Gładziuk, *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Instytut Nauk Politycznych PAN, Warszawa 2005, s. 108–111). Natomiast jeśli wolności poddanych rozumiane były jako *birthright*, mogły przysługiwać jako *native* lub *innate*, czyli z urodzenia. Akcent w pojęciu prawa-z-urodzenia mógł zostać przesunięty z legalistycznego faktu dziedziczenia

do życia, wolności i własności, jako wolności saksońskie, które kiedyś zostały odebrane przez Normanów i teraz miały zostać przywrócone, czy też jako dziedzictwo Anglików umocowane w prawie powszechnym¹³⁹. Kategoria praw-z-urodzenia nie zdradzała opozycji historyczne – naturalne. Opozycja ta ujawniła się dopiero wśród niektórych republikanów, takich jak John Milton¹⁴⁰, oraz w ramach ruchu lewellerów i diggerów¹⁴¹.

Myśl lewellerów odwoływała się do prawa natury i tworzącego się w tamtym czasie języka naturalnych uprawnień, które w połączeniu z wiarą chrześcijań-

na naturalny fakt, że przysługują one z urodzenia. Gdy *birthright* zaczynało być rozumiane jako *native liberty*, jako naturalna wolność czy uprawnienia, przysługujące ludowi lub jednostce, możliwe było przetłumaczenie dziedzicznych praw i wolności Anglików na język praw naturalnych, z jakimi rodzi się każdy człowiek. Prawa Anglików mogły stać się prawami człowieka (*ibidem*, s. 111).

¹³⁹ *Ibidem*, s. 111–112.

¹⁴⁰ Tradycyjnie republikanie stawiali się w opozycji do prekursorów liberalizmu, takich jak Thomas Hobbes, będących zwolennikami naturalnych uprawnień jednostki i jej interesów. Należy jednak zauważyć, że angielscy republikanie pierwszej połowy XVII wieku wykazywali dużą skłonność do eklektyzmu. Niektórzy z nich, jak John Milton, łączyli antyczny republikanizm z liberalną nauką o prawie natury i wynikających z niej naturalnych uprawnieniach. Odwoływali się do indywidualizmu i egalitaryzmu traktując te wartości zarówno jako dziedzictwo chrześcijańskie, jak i uprawnienie wynikające z urodzenia. Istotne miejsce w ich myśli zajmowała także zgoda (*consent*) jako warunek wprowadzania formy rządu, którego pierwszoplanowym zadaniem miała być ochrona naturalnych uprawnień rządzonych. John Milton, obok Algernona Sidney’a i Jamesa Harringtona, odwoływał się do wartości, które uznajemy dziś za należące do kanonu myśli liberalnej. Należał do tych angielskich republikanów, którzy korzystali z języka nowego, toczącego się wówczas dyskursu o uprawnieniach i interesach jednostki. Umniejsza to racji stwierdzeniom o usytuowaniu republikanów jako interlokutorów wrogich wyłaniającemu się w pierwszej połowie XVII w. liberalizmowi. Stąd też stworzony przez niektórych historyków myśli politycznej termin „liberalny republikanizm” (*liberal republicanism*) odnoszący się do myśli politycznej między innymi Johna Milтона (J. Collins, *The Early Modern Foundations of Classic Liberalism*, [w:] *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, ed. by G. Klosko, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 269–271; zob. też: L. Chmielewska, *John Milton’s Republican Thought*, [w:] *Modern Science*, vol. 1, 4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts 28–31 March, 2017, Vienna, <https://doi.org/10.5593/sgemsocial2017HB11>, s. 123–129).

¹⁴¹ N. Gładziuk, *Druga Babel...*, s. 111.

ską zobowiązywały ich, jak twierdzili, do budowy chrześcijańskiego porządku społecznego i politycznego¹⁴². W sytuacji wojny domowej oraz sporów interpretacyjnych dotyczących *Biblii*, odwołanie się do prawa natury jako podstawy argumentacji wydawało się lewellerom skutecznym rozwiązaniem. Prawo natury stanowiło też jedyne prawo, jakie mogli przeciwstawić, uznawanym za niesprawiedliwe, prawom Korony oraz zewnętrznym „więziom sumienia”, nałożonym przez Kościół anglikański¹⁴³.

Lider lewellerów Richard Overton (1631–1664) jako jeden z pierwszych dowodził naturalnych uprawnień jednostki, wynikających z faktu, że każdy człowiek rodzi się wolny (*free-born*) i pozostaje wolny (*free-man*). W eseju *An Arrow Against All Tyrants* (*Grot przeciw wszystkim tyranom*) wyrażał związane z tym przekonanie, że jednostka posiada samą siebie, a zatem dysponuje nieodłącznym prawem do życia, wolności i własności. Esej miał formę listu, który Overton napisał podczas pobytu w więzieniu w Newgate, do Henry'ego Martena, członka Izby Gmin, w proteście przeciwko ówczesnej władzy. Pisał:

Z natury każdemu człowiekowi dana jest indywidualna własność (*an individual property*), by nie być najechanym, czy zawłaszczonym przez innego. Każdy bowiem, jak jest sobą, ma poczucie samo-przyzwoitości (*a self-propriety*) [pojęcie *self-propriety* (samo-przyzwoitość) wykazuje podobieństwo z *self-property* (samo-posiadanie) – L. Ch.], służące wzmocnieniu indywidualnej wolności, inaczej nie mógłby być sobą; wynika z tego, że nikogo nie można jej pozbawić bez oczywistego naruszenia, afrontu wobec samych zasad natury, reguł równości i sprawiedliwości między człowiekiem a człowiekiem. Moje i twoje nie może być poza tym, czym jest. Żaden człowiek nie ma władzy (*power*) nad moimi uprawnieniami i wolnościami (*rights and liberties*), a ja nad uprawnieniami i wolnościami żadnego człowieka. Mogę istnieć tylko jako indywidualna osoba (*I may be but an individual*), cieszyć się sobą i moją samo-przyzwoitością (*self-propriety*) [...]. Z urodzenia wszyscy ludzie są równi i tym samym zrodzeni do przyzwoitości, wolności i swobody (*propriety, liberty and freedom*); i tak jak my jesteśmy powoływani przez Boga na ten świat ręką natury, każdy z naturalną, wrodzoną wolnością i przyzwoitością – jakby to był zapisany w sercu każdego człowieka nakaz, który nie będzie

¹⁴² E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. 2, Westminster John Knox Press, Louisville 1992, s. 710.

¹⁴³ D. B. Robertson, *The Religious Foundations of Leveller...*, s. 60.

nigdy zatarty – tak mamy żyć, wszyscy równo i podobnie cieszyć się wynikającym z urodzenia uprawnieniem (*birthright*) i przywilejem¹⁴⁴.

Nowatorstwo myśli Overtona i innych lewellerów nie polegało na wyrażonym przekonaniu o tym, że wszyscy ludzie rodzą się wolni, lecz że z tego naturalnego statusu jednostki wynikały jej prawa polityczne. Stąd brał się postulat powszechnego prawa wyborczego. Z naturalnego statusu ludzi jako istot wolnych, a zatem i równych w godności, lewellerzy wywodzili teorię umowy społecznej jako teoretycznego uzasadnienia dla ograniczenia władzy królewskiej.

Henry Parker, pisarz polityczny zaangażowany po stronie Parlamentu, nie należący wprawdzie do ruchu lewellerów, choć w swych pismach domagających się ograniczenia królewskich prerogatyw, dzielący po części ich przekonania, w pracy zatytułowanej *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses* (*Spostrzeżenia dotyczące niektórych ostatnich odpowiedzi i sformułowań Jego Majestatu*) dowodził, że stworzony przez Boga człowiek był istotą wolną, równą i społeczną, skłonną do życia według wskazań prawa natury, rozpoznawalnych przez rozum. Grzech pierworodny naruszył jednak ten pierwotny stan, czyniąc człowieka stworzeniem egoistycznym i niszczycielskim. Parker podzielał przekonanie Kalwina, że Adam grzesząc zatracił zdolność postępowania według prawa natury, istniejącego jeszcze przed jego upadkiem, co nie zniosło jednak ciężącego na nim obowiązku przestrzegania tego prawa. Ludzie odziedziczyli Adamową deprawację, podobnie jak obowiązek wypełniania prawa natury. Ponieważ deprawacja zakłóciła ludzkie posłuszeństwo, zasadne stało się ustanowienie prawa pozytywnego, egzekwowanego przez rząd świecki, łagodzącego skutki człowieczego upadku. Dla ochrony prawa natury, inaczej mówiąc, dla ochrony resztek społecznej natury człowieka, pozostałej po grzechu pierworodnym, konieczna stała się instytucja rządu świeckiego. Człowiek, nawet w swej upadłej kondycji, zachowywał dostateczną jasność rozumu, by tę konieczność uznać. W pewnym momencie ludzkiej historii powstał więc pierwotny rząd, u podstaw którego legła zgoda (*public consent*) jednostek, istot wolnych i dysponujących władzą nad sobą. Bowiem

¹⁴⁴ R. Overton, *An Arrow Against All Tyrants* (1646), s. 5, http://files.libertyfund.org/files/2252/Overton_Arrow1522_EBk_v6.0.pdf [data dostępu: 24.09.2012].

władza (*power*) jest pierwotnie nierozzerwalnie związana z ludźmi, a to nic innego jak możliwość, którą takie lub inne społeczeństwo mężczyzn zawiera w sobie, kiedy przez takie czy inne prawo wspólnej zgody i umowy (*consent and agreement*) jest przekazywana w takie czy inne ręce [...]. I tak człowiek jest wolnym i dobrowolnym autorem, prawo jest instrumentem, a Bóg jest stwórcą obu¹⁴⁵.

Wobec skażenia natury ludzkiej grzechem życie społeczne stawało się bardzo trudne, prawo natury okazywało się bowiem niewystarczające do powstrzymania ludzkiego egoizmu i okrucieństwa. Społeczeństwo faktycznie nie istniało, powstawało w momencie ustanowienia rządu na podstawie zgody jednostek. Rząd egzekwując prawo na swój sposób reaktywował społeczną naturę człowieka, a tym samym restaurował społeczeństwo. Parker pisał: „bez społeczeństwa człowiek nie może żyć, bez prawa nie może być towarzyski. A bez władzy (*authority*) [...], prawo byłoby rzeczą daremną i nieważną”¹⁴⁶.

Przy założeniu, że człowiek, choć grzeszny, zachowuje status stworzenia bożego, istoty wolnej i godnej, rząd, niezależnie od swej formy, powinien pozostawać ograniczony. Swoje początki wywodzi bowiem nie od Boga, lecz z dobrowolnej zgody ludzi. Monarchowie nie mogą zatem sprawować władzy legitymizując ją boskim prawem królów. Richard Overton stwierdzał w *An Arrow Against All Tyrants*, że każdy człowiek dysponuje władzą nad samym sobą, wynikającą z faktu stworzenia przez Boga.

I z tego źródła, czy korzenia wszystkie ludzkie władze (*powers*) wywodzą swoją autentyczność – nie bezpośrednio od Boga (jak królowie zazwyczaj bronią swych prerogatyw), lecz pośrednio, za poręczeniem natury, od reprezentujących do reprezentantów. Na początku Bóg zaszczerpił je w stworzeniu i od stworzenia tamte uprawnienia bezpośrednio przechodzą [...]. I nie dla czego innego mogą być przekazywane niż dla lepszego bytu, dobra i bezpieczeństwa tego stworzenia. To jest przywilej człowieka [...]; tyle tego i nie więcej może być dane i przyjęte: tyle, ile sprzyja lepszemu bytowi, większej wolności i bezpieczeństwu i nie więcej. Ten, który daje więcej grzeszy przeciwko

¹⁴⁵ H. Parker, *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses* (1642) [fragmenty], <http://faculty.history.wisc.edu/sommerville/367/parkerobserv.htm> [data dostępu: 2.09.2012].

¹⁴⁶ *Ibidem*.

własnemu ciału; a ten, który bierze więcej jest złodziejem i swego rodzaju bandytą – z natury każdy człowiek jest królem, kapłanem i prorokiem w swoim naturalnym otoczeniu, gdzie żaden drugi nie może uczestniczyć, jak tylko poprzez delegację [...] i wolną zgodę ze strony tego, którego jest to naturalne uprawnienie i wolność (*natural right and freedom*)¹⁴⁷.

Rola rządu powinna mieć zatem charakter służebny i ochronny („dla lepszego bytu i bezpieczeństwa”) wobec jednostek. W myśl prawa natury, nakazującego każdemu stworzeniu samozachowanie, żaden człowiek nie rani siebie, ani nie dręczy, natura nie dała mu również prawa, by podobnego zachowania dopuszczał się wobec bliźnich. Ponieważ człowiek z natury nie działa na własną szkodę, nie może przekazać tego rodzaju uprawnienia powołanemu przez siebie rządowi¹⁴⁸. Tyrania i okrucieństwo władców nie znajdują akceptacji w prawie natury, chroniącym przed cierpieniem i szkodą¹⁴⁹.

Zgoda (*consent*) ludzi jako warunek powołania rządu minimalizowała ryzyko szkodliwości jego działania. Według Henrego Parkera zgodnie z prawem natury, nakazującym samozachowanie, nikt nie godził się, by wyrządzano mu krzywdę. Gdzie rząd nie bierze swego początku w zgodzie rządzonych,

gdzie sama wola księcia jest prawem, lub gdzie kilku jego ministrów może stwierdzić, co będzie prawem w jego imieniu, tam nie należy się spodziewać normalności, czy sprawiedliwości. Wszyscy wiemy, że żaden niewolnik nie może być poddany bardziej nieszczęśliwej niewoli niż być pozostawionym tylko osądowi swego pana [...] Nie ma bardziej odrażającej tyranii niż ta, która rozpościera kontrolującą władzę nad całym prawem i nie zna żadnych granic poza swoją własną wolą¹⁵⁰.

¹⁴⁷ R. Overton, *An Arrow Against All Tyrants...*, s. 6.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 6–7.

¹⁵⁰ H. Parker, *The Case of Ship-Money Briefly Discoursed*, [1640] http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=810&chapter=164706&layout=html&Itemid=27 [data dostępu: 25.09.2012]. Tekst, przygotowany w celu przedstawienia go Długiemu Parlamentowi w dniu jego zwołania, jest sprzeciwem wobec opłaty *shipmoney*, nałożonej samowolnie przez Karola I, potępionej przez lewellerów jako nadużycie królewskich prerogatyw.

Lewellerzy i zwolennicy Parlamentu odwoływali się do naturalnego statusu jednostek i teorii zgody, by udowodnić, że władza króla nie jest i nie może być nieograniczona. Jeśli wolność ludzi ma być ograniczona przez rządzących, to tylko w takim zakresie, na jaki pozwala ich zgoda. Sięgając do historycznych źródeł monarchii dochodzono do przekonania, że większość królów uzurpowała sobie władzę, gdyż w dojściu do tronu nie uwzględniła zgody ludzi. Doktrynę boskiego prawa królów uznawano za niedorzeczność; Bóg, twierdzono, nie może być źródłem takiej władzy. Geneza władzy ma w istocie charakter naturalny, wywodzi się z naturalnej władzy-siły (*power*) ludzi do obrony, którą za ich zgodą przejmował rząd.

Skoro władza rządu opiera się na woli i zgodzie ludzi, trudno zatem wyobrazić sobie miejsce bardziej odpowiednie niż Parlament do ekspresji i systematyzacji tej woli. Stąd postulat lewellerów, by to on był depozytariuszem władzy ludu, władzą najwyższą. W uzasadnieniu Parker odwoływał się do mądrości zgromadzenia. Podzielał opinię Roberta Cottona, że pojedyncze prywatne osoby mogą oszukiwać i być oszukiwanymi, ale wszyscy nie mogą oszukiwać jednego, ani jeden wszystkich. *Vox populi vox Dei*: parlamenty są nieomyłne, a ich czyny, w postaci prawa, niepodważalne. Żadna rada nie może być „tak sumienna, lojalna, religijna i szczerą”, jak ta pochodząca z parlamentów. Wiele osób gromadzi się tam na chwałę Boga, nie można więc wątpić, że Bóg będzie pośród nich. Owoc takiego zgromadzenia nie może być zły. Wspólna narada skutkuje wspólnym dobrem. Król wsłuchujący się głos Parlamentu jest najlepszym z królów¹⁵¹.

Lewellerzy wyrażali idealistyczne przekonanie, że prawo natury, zgodne z biblijnym Objawieniem i rozpoznawalne przez ludzką racjonalność, nie tylko powinno stanowić źródło prawa pozytywnego, ale nawet powinno to ostatnie całkowicie zastąpić. Jak argumentował John Lilburne i inni podczas słynnej debaty w Putney (the Putney Debates, 28 października – 11 listopada 1647), prawo natury jest jasne i proste, zrozumiałe dla zwykłych ludzi, a zatem możliwe do przestrzegania. Inaczej rzecz ma się z prawem stanowionym. Jego nieprzestrzeganie, prowadzące do konfliktów między ludźmi, wynika często z nieznajomości i niezrozumienia¹⁵².

¹⁵¹ H. Parker, *The Case of Ship-Money Briefly Discoursed...*

¹⁵² A. Likhovski, *Protestantism and the Rationalization of English Law: a Variation on a Theme by Weber*, „Law & Society Review” 1999, Vol. 33, Is. 2, s. 365 i n.

Począwszy od roku 1647 program lewellerów ewoluował poprzez dwie edycje *The Agreement of the People* i liczne petycje, by w trzeciej edycji *The Agreement of the People* (1649) znaleźć swoją kulminację. W początkowej części dokumentu, uznawanego za konstytucję lewellerów, napisanego przez Johna Lilburna, Williama Walwyna, Thomasa Prince'a i Richarda Overtona, znalazły się znamienne słowa:

My, wolny Lud Anglii, któremu Bóg dał serca, możliwości i okoliczności dokonania tego, dokonania w pokorze wobec Jego mądrości [i] imienia, i pragnąc sprawiedliwości dla Jego chwały i sławy, zgadzamy się, aby ustalić nasz Rząd, obalić całą samowolną władzę (*Power*), ustanowić granice i ograniczenia zarówno dla naszej władzy najwyższej (*Authority*), jak i władz jej podległych oraz usunąć wszystkie znane krzywdy. I zgodnie oświadczamy całemu światu [...] ¹⁵³,

po czym następowało trzydzieści punktów programu.

Stwierdzano, że najwyższa władza Anglii (*a Supreme Authority*) spoczywa w Reprezentacji Ludu (*a Representative of the People*), złożonej z czterystu osób wybranych przez wszystkich mężczyzn powyżej dwudziestego pierwszego roku życia z wyjątkiem sług i utrzymujących się z jałmużny. Mężczyznom spełniającym powyższe warunki przysługiwało również bierne prawo wyborcze (I). Członkami Reprezentacji nie mogli być żołnierze, skarbnicy publicznych pieniędzy oraz czynni zawodowo prawnicy (III). Zwolennicy rojalizmu mieli być pozbawieni czynnego i biernego prawa wyborczego na dziesięć lat. Członkom Reprezentacji miało być wypłacane wynagrodzenie. Każdy okręg wyborczy miał być reprezentowany stosownie do wielkości populacji. W odbywających się co rok wyborach nie można było być wybieranym dwukrotnie z rzędu (IV). W ciągu rocznej kadencji Reprezentacja miała obradować przynajmniej przez cztery miesiące dzień po dniu. W czasie gdy Reprezentacja nie obradowała, władzę miał sprawować, powołany spośród członków Reprezentacji, Komitet (VIII). Władza Reprezentacji obejmować miała: zachowanie pokoju, regulację handlu, ochronę wolności i własności ludzi, eliminację krzywd, emisję

¹⁵³ *An Agreement of the Free People of England. Tendered as a Peace-Offering to this Distressed Nation (1649)*, <http://www.connexions.org/CxLibrary/Docs/CX9118-AgreePeople.htm> [data dostępu: 19.09.2012].

pieniądza (IX). Lista dziedzin, wobec których Reprezentacja odmawiała sobie jakiegokolwiek władzy była długa. Zapowiadano, że Reprezentacja nie będzie uchwalać praw ingerujących w dziedzinę religii, zmuszających ludzi do wyznawania określonej wiary. Wiarę uznano za należącą do sfery indywidualnego sumienia (X) – państwo jako takie traciło zatem swą wyznaniową tożsamość. Zapowiadano także zniesienie przymusu służby wojskowej. Uznano, że sumieniu człowieka pozostawić należy rozstrzygnięcie słuszności spraw, w których ryzykuje on własne życie lub może narażać życie innych (XI); Reprezentacja nie mogła również uchwalać praw, które uprzywilejowywałyby pewne grupy – przywileje wynikające z posiadania czy urodzenia miały zostać zniesione (XIII); praw, każących więzieniem za długi (XX) lub karą śmierci za inne przestępstwa (ta ostatnia miała obowiązywać tylko w odniesieniu do morderstwa (XXI); praw narzucających parafiom ich ministrów – każda z parafii miała być traktowana jako wolna, samorządząca się kongregacja, wybierająca sobie pastera (XXIV). W miastach i miasteczkach miały się odbywać coroczne, demokratyczne wybory urzędników (XXVII).

The Agreement of the People z 1649 roku była manifestem wyrażającym ideę suwerenności ludu oraz kładącym nacisk na ograniczenie rządu, podkreślającym, że pierwszym zadaniem władzy jest ochrona naturalnych uprawnień rządzonych. Stąd też manifest ten jest przez niektórych uznawany za pierwszy projekt pisanej konstytucji, odwołującej się do niezbywalnych, naturalnych uprawnień jednostki¹⁵⁴.

Lewellerzy nie sprzeciwiali się monarchii jako formie rządu, lecz doktrynie boskiego prawa królów oraz uprzywilejowaniu środowisk rojalistycznych. Finałowa edycja *An Agreement...* nie wspomina o zniesieniu monarchii prawdopodobnie również z tego powodu, że lewellerzy mieli nadzieję na to, że rządy Olivera Cromwella (1649–1658) zostaną obalone, a przywrócona monarchia zgodzi się zaakceptować ich warunki. Skłonni byli przystać na każdą formę ustrojową, pod warunkiem uznania podmiotowości jednostki i ochrony jej wolności¹⁵⁵.

Uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że lewellerzy tworzyli ruch urzeczywistniający elementarne zasady demokracji. Przede wszystkim zaakcentowali

¹⁵⁴ J. Collins, *The Early Modern Foundations...*, s. 268–269.

¹⁵⁵ P. Zagorin, *A History of Political Thought In the English Revolution*, Routledge & Paul, London 1954, s. 38.

podmiotowość jednostki opartą na wywiedzionych z prawa natury naturalnych uprawnieniach. Nie uznawali podmiotowości opartej na przywileju, podobnie jak grup społecznych i porządków, których tożsamość wyznaczały przywileje. Żądali pełnej reprezentatywności parlamentu i prawa do wyrażenia politycznej zgody w formie prawa wyborczego dla wszystkich, poza określonymi wyjątkami. Każdemu człowiekowi przyznawali prawo odmowy posłuszeństwa wszystkiemu, co niezgodne z rozumem i sprawiedliwością, czyli prawem natury¹⁵⁶. Nie znali wartości cenniejszej niż wolność ludzkiego sumienia. Stanowiła ona podstawową przyczynę ich wolnościowych postulatów. Bronili wolnego sumienia jako zasady generującej nie tylko autonomię jednostki, ale również wolne społeczeństwo polityczne (*civil society*). Wierzyli, że wolne sumienie jest nie tylko kwestią wewnętrznej autonomii, ale że wpływa też istotnie na rzeczywistość wolnej debaty, umożliwiającej dochodzenie do prawdy. Prawda przychodzi bowiem z siły rozumu i argumentu. Tolerancję religijną rozumieli więc jako roztropną cnotę niezbędną w rządzeniu państwem, a nie jako pozytywną zasadę uwzględniającą istnienie moralnego pluralizmu¹⁵⁷.

Zarzucano im, że chcą ustanowić „utopijną anarchię rozwiązłego tłumu”, jednak lewellerzy nie kwestionowali władzy, o ile była ona legitymizowana zgodą, wyrażoną w wyborach do Reprezentacji. Dostrzegali niebezpieczeństwa anarchii, uznawali ją za skrajność gorszą od tyranii.

Ich wolnościowe żądania wiązały się z egzekwowaniem praw wynikających z naturalnego faktu bycia człowiekiem. W ten sposób w myśleniu politycznym zaakcentowana została idea uprawnień naturalnych, wolnych od zależności kościelnej czy hierarchicznej, nadal pozostających jednak w związku z teologią. Ideę tę jako czynnik polityczny można uznać za produkt purytańskiej i sekciarskiej agitacji religijnej, powszechnego czytania w języku angielskim, nie tylko *Biblii*, ale i miriady religijnych i politycznych traktatów oraz tłumaczeń literatury humanistycznej. Nigdy przedtem indywidualne sumienie, należące pierwotnie do dziedziny religii, nie było tak bardzo sprawą publiczną. Indywidualizm w religii wpływał na przemiany świadomości w sferze politycznej¹⁵⁸. Program lewellerów stanowił mieszankę biblijnego fundamentalizmu i idei rodzącego się liberalizmu politycznego, jego treść

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 41.

¹⁵⁷ J. Collins, *The Early Modern Foundations...*, s. 267–268.

¹⁵⁸ D. B. Robertson, *The Religious Foundations of Leveller...*, s. 70.

stanowiła jeszcze religia, ale postulaty zagwarantowania wolności i swobody interpretacji Słowa Bożego można już zaliczyć do protoliberalnych wartości politycznych. Ruch lewellerowski był reakcją na skrajny erastianizm, w ramach którego monarcha uczynił z Kościoła anglikańskiego rodzaj prywatnego wyznania. Lewellerzy sprzeciwili się tej monarszej nadbudowie i zaproponowali wolność sumienia i wyznania (z wyjątkiem katolików). Nowe instytucje polityczne, w miejsce dotychczasowej władzy królewskiej, miały być gwarantem nowego porządku¹⁵⁹.

Zarówno lewellerzy, jak i pisarze polityczni reprezentujący zwolenników Parlamentu nie stworzyli teorii umowy społecznej, która mogłaby się równać z finezyjnym konstruktem Thomasa Hobbesa. Nie dali oni opisu przedpolitycznego stanu natury, ale uznawali umowę społeczną za sposób tworzenia rządu, mającego na celu ochronę wywiedzionych z prawa natury uprawnień jednostek. U podstaw kontraktualizmu lewellerów leżało naturalne ludzkie dążenie do samozachowania i ochrony przed zniewoleniem przez drugiego człowieka¹⁶⁰. Władza polityczna miała służyć zachowaniu życia i wolności, umożliwiać przetrwanie w sensie biologicznym.

W myśli lewellerów społeczeństwo nie miało charakteru naturalnego i pierwotnego w stosunku do rządu, jak twierdził później John Locke. Powstawało wraz z ustanowieniem rządu, czyli przekazaniem części naturalnej władzy, jaką jednostki miały nad samymi sobą. Podstawową funkcją rządu miało być zabezpieczenie naturalnych uprawnień ludzi, takich jak wolność i własność (w tym samoposiadanie). Ta teoria umowy społecznej wykazuje powinowactwo z późniejszym kontraktualizmem Thomasa Hobbesa. Elementy teorii Hobbesa odnajdujemy w akcentowaniu przez lewellerów negatywnego aspektu ludzkiej natury, konsekwencją którego była niezdolność ludzi do zachowania społeczeństwa, oraz w odwoływaniu się do prawa natury, wobec którego człowiek pozostawał zobowiązany posłuszeństwem i z którego wywodził swe naturalne uprawnienia. Daje się zauważyć podobieństwo pomiędzy akcentowaną przez Henrego Parkera apolityczną kondycją człowieka a Hobbesowym stanem natury. Podobnie jak Hobbes traktował on powołanie rządu jako równoznaczne z ustanowieniem społeczeństwa.

¹⁵⁹ A. Wielomski, *Myśl polityczna reformacji i kontrreformacji*, t. I, *Rewolucja protestancka*, Wydawnictwo von Borowiecky, Radzymin 2013, s. 328–329.

¹⁶⁰ J. Collins, *The Early Modern Foundations...*, s. 268.

Jak twierdzi L. S. Koetsier, kluczowe znaczenie umowy w myśli lewellerów wiązało się z przejęciem wzorca przymierza kościelnego i dostosowaniem go do warunków politycznych. Przymierze inspirowało zatem teorię umowy społecznej (*the social compact*) angielskich, radykalnych myślicieli politycznych połowy XVII wieku¹⁶¹. Twierdzenie to wydaje się uzasadnione, zważywszy na fakt, jak ogromną wagę independenci przywiązywali do przymierza. Do Anglii dochodziły również wieści od purytańskich osadników z Nowej Anglii, gdzie przymierza kongregacyjne, noszące znamiona umów społecznych, stanowiły wzorce dla umów osadniczych. O kwestiach tych traktuje następny rozdział pracy.

¹⁶¹ L. S. Koetsier, *Natural Law and Calvinist Political Theory*, Trafford Publishing, Bloomington 2004, s. 133.

ROZDZIAŁ VII

KONTRAKTULANY CHARAKTER OSADNICTWA NOWEJ ANGLII

1. Rzeczpospolita z New Plymouth

A. *Mayflower compact* – historyczny przykład umowy społecznej i wzorzec umów osadniczych

Migranci, którzy w listopadzie 1620 roku przybyli na statku *Mayflower* do północno-wschodniego wybrzeża Ameryki, mimo istniejących pomiędzy nimi różnic nazwani zostali z czasem Ojcami Pielgrzymami (*the Pilgrim Fathers*). Byli angielskimi purytanami independentami separatystycznymi, którzy po kilkuletnim pobycie w Holandii w celu praktykowania swych przekonań religijnych zdecydowali się popłynąć do Ameryki. Jak napisał historyk George Bancroft, byli to „ludzie zdyscyplinowani przez nieszczęścia, [...], równi w godności i prawach, nie zobligowani żadnym kodeksem, oprócz narzuconego przez religię oraz tego, który mógł być stworzony przez [wyrażoną] publicznie wolę”¹. Przed zejściem na ląd sformowali obywatelskie ciało polityczne, zawierając wzorowane na przymierzu porozumienie *Mayflower Compact*. Poza przymierzem, na podstawie którego tworzyli swój Kościół w Starym Świecie, nie znali innego, bardziej odpowiedniego sposobu budowania społeczności. Dobra wola jako autentyczna podstawa zgody na przystąpienie do kongregacji stanowiła swoiste purytańskie credo. Społeczność świecka była przez purytanów postrzegana jako paralela społeczności religijnej, Kościoła independenckiego. Umowa stanowiła podstawę jednej i drugiej. Wzorowana na przymierzu, uznawanym za boski koncept umożliwiający nawiązywanie i podtrzymywanie relacji między Bogiem a ludźmi, była przez nowoangielskich purytanów traktowana jako szczególnie miła Bogu i namaszczona Jego błogosławieństwem. Skoro sam Bóg układał się z człowiekiem, a także z samym sobą (przymierze odkupienia), w formie przymierza, to dawał do zrozumienia, że upodobał sobie ten sposób budowania relacji. Jeśli Bóg zaprezentował w przymierzu łaski klarowne, jurydyczne warunki zbawienia, objawiając się jako niearbitralny Kon-

¹ G. Bancroft, *A History of the United States. From the Discovery of the American Continent to the Present Time*, Vol. 1, Boston–London 1834, s. 333 (e-book Google).

federator (Kontraktor), to również człowiek, stworzony na Jego podobieństwo, współodpowiedzialny za wypełnianie zawartych z Bogiem przymierzy, mógł być pojmowany jako zdolny do zawarcia i dotrzymania umowy. W ten sposób nie tylko człowiek jako kontraktor, ale i wspólnota powstała w drodze umowy, zyskiwały teologiczną nobilitację. Ludzkie związki, takie jak małżeństwo, kongregacja wiernych, ciało polityczne czy kompania handlowa, powoływane w drodze dobrowolnej umowy, uznawane były przez purytanów nowoangielskich za szczególnie miłe Bogu i obdarzone Jego błogosławieństwem. Między-ludzkie umowy – stwierdza Nina Gładziuk – uświęcało teologiczne ujęcie Boga jako Wielkiego Konfederatora².

Statek *Mayflower* wypłynął z Plymouth w Anglii 16 września 1620 roku. Na pokładzie, oprócz oficerów i załogi, znajdowały się, jak podają różne opracowania, 102 (lub 105) osoby, z których jedynie 35 (podaje się również, że 40 lub 41) było separatystycznymi independentami. Resztę pasażerów stanowiły osoby wyszukane przez londyńskich kupców, które zdołano nakłonić do sfinansowania wyprawy, lub ludzie o szczególnych umiejętnościach, potencjalnie użytecznych w nowej kolonii. Początkowo uczestnicy wyprawy mieli nadzieję popłynąć na południe i osiedlić się nad rzeką Hudson, w północnej części Kompanii Wirginii, ale wiatr i skały zmusiły ich do wpłynięcia z powrotem do zatoki Cape Cod. Z tego miejsca wyruszono w grupach na poszukiwanie żywności i miejsca zdatnego do zamieszkania. Grupie kierowanej przez Bradforda udało się znaleźć drogę do zatoki Plymouth, odkrytej wcześniej przez Johna Smitha. Na miejsce osiedlenia wybrano Plymouth, *Mayflower* wpłynął do zatoki 16 grudnia³.

Pielgrzymi mogli czuć się wolni dosłownie i w przenośni, przybyli bowiem na terytorium kompanii Plymouth, której zgody nie posiadali, gdzie nie obowiązywały regulacje London Company, której zgodą dysponowali. Niewykluczone, że celowo popłynęli dalej na północ, by uniknąć władzy Kompanii Londyńskiej⁴. Mogli wtedy, jak pisał uczestnik tej wyprawy Wil-

² N. Gładziuk, *Podpisana i przypieczętowana. Apoteoza umowy w purytańskiej teologii federalnej*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2010, nr 12, s. 179–180, 185.

³ H. Brogan, *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, przeł. E. Macauley, Wrocław–Warszawa–Kraków 2004, s. 46–47.

⁴ Z. Lewicki, *Historia cywilizacji amerykańskiej. Era tworzenia 1607–1789*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 71.

liam Bradford, „korzystać z własnej wolności, ponieważ nikt nie miał władzy rozkazywania im [...]”⁵, również dlatego, że zawarta przez nich ugoda *Mayflower Compact*⁶ „mogła być tak wiążąca, jak każdy patent i pod pewnymi względami bardziej pewna”⁷.

Na początku reprezentanci independenckiego ruchu brownistycznego stanowili wśród osadników mniejszość, która niepodzielających ich doktryny religijnej traktowała jako „obcych”. Ze względów religijnych o dynamicznym rozwoju Plymouth nie mogło być zatem mowy, nie sprzyjały temu również warunki ekonomiczne. Osadnicy musieli uczyć się rolnictwa i rybołówstwa, z którymi wiązano wielkie nadzieje. Jednak ziemia nie była tak żyzna, jak oczekiwano, a najlepsze łowiska były znacznie oddalone. Podstawę materialnej egzystencji młodej kolonii zapewniał jedynie handel futrami, na który William Bradford i jedenaście innych osób uzyskali wyłączność od angielskich inwestorów, finansujących wyprawę. Dopiero w 1648 (lub 1642) roku udało się Pielgrzymom spłacić zamorskie zobowiązania⁸.

Separatystów przywiodło do New Plymouth przede wszystkim pragnienie wolności religijnej, wizja niezakłóconej niczym możliwości osiągnięcia celów duchowych. Ze swoją wyprawą nie wiąжали żadnej misji, nie zamierzali dawać światu przykładu, jak było w przypadku późniejszego osadnictwa w Massachusetts pod przywództwem Johna Winthropa. Nie spodziewali się, że spisane przez nich przed zejściem na ląd porozumienie, *Mayflower Compact* (11 listopada 1620 r.), stanie się wzorcem dla późniejszych, podobnych umów osadniczych i że z czasem zyska w świadomości historycznej Amerykanów tak wielkie znaczenie.

⁵ W. Bradford, *History of Plymouth Plantation, Reprinted From the Massachusetts Historical Collection*, edited with notes by Ch. Deane, Boston 1856, Book II, Ch. 1, s. 89.

⁶ Określenie *the Mayflower Compact* zaczęto stosować dopiero pod koniec XVIII w. Sami osadnicy ze statku *Mayflower* nazywali swoje porozumienie *the Plymouth Combination* lub *the Agreement Between the Settlers at New Plymouth* i nazwa ta funkcjonowała do roku 1793.

⁷ W. Bradford, *History of Plymouth Plantation...*, s. 89.

⁸ H. Brogan, *Historia Stanów Zjednoczonych...*, s. 48; P. Stawiński, *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Polihymnia, Lublin 2012, s. 39.

*The Mayflower Compact*⁹ (*the Plymouth Combination/Agreement Between The Settlers At New Plymouth*) był rodzajem politycznego przymierza¹⁰, podpisanego przez czterdziestu jeden mężczyzn, na mocy którego zorganizowali się oni w

obywatelskie ciało polityczne (*a civill body politik*) dla lepszego ładu i zachowania, i dla osiągnięcia wyżej wymienionych celów, [by] wydawać, ustanawiać i porządkować takie sprawiedliwe i równe prawa, zarządzenia, akty, ustawy i, od czasu do czasu, zobowiązania, służące najlepiej ogólnemu dobru tej kolonii, którym wszyscy obiecujemy należyte poddanie i posłuszeństwo.

Garstka kolonistów zorganizowała się na wzór swojego Kościoła i wykorzystwała w nowy sposób praktykowaną na gruncie religijnym samorządność. Jeszcze bardziej niż podczas przebywania na emigracji w Holandii przybysze ci mogli mieć świadomość tego, że wzajemne przyrzeczenie i wierność danemu słowu stanowią jedyną doczesną ochronę przed niebezpieczeństwami nieznanego świata, do którego przybyli, który przypominał stan natury z opisów

⁹ Oryginalna, pełna wersja, pochodząca z *Historii kolonii Plymouth* Williama Bradforda, brzmiała następująco:

„In ye name of God Amen. We, whose names are underwritten, the Loyal Subjects of our dread Sovereign Lord King James, by ye Grace of God, of great Britaine, Franc, & Yreland, King, defender of ye Faith, & c., haveing undertaken, for ye Glorie of God, and advancements of ye Christian faith, and the honour of our King & countrie, a voyage to plant ye first colonie in ye Northern parts of Virginia; Doe by these presents, solemnly & mutualy, in ye presence of God, and one of another; covenant & combine ourselves together into a civill body politick; for our better ordering, & preservation & furtherance of ye ends aforesaid; and by vertue hereof to enact, constitute, and frame, such just & equal Lawes, ordinances, Acts, constitutions, & offices, from time to time, as shall be thought most meete and convenient for ye generall good of ye Colonie; unto which we promise all due submission and obedience. In witnes wherof we have hereunto subscribed our names at Cap-Codd ye 11 of November, in ye year of ye raigne of our soveraigne Lord King James, of England, France, & Yreland, ye eighteenth, and of Scotland ye fiftie fourth, Ano: Dom. 1620” (s. 89–90).

¹⁰ Słowo *compact* pochodzi z końca wieku XVI, wywodzi się od łacińskiego *compactum*, będącego imiesłowem biernym *compacisci* (od *com-‘z’* + *pacisci* – zawrzeć przymierze).

późniejszych filozofów. Widać to również w innej, wzorowanej na przymierzu, ugodzie *Mayflower Cambridge Agreement* (*Agreement of the Massachusetts Bay Company at Cambridge*) (imię *Mayflower* nosiło wiele statków płynących do Ameryki śladami pierwszego *Mayflower*), sporządzonej w Anglii 26 sierpnia 1629 r., przed wypłynięciem do Ameryki. Czytamy tam:

Biorąc pod uwagę, że powodzenie tego całego przedsięwzięcia opiera się na wspólnym zaufaniu, mamy w sobie nawzajem wierność i pewność, tak, jak żaden z nas nie miałoby bez zapewnienia reszty; [...] Jest pośród nas pełna wiary zgoda i każdy z nas niniejszym czyni swobodną i szczerą obietnicę i wiąże siebie słowem chrześcijanina, w obecności Boga, który zna wszystkie serca, że będziemy prawdziwie starać się kontynuować tę pracę [...]¹¹.

¹¹ Agreement of the Massachusetts Bay Company: „Upon due consideration of the state of the plantacion now in hand for New England, wherein wee (whose names are hereunto subscribed) have ingaged ourselves: and having weighed the greatnes of the worke in regard of the consequences, Gods glory and the churches good: As also in regard of the difficultyes and discouragements which in all probabilityes must be forcast upon the prosecution of this businesse: Considering withall that this whole adventure growes upon the joynt confidence we have in each others fidelity and resolution herein, so as no man of us would have adventured it without assurance of the rest: Now for the better encouragement of ourselves and others that shall joyne with us in this action, and to the end that every man may without scruple dispose of his estate and afayres as may best fitt his preparacion for this voyage, It is fully and faithfully agreed amongst us, and every of us doth hereby freely and sincerely promise and bynd himselfe in the word of a Christian and in the presence of God who is the searcher of all hearts, that we will so really endeavour the prosecution of his worke, as by Gods assistance we will be ready in our persons, and with such of our severall families as are to go with us and such provisions as we are able conveniently to furnish ourselves withall, to embarke for the said plantacion by the first of march next, at such port or ports of this land as shall be agreed upon by the Company, to the end to passe the Seas (under Gods protection) to inhabite and continue in New England. Provided alwayes that before the last of September next the whole governement together with the Patent for the said plantacion bee first by an order of Court legally transferred and established to remayne with us and others which shall inhabite upon the said plantacion. And provided also that if any shall be hindered by such just and inevitable Lett1 or other cause to be allowed by 3 parts of foure of these whose names are hereunto subscribed, then such persons for such tymes and during such letts to be dischargdged of this bond. And we do further promise every one for himselfe that shall fayle to be ready through

Przekonanie o znaczeniu danego słowa wyraźnie obecne jest także w przymierzu z Salem (*the Salem Covenant*, 1629), najkrótszym ze znanych przymierzy, o którym będzie mowa niżej.

Pasażerowie *Mayflower* przybywali do nowego świata, w którym nikt na nich nie czekał. Ci przedstawiciele brownizmu, którzy znaleźli się w swego rodzaju stanie natury, zorganizowali się w społeczność polityczną, legitymizację której wywiedli z własnej woli, wyrażonej w zawartym przymierzu. Nauka Browne'a, że sposób organizacji Kościoła może mieć swoje przełożenie na sferę cywilną, znalazła okazję, by sprawdzić się w praktyce.

The Mayflower Compact urósł z czasem do rangi symbolu, od którego rozpoczęła się historia państwa amerykańskiego, choć realny wpływ Pielgrzymów w tej kwestii był niewielki. Znaczenie porozumienia z *Mayflower* polegało przede wszystkim na tym, że stało się ono wzorcem dla kolejnych umów osadniczych oraz jednym z nielicznych historycznych przykładów wielostronnej umowy społecznej, powołującej do życia społeczność polityczną z władzą prawa nad sobą. To zaczątki koncepcji władzy, o której pod koniec XVII w. pisał John Locke w swoich *Dwóch traktatach o rządzie*¹². O przyszłości sygnatariuszy *Mayflower Compact* nie miał już decydować status prawny, a tym bardziej wola ludzkiego autorytetu, ale ich własna wola, wyrażona w umowie, której byli stronami. Charakterystyczne dla stanu natury dwie władze człowieka, władza do czynienia wszystkiego, co uzna on za słusne dla zachowania siebie i innych ludzi, oraz władza karania tych, którzy się temu sprzeciwiają, przekazane zostały zasadom. Odtąd to prawo realizowało najważniejsze postanowienie prawa natury (*the law of nature*), nakazujące zachowanie rodzaju ludzkiego i każdego człowieka z osobna¹³. Prawu przekazana została też druga naturalna władza człowieka do karania tych, którzy naruszają wywiedzione z prawa natury naturalne uprawnienie (*the natural*

his owne default by the day appointed, to pay for every dayes defalt the summe of 3 li 2 to the use of the rest of the Company who shall be ready by the same day and tyme". http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1034&Itemid=264 [data dostępu: 25.08.2012].

12 J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, *Traktat drugi*, § 127–131, s. 252–255.

13 *Ibidem*, § 129, s. 253–254.

right) do samozachowania¹⁴. Wspomniane dwie władze pozostawały w stanie natury na służbie, wywiedzionego z prawa natury naturalnego uprawnienia do samozachowania. Tym samym Locke rezerwował pojęcie władzy dla siły, która broni naturalnego uprawnienia, zyskując przez to normatywny status i moralny charakter¹⁵. W społeczeństwie politycznym, jakim stało się powołane na mocy *Mayflower Compact a civill body politik*, władza oddana została prawom, mającym odtąd zapewniać ład i chronić naturalne uprawnienia jednostek. Wykonywanie praw należało do rządu.

B. Ustrój New Plymouth

W powstających koloniach Nowej Anglii, w tym w New Plymouth, władzę najwyższą pełniło Zgromadzenie Ogólne (General Court), łączące w sobie funkcje władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Skład Zgromadzenia tworzyli pochodzący z wyborów urzędnicy (*magistrates*), na czele z gubernatorem oraz przedstawiciele wszystkich gmin (*towns*), wchodzących w skład kolonii. Początkowo New Plymouth było demokracją bezpośrednią, w Zgromadzeniu zasiadali wszyscy obywatele, tzw. *freemen*. W 1638 r. wprowadzono jednak przedstawicielstwo, co było związane z dużymi odległościami, jakie trzeba było pokonywać, by dotrzeć na obrady Zgromadzenia. Wybory odbywały się raz do roku. Pełnię praw politycznych posiadali obywatele (*freemens*). Władza wykonawcza spoczywała w rękach gubernatora, jego zastępcy oraz urzędników, zwanych *assistants*. Zarówno gubernator, jak i wszyscy urzędnicy (*magistrates*) mogli być wybierani wielokrotnie (nieograniczona liczba reelekcji). Cechą charakterystyczną, odróżniającą kolonię New Plymouth od innych kolonii, zwłaszcza Massachusetts, był brak korelacji pomiędzy czynnym prawem wyborczym a przynależnością do kongregacji (podobnie rzecz wyglądała w Connecticut). Status pełnoprawnych obywateli (*freemen*), dysponujących zarówno czynnym, jak i biernym prawem wyborczym, przysługiwał początkowo pierwotnym osadnikom (udziałowcom spółki kolonizacyjnej). Później obywatelstwo było

¹⁴ *Ibidem*, § 130, s. 254.

¹⁵ Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, [w:] *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierczak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2006, s. 94–95.

przyznawane imigrantom przez Zgromadzenie, jednak nie decydowało o tym kryterium wyznaniowe. W wyborach przedstawicieli do Zgromadzenia mogli uczestniczyć niemal wszyscy mężczyźni płacący podatki. Wykluczeni byli tylko kwakrzy¹⁶.

W New Plymouth niekwestionowaną procedurą wyłaniania władzy były wybory, co prawda jeszcze nie w pełni inkluzywne, ograniczone do męskiej części populacji, płacącej podatki, jednak jak na XVII w. był to daleko posunięty demokratyzm. W ten sposób rodziła się też w praktyce komplementarność przekonań religijnych i politycznych. Podobnie jak pastor wybierany był na podstawie zgody członków kongregacji, tak legitymacja do rządzenia miała opierać się na corocznej zgodzie tych, których rządy dotyczyły. Rządy Plymouth, choć niepozbawione paternalizmu ze strony gubernatora, wykazywały podobne kongregacjonizmowi cechy samorządne. Polityczne ustalenia dokonane przez Pielgrzymów z dzisiejszego punktu widzenia nie uderzają niczym szczególnym, jednak gdy spojrzymy na nie w kontekście ówczesnej Anglii i innych państw europejskich skłaniających się ku rządóm absolutystycznym, to dostrzec możemy wymowny dowód na odmiennność świata, tworzonego przez religijnych gorliwców, rozumiejących, że rządzenie kolonią, a nawet samo jej przetrwanie, w warunkach swoistego stanu natury, nie było możliwe bez uzyskania zgody rządzonych¹⁷.

Jak napisał Zbigniew Lewicki, rzeczywisty wpływ Ojców Pielgrzymów na ukształtowanie się późniejszej historii Ameryki nie był wielki, choćby ze względu na ich liczbę. W latach 1623–1629 w pobliżu kolonii Plymouth powstało kilka osad, ale samo Plymouth pozostało niewielkim miasteczkiem. Kolonia nigdy nie uzyskała statusu królewskiego, w roku 1691 włączona została do Massachusetts, która przestała być kolonią i stała się prowincją królewską. Z demograficznego i gospodarczego punktu widzenia New Plymouth było epizodem, tamtejsi osadnicy stali się jednak z czasem symbolem kolonizacji i uosobieniem cnót okresu pionierskiego. Zawdzięczali to przede wszystkim XIX-wiecznej popularności dziennika Williama Bradforda *Of Plymouth Plantation 1620–1647* i inspirowanym nim utworom literackim. *Of Plymouth Plantation*, pisana w New Plymouth w latach 1630–1647, była kroniką wędrówki separatystycz-

¹⁶ M. Potz, *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, s. 210, 237–238.

¹⁷ H. Brogan, *Historia Stanów Zjednoczonych...*, s. 50.

nych independentów, najpierw do Amsterdamu i Lejdy¹⁸, a potem do Ameryki, oraz życia kolonistów w Plymouth w latach 1621–1646. Opis faktów, a przede wszystkim ładunek emocjonalny tego kronikarskiego utworu, przyczynił się do ulokowania Pielgrzymów w centrum początkowej historii Ameryki¹⁹.

Porozumienie z *Mayflower* stało się pierwszym z licznych układów, zawieranych przez Amerykanów przy zakładaniu nowych osad. Jego przykład, świadomie lub nie, naśladowany był „[...] w XVII-wiecznej Nowej Anglii, w XVIII-wiecznym Kentucky, w całej rewolucyjnej Ameryce i wszędzie na XIX-wiecznym pograniczu: w Teksasie, Kalifornii, Iowa i Oregonie”²⁰. Te umowy i porozumienia dawały pokoleniom osadników poczucie, że ich życie, majątek i perspektywy na przyszłość są bezpieczne, uwarunkowały założenia amerykańskiej polityki, zawarte w przekonaniu, że podstawy wszelkich zobowiązań opierają się na dobrej woli i wynikających z niej umów, że wszystkie rządy pochodzą od ludzi i powoływane są na podstawie umów, że w relacjach

¹⁸ Około roku 1606 w Gainsborough grupa angielskich separatystów, nie akceptująca Kościoła Anglii, stworzyła Kościół, który dość szybko rozrósł się liczebnie, co uznane zostało za zagrożenie. Kongregacja musiała się podzielić; część jej członków pozostała w Gainsborough pod przewodnictwem Johna Smytha, druga część przeniosła się do miasteczka Scrooby, gdzie na swego pastora wybrała Johna Robinsona. Ze względu na prześladowania kongregacja licząca około pięćdziesiąt osób wyemigrowała do Amsterdamu, słynącego, podobnie jak całe Niderlandy, z tolerancji religijnej. Po pewnym czasie z powodu trudności bytowych i sporów wewnętrznych grupa Robinsona przeniosła się do Lejdy, gdzie zetknęła się ze znanym teologiem kongregacyjnym Williamem Amesem. Wśród członków kongregacji Robinsona znajdował się William Bradford, który w 1620 r. przewodniczył wyprawie do Ameryki na statku *Mayflower*. Powodem decyzji o opuszczeniu Holandii był ostracyzm, z jakim spotykali się członkowie kongregacji. Z drugiej strony oni sami, tak jak wcześniej w Anglii, nie czuli się tam dobrze. Jako przybysze z innego kraju żyli biednie, na marginesie holenderskiego społeczeństwa (J. F. Zimmerman, *The New England Town Meeting: Democracy in Action*, Praeger, Westport 1999, s. 15–16; P. Stawiński, *Boży eksperyment...*, s. 34–35). Ich purytańską wrażliwość raził styl życia Holendrów, spędzających niedzielne popołudnia na wesołej zabawie. Sami potrafili oprzeć się oddziaływaniu tych obyczajów, jednak obawiali się, że podobnej postawy nie zajmą ich dzieci i nie uchronią religii przez „zgubnym” wpływem złego przykładu (W. Bradford, *History of Plymouth Plantation...*, s. 55).

¹⁹ Z. Lewicki, *Historia cywilizacji amerykańskiej...*, s. 73, 88–89.

²⁰ H. Brogan, *Historia Stanów Zjednoczonych...*, s. 50.

międzyludzkich wykluczona winna być wszelka arbitralność, której pozbawił się nawet sam Bóg, zawierając z ludźmi przymierze uczynków i przymierze łaski. Wszystko to przygotowało grunt pod najważniejszą ze wszystkich umów – konstytucję Stanów Zjednoczonych. Pielgrzymi byli zatem prekursorami w znacznie większym stopniu niż mogli się tego spodziewać²¹. To oni dali początek jednemu z najbardziej znamienitych aspektów amerykańskiej kultury, cechującemu się związkami wiary i wolności, teologii i filozofii politycznej. Język wolności, inspirujący amerykański republikanizm, składał się z pojęć mających wyraźne odniesienia teologiczne. Motyw sprzeciwu wobec prześladowań religijnych przekształcił się z czasem w apoteozę wolności. Purytańskie archetypy: sprzeciw wobec tyranii, gloryfikacja wolności wyboru i relacji opartych na uczciwej umowie – stwierdza Stanisław Filipowicz – uznać można za archetypy myśli republikańskiej²².

2. „Nowy kanaan” – teocentryczny charakter osadnictwa Massachusetts

C. Przymierze narodowe z *Arbelli*

Pod auspicjami *the Massachusetts Bay Company*, w latach 1629–1642 rozpoczął się purytański *exodus* z Anglii, zwany Wielką Emigracją (*the Great Migration*). W ciągu dekady ponad 20 tys. purytanów wyemigrowało i osiedliło się w pięciu głównych obszarach: Plymouth, Massachusetts, Rhode Island, New Haven i Connecticut, z których wyłoniły się później trzy stany (Massachusetts, Rhode Island, Connecticut). Liderem, postacią-symbolem tej drugiej fali emigracji stał się John Winthrop (1588–1659). To głównie za sprawą jego kazań zyskała ona swoje misyjne przesłanie, w myśl którego decydowano się opuścić „zepsuty przez katolicyzm” Stary Świat, by w Nowym Świecie stworzyć „biblijny commonwealth” (*Bible Commonwealth*). Zdefiniowanym przez uczestników emigracji przeznaczeniem było zbudowanie miasta na wzgórzu (*City on a Hill*), nowej Jerozolimy, promieniującej przykładem dla reszty świata, zwłaszcza Starej

²¹ *Ibidem*, s. 50.

²² S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Znak, Kraków 1997, s. 50–51.

Anglii. Misja emigrantów z lat trzydziestych wieku XVII miała różnić się, co oczywiste, nie tylko od zdominowanej przez handel i tytoń kolonizacji Wirginii, ale również od religijnego projektu najbliższych duchowych krewnych – separatystycznych independentów z Plymouth. Ci ostatni przybyli do Ameryki chcąc uciec od zepsucia Starego Świata, ale nie po to, by go pouczać²³.

Wielka Emigracja zapoczątkowana została przez purytanów, określanych jako nieseparatystyczni independenti, pragnących dalszej reformy Kościoła Anglii według wzorca purytańskiego. Nadzieje reformatorów spotykały się jednak z twardą rzeczywistością rządów Stuartów, zwłaszcza gdy w roku 1625 królem został Karol I, który wdał się w konflikt z Parlamentem, w 1629 r. rozwiązał go, po czym rozpoczął rządy osobiste. Wydarzeniem przełomowym było też objęcie biskupstwa Londynu (1628 r.), a następnie arcybiskupstwa Canterbury (1633 r.), czyli prymasostwa Anglii, przez Williama Lauda, kapelana Karola I, duchownego o poglądach arminiańskich, odrzucającego predestynację i uznającego ludzkie uczynki za czynnik zbawczy. Poprzez osobę niechętnego purytanom Lauda król wywierał presję na zwolenników reform, dając im do zrozumienia, że nie zamierza akceptować niesubordynacji. Niepokornych duchownych stawiano przed sądami kościelnymi i usuwano ich z parafii, wzmocniono też cenzurę pism religijnych. Na dworze rosły wpływy katolików z otoczenia królewskiej żony Henrietty Marii, gorliwej katoliczki²⁴. W tej sytuacji oddalały się nadzieje na dokonaną od wewnątrz reformę Kościoła Anglii, jakie żywili nieseparatystyczni independenti. Pozostawali oni pod wpływem nauki *Starego Testamentu*, dostrzegali podobieństwa pomiędzy starotestamentowym ustrojem Izraelitów a chrześcijańskim Kościołem państwowym, jakim był Kościół Anglii. Byli przeciwni rozdzielaniu jurysdykcji nad dwiema tablicami Dekalogu. Priorytetowo traktowali walkę z idolatrią²⁵. Z czasem spotykali się z narastającymi przeciwnościami, coraz trudniej było im wykonywać „pracę bożą” w Anglii. Inspirowani przykładem separatystycznych independentów, Pielgrzymów z Plymouth, rozważali emigrację do Ameryki. Za przyczyną antypurytańskiej działalności Lauda sprawa stawała się niemal nagląca, choć nie bez znaczenia pozostawały inne czynniki, popychające ich do podróży za oce-

²³ S. M. Grant, *A Concise History of the United States of America*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 52–53, 58.

²⁴ P. Stawiński, *Boży eksperyment...*, s. 40–41.

²⁵ N. Gładziuk, *Druga Babel...*, s. 195.

an. Obok ucisku religijnego we znaki dawały się też skutki kilkuletniego nieurodzaju na wsi oraz narastający królewski despotyzm, coraz bardziej ciążyący poddanym nie tylko w życiu religijnym, ale również politycznym i gospodarczym. Spośród wszystkich czynników stymulujących Wielką Emigrację bodziec religijny był jednak najsilniejszy. Nieseparatystyczni independenci żywili głębokie przekonanie, że Kościół powinien być niezależnym zgromadzeniem wiernych, jednak nie chcieli opuszczać Kościoła Anglii. Nie zrywali związku z parafiami Kościoła anglikańskiego, domagali się jedynie wolności zbierania się w swych, niezależnych od Kościoła panującego, kongregacjach. Za całkowitym zerwaniem z Kościołem Anglii, łącznie z wystąpieniem z jego parafii, opowiadali się natomiast separatystyczni independenci²⁶. To, że nieseparatystyczni independenci stali się ostatecznie schizmatykami, w dużej mierze spowodowane zostało przez biskupa Lauda i było wyrazem swego rodzaju desperacji. Purytanie ci, decydując się pójść śladami Pielgrzymów z Plymouth, faktycznie przyznawali im rację, jednak oficjalnie przyznać się do tego nie chcieli. Odpływali twierdząc, że nie porzucają Kościoła Anglii, lecz jego zepsucie. Znamienny był fakt, że Winthrop oraz pięciu innych liderów przedsięwzięcia złożyli przed wypłynięciem swoistą deklarację przywiązania do Kościoła Anglii²⁷. W liście otwartym, zatytułowanym *Pokorna prośba*, chcąc zapewne odsunąć od siebie zarzut braku lojalności, zapewniali o swojej wierności Kościołowi angielskiemu²⁸.

Emigracja odbyła się w ramach Kompanii Zatoki Massachusetts. Latem 1629 r. jej udziałowcy zwołali walne zebranie i podjęli decyzję o przeniesieniu swoich władz do Ameryki, na co wyjątkowo zezwalała uzyskana uprzednio karta królewska, dająca Kompanii prawo do ziem Nowej Anglii. W wyniku wyborów na czele Kompanii stanął John Winthrop. Wiosną i latem 1630 r. wypłynęło siedemnaście statków. Flagowy żaglowiec *Arbella* opuścił port w Southampton 7 kwietnia²⁹.

Misyjność charakteru wyprawy do Massachusetts wyrażona została przez Johna Cottona (1584–1652), czołowego purytańskiego duchownego, teologa przymierza i millenarystę, w wygłoszonym w Southampton kazaniu, żegnającym Winthropa i jego towarzyszy ze statku *Arbella*. Kazanie, zatytułowa-

²⁶ *Ibidem*, s. 192.

²⁷ H. Brogan, *Historia Stanów Zjednoczonych...*, s. 51, 54.

²⁸ P. Stawiński, *Boży eksperyment...*, s. 48.

²⁹ *Ibidem*, s. 41–42.

ne *God's Promise to His Plantation (Obietnica Boga dla Jego kolonii – 1630)*, uzasadniało osiedlenie się w Ameryce argumentami biblijnymi. Mottem były słowa z drugiej Księgi Samuela: „A mojemu ludowi, Izraelowi, przydzielę miejsce, gdzie się osiedli. Tam go zasadzę i tam będzie mieszkał bezpiecznie. Żaden nikczemny lud nie będzie go już nękać [...] Pan ci też oznajmia: To Pan zbuduje ci dom” (7:10–11). Cotton rozpatrywał sytuację emigrantów w kategoriach doświadczenia Izraelitów, dla których Bóg przygotował ziemię, na której będą mogli przebywać jako jej właściciele, wolni od nękających ich prześladowców³⁰. Powołując się na słowa z Księgi Rodzaju, by rozmnażać się i podporządkowywać sobie ziemię, Cotton przekonywał o istnieniu prawa do zasiedlania dziewiczych terenów, jakim dysponują narody posiadające „pełnomocnictwa z Nieba”, tak jak Izraelici³¹. Zamorską podróż przedstawiał jako zadanie powierzone przez Boga konkretnym ludziom, którym „wiele dano, wiele też będzie się wymagać” (Łk 12:48)³². Jedynym „posiadaczem ziemskim” – stwierdzał – jest Bóg, z tego względu tylko jemu ludzie winni są posłuszeństwo, wyrażające się w przestrzeganiu przykazań, modlitwie i wspólnocie chrześcijańskiej. „W tych rzeczach – stwierdzał kaznodzieja – On jest moim ziemianinem, przez nie znajduję go i raduję się nim”³³. Podróż do Nowego Świata potraktowana została jako misja ustanowienia nowej Jerozolimy, gdzie możliwe będzie życie w bezpieczeństwie i pokoju³⁴. Cotton przywoływał słowa proroka: „Będą ich nazywać dębami sprawiedliwości, które Pan zasadził, aby wsławić siebie” (Iz 61:3)³⁵. Jeżeli Bóg zasadził wędrowców w nowej ziemi, któż może ich stamtąd wyrwać – zapytywał i ponownie przywoływał słowa Izajasza (Iz 27:1–3)³⁶. Przestrze-

³⁰ J. Cotton, *God's Promise to His Plantation, printed by William Jones for John Bellamy*, London 1630, s. 2, dostęp: Electronic Texts in American Studies, paper 22, <http://digitalcommons.unl.edu/etas/22> [data dostępu: 17.10.2012].

³¹ *Ibidem*, s. 5–6.

³² *Ibidem*, s. 9.

³³ *Ibidem*, s. 13.

³⁴ *Ibidem*, s. 14.

³⁵ *Ibidem*, s. 15.

³⁶ *Ibidem*, s. 16. „W tym dniu Pan osądzi swoim mieczem srogim, wielkim i potężnym Lewiatana – węża zwinnego, Lewiatana – węża, który się wiję. Zabije morskiego potwora. W tym dniu powiedzą: »Rozkoszna winnica. Śpiewajcie więc o niej! Ja, Pan, jestem jej stróżem. Co chwilę ją zraszam, dniem i nocą jej strzegę, aby nie spotkało ją coś złego«” (Iz 27:1–3).

gał, że siła i bezpieczeństwo tkwi w bożych przykazaniach, jeżeli nie będą one respektowane, Bóg wycofa swoją łaskawość³⁷. Cotton pozostawał pod wpływem nauki *Starego Testamentu*, odwoływał się do Boga jako źródła praw oraz patrona mającej powstać wspólnoty politycznej. Reprezentował purytańskich osadników, którzy w podróży do Ameryki dostrzegali bożą wolę ustanowienia nowego Izraela. Jako realizatorzy boskiego planu rezerwowali dla siebie prawo podboju nowego Kanaan, podobnie jak biblijni Izraelici, powołujący się na boskie przyzwolenie, opanowywali niegdyś starożytny Kanaan. John Cotton podobny był do innych purytańskich duchownych, nauczających, że koloniści to szczególnie ludzie, tworzący prawdziwie chrześcijańską cywilizację, wolną od zepsucia, jakie dotknęło Kościół w Anglii³⁸.

W podobnym duchu utrzymane było kazanie Johna Winthropa *A Model of Christian Charity*, napisane w 1630 r. na flagowym okręcie *Arbella*³⁹. Jego celem było przygotowanie współtowarzyszy do życia w nowych warunkach. *Wzór chrześcijańskiego miłosierdzia* był tekstem religijnym, zawierającym również poglądy polityczne i społeczne autora. Mówił o powinnościach chrześcijan udających się do Nowego Świata, którzy winni okazywać sobie miłosierdzie i sprawiedliwość, wspierać się wzajemnie i współpracować ze sobą, a wszystko to dla chwały bożej. Założona przez nich nowa kolonia miała pozostawać w przymierzu z Bogiem, od przestrzegania jego warunków zależeć miał jej los. Przymierze to zostało zawarte poprzez oddanie się płynących pod bożą opiekę na czas podróży i na czas po dotarciu na ląd. Zobowiązywali się oni do pobożnego życia, za co otrzymali obietnicę bożej opieki. Winthrop pisał:

Dla tego dzieła weszliśmy z Nim w przymierze. [...] Pan będzie naszym Bogiem i będzie się radował przebywaniem pośród nas jako swego ludu i będzie nam błogosławił na wszystkich naszych drogach, tak że bardziej niż dotychczas będziemy widzieć jego mądrość, siłę, dobro i prawdę. Odkryjemy, że

³⁷ J. Cotton, *God's Promise...*, s. 17–18.

³⁸ A. Peck, *Trzecia Świątynia Jerozolimska w koncepcjach chrześcijańskiego syjonizmu w Stanach Zjednoczonych*, Nomos, Kraków 2010, s. 47.

³⁹ Nie ma pewności, czy kazanie zostało napisane na *Arbelli*. Niektórzy z badaczy uważają, że mogło ono być ogłoszone jeszcze przed wypłynięciem, w kościele pw. św. Krzyża w Southampton, niewykluczone, że podczas tego samego nabożeństwa, na którym wspomniane pożegnalne kazanie wygłosił John Cotton (P. Stawiński, *Boży eksperyment...*, s. 46).

2. „Nowy Kanaan” – teocentryczny charakter osadnictwa Massachusetts

Bóg Izraela jest pośród nas, gdy dziesięciu z nas będzie zdolnych oprzeć się tysiącu naszych wrogów; kiedy On uczyni nam cześć i chwałę, że ludzie będą mówić o kolejnych koloniach: „Pan uczynił ją podobnie jak Nową Anglię” [...] Musimy wziąć pod uwagę to, że będziemy jak miasto na wzgórzu, oczy wszystkich są na nas zwrócone⁴⁰.

Jeżeli Stwórca doprowadzi podróżujących do miejsca przeznaczenia, będzie to równoznaczne z przypięczeniem przymierza i równocześnie ze zobowiązaniem do przestrzegania na nowej ziemi bożej woli, wyrażającej się w nakazie postępowania sprawiedliwie i miłosiernie. Sprawiedliwość i miłosierdzie (*justice and charity*)⁴¹ były dwiema podstawowymi zasadami, jakie obowiązywać miały w relacjach międzyludzkich. By w Nowym Świecie realizować przymierze – stwierdzał Winthrop –

w tym celu musimy być połączeni razem, jak jeden mąż, musimy pozostawać w braterskiej miłości, musimy chcieć ukrócić nasze zbytki, aby wesprzeć potrzeby innych, musimy zachować bezpośrednią łączność ze sobą w pokorze, delikatności, cierpliwości, hojności, musimy radować się sobą, warunki innych brać za swoje własne, radować się razem, płakać razem, pracować i cierpieć razem, mając zawsze przed oczyma nasz cel i społeczność [...]⁴².

⁴⁰ J. Winthrop, *A Modell of Christian Charity*, [w:] *Collections of the Massachusetts Historical Society*, Boston 1838, 3rd series, s. 46–47, <http://history.hanover.edu/texts/winthmod.html> [data dostępu: 11.08.2012].

⁴¹ *Charity* w ujęciu Winthropa nie było daniem jałmużny biednym, ale jednoczeniem się i współpracą w ramach społeczności, by osiągnąć dobro dla wszystkich jej członków. Rozumienie *charity* pozostawało zatem silnie powiązane z kontekstem społecznym (P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, Beacon Press, Boston 1953, s. 25). Purytanie wierzyli, że Bóg nie powołuje człowieka do zajęć, dających korzyść jedynie jemu samemu, bez profitów dla innych członków społeczności. Stąd nie traktowali jako zajęcia hazardu czy modlitwy. Ta ostatnia należała do obowiązków każdego, czynienie z niej powołania, jak działo się to w przypadku mnichów, nie było przez purytanów akceptowane. Za jałowe uznane zostało życie pozbawione pracy na rzecz innych, nie dające nic społeczeństwu. Powołanie zawsze oznaczało pracę, określone funkcje i obowiązki w świecie (E. S. Morgan, *Introduction*, [w:] *Puritan Political Ideas 1558–1794*, ed. by E. S. Morgan, Bobbs–Merrill 1965, reprint by Hackett Publishing Company, Indianapolis 2003, s. XVI). Purytanie byli przykładem kalwińskiej afirmacji świata.

⁴² J. Winthrop, *A Modell of Christian Charity*...

Winthrop widział w płynących do Ameryki osadnikach naród wybrany, nowy Izrael, funkcjonujący na podstawie zawartego z Bogiem przymierza, wzorowanego na przymierzu synajskim. Celem tego swoistego przymierza narodowego miała być realizacja ewangelicznego przykazania miłości Boga i bliźniego.

Skoro powodzenie misji w Massachusetts uzależniano od wierności jej uczestników zawartemu z Bogiem przymierzu, pierwsze przykazanie Dekalogu zyskało znaczenie fundamentalne, a wraz z nim wpływy Kościoła. Cytowany już bostoński duchowny John Cotton, w jednym z listów z roku 1636, pisał:

Nikt nie projektuje domu podług zasłon, ale zasłony podług domu. Lepiej gdy społeczność urządza się na wzór określonego domu Boga, który jest jej Kościołem, niż dostosowuje kształt Kościoła do stanu cywilnego⁴³.

Należy jednak pamiętać, że oddziaływanie struktur kościelnych nie oznaczało rządów duchowieństwa, ale raczej jego współpracę z urzędnikami w sprawach religijnych i świeckich. Religijni liderzy Massachusetts nie sprawowali urzędów świeckich, choć ich opinie miały znaczący wpływ na sprawy kolonii. Respektowano kalwińską naukę o potrzebie rozdziału Kościoła i państwa, Massachusetts, ani żadna inna purytańska kolonia Nowej Anglii, nie ustawiła sądów kościelnych. Wskazywano natomiast na nałożony na państwo obowiązek ochrony religijnej ortodoksji, o którym pisał również Kalwin. Powyższe reguły potwierdzała przyjęta w połowie XVII w. *Deklaracja Programowa Cambridge* (*Cambridge Platform of Church Discipline* [1648]), dokument określający reguły nowoangielskiego kongregacjonizmu. Stwierdzano w niej:

Kościół nie stoi w opozycji do władzy cywilnej, [...] ani odrobinę nie osłabia go [rządu – L. Ch.] w rządzeniu, ale raczej wzmacnia go i zachęca lud do podporządkowania mu się sercem i sumieniem [...] ⁴⁴.

Nie jest w gestii władzy zmuszanie ludzi (*subjects*) do tego, by stali się członkami Kościoła i zasiadali przy stole Pańskim⁴⁵.

⁴³ Cyt. za: H. S. Stout, *The New England Soul. Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, Oxford University Press, New York 1986, s. 16.

⁴⁴ *The Cambridge Platform of Church Discipline*, 1648, Ch. XVII, 2, s. 83, <http://www.archive.org/details/cambridgeplatfo00cong> [data dostępu: 13.10.2012].

⁴⁵ *Ibidem*, Ch. XVII, 4, s. 83.

Jednak

jest obowiązkiem władzy ochrona religii i doskonalenie się w przestrzeganiu obowiązków, nakazywanych przez pierwszą, jak i drugą tablicę [Dekalogu – L. Ch.]. [...] Celem władzy cywilnej jest nie tylko ciche i spokojne życie poddanych w zakresie sprawiedliwości i uczciwości, ale także w kwestiach pobożności [...]. Mojżesz, Jozue, Dawid, Salomon, Ezaw [...] byli pouczeni przez Ducha Świętego do zastosowania swej władzy w kwestiach religii: królowie, którzy zawodzili na tej drodze byli przez Boga regularnie ganieni⁴⁶.

W przypadku Massachusetts zamiast o teokratycznym charakterze jej rządów, należałoby raczej mówić o systemie teocentrycznym, o swoistej „republice biblijnej”, gdzie państwo i Kościół, jako twory niezależne od siebie, współdziałały w osiąganiu celów, które większości obywateli i wiernych wydawały się priorytetowe⁴⁷.

Przyznanie religii znaczenia priorytetowego skutkowało powiązaniem obywatelstwa w Massachusetts z pełnoprawnym członkostwem w kongregacji (*the visible saints*) oraz znaczącym wpływem religijnych liderów. Rola władzy świeckiej miała się sprowadzać w znacznej mierze do ochrony Kościoła, do przeciwdziałania idolatrii i herezjom. Religijni liderzy, jak Winthrop czy Cotton, uznawali potrzebę zaprowadzenia lokalnej odmiany erastianizmu, w którym dostrzegali jedyną możliwość zabezpieczenia przed buntami i herezjami, godzącymi w kongregacjonizm. Przedstawicielstwo państwa wydawało się jedyną siłą zdolną do przeciwstawienia się potencjalnym ruchom odszczepieńczym. Do głosu dochodziło kalwińskie przekonanie o roli państwa jako zewnętrznego zabezpieczyciela realizacji bożych zamierzeń. Przywódcy religijni byli aktywnie zaangażowani w proces tworzenia przez kolonię własnych struktur rządu, obstawali przy opcji, by egzekwowanie moralności publicznej do niego właśnie należało. W realiach pierwszej połowy XVII w. nie było to niczym szczególnym, każdy religijny Europejczyk, niezależnie od wyznawanej odmiany chrześcijaństwa, uważał, że państwo winno wspierać sprawy kościelne, wydając prawa i je egzekwując, a administracja kościelna – używać państwu wsparcia, wskazując na boskie pochodzenie praw. Obie strony zgadzały

⁴⁶ *Ibidem*, Ch. XVII, 6, s. 84.

⁴⁷ P. Stawiński, *Boży eksperyment...*, s. 72, 74.

się co do tego, że rolą państwa jest ochrona ludzi w ich dążeniu do dobrego życia⁴⁸. Jak wówczas wierzone, drogą do tego prowadzącą było przestrzeganie pierwszego przykazania Dekalogu, miało ono obowiązywać zarówno w sferze religijnej, jak i świeckiej. Stąd też herezja stawała się wykroczeniem, którym musiały zajmować się sądy, podobnie jak czary, przekleństwo, bluźnierstwo, cudzołóstwo czy nieprzestrzeganie Dnia Pańskiego. Prawdziwa wolność, jak wyjaśniał Winthrop, była wolnością do wykonania objawionego Prawa Bożego⁴⁹. Był moment, że tworzący kolonię Massachusetts nieseparatystyczni independenci próbowali doprowadzić do stopienia się Kościoła i państwa, do swoistego protektoratu państwa nad Kościołem i Kościoła nad państwem, co jednak ostatecznie nigdy nie nastąpiło. Separacja pozostawała zachowana, a z czasem uwidaczniała się coraz bardziej – w drugiej połowie XVII w., kiedy dotychczasowy cenzus wyznaniowy, blokujący uzyskanie pełnego obywatelstwa, wypierany był przez cenzus majątkowy⁵⁰. Istotne znaczenie miała też wierność doktrynie kongregacjonizmu, zakładającej lokalność i niezależność społeczności Kościoła.

D. Kontraktualna społeczność „widzialnych świętych”

Nieseparatystyczni independenci z Massachusetts reprezentowali przekonanie, że Kościół powinien być niezależną kongregacją. Uważali, iż roszczenia państwa do kontroli nad Kościołem zarówno w kwestii ustanawiania duchownych, jak i doktryny, w żaden sposób nie mogły znaleźć kontynuacji w Nowym Świecie. W myśl *the Cambridge Platform* (1648), doktrynalnego programu purytańskich Kościołów kongregacyjnych, tego typu możliwość została w zupełności wyeliminowana, władza świecka w żadnym aspekcie nie mogła ingerować w sprawy Kościołów lokalnych. Wypróbowane w starej Anglii formy władzy sakralnej, narodowa władza biskupów (episkopalizm) i władza starszyzny (prezbiterianizm), stwarzały w przekonaniu nieseparatystycznych, jak i separatystycznych independentów zagrożenie tyranią grupy w stosunku do pozostałych wiernych. Powołując się na autorytet *Biblii* przekonywano, że Kościół jest, powstałym na podstawie przymierza, lokalnym zgromadzeniem

⁴⁸ *Ibidem*, s. 73.

⁴⁹ H. Brogan, *Historia Stanów Zjednoczonych...*, s. 55.

⁵⁰ M. Potz, *Teokracje amerykańskie...*, s. 241.

wiernych zebranych w celu słuchania Ewangelii. Każda z tych kongregacji miała pozostawać autonomiczna, samowystarczalna i samorządna, żadna władza zewnętrzna nie mogła ingerować w jej funkcjonowanie⁵¹. Przymierze uznano za rodzaj wzorca, na podstawie którego „subgrupy” w łonie uniwersalnego, niewidzialnego Kościoła, złożonego z predestynowanych, stawały przed Bogiem i przysięgały być Kościołem widzialnym. Przymierza opracowywano indywidualnie dla każdej kongregacji, choć w praktyce brzmiały one podobnie. Prototypem dla wielu kongregacji w Nowej Anglii było przymierze, według którego powstał Kościół w Salem w roku 1629: „Zawieramy przymierze z Panem i jeden z drugim, w obecności Boga, by podążać razem Jego drogami, tak jak podo- bało Mu się ujawnić nam siebie w swoim błogosławionym słowie prawdy”⁵². Ta krótka sentencja czyniła z kongregacji społeczność o kontraktualnym charakterze. Była umową o podwójnym charakterze, umową społeczności religijnej z Bogiem (dwustronna umowa) oraz umową ludzi ze sobą, wielostronną umową społeczną, zawiązującą społeczność religijną. Ta ostatnia, podobnie jak społeczność polityczna, dysponowała władzą powierzaną pastorowi w drodze demokratycznego głosowania. Ze względu na charakter Kościoła, wśród społeczności purytańskich oczywiste stawało się przeświadczenie, że władza rządu wywodzi się ze zgody ludzi, że o powstaniu związku społecznego i władzy świeckiej przesądza umowa⁵³.

Pełne uczestnictwo w kongregacji nie było dostępne dla wszystkich. Pozosta- wało zarezerwowane dla prawdziwie wierzących, których określano jako „wi- dzialnych świętych” (*the visible saints*). Byli to ludzie prowadzący przykładne życie, wolne od jawnych skandali, przestrzegający bożych przykazań, ale przede wszystkim – mający za sobą doświadczenie konwersji (*the conversion experien- ce*), weryfikowane przez pozostałych członków kongregacji. Purytanie z całej Nowej Anglii przykładali do konwersji ogromną wagę, jak wierzone dawała ona podstawę do tego, by daną osobę traktować jako predestynowaną, pozostającą

⁵¹ H. S. Stout, *The New England Soul...*, s. 17.

⁵² „We Covenant with the Lord and one with an other; and doe bynd our selves in the presence of God, to walke together in all his waies, according as he is pleased to reveale himselfe unto us in his Blessed word of truth”, http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=694&chapter=102432&layout=html&Itemid=27 [dostęp z dnia 17.11.2012].

⁵³ S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty...*, s. 55.

pod wpływem łaski bożej, czyli uczestniczącą w przymierzu łaski. Konwersja (łac. *conversion*, -em, – „zawrócić”, w znaczeniu symbolicznym „przejść przemianę wewnętrzną”) wiązała się z obecnym w teologii reformowanej pojęciem monergizmu, zakładającego działanie Boga poprzez Ducha Świętego w celu doprowadzenia do zbawienia osoby (predestynowanej) poprzez regenerację duchową, bez współpracy ze strony tejże osoby. Obecny w kalwinizmie monergizm pozostawał w związku z dogmatem nieodpartej łaski (*sola gratia*).

Na początku, zgodnie z królewską kartą kolonialną, władzę sprawowali członkowie-udziałowcy Kompanii Zatoki Massachusetts. Tworzyli *Court of Assistants* i wybierali spośród siebie gubernatora i jego zastępcę. W październiku roku 1630 gubernator John Winthrop, za zgodą pozostałych członków-udziałowców, zdecydował o rozszerzeniu członkostwa kompanii na wszystkich pozostałych wolnych osadników (*freemen*), pod warunkiem jednak, że byli członkami kongregacji po doświadczeniu konwersji, czyli mieli status tzw. widzialnych świętych (*the visible saints*). (W siostrzanej kolonii Connecticut, założonej w roku 1635, reguła taka nigdy nie została przyjęta. Obywatelstwo stawało się udziałem wszystkich wolnych mężczyzn, którzy złożyli przysięgę lojalności). Posunięcie Winthropa nie było niczym wymuszone, karta kolonialna pozostawiała bowiem udziałowcom kompanii swobodę tworzenia praw, w tym stanowienia ustroju politycznego, pod warunkiem ich zgodności z prawem angielskim. Winthrop osiągnął w istocie dwa cele: rozszerzył prawo wyborcze w trosce o dalszy rozwój Massachusetts, która z prywatnej kolonii handlowej przekształciła się we wspólnotę polityczną, a jej członkowie – w obywateli, z drugiej jednak strony, wiążąc prawo wyborcze z doświadczeniem konwersji, oddalił niebezpieczeństwo „bezbożnych rządów”. Czynne prawo wyborcze zyskali tylko ci wolni mężczyźni, którzy spełniali kryterium religijne, prawo głosowania zostało zatem skorelowane z elityzmem religijnym (Winthrop pozostawał nieufny wobec demokratyzacji, sądził, że za wszelką cenę należy unikać sytuacji, kiedy wpływ na rządy zyskają ludzie przywiązani do ziemskiego świata). Raz w roku wybierali oni *assistants*, którzy z kolei wybierali gubernatora. Od 1632 r. gubernator był wybierany bezpośrednio przez *freemen*ów⁵⁴. Kolejnym etapem demokratyzacji Massachusetts było przy-

⁵⁴ M. Potz, *Teokracje amerykańskie...*, s. 209; W. E. Barton, *Congregational Creeds and Covenants*, Chicago 1917, <https://archive.org/stream/congregationalcr00bartuoft#page/n5/mode/2up> [data dostępu: 24.09.2014], s. 51.

znanie praw politycznych członkom kongregacji, nie będącym *visible saints*, przy czym początkowo, w latach czterdziestych XVII w., dotyczyło to tylko wyboru władz lokalnych. Od 1664 r. prawo wyborcze oparto na mieszanym cenzusie religijno-majątkowym. Głosować mogli zatem wszyscy *visible saints*, a spośród pozostałych mieszkańców – tylko ci, których majątek przekraczał 10 szylingów⁵⁵. General Court (Zgromadzenie Ogólne), najważniejszy organ władzy Massachusetts, powstały z przekształcenia zgromadzenia kompanii handlowej, było początkowo jednoizbowe. W roku 1644 przekształciło się w zgromadzenie dwuizbowe z *the House of Assistants*, w którym zasiadali urzędnicy (*magistrates*) i *the House of Deputies*, złożone z przedstawicieli gmin. W procesie legislacyjnym Izby miały równy status, mogły wzajemnie wetować swoje projekty ustaw⁵⁶.

E. Half-way covenant

W połowie wieku XVII zaczęła wymierać pierwsza generacja osadników Kolonii Zatoki Massachusetts i tamtejsze kongregacje stały przed narastającym kryzysem członkostwa. Od początku osadnictwa pełne uczestnictwo w kongregacji ograniczone było do „widzialnych świętych”, tych, którzy publicznie potwierdzili swoją wiarę i w drodze głosowania przyjęci zostali do kongregacji jako jej pełnoprawni członkowie. Ich dzieci były wówczas chrzczone w wieku niemowlęcym i z mocy chrztu zyskiwały członkostwo kongregacji. Gdy stawały się dorosłe oczekiwano od nich złożenia dowodów konwersji, czyli stania się osobami odrodzonymi duchowo. Był to warunek pełnego członkostwa w kongregacji, a zatem uczestniczenia w Wieczery Pańskiej i prawa głosu. Ogień religijnej gorliwości wśród purytanów drugiej generacji nie płonął już tak jasno, jak u ich ojców. Wiele osób z tego pokolenia nie czuło potrzeby, by przekonać publicznie kongregację o swoim odrodzeniu i uzyskać pełne członkostwo. W latach pięćdziesiątych XVII w. pojawił się problem tej właśnie generacji, czyli dorosłych dzieci „widzialnych świętych”, które nie doświadczyły konwersji. Jako niepełnoprawni członkowie kongregacji nie mogli ochrzcić swoich dzieci. Kwestia, czy dzieci nieodrodzonych duchowo członków kongregacji powinny

⁵⁵ M. Potz, *Teokracje amerykańskie...*, s. 209–210.

⁵⁶ *General Court Colonial, Dictionary of American History*, 2003, *Encyclopedia.com*, <http://www.encyclopedia.com> [data dostępu: 7.11.2014].

zostać ochrzczone, stała się przedmiotem kontrowersji. W roku 1657 konwencja ministrów zasugerowała, że dzieci te należy chrzcić, w 1662 stanowisko to potwierdził synod Kościołów. Ochrzczone dzieci nieodrodzonych duchowo członków kongregacji nabywały szczególny status, który zyskał miano *the Half-Way Covenant* („pół-sprzymierzenie”). Dzieci te uznano po roku 1662 za „pół-sprzymierzone”, za będące w połowie drogi do przymierza łaski. Jako dorosłe osoby traktowane były jako niepełnoprawni członkowie kongregacji, bez możliwości uczestniczenia w Wieczery Pańskiej oraz bez prawa głosu. *Half-Way Covenant* gwarantujące członkostwo w kongregacji, a zatem i prawa polityczne, stanowiło istotny krok w kierunku zwiększenia liczebności kongregacji i rozszerzenia dyscypliny kościelnej na większą grupę ludzi. Zachęcało także do podjęcia trudu konwersji i do zaangażowania na rzecz Kościoła. Chociaż rozwiązanie to zostało zaakceptowane przez większość Kościołów w Nowej Anglii, to spotkało się z głośnym sprzeciwem mniejszości. Niegdyś solidarność pierwszych wspólnot purytańskich osłabła, narastał podział pomiędzy fundamentalistami, pragnącymi zachować czystość religijną za wszelką cenę, a postępowcami, wierzącymi, że społeczeństwo jest tym silniejsze, im więcej członków je tworzy. Praktyka „pół-sprzymierzania” porzucona została przez większość Kościołów w wieku XVIII, kiedy Jonathan Edwards i inni przywódcy Wielkiego Przebudzenia nauczali, że członkostwo w Kościele winno być ograniczone tylko do przekonanych wierzących⁵⁷. Spadek konwersji połączony z praktycznymi efektami *Half-Way Covenant* oraz z obawą, że niektórzy koloniści mogą żyć w sposób nie mający wiele wspólnego z purytańskim ideałem, zapoczątkował ewolucję rasowych parametrów wśród społeczności purytańskich. Genealogia zaczynała mieć większe znaczenie niż wiara. Członkostwo w kongregacji stawało się zamknięte dla emigrantów zarówno z Europy, jak i Afryki. Purytanie czynili coraz bardziej dostrzegalnym istnienie barier rasowych i etnicznych na drodze do urzeczywistnienia „biblijnego commonwealth'u”. Miał on stać się krainą wyłącznie białego człowieka⁵⁸.

Nie wszystko poszło zatem po myśli Winthropa, który wyobrażał sobie Massachusetts jako krainę, jeśli nie całkowicie *tabula rasa*, to z pewnością

57 <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/252432/Half-Way-Covenant> [data dostępu: 12.09.2014]; P. Miller, *The Half-Way Covenant*, „The New England Quarterly” 1933, Vol. 6, No 4, s. 676–715.

58 S. M. Grant, *A Concise History...*, s. 61.

jako *vacuum domicilium* – użytecznie wolną, niezagospodarowaną, a zatem możliwą do przejścia przez osadników, bez oglądania się na Indian. Jak miał stwierdzić, Bóg zniszczył tubylców za pomocą cudownych plag, by uczynić miejsce dla nowych mieszkańców⁵⁹. Fakt, że nie zniszczył dosłownie każdego Indianina nie okazał się jednak dla purytanów problemem największym. Z czasem dostrzegli oni, że zagrożenie dla ich misji płynie od nich samych i z naturalnych warunków zasiedlonej przez nich krainy. Znaczenie religii i opartej na niej tożsamości ulegało stopniowej erozji, podważając fundamenty „miasta na wzgórzu”. Wystarczyły dwie dekady, by projekt biblijnego *commonwealth*’u pogrążył się w stagnacji. *The Half-Way Covenant* był odpowiedzią nie tylko na chwiejącą się wiarę i obniżające się liczebnie pełne uczestnictwo, ale również na stopniową erozję tradycyjnych sieci społecznych i rodzinnych. Społeczności połączone silnymi więzami, materialnymi i duchowymi, musiały siłą rzeczy ulec zmianom, kiedy dorosło pokolenie urodzone już w Nowej Anglii, pragnące własnej ziemi czy bogactwa pochodzącego z handlu. W początkach osadnictwa obok wspólnej własności ziemi, istniała własność indywidualna, jednak jej przydział był ograniczony, co miało zapobiec zbytniemu rozproszeniu populacji i ułatwić ochronę przed atakami Algonkinów. Potrzeby populacji jednak, jak i ona sama, stale rosły. Rosło też znaczenie indywidualnej własności ziemi, które rodziło indywidualną, coraz bardziej świecką, perspektywę, stojącą w sprzeczności z oryginalną wizją, która przywiodła purytanów na dzikie pustkowia. Wraz z osuwaniem tego ostatniego, wizja religijna blakła. Zaniepokojeni ministrowie, zwłaszcza po „*half-way compromise*”, rozpoczęli ostrą krytykę swoich kongregacji za ich moralną i duchową nieadekwatność⁶⁰. Wraz z upływem czasu również rybołówstwo i rozwój handlu poczęły zagrażać wartościom purytańskim, duchowni mogli odnieść nawet wrażenie, że potomkowie pierwszych kolonistów bardziej niż wiarą zainteresowani byli dorszem. Dla tych pierwszych nie było to budujące, jednak ich jeremiady nad tym, że kolonia miast religijną stała się handlowa, nie przynosiły skutku. Zewnętrzny dobrobyt okazał się dla pobożności niespodziewanym konkurentem⁶¹.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 58.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 59–60.

⁶¹ H. Brogan, *Historia Stanów Zjednoczonych...*, s. 58.

3. *The providence agreement. Civility* podstawą społeczeństwa politycznego

W świadomości purytanów Nowej Anglii posłuszeństwo wobec warunkowego przymierza kongregacyjnego powiązane zostało z sukcesem jej mieszkańców w życiu doczesnym, choć nie z indywidualnym zbawieniem jednostki. Gotowość do wypełniania warunków przymierza mogła być uznana za zapowiedź zbawienia, za znak predestynowania, w przeciwieństwie do otwartej kontestacji czy sprzeciwu wobec porządku społecznego, co stanowić miało znak „niewybrania”⁶². Na tym tle zrodziły się najbardziej znane konflikty w Nowej Anglii, których bohaterami stali się Anne Hutchinson (1591–1643) i Roger Williams (1603–1683).

Anne przybyła do Massachusetts w roku 1634 w ślad za swoim mistrzem Johnem Cottonem. Jednak charakter nauczania Cottona, nacisk, jaki kładł w swych kazaniach na przestrzeganie nakazów *Biblii*, upominając jednocześnie przywódców społecznych, że od nich odchodzą, zbliżał go do przymierza uczynków, uznającego przestrzeganie Prawa za warunek zbawienia. Tym samym – twierdziła Hutchinson – Cotton mimowolnie kwestionował fundamentalne dla purytanów przymierze łaski, którego przedmiotem nie były przecież uczynki, zgodne z nakazami Prawa, lecz wewnętrzna wiara, dana przez Boga. Hutchinson przypominała, że przymierze uczynków zostało ostatecznie wypełnione przez ofiarę Chrystusa i przestało obowiązywać. Sprawa Hutchinson nazwana została z czasem kontrowersją antynomiańską (*the Antinomian Controversy*; z gr. *anty* – przeciwko, *nomos* – prawo). W XVII-wiecznej Nowej Anglii pojęciem antynomianizmu posługiwano się w odniesieniu do postawy odrzucającej literę Prawa *Starego Testamentu* na rzecz „ducha” Ewangelii⁶³. Wierzono, że świętość zawiera się w sercu wybranego przez Boga człowieka, tam następuje objawienie łaski. Godne życie, dobre uczynki, świętowanie niedzieli, trzeźwość, stanowić miały tego następstwo, a nie przyczynę – twierdziła Hutchinson. Przeciwwstawiała Ewangelię Prawu, religijność opartą na dotrzymywaniu wierności nakazom religijności opartej na wewnętrznym przeko-

⁶² H. S. Stout, *The New England Soul...*, s. 24.

⁶³ W. K. Rugg, *Unafraid. A Life of Anne Hutchinson*, Houghton Mifflin, Boston 1930, s. 112.

naniu⁶⁴. W teorii wszyscy protestanci wyznawali takie credo, włącznie z purytanami z Massachusetts, w praktyce jednak ci ostatni próbowali budować swoją „nową Jerozolimę”, opierając się na ścisłym respektowaniu obu tablic Dekalogu. Hutchinson początkowo urządziła spotkania religijne w swoim domu, potem przewodniczyła ożywionym dyskusjom, które nie mogły pozostać niezauważone przez przywódców Massachusetts. Ci ostatni nie zamierzali pozwolić, by podjęty przez nich trud organizacji kolonii, realizowania własnej wizji Kościoła i społeczeństwa, podważony został przez „herezję”. Stworzono atmosferę, w której bycie nazwanym antynomianinem równało się ciężkiemu zarzutowi. W roku 1637 oskarżono Hutchinson o herezję i świętokradztwo, uznano ją winną i skazano na wygnanie. Prym w tym osądzie wiódł John Winthrop, wyczulony na wszelkiego rodzaju kontrowersje religijne. Nie było roku, by za jego staraniem ktoś z mieszkańców Kolonii nie został odesłany do Anglii w ramach kary za „zbyt swobodną rozmowę”⁶⁵. Hutchinson znalazła schronienie w osadzie Providence, założonej przez Rogera Williamsa, który również popadł w niełaskę religijnych przywódców Massachusetts.

Williams był żarliwym purytaninem, jednak odrzucił eklezjologię opartą na teologii przymierza i wielki projekt chrześcijańskiego *commonwealth'u*, symbolizowany przez wyobrażenie „miasta na wzgórzu”. Podstawę Kościoła dostrzegał nie we wzajemnej umowie jego przyszłych członków przed Bogiem, lecz w duchowej sukcesji apostołskiej, która wzięła swój początek od apostołów Chrystusa. Inaczej mówiąc, Kościół formowany był przez kolejne pokolenia prawdziwych apostołów. Działo się tak do średniowiecza, kiedy sukcesja apostołska została przerwana z winy Kościoła, który zatracił się w pogoni za władzą i prestiżem. Po przerwaniu linii apostołskiej prawdziwy Kościół, czyli ten formowany przez prawdziwych apostołów i wierzących, przestał istnieć. Wraz z ponownym przyjściem Chrystusa na ziemię pojawiają się nowi apostołowie i ewangelisci, odtworzony zostanie prawdziwy Kościół. Do tego czasu jedyne co chrześcijanie mogą zrobić, to zbierać się razem jako enklawy „rozproszonych świadków”, których rola polegać ma nie na tworzeniu Kościołów, lecz na byciu negatywnymi świadkami zepsucia panującego w świecie. Historia jest zatem dla chrześcijan okresem wędrówki przez duchową pustynię

⁶⁴ *Ibidem*, s. 114–115, 118–119.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 117–118.

świata i oczekiwaniem na ponowne przyjście Chrystusa⁶⁶. W purytańskiej wizji Winthropa i Cottona instytucje religijne i świeckie miały współpracować ze sobą na rzecz urzeczywistnienia lepszego świata, ustanowienia sprawiedliwej republiki, świecącego przykładem „miasta na wzgórzu”. Williams postrzegał ten wysiłek jako bezzasadny. Uważał, że koniec świata, *eschaton*, dotyczył przywrócenia doskonałego Kościoła, duchowej wspólnoty wybranych przez Boga ludzi, nie miał natomiast na celu udoskonalania żadnej organizacji politycznej. Odrzucając millenarystyczne interpretacje społeczne i polityczne Williams istotnie osłabiał legitymację świętego *commonwealth*’u purytanów z Massachusetts, dla którego fundamentalne znaczenie miała religijna uniformizacja, wykluczenie w zarodku wszelkiej heterodoksji. *Eschaton*, uważał Williams, przywróci prawdziwy Kościół, który odnajdzie swoją cnotę nie w kooperacji z państwem, ale w radykalnym oddzieleniu od spraw świeckich. Państwo istnieje tu i teraz i nie ma eschatologicznego znaczenia⁶⁷.

Williams przybył do Bostonu w lutym roku 1631. Spotkał się tu z ciepłym przyjęciem ze strony liderów kolonii Massachusetts. Już w marcu zebranie członków kongregacji Bostonu, w jednomyślnym głosowaniu, powierzyło mu funkcję pastora. Williams odrzucił jednak, ku zaskoczeniu wszystkich, tę atrakcyjną propozycję argumentując, że założona przez nieseparatystycznych independentów kongregacja bostońska nie zdystansowała się dostatecznie od Kościoła anglikańskiego. Zarzucał członkom kongregacji, że ilekroć pojawiali się w Anglii, uczestniczyli w nabożeństwach „zabobonnego anglikanizmu”, a przecież idea kongregacjonizmu nie uwzględniała kompromisu z urzędowym Kościołem Anglii. Dla Williamsa połowiczny separatyzm jego potencjalnych parafian był nie do zaakceptowania, określał go radykalnie jako „chodzenie pomiędzy Chrystusem a Antychrystem”⁶⁸. Nie mógł pogodzić się również z jeszcze jednym charakterystycznym elementem życia w Massachusetts – związkiem religii i polityki. Williams nie znajdował uzasadnienia dla ówczesnej sytuacji, gdy władze świeckie egzekwowały przestrzeganie nakazów pierwszej tablicy Dekalogu, czyli zachowanie odpoczynku świątecznego,

⁶⁶ J. C. Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, Westminster John Knox Press, Louisville–London 2004, s. 43–44.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 44.

⁶⁸ T. J. Zieliński, *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo – Kościół*, Semper, Warszawa 1997, s. 27–28.

uczestnictwo w nabożeństwach, zakaz używania nieodpowiednich słów. Nakazy miłości Boga – stwierdzał – są sprawą „indywidualnego sumienia, a nie szeryfa”⁶⁹.

Przywódców kolonii niepokoiła nonkonformistyczna postawa młodego duchownego, jak również jego wypowiedzi dotyczące ograniczenia kompetencji władzy świeckiej w dziedzinie religijnej, sprowadzenia ich wyłącznie do spraw obywatelskich. Wkrótce, wiosną roku 1631, zaproponowano Williamsowi objęcie funkcji drugiego duchownego przy pastarze kongregacji w Salem, na co ten ostatecznie zgodził się latem roku 1633. Gubernator Massachusetts John Winthrop oburzył się faktem, że Salem, niemal nazajutrz po bulwersującej odmowie w Bostonie, zaproponowało Williamsowi funkcję duchowną bez konsultacji z władzami kolonii. W kwietniu 1631 roku zwołał w trybie pilnym zgromadzenie General Court, na którym postanowiono wysłać do Salem list, powiadamiający o incydencie bostońskim z udziałem Williama oraz z zapytaniem, dlaczego przy obsadzaniu stanowiska drugiego pastora nie skonsultowano się z władzami Massachusetts⁷⁰.

W ciągu krótkiego pobytu w Salem Williams zyskał opinię dobrego nauczyciela Słowa Bożego, jednak przekonany o konieczności radykalnej separacji Kościoła i państwa, zarzucał członkom swojej kongregacji, że nie do końca oddzielili się od fałszywej religii anglikańskiej. Pogłębiał się jego konflikt z władzami kolonii Massachusetts. Odebrano mu funkcję duchownego. Pozbawiony zajęcia udał się do New Plymouth, gdzie jesienią 1631 roku przyjęto go do kongregacji, a rok później powierzono mu funkcję pastora pomocniczego⁷¹.

W New Plymouth Williams znów przykuł uwagę swoim nonkonformizmem. W grudniu 1632 roku opublikował traktat, w którym przekonywał, że karty królewskie dające prawo do ziemi kompaniom handlowym są bezzasadne. Karol I wydawał zezwolenia na osadnictwo na terenach należących do Indian, do których nie posiadał żadnego prawa. Legalność kolonii Plymouth, jak i Massachusetts, powstałych na ziemiach nieodkupionych od Indian, była zatem wątpliwa. Z powodu poglądów Williama Plymouth narażało się na kłopoty ze strony Korony. Jesienią 1633 roku Williams ponownie udał się

⁶⁹ *Ibidem*, s. 28–29.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 29–30.

⁷¹ *Ibidem*, s. 30–31.

do Salem, gdzie został nieoficjalnym asystentem tamtejszego pastora. Nie spodobало się to władzom kolonii Massachusetts, które wezwały go do Bostonu przed General Court, by wyjaśnić sprawę kwestionowania przezeń karty królewskiej. W najbliższych latach wzywano go tam kilkakrotnie, przede wszystkim w związku jego radykalnym podejściem do kwestii relacji państwo – Kościół. Ostatecznie, 30 kwietnia 1635 roku, Zgromadzenie Ogólne postawiło mu trzy zarzuty: podważania prawa urzędników publicznych do karania naruszeń przykazań pierwszej tablicy Dekalogu, kwestionowania powszechnego obowiązku modlitwy w instytucjach publicznych oraz odmawiania władzy świeckiej prawa wymagania od wszystkich obywateli płci męskiej składania religijnej przysięgi posłuszeństwa władzom kolonii⁷². Choć oczekiwano od Williamsa odwołania głoszonych poglądów, ten nie zmienił zdania. Pod presją znalazł się także korzystający z jego posługi duszpasterskiej Kościół w Salem. Mając do wyboru trwanie przy swoim pastarze czy uzyskanie z rąk władz Massachusetts od dawna upragnionego gruntu w Marblehead Neck, zdystansował się od poglądów Williamsa i pozbawił go funkcji pastora⁷³. W październiku roku 1635 General Court nakazał Williamsowi opuszczenie terytorium kolonii Massachusetts, co nie było równoznaczne z przymusowym powrotem do Anglii. Ponieważ nadal przebywał na terenie kolonii, zebrany ponownie, w styczniu roku 1636, General Court zaocznie zaostrzył ogłoszoną poprzednio karę i skazał Williamsa na wydalenie do Anglii⁷⁴.

I tym razem Williams nie zastosował się do wyroku, uciekł i po zimowej, wielotygodniowej wędrówce, podczas której korzystał ze wsparcia Indian, dotarł do Zatoki Narragansett. Od Indian nabył ziemię i założył osadę, którą nazwał „Providence”. Miała być ona przystanią dla wszystkich prześladowanych z powodów religijnych. Stała się zaczątkiem późniejszej kolonii Rhode Island⁷⁵. Osada Williamsa rozrastała się dość szybko, w roku 1637 społeczność była na tyle duża, że zawiązano gminę (*township*). Williams nie miał doświadczeń w zakresie formowania życia publicznego. Providence nie dysponowała patentem Korony ani upoważnieniem Kolonii Zatoki Massachusetts, nie miała nawet kongregacji, która mogłaby gwarantować pewien zakres stabilności.

⁷² *Ibidem*, s. 38.

⁷³ *Ibidem*, s. 38–39.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 39–40.

⁷⁵ Z. Lewicki, *Historia cywilizacji amerykańskiej...*, s. 105–106.

Williams zdecydował, że głowy rodzin tworzących osadę będą spotykać się raz na dwa tygodnie, by dyskutować o sprawach osady, takich jak spokój wewnętrzny, obrona i związana z nią warta czy zasiewy. „Obopólna zgoda miała kończyć wszystkie sprawy szybko i pokojowo”⁷⁶. Program był skromny, ale demokratyczny. Stabilność zapewnić miała dobrowolna umowa, wiążąca mieszkańców osady w społeczność polityczną, zawierająca zobowiązanie każdego względem innych do posłuszeństwa decyzjom większości. W projekcie opracowanej przez Williamsa umowy, *the Providence Agreement* (1637 r.), grupa osób jednogłośnie decydowała połączyć się w społeczeństwo polityczne i stosować się do decyzji podjętych przez większość jego członków, w tym także decyzji dotyczących formy rządu. Stwierdzano między innymi:

[...] czynimy wolne i wspólne przyrzeczenie zgody względem siebie nawzajem, że dla naszego wspólnego pokoju i dobrobytu (do czasu aż usłyszymy o łaskawości Króla względem nas) będziemy [...] poddani samych siebie w aktywnym lub pasywnym posłuszeństwie takich poleceń i umów (*orders and agreements*), jakie zostaną podjęte przez większość obecnych gospodarzy i tych, którzy będą w przyszłości przyjęci przez ich zgodę do tego samego przywileju i przymierza na naszym zwyczajnym spotkaniu. Na świadectwo tego podpisujemy niniejszą umowę & c.⁷⁷

Przybysze mieli być przyjmowani do osady za zgodą jej gospodarzy i również podpisywać umowę, przez co mieli zyskiwać prawo uczestnictwa w spotkaniach miejskich, których obrady miały dotyczyć wyłącznie spraw świeckich, w myśl zasady rozdziału Kościoła i państwa. Proponowany tekst tej umowy brzmiał następująco:

My, których nazwiska widnieją niżej, pragnący zamieszkać w mieście New Providence, obiecujemy aktywne i bierne posłuszeństwo wszystkim nakazom i umowom (*orders and agreements*), jakie dokonają się dla dobra ogólnego tego ciała w zwyczajny sposób, poprzez zgodę większości obecnych miesz-

⁷⁶ R. Williams, *For his much honored, Mr. John Winthrop, Deputy Governor these* [1636 or 1637], [w:] *Letters of Roger Williams 1632–1682*, ed. by J. R. Bartlett, printed for the Narragansett Club, Providence 1874, s. 4, <http://archive.org/details/lettersofrogerwi00will> [data dostępu: 12.08.2012].

⁷⁷ *Ibidem*, s. 5.

kańców, głów rodzin, tworzących wspólnie społeczność miasta oraz innych, których do siebie przyjmą, tylko w sprawach cywilnych (*only in civil things*)⁷⁸.

Williams w liście do Winthropa, który mimo dzielących ich różnic pozostał jego przyjacielem, pisał: „Nie wspomniałem jeszcze o tych rzeczach moim sąsiadom, ale uczynię to, jak tylko zobaczę powód w twojej kochającej radzie”⁷⁹.

Williams kupował od autochtonów ziemię, którą dzielił następnie pomiędzy osadników, oddając ją nie na własność, lecz w użytkowanie. Osadnicy wraz z prawem dzierżawy ziemi zyskiwali obywatelstwo i prawo głosu w General Court, najwyższej władzy społeczności. Do roku 1658 Williams był jedynym właścicielem i dysponentem zakupionej przez siebie ziemi, jednak jego parcela miała wielkość taką samą, jak parcele pozostałych osadników. Jak sam przyznawał, nie był zachłanny, „nie pragnę, by spać bezpiecznie i snić o gnieździe, którego nie może osiągnąć żadna ręka”⁸⁰. Od czasu do czasu jego żona miała jednak pewne wątpliwości i wyrażała pragnienie, by trochę więcej myślał o „bezpiecznym i ciepłym gnieździe”⁸¹.

Wolność sumienia i swoboda wyboru formy życia religijnego były tym, co interesowało Williamsa najbardziej. Bronił swojego przekonania, że żaden człowiek nie może być prześladowany z powodu sumienia. Co oczywiste, nie odpowiadał mu Kościół Anglii, ale miał też zastrzeżenia do kongregacjonizmu Massachusetts. Nie miał wątpliwości w kwestii konwersji, nie znajdował jednak uzasadnienia dla chrztu niemowląt z powodu braku świadomości religijnej. Williams wierzył w ważność chrztu wyłącznie osób dorosłych, zbliżając się tym samym do stanowiska anabaptystów, którzy, podobnie jak on, negowali kompetencje władzy świeckiej w dziedzinie religii. W roku 1638, wraz z jedenastoma osadnikami, zorganizował w Providence pierwszą w Ameryce kongregację baptystyczną. Jej wierni nie mieli początkowo specjalnego budynku, spotykali się w swoich domach, jednak nie było to dla nich istotne. Tak jak inni kongrega-

⁷⁸ *Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History*, ed. by D. S. Lutz, Liberty Fund, Indianapolis 1998, s. 151, http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/694/Lutz_0013_EBk_v6.0.pdf [data dostępu: 10.03.2014].

⁷⁹ R. Williams, *For his much honored...*, s. 6.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 6.

⁸¹ E. S. Gaustad, *Roger Williams: Prophet of Liberty*, Oxford University Press, New York 2001, s. 57, 59.

cjoniści wierzyli, że Kościół to przede wszystkim społeczność, połączona wiarą i celebracją Słowa Bożego⁸².

Williams był orędownikiem świeckiego społeczeństwa politycznego (*civil society*), którego budowanie rozpoczął w Providence. Można powiedzieć, że było to pierwsze demokratyczne społeczeństwo (oczywiście ograniczone do mężczyzn), którego funkcjonowanie w miejsce zasad religijnych, opierało się na zasadach świeckich. Zadaniem powołanego przez to społeczeństwo rządu miała być ochrona przed przemocą i konfliktami, ale też stwarzanie warunków do rozwoju. Kwestie religijne pozostawały poza domeną jego wpływów. Williams urzeczywistnił to, o czym myśleli filozofowie, którzy w XVI i XVII wieku próbowali opracować w miejsce dotychczasowych zasad religijnych nowe podstawy społeczeństwa⁸³.

W uzasadnieniu postulatów wolności sumienia i kultu, Williams odwoływał się do racji rozumowych⁸⁴. Świadomy kondycji człowieka odrzucał pogląd o istnieniu ludzkiego instynktu społecznego i o rodzinie jako podstawie rozwoju państwa⁸⁵. Punktem wyjścia powstania społeczeństwa politycznego nie uczynił przymierza, lecz jego świecką formę – umowę społeczną. Był przekonany, że społeczeństwo polityczne (*civil society*) istnieje wyłącznie w wymiarze ziemskim i nie ma eschatologicznego znaczenia. Stwarza możliwości, w ramach których istoty ludzkie mogą zachować swoje życie i bronić go, ale też żyć razem pokojowo i rozwijać się. Powołany przez to społeczeństwo rząd ma do odegrania negatywną rolę społeczną, polegającą na ochronie przed przemocą oraz pozytywną rolę wyrażającą się w stworzeniu atmosfery dla ludzkiego rozwoju i pokojowego współistnienia. Nie ma natomiast do spełnienia żadnej misji religijnej⁸⁶. Rząd powinien być aksjologicznie neutralny, jest bowiem legitymizowaną funkcją połączonych razem ludzi o różnych światopoglądach.

By społeczeństwo polityczne mogło istnieć, rząd musiał chronić nie tylko porządek obywatelski, ale również wolność słowa, wzajemny szacunek i solidarność społeczną oraz wolność sumienia. Problemem, który nurtował Williamsa najbardziej, były prześladowania „z powodów sumienia”. Traktował

⁸² *Ibidem*, s. 59–60.

⁸³ J. Ernst, *Roger Williams. New England Firebrand*, the Macmillan Company, New York 1932, s. 421.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 422.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 422–423.

⁸⁶ J. Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams...*, s. 44.

religię w kategoriach sumienia, a to – podkreślał – z mocy Boga pozostawało wolne. Ingerencja Kościoła wspierającego się władzą świecką, jak działo się to w Massachusetts, była niegodna chrześcijanina i obywatela. Sprzeciw William-sa wobec teocentrycznego systemu stworzonego przez Winthropa i Cottona wynikał z jego szczególnego przywiązania do wolności sumienia. Sumienie jednostki powinno podlegać szczególnej ochronie. Zapytywał:

Kto inny, jak tylko prześladowcy duszy, mogą być niechętni temu, że ludzkie sumienia są wolne w widzeniu swoimi własnymi oczami i byciu sobie sędziami w wyborze ścieżki, na której mają nadzieje odnaleźć życie wieczne i błogostawieństwo? Kto, jak nie tyrani i prześladowcy mogą być zasmuceni tym, że dusze ludzi mogą wybrać, kogo słuchać, jak i z kim się modlić [...]?...⁸⁷

W pamflecie poświęconym obronie wolności religijnej i tolerancji, zatytułowanym *The Bloudy Tenent of Persecution (Mroczna droga prześladowań z powodu sumienia, omawiana w trakcie narady pomiędzy prawdą a pokojem, 1644)*, będącym polemiką z czołowym bostońskim duchownym Johnem Cottonem, pisał „[...] nikt nie może być zmuszany do wiary, do wyznawania prawdziwej religii dopóki sam nie dojdzie do przekonania, że jest ona prawdziwa [...]”⁸⁸. Postulat tolerancji dotyczący sumienia i kultu odnosił się nie tylko do różnych grup protestantów, ale również do innych wyznań chrześcijańskich i nie-chrześcijańskich. „Jest wolą i poleceniem Boga – pisał Williams – że (od przyjścia Jego syna Jezusa Pana) [...] sumienia i kultu są przyznane wszystkim ludziom we wszystkich Narodach i Krajach”⁸⁹. Przemoc wobec sumienia – stwierdzał – jest w oczach Boga wstrętniejsza niż gwałt cielesny⁹⁰. Jeżeli nie można nawrócić pogan słowem, nie należy tego czynić z pomocą państwowego miecza⁹¹. Człowiek jako taki nie posiada narzędzi do rozstrzygania w kwestii su-

⁸⁷ R. Williams, *The Examiner Defended in a Fair and Sober Answer*, [w:] *On Religious Liberty. Selections from the Works of Roger Williams*, Edited and with an Introduction by J. C. Davis, Harvard University Press, Cambridge 2008, s. 239.

⁸⁸ R. Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution*, ed. by S. L. Caldwell, Publications of the Narragansett Club, Vol. 3, Providence 1867, s. 47 (e-book Google).

⁸⁹ *Ibidem*, s. 3; zob. też: R. Williams, *The Examiner Defended...*, s. 240.

⁹⁰ R. Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution...*, s. 182.

⁹¹ *Ibidem*, s. 193–195.

mienia, nie może więc ustanawiać praw odnoszących się do tej sfery. Rząd świecki interweniując w sprawy religii, czyli wchodząc w domenę ludzkich sumień, wkracza w kompetencje Stwórcy, któremu niemiła jest tego rodzaju „pomoc”. Kościół nie może ulegać pokusie wykorzystywania ramienia władzy świeckiej (zwłaszcza siłowego) do zmuszenia ludzi do wiary. Uprawnienie wspólnoty politycznej (*commonwealth*) do stanowienia praw odnoszących się do sumienia, musiałaby pochodzić od samego Jezusa Chrystusa, a to jest przecież niemożliwe⁹². W *Nowym Testamencie* – dowodził Williams – nie ma żadnej wzmianki o istnieniu „państw chrześcijańskich”, żadne państwo nie może zatem mienić się w ten sposób, pomimo że chrześcijanie są jego obywatelami⁹³. Państwo stanowi twór typowo ziemski, o zupełnie innej naturze niż Kościół⁹⁴. Williams interpretował działanie liderów kolonii Massachusetts jako próbę oddzielenia predestynowanych od niepredestynowanych, skazaną na niepowodzenie, wykraczała ona bowiem poza możliwości władz ludzkich. Przywoływał przypowieść o chwacie z Ewangelii Mateusza (13:24–30), obrazującą – jego zdaniem – przemieszanie sprawiedliwych i niesprawiedliwych, i stosunek do tej sytuacji Chrystusa, który nie nakazał wyrywania chwastów, lecz z oddzieleniem wierzących od niewierzących radził poczekać do żniw. W przekonaniu Williamsa przypowieść przemawiała za akceptacją zróżnicowania religijnego ludzi, za tym, by z przemieszaniem ludzkich postaw religijnych nie walczyć, lecz pozostawić je do dnia Żniw Pańskich. Nie można było tego osiągnąć innym sposobem, jak tylko wycofując oddziaływanie państwa na domenę ludzkich sumień, rozdzielając państwo i Kościół. I odwrotnie, oddzielanie pszenicy od chwastu, możliwe było tylko w warunkach zaangażowania władzy świeckiej, czyli pomieszania państwa i Kościoła, co skutkowało jednak prześladowaniami⁹⁵.

W przeciwieństwie do Winthropa i Cottona, zainspirowanych przekazem *Starego Testamentu*, Williams odwoływał się przede wszystkim do nauki *Nowego Testamentu*, zgodnie z którą Bóg nie był bezpośrednim suwerenem nad ludźmi, ale panem królestwa duchowego. Takie podejście stwarzało podstawy do oddzielenia Kościoła od państwa, do odmowy przyznania państwu jurys-

⁹² *Ibidem*, s. 50–51, 200–201.

⁹³ R. Williams, *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, London 1652, s. 171, <https://archive.org/stream/bloodytenentyetm00will> [data dostępu: 9.12.2012].

⁹⁴ R. Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution ...*, s. 36–37, 94.

⁹⁵ N. Gładziuk, *Druga Babel...*, s. 192–193.

dykcji nad pierwszą tablicą Dekalogu, przy zachowaniu związku jego prawa cywilnego z tablicą drugą⁹⁶. Głównym celem rządu świeckiego winna być ochrona życia i mienia ludzi, domeną autorytetu Kościoła – wyłącznie duszpaństwo. Celem chrześcijanina jest bowiem zbawienie duszy, celem obywatela – ochrona życia i własności. Pomieszanie państwa i Kościoła przynosi szkodę zarówno chrześcijaninowi, jak i obywatelowi⁹⁷.

Wiara przychodzi tylko za sprawą „broni duchowej, która do chrześcijaństwa powołuje, nie przymusza”⁹⁸. Spośród argumentów przytaczanych na rzecz tolerancji pojawiał się również ten o ludzkiej omyłności, która dotyczyła także doczesnej organizacji kultu bożego⁹⁹. Pewne natomiast było to, że prześladowanie bliźnich w kwestii sumienia przeczyło istocie Kościoła¹⁰⁰.

Refleksja polityczna Williamsa była niejako efektem ubocznym jego filozofii wolności sumienia, sprzeciwu wobec prześladowań i religijnego uniformizmu. Jak wiadomo, dla sfery świeckiej szukał uzasadnienia pozareligijnego. Wielokrotnie w swych pismach wyrażał przekonanie o ludzkim charakterze polityki, o tym, że jest ona efektem ludzkiego namysłu i woli wyrażonych w formie umowy, z której władza rządu bierze swą legalność i formę. „...Suwerenna moc (*power*) władzy (*authority*) cywilnej – pisał – opiera się na zgodzie ludu (*consent of the People*) [...]”, władza jest powierzana rządzącym (*magistrates and officers*)¹⁰¹. W innym miejscu stwierdzał:

[...] władza cywilna spoczywa w ludzie [...]. Jeśli ludzie mogą ustanowić formę rządu, która wydaje im się najbardziej odpowiednia dla ich stanu, to nie ulega wątpliwości, że takie rządy przez nich ustanawiane, nie mają więcej władzy, jak też nie mogą trwać dłużej niż [...] ufność ludzi [wyrażona – L. Ch.] w ich zgodzie i porozumieniu. Jest to oczywiste nie tylko dla rozumu, ale także dla doświadczenia wszystkich państw, gdzie siła (*power*) tyranów nie pozbawiła ludu jego naturalnej wolności¹⁰².

⁹⁶ *Ibidem*, s. 193.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 192–193.

⁹⁸ R. Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution...*, s. 51.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 64–66.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 67.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 214.

¹⁰² *Ibidem*, s. 249–250.

Williams dowodził istotnego założenia współczesnego kontraktualizmu mówiącego, że istotą analitycznego wymiaru stanu natury jest brak władzy politycznej, za którą nie może być uznana władza tyrana, będąca władzą prywatną, a więc taką, którą każdy człowiek posiada nad samym sobą, by bronić uprawnień swoich i innych. Władza polityczna pojawia się dopiero w zawiązanym w wyniku umowy społeczeństwie politycznym i jest przekazywana powołanemu przez nie rządowi. Brak władzy politycznej pozwala potraktować ludzkie relacje jako naturalne i nadające się do użycia przy określeniu przyszłych relacji politycznych, wprowadzonych postanowieniami umowy. W świetle teorii kontraktualizmu władza państwowa monarchy absolutnego czy tyrana stanowi zawsze biegunowo odmienną alternatywę dla władzy politycznej¹⁰³. W *The Examiner Defended: In a Fair and Sober Answer to the Two and Twenty Questions...* (*Obrona egzaminatora: w uczciwej i trzeźwej odpowiedzi na dwa i dwadzieścia pytań...*, 1652) Williams pisał:

pytam, czy królowie i królowe i inni książęta nie otrzymują całej swojej mocy (*power*) i władzy (*authority*) od różnych, odpowiednich ludów...? Zatem... nie zostało zadeklarowane przez Parlament, że źródłem i pochodzeniem całej władzy (*authority*) i rządzenia jest lud, zgadzający się i porozumiewający w swoich różnych połączeniach, przez siebie samego lub jego reprezentantów, dla lepszego utrzymania się w pokoju?¹⁰⁴

Williams wyraził radykalny sprzeciw wobec wszelkich form tyranii w liście do Winthrop, stwierdzając, że „lepsza uczciwa śmierć niż życie niewolnika”¹⁰⁵. Rozróżniał dwa rodzaje ludzkiego poznania: „poznanie naturalne” (*natural knowledge*), wyrażające się w zdolności ludzi do posługiwania się rozumem, aby żyć moralnie z pomocą sumienia i organizować się jako społeczeństwo, i „poznanie prawdziwe” (*saving knowledge*), dane tylko

¹⁰³ Z. Rau, M. Chmieleński, *Wprowadzenie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieleński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 16–17.

¹⁰⁴ R. Williams, *The Examiner Defended...*, s. 240.

¹⁰⁵ R. Williams, *To John Winthrop, New Providence [1637]*, [w:] *Letters of Roger Williams 1632–1682...*, s. 15.

wybrany, obdarzonym przez Boga łaską wiary¹⁰⁶. Ludzie wykorzystując swoją naturalną wiedzę, czyli jako istoty racjonalne, potrafią stworzyć społeczeństwo polityczne, będące „kreacją ludzi jako ludzi w naturalnym rozumieniu”, które powierza władzę nad sobą rządowi, by był „jego oczami i rękami” służącymi dobru całości. Antropologiczna geneza władzy ogranicza jej działanie do spraw ludzkich, władza nie może być inna niż „ludzka i świecka”¹⁰⁷. Tak rozumiany rząd staje się nie panem ludu, lecz jego sługą. Rząd jest koniecznością. Zważywszy na kondycję człowieka społeczeństwo polityczne nie mogłoby istnieć bez przymuszania do obywatelskiego posłuszeństwa, administrowania cywilnym wymiarem sprawiedliwości oraz administrowania dobrem wspólnym¹⁰⁸.

Jeśli miecz i waga sprawiedliwości [...], nie reagują na skandaliczne przestępstwa wobec państwa świeckiego, państwo to musi popaść stopniowo z grzeczności (*civility*) w barbarzyństwo¹⁰⁹.

W innym miejscu Williams pisał:

Nie ma pokolenia ludzi (ani nigdy nie było na tym świecie), [którzy] [...] nie potępili tych czterech grzechów jako niezgodnych [z] międzyludzkimi zasadami: morderstwa, cudzołóstwa, kradzieży i kłamstwa. Ale wszystkie pokolenia i narody różniły się najbardziej... [w kwestii] prawdziwego Boga i sposobów jego chwały. [...] bez pewnego porządku, czy grzeczności (*civility*), bardziej lub mniej, bez oficerów sprawiedliwości karzących zwłaszcza te cztery grzechy, niemożliwe jest, by ludzie żyli razem tak jak ludzie (a nie jak bestie albo gorzej). Jednak pomimo kilku religii w jednym narodzie, w jednym hrabstwie, w jednej rodzinie, jeżeli człowiek jest albo prawdziwym chrześcijaninem, pragnącym podążać za Jezusem Chrystusem, albo [...] prawdziwym świeckim, postępującym według zasad humanizmu i grzeczności (*civility*), rodziny, miasteczka, miasta, państwa, pomimo duchowych różnic, mogą rozkwitnąć...¹¹⁰

¹⁰⁶ R. Williams, *The Examiner Defended...*, s. 243.

¹⁰⁷ J. Ernst, *Roger Williams. New England Firebrand...*, s. 425.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 427.

¹⁰⁹ Cyt. za: *ibidem*, s. 427.

¹¹⁰ R. Williams, *The Examiner Defended...*, s. 246.

Powodzenie sfery świeckiej nie zależało więc od religii i Kościoła, lecz od etyki cywilnej. Wiele wspaniałych miast – przekonywał Williams – rozkwitło dzięki temu, że potrafiły zachować „pokój cywilny” (*the civil peace*), czyli pokój różny od pokoju duchowego (*the peace spiritual*). Uważał, że także osady amerykańskich pogan cieszyły się takim rodzajem pokoju, dlatego mogły przetrwać¹¹¹. W myśli Williamsa wydaje się zaznaczać protestancka świadomość dualizmu natury i ła-
ski, przekonanie o niekompatybilności kwestii religijno-duchowych z rzeczywistością doczesną. W urządzeniu ziemskiego świata ludzi w postaci państwa religia okazywała się bezradna, pomocne stawały się natomiast normy wywiedzione z ludzkiego rozumu i doświadczenia, służące nie tylko samozachowaniu ludzi, ale pozwalające również na dobre i godne życie razem.

Ponieważ religia nie mogła mieć sprawczości politycznej, religijny pluralizm nie stanowił przeszkody dla rozwoju społeczeństw i państw, które mogły się opierać na normach moralnych, wywiedzionych nie z religii, lecz z prawa natury, poznawalnego przez człowieka, czyli na moralności naturalnej (*the natural morality*). Nie trzeba być religijnym, żeby być moralnym. Moralność jest częścią ludzkiej natury, cechuje wszystkich ludzi – chrześcijan, żydów, muzułmanów, pogan. Zachowaniu pokoju społecznego nie służy chrześcijaństwo, tym bardziej wyznawane pod przymusem, lecz *civility*, kategoria opisująca wartości takie, jak sprawiedliwość i grzeczność. *Civility* może być tłumaczona jako „obywatelskość” oraz jako formalna grzeczność lub akt okazania szacunku wobec innych ludzi¹¹². Dla Williamsa pojęcie to oznaczało bycie „bardziej towarzyskim i ludzkim” (*sociable and manlike*), co zewnętrznie miało wyrażać się w gestach grzecznościowych (skinienie głową, zdjęcie kapelusza. Przykładem miało być zachowanie lidera Kwaków George’a Focha, który po wygłoszeniu kazania w Providence, zdejmując kapelusz i kłaniając się swoim słuchaczom, przechodził przez środek zgromadzenia)¹¹³. W pismach Williamsa słowo *civility* pojawia się często i jest nierozdzielnie związane z tolerancją. Ludzie dobrze wychowani, szanujący międzyludzkie współzależności, są w stanie być tolerancyjni, co służy zachowaniu ładu społecznego. Dla tego ostatniego zagrożenia

¹¹¹ R. Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution...*, s. 72–73.

¹¹² <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/civility> [data dostępu: 7.01.2013].

¹¹³ R. Williams, *George Fox Digged Out of His Burrowes [1672]*, Kissinger Publishing, [b.m.w.] 2003, s. 165.

nie stanowią spory o Ewangelię, lecz brak poczucia sprawiedliwości i wzajemnego szacunku (czyli *incivility*), który generuje również nietolerancję. Człowiek sprawiedliwy i dobrze wychowany nie może być nietolerancyjny¹¹⁴. W przekonaniu Williamsa różnice religijne istniejące wówczas w Starej i Nowej Anglii były nie do uniknięcia. W takiej sytuacji – uważał – ludzie powinni modlić się nie o rząd, który dla złagodzenia konfliktów ustanowi autorytatywnie doktrynę i kult, ale o rząd, przy którym zachowane zostaną wynikające z prawa natury uprawnienia cywilne (obywatelskie) (*the civil rights*), a

[...] obywatelskość (*civility*) rozkwitnie w sprawiedliwości i miłosierdziu, nawet pośród tak dużych duchowych podziałów i opozycji, które są i muszą być coraz większe, we wszystkich narodach świata, kiedy od łańcuchów i jarzma niezachwianej wiary [...] oderwane są [...] dusze i szyje ludu [...] ¹¹⁵.

Civility stanowić powinna kryterium przyjęcia do wspólnoty obywatelskiej (*the civil community of Commonwealth*), podobnie jak wiara stanowi podstawę przyjęcia do kongregacji. Dla Williamsa tolerancja była więc nie tylko kwestią radzenia sobie z doktrynalnymi różnicami i związanymi z nimi sporami pomiędzy chrześcijanami, ale wiązała się przede wszystkim z pytaniem o możliwość istnienia stabilnego społeczeństwa, złożonego z ludzi różniących się religijnie i kulturowo. Odpowiedzią była jego koncepcja grzeczności (*civility*), skorelowana z pozytywną wizją życia politycznego, z obywatelstwem (*citizenship*), które cechować miały wzajemny szacunek, tolerancja, koleżeństwo i współpraca¹¹⁶. Pisał:

Grzeczni obywatele uznają władzę (*authority*) rządzących (*the civil magistrates*) nad ich ciałami i dobrami, by żyć w sposób uporządkowany [...], być posłusznym prawom i powstrzymać się od jakichkolwiek skandalicznych przestępstw przeciwko wspólnotie politycznej (*commonwealth*) [...] ¹¹⁷.

¹¹⁴ R. Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution...*, s. 162–163.

¹¹⁵ R. Williams, *The Examiner Defended...*, s. 242.

¹¹⁶ T. M. Bejan, „*The Bond of Civility*”: Roger Williams On Toleration and Its Limit, „History of European Ideas” 2011, s. 2, DOI:10.1016/j.histeuroideas.2011.03.003, <http://www.yale.edu/macmillan/fif/publications/BondCivilityBejan.pdf> [data dostępu: 9.11.2012].

¹¹⁷ Cyt. za: T. M. Bejan, „*The Bond of Civility*”..., s. 4.

Williams sądził, że dopóki ludzie zachowują „więzi grzeczności” (*the bond of civility*), nie dochodzi do gwałtownych naruszeń prawa czy pokoju społecznego (*the civil peace*). Twierdzenie, że różnice religijne stanowią zagrożenie dla tego pokoju, uważał za na wskroś fałszywe¹¹⁸, podobnie jak to, że tolerancja państwa dla „herezji i bluźnierczych religii” dławi chrześcijaństwo¹¹⁹.

Williams pozostawił po sobie naukę, że państwo jest tworem ludzkim, istniejącym bez „instrukcji od Boga”, opartym na znanych ludzkiemu rozumowi zasadach prawa natury, że dla jego zachowania kluczowe są wartości związane z kategorią *civility*, rozpoznawalne przez wszystkich ludzi, niezależnie od wyznawanej religii. Początek państwu daje społeczeństwo polityczne, wyrastające z umowy społecznej, z namysłu i zgody ludzi, wolnych i równych w swojej naturalnej kondycji, ludzi grzecznych, potrafiących ustanowić zasady i przestrzegać ich. Społeczeństwo polityczne jest suwerennym i nieustającym źródłem władzy świeckiej (*civil authority*), dlatego tylko ono może powierzyć tę władzę, czyli stworzyć rząd, działający w jego imieniu. Zadanie rządu cywilnego polega na ochronie przed przemocą i niezgodą, na zapewnieniu bezpieczeństwa ludzi w ich cielesności i posiadaniu oraz na ochronie indywidualnego sumienia, jak również na stworzeniu warunków do ludzkiego rozwoju i pokojowego współistnienia.

W Providence Williams urzeczywistnił dwa rodzaje wolności, wolność polityczną i wolność rozumianą jako brak dominacji (*nondomination*), określaną współcześnie przez Quentina Skinnera jako neoromańska koncepcja wolności (bliska, aczkolwiek jeszcze nie tożsama z wolnością negatywną). Pierwsza związana była z pytaniem „kto nami rządzi” i odpowiedzią, że „my sami” poprzez ustalone i zaakceptowane przez większość zasady (prawo). Wolność rozumianą jako brak dominacji Williams odnosił do intymnej sfery ludzkiego sumienia, które miało pozostawać wolne od wpływów zewnętrznych, w tym od władzy politycznej i woli większości. *Spirituality* (duchowość) pozostawała poza zasięgiem *civility*. Georg Gottfried Gervinus we wstępie do jednej ze swoich prac napisał, że Roger Williams założył w roku 1636

118 R. Williams, *The Bloody Tenent of Persecution...*, s. 74.

119 R. Williams, *The Bloody Tenent Yet More Bloody...*, s. 199.

małe, nowe społeczeństwo [...] na zasadach wolności sumienia i suwerennej władzy świeckiej większości. Teoria wolności w Kościele i państwie, będąca przedmiotem filozofii europejskiej, urzeczywistniona została w rządzie tej małej społeczności¹²⁰.

4. Nazewnictwo i charakter nowoangielskich dokumentów osadniczych

Osadnicze dokumenty założycielskie miały dwojaki charakter. Pierwszą grupę stanowiły sporządzone w Anglii statuty, listy patentowe i instrukcje dla kolonistów. Niektóre statuty ustanawiały nowe kolonie, inne stanowiły zatwierdzenie istniejącego już stanu rzeczy. Dokumenty te miały zasadniczo charakter świecki, jeżeli odwoływały się do religii to jedynie w czysto nominalnym zakresie. W niektórych aspektach Konstytucja Stanów Zjednoczonych faworyzuje ten nurt. Drugą grupę dokumentów osadniczych tworzyły przymierza, porozumienia, umowy, rozporządzenia, kodeksy i przysięgi (*covenants, compacts, agreements, ordinances, codes, oaths*) napisane przez samych kolonistów w ramach struktur stworzonych przez statuty kolonizacyjne lub niezależnie od nich. Zawierały je osoby (mężczyźni), pragnące dać początek ludowi, czyli społeczeństwu politycznemu, rządowi bądź im obu. Te cywilne dokumenty bywały inspirowane przymierzami kongregacyjnymi¹²¹, swoje najpełniejsze urzeczywistnienie znalazły we wczesnych konstytucjach stanowych¹²².

Zacząć należy od zdefiniowania stosowanych przez osadników terminów, takich jak *covenant, compact, agreement, combination, constitution, ordinance i fundamentals*. Ponieważ koloniści nie zawsze byli zgodni w stosowaniu tych określeń, zatem, przykładowo, nie wszystkie *agreements* były przez nich traktowane jako *compacts*¹²³.

¹²⁰ Cyt. za: R. A. Guild, *A Biographical Introduction to the Writings of Roger Williams*, [w:] *Publication of the Narragansett Club*, vol. 1, Providence 1866, s. 3, <http://archive.org/details/publicationsof01narr> [data dostępu: 12. 07.2012].

¹²¹ D. J. Elazar, *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy*, Transaction Publishers, New Brunswick 1998, s. 38.

¹²² D. S. Lutz, *Introductory Essay*, [w:] *Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History*...

¹²³ D. S. Lutz, *From Covenant to Constitution in American Political Thought*, „*Publius*” 1980, Vol. 10, No 4, s. 107.

Jak wiadomo, przymierze (*covenant*) było rodzajem dwustronnej umowy pomiędzy grupą ludzi a najwyższym autorytetem – Bogiem i/lub królem, dającej początek nowej społeczności religijnej lub świeckiej. Przymierze bywało też dwustronną umową pomiędzy jednostką i Bogiem. Zawsze miało głęboki wymiar moralny i religijny, jego stroną i/lub gwarantem był bowiem Bóg. Podobny charakter miało porozumienie (*compact*) pomiędzy dwiema bądź więcej stronami, które nakładało na strony zobowiązania moralne, lecz bez sankcji religijnej. Pierwotne znaczenie słowa to „łączyć razem” lub „ściśle łączenie elementów składowych w całość”¹²⁴. *Compact* stanowiło formę pośrednią pomiędzy głęboko religijnym przymierzem a kontraktem (*contract*) – ustną lub pisemną umową jednostek, mającą charakter prywatny, bez wymiaru moralnego, ograniczoną zazwyczaj do spraw zatrudnienia, sprzedaży czy najmu. Podobnie jak przymierze *compact* miał charakter społeczny, lecz nie był religijny, co upodabniało go do *contract*¹²⁵. *Covenant* i *compact* były rodzajami umowy, które zakładały relację silniejszą, głębszą i bardziej wszechstronną niż w przypadku relacji opartej na *contract*. Jednak podczas gdy *compact* wymagał jedynie zgody stron w nim uczestniczących, z *covenant* związana była sankcja najwyższego autorytetu. Przez to *compact* wydaje się bardziej nowoczesny od *covenant*¹²⁶. *Compact* mógł łatwo zmienić się w przymierze przez powołanie na świadka porozumienia Boga. Gdy ludzie znaleźli się w sytuacji, w której konieczne stało się sformułowanie wzajemnej umowy i kiedy nie można było uzyskać urzędowej pieczęci króla, nadającej tej umowie status prawny, naturalne stawało się wezwanie Boga jako świadka, potwierdzającego umowę na zawsze czy też do czasu, kiedy uzyskana zostanie sankcja króla¹²⁷. Jak już wspomniano, nowoangielskich osadników fascynowało przymierze oraz wywiedziona z niego idea żydowskiego narodu wybranego. Sami widzieli siebie jako „nowożytnych Żydów”, traktując *Biblię* jako źródło wskazówek dla postępowania we wszyst-

¹²⁴ Słowo *compact* pochodzi z końca wieku XVI, wywodzi się od łacińskiego *compactum* – spajać, zbijać w całość, *compacisci* (com- + *pacisci*) – czynić przymierze (<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/compact#compact-2> [data dostępu: 2.09.2014]).

¹²⁵ L. Chmielewska, *Przymierze biblijne w żydowskiej tradycji politycznej*, „e-Politikon. Kwartalnik Naukowy Ośrodka Analiz Politologicznych Uniwersytetu Warszawskiego” 2012, nr 3, jesień, s. 221.

¹²⁶ D. S. Lutz, *From Covenant...*, s. 108.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 109.

kich dziedzinach życia. Sporządzając dokumenty założycielskie osadnicy ci postrzegali je jako odpowiedniki przymierza, o czym świadczyło wzywanie Boga na świadka porozumienia (co zamieniało *compact* w *covenant*), jak również treściowe podobieństwo z przymierzem biblijnym¹²⁸.

Dokumenty osadnicze nieczęsto były nazywane przymierzami. Najczęściej pojawiające się określenia to *agreement* i *combination*. *Agreement* była wielostronną umową, zawieraną pomiędzy jednostkami dla wspólnego działania lub celu. Dokumenty zawierające w tytułach ten termin, w mniejszym lub większym zakresie, nawiązywały treściowo do przymierza (*covenant*) lub porozumienia (*compact*), implikowały bowiem również elementy moralne, podzielenie wspólnych wartości i wzajemne wsparcie. Służyło to spójności grupy, tak jak działo się w przypadku *compact* lub kreującego ducha wspólnoty *covenant*¹²⁹. *Combination* rozumiano podobnie, jako połączenie się osób, podzielających określone wartości i ukierunkowanych na osiągnięcie wspólnego celu. Określenia tego używano często zamiennie z *agreement*, jak również niekiedy z *alliance* lub *treaty*. Termin *combination* nie był stale ani powszechnie stosowany, jednak amerykańscy koloniści byli dość konsekwentni w traktowaniu go jako odpowiednika *agreement*¹³⁰.

Konstytucje stanowe z wieku XVIII, takie jak *the Constitution of North Carolina* (1776), *the Pennsylvania Constitution* (1776), *the Constitution of Virginia* (1776), *the Maryland Constitution* (1776), *the Constitution of Vermont* (1777), *the Massachusetts Constitution* (1780), *the Constitution of New Hampshire* (1784), były aktami założycielskimi, które zawierały cztery elementy: ustanowienie ludu (*the people*), ustanowienie rządu, samookreślenie ludu w zakresie wspólnych wartości i celów oraz określenie formy rządu¹³¹. Dokumenty osadnicze zawierały jeden, wszystkie lub niektóre z tych elementów. Czasami dawały początek tylko ludowi (*the people*), kreując tym samym odpowiednik Locke'owskiego społeczeństwa politycznego (obywatelskiego)¹³², cechujący się

¹²⁸ *Ibidem*, s. 102, 109.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 111.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 112.

¹³¹ D. S. Lutz, *Introductory Essay...*, s. XXIV.

¹³² „Społeczeństwo polityczne istnieje tam i tylko tam, gdzie każdy z jego członków zrezygnował ze swej naturalnej władzy i złożył ją w ręce wspólnoty, nie wyłączając jednak tym samym możliwości odwołania się do ustanowionych przez

posiadaniem wspólnych wartości, celów i przekonaniem o walorach wspólnego życia. Inne dokumenty kreowały lud oraz formę rządu w najbardziej załączkowym ujęciu. Przykładem jest wspomniany już *the Providence Agreement* (1637)¹³³, w którym grupa osób jednogłośnie decydowała połączyć się w lud, a następnie zgadzała się, by jako lud stosować się do decyzji podjętych przez większość. *The Providence Agreement* była jedną z pierwszych umów politycznych, wyjątkową również dlatego, że wspominała o zasadzie rozdziału Kościoła i państwa, przez ograniczenie tematyki spotkań miejskich wyłącznie do spraw świeckich. W rozróżnieniu między jednomyślną podstawą stworzenia ludu i większościową podstawą jego rządu można dostrzec zapowiedź teorii

nie praw” (J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, *Traktat drugi*, R. VII § 87). Ci, którzy nie mają takiej wspólnej ziemskiej instancji odwoławczej, dowodził Locke, pozostają w stanie natury, którego znakiem rozpoznawczym jest to, że każdy pozostaje sędzią we własnej sprawie. Społeczeństwo polityczne posiada władzę tworzenia praw i karania za krzywdę wyrządzoną jednemu z członków społeczeństwa (*ibidem*, § 88). „Gdziekolwiek więc – kontynuuje Locke – pewna grupa ludzi zjednoczy się w jedno społeczeństwo, w którym każdy zrezygnuje na rzecz władzy publicznej z przysługującej mu na mocy prawa natury władzy wykonawczej, tam i tylko tam ma miejsce społeczeństwo polityczne bądź obywatelskie. To samo ma miejsce także wszędzie, gdzie pewna grupa ludzi w stanie natury wchodzi do społeczeństwa, by utworzyć jeden lud, jedno ciało polityczne podlegające władzy najwyższego rządu, albo jeszcze, gdzie ktoś sam przyłącza się do podlegających już powołanemu rządowi” (*ibidem*, R. VII, § 89). W stanie natury wszyscy ludzie są wolni, równi i niezależni, nikt nie może zostać tego stanu pozbawiony „jak tylko w wyniku własnej zgody”. W drugim traktacie czytamy: „Jedyny sposób, w jaki można oddać swą naturalną wolność i nałożyć okowy społeczeństwa obywatelskiego jest ugoda z innymi dotycząca połączenia i zjednoczenia się z nimi w społeczności, zawarta dla zapewnienia im wygody, bezpieczeństwa i pokojowego współżycia, a także dla zabezpieczenia prawa korzystania z ich własności oraz lepszej ochrony przed wszystkimi, którzy nie należą do wspólnoty” (*ibidem*, R. VIII, § 95).

¹³³ „My, których nazwiska widnieją niżej, pragnący zamieszkać w mieście Providence, obiecujemy aktywne i biernie posłuszeństwo wszystkim zaleceniom lub porozumieniom, jakie dokonają się dla dobra ogólnego tego ciała w zwyczajny sposób, poprzez zgodę większości obecnych mieszkańców, głów rodzin, tworzących wspólnie społeczność miasta oraz innych, których do siebie przyjmą, tylko w sprawach cywilnych (*only in civil things*)” (*Colonial Origins of the American Constitution...*).

Johna Locke'a z powstałego ponad pół wieku później drugiego traktatu o rządzie. *The Plymouth Combination (Mayflower Compact)* z roku 1620 zawiera ten sam Locke'owski format¹³⁴.

Kolejnym elementem dokumentów założycielskich jest samookreślenie. Osadnicy kreując siebie jako lud, stwierdzali zwykle, jakim są ludem lub jakim chcą się stać. To samoopisanie się ludu ewoluowało w kierunku elementu, nazywanego później kartami praw (*bills of rights*). *The Massachusetts Body of Liberties* (1641)¹³⁵, *Articles, Lawes, and Orders, Divine, Politique, and Martiall for the Colony in Virginea* (1610–1611)¹³⁶, *Laws Enacted by the First General Assembly of Virginia* (1619)¹³⁷ czy *Laws and Orders Concluded by the Virginia General Assembly* (1624)¹³⁸ zawierają element samookreślenia i w typowy dla tamtego czasu sposób definiują wartości ludu poprzez zakazy¹³⁹. Znacznie rzadziej wartości te były opisane wprost, bez potrzeby wnioskowania ze strony czytelnika. Wyrażony *explicite* lub *implicite* element założycielski, będący rodzajem „samoświadomości” ludu, w późniejszych czasach stanie się niemożliwą do wykluczenia częścią każdej konstytucji. Czwarty element założycielski – określenie formy rządu, obecny w *the Plymouth Combination* jedynie załączkowo, w późniejszych dokumentach zajmował stopniowo coraz więcej miejsca. W dokumentach osadniczych autorzy zwykle stwierdzali zgodę (*agree*) na powstanie ludu i rządu, natomiast w kwestii formy rządu pisano o jej ukonstytuowaniu (*constitute*). Ta część dokumentów, która opisywała specyficzne formy i instytucje, była zazwyczaj określana jako „Konstytucja lub Forma Rządu” (*The Constitution or Form of Government*). Niektóre dokumenty zawierały tylko ten czwarty element, inne łączyły go ze wspominanymi komponentami założycielskimi. W obu przypadkach można obserwować rozwój amerykańskich instytucji politycznych, które znalazły się w późniejszych konstytucjach stanowych, instytucji takich jak wybory, rządy większości, podział i równowaga władzy, dwuizbowość parlamentu¹⁴⁰.

¹³⁴ D. S. Lutz, *Introductory Essay...*, s. XXV.

¹³⁵ *Colonial Origins of the American Constitution...*, s. 82–95.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 274–282.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 283–289.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 292–296.

¹³⁹ D. S. Lutz, *Introductory Essay...*, s. XXV.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. XXVI.

Osadnicy stosowali kilkanaście różnych terminów na określenie umowy (obok wspomnianych wyżej także: *frame*, *fundamentals*, *ordinance* i inne), czasem zamiennie, ale często w celu rozróżnienia subtelności, które uważano za istotne. W dokumentach osadniczych w mniejszym lub większym stopniu obecny był duch i struktura przymierza, choć w tytułach tych dokumentów słowo przymierze pojawia się rzadko. Unikanie tego terminu w nazewnictwie dokumentów wynikało z faktu, że przymierze było pojęciem zbyt szerokim, preferowano terminy bardziej precyzyjne¹⁴¹. Rzecz miała się podobnie w przypadku pojęcia *compact* (porozumienie, konwencja, ugoda), który nie znalazł się w żadnym z tytułów dokumentów osadniczych. Jak wiemy określenie *The Mayflower Compact* było wytworem czasów późniejszych, powszechnie używano go dopiero w wieku XIX. Osadnicy ze statku *Mayflower* i ich potomkowie nazywali swoje porozumienie, jak już wspomniano, *the Plymouth Combination* lub *the Agreement Between the Settlers at New Plymouth*¹⁴².

Donald S. Lutz przeanalizował dokumenty założycielskie z jedenastu spośród trzynastu stanów sprzed utworzenia Unii. Na podstawie tej analizy sformułował następujące wnioski: przymierza polityczne wzorowano w formie i treści na przymierzach religijnych, stosowanych do założenia wspólnot religijnych, czyli na przymierzach kongregacyjnych. Przymierze polityczne ewoluowało dość szybko w formę porozumienia politycznego (*the political compact form*). Umowa ta różniła się od przymierza tylko brakiem przysięgi składanej Bogu. Rezygnacja z przysięgi oznaczała, że porozumienie (*compact*) będące podstawą zobowiązania politycznego, opierało się wyłącznie na zgodzie tych, którzy do niego przystąpili i złożyli sobie wzajemne zobowiązanie. Przejście od przymierza politycznego do porozumienia politycznego stanowiło *de facto* urzeczywistnienie suwerenności ludu¹⁴³. Wydaje się, że osadnicy Nowej Anglii realizowali ideę suwerenności ludu również, a może przede wszystkim, w swoich kongregacjach, które rozumieli jako niezależne społeczności religijne, opierające się na przymierzu kongregacyjnym, będącym – obok umowy z Bogiem – wzajemną umową członków kongregacji. Wzorec tworzenia Kościoła miał przełożenie na sferę świecką.

¹⁴¹ D. S. Lutz, *From Covenant...*, s. 106.

¹⁴² *Ibidem*, s. 106.

¹⁴³ *Ibidem*, s. XXXVI–XXXVII.

5. Przymierze kongregacyjne a protokonstytucjonalizm amerykański

Porównując wybrane przymierza kongregacyjne z najbardziej znanymi dokumentami osadniczymi dostrzec można ideowe pokrewieństwo. Za przykład mogą posłużyć *the Watertown Covenant* (1630) i *the Covenant of the Charleston-Boston Church* (1630). *The Watertown Covenant* (Massachusetts) z 30 lipca 1630 r., ustanawiało Kościół-społeczność Watertown. Brzmiało następująco:

My, niżej podpisani, którzy dzięki Bożemu Miłosierdziu uciekliśmy ze skażonego (*polluted*) świata i zostaliśmy przyjęci jako Jego lud (*into the Society of his People*), z wdzięcznością serca uznajemy tę Jego Łaskawą Dobroć i Ojcowską Opiekę w stosunku do nas. [...] Dla promowania Jego Chwały i Dobra Kościołów, dla chwały naszego błogosławionego Jezusa, w naszym bardziej pełnym i wolnym poddaniu siebie pod jego łaskawy rząd, w praktyce i posłuszeństwie wobec wszystkich jego świętych rozporządzeń i rozkazów, które podobało mu się ustanowić i na nas nałożyć, podjęliśmy długą i niebezpieczną podróż statkiem ze Wschodu na Zachód, ze Starej Anglii w Europie do Nowej Anglii w Ameryce, abyśmy mogli kroczyć przed nim i służyć mu bez strachu, w świętości i sprawiedliwości, przez wszystkie dni naszego życia. Przybywszy tu bezpiecznie i zachowawszy się w pokoju dzięki Jego specjalnej Opatrzności, nasze intencje zrodziły działania i uchwały [...]. Uroczyste i z całego serca, osobiście, człowiek wobec człowieka, dla nas samych i innych [...] obiecujemy i zawieramy przymierze z Panem, Bogiem naszym, a przed Nim ze sobą nawzajem, poprzez przysięgę i uroczyste zapewnienie, wyrzec się wszelkich przesądów, bałwochwalstwa, samowolnego kultu, wszystkich ludzkich tradycji i wynalazków w kulcie Bożym; porzucić wszystkie złe drogi, oddając się całkowicie Panu Jezusowi, wiernie mu służąc, przestrzegając i zachowując wszystkie jego statuty, polecenia i zarządzenia, we wszystkich sprawach, dotyczących naszej reformacji; jego kultu, administracji, służby i rządu; i w sprawie zachowania się nas samych względem siebie, tak jak zostało nakazane w Jego Świętym Słowie¹⁴⁴.

The Watertown Covenant wykazywało cechy przymierza kongregacyjnego, było dwustronną umową społeczności z Bogiem oraz wielostronną umową pomiędzy jednostkami, czyli umową społeczną.

¹⁴⁴ *Colonial Origins of the American Constitution...*, s. 56–57.

Podobny charakter miało *the Covenant of the Charleston–Boston Church* (1630), przymierze ustanawiające pierwszy Kościół w Bostonie.

W imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, w posłuszeństwie Jego świętej woli i Bożego Rozporządzenia: My, niżej podpisani, za sprawą Jego najbardziej mądrej i dobrej Opatrzności, zgromadzeni w tej części Ameryki w Zatoce Massachusetts, pragnąc zjednoczyć się w jedną Kongregację [...] pod Panem Jezusem Chrystusem, naszą Głową, w takiej formie, jaka przystoi wszystkim, których On odkupił i uświęcił [...], niniejszym uroczystie i religijnie (jak w Jego najświętszej obecności) przysięgamy i zobowiązujemy się na wszystkich naszych drogach postępować według zasad Ewangelii i w całej szczerej zgodności z Jego świętymi zarządzeniami, we wzajemnej miłości i szacunku tak dalece, jak pozwoli nam na to łaska Boga¹⁴⁵.

Wspomniane przymierza były afirmacją teologii przymierza, potwierdzeniem zarówno posłuszeństwa Bogu, jak i wzajemnego międzyludzkiego zobowiązania. Sygnalizowały, że będą dokumentami imiennie podpisanymi, określały miejsce podpisania i strukturę organizacyjną (kongregacja), ustanawiały władzę (Jezus Chrystus), charakteryzowały swoich członków (odkupieni przez Chrystusa), deklarowały wzajemną międzyludzką pomoc (postępowanie na drogach życia we wzajemnej miłości i szacunku), przyjmowały obowiązki (postępowanie według nakazów Ewangelii i bożych rozporządzeń), obrazowały etos społeczności (wzajemna miłość i szacunek)¹⁴⁶. W strukturze tych przymierzy znajdziemy elementy konstytucyjne (1) wyjaśnienie, dlaczego dokument powstał (z pragnienia zjednoczenia się w jednej kongregacji), (2) utworzenie ludu spośród tych wszystkich, którzy złożyli swoje podpisy, (3) utworzenie Kościoła (w miejsce rządu) i (4) samookreślenie się jako lud, który podąża ścieżkami Ewangelii i bożych rozporządzeń, we wzajemnej miłości i szacunku¹⁴⁷.

Pomiędzy przymierzem kongregacyjnym a założycielskimi dokumentami osadniczymi, ewoluującymi w kierunku lokalnych konstytucji, daje się zauważyć podobieństwo. Pierwszym dokumentem amerykańskiej tradycji konstytucyjnej pozostaje *the Plymouth Combination (the Mayflower Compact/*

¹⁴⁵ <http://www.firstchurchbostonhistory.org/covenant.html> [data dostępu: 8.04.2014].

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ D. S. Lutz, *From Covenant...*, s. 119.

Agreement Between The Settlers At New Plymouth). Jest on zarazem najbardziej znanym przykładem zastosowania schematu przymierza dla celów świeckich. Wyjątkowość tego dokumentu polega przede wszystkim na tym, że zawierał on dwie fundamentalne idee. Pierwsza to założenie o podmiotowości jednostek, które mogą połączyć się i zawrzeć umowę społeczną (podobnie jak wierzące jednostki mogą zawrzeć przymierze kongregacyjne), dającą początek społeczeństwu politycznemu (obywatelskiemu ciału politycznemu), które można uznać za świecki odpowiednik kongregacji. Drugą istotną kwestią było to, że umowa ta miała charakter prawa organicznego, o mocy pośredniej pomiędzy ustawą a konstytucją (semikonstytucja), możliwego do zmiany jedynie w sytuacji wyjątkowej przez całą społeczność (ciało polityczne). Wartość koncepcji *Mayflower Compact* potwierdzona została przez inne wzorowane na niej dokumenty, spisywane podczas kolonizacji Ameryki oraz przez filozofów europejskich. Jak zauważał Daniel J. Elazar, zanim Thomas Hobbes i John Locke ogłosili swoje *compactual theories*, w Nowym Świecie istniały już *compactual civil societies*¹⁴⁸.

The Plymouth Combination (1620) bywa uznawany za dokument założycielski Nowej Anglii i w pewnej mierze amerykańskiego społeczeństwa politycznego (w rozumieniu Locke'a). Stanowi on także pierwszy krok w nowożytnej transformacji przymierza (*covenant*) w kierunku porozumienia (*compact*). Znajdziemy tam słowa *covenant* i *combine*, nie ma natomiast określenia *compact*. *The Plymouth Combination* może być traktowany jako *covenant* i jako *compact*, termin *combine* jest bowiem generalnie zbliżony do pojęcia *compact*. Według Donalda S. Lutza analiza *the Plymouth Combination* dowodzi obecności w załączkowej formie elementów charakterystycznych dla preambuły konstytucji. Dokument zaczyna się od słów „W imię Boże. Amen.”¹⁴⁹, co przesądza o jego religijnym charakterze. Jak wspominaliśmy, umowa, w której znajduje się wezwanie Boga jako świadka, staje się przymierzem politycznym. Za takie można uznać *the Plymouth Combination*. Nie wszyscy na pokładzie statku *Mayflower* byli purytańskimi separatystycznymi independentami i nie byłoby to tak istotne, gdyby statek przypłynął do Wirginii. Przebywszy jednak sporą odległość na północ od granic tej kolonii, pasażerowie znaleźli się w sytuacji, gdy statut (*charter*) ich nie obejmował. Purytanom towarzyszyli ludzie niezain-

¹⁴⁸ D. J. Elazar, *Covenant and Constitutionalism...*, s. 19.

¹⁴⁹ <http://mayflowerhistory.com/mayflower-compact> [data dostępu: 5.03.2014].

interesowani religijnym przymierzem i, co gorsza, nieograniczeni już przez statut. Purytańscy liderzy formułując dokument w treści przypominający przymierze, zatytułowali go *combination*, by połączyć w jedną świecką społeczność separatystycznych independentów z ludźmi o innych przekonaniach, do czasu nadania osadzie formalnego statusu¹⁵⁰. Przykład *the Plymouth Combination* odzwierciedlał nowy problem, który pojawił się wraz z nowożytnością, a mianowicie, jak połączyć w świeckie ciało polityczne wyznających określoną religię z pozostałymi¹⁵¹.

Podejmując podróż w celu założenia pierwszej kolonii w północnej części Wirginii dla chwały Boga i rozwoju religii chrześcijańskiej oraz na cześć naszego Króla i Kraju, uroczyste i wzajemnie, w obecności Boga i innych, sprzymierzamy się i łączymy razem w obywatelskie ciało polityczne dla naszego lepszego urządzenia się, zachowania oraz wspierania się dla osiągnięcia wyżej wymienionych celów; i by na mocy tego, od czasu do czasu, ustanawiać, formować i kształtować takie sprawiedliwe i równe prawa, ustawy, rozporządzenia, akty, konstytucje i biura, jakie będą najbardziej użyteczne i wygodne dla ogólnego dobra kolonii; które przyrzekamy należyte podporządkowanie i posłuszeństwo¹⁵².

Powyższe słowa pozwalają potraktować *the Plymouth Combination* jako umowę kreującą lud, czyli społeczeństwo polityczne oraz zaczątki rządu, zawierającą element wyjaśniający, dlaczego potrzebne jest „obywatelskie ciało polityczne” (dla lepszego „urządzenia i zachowania”). Celem określającym podróżnych z *Mayflower* jako lud jest, podjęta dla chwały Boga i rozwoju wiary chrześcijańskiej oraz dla czci króla i kraju, podróż i stworzenie nowej kolonii. Sygnatariusze dokumentu ustanowili się ludem i samookreślili się jako lud; zeszli na ląd nie jako rozproszona, nieprzygotowana do stawienia czoła przeciwnościom masa ludzka, ale jako świadoma swych dążeń społeczność obywatelska. *The Plymouth Combination* jest tak ważnym dla Amerykanów dokumentem głównie ze względów sentymentalnych i prestiżowych, ale warto również zwrócić uwagę na znajdujące się w nim, choć jedynie w embrionalnej formie, cztery elementy charakterystyczne dla preambuły późniejszej Konstytucji.

¹⁵⁰ D. S. Lutz, *From Covenant...*, s. 116–117.

¹⁵¹ D. J. Elazar, *Covenant and Constitutionalism...*, s. 39.

¹⁵² <http://mayflowerhistory...>

tucji Stanów Zjednoczonych. Brakuje piątego elementu, czyli określenia formy rządu. W strukturze *the Plymouth Combination* znajduje się więc (1) wyjaśnienie, dlaczego dokument powstał („dla urzęduzenia się i zachowania”), (2) ustanowienie ludu, (3) utworzenie rządu, (4) samookreślenie się ludu („dla chwały Boga i rozwoju religii chrześcijańskiej”). Dokument mówi, że prawa tworzone będą z udziałem wszystkich niżej podpisanych, że prawa te będą obowiązywać wszystkich w jednakowym stopniu, i że będą one tworzone dla dobra wspólnego kolonii¹⁵³. Koloniści z Plymouth stwierdzali, że sprzymierzają się i łączą (*covenant* i *combine*). *The Plymouth Combination* ma cechy i *covenant*, i *compact* (znaczenie słowa *combination* jest zbliżone do *compact*). Miało to tę zaletę, że w późniejszym okresie pozwalało purytanom powoływać się na dokument (jako na *combination*, a nie *covenant*), by odpierać zarzut sprzyjania teokracji. Była to umowa, która mogła zadowolić religijną część społeczności (formuła *covenant*), jak i pozostałych jej członków (*combination*)¹⁵⁴.

Ważnym dokumentem w amerykańskiej tradycji konstytucyjnej jest również *the Pilgrim Code of Law* (znany także jako *the Structure of the Government of New Plymouth* (15 listopada 1636)¹⁵⁵. W swej prawnej podstawie odwoływał się zarówno do statutu króla, jak i do *the Mayflower Compact (the Plymouth Combination/Agreement Between The Settlers At New Plymouth)*¹⁵⁶. Dwukrotnie zmieniany (w 1658 i w 1671 r.) stanowił z jednej strony próbę odtworzenia angielskiego systemu parlamentarnego w sposób zgodny z przepisami statutu królewskiego, z drugiej natomiast był cichym potwierdzeniem lokalnej suwerenności ludu, odzwierciedlonej w wyborze gubernatora oraz w inkorporacji *the Plymouth Combination*, przez co harmonizował z politycznymi symbolami kolonizacji. Mieszanie form angielskich i amerykańskich charakteryzowało protokonstytucjonalizm amerykański. Kolonia Plymouth składała się z kilku odrębnych miast, dokument ustanawiał więc władze federalne, reprezentujące wspólne sprawy tych miast, przy czym każde z nich zachowywało autonomię w postaci lokalnego zgromadzenia i urzędników¹⁵⁷. Dokument mówił o źród-

¹⁵³ D. S. Lutz, *From Covenant...*, s. 117.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 117.

¹⁵⁵ *Colonial Origins of the American Constitution...* s. 74–79.

¹⁵⁶ D. S. Lutz, *Introductory Essay...*, s. XXIII.

¹⁵⁷ *Colonial Origins of the American Constitution...*, s. 74.

łach władzy ustawodawczej, obowiązkach władzy wykonawczej, sądach oraz zawierał, w formie szczątkowej, kartę praw (*bill of rights*), pierwszą w Ameryce.

Innymi tego rodzaju dokumentami były *the Fundamental Articles of New Heaven*¹⁵⁸ (1639) czy *the Fundamental Orders of Connecticut* (1639). Ten ostatni był przymierzem świeckim, opisywał się jako *combination* i *confederation*, jednak równie poprawnie można go określić jako *compact*¹⁵⁹. Napisany przez purytańskich duchownych, przyjęty został przez mieszkańców Hartford, Windsor i Wethersfield i pozostał prawem kolonii Connecticut do roku 1662. Składał się z preambuły i jedenastu praw (*orders*). Preambuła, będąca świeckim odpowiednikiem przymierza kongregacyjnego, łączyła wspomniane trzy miasta, które odtąd miały być rządzone w sprawach cywilnych według praw zawartych w dokumencie. Preambuła mówiła o ustanowieniu wspólnoty politycznej oraz rządu, służącego „zachowaniu” oraz ochronie wolności i czystości wiary. Stwierdzano, że

[...] gdzie ludzie są zebrani razem, słowo Boga wymaga, by dla zachowania pokoju i jedności tych ludzi [...] ustanowić rząd, zgodnie z Bogiem, dla uporządkowania i rozporządzania sprawami ludu o wszystkich porach roku, jak wymaga tego okoliczność; dlatego stowarzyszymy się i łączymy, by stać się wspólnotą polityczną (*one Publike State or Commonwelth*) dla nas samych i naszych następców [...], łączymy się (*enter into Combination and Confederation*) w celu zachowania i ochrony wolności i czystości Ewangelii naszego Pana Jezusa [...], a także dla dyscypliny Kościoła, który, według prawdy tej Ewangelii, jest pośród nas teraz praktykowany; jak również, by w naszych sprawach świeckich być kierowanymi i rządzonymi według takich praw, zasad, nakazów i dekrétów, jakie [...] następują¹⁶⁰.

The Fundamental Orders of Connecticut zawierał zasady wyboru gubernatora i sześciu urzędników (*magistrates*). Ciało to miało pełnić funkcje legislacyjne, rządowe i sądownicze. W dokumencie znalazły się również wytyczne w kwestii podatkowej¹⁶¹.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 201–205.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 192.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 192.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 193–196; zob. też: <http://connecticuthistory.org/the-fundamental-orders-of-connecticut> [data dostępu: 23.04.2014].

O tym, że osady miały być tworzone według wzorca religijnego mówiła wprost umowa powołująca społeczność z Guilford (Connecticut). Podpisana w 1639 roku przez dwudziestu pięciu kolonistów na statku, jeszcze przed dotarciem do Nowej Anglii, stwierdzała między innymi:

[...] obiecujemy każdy każdemu, dla nas samych i naszych rodzin oraz tych, którzy do nas należą, że [...] osiadziemy i połączymy się razem w jedną osadę (*plantation*), że będziemy pomocni jeden wobec drugiego w każdej wspólnej pracy według możliwości każdego i według wymogów potrzeby. Połączeni razem na wzór Kościoła [...] oddajemy się Bogu aż do momentu, gdy będzie podobało mu się osiedlić nas w naszej osadzie¹⁶².

W preambule do konstytucji Stanów Zjednoczonych znajdziemy wzmiankę, który przypomina *the Covenant of the Charleston–Boston Church* czy *the Plymouth Combination*

My, naród Stanów Zjednoczonych [definicja narodu – L. Ch.], pragnąc udoskonalić Unię, ustanowić sprawiedliwość, zabezpieczyć spokój w kraju, zapewnić wspólną obronę, podnieść ogólny dobrobyt oraz utrzymać dla nas samych i naszego potomstwa dobrodziejstwa wolności [stwierdzenie dlaczego dokument powstał, początki samookreślenia się jako narodu – L. Ch.], wprowadzamy i ustanawiamy dla Stanów Zjednoczonych Ameryki niniejszą konstytucję [ukonstytuowanie się władz – L. Ch.]¹⁶³.

Preambuła zawiera, w zsekularyzowanej wersji, trzy elementy znane z *the Mayflower Compact*¹⁶⁴, piąty element, określenie formy rządu, znajduje się w dalszej części konstytucji. Element samookreślenia, w porównaniu z konstytucjami stanowymi, był w niej słabo wyeksponowany, dlatego dodano *Kartę Praw* (*United States Bill of Rights*), uchwaloną we wrześniu roku 1789 w postaci pierwszych dziesięciu poprawek do konstytucji.

¹⁶² Cyt. za: W. E. Barton, *Congregational Creeds and Covenants...*, s. 51.

¹⁶³ *Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki*, przeł. A. Pułło, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/usa.html> [data dostępu: 2.05.2014].

¹⁶⁴ D. S. Lutz, *From Covenant...*, s. 118.

Początkowa troska liderów religijnych Massachusetts, by oddzielić prawdziwie wierzących, *visible saints*, od niewierzących, była próbą przybliżenia Kościoła widzialnego do niewidzialnego Kościoła predestynowanych, jak wierzyli kalwiniści, znanego tylko samemu Bogu. Zorientowano się jednak dość szybko, że jest to w praktyce niemożliwe. Przymierze łaski, otwierające drogę do zbawienia indywidualnej duszy, nie mogło w trwały sposób znaleźć przełożenia na funkcjonowanie kongregacji i wspólnoty politycznej. Wiązanie członkostwa w Kościele i prawa wyborczego z widzialną świętością ujawniło swoje ograniczenia. Znaczenie eklezjologiczne i polityczne mogły zachować warunkowe przymierza publiczne – kongregacyjne i narodowe/obywatelskie. Wierzano, że od stopnia ich przestrzegania zależała przychylność Boga w doczesnym życiu społeczności. Wypełnianie warunków przymierza nie zapewniało zbawienia, ale miało chronić od nieszczęść, klęsk i niepowodzeń. Purytanie, podobnie jak biblijni Izraelici, dostrzegli w przestrzeganiu zasad możliwość urzeczywistnienia wolności. Zamiast woli biskupa lub króla woleli podlegać Bogu i prawu bożemu (Massachusetts), Bogu i przyjętym zasadom spisany w formie umowy (Plymouth) czy świeckim zasadom będących przedmiotem umowy (Providence). Jak pisał Perry Miller, z zastanego w Nowym Świecie stanu natury usiłowali wyodrębnić przestrzeń dla ludzkich zachowań i zasady konieczności zastąpić zasadami wolności w postaci przyjętych przymierzy czy wzorowanych na nich umów. W obszarze wypełnionym przez działanie niezrozumiałych kosmicznych sił pragnęli ustanowienia ładu, opartego na dobrowolnym wyborze, na celowym podjęciu obowiązku, na nieskrępowanych umowach, na suwerennym wyrazie wolnej woli¹⁶⁵. Starali się wydobyć człowieka z pierwotnego mechanizmu instynktów i strachu. Wyposażali go w wiedzę użyteczności i celowości oraz w umiejętność wdrożenia tej wiedzy tak, by mógł racjonalnie wybrać. Purytanów inspirowało półświadome pragnienie przekształcenia koncepcji obowiązku z czegoś narzuconego irracjonalnie, a czasem brutalnie, w coś, na co człowiek racjonalnie i dobrowolnie się zgadza. Tak istotne dla istoty człowieka posłuszeństwo przestało być wymuszane przez władzę, moc czy konieczność, przyjęte zostało jako dobrowolna postawa¹⁶⁶. Pewność w sprawach ludzkich nie spoczywała na niewytłuma-

¹⁶⁵ P. Miller, *The New England Mind From Colony...*, s. 398.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 398–399.

czalnych dekretach, ale na przymierzu, porozumieniu lub umowie, potwierdzonych przysięgą, zabezpieczonych obietnicą dotrzymania ich warunków. Poprzez przymierza i umowy, czyli za pomocą słowa, purytańscy osadnicy Nowej Anglii opuszczali stan natury. Podobnie jak dla wędrujących po pustyni Hebrajczyków, po ucieczce z Egiptu, słowo stało się arką zapewniającą im przetrwanie w Nowym Świecie, umożliwiającą powołanie społeczności religijnych i politycznych, opartych na odmiennych od wcześniejszych wartościach. Założyciel kolonii Connecticut Thomas Hooker (1586–1647) pisał:

Pośród tych, którzy przez żaden przejaw natury, przez żadną zasadę Opatrzności, przez postanowienia Boga czy rozumu, nie mają władzy jeden nad innymi, konieczne musi być wzajemne, każdego wobec innych, przyrzeczenie z wolnej zgody wobec wszystkich zasad Boga, które mają słuszość lub władzę, albo urzeczywistniają obie¹⁶⁷.

Za pośrednictwem purytańskich przymierzy kongregacyjnych elementy przymierza zaanektowane zostały do politycznych przymierzy i umów osadniczych (*compacts*), dających początek ciałom obywatelskim¹⁶⁸. Kongregacja stanowiła społeczność o kontraktualnym charakterze. Przymierze kongregacyjne, zawierane przez jej członków, było przykładem wielostronnej umowy społecznej, dającej początek społeczności wiernych (odpowiednikowi świeckiego społeczeństwa politycznego), dysponującej władzą powierzaną w drodze wyboru pastorowi. Kongregacje Nowej Anglii były autonomicznymi społecznościami wiernych, niezależnymi od jakiejkolwiek władzy zewnętrznej i od innych kongregacji, odzwierciedlającymi etos republikański, urzeczywistniającymi wzorce uczestnictwa religijnego i obywatelskiego. Jak zauważa Stanisław Filipowicz, były – inspirowanym religijnie – odpowiednikiem antycznej agory¹⁶⁹. Purytanizm przejął ten swego rodzaju republikanizm z teologii Kalwina, który wspólnotę wiernych przedstawiał jako rzecz wspólną, jako związek ludzi dążących do prawdy, afirmujących wolność i sprawiedliwość. Wolność chrześcijanina była rozumiana przezeń jako wolność akceptująca przymus prawa, czyli realizująca

¹⁶⁷ T. Hooker, *Survey of the Sum of Church Discipline* [1648], Kessinger Publishing, Kila, MT 2003, Ch. VII, 3, s. 69.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 119.

¹⁶⁹ S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty...*, s. 60.

się w ramach prawa. Skoro podstawę autentycznego posłuszeństwa stanowiła wolność, dobra wola miała znaczenie kluczowe. Prawdziwe związki między ludźmi musiało inspirować poczucie słuszności, szczerze przeświadczenie o zasadności danych reguł. Według Kalwina mogło ono wynikać tylko z aktywnie działającego sumienia¹⁷⁰. Kongregacje, w których władza należała do wiernych jako społeczności religijnej, uosabiały ideę suwerenności ludu. Oczywiście było przeświadczenie, że pastor powoływany jest za zgodą wiernych. Ten sposób myślenia znajdował kontynuację w odniesieniu do społeczności świeckich, na szczeblu gminy i kolonii, w Nowej Anglii nikt nie kwestionował stanowiska, że wszelkie władze powinny pochodzić z wyborów.

Purytańscy osadnicy podzielali znane do dawna wśród Żydów przekonanie, że przymierze stanowi symbol służący zabezpieczeniu wolności, że ta ostatnia realizuje się w ramach ustanowionych i zaakceptowanych zasad. Przymierze stało się symbolem kolonizacji Nowej Anglii, podobnie jak było symbolem dla Izraelitów zmierzających do ziemi Kanaan. Stanowiło źródło moralnego etosu, który teologiczną społeczność purytanów pozwalał traktować na równi ze starotestamentowym narodem wybranym. W odniesieniu do władzy Boga przymierze miało charakter jednostronny i bezwarunkowy, co wzmacniało ideę Jego suwerenności, przeciwstawioną rodzącej się wówczas teorii suwerenności politycznej (Niccolo Machiavelli, Jean Bodin), którą w Anglii próbował urzeczywistnić Karol I. W odniesieniu do ludzi woluntarny i warunkowy charakter przymierza (przymierza kongregacyjnego, narodowego/obywatelskiego), przybliżający jego znaczenie do kategorii umowy, pozwalał traktować ludzi jako podmioty, istoty wolne i odpowiedzialne. Dwuwymiarowy charakter przymierza umożliwiał zachowanie praw boskich i ludzkich. Przymierze w woluntarnym i warunkowym ujęciu mogło dotyczyć wszystkich, nie tylko predestynowanych, stąd mogło stać się również symbolem politycznym. Wiążące się z przymierzem pojęcia z dziedziny zbawienia, takie jak ład, sprawiedliwość, nagroda i kara, wydawały się odpowiednie do wspólnego życia, czyli do polityki. Na podstawie przymierza mógł powstać porządek polityczny, stworzony przez ludzi na wzór kreacji ładu świata, dokonanej przez Boga. Historia pojęcia przymierza pozostaje w ściślejszej relacji z rozwojem świadomości, że sfera wspólnego życia, czyli polityka,

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 52.

godna jest podobnego modelu. Zarówno Żydzi, jak i protestanci, zwłaszcza purytanie, dostrzegli fundamentalną prawdę, że będący następstwem zasad przymierza ład nie wyklucza wolności, lecz ją chroni, że ład i wolność pozostają względem siebie komplementarne¹⁷¹. Purytańscy osadnicy Nowej Anglii utworzyli społeczeństwo polityczne nim zaczęli o nim pisać filozofowie europejscy. Społeczeństwo polityczne i stworzony przez nie rząd świecki zaczęły być postrzegane nie jako dzieło samego Boga lub jako powstałe w wyniku procesów organicznych, lecz jako wyraz wolnych działań ludzkich, zgodnych z prawem natury, będącym inną formą Objawienia. Chociaż idea zgody politycznej nie pochodziła bezpośrednio od reformatorów protestanckich, to jednak ich uzasadnienie zgody w postaci przymierzy politycznych otwarło drogę do świeckich teorii umów społecznych (*the social contract*)¹⁷².

¹⁷¹ G. A. Moots, *Politics Reformed: The Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, University of Missouri Press, Columbia 2010, s. 130.

¹⁷² *Ibidem*, s. 132.

ZAKOŃCZENIE

W pracy starano się wykazać istnienie związków pomiędzy rozwojem kontraktualizmu a przymierzem biblijnym, pokazać formy pośrednie łączące przymierze z nowożytną koncepcją umowy społecznej. Można przyjąć, że początki nowożytnego kontraktualizmu sięgają zamierzchłej przeszłości, kiedy ponad 2500 lat temu żydowskie elity stworzyły opowieść o przymierzach, zwłaszcza o przymierzu synajskim, którego przedmiot stanowiło Prawo (*Tora*). Starożytni Izraelici mieli świadomość zawodności rządów opartych na osobistej woli królów, niosących często zagrożenie dla sprawiedliwości i pokoju oraz prowadzących do zniewolenia. Wiedzieli, że system rządzenia oparty na będącym przedmiotem przymierza Prawie może zagwarantować im wolność, dostrzegli w przymierzu symbol zabezpieczający ich wolność jako wspólnoty religijno-politycznej, jako ludu izraelskiego. Nowożytny kontraktualizm wydaje się wykazywać ideowe pokrewieństwo z tymi biblijnymi opowieściami. Stanowiły one inspirację dla pierwszych pokoleń protestantów reformowanych, którzy nadali pojęciu przymierza szczególne znaczenie, nie tylko w sensie religijnym, ale również politycznym. Podobnie jak biblijni Izraelici na pustyni, również część z nich znalazła się w podobnym położeniu, poza oficjalnym Kościołem, katolickim czy anglikańskim, a także *de facto* poza państwem, jak stało się to w przypadku purytanów, którzy wyemigrowali do Nowego Świata. Ten ostatni mógł przypominać pustynię Izraelitów i stan natury z późniejszych teorii kontraktualistycznych. Dla organizacji Kościoła, a w przypadku purytańskich emigrantów również dla stworzenia społeczności obywatelskiej, przymierze było formą doskonałą, usankcjonowaną tak ważnym dla kalwinistów Słowem Bożym. We wczesnej nowożytności, kiedy wiara religijna miała nieporównywalnie większe znaczenie niż współcześ-

nie, przymierze jako podstawa relacji między Bogiem a pojedynczymi ludźmi lub całymi społecznościami, stało się niekwestionowanym wzorcem dla relacji społecznych i politycznych. Potwierdzenie znajduje zatem teza Carla Schmitta, że istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne¹ oraz że idea państwa prawa wynika z przekonań teologicznych, wykluczających możliwość bezpośredniej ingerencji Boga w realną ziemską rzeczywistość (występowania cudów). Miała ona opierać się na ustanowionych przez Stwórcę zasadach². Biblijna opowieść o przymierzu synajskim stała się aktem założycielskim narodu izraelskiego, podobnie można powiedzieć o przymierzu politycznym i zarazem umowie społecznej, jakimi był *Mayflower Compact*, uznawany za akt założycielski Nowej Anglii – nowego Kanaan.

Starotestamentowe przymierza miały postać dwustronnej umowy Boga z pojedynczymi ludźmi, reprezentującymi stworzenie, jak w przypadku opowieści o Noem, czy będącymi przedstawicielami ludzkości, jak w opowieści o Abrahamie, by następnie przyjąć formę przymierza Boga z wybranym narodem izraelskim u podnóża góry Synaj. Przymierze wyprowadzało Abrahama, a następnie Izraelitów ze stanu natury.

Ważnym etapem w rozwoju teorii umowy była reformacja, zwłaszcza jej nurt kalwiński. W łonie protestantyzmu reformowanego nastąpiło rozwiniecie kategorii przymierza na gruncie teologicznym w kierunku, który ułatwił przejęcie tego pojęcia dla celów politycznych. Pojęcie przymierza ewoluowało w ramach reformowanego nurtu reformacji. Miało postać odwołującej się do przymierza synajskiego dwustronnej umowy o władzę (*pactum subiectionis*), która stanowiła zasadniczy element teorii oporu w ramach ruchu monarchomachów, postać przymierza narodowego, noszącego cechy umowy społecznej, kształtującego szkołę odrębność narodową i religijną, oraz umowy społecznej, dającej podstawę kongregacjom purytanów i ich społecznościom obywatelskim podczas kolonizacji.

Przymierze stanowiło instrument, za pomocą którego Bóg nawiązywał relacje z ludźmi po upadku Adama. Wydawało się oczywiste, że także sami ludzie powinni w ten usankcjonowany biblijnie sposób nawiązywać i utrzymywać relacje społeczne i polityczne. Stąd purytanie kluczowe dla siebie przymierze łaski traktowali dwojako – jako przymierze bezwarunkowe, dotyczące prede-

¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekład i wstęp M. A. Ci-chocki, Znak, Kraków 2000, s. 60.

² *Ibidem*, s. 61.

stynowanych do zbawienia indywidualnych osób, oraz jako przymierze warunkowe w postaci przymierza kongregacyjnego i obywatelskiego. Te ostatnie miały ułatwiać identyfikację prawdziwie wierzących, by rozwijali i udoskonalili daną od Boga wiarę. Drugą funkcją warunkowych przymierzy łaski było uczynienie życia społeczności religijnej, jak i politycznej, bardziej zrozumiałym i przewidywalnym. To ostatnie nabierało szczególnego znaczenia w sytuacji wykluczenia poza oficjalny Kościół czy w warunkach kolonizacji. Budowanie społeczności kościelnych (kongregacji) i obywatelskich wpisywało się w proces protestanckiego opanowywania natury, budowania w niej enklaw świata ludzkiego poprzez duchowy wysiłek i pracę³. Purytańscy emigranci karczowali lasy, przemieniali je w pola uprawne, budowali manufaktury i od podstaw tworzyli swoje kongregacje i społeczności obywatelskie, które z czasem dawały początek większym całościom, aż do powstania stanów.

Narracja na temat ewolucji i form kontraktualizmu wiąże się z umacnianiem świadomości, wyrażającej się w przekonaniu, że człowiek nie może podlegać woli drugiego człowieka, że relacja taka nie znajduje uzasadnienia w racjach fideizmu ani racjonalności, w przeciwieństwie do podległości normom, wywiedzionym z ludzkiej woli i zgody.

W kontekście religijnym pojęcie przymierza jest osią narracji biblijnej, będącej historią relacji Boga z człowiekiem, relacji boskiej mocy, samoograniczonej danymi przez siebie zasadami, wyrażonymi w słowach (hebr. *dewarim*). Celem tej relacji jest wolność w odniesieniu do ziemskiego życia ludzi, czyli do polityki, a w kontekście religijnym – zbawienie. Na gruncie politycznym przymierze jest symbolem (gr. *syμβάλλο* – łączyć, składać uprzednio rozdzielone) łączącym znajdujących się w postlapsariańskiej kondycji ludzi w społeczności polityczne, służącym zabezpieczeniu ich wolności. O wyjątkowości istot ludzkich decyduje ich umiejętność określania siebie za pomocą słów, zdolność do myślenia i działania poprzez słowa. Słowo jest arką umożliwiającą przetrwanie w naturalnym świecie, materią pozwalającą zbudować i zabezpieczyć ludzki świat, różny od naturalnego. Wobec naszej niemożności poznania przyszłości, przymierze, porozumienie czy umowa, dotrzymywanie zawartego w nich słowa, jest gwarancją trwałości i dobrostanu ludzkiego, czyli politycznego świata, jego fundamentem, najlepszym jaki ludzie są w stanie stworzyć.

³ *Ibidem*, s. 63, 90–91.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Agreement of the Massachusetts Bay Company, http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1034&Itemid=264 [data dostępu: 25.08.2012].

Althusius J., *Politica [1614]. An Abridged Translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*. Ed. and Trans. Frederick S. Carney, Foreword by D. J. Elazar (Liberty Fund, Indianapolis, 1995), <http://oll.libertyfund.org/title/692/194537> [data dostępu: 19.04.2010].

An Admonition to the Parliament, [w:] *Puritan Manifestoes. A Study of the Origin of the Puritan Revolt*, eds. by W. H. Frere, C. E. Douglas, London 1907, <http://archive.org/details/puritanmanifesto00freruoft> [data dostępu: 2.02.2012].

An Agreement of the Free People of England. Tendered as a Peace-Offering to this Distressed Nation (1649), <http://www.connexions.org/CxLibrary/Docs/CX9118-AgreePeople.htm> [data dostępu: 19.09.2012].

Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003.

Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i opracował W. Kornatowski, t. I, II, Altaya & De Agostini & Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003.

Barrow H., *Barrow's Final Answer to Gifford – Marginalia [1591/1592]*, [w:] *The Writings of John Greenwood and Henry Barrow, 1591–1593*, ed. by L. H. Carlson, Routledge, London 2003.

- Barrow H., *A Brief Discoverie of the False Church*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 3, *The Writings of Henry Barrow 1587–1590*, ed. by L. H. Carlson, Routledge, London 2003.
- Barrow H., *A Plaine Refutation*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 5, *The Writings of Henry Barrow, 1590–1591*, ed. by L. H. Carlson, Routledge, London 2003.
- Barrow H., *A True Description out of the Worde of God of the Visible Church*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 3, *The Writings of Henry Barrow 1587–1590*, ed. by L. H. Carlson, Routledge, London 2003.
- Beza T., *On the Rights of Magistrates. Concerning the Rights of Rulers over Their Subjects and the Duty of Subjects toward Their Rulers (1574)*, <http://www.constitution.org/cmt/beza/magistrates.htm> [data dostępu: 14.04.2012].
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, [w:] *Historia idei politycznych. Wybór tekstów, wybór i opracowanie S. Filipowicz, A. Mielczarek, K. Pielniński, M. Tański*, wyd. IV, Warszawa 2012.
- Bradford W., *History of Plymouth Plantation, Reprinted From the Massachusetts Historical Collection*, edited with notes by Ch. Deane, Boston 1856 (e-book Google).
- Browne R., *Answere to Master Cartwright*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 2, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, eds. by L. H. Carlson, A. Peel, second ed., Routledge, London 2003.
- Browne R., *A Booke Which Sheweth the Life and Manners of All True Christians, and Howe Vnlike They Are Vnto Turkes and Papistes and Heathen Folke*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 2, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, eds. by L. H. Carlson, A. Peel, second ed., Routledge, London 2003.
- Browne R., *A Treatise of Reformation Without Taryng for Anie [1582]*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 2, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, eds. by L. H. Carlson, A. Peel, second ed., Routledge, London 2003.
- Browne R., *A true and Short Declaration*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 2, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, eds. by L. H. Carlson, A. Peel, second ed., Routledge, London 2003.
- Buchanan G., *The Powers of the Crown In Scotland. A Dialogue. Being a Translation, with notes and an Introductory Essay, of George Buchanan's „De Jure*

- Regni Apud Scots*”, by Ch. F. Arrowood, The University of Texas Press, Austin 1949, <http://www.contra-mundum.org/books/jure/jure-part2.pdf> [data dostępu: 5.03.2012].
- Bullinger H., *A Brief Exposition of The One and Eternal Testament or Covenant of God*, translated by Ch. S. McCoy and J. Wayne Baker, [w:] Ch. S. McCoy, Ch. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and The Covenantal Tradition*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1991.
- Bullinger H., *The Decades*, Vol. 3, *The Third Decade of Sermons*, ed. by T. Harding for The Parker Society Instituted A. D. MDCCCXL for The Publication of the Works of the Fathers and Early Writers of The Reformed English Church, 1849, www.wordpubliclibrary.com, Book Id: WPLBN0000315361 [data dostępu: 3–10.07.2012].
- Bullinger H., *The Zurich Letters, second series, A. D. 1558–1602, comprising the correspondence of several English bishops and others with some of the Helvetian reformers, during the reign of Queen Elizabeth*, The Parker Society, The University Press, Cambridge 1845, <http://www.ebooksread.com/authors-eng/steuart-adolphus-pears/the-zurich-letters-second-series-comprising-the-correspondence-of-several-engl-rae.shtml> [data dostępu: 1.08.2012].
- Calvin J., *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*, translated and edited by the Rev. J. Owen, Vol. 1, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, <http://www.ccel.org> [data dostępu: 22.04.2013].
- Calvin J., *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, translated and edited by J. Owen, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, <http://www.ccel.org> [data dostępu: 14.11.2012].
- Calvin J., *Commentary on Daniel*, Vol. 1, Ch. 4, <http://www.biblestudyguide.org/ebooks/comment/calcom24.pdf> [data dostępu: 23.09.2010].
- Calvin J., *Commentary on the Book of Psalms*, translated by J. Anderson, Vol. 4, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom11.pdf> [data dostępu: 23.04.2013].
- Calvin J., *Institutes of the Christian Religion*, translated by H. Beveridge, Hendrickson Publishers, Peabody 2008.
- The Cambridge Platform of Church Discipline, 1648*, <http://www.archive.org/details/cambridgeplatfo00cong> [data dostępu: 13.10.2012].

- Coccejo J., *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, Ex Officina Elseviriorum Acad.[emicorum] Typograph.[orum], 1654 (e-book Google).
- A Collection of certain Letters and Conferences Lately Passed betwixt Certain Preachers and Two prisoners in the Fleet*, [w:] *Elizabethan Non-Conformist Texts*, Vol. 4, *The Writings of John Greenwood 1587–1590*, ed. by L. H. Carlson, Routledge, London 2003.
- Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History*, edited and with an Introductory Essay by Donald S. Lutz, Liberty Fund, 1998, [www.http://oll.libertyfund.org/titles/lutz-colonial-origins-of-the-american-constitution-a-documentary-history](http://oll.libertyfund.org/titles/lutz-colonial-origins-of-the-american-constitution-a-documentary-history) [data dostępu: luty – lipiec 2014].
- Cotton J., *God's Promise to His Plantation, printed by William Jones for John Bellamy*, London 1630, Electronic Texts in American Studies, paper 22, <http://digitalcommons.unl.edu/etas/22> [data dostępu: 17.10.2012].
- The English Literatures of America: 1500–1800*, ed. by M. Jehlen, M. Warner, Routledge, New York–Abingdon 1997.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, z języka greckiego przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, komentarzem opatrzył J. Radożycki, cz. 1, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2001.
- Flawiusz J., *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, z języka greckiego przeł. oraz wstępem i komentarzem opatrzył J. Radożycki, wyd. 2 poprawione, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2010.
- Hobbes T., *Leviathan*, Oxford 1929 (reprint wyd. z 1651), www.archive.org/stream/hobbesleviathan00hobbuoft#page/n3/mode/2up [data dostępu: 8.07.2016].
- Hobbes T., *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
- Hobbes T., *Philosophical Rudiments Concerned Government and Society*, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. II, now first collected and edited by W. M. Bart, London 1841 (e-book Google).
- Hooker R., *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, At the Clarendon Press, Oxford 1876, [Adobe Acrobat formatting by Irene C. Teas], <http://anglicanhistory.org/hooker/> [data dostępu: 17.01.2010].
- Hooker T., *Survey of the Sum of Church Discipline [1648]*, Kessinger Publishing, [b.m.w.] 2003.
- Kalwin J., *O konieczności reformowania się Kościoła. Do Cesarza Augusta*, <http://www.kalwin2009.pl/index.php?option=com> [data dostępu: 20.05.2009].

- The King's Confession (1581)*, http://reformationhistory.org/kingsconfession_text.html [data dostępu: 13.06.2012].
- Knox J., *History of the Reformation of Religion in Scotland, with a memoir, historical introduction and notes by W. M'Gavin*, Glasgow 1831, <https://archive.org/stream/historyreformat00gavgoog> [data dostępu: 3.04.2013].
- Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki*, przeł. A. Pułło, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/usa.html> [data dostępu: 2.05.2014].
- Letters of Roger Williams 1632–1682*, ed. by J. R. Bartlett, printed for the Narragansett Club, Providence 1874, <http://archive.org/details/lettersofroger-wi00will> [data dostępu: 12.08.2012].
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Luter M., *Disputation against Scholastic Theology*, teza 50, <http://augsbuurgfortress.org/media/downloads/9780800698836kChapter1.pdf> [data dostępu: 19.09.2014].
- Luter M., *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym (1525)*, <http://www.luter.pl/files/pdf/OZwierchnosciSwieckiej.pdf> [data dostępu: 7.11.2012].
- Luter M., *O wolności chrześcijańskiej*, <http://www.luter.pl/files/pdf/OWolnoscChrzescijanskiej.pdf> [data dostępu: 5.11.2012].
- Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł., opracował i wstępem poprzedził W. Seńko, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
- The National Covenant (1638)*, https://reformationhistory.org/nationalcovenant_text.html [data dostępu: 12.02.2012].
- Overton R., *An Arrow Against All Tyrants (1646)*, http://files.libertyfund.org/files/2252/Overton_Arrow1522_EBk_v6.0.pdf [data dostępu: 24.09.2012].
- Parker H., *The Case of Ship–Money Briefly Discoursed (1640)*, http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=810&chapter=164706&layout=html&Itemid=27 [data dostępu: 25.09.2012].
- Parker H., *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses (1642)*, <http://faculty.history.wisc.edu/sommerville/367/parkerobserv.htm> [data dostępu: 2.09.2012].
- Parker H., *The True Portraiture of the Kings of England*, London 1650 (e-book Google).

- Puritan Manifestoes. A Study of the Origin of the Puritan Revolt*, eds. by W. H. Frere, C. E. Douglas, London 1907, <http://archive.org/details/puritanmanifesto00freruoft> [data dostępu: 16.08.2012].
- Talmud Babiloński, Traktat Chagiga*, przeł. i komentarzem opatrzył G. Zlatkes, *Wprowadzenie do Talmudu*, K. Pilarczyk, Kraków 2009.
- Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, przeł. I. Cyłkow, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006.
- Vindiciae contra Tyrannos: A Defence of Liberty against Tyrants or, of the Lawful Power of the Prince over the People, and of the People over the Prince being A Treatise written in Latin and French by Junius Brutus, and Translated out of both into English, printed for Richard Baldwin, London 1689*, <http://archive.org/details/vindiciaecontrat00lang> [data dostępu: czerwiec – listopad 2012].
- Westminsterskie Wyznanie Wiary (AD 1646)*, <http://www.gdansk.reformacja.pl/wyznaniawiary/westminsterskie.xhtml> [data dostępu: 15.06.2014].
- Williams R., *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, London 1652, <https://archive.org/stream/bloodytenentyetm00will> [data dostępu: 9.12.2012].
- Williams R., *The Bloudy Tenent of Persecution*, ed. by S. L. Caldwell, Publications of the Narragansett Club, Vol. 3, Providence 1867 (e-book Google).
- Williams R., *The Examiner Defended in a Fair and Sober Answer*, [w:] *On Religious Liberty. Selections from the Works of Roger Williams*, Edited and with an Introduction by J. C. Davis, Harvard University Press, Cambridge 2008.
- Williams R., *George Fox Digged Out of His Burrowes [1672]*, Kissinger Publishing, [b.m.w.] 2003.
- Winthrop J., *A Modell of Christian Charity*, [w:] *Collections of the Massachusetts Historical Society, Boston 1838*, 3rd series, <http://history.hanover.edu/texts/winthmod.html> [data dostępu: 16.04.2014].

OPRACOWANIA KSIĄŻKOWE

- Arendt H., *Kondycja ludzka*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Arrowood Ch. F., *Introduction: George Buchanan and the „De Jure Regni Apud Scotos”*, [w:] G. Buchanan, *The Powers of the Crown in Scotland. A Dialogue*. Being a Translation, with notes and an Introductory Essay, of George Buchanan's „De Jure Regni Apud Scots”, by Ch. F. Arrowood, The University of Texas Press, Austin 1949.

- Asselt W. J. van, *Cocceius Anti-Scholasticus?*, [w:] W. J. van Asselt, E. Dekker, *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, Baker Academic, Grand Rapids 2001.
- Asselt W. J. van, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001.
- Bancroft G., *A History of the United States. From the Discovery of the American Continent to the Present Time*, Vol. 1, Boston–London 1834 (e-book Google).
- Barton W. E., *Congregational Creeds and Covenants*, Chicago 1917, <https://archive.org/stream/congregationalcr00bartuoft#page/n5/mode/2up> [data dostępu: 24.09.2014].
- Belkin S., *A Democratic Theocracy*, [w:] *The Judaic Tradition*, texts edited and introduced by N. N. Glatzer, foreword D. Altshuler, Springfield 1969.
- Belkin S., *In His Image. The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*, Greenwood 1979.
- Benedict Ph., *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, Yale University Press, New Haven & London 2002.
- Benner E., *Machiavelli's Ethics*, Princeton University Press, Princeton 2009.
- Berman J. A., *Created Equal. How the Bible Broke with Ancient Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Black A., *Guilds and Civil Society In the European Political Thought From the Twelfth Century to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Boralevi L. C., *Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, [w:] *Republicanism. A Shared European Heritage*, Vol. 1, eds. by M. van Gelderen, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Borgeaud Ch., *The Rise of Modern Democracy in Old and New England*, trans. by B. Hill, London 1894, <http://www.archive.org/details/cu31924031323284> [data dostępu: 13.07.2014].
- Brailsford H. N., *The Levellers and the English Revolution*, Stanford University Press, Stanford 1961.
- Brandstaetter R., *Krąg biblijny. Dzieła zebrane*, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- Bryk A., *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

- The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. by D. K. McKim, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Carpenter W. S., *Foundations of Modern Jurisprudence*, Appleton–Century–Crofts, New York 1958.
- Chalupa P., *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin. Historické pozadí, projevy a další působení*, Olomouc 2008.
- Chmielewska L., *John Milton's Republican Thought*, [w:] *Modern Science*, vol. 1, 4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts 28–31 March, 2017, Vienna, <https://doi.org/10.5593/sgem-social2017HB11>.
- Chodubski A. J., *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 2004.
- Cohen S. A., *Three Crowns. Structures of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Collins J., *The Early Modern Foundations of Classic Liberalism*, [w:] *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, ed. by G. Klosko, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Coupland R., *Welsh and Scottish Nationalism. A Study*, Collins, London 1954.
- The Covenant Connection. From Federal Theology to Modern Federalism*, eds. by D. J. Elazar, J. Kincaid, Lexington Books, Lanham 2000.
- Davis Ch. W., „For conformities sake”: *How Richard Hooker Used Fuzzy Logic and Legal Rhetoric against Political Extremes*, [w:] *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, ed. by A. S. McGrade, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe 1997.
- Davis J. C., *The Moral Theology of Roger Williams. Christian Conviction and Public Ethics*, Westminster John Knox Press, Louisville 2004.
- Davis S. R., *The Federal Principles. A Journey Through Time in Quest of a Meaning*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1978.
- Dorff E. N., *For the Love of God and People. A Philosophy of Jewish Law*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2007.
- Dufoix S., *Diasporas*, trans. by W. Rodarmor, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 2008.
- Elazar D. J., *Community and Polity. The Organizational Dynamics of American Jewry*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1995.
- Elazar D. J., *Covenant and Commonwealth. From Christian Separation Through the Protestant Reformation*, New Brunswick 1996.

- Elazar D. J., *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy*, Transaction Publishers, New Brunswick 1998.
- Elazar D. J., *Covenant as the Basis of the Jewish Political Tradition*, [w:] *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*, ed. by D. J. Elazar, second ed., New Brunswick 1997.
- Elazar D. J., *Exploring Federalism*, University of Alabama Press, Tuscaloosa 1991.
- Elazar D. J., *Introduction*, [w:] *Authority, Power and Leadership in the Jewish Polity. Cases and Issues*, ed. by D. J. Elazar, assisted by S. A. Cohen, J. Gerber, R. Freedman, University Press of America, Lanham 1991.
- Elazar D. J., *Introduction. The Jewish Political Tradition*, [w:] *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*, ed. by D. J. Elazar, second ed., New Brunswick 1997.
- Elazar D. J., *The United States and the European Union: Models for Their Epochs*, [w:] *The Federal Vision. Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, eds. by K. Nikolaidis, R. Howse, Oxford University Press, Oxford 2001, DOI: 10.1093/0199245002.001.0001.
- Elazar D. J., Cohen S. A., *The Jewish Polity. Jewish Political Organization From Biblical Times to the Present*, Indiana University Press, Bloomington 1985.
- Ernst J., Roger Williams. *New England Firebrand*, The Macmillan Company, New York 1932.
- Femia J. V., *Machiavelli Revisited*, University of Wales Press, Cardiff 2004.
- Figgis J. N., *The Divine Right of Kings*, second ed., The University Press, Cambridge 1914.
- Figgis J. N., *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414–1625*, at the University Press, Cambridge 1907.
- Filipowicz S., *Historia myśli polityczno-prawnej*, wyd. 3, Arche, Gdańsk 2003.
- Filipowicz S., *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Znak, Kraków 1997.
- Filipowicz S., *Recepcja i rekonstrukcja. Geneza nowożytnego projektu republikańskiego*, [w:] *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, S. Filipowicz, N. Gładziuk, S. Józefowicz, Warszawa 1995.
- Forrester D. B., *Richard Hooker 1553–1600*, [w:] *History of Political Philosophy*, eds. by L. Strauss, J. Cropsey, publisher Rand McNally, Chicago 1963.
- Freyne S., *Introduction. Studying the Jewish Diaspora in Antiquity*, [w:] *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, ed. J. R. Bartlett, Routledge, London 2002.

- Gaustad E. S., *Roger Williams: Prophet of Liberty*, Oxford University Press, New York 2001.
- George T., *John Robinson and the English Separatist Tradition*, Mercer University Press, Macon 2005.
- Gettell R. G., *History of Political Thought*, New York 1924.
- Gierke O. von, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 4th ed., 1929, Part II, Ch. V (*The Idea of Federalism*), [w:] J. D. Lewis, *The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke: A Study in Political Thought*, University of Wisconsin, [b.m.w.] 1935.
- Gładziuk N., *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2005.
- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, przeł. i wstępem opatrzył T. Sikora, Nomos, Kraków 2012.
- Golding P., *Covenant Theology. The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition*, Christian Focus Publications, Ross-shire 2004.
- Gottwald N. K., *The Politics of Ancient Israel*, Louisville 2001.
- Grabill S. J., *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Grand Rapids 2006.
- Graetz H., *History of the Jews*, Vol. 1, Philadelphia 1891.
- Grant S. M., *A Concise History of the United States of America*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Gruen E. S., *Diaspora and Homeland*, [w:] *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity*, ed. H. Wettstein, University of California Press, Berkeley 2002.
- Hamm B., *Reformation [From Below] and Reformation [From Above]. On the Problem of The Historical Classifications of the Reformation*, [w:] *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays by Berndt Hamm*, ed. by R. J. Bast, Brill, Boston 2004.
- Harris J., *From Richard Hooker to Harold Laski: Changing Perceptions of Civil Society in British Political Thought, Late Sixteenth to Early Twentieth Centuries*, [w:] *Civil Society in British History. Ideas, Identities, Institutions*, ed. by J. Harris, Oxford University Press, New York 2007.
- Heal F., *Reformation in the Britain and Ireland*, Oxford University Press, Oxford 2003, DOI:10.1093/0198269242.001.0001.
- Heimert A., *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution*, Harvard University Press, [b.m.w.] 1966.

- Heppe H., *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt* (1861), ed. E. Bizer, Neukirchen 1957.
- Hervada J., *Historia prawa naturalnego*, Petrus, Kraków 2013.
- Horton M., *God of Promise. Introducing Covenant Theology*, Baker Books, Grand Rapids 2006.
- Hueglin T. O., *Althusian Federalism for a Post-Westphalian World*, [w:] *The Challenge of Cultural Pluralism*, ed. by S. Brooks, Praeger, Westport 2002.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997.
- Johnson P., *Historia Żydów*, wyd. 2, poprawione, Wydawnictwo Platan, Kraków 2000.
- Jordan W. K., *Men of Substance. A Study of the Thought of Two English Revolutionaries Henry Parker and Henry Robinson*, The University of Chicago Press, Chicago 1942.
- Karlberg M. W., *Prologue*, [w:] *Covenant Theology in Reformed Perspective*, Wipf and Stock Publisher, Eugene 2000.
- Kent Ch. F., *Israel's Law and legal Precedents. From the Days of Moses to the Closing of the Legal Canon*, New York 1907.
- Koetsier L. S., *Natural Law and Calvinist Political Theory*, Trafford Publishing, Bloomington 2004.
- Kuyper A., *Lectures on Calvinism*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1931.
- Laski H. J., *Historical Introduction*, [w:] J. Brutus, *A Defence of Liberty Against Tyrants. A Translation of the Vindiciae Contra Tyrannos by H. J. Laski*, London 1924, http://www.constitution.org/vct/vind_laski.htm [data dostępu: 7.04. 2011].
- Lee J. K., *The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Mercer University Press, [b.m.w.] 2003.
- Lemche N. P., *The Old Testament between Theology and History: A Critical Survey*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008.
- Lewicki Z., *Historia cywilizacji amerykańskiej. Era tworzenia 1607–1789*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.
- Lijphart A., *Democracy in Plural Societies: A Comparative Explanation*, Yale University Press, New Havens 1977.

- Lijphart A., *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, 2nd revised ed., University of California Press, Berkeley 1975.
- Littell F. H., *New Light on Butzer's Significance*, [w:] *Reformation Studies. Essays in Honor of Roland H. Bainton*, ed. by F. H. Littell, John Knox Press, Richmond 1962.
- Lorberbaum M., *Politics and the Limits of Law: Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford 2001.
- Lugioyo B., *Martin Bucer's Doctrine of Justification. Reformation Theology and Early Modern Irenicism*, Oxford University Press, New York 2010.
- Maddox M., *Johannes Cocceius*, [w:] *The Encyclopedia of Protestantism*, Vol. 1, A–C, ed. by H. J. Hillerbrand, Routledge, New York–London 2004.
- Maiksins Wood E., *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Verso Books, London–New York 2012.
- Martinich A. P., *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- McCoy Ch. s., Wayne Baker J., *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and The Covenantal Tradition*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1991.
- McFetridge N. S., *Calvinism in History. A Political, Moral and Evangelizing Force*, Solid Ground Christian Book, Birmingham 2004.
- McGrade A. S., *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.
- McGrade A. S., *Reformation Thought. An Introduction*, fourth ed., Wiley–Blackwell, Oxford 2012.
- McGrath A. E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009.
- McLaughlin A. C., *The Foundations of American Constitutionalism*, The New York University Press, New York 1932.
- Miller P., *The New England Mind. From Colony to Province*, Beacon Press, Boston 1953.
- Miller P., *The New England Mind. The Seventeenth Century*, second ed., Harvard University Press, Cambridge 1954.
- Monahan A. P., *Richard Hooker: Counter-Reformation Political Thinker*, [w:] *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, ed. by A. S. McGrade, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe 1997.

- Moots G. A., *Politics Reformed. The Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, University of Missouri Press, Columbia 2010.
- Morgan E. S., *Introduction*, [w:] *Puritan Political Ideas 1558–1794*, ed. by E. S. Morgan, Bobbs-Merrill, 1965, reprint by Hackett Publishing Company, Indianapolis 2003.
- Muller R. A., *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford University Press, New York 2003.
- Muller R. A., *Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, Oxford University Press, New York 2002.
- Murdock G., *Calvinism on the Frontier 1600–1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Nagórny J., *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Nederman C. J., *Marsyliusz z Padwy*, [w:] *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, red. D. Boucher, P. Kelly, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Neusner J., *The Social Teaching of Rabbinic Judaism: Corporate Israel and the Individual Israelite*, Vol. 1, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Hachette, Warszawa 2008.
- Novak D., *The Jewish Social Contract. An Essay in Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. nacz. wyd. polskiego H. Witczyk, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2011.
- Oded B., *Exile – the Biblical Perspectives*, [w:] *Homelands and Diasporas. Greeks, Jews and Their Migrations*, ed. by M. Rozen, London 2008.
- Orr D. A., *Treason and the State. Law, Politics and Ideology in the English Civil War*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Osborn E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Ostrom V., *The Meaning of American Federalism. Constituting the Self-Governing Society*, ICS Press, San Francisco 1991.
- Oz A., Oz-Salzberger F., *Żydzi i słowa*, przeł. P. Paziński, Czytelnik, Warszawa 2014.
- Packer J. I., *A Quest For Godliness. The Puritan Vision of the Christian Life*, Crossway Books, Wheaton 1990.

- Passerin D'Entrèves A., *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, New York 1959.
- Peck A., *Trzecia Świątynia Jerozolimska w koncepcjach chrześcijańskiego syjonizmu w Stanach Zjednoczonych*, Nomos, Kraków 2010.
- Pilarczyk K., *Wprowadzenie do Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński, Traktat Chagiga*, tłumaczenie i komentarz G. Zlatkes, Kraków 2009,
- Pocock J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975.
- Potz M., *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, przeł. E. Pieciul, Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 2004.
- Rau Z., *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, [w:] *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierczak, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.
- Rau Z., Chmieliński M., *Wprowadzenie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.
- Riesenberg P., *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1992.
- Robertson D. B., *The Religious Foundations of Leveller Democracy*, King's Crown Press, New York 1951.
- Robitsch M., *Historia Kościoła Chrystusowego potocznie opowiedziana dla nauki i zbudowania*, przeł. W. Jachimowski, nakładem Alexandra Vogla, Lwów 1867.
- Roper L., *Martin Luther. Renegade and Prophet*, The Bodley Head, London 2016.
- Rosenthal A. S., *Crown under Law. Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lexington Books, Lanham–Boulder–New York 2008.
- Rugg W. K., *Unafraid. A Life of Anne Hutchinson*, Houghton Mifflin, Boston 1930.
- Saignobos Ch., *History of Ancient Civilization*, transl. A. H. Wilde, New York 1906.

- Salmon J. H. M., *Renaissance and Revolt. Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Schneider H. W., *The Puritan Mind*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1958.
- Seligman A. B., *Introduction to the Transaction Edition*, [w:] R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, with a new introduction by A. B. Seligman, Transaction Publishers, New Brunswick 1998.
- Shirley F. J., *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, London 1949.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, *Renaissance, eleventh printing*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 2, *The Age of Reformation, eleventh printing*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Skinner Q., *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Sloterdijk P., *Gorliwość Boga, O walce trzech monoteizmów*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013.
- Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, PWN, Warszawa 2014.
- Sloterdijk P., *W cieniu góry Synaj. Przypis o źródłach i przemianach całkowitego członkostwa*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.
- Stawiński P., *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Polihymnia, Lublin 2012.
- Stawrowski Z., *Idea umowy społecznej w myśli sofistów i Platona*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieleński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.
- Steinmetz D. C., *Reformers in the Wings. From Geiler Von Kaysersberg to Theodore Beza*, second ed., Oxford University Press, New York 2001.
- Stevenson D., *The Scottish Revolution 1637–1644. The Triumph of the Covenanters*, 2nd ed., John Donald, Edinburgh 2003.
- Stevenson W. R. Jr., *Calvin and Political Issues*, [w:] *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. by D. K. McKim, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Stout H. S., *The New England Soul. Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, Oxford University Press, New York 1986.

- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, przeł. i wstępem opatrzył R. Mordarski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Strauss L., *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1971.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, Warszawa 2002.
- Szczech T., *Koncepcja przymierza narodu wybranego z Bogiem w Starym Testamencie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.
- Szlachta B., *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005.
- Szlachta B., *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.
- Szlachta B., *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001.
- Śpiewak P., *Midrasze. Księga nad księgami*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Tawney R. H., *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, Harcourt, Brace and Company, New York 1926.
- Tichý L., Chalupa P., Mareček P., Vlková G. I., Pacner S., *Od Abraháma k nové smlouvě*, Olomouc 2007.
- Trevor-Roper H., *The Crisis of Seventeenth Century. Religion, The Reformation, and The Social Change*, Liberty Fund, Indianapolis 1967.
- Troeltsch E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. 1–2, Westminster John Knox Press, Louisville 1992.
- Unterman A., *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1989.
- VanderKam J. C., *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, przeł. P. Krupczyński, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006.
- Voegelin E., *History of Political Ideas*, Vol. 5, *Religion and the Rise of Modernity*, edited with an introduction J. L. Wiser, University of Missouri Press, Columbia 1998.
- Voegelin E., *History of Political Ideas*, Vol. 7: *The New Order and Last Orientation*, [w:] *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 25, ed. by J. Gebhardt, T. A. Hollweck, University of Missouri Press, Columbia 1999.
- Voegelin E., *Izrael i Objawienie*, przeł. M. J. Czarnecki, Wydawnictwo „Teologia Polityczna”, Warszawa 2014.

- Voegelin E., *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przeł. i wstępem opatrzył P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992.
- Waal E. van der, *The Religious Context of the Early Dutch Enlightenment*, [w:] *The Early Enlightenment in the Dutch Republic 1650–1750. Selected Papers of a Conference, Held at the Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 22–23 March 2001*, ed. by W. Van Bunge, Brill, Boston 2003.
- Walzer M., *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, [b.m.w.] 1965.
- Wayne Baker J., *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition*, Ohio University Press, Athens 1980.
- Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. III, *Starożytny judaizm*, przeł. D. Motak, Nomos, Kraków 2000.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Wydawnictwo: Aletheia, Lublin 1994.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przełożyła i wstępem opatrzyła D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002.
- Wellhausen J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Cleveland 1957.
- Wettstein H., *Coming to Terms with Exile*, [w:] *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity*, ed. H. Wettstein, University of California Press, Berkeley 2002.
- Williams M., *Systematic Theology as a Biblical Discipline*, [w:] *Covenant Theology in Reformed Perspective*, Wipf and Stock Publisher, Eugene 2000.
- Wielomski A., *Myśl polityczna reformacji i kontrreformacji*, t. I, *Rewolucja protestancka*, Wydawnictwo von Borowiecky, Radzymin 2013.
- Wielomski A., *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2011.
- Wilks M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.
- Wolin S. S., *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 2006.
- Zabieglik S., *Historia Szkocji*, wyd. 2, Wydawnictwo DJ, Gdańsk 2000.
- Zagorin P., *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge & Paul, London 1954.

- Zieliński T. J., *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo – Kościół*, Semper, Warszawa 1997.
- Zimmerman J. F., *The New England Town Meeting: Democracy in Action*, Praeger, Westport 1999.
- Zins H., *Historia Anglii*, wyd. 4, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 2001.

ARTYKUŁY

- Asselt W. J. van, *Amicitia Dei as Ultimate Reality: an Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, „Ultimate Reality and Meaning” 1998, Vol. 21.
- Asselt W. J. van, *Covenant Theology: En Invitation to Friendship*, „Nederlands Theologisch Tijdschrift” 2010, Is. 1 (64).
- Asselt W. J. van, *The Doctrine of the Abrogations in the Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, „Calvin Theological Journal” 1994, Vol. 29.
- Baird H. M., *Hotman and the „Franco-Gallia”*, „The American Historical Review” 1896, Vol. 1, No 4.
- Baron H., *Calvinist Republicanism and Its Historical Roots*, „Church History” 1939, Vol. 8, Is. 1.
- Bejan T. M., „*The Bond of Civility*”: *Roger Williams On Toleration and Its Limit*, „History of European Ideas” 2011, DOI:10.1016/j.histeuroideas.2011.03.003.
- Benoist A. de, *The First Federalist: Johannes Althusius*, „Krisis”, March 1999, Is. 22.
- Bierma L. D., *Federal Theology in the Sixteenth Century. Two Traditions?*, „Westminster Theological Journal” 1983, Is. 45.
- Boer E. A. de, *Origin and Originality of John Calvin’s „Harmony of the Law”. The Expository Project on Exodus – Deuteronomy (1559–1563)*, „Acta Theologica Supplementum” 2008, Is. 10.
- Bruncz D., *Wieczera Pańska w teologii Henryka Bullingera*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformada”, <http://magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20041203152433585>], [data dostępu: 5.05.2012].
- Burrell S. A., *The Covenant Idea as the Revolutionary Symbol: Scotland, 1596–1637*, „Church History” 1958, Vol. 27, Is. 4, DOI:10.2307/3161138.
- Chmielewska L., *Filozofia polityczna Jana Kalwina*, „Humanities and Social Sciences” 2015, Vol. XX, 22 (3), s. 9–22, DOI:10.7862/rz.2015.hss.30.

- Chmielewska L., *Przymierze biblijne w żydowskiej tradycji politycznej*, „e-Polikon. Kwartalnik Naukowy Ośrodka Analiz Politologicznych Uniwersytetu Warszawskiego” 2012, nr 3, jesień.
- Chmielewska L., *Teoria polityczna Thomasa Hobbesa a teologia reformowana*, „Politeja” 2014, nr 6 (32), DOI:10.12797/Politeja.11.2014.32.07 .
- Chmielewska L., *Unia Europejska – pomiędzy federalizmem a apolitycznością*, „Gentes & Nationes” 2012, z. 2, nr 6.
- Cole G. Z., *John Calvin on Civil Government*, „Western Reformed Seminary Journal Journal” 2009, t. XVI, z. 2.
- Drapiewski D., *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2005, R. IV, nr 2.
- Edmondson S., *The Biblical Historical Structure of Calvin's Institutes*, „Scottish Journal of Theology” 2006, Vol. 59, Is. 1, DOI:10.1017/S0036930605001602.
- Elazar D. J., *Deuteronomy as Israel's Ancient Constitution: Some Preliminary Reflections*, „Jewish Political Studies Review” 1992, t. IV, No 1 (Spring).
- Elazar D. J., *Land, State and Diaspora in the History of the Jewish Polity*, „Jewish Political Studies Review” 1991, t. III, No 1–2 (Spring).
- Emerson E. H., *Calvin and Covenant Theology*, „Church History” 1956, Vol. 25, Is. 2, DOI:10.2307/3161198.
- Gelderen M. van, *A Political Theory of the Dutch Revolt and the “Vindiciae Contra Tyrannos”*, „Il Pensiero Politico” 1986, Anno XIX, nr. 2.
- Gładziuk N., *Babel*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2001, nr 5.
- Gładziuk N., *Podpisana i przypieczętowana. Apoteoza umowy w purytańskiej teologii federalnej*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2010, nr 12.
- Horie H., *The Doctrine of Active Resistance in the Sixteenth Century*, „専修大学社会科学研究所月報” 2011, No 575.
- Jensen K., *Genetic Method*, „Review of Educational Research” 1939, Vol. 9, No 5.
- Kirby T., *The Civil Magistrate and the Cura Religionis: Heinrich Bullinger's Prophetic Office and the English Reformation*, „Animus” 2004, No 9, <http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%209/kirby.pdf> [data dostępu: 24.10.2013].
- Klauber M. I. [rec.], *Post-reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy 1520–1725*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 2005, Vol. 48, Is. 4.
- Laserson M., *Power and Justice*, „Judaism” 1953, t. II, Is. 1.

- Lijphart A., *Consociation and Federation: Conceptual and Empirical Links*, „Canadian Journal of Political Science” 1979, t. XII, No 3.
- Lijphart A., *Consociational Theory, Problems and Prospects. A Reply*, „Comparative Politics” 1981, t. XIII, No 2.
- Likhovski A., *Protestantism and the Rationalization of English Law: a Variation on a Theme by Weber*, „Law & Society Review” 1999, Vol. 33, Is. 2.
- Lomasky L. E., *Contract, Covenant, Constitution*, „Social Philosophy and Policy” 2011, Vol. 28, Is. 1, DOI:10.1017/S0265052510000051.
- Lovett F., *Milton’s Case for a Free Commonwealth*, „American Journal of Political Science” 2005, Vol. 49, No 3 (Jul.).
- Lutz D. S., *From Covenant to Constitution in American Political Thought*, „Publius” 1980, Vol. 10, No 4.
- McBride S. D. Jr., *Polity of the Covenant People. The Book of Deuteronomy*, „Interpretation” 1987, t. XLI, DOI 10.1177/002096438704100302.
- McKinnon M. H., *Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: the Weber Thesis Reconsidered. Part I*, „The British Journal of Sociology” 1988, Vol. 39, No 2.
- McNeill J. T., *The Doctrine of the Ministry in Reformed Theology*, „Church History” 1943, Vol. 12, Is. 2, DOI:10.2307/3159979.
- Miller P., *The Half-Way Covenant*, „The New England Quarterly” 1933, Vol. 6, No 4.
- Miller P., *The Marrow of Puritan Divinity*, „Publications of the Colonial Society of Massachusetts” 1935, Vol. XXXII.
- Mittleman A., *Religion and the Legitimate State*, „First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life”, March 2006, Is. 161.
- Moots G. A., *The Protestant Roots of American Civil Religion*, „Humanitas” 2010, Vol. 23, Is. 1–2.
- Murphey M. G., *Perry Miller and American Studies*, „American Studies” 2001 (Summer), t. XLII, No 2.
- Oakley F., *Legitimation by Consent: The Question of the Medieval Roots*, „Via-tor” 1983, [Is.] 14.
- Pawlik R., *Od transcendencji do transgresji. Negatywna teologia polityczna Jacoba Taubesa*, „Kronos” 2010, nr 2.
- Raitière M. P., *Hubert Languet’s Authorship of the Vindiciae contra tyrannos*, „Pensiero Politico” 1981, Vol. 14, No 3.

- Rosen J., *Differing and Changing Attitudes in the Exegetical Tradition to the Fulfilment of the Biblical Land Covenant*, „Bulletin of SOAS” 2008, Vol. 71, Is. 2, DOI:10.1017/S0041977X08000499.
- Sturm D., *Corporations, Constitutions, and Covenants: On Forms of Human Relation and the Problem of Legitimacy*, „Journal of the American Academy of Religion” 1973, Vol. 41, No 3.
- Świderkówna A., *Bogaty w miłosierdzie*, „Znak” 2003, nr 574, <http://www.mie-siecznik.znak.com.pl/swiderkowna574.php> [data dostępu: 3.08.2014].
- Trinterud L. J., *The Origins of Puritanism*, „Church History” 1951, Vol. 20, Is. 1.
- Tucker G. M., *Covenant Forms and Contract Forms*, „Vetus Testamentum” 1965, Vol. 15, Fasc. 4.
- Watner C., „Come What, Come Will!” Richard Overton, *Libertarian Leveller*, „The Journal of Libertarian Studies” 1980, Vol. IV, No 4 (Fall).
- Wayne Baker J., *Faces of Federalism: From Bullinger to Jefferson*, „Publius: The Journal of Federalism” 2000, Vol. 30, Is. 4.
- Wayne Baker J., *Heinrich Bullinger, the Covenant and the Reformed Tradition in Retrospect*, „The Sixteenth Century Journal” 1998, Vol. XXIX, No 2.
- Yehoshua A. B., *From Myth to History*, „Association for Jewish Studies Review” 2004, Vol. 28, Is. 1, DOI:10.1017/S0364009404000121.

STRONY INTERNETOWE

- About Daniel J. Elazar, <http://www.jcpa.org/dje/aboutdje.htm> [data dostępu: 15.04.2011].
- Akedah, http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0001_0_00627.html [data dostępu: 15.09.2015].
- Bordwine J. E., *Covenant Theology: The Covenant of Works* (part 1, sermon number 5), <http://www.freerepublic.com/focus/f-religion/1070006/posts> [data dostępu: 9.06.2012].
- Chorąży Z., *Ezdrasz i Nehemiasz*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5059/k,3> [data dostępu: 3.08.2014].
- Clark R. S., *A Brief History of Covenant Theology*, <http://spindleworks.com/library/CR/clark.htm> [data dostępu: 30.05.2011].
- Council of Four Lands*, http://en.wikipedia.org/wiki/Council_of_Four_Lands [data dostępu: 17.12.2014].

- Council of Four Lands*, <http://jewishencyclopedia.com/articles/4705-council-of-four-lands> [data dostępu: 17.12.2014].
- Covenant*, <http://www.biblestudytools.com/dictionaries/eastons-bible-dictionary/covenant.html> [data dostępu: 14.12.2014].
- Covenant*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/252432/Half-Way-Covenant> [data dostępu: 12.09.2014].
- Covenant*, <http://www.firstchurchbostonhistory.org/covenant.html> [data dostępu: 8.04.2014].
- Covenant*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4714-covenant#2888> [data dostępu: 29.09.2015].
- Elazar D. J., *Althusius and Federalism as Grand Design*, <http://jcpa.org/dje/articles2/althus-fed.htm> [data dostępu: 7.06.2012].
- Elazar D. J., *The Book of Judges: The Israelite Tribal Federation and Its Discontents*, <http://www.jcpa.org/dje/articles/judges.htm> [data dostępu: 13.09.2011].
- Elazar D. J., *Communal Democracy and Liberal Democracy in the Jewish Political Tradition*, <http://www.jcpa.org/dje/articles/commdem-jpt.htm> [data dostępu: 16.04.2011].
- Elazar D. J., *Covenant as a Political Concept*, <http://www.jcpa.org/dje/books/ct-vol1-ch1.htm> [data dostępu: 15.04.2011].
- Elazar D. J., *Dealing with Fundamental Regime Change: The Biblical Paradigm of the Transition from Tribal Federation to Federal Monarchy Under David*, <http://www.jcpa.org/dje/articles2/regimechange.htm> [data dostępu: 6.07.2011].
- Elazar D. J., *Federal Liberty and the Jewish Political Tradition*, <http://www.jcpa.org/dje/articles2/fedlib.htm> [data dostępu: 17.04.2011].
- Elazar D. J., *Foundations of the Jewish Polity*, <http://www.jcpa.org/dje/articles2/foundations.htm> [data dostępu: 17.01.2011].
- Elazar D. J., *Kinship and Consent: The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*, <http://www.jcpa.org/dje/articles2/kinshipconsent.htm> [data dostępu: 23.04.2011].
- Elazar D. J., *Land, State and Diaspora in the History of the Jewish Polity*, <http://www.jcpa.org/dje/articles2/land-state-polity.htm> [data dostępu: 8.09.2011].
- Elazar D. J., *The Polity in Biblical Israel*, <http://www.jcpa.org/dje/articles3/apl-ch1.htm> [data dostępu: 13.07.2011].

- Erskine C. F., *The Reputation of George Buchanan (1506–82) in the British Atlantic World before 1832*, A thesis submitted to the University of Glasgow in October 2004 for the degree of Doctor of Philosophy, <http://theses.gla.ac.uk/681/1/2004erskineph.d.pdf> [data dostępu: 11.06.2016].
- Gatgounis G. J. II, *The Political Theory of John Calvin*, www.biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/110-01_060.pdf [data dostępu: 27.10.2014].
- General Court Colonial, Dictionary of American History*, 2003, *Encyclopedia.com*, <http://www.encyclopedia.com> [data dostępu: 7.11.2014].
- Gerstenfeld M., Marom Z., *In Memoriam. The Intellectual World of Daniel Elazar*, „Jerusalem Letter”, 1999, nr 420, <http://www.sites.google.com/site/mtevansco/Home/elazar-family/daniel-j-elazar/dje> [data dostępu: 5.08.2011].
- Hodge Ch., *The Covenant of Grace*, part IV (*Cove of Redemption*), scanned and edited by M. Bremmer, <http://www.mbrem123.com/covenant> [data dostępu: 13.06.2012].
- MacLeod J., *John Livingston*, <http://www.reformation-scotland.org.uk/articles/john-livingstone.html> [data dostępu: 7.02.2012].
- Mayflower Compact*, <http://mayflowerhistory.com/mayflower-compact> [data dostępu: 5.03.2014].
- Rapoport I., *Halacha*, <http://www.the614thcs.com/22.1416.0.0.1.0.phtml> [data dostępu: 16.04.2011].
- Thomistic Philosophy Page. St. Thomas Aquinas on the Natural Law*, <http://www.aquinasonline.com/Topics/natlaw.html> [data dostępu: 07.2013].
- Torah*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14446-torah> [data dostępu: 17.12.2014].
- Tronina A., „*Kościół na pustyni*”: geneza eklezjologii biblijnej, <http://www.biblicum.pl/kurs-zasadniczy/wyklady/34-kurs-zasadniczy/cykle-tematyczne/profesorokiem/200-kosciol-na-pustyni-geneza-eklezjologii-biblijnej?limitstart=0> [data dostępu: 12.08.2014].

THE ORIGINAL FORMS OF CONTRACTUALISM

Political Dimension of the Biblical Covenant in the Protestant Thought and Practice in the Sixteenth and Seventeenth Century

The original forms of contractualism are related to the process of politicization of the concept of covenant. The aim of the work is to show how the concept of covenant underwent politicization, becoming a category to which reference was made to justify the belief that the government should be derived from the consent of the governed. Such a conviction we can find already at the ancient Israelites, who established their kings by prior approval of tribal elders, representing the people of Israel. A big role for the raise of the awareness that the consent of the governed is a necessary condition for the legality of the government, had the politically engaged followers of Calvinism – French Huguenots, or English Puritans.

The thesis hypothesizes that the covenant (the Hebrew term *berith*, staying in connection with the Hebrew verb *barah* (to make the pact) was the starting point for the evolution of contractualism. The theory of social contract, which in the seventeenth century, became the rationale for the historical belief, that consent as the basis of legitimacy of political power, is rooted in the biblical covenants. It has evolved through bilateral agreements for power (*pactum subiectionis*), of which traces we find in the history of biblical Israel and to which appealed among other Huguenots after the Puritan congregational

covenants, that were already multilateral social contract (*pactum societatis*). A similar character have had the settlement contracts in New England. By the time up to have been created a classic contractual theories of Thomas Hobbes, John Locke, or Jean Jacques Rousseau, we can talk about its primitive forms, for which the starting point was the covenant. Contractualism developed from the experience of the covenant, just as the subsequent and more complex forms of existence spring to life from the prior and simpler ones. Origins of contractualism can be traced, among others, in congregational theories of Robert Browne or in experiences of Roger Williams. The latter, in the colony founded by himself in Providence, has built a secular political community based on individual consent of its male members, thus giving the archetype for the Locke's contract theory which contained elements of political liberalism in addition to the constitutional theory of consent and sovereignty. The main topics of his "Two Treatises of Government", such as the state of nature, consent as a source of government or sovereignty of community, were part of the already existing tradition concerning the origin and legitimacy of the government, piercing more and more into the humans consciousness.

The concept of covenant is strongly present in the religious traditions of the Jews and the reformed theology. Both traditions treat them as a kind of pattern for creating and consolidating the relationship between God and human beings, as well as in all areas of interpersonal relations. Starting with the Biblical covenants, first of all the Sinai Covenant, followed by the sixteenth and seventeenth century crucible of Protestant theological disputes, ecclesial experience of the Puritans and their contract settlement in New England, the basics of modern contractualism were being developed. Nowadays, its essence is based on voluntary submission of peoples to the norms derived from their consent. The long process of formation of contractualism was initiated by the ancient Israelites, who have added the transcendental character to the concept of covenant, known among the folks of the Middle East, by associating it with the law of God. The Israelites saw the deficiency and the perversity of ruling based on the personal will, often carrying a threat to justice and peace and leading to enslavement. They were aware that the system of government based on Law may establish and guarantee their freedom. We can assume that the very beginning of contractualism derives from the biblical Israelites and the Mosaic Covenant (the Sinaitic Covenant). The biblical allegory of the Sinai Covenant has become

a symbolic founding act of the Israeli nation, with its essence being constituted by the Law of Moses which developed over time into the system of specific religious and social provisions (Torah). The biblical prototype of the theory of consent had a form of an agreement expressing itself firstly as the covenant between God and individual human beings, representing creation, as in the myth of Noah, and humanity, as seen in the story of Abraham, to finally adopt the form of God's alliance with the nation of Israel at the foot of Mount Sinai. This alliance can be considered as the prototype of the political agreement, which did with the Israelites the political society. In times when religious faith was incomparably more important than today, the covenant has become the undisputed benchmark for political relations, being the basis for the relationship between God and the people of Israel, sanctioned by the biblical accounts. Since the times of biblical Israelites up until the seventeenth century, this agreement took the form of a bilateral agreement form power (*pactum subiectionis*) which was concluded between the people and the king. Then, starting with the theory of Thomas Hobbes, the agreement took the form of *pactum societatis*, including also the subjectivity of individuals, derived from the law of nature.

Another important stage of contractualism development, related to the idea of the covenant, was the Reformation. Within the Protestant Reformation, the idea of covenant was unfolding on the theological ground as well as politically, which contributed to the development of the political sovereignty theory and the consent theory. The concept of covenant has evolved within the reformed stream of Reformation, influenced significantly the Huguenot theory of resistance, the Scottish Covenanters, the church vision of the English Independents and the New England's Puritans. Especially the latter ones have moved the pattern of ecclesial organization into the nonreligious realm, recognizing it as a base to build the civic communities.

On the grounds of political thought the narration about the covenant emerges as the story of human freedom, the development and strengthening of consciousness expressed in the belief that man can not be subject to the will of others and that such relationship is not justified in the rights of fideism or rationality. This is contrary to the form of subordination, seen as the obedience to the law expressed in the word of God or in the words written by the people. Contractualism is part of the reasoning according to which freedom, called nowadays the positive freedom, is pursued within the framework of the law.

The original forms of contractualism

The biblical Israelites were the first ones who might have been aware of this concept. By the story of the Mosaic Covenant they had argued that truly free communities are only those which are subject to the laws accepted by themselves. In this way Israelites have put themselves in opposition to the Egyptian governments based on the personal will of the pharaohs. The teachings derived from the Bible, saying that even God does not exercise power this way but according to the principles contained in the covenant, were continually raised by Protestant reformation as the opposition against the abuse of ecclesiastical and secular powers. Acceptance for the law, expressed initially in the form of the covenant which constituted a prototype for contracts on authority (*pactum subiectionis*), followed by the congregational covenants, was in time adopted to the form of contracts which in turn gave rise to the secular communities of American settlers.

INDEKS OSOBOWY

A

Aaron 66, 82, 93
Abel 38
Abimelek 71
Abraham (Abram) 7, 21, 37, 41, 43–46,
48, 182, 184, 186–190, 196
Absalom 83
Achab 85
Adoniasz 83
Akiwa 40
Akwinata (zob. Tomasz z Akwinu)
Alfred Wielki, król Anglosasów 311
Alighieri Dante 114, 208
Althusius Johannes 9, 19, 21, 204, 236,
237, 239, 249–261, 263–266, 387,
396, 404, 408
Altshuler David 97, 393
Ames William 335
Ammonici 76
anabaptyści 130–132, 141, 163, 183, 184,
191, 196, 280, 300, 356
Anderson James 137, 389
Arama Izaak 42
Arendt Hannah 29, 30, 56, 392
Armenszoon Jakub (Arminiusz) 145
Arrowood Charles F. 237, 240, 241, 389, 392
Artakserkses II, król perski 91, 92
Arystoteles 95, 103, 104, 110, 134, 150,
152, 164, 208, 237, 242, 243, 245,
248, 251, 252, 264, 272, 387

Asselt Willem J. van 198, 199, 200, 201,
202, 203, 393, 404
Asyryjczycy 85, 86
Augustyn Aureliusz z Hippony, św. 102,
111, 112, 116, 119, 130, 137, 145,
183, 231, 235

B

Baal 52, 85, 287
Babilończycy 274
Baird Henry Martyn 224, 404
Baker Wayne J. 18, 35, 182, 185, 194, 195,
198, 199, 201, 265, 389, 393, 397,
398, 403, 407
Baldwin Richard 226, 392
Ball John 198
Bancroft George 327, 393
Banek Kazimierz 12
Baran Bogdan 42, 88, 401
Baron Hans 212, 215, 216, 404
Barrow Henry 304–307, 309, 387, 388
Bärsch Claus-Ekkehard 12
Barth Karl 157, 158, 159
Bartlett John Russell 87, 355, 391, 395
Barton William Eleazar 297, 299, 346,
378, 393
Bart William Molesworth 44, 390
Bast Robert J. 114, 396
Batszeba 83
Bejan Teresa M. 364, 404

Belkin Samuel 97, 393
 Bellamy John 339, 390
 Benajasz 84
 Benedict Philip 183, 194, 198, 393
 Benedykt XVI, papież (właśc. Joseph Ratzinger) 175, 400
 Benoist Alain de 254, 256, 258, 404
 Berent Waław 309, 399
 Berman Joshua A. 55, 393
 Beveridge Henry 24, 119, 196, 216, 389
 Beza Theodore 120, 183, 219–223, 225, 239, 283, 285–287, 388, 401
 Biel Gabriel 178
 Bizer Ernst 201, 397
 Black Antony 253, 393
 Bodin Jean 115, 117, 251, 256, 259, 261–263, 381, 388
 Boleyn Anna, żona Henryka VIII, królowa angielska 269, 271
 Bonifacy VIII, papież (właśc. Benedetto Caetani lub Benedetto Gaetani) 262
 Boralevi L. C. 264, 393
 Bordwine James E. 180, 407
 Borgeaud Charles 300, 393
 Boucher David 208, 399
 Bradford William 328–330, 334, 335, 388
 Brailsford Henry Noel 311, 393
 Brandstaetter Roman 96, 393
 Bremmer Michael 181, 409
 Brogan Hugh 328, 329, 334, 335, 338, 344, 349
 Brooks Stephen 256, 397
 Browne Robert 15, 298–305, 332, 388, 412
 browniści 298, 300, 301
 Brunner Emil 157, 158
 Brutus Junius 226, 232, 392, 397
 Bryk Andrzej 29, 30, 92, 393
 Buber Martin 49
 Buchanan George 9, 237, 239–249, 265, 297, 388, 392, 409
 Bullinger Heinrich 8, 19, 35, 127, 182–195, 198, 199, 201, 265, 282–290, 299, 389, 398, 403–405, 407
 Bunge Wiep van 203, 403

Burgoński Piotr 12
 Burman Franz 198
 Burrell S. A. 297, 404
 Butzer (Bucer) Martin 214–217, 221, 222, 282, 283, 398

C

Caldwell Samuel L. 358, 392
 Campanelli Tommaso 150
 Carlson Leland H. 300, 304–307, 387, 388, 390
 Carney Frederick S. 251, 387
 Cartwright Thomas 279, 286, 289, 290, 298, 302, 388
 Celta Stephano Junio Bruto (pseudonim) 225
 Chalupa Petr 173, 174, 394, 402
 Cham 41–43
 Chmielewska Lucyna 23, 54, 103, 181, 228, 314, 315, 342, 343, 360, 367, 378, 394, 404, 405, 429
 Chmieliński Maciej 13, 17, 20, 21, 37, 266, 361, 400, 401, 402
 Chodubski Andrzej 17, 394
 Chorąży Zbigniew 91, 407
 Cicero 164
 Clark R. Scott 105, 407
 Cocceius Johannes 198–203, 393, 398, 404
 Coch (Cock) Johann (zob. Cocceius Johannes)
 Cohen Stuart A. 49, 61, 66, 67, 93–95, 98, 263, 394, 395
 Coke Edward 313
 Cole William 285, 405
 Collins Jeffrey 296, 311, 314, 321–323, 394
 Cotton John 338–340, 342, 350, 352, 358, 359, 390
 Cotton Robert 319
 Cottret Bernard 18
 Coupland Reginald 296, 394
 Coverdale Myles 285, 286
 Cranmer Thomas 269, 271

Cromwell Oliver 310, 321
 Cropsey Joseph 161, 395
 Cylkow Izaak 38, 392
 Cyrus II Wielki, król perski 87, 89, 90
 Czarnecki Michał J. 68, 402

D

Dąbrowska Alicja 208
 d'Ailly Pierre 212
 Daniel 137
 Dariusz I Wielki, król Persji 90
 Daussy Hugues 225
 Davis Charles Watterson 274, 394
 Davis James Calvin 352, 357, 358, 392, 394
 Davis Salomon Rufus 18, 54, 56, 57, 263, 394
 Dawid, król Izraela 36, 37, 49, 55, 71, 73, 77–84, 93, 174, 223, 229, 243, 343
 Deane Charles 329, 388
 Dekker Eef 199, 393
 D'Entrèves Passerin Alexander 277, 400
 Dorabalska Anna 102
 Douglas Charles Edward 289, 387, 392
 Drapiewski Dominik, ks. 153, 405
 Dufoix Stéphane 87, 394
 Durandus William Młodszy 207
 dysenterzy 279, 280

E

Edwards Jonathan 348
 Edward VI Tudor, król angielski, syn Henryka VIII 270, 271
 Edward Wyznawca, król angielski 311
 Egger-Wenzel Renate 36, 399
 Elazar Ben Azarja 40
 Elazar Daniel Judah 18, 27, 37, 48, 49, 53, 54, 61, 66–68, 74–76, 78, 79, 82, 84, 86, 88, 93–95, 97, 98, 249, 251, 256, 263, 366, 374, 375, 387, 394, 395, 405, 407, 408
 Elias 85
 Elżbieta I Tudor, królowa angielska, córka Henryka VIII 271, 280, 282, 284, 285, 298

Emerson Everett H. 186, 196, 405
 Erastus Thomas 287, 288
 Ernst James 357, 362, 395
 Ernst Michael 36, 399
 Erskine Caroline Frances 239, 249, 409
 Ezaw 343
 Ezdrasz 91, 92, 407
 Ezechiel 49, 173

F

Farel Guillaume 127, 129, 130
 Farell William 286
 Fenner Dudley 198
 Field John 288
 Figgis John Neville 113, 114–116, 247, 269, 270, 288, 395
 Filipowicz Stanisław 16, 117, 169, 262, 336, 345, 380, 388, 395
 Filistyni 70, 72, 73, 75, 78–80
 Filmer Robert 28
 Flawiusz Józef 42, 43, 74, 76, 97, 390
 Fox George 363, 392
 Franciszek II Walezjusz, król francuski 193, 291
 Freedman Robert 61, 98, 395
 Frere Walter Howard 289, 387, 392
 Freyne Sean 87, 395
 Friedrich Carl Joachim 250
 Fytz Richard 299

G

Gatgounis George J. II 135, 409
 Gaustad Edwin S. 356, 396
 Gedeon 71
 Gelderen Martin van 230, 264, 393, 405
 George Timothy 306, 307, 396
 Gerber Jane 61, 98, 395
 Gerson Jean 113, 211, 212, 247, 395
 Gervinus Georg Gottfried 365
 Gettell Raymond Garfield 224, 396
 Gierke Otto Friedrich von 250, 251, 260, 396
 Gierycz Michał 12

Gilby Anthony 285
 Glatzer Nahum N. 97, 393
 Gładziuk Nina 18, 43, 169, 313, 314, 328,
 337, 359, 395, 396, 405
 Goldberg Oskar 96, 396
 Golding Peter 281, 396
 Goliat 79
 Gomarus Franciscus 198
 Goodman Christopher 160, 221, 285
 Grabill Stephen John 158, 159, 164, 165,
 396
 Graetz Heinrich 69, 396
 Grant Susan Mary 337, 348, 396
 Greenwood John 305, 307, 387, 390
 Grindal Edmund 299
 Grocjusz (Grotius Hugo) 159
 Gruen Erich S. 87, 396
 Grzegorz VII, papież, (właśc. Hildebrand
 z Zakonu św. Benedykta) 111
 Gualter Rodolph 284
 Guild R. A. 366

H

Haller William 279
 Hamm Berndt 114, 396
 Harding Thomas 186, 389
 Harris Jose 273, 396
 Harrison Robert 300, 388
 Heal Felicity 253, 396
 Hebrajczycy 46
 Heidanus Abraham 198
 Heimert Alan 15, 16, 396
 Henderson Alexander 294
 Henrietta Maria 337
 Henryk Stuart, Lord Darnley 240
 Henryk VIII Tudor, król angielski 193,
 269, 270, 283, 285
 Hepburn James 240
 Heppe Heinrich 201, 397
 Herriot James 237
 Hervada Javier 102, 134, 152, 154, 155,
 159, 164, 165, 397
 Hill Birkbeck 300, 393
 Hill Christopher 269

Hillerbrand Hans J. 200, 398
 Hiob (Job) 119
 Hobbes Thomas 14, 22–26, 44, 45, 47, 48,
 229, 255, 256, 259, 260, 276, 314,
 323, 374, 390, 398, 405, 412, 413
 Hodge Charles 181, 409
 Hooker Richard 9, 21, 22, 28, 271–278,
 394–396, 398, 400, 401
 Hooker Thomas 308, 380, 390
 Hooper John 193
 Hoornbeeck Johannes 198
 Horie Hirofumi 210, 212, 215, 224,
 405
 Horton Michael 182, 397
 Hotman François 219, 222–225, 404
 Howse Robert 256, 395
 Hueglin Thomas O. 256–258, 261, 397
 hugenoci 13, 14, 29, 136, 137, 221, 226,
 237, 265
 Humphrey Lawrence 286
 Hutchinson Anne 350, 351, 400

I

Idzi Rzymianin, (właśc. Egidio Colonna)
 262
 independenci nieseparatystyczni 15,
 279, 280, 285, 337, 338, 344, 352
 independenci separatystyczni 15, 279,
 285, 286, 298, 327, 328, 337, 338,
 344, 374, 375
 Innocenty III, papież, (właśc. Lotario
 de' Conti di Segni) 111, 262
 Innocenty IV, papież, (właśc. Sinibaldo
 Fieschi) 111, 262
 Iszbaal 81
 Izaak 44–47, 61, 174
 Izajasz 132, 175, 339
 Izmael 189
 Izraelici 13, 14, 17, 19, 23, 28–30, 36,
 45, 48–57, 61–66, 68–79, 81, 84,
 86–89, 91, 92, 94–98, 173, 190,
 215, 223, 227, 232, 233, 265, 275,
 282, 337, 339, 340, 379, 381, 383,
 384

J

Jachimowski Władysław 262, 400
 Jafet 41
 Jahwe 30, 36, 37, 40, 46, 52, 55, 56, 61,
 63–65, 70–72, 77, 81, 82, 84, 86,
 88, 96, 98, 173
 Jakub 45, 61, 62, 174
 Jakub I Stuart, król angielski, król szkocki
 (jako Jakub VI) 240, 241, 292, 296
 Jan VI, hrabia Nassau-Dillenburg 251
 Jan Duns Szkot 156
 Jan z Paryża 207
 Janiszewski Jarosław 53, 401
 Jankowski Augustyn 35, 36, 173, 175,
 176, 397
 Jebusyci 82
 Jefferson Thomas, jeden z autorów
 Deklaracji Niepodległości,
 prezydent Stanów Zjednoczonych
 407
 Jensen K. 17, 405
 Jeremiasz 75, 133, 173, 174, 176, 191
 Jesse 79
 Jetro 63
 Jewel John 193
 Jezus 105, 119, 120, 131, 158, 173–176,
 181, 190, 191, 202, 291, 292, 307,
 358, 359, 362, 372, 373, 377
 Johnson Paul 73, 78, 397
 Johnston of Wariston Archibald 294
 Jonatan 36, 37, 78, 80
 Jones William 339, 390
 Jotam 71, 72
 Józefowicz Sławomir 169, 395
 Jozjasz 86
 Jozue 46, 48, 50, 53, 67, 68, 69, 74, 232,
 343
 Judejczycy 86, 87, 90–92

K

Kain 38
 Kalwin Jan 8, 18, 19, 23–26, 98, 101,
 118–136, 138–151, 156–158,
 160–166, 178, 192–197, 216, 217,

219, 221–223, 285, 316, 342, 380,
 381, 390, 398, 404

Kanaan [imię] 41
 Kananejczycy 69, 73, 82
 Karlberg Mark W. 182, 397
 Karol I Stuart, król angielski i szkocki
 147, 291–293, 337, 381
 Karol IX Walezjusz, król francuski 223
 Katarzyna Aragońska, królowa angielska,
 pierwsza żona Henryka VIII 269,
 271
 Kayzersberg Geiler von 183, 219, 283,
 401
 Kelly Paul 208, 399
 Kent Charles F. 96, 397
 Kierkegaard Søren 157
 Kirby Torrance 284, 405
 Kisz 76
 Klosko George 311, 314, 394
 Knappen Marshall M. 279
 Knox John 35, 90, 160, 185, 221, 237,
 238, 239, 265, 291, 292, 297, 315,
 352, 389, 391, 394, 397, 398, 402
 Koebner W. 250
 Koetsier L. S. 162, 163, 324, 397
 Kogler Franz 36, 399
 Kornatowski Wiktor 178, 387
 Krupczyński Piotr 90, 402
 Kubiak Zygmunt 42, 74, 390
 Kusz 42
 Kuyper Abraham 19, 147, 148, 397

L

L.Ch. [krypt.] zob. Chmielewska Lucyna
 Lachowska Dorota 64, 119, 403
 Languet Hubert 225, 406
 Laski Harold Joseph 232, 273, 396, 397
 Laud William 280, 293, 337, 338
 Lee Jason K. 300, 303, 305, 397
 Lemche Niels Peter 83, 90, 397
 Leon X, papież, (właśc. Giovanni di Lor-
 enzo de' Medici) 105
 lewellerzy 9, 150, 309–316, 318–320,
 322–324

- Lewicki Zbigniew 328, 334, 335, 354, 397
 Lewis John D. 260, 396
 Lijphart Arend 250, 397, 398, 406
 Likhovski Assaf 319, 406
 Lilburne John 279, 310, 311, 319, 320
 Lillback Peter A. 197
 Lipiński Edward 77
 Livingston John 292, 409
 Locke John 14, 15, 17, 22, 25, 28, 229,
 276, 312, 323, 332, 333, 368–370,
 374, 391, 400, 412
 Lomasky L. E. 27, 406
 Lombard Piotr 183
 Lorberbaum Menachem 50, 398
 Love John 66, 394
 Lovett Frank 312, 406
 Ludwik XIV Wielki, król francuski 115
 Luter Marcin 8, 18, 19, 101–119, 121,
 122, 128, 130, 140, 141, 144, 145,
 156, 158–163, 177, 178, 183,
 213–215, 391
 Lutz Donald S. 356, 366–368, 370, 371,
 373–376, 378, 390, 406
- Ł**
- Łagodzka Anna 30
- M**
- Macauley Elżbieta 328
 McCormick Neil 241
 Machiavelli Niccolo 101, 115, 117, 169,
 213, 226, 230, 235, 256, 275, 381,
 393, 395
 MacLeod J. 292, 409
 Maddox M. 200, 201, 398
 Madej Wojciech 30
 Madianici 63
 Maiksins Wood E. 234, 398
 Maitland Thomas 241
 Maitland William 241, 244, 247
 Mareček Petr 173, 402
 Maria I Tudor, Krwawa Maria, królowa
 angielska 271, 283
 Maria Stuart, królowa szkocka 291
 Marsyliusz z Padwy 114, 207–210, 212,
 391, 399
 Marten Henry 315
 Martinich Aloysius Patrick 26, 398
 McBride Dean S. 48, 406
 McCoy Charles S. 18, 35, 185, 198, 199,
 201, 265, 389, 398
 McFetridge Nathaniel S. 146, 398
 McGrade Arthur Stephen 178, 274, 394,
 398
 McGrath Alister E. 18, 116, 126, 127,
 130, 142, 144, 398
 McKim Donald K. 133, 394, 401
 McLaughlin Andrew Cunningham 298,
 300, 304, 398
 McNeill John T. 125, 126, 406
 Meiksins Wood Ellen 218
 Melancton Filip 183, 214
 Melville Andrew 292
 M’Gavin William 291, 391
 Mielczarek Adam 117, 262, 388
 Miller Perry 18, 186, 195, 197, 279, 282,
 341, 348, 379, 398, 406
 Milton John 166, 279, 312, 314, 394, 406
 Miśkiewicz Benon 17
 Mittleman Alan L. 27, 406
 Miziński Jan 143, 168, 403
 Mojżesz 38, 46, 48, 50–53, 57, 62–64,
 66–69, 74, 89, 92, 93, 177, 189,
 190, 232, 291, 302, 343, 392
 Monahan Arthur P. 273, 278, 398
 monarchomachiści 8, 14, 19, 207, 212,
 217, 223, 225, 234, 236, 247, 265,
 266, 278, 384
 Moots Glenn A. 11, 18, 141, 164, 283–
 285, 288, 290, 382, 399, 406
 Mordarski Ryszard 13, 38, 402
 More (Morus) Thomas 150
 Morgan Edmund Sears 27, 341, 399
 Mornay Phillipe de 160, 225, 239
 Muller Richard A. 195–198, 399
 Murdock Graeme 203, 399
 Murray G. Murphey 18, 406
 Musculus Andreas 197

N

Nabuchodonozor II, król Babilonii z dynastii chaldejskiej 86, 89, 90, 137
 Nagórny Janusz 174, 399
 Natan 82, 83, 84
 Nederman C. J. 208, 209, 399
 Nehemiasz 91, 92, 407
 Neusner Jacob 97, 399
 Nicholson Ernest W. 63
 Nicolas (Mikołaj) z Kuzy 212
 Nietzsche Friedrich W. 309, 399
 Nimrod 41–43
 Noe 7, 21, 37–41, 44, 57, 177, 182, 187, 384
 Novak David 39, 52, 399
 Nowak Piotr 161

O

Oakley Francis 207, 211, 406
 Ockham William 156, 178, 207, 212, 398
 Oded Bustenay 87, 399
 Oecolampadius Johannes 127, 282
 Ojcowie-Pielgrzymi (the Pilgrim Fathers) 327
 Olevianus Caspar 182, 198, 251
 Omri, król północnego królestwa Izraela 85
 Orr D. Alan 287, 399
 Osborn Eric 178, 399
 Overton Richard 311, 313, 315–318, 320, 391, 407
 Owen John 130, 133, 389
 Oz Amos 89, 399
 Oz-Salzberger Fania 89, 399

P

Packer James I. 279, 399
 Pacner Stanisław 173, 402
 Parker Henry 22, 310, 311, 316–319, 323, 391, 397
 Parker Matthew 286
 Paszko A. 12
 Paweł, św. 175, 176, 215, 246
 Pawlik Robert 96, 406

Paziński Piotr 89, 399
 Peck Anna 83, 90, 340, 400
 Peel Albert 300, 388
 Perrin Ami 128
 Pieciul Eliza 175, 400
 Pielński Krzysztof 117, 262, 388
 Pilarczyk Krzysztof 40, 52, 392, 400
 Piotrowicz Ludwik 245, 387
 Pius V, papież (właśc. Michele Ghislieri) 284
 Piwko Stanisław 18
 Platon 13, 95, 110, 150, 164, 264, 401
 Ponet John 221, 238
 Potz Maciej 19, 334, 344, 346, 347, 400
 Pułło Andrzej 378, 391
 purytanie 13, 29, 44, 147, 197, 280, 281, 290, 298, 382, 384

R

Radożycki Jan 42, 74, 97, 390
 Raitière Martin P. 225, 406
 Ramzes III, faraon egipski 72
 Rau Zbigniew 13, 17, 20, 21, 37, 266, 332, 333, 361, 369, 391, 400–402
 Riesenberg Peter 234, 400
 Robertson D. B. 310, 315, 322, 400
 Robinson John 306, 307, 335, 396, 397
 Robitsch Mathias 262, 400
 Rodarmor William 87, 394
 Rollock Robert 198
 Roper Lyndal 110, 114, 115, 400
 Rosen Jeremy 90, 407
 Rosenthal Alexander S. 18, 28, 276–278, 400
 Rousseau Jean Jacques 14, 25, 234, 400, 412
 Rozen Minna 87, 399
 Rugg Winnifred King 350, 400
 Rut 79
 Rutherford Samuel 160, 297

S

Sadok 83, 84
 Salmon John Hearsey McMillan 227, 401
 Salomon, król Izraela 82–85

Sampson Thomas 285, 286
 Samuel 45, 55, 70–72, 75–79, 339
 Saul, król Izraela 36, 71, 75–81, 215, 223, 227
 Saxoferrato de Bartolus 212
 Schmitt Carl 384
 Schneider Herbert Wallace 308, 401
 Seligman Adam B. 168, 401
 Sem 41
 Seńko Władysław 208, 391
 Shirley Fred J. 275, 401
 Sieczkowski Tomasz 208
 Sikora Tomasz 96, 396
 Skinner Quentin 138, 210, 216, 217, 249, 264, 265, 312, 365, 393, 401
 Sloterdijk Peter 42, 50–53, 88, 401
 Smith John 328
 Smyth John 300, 303, 305, 335, 397
 Sokrates 208, 399
 Stawiński Piotr 18, 279, 301, 329, 335, 337, 338, 340, 343, 401
 Stawrowski Zbigniew 13, 401
 Steinmetz David C. 183, 184, 189, 191, 219, 283, 401
 Stevenson David 292, 401
 Stevenson William R., Jr 133, 138, 401
 Stout Harry S. 342, 345, 350, 401
 Strauss Leo 13, 38, 44, 161, 395, 402
 Sturm Douglas 56, 407
 Szacki Jerzy 110, 402
 Szczech Tomasz 37, 40, 402
 Szeba 83
 Szlachta Bogdan 207, 220–224, 228, 229, 231, 234, 237–240, 242–244, 250, 255, 402

Ś

Śpiewak Paweł 11, 43, 45, 57, 402, 403

T

Tański Maciej 117, 262, 388
 Taubes Jacob 96, 406
 Tawney Richard H. 103, 118, 142, 167–169, 280, 281, 401, 402

Teas Irene C. 272, 390
 Tichý Ladislav 173, 402
 Til Salomon van 203
 Tomasz z Akwinu 8, 104, 151–154, 157, 165, 169, 210, 272, 273, 405
 Trevor-Roper Hugh Redwald 145, 402
 Trigland Jacobus 198
 Trinterud Leonard J. 283, 407
 Troeltsch Ernst 315, 402
 Tronina Antoni 49, 409
 Trueman Carl R. 144
 Tucker Gene M. 36, 37, 407
 Turner Stephen P. 66
 Tyndale William 182

U

Umińska Marta 11, 403
 Ursinus Zachary (Zacharias) 182, 197, 251

V

VanderKam James C. 90, 402
 Vermingli Peter Martin 286
 Viret Peter 286
 Vlková Gabriela Ivana 173, 402
 Voegelin Eric 11, 12, 18, 68, 70, 71, 97, 98, 225, 227, 235, 236, 253, 264, 402, 403
 Voetius Gisbertus 198
 Vogl Alexander 262, 400

W

Walwyn William 311, 320
 Watner Carl 313, 407
 Weber Max 63–66, 119, 143, 167, 168, 319, 403, 406
 Weiler Gershon 49
 Wellhausen Julius 62, 63, 72, 82, 97, 403
 Westphal Joachim 143
 Wettstein Howard 87, 396, 403
 Whitgift John 306
 Whittingham William 285
 Wichary Mateusz 19

Wielomski Adam 18, 111, 178, 262, 323,
403
Wilcox John 288
Wilhelm I Zdobywca (Wilhelm Bękart),
król angielski 311, 313
Williams Michael 403
Williams Roger 350–353, 355–366, 391,
392, 394–396, 404, 412
Winthrop John 167, 329, 336, 338,
340–344, 346, 348, 351–353, 355,
356, 358, 359, 361, 392
Wiser James L. 225, 402
Wiśniewski Mikołaj 161
Witsius Herman 198
Wolin Sheldon S. 101, 108, 111, 112,
120–124, 127, 128, 131, 135, 140,
141, 149, 150, 403
Woodhouse Sutherland Pigott Arthur
279
Wycliffe John 114

Y

Yehoshua Abraham B. 46, 47, 407
Young Peter 241

Z

Zabieglik Stefan 293, 403
Zagorin Perez 321, 403
Zaratustra 309, 399
Zieliński Tadeusz Jacek 352, 404
Zimmerman Joseph Francis 335, 404
Zins Henryk 310, 404
Zlatkes Gwido 40, 392, 400
Zmierczak Maria 333, 400
Znamierowski Czesław 24, 390
Zwingli Ulrich 182–184, 191, 192, 194,
282

Ż

Żychiewicz Tadeusz 40

INDEKS RZECZOWY

A

abrogacja 201
agreement 317, 350, 351, 353, 355, 357,
359, 361, 363, 366, 368, 413
antynomianizm 350, 351
Arbella statek 21, 338, 340
Arka Przymierza 53, 57, 77, 82, 94
arminianizm 145, 146
augustynizm polityczny 111, 113, 152

B

Babel wieża 42, 43
baptyzm 286, 356
berith 13, 35, 36, 64, 65, 66, 67, 75, 174,
184, 185, 202, 226, 411
bill of rights 377, 378
brownizm 9, 298, 308, 309, 332

C

civility 9, 350, 351, 353, 355, 357, 359,
361, 362, 363, 364, 365, 404
commonwealth 265, 275, 276, 296, 336,
348, 349, 351, 352, 359, 364, 393,
394, 406
compact 15, 27, 28, 37, 239, 247, 249,
324, 327, 330, 366, 367, 368, 371,
374, 376, 377, 380, 409
consociatio 249, 250, 252, 253, 258, 259, 406
contract 15, 17, 21, 25–27, 36, 37, 39, 52,
249, 367, 382, 399, 406, 407, 411, 412
corpus Christi mysticum 261

D

dawar 96
Dekalog 53, 82, 156, 160, 187, 189, 228,
233, 249, 252, 264, 301, 312, 337,
342–344, 351, 352, 354, 360
*Deklaracja Niepodległości Stanów Zjed-
noczonych*, 1776 15
Deuteronomium 48, 61, 66, 68, 93
diaspora 7, 85, 86–88, 90, 93, 94, 95, 395,
396, 405, 408
diathēkē 35, 174, 185, 202
Długi Parlament 318
dokumenty osadnicze 9, 366, 368,
370–372, 373
Drzewo Poznania 180
Drzewo Życia 180, 181, 203

E

ēdāh 48, 49, 67, 75, 81, 88, 89, 92–95, 98
ekleziologia 49, 108, 111, 128, 200, 207,
271, 302, 304, 351, 409
episteme 13
erastianizm 210, 287, 288, 323, 343
etyka wewnątrzświatowa 143
Eved Adonai 48, 67, 73, 93

F

federacja 61, 66, 69, 71, 73–76, 79, 83,
86, 255
fideizm 103, 199, 385
foedus 35, 54, 67, 167, 184, 185

fortuna 169
freemen 333, 346

G

General Court 167, 333, 347, 353, 354,
356, 409
gildia 148, 253, 254, 300
gnostycyzm 11
grzech pierworodny 22, 24, 31, 40, 45,
102–105, 119, 130, 133, 134, 140,
145, 147, 151, 152, 154, 158, 160,
162, 166, 169, 179, 186, 187, 189,
194, 202, 231, 244, 273, 316

H

Half-Way Covenant 9, 347–349, 406, 408
hellenizm 13
hesed 36
humanizm 101, 182, 237, 269, 362

I

independentyzm 285, 298, 308, 309, 327,
329
infralapsarianizm 185, 193, 194
ir 67, 95
Izrael 13, 16, 21, 29, 36, 42, 46, 47, 49–52,
55, 61, 63, 65–71, 74–78, 81–85,
88, 90, 92, 95–98, 161, 173, 190,
223, 226, 228, 230, 232, 239, 283,
284, 295, 340–342, 390, 393, 402

J

Jerozolima 13, 38, 44, 65, 74, 82–85,
89–92, 336, 339, 402

K

kalwinizm 8, 13, 23, 102, 118, 126, 137,
142–149, 167, 168, 195, 217, 218,
240, 241, 264, 278, 279, 291, 295,
303
Kanaan 9, 41, 44, 46, 62, 67, 69–71, 74,
95, 187, 189, 340, 381, 384
Kanony z Dordt 144
Katechizm Heideiberski 144, 251

kehillah (kahal) 95
keter kehunah 67, 84, 93
keter malkhut 68, 84, 93, 94
keter torah 67, 84, 92–94
Kirk 292, 293
knesset 67, 88
Knesset Ha Gedolah 89, 92
Kompania Londyńska 328
Kompania Zatoki Massachusetts 338,
346
koncylaryzm 207, 211, 226
konfederacja 61, 64–67, 69, 70
konfederator 185, 327
Konfesja Helwecka (Pierwsza i Druga)
144, 193
kongregacjonizm 9, 15, 146, 267, 280,
286, 298, 299, 342, 343, 352, 356
Konsensus z Zurichu 144
konsocjacionizm 9, 249–251
konstytucja stanowa 15, 368, 378
konstytucjonalizm 20, 28–30, 92, 98, 108,
217, 220–224, 228, 231, 234, 237,
250, 255, 393, 402
kontraktualizm 7, 9, 12–14, 17, 19–23,
25, 265, 276, 309, 323, 361, 383
konwersja 345, 346, 347, 348, 356
Kościół anglikański 29, 44, 204, 278–280,
282, 286, 288, 290, 292, 304, 306,
307, 315, 323, 338, 352
Kościół duchowy 120
Kościół katolicki 108, 110, 113, 126, 271,
293, 307
Kościół ziemski (widzialny) 120, 121,
123, 128, 304, 305, 308, 379
kowenanteryzm 29, 291, 295, 296
Kraj Izraela (*Eretz Yisrael*) 69
Królestwo Judy 84–86
królestwo północne 85, 86
Księga 1, 2 Królewska (Krl) 70, 84
Księga 1, 2 Kronik (Krn) 70, 82, 83
Księga 1, 2 Samuela (Sam) 70, 72, 76, 79,
339
Księga Estery (Est) 93
Księga Hioba (Hi) 119
Księga Liczb (Lb) 49, 89

Księga Powtórzonego Prawa (Pwt) 53,
64, 189, 191
Księga Rodzaju (Rdz) 69, 89, 180, 187,
188, 190, 339
Księga Sędziów (Sdz) 70, 71, 72
Księga Wyjścia (Wj) 51, 62
kwakryzm 286

L

logos 96
lud 9, 13, 15, 21, 28, 31, 36, 43, 46–49, 51,
52, 54, 55, 61, 62, 65, 68–77, 79, 81–
84, 86–89, 91, 92, 95–98, 117, 125,
135, 136, 138, 146, 148, 176, 189,
190, 207–210, 212, 213, 216, 217,
219–231, 233–237, 239–248, 250,
255, 259–261, 263–265, 276, 278,
284, 302–304, 307–309, 311, 313,
319, 321, 339, 340, 342, 360–362,
364, 368–373, 375–377, 381, 383

Ł

łaska boża 26, 31, 102–105, 118, 119,
145, 146, 157, 161, 166, 169, 181,
182, 194, 196, 203, 271, 274, 305,
346, 373

M

magistratus inferiores 234
magistratus populares 135, 138
*Mayflower Compact (the Plymouth Com-
bination/Agreement Between The
Settlers At New Plymouth)* 9, 20,
21, 327, 329, 330, 332, 333, 370,
371, 373, 374, 376, 378, 384, 409
Mayflower statek 21, 327, 329, 335, 371,
374
millenaryzm 295, 338, 352
Modlitewnik powszechny 271, 289, 291,
293, 307
monarchomachizm 8, 9, 14, 19, 207, 212,
217, 223, 225, 234, 236, 237, 247,
249, 251, 265, 266, 278, 384
monergizm 346

N

nacjonalizm 241, 311
nagid 75, 77, 81, 82
natura 8, 131, 159, 162, 166, 167, 277, 318
naturalne uprawnienia 24, 318, 323, 332,
333
noc św. Bartłomieja 220, 223, 225, 226
nominalista 158, 178
Nowe Przymierze 19, 173, 174, 176, 177,
399

O

Objawienie 13, 31, 47, 68, 71, 97, 98, 103,
148, 151, 152, 156, 157, 160, 162,
178, 187, 199, 203, 219, 238, 319,
382, 402
obywatelstwo 130, 170, 234, 245, 254,
258, 333, 343, 344, 356, 364

P

pactum societatis (unionis) 21, 276, 277,
412, 413
pactum subiunctionis 9, 14, 21, 81, 213,
227, 272, 273, 275, 276, 384, 411,
413, 414
pastorat 128, 145
pelagianizm 145, 146
pesach 189
Petit Conseil 128, 129
Pięć Artykułów z Perth 293
Pięcioksiąg (Tora) 38, 69, 97, 392
Plymouth, osada 9, 327, 328–330,
333–338, 353, 370, 371, 373–376,
378, 379, 388
polis 43, 122, 124, 245
politologia religii 12
prawo boże 105, 139, 151, 152, 155, 160,
161, 186, 226, 227, 233, 241, 247,
269, 273, 274, 304, 305
Prawo (Mojżeszowe) 66, 92, 187, 191,
291
prawo natury 7, 8, 14, 15, 23, 24, 26, 30,
31, 38, 39, 41, 46, 48, 101, 102,
130, 132–135, 138, 139, 151, 152,

- 153–157, 159–166, 169, 170, 186,
187, 199, 213, 226, 234, 242, 247,
254, 273, 274, 277, 314–319, 322,
323, 332, 333, 363–365, 369, 400
- predestynacja 15, 104, 105, 120, 151,
167, 169, 179, 181, 190, 193, 194,
197, 202, 281, 282, 295, 296, 301,
303, 304, 306, 345, 359, 379, 381,
384
- prezbiterianizm 125, 146, 280
- profetyzm 63, 85
- protestantyzm reformowany 98, 157,
295, 384
- protokonstytucjonalizm 9, 31, 372, 376
- Providence 21
- Providence Agreement the 9, 20, 21, 355,
369
- przymierza Ewangelii 19, 179
- przymierze Charleston–Boston (*the
Covenant of the Charleston–Boston
Church*) 372, 373, 378
- przymierze łaski 19, 20, 166, 174, 177,
179–182, 186–190, 193, 196, 198,
200–203, 281, 291, 303, 305, 306,
336, 348, 350, 379, 384
- przymierze narodowe 15, 19–21, 281,
282, 290, 291, 298, 342, 384
- Przymierze Narodowe Szkockie 9, 21,
291, 293–297
- przymierze natury 179, 201
- przymierze odkupienia 181, 182, 188,
193, 200, 327
- przymierze Prawa 19, 179
- przymierze stworzenia 179, 197
- przymierze synajskie 7, 14, 19, 21, 30, 37,
45–57, 61, 63–66, 68, 71, 77, 81,
82, 90, 93, 97, 98, 136, 173, 174,
176, 226, 227, 230, 232, 233, 265,
281, 282, 295, 297, 342, 383, 384
- przymierze uczynków 19, 177, 179, 180,
181, 182, 188, 193, 198, 200–203,
281, 297, 336, 350
- przymierze „w pół drogi” (zob. *the Half-
-Way Covenant*)
- przymierze z Abrahamem 7, 21, 37, 41,
46, 184, 186–190
- przymierze z Guilford (*the Guilford Cov-
enant*) 378
- przymierze z Noem 7, 21, 37, 38, 41, 44,
57
- przymierze z Salem (*the Salem Covenant*)
332
- przymierze z Watertown (*the Watertown
Covenant*) 372
- purytanizm 11, 18, 195, 272, 278–280,
283, 290
- Putney debata 310, 319
- ## R
- Rada Czterech Ziem 94
- reformacja genewska 283, 285, 292
- republika 49, 125, 254, 257, 258, 259,
310, 352
- ## S
- sakerdotalizm 286
- samoposiadanie (*self-property*) 312, 315
- samoprzyzwoitość (*self-propriety*) 312,
315
- scholastycyzm 103, 156
- semipelagianizm 145
- Septuaginta 35, 174, 185
- społeczeństwo obywatelskie 272–274,
368, 369
- społeczeństwo polityczne 9, 19, 21, 31,
43, 47, 71, 95, 149, 150, 244, 260,
272–275, 309, 322, 350, 355, 357,
362, 365, 368, 369, 374, 375, 380,
382
- Standardy Westminster*skie 144
- stowarzyszenie 64, 249, 250, 252–255,
257, 258–260, 265, 312
- subsuweren 55, 61, 98, 223
- supralapsarianizm 194
- suwerenność ludu 28, 148, 213, 260, 261,
264, 265, 278, 311, 321, 371, 376,
381
- Sychem 68, 71

Synaj 42, 47, 51, 52, 62, 63, 68, 97, 184,
302, 384, 401
syngularyzacja 51
Szkockie Wyznanie Wiary 291

T

teologia federalna 179, 182, 184
teologia polityczna 19, 96, 111, 136, 140,
406
teologia przymierza 8, 19, 23, 35, 55, 56,
98, 173, 177–180, 182, 184, 186,
188, 193–196, 198, 204, 264, 281,
282, 290, 297, 351, 373, 397
teoria oporu 139, 217, 223, 285, 384
teoria umowy 14, 20, 21, 27, 61, 204, 207,
213, 229, 236, 259, 265, 316, 323,
324, 382, 384
Tora 19, 38, 44, 46, 48, 49, 52, 55, 57, 66,
69, 89, 93, 95–98, 175, 232, 383,
392
township 354
tyrania 19, 29, 43, 126, 134, 136–139,
204, 212, 213, 216, 217, 220, 230,
246, 247, 259, 310, 318, 322, 336,
344, 361
umowa społeczna 9, 13–15, 17, 20–22,
27, 37, 236, 259, 266, 277, 291,

294, 295, 297, 316, 323, 324, 327,
332, 345, 357, 361, 365, 372, 374,
380, 382–384, 400–402, 429

U

Unia Chrześcijańska 192

V

virtu 169

W

westiariańska kontrowersja 282, 285,
286, 288
widzialni święci (*the Visible Saints*) 9,
344–347
Wielka Emigracja (*the Great Migration*).
336–338
wolność negatywna 365
woluntaryzm 155, 156, 159, 165

Z

zgoda ludowa 77
Zgoda Tyguryńska 193
Zgromadzenie Generalne Kościoła
Szkocji 240, 293, 294, 296
Ziemia Obiecana 36, 41, 66, 68

O AUTORZE

Lucyna Chmielewska urodziła się w 1974 r. we Włoszczowej. Jest absolwentką Liceum Ogólnokształcącego im. C. K. Norwida w Częstochowie. W latach 1995–1999 studiowała historię na Uniwersytecie Łódzkim. W roku 2003 uzyskała stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie historii, na podstawie rozprawy pt. *Wincenty Rzymowski (1883–1950). Publicysta i polityk*. Od roku 2004 zatrudniona na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UŁ, gdzie prowadziła zajęcia m.in. z „Powszechnej myśli politycznej”, „Polskiej myśli politycznej”, „Teorii polityki”, „Społeczeństwa obywatelskiego”, „Nauk o polityce”, Historii myśli liberalnej”, „Teorii umów społecznych”, „Wartości społecznych w stosunkach politycznych” oraz seminarium magisterskie i licencjackie.