

ANTONI SZWED

## JOHNA LOCKE’A KONCEPCJA TOLERANCJI JAKO REAKCJA NA ZASADĘ „CUIUS REGIO, EIUS RELIGIO”

John Locke (1632-1704) jest twórcą ważnej koncepcji tolerancji, która legła u podstaw porządku liberalnego najpierw w Wielkiej Brytanii, później w Europie kontynentalnej<sup>1</sup>. Powstała ona jako filozoficzna odpowiedź na ówczesną polityczną potrzebę ustrojową XVII-wiecznej Anglii. Doniosłość tej koncepcji, a zarazem jej ograniczenia należy więc rozpatrywać w kontekście historycznym. Bez tego kontekstu Locke’a koncepcja tolerancji rozważana dzisiaj łatwo wydać się może sztucznym i dogmatycznym rozwiązaniem. Co więcej, zachodzi uzasadnione podejrzenie, że każde automatyczne implementowanie tej koncepcji do dowolnej późniejszej epoki historycznej i do dowolnego kraju, bez uwzględnienia jego własnego kontekstu historycznego, może prowadzić do poważnych szkód w życiu społecznym i politycznym. Koncepcja ta nie ma bowiem ponadczasowej i obiektywnie absolutnej ważności. Zresztą sam Locke nie myślał o przyszłości Europy, lecz o współczesnej sobie Anglii u schyłku Wojny Domowej (*Civil War*). Z myślą o niej zaczął pisać *A Letter Concerning Toleration (List o tolerancji)*<sup>2</sup>, opublikowany w 1689 r., bezpośrednio po tzw. Chwalebnej

---

Dr hab. ANTONI SZWED, prof. UP – Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków; e-mail: aszwed@poczta.onet.pl

<sup>1</sup> Nie znaczy to oczywiście, że tylko Locke pisał na ten temat. Gdyby chcieć szerzej potraktować narodziny problematyki tolerancji w XVII- i XVIII-wiecznej Europie, trudno byłoby pominąć Barucha Spinozę (*Traktat teologiczno-polityczny*, 1670), Pierre’a Bayle’a (*Treatise on Universal Toleration*, 1686) czy Woltera (*Traktat o tolerancji*, 1767). W niniejszym artykule stawiamy sobie skromniejsze cele. Chodzi bowiem o pokazanie roli, jaką odegrała Locke’a koncepcja tolerancji w zwalczaniu przez tegoż autora religii państwowej, całkowicie podporządkowanej *stricte* politycznej woli suwerena.

<sup>2</sup> J. L o c k e, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963. Faktycznie, Locke zaczął go pisać w 1685 r. podczas przymusowego pobytu w Holandii. Po powrocie do Anglii do tematu tolerancji powracał jeszcze kilka razy – w *A Second Letter Concerning Tole-*

Rewolucji 1688 r. Wprawdzie już wcześniej w XVI<sup>3</sup> i XVII<sup>4</sup> wieku wielokrotnie mówiono w jego kraju i pisano o potrzebie wzajemnej tolerancji różnych wyznań chrześcijańskich, mimo to nie ośmielano się głosić tego, co zaproponował autor *Listu*. Jego koncepcja miała przełomowe znaczenie polityczne i daleko siężne skutki religijne, sam Locke zaś stać się miał dla europejskiego Oświecenia cenionym i cieszącym się dużym autorytetem filozofem polityki.

Po długotrwałej, krwawej, brutalnej wojnie domowej, po nieustających konfliktach polityczno-religijnych Anglia miała wreszcie osiągnąć stabilność polityczną. Stało się to możliwe po zaprzestaniu praktykowania zgubnej zasady politycznej, która w imię pokoju społecznego i absolutnej władzy suwerena kładła nacisk na istnienie jednej oficjalnej religii państwowej. Postać tej religii mogła się zmieniać w czasie, nieodmiennie jednak była traktowana jako konieczny i niezbędny warunek porządku moralnego, społecznego i politycznego w kraju. Oficjalna religia stawała się tym samym ideologiczną legitymacją władzy suwerena. Każdy porządek społeczno-polityczny, który tolerowałby w życiu publicznym więcej niż jedną oficjalną religię, wydawał się niemożliwy<sup>5</sup>.

Na jaką polityczno-religijną sytuację odpowiadał John Locke, formułując swoją koncepcję tolerancji? Z całą pewnością nie chodziło tutaj o proste zwalczanie fanatyzmu religijnego, zelotyzmu czy tzw. entuzjazmu. Sam Locke, pochodzący z rodziny purytańskiej<sup>6</sup>, był człowiekiem przejętym sprawami religii, głęboko zatopionym w lekturze Pisma Świętego, czemu dawał wyraz w swoich dziełach<sup>7</sup>. Pierwotną przyczyną reakcji angielskiego filozofa nie był fanatyzm religijny, zarzucany purytanom w czasach Restauracji po 1660 r., lecz fundamentalny błąd ustrojowy, który pojawił się za sprawą reformy państwowej i kościelnej przeprowadzonej przez króla Henryka VIII w latach trzydziestych XVI wieku. Ten błąd krył się w formule, która najpierw została zastosowana w Niemczech za sprawą Marcina Lutra i ówczesnych książąt niemieckich, a później sformułowana jako zasada *cuius regio, eius religio*<sup>8</sup> – „kogo władza, tego religia”. Dawała ona suwerenowi na

---

*ration* (1690) i *A Third Letter for Toleration* (1692). Ostatecznie swoje poglądy na tolerancję Locke sformułował w *Essay Concerning Toleration*, wydanym pośmiertnie, dopiero w 1876 r.

<sup>3</sup> W XVI wieku na temat tolerancji pisał Thomas Morus w swojej *Utopii*.

<sup>4</sup> W XVII stuleciu o tolerancji traktowali: John Goodwin, Robert Sanderson, Henry Stubb czy do pewnego stopnia Joseph Glanvill.

<sup>5</sup> Por. S. P a r k e r, *History of His Own Time*, London 1727, s. 354.

<sup>6</sup> Ojciec Johna był surowym purytaninem, zwolennikiem partii Olivera Cromwella.

<sup>7</sup> *Reasonableness of Christianity* czy *Dwa traktaty o rządzie* wprost wyrastają z Biblii.

<sup>8</sup> Ta łacińska sentencja była streszczeniem ugody zawartej przez cesarza Karola V z książętami niemieckimi. Została uchwalona w Augsburgu w 1555 r.

swoim terenie pełną władzę nad poddanymi, i to nie tylko w sprawach politycznych, ale także wyznaniowych. Poddani mieli obowiązek wyznawać religię swojego władcy. Inne wyznania chrześcijańskie (a także judaizm) były zakazane, co równało się temu, że nie można było publicznie przyznawać się do nich ani sprawować określonego przez nie kultu. Każda próba publicznego okazywania wierności swoim przekonaniom religijnym była traktowana jako wyraz buntu wobec suwerena. Groziły za to surowe kary, z karą śmierci włącznie.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie i ocena wartości argumentacji na rzecz tolerancji, jaką John Locke zawarł w *Liście o tolerancji*. Stanowiła ona odpowiedź na zasadę *cuius regio, eius religio*. Locke pokazał ponad wszelką wątpliwość, że była ona fatalnym błędem politycznym, powodującym terror polityczny, chaos społeczny i deprecjację religii chrześcijańskiej. Tym samym angielski myśliciel intelektualnie naprawiał niezwykle kosztowny błąd ustrojowy, który popełnił król Henryk VIII i jego następcy.

Sprawując pieczę nad oficjalnym wyznaniem, suweren mógł mieć istotny wpływ na sformułowania podstawowych treści wiary, które miały stanowić wyróżnik autoryzowanego przezeń wyznania. I tu warto zwrócić uwagę na osobliwość Anglii. O ile w Niemczech najpierw zaistniało, za sprawą Marcina Lutera, nowe wyznanie chrześcijańskie, a dopiero później zostało ono przyjęte za własne przez książęcych zwolenników reformatora, o tyle w Anglii rzecz miała się odwrotnie. Król sprowokował nową sytuację polityczną, dla której usprawiedliwienia potrzebował nowej religii<sup>9</sup>. Wyselekcjonowane, zgodnie z wolą suwerena, treści wiary chrześcijańskiej siłą rzeczy stawały się istotną częścią oficjalnej ideologii państwowej, która uzasadniała stosowanie terroru wobec opornych, wykluczając ich ze sfery publicznej. Rządy oparte na *cuius regio, eius religio* z definicji były nietolerancyjne wobec „niepaństwowych” wspólnot wyznaniowych. Na przykładzie Anglii John Locke pokazał całe polityczne zło płynące ze stosowania tej zasady. Zdawał sobie z tego sprawę już w 1659 r. W *Essay in Defence of the Good Old Cause* sformułował tezę, że „tolerancja religijna nie jest problemem religij-

---

<sup>9</sup> Dość szczegółowo kwestię tę wyjaśnia Alister E. McGrath w *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford: Wiley-Blackwell 2012, s. 223-225). „The situation in England from 1530 onward was totally different. Henry VIII – and his Tudor successors – simply declared that there would be only one national church within his realm. By royal command, there would be a single Christian body in England, with the monarch as its head or ‘supreme governor.’ The reformed English church was thus under no pressure to define itself in relation to any other Christian body in the region, in that no rival ecclesial bodies were permitted. The Act of Uniformity ensured that there was only one national church” (tamże, s. 224).

nym, lecz problemem politycznym”. Sama religia, niezależnie od tego, jaka ona jest, nie jest w stanie nałożyć władzom państwa żadnych obowiązków – ani pozytywnych, ani negatywnych. Tolerancja jest jednym z instrumentów państwa, dzięki któremu może ono rozwiązać problem zgodnego współżycia różnych grup wyznaniowych<sup>10</sup>. Monarchia angielska, podobnie jak inne monarchie zachodniej Europy, nie potrafiła tego zrobić przez wiele dziesiątków lat, doprowadzając tym samym do ludobójczych wojen religijnych. W tym miejscu warto dodać, że w Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej nigdy nie obowiązywała zasada *cuius regio, eius religio*, dzięki czemu szczęśliwie uniknęła ona religijnej wojny domowej. Nie był potrzebny polski Locke, gdyż polska szlachta, wysoce sobie ceniąc wolności obywatelskie, w tym wolność sumienia i wyznania, zadbała o to, aby w Rzeczypospolitej żaden król nie przeforsował praw, które unicestwiłyby faktycznie istniejącą tolerancję religijną. Rzeczpospolita Obojga Narodów była tolerancyjna, podczas gdy w Anglii, Szkocji, Francji czy w księstwach niemieckich w kręgach sprawujących władzę nikomu nawet nie śniło się o tolerancji.

#### TŁO HISTORYCZNE

Jak już powiedziano, Reformacja w Anglii miała zgoła inny charakter niż w Niemczech. O ile w tym ostatnim kraju względy religijne wyprzedzały i warunkowały działania polityczne – Luter najpierw wystąpił przeciwko Rzymowi, a dopiero potem znalazł polityczne poparcie książąt niemieckich – w Anglii było odwrotnie, powody Reformacji były tam czysto polityczne, nie religijne. Henryk VIII miał przed sobą ważny cel polityczny: dążył do zapewnienia ciągłości dynastii Tudorów. Z małżeństwa z Katarzyną Aragońską, zawartego w 1509 r., urodziła się jedynie córka Maria. Królowa, poronivszy wielokrotnie, nie dawała nadziei na urodzenie męskiego potomka. W takiej sytuacji Henryk występuje do papieża Klemensa VII z prośbą o rozwód. Ten jednak nie tylko z powodów religijnych, ale również politycznych – w tym czasie Klemens VII był więźniem cesarza Karola V<sup>11</sup> i nie mógł sobie pozwolić na podejmowanie decyzji, które cesarz z łatwością wykorzystałby przeciwko niemu – odmówił nań zgody, grożąc jednocześnie ekskomuniką w przypadku zawarcia ponownego małżeństwa. Odmowna decyzja

<sup>10</sup> Por. także M. S i n a, *L'avvento della ragione. «Reason» e «Above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milano: Vita e Pensiero 1976, s. 291-292.

<sup>11</sup> Ten zaś z kolei był siostrzeńcem Katarzyny Aragońskiej.

papieża rozgniewała Henryka VIII. Nie oglądając się na Rzym, pojął za żonę Annę Boleyn, oddalając tym samym Katarzynę; ta będzie odtąd nosić tytuł jedynie „księżnej-wdowy”. Król wywarł ogromny nacisk na wierny dotąd papieżowi Kościół angielski. Wymusił na jego biskupach nie tylko zgodę na ponowne małżeństwo, ale przede wszystkim zapewnił sobie ich uległość, zmuszając ich jednocześnie do zerwania z Rzymem. Henryk VIII zadbał o to, aby stać się także najwyższym zwierzchnikiem Kościoła angielskiego, którego reformowanie w kierunku luteranckim powierzył nowemu arcybiskupowi Canterbury – Thomasowi Cranmerowi. Niektóre idee luteranckie znalazły odbicie w *10 Artykułach* nowego wyznania w Kościele angielskim<sup>12</sup>.

W 1534 r. król podpisuje *Akt Sukcesji*, wedle którego władza przechodziła na jego dzieci<sup>13</sup>, oraz *Akt Supremacji*, zgodnie z którym Henryk VIII Tudor stawał się także „Obrońcą Wiary i pod Jezusem Chrystusem Najwyższym Zwierzchnikiem (*Supreme Governor*) Kościoła Anglii”. *Akt Zdrady* zabezpieczał króla przed tymi, którzy mogliby nie uznać jego nowej roli. Zgodnie z postanowieniem tego *Aktu* odmowa uznania króla za głowę Kościoła lokalnego była równoznaczna ze zdradą stanu, za co groziła kara śmierci. Rychło mieli się o tym przekonać najbliżsi doradcy królewscy: Thomas Morus i biskup John Fisher. Nie były to jedyne ofiary *stricte* politycznych decyzji. Szacuje się, że za panowania Henryka VIII zginęło w Anglii około 500 katolików, w tym 2 kardynałów, 2 arcybiskupów, 18 biskupów, 13 opatów oraz bliżej nieokreślona liczba przeorów i zakonników. Po śmierci Henryka w 1547 r. na tron wstępuje jego syn, król Edward VI. Rządzi zaledwie sześć lat (do 1553 r.). Za jego panowania następuje dalsza protestantyzacja Kościoła Anglii, czego istotnym wyrazem staje się opracowanie Pierwszego i Drugiego Modlitewnika (*Prayer Book*) oraz *42 Artykułów wiary*. Obydwa te akty były dziełem arcybiskupa Cranmera.

Za rządów pierwszej córki Henryka, Marii Tudor, Anglia wraca do katolicyzmu (lata 1553-1558). „Krwawa” Maria dąży do cofnięcia religijnych reform ojca<sup>14</sup>, ponownie nawiązując zerwane stosunki z Rzymem. I znowu, zgodnie z zasadą *cuius regio, eius religio*, bezwzględnie tępi zwolenników i współpracowników Henryka. Thomasa Cranmera wraz z dwoma innymi biskupami posyła na stos w Oksfordzie w 1557 r. Prześladowuje protestantów.

<sup>12</sup> M c G r a t h, *Reformation Thought. An Introduction*, s. 229.

<sup>13</sup> Anna Boleyn urodziła Henrykowi późniejszą królową Elżbietę I, kolejną zaś małżonką, Jane Seymour, syna Edwarda.

<sup>14</sup> Maria miała osobiste powody, by pośmiertnie „pognać” ojca, który tak bardzo upokorzył jej matkę, a ją samą pozbawił prawa do dziedziczenia tronu, uznając za dziecko z nieprawego łoża.

Część z nich (około 300 osób) traci życie, część (w liczbie około 800 osób) ratuje się ucieczką, głównie do Zurychu i Genewy. W Genewie wielu z nich spotka Jana Kalwina (m.in. Theodor Beza i John Knox), zapozna się z jego nauką, stając się gorliwymi kalwinistami.

Po śmierci Marii (1558 r.) władzę obejmuje Elżbieta I, która po kilku latach panowania doprowadza do ponownego narzucenia Kościołowi anglikańskiemu luterkańskiego charakteru. Z jej polecenia zostaje przyjętych 39 *Artykułów wiary* (1563 r.), wzorowanych na wcześniejszych 42 *Artykułach*. Elżbieta I wydaje *Akt Jednolitości* (*Act of Uniformity*, w którym nakazuje używanie protestanckiego modlitewnika (*The Book of Common Prayer*) we wszystkich kościołach. Ponownie zrywa z katolickim Rzymem, przyjmując tytuł „Najwyższego Zwierzchnika Kościoła Anglii” (*Supreme Governor of the Church of England*), wcześniej w *Akcie o Zwierzchnictwie* (*Act of Supremacy*), wydanym w 1559 r., nakazuje wszystkim urzędnikom złożenie przysięgi uznającej królewską zwierzchność nad Kościołem. I podobnie jak za Henryka VIII, każda odmowa jest traktowana jako zdrada stanu. Tak zwane *Porozumienie Elżbietańskie* (*Elizabethan Settlement*) ustalało, że w Anglii istnieje jeden oficjalny Kościół anglikański, katolicyzm zaś, luteranizm czy kalwinizm przestały być tolerowane. Stanowisko takie miało charakter *stricte* polityczny i nie brało poważnie pod uwagę religijnego faktu, że doktryna anglikanów była swoistą mieszanką katolicyzmu, luteranizmu i w coraz większym stopniu także kalwinizmu. Niedopuszczenie wyznań konkurencyjnych miało na celu zapobieżenie podziałom w oficjalnym Kościele państwowym. Mimo to Elżbieta I nie była w stanie przeszkodzić szybkiemu rozrostowi wyznania kalwińskiego, którego wyznawców zwykło się w Anglii nazywać purytanami. Purytanizm, powstały przy końcu XVI wieku, stał się znaczącą siłą religijną i polityczną. Główny w tym udział mieli tacy ludzie, jak Theodor Beza czy John Knox. Tego ostatniego niektórzy historycy uważają wprost za „założyciela purytanizmu”<sup>15</sup>. Niezwykła popularność purytan najpierw w Szkocji, później w Anglii miała wielorakie źródła, gdyż kalwinizm zdawał się być najlepszą doktryną obronną przed Rzymem. Wywodził się z Genewy, która za czasów Kalwina zajmowała nieprzejednane wrogie stanowisko wobec papieża i „papistów”. Purytanie nie byli przywiązani ani do tradycji, ani do dotychczasowej hierarchii kościelnej, opowiadali się za nową formacją Kościoła, a nie za modyfikacją dotychczasowych wspólnot. Swoje życie i nauczanie w sposób sztywny i bezkom-

---

<sup>15</sup> Por. M.D. Lloyd-Jones, *The Puritans. Their Origins and Successors*, Edinburgh: Banner of Truth Trust 1987, s. 267-268.

promisowy opierali na samej tylko lekturze Pisma Świętego. „Purytanin z definicji jest człowiekiem niezależnym, o niezależnej myśli. Purytanin nigdy nie jest człowiekiem establishmentu [...] z racji swojej niezależności i oryginalności, lektury Pisma Świętego dla siebie i swojego pragnienia poznania prawdy, niezależnie od tego, co inni mogli powiedzieć lub pomyśleć”<sup>16</sup>. Kalwinizm tak bardzo przyjmuje się u Anglików, że prawie wszyscy liderzy Kościoła elżbietańskiego są kalwinistami. Mimo to purytanizm nie daje się spacyfikować poprzez włączenie jego elementów doktrynalnych do doktryny oficjalnego Kościoła anglikańskiego. Coraz większa liczba purytanów i coraz większy ich awans społeczny i polityczny powoduje, że purytanizm (kalwinizm) staje się w Anglii wyznaniem alternatywnym, którego już nie można stłumić środkami politycznymi.

Po śmierci Elżbiety I, za Jakuba I, a zwłaszcza za jego syna Karola I, purytanie zyskują coraz większe znaczenie polityczne, by szczyt swoich możliwości osiągnąć za rządów Olivera Cromwella. Pierwsza połowa XVII wieku w Anglii bezsprzecznie należy do purytanów. Zwłaszcza wobec Karola I kalwiniści stają się coraz większymi rebeliantami. W marcu 1629 r. w Izbie Gmin, zdominowanej przez purytanów, przyjęto rezolucję, w której zapisano, że „ktokolwiek będzie wprowadzał innowacje do religii lub próbował faworyzować rozszerzenie albo wprowadzenie papizmu lub arminianizmu lub inne opinie nie zgadzające się z prawdziwym i ortodoksyjnym Kościołem, ten będzie uważany za głównego wroga Królestwa i Wspólnoty”<sup>17</sup>. Rezolucja była skierowana głównie przeciw królowi Karolowi i arcybiskupowi Laudowi, których purytanie oskarżali o to, że dążyli do zbliżenia między anglikanami a katolikami. Narastający konflikt doprowadza w latach czterdziestych XVII wieku do otwartych działań militarnych między wojskami króla a armią purytańską dowodzoną przez Cromwella. Purytanie wygrywają bitwę, doprowadzając do egzekucji najpierw arcybiskupa Lauda, później króla Karola I (30 stycznia 1649 r.). Pełnia władzy przechodzi w ręce Olivera Cromwella i purytanów. Teraz głównymi wrogami stają się katolicy – zarówno „papiści” działający w ukryciu (jezuici), jak i buntujący się irlandzcy katolicy, przeciw którym Cromwell wysłał w 1649 r. kompanię karną. Wojska purytańskie dokonują rzezi miast i spustoszenia znacznej części Irlandii, sam Cromwell zaś uważa się za „wykonawcę woli Boga”<sup>18</sup>. I tu

<sup>16</sup> Tamże, s. 268.

<sup>17</sup> G.R. C r a g g, *From Puritanism to the Age of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 1966, s. 16.

<sup>18</sup> Wymordowano m.in. całą ludność miast Drogheda i Wexford, tj. ponad 4,5 tysiąca miesz-

również konflikt rozgrywa się na płaszczyźnie polityczno-religijnej. Wróg religijny jest zarazem wrogiem politycznym. Polityczno-religijna nienawiść daje o sobie znać również po śmierci Cromwella w 1658 r.<sup>19</sup>, gdy dwa lata później nastaje okres tzw. Restauracji i przywrócona zostaje monarchia, a Kościół anglikański odbudowuje swoją pozycję. Powrót Karola II (syna Karola I) związany jest z obaleniem partii purytańskiej, skazaniem na śmierć tych, którzy przyczynili się do śmierci jego ojca Karola I<sup>20</sup>, oraz odrzuceniem teologii purytańskiej. Teraz wielu purytańskich dostojników, zarówno duchownych, jak i świeckich, przechodzi na stronę króla Karola II i Kościoła anglikańskiego, uczestnicząc w coraz mocniejszej krytyce kalwinizmu, co doprowadza pod koniec XVII wieku do jego całkowitego upadku<sup>21</sup>.

Mimo to nadal wielu obawiało się wprowadzenia religijnej tolerancji. Samuel Parker pisał, że król mógłby ją usankcjonować, ale z drugiej strony „bardzo niebezpieczną rzeczą jest sprzyjanie wielu sektom religijnym w królestwie”, gdyż „prowadziłyby wojnę przeciwko innym, każda z nich byłaby nieprzyjaciółką reszty”. Parker był przekonany, że „świat chrześcijański rzadko był zaangażowany w wojnę cywilną, która nie rodziłaby się z powodu roszczeń religii”<sup>22</sup>. W swojej rozprawie *A Discourse of Ecclesiastical Polity* obciążał purytanów odpowiedzialnością za Wojnę Domową. Pisał w niej: „Religia jest przeto albo pożyteczna, albo niebezpieczna dla państwa, ponieważ nastawienie, jakie rodzi, jest albo pokojowe, albo gwałtowne; tak jak nie ma niczego skuteczniejszego dla interesów władzy rządzącej, tak nie ma niczego groźniejszego; nic więc bardziej nie obchodzi książąt niż opieka nad doktrynami nauczonymi w obrębie ich państw”<sup>23</sup>. Parker potwierdzał tym samym obowiązywalność zasady *cuius regio, eius religio*, ale i niebezpieczeństwa z nią związane. Dostrzegał wartość religijnej legitymizacji władzy suwerena, ale i czysto instrumentalne wykorzystywanie religii.

---

kańców. Podczas całej kampanii zamordowano w Irlandii kilkaset tysięcy ludzi (szacunki historyków wahają się między 200 a 500 tysięcy zamordowanych), spalono wiele miast i wsi, część zmuszając do ucieczki z okupowanych terenów bądź na południe wyspy bądź do Nowej Anglii. Por. też M. Ó Siochrú, *God's Executioner: Oliver Cromwell and the Conquest of Ireland*, London: Faber & Faber 2008.

<sup>19</sup> W 1661 r. ciało Cromwella zostało wyciągnięte z grobu i publicznie powieszono.

<sup>20</sup> Dokonano m.in. egzekucji na sześciu sędziach tego składu sędziowskiego, który w 1649 r. posłał Karola I na szafot.

<sup>21</sup> C r a g g, *From Puritanism to the Age of Reason*, s. 30.

<sup>22</sup> P a r k e r, *History of His Own Time*, s. 354.

<sup>23</sup> T e n z e, *Discourse of Ecclesiastical Polity*, London 1669, s. 145.



Wprowadzeniem tolerancji religijnej nie był zainteresowany również Edward Stillingfleet (1635-1699), widząc w niej zachętę do buntów i niepokojów społecznych, wszczynanych przez rywalizujące z sobą sekty religijne<sup>24</sup>. W tych i tym podobnych głosach objawiał się strach, że nie da się zastosować takich regulacji prawnych, które zapewniałyby pokojowe współistnienie różnych grup wyznaniowych w jednym państwie. Nie znajdowano skutecznego sposobu oderwania bieżącej polityki od religii, która w mniejszym lub większym stopniu pełniła funkcję ideologicznego usprawiedliwienia dla tejże polityki.

Dopiero w kwietniu 1689 roku król Jakub II ogłasza *Deklarację Poblążliwości (Declaration of Indulgence)*, w której proklamuje wolność wyznania, choć w dosyć ograniczonym zakresie, w maju zaś tegoż roku zostaje ogłoszony *Akt Tolerancji (Act of Toleration)*. Wraz z tym aktem kończą się próby zmuszania Anglików do religijnej jedności, choć nadal nie są tolerowani katolicy i unitarianie (pewne ustępstwa zostają poczynione na rzecz kwakrów i anabaptystów). W takich okolicznościach pojawia się *List o tolerancji* Johna Locke'a.

#### LOCKE'A KRYTYKA ZASADY „CUIUS REGIO, EIUS RELIGIO”

W *Liście o tolerancji* Locke nie odnosi się wprost do konkretnych rządów w Anglii. Nie zajmuje stanowiska po żadnej ze stron międzywyznaniowego konfliktu<sup>25</sup>. Locke od samego początku uderza w to, co – jego zdaniem – jest źródłem społecznego i politycznego konfliktu. Występuje przeciw suwerenowi, który, niepodzielnie panując na swoim terytorium, łączy w jedno władzę polityczną z władzą religijną. W przypadku Anglii suwerenem był król lub przywódca większości parlamentarnej. Sprawował on nie tylko władzę polityczną – co jest oczywiste – ale również faktycznie decydował o życiu religijnym swoich poddanych, zmuszając ich do wyznawania religii (przynajmniej oficjalnie), którą sam wyznawał lub deklarował, że wyznaje. O ile przymus polityczny oparty na prawie suwerena wydaje się czymś naturalnym, o tyle przymus w sferze religii całkowicie wypacza jej sens. „Nikt, choćby i chciał, nie jest w stanie w coś wierzyć na polecenie drugiego.

<sup>24</sup> C r a g g, *From Puritanism to the Age of Reason*, s. 200.

<sup>25</sup> Wyjątek czyni względem katolików, których podobnie jak wielu współczesnych wpływowych Anglików oskarża o wrogie zamiary polityczne i nie uznaje za stosowne tolerowanie ich tak jak anglikanów, kalwinistów czy nawet anabaptystów i kwakrów.

A właśnie na wierze polega siła i skuteczność prawdziwej i zbawiennej religii<sup>26</sup> – pisze Locke. W takim przypadku roszczenia władzy świeckiej są zwykłą uzurpacją. Przekonania religijne zakładają wolność jednostki. Skoro nie da się sprawować czynności religijnych bez głębokiego wewnętrznego przekonania, unikając religijnej hipokryzji, to suweren nie może w tę sferę ingerować. Nie może tak czynić z dwóch powodów. Po pierwsze, stosując przymus, przekreśla wolność jednostki; po drugie, suweren nie ma istotnego wpływu – bo nie może mieć, jest takim samym człowiekiem jak każdy inny – na zbawienie wieczne poddanego, co wszakże jest celem każdego wierzącego chrześcijanina. Książęta mają większą władzę niż zwykli ludzie, ale w sprawach religii nie mają lepszego rozeznania niż ich poddani. A nawet gdyby mieli lepsze rozeznanie, to nie są w stanie nikomu zapewnić bezpieczniejszej drogi do zbawienia<sup>27</sup>. Łatwo zauważyć, że ten argument uderza nie tyle w katolickiego papieża, ile przede wszystkim w protestantów i ich lokalnych władców, którzy za pomocą religii legitymizowali swoją władzę. Świecka władza suwerena nie może się zatem rozciągać na sprawy zbawienia duszy poddanych. Nie ma on mandatu od Boga, aby mógł „siłą zmuszać innych do przyjmowania własnej religii”<sup>28</sup>. Locke zdecydowany w sposób odcina się zarówno od purytańskiego fideizmu, jak i od absolutystycznych praktyk władzy świeckiej. Religijnie pojmowane zbawienie duszy nie może się stać ze „wzgardą wobec nakazów rozumu i własnego sumienia”, a za sprawą ślepego przyjmowania „dogmatów swojego władcy”. Tym bardziej gdy – Locke wyraźnie ironizuje – władca wykazuje taką „żarliwość o Boga, o Kościół, o zbawienie dusz”, że „posuwa się aż do palenia na stosie żywcem”<sup>29</sup>. Gdy angielski myśliciel mówi o „własnej religii” władcy, narzucanej poddanym, to cóż innego może mieć na myśli jak nie zasadę *cuius regio, eius religio*. Tym samym pośrednio poddaje krytyce polityczno-religijne decyzje króla Henryka VIII i jego następców.

Nie oznacza to jednak, że suweren ma się powstrzymywać od wywierania jakiegokolwiek wpływu na religijność poddanych. Locke wcale nie głosi religijnej neutralności władzy. Przeciwnie, ma ona eksponować wartości ludzkie i chrześcijańskie, przekonywać o wartości wiary w Boga, a zwłaszcza ważności zasad moralnych. Nie może jednak tego wszystkiego nakazywać pod groźbą kary, lecz jedynie przekonywać poddanych, aby je dobro-

<sup>26</sup> L o c k e, *List o tolerancji*, s. 8.

<sup>27</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>28</sup> Tamże, s. 8.

<sup>29</sup> Tamże, s. 4.

wolnie zaakceptowali. Czym innym wszelako jest przekonywanie, a czym innym rozkazywanie. Urząd publiczny może pouczać, oświecać za pomocą dowodów, sprowadzając błądzących na drogę prawdy. Powinien krzewić dobre obyczaje, które są konieczne dla zachowania pokojowego współżycia między ludźmi. Locke jest przekonany, że „jedyną właściwą metodą krzewienia wiary” jest „łączenie ze sobą życzliwości i humanizmu z ciężarem dowodów i racji”<sup>30</sup>. W jego przekonaniu religia nie jest irracjonalna, przeciwnie – w swych podstawach jest zgodna z nakazami zdrowego rozsądku.

Z drugiej strony Locke mocno podkreśla, że „władza publiczna nie jest zobowiązana do określania państwową ustawą artykułów wiary, czyli dogmatów (*articulos fidei sive dogmata*) bądź też sposobów oddawania czci Bogu”. Gdy tak czyni, to jest w tym nieskuteczna. „Jeśli bowiem do ustaw nie dodaje się sankcji karnej, to upada moc ustaw, a jeśli grozi się karami, to są one z gruntu nieprzydatne i nieodpowiednie do przekonania umysłu”<sup>31</sup>. Locke uderza w purytanów i rozliczne protestanckie sekty, wiążąc wiarę z rozumem. Ślepa wiara podyktowana względami politycznymi prowadzi do fanatyzmu, zaciętrzewienia, nieprzejednania, nienawiści, a w konsekwencji do rozlewu krwi. Jest także czymś skrajnie głupim. Locke drwiąco zauważa, że „wobec wielkiej różnorodności poglądów religijnych wśród rządzących, jedynie nieliczni mogliby się zbawić [z pomocą «prawdziwej» religii władcy] i zależałoby to od miejsca urodzin”<sup>32</sup>. Tym samym zbawienie wieczne nie tyle zależałoby od odkupieńczej łaski Jezusa Chrystusa, ile od posłuszeństwa wobec oficjalnego wyznania, które obowiązuje w danym kraju i na danym terenie. Locke umiejętnie sprowadza rzecz do absurdu.

Autor *Listu o tolerancji* staje w obronie samej religii. Nie służy jej podporządkowanie bieżącej polityce. Locke wskazuje na podstawową słabość Kościoła angielskiego, pisząc, że „z większą łatwością przystosowuje się lokalny Kościół do dworu panującego niż odwrotnie, dwór do Kościoła. [...] Z jaką to łatwością za Henryka, Edwarda, Marii, Elżbiety duchowni układali dekryty, artykuły wiary, a wszystko – na skinienie panującego, chociaż ci władcy tak różne mieli zapatrywania i wydawali rozporządzenia w sprawie religii, że nikt zgoła, chyba chory umysłowo (*amens*), skłonny byłby powiedzieć, [...] że jakiś człowiek uczciwy i szczerzy wielbiciel Boga mógłby się ich dekretem podporządkować bez szkody dla swego sumienia, bez ujmy dla

<sup>30</sup> Tamże, s. 20.

<sup>31</sup> Tamże, s. 9-10.

<sup>32</sup> Tamże, s. 10.

czci Bogu należnej”<sup>33</sup>. Jakież bowiem znaczenie dla poważnego wierzącego mogły mieć naprędce tworzone podstawowe „artykuły wiary” raz w liczbie pięciu, innym razem czterdziestu dwóch czy trzydziestu dziewięciu? To jeszcze jeden bardzo mocny argument przeciw zasadzie *cuius regio, eius religio*. Locke wprost ośmiesza te wszystkie pseudo-religijne reformy, jakie miały miejsce w Anglii w wieku XVI. Były one raczej kpinią z chrześcijaństwa niż zachętą do pobożnego życia. Dlatego z całą mocą jest po stronie tych, którzy buntowali się w przeszłości wobec religii zdominowanej przez politykę. Nie waha się napisać, że „prześladowania i okrucieństwo”, które miały miejsce w czasach Henryka, Marii Tudor, Elżbiety I czy Cromwella, były „sprzeczne z duchem chrześcijańskim”. Nie usprawiedliwiała ich troska o państwo i poszanowanie prawa, gdyż odmienne poglądy religijne nie mogą być podstawą do prześladowań. Dlatego tolerancja jest „do tego stopnia zgodna z Ewangelią i zdrowym rozsądkiem, że po prostu wydaje się rzeczą koszmarną, jeżeli ludziom w tak jasnym świetle mrok oczy przesłania”<sup>34</sup>. To niedwuznaczna sugestia, że to, co zapoczątkował Henryk VIII w latach trzydziestych XVI, to ciemny (irracjonalny i niechrześcijański) zabobon, który dręczył społeczeństwo angielskie przez przeszło półtora wieku. Ten polityczny zabobon ideologicznie umacniał przeciwników tolerancji, którzy „pod pretekstem religii innych katowali, kaleczyli, rabowali, mordowali”<sup>35</sup>. Locke nie przejawia cienia sympatii dla „szermierzy prawdy, pogromców fałszu, nieprzejednanych wrogów odszczepieńców”, którzy „goreją i płoną” w swej żarliwości o Boga „jedynie tam, gdzie mają za sobą poparcie świeckiego urzędu”. Korzystając z ramienia władzy świeckiej, „gwałcą pokój i miłość chrześcijańską”. A gdy ich mocodawcy tracą władzę polityczną, wówczas „głoszą konieczność pielęgnowania wzajemnej tolerancji”<sup>36</sup>. Walczą wtedy o tolerancję, ale tylko dla siebie. Locke był jednym z tych, którzy zainicjowali zdecydowaną walkę z politycznie inspirowanym „entuzjazmem” religijnym, z wszelkiego rodzaju sekciarskim zelotyzmem, fanatyczną żarliwością wiary, która domagała się dla siebie wyłączności na scenie politycznej<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Tamże, s. 30.

<sup>34</sup> Tamże, s. 6.

<sup>35</sup> Tamże, s. 3. Przed brytyjskim parlamentem w Londynie stoi pomnik Olivera Cromwella. W jednej ręce trzyma Biblię, w drugiej miecz. Cromwell był bezwzględny dyktatorem, pogromcą katolickich Irlandczyków, a jednocześnie religijnym fanatykiem, który często występował jako żarliwy kaznodzieja purytański.

<sup>36</sup> Tamże, s. 20. Tak zachowywali się purytanie za czasów cromwellowskiej Republiki i potem, za czasów Restauracji po 1660 r. Por. też C r a g g, *From Puritanism to the Age of Reason*, s. 13-21).

<sup>37</sup> W podobnym duchu wyrażał się S. Parker: „Kto jest dumny i zarozumiały w kwestii religii, w sposób naturalny popada w najdziksza beczelność i nikczemność natury i jest całkowicie

Locke nie był pierwszym publicystą, który piętnował sekciarski fanatyzm. Nieco wcześniej poddawał go ostrej krytyce Samuel Parker, który pisał: „Dopuszczać do istnienia różnych sekt religijnych w państwie to nic innego jak utrzymywać wiele pretekstów i okazji do powstawania publicznych niepokojów [...] Kiedy religia dzieli umysły ludzkie, żaden wspólny interes nie może ich zjednoczyć; tam gdzie fanatyzm niszczy przyjaźń, więzy natury nie są wystarczająco silne, by je złączyć”<sup>38</sup>. Mimo to Parker nie opowiadał się za potrzebą wprowadzenia tolerancji religijnej, uważając, że pokój społeczny możliwy jest do utrzymania wyłącznie w przypadku istnienia jednej oficjalnej religii<sup>39</sup>.

#### NA CZYM, WEDLE JOHNA LOCKE'A, POLEGA ROZDZIAŁ KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA?

Co zatem miało być istotą tolerancji religijnej jako antidotum na dotychczasową zasadę *cuius regio, eius religio*? Realizacja tej zasady wiązała się z pasmem tragedii i wielu niepotrzebnych cierpień, których można było uniknąć. Jezus Chrystus nie wyposażył swoich zwolenników w broń, lecz w Ewangelię, w nowinę pokoju, świętości i wzorowych obyczajów<sup>40</sup>. Mimo ewolucji poglądów Locke nigdy nie przestał być człowiekiem wierzącym w Boga, choć skądinąd coraz bardziej oddalającym się od purytanizmu, który wyniósł z rodzinnego domu. Był przekonany, że religia chrześcijańska ma ludzi łączyć, nie dzielić. Apel taki kierował do wszystkich, a szczególnie obowiązkiem takim obarczał duchownych. Mieli oni przypominać wiernym o powinności zachowania pokoju i życzliwości w stosunku do wszystkich ludzi, zarówno prawowiernych, jak i błędnie wierzących, wobec tych, którzy dzielają ich religijne zapatrywania, jak i wobec przeciwników ich wiary i obrzędów, wobec osób prywatnych, jak i wobec tych, którzy kierują państwem. Mieli także przeciwstawiać się „żarliwości ducha” oraz „poskramiać i łagodzić” „niepohamowaną gorliwość o swoją religię i sektę”<sup>41</sup>. Aby to było możliwe, Locke proponował rozdział religii i polityki, rozdział Ko-

---

niezdolny do tego, by być dobrym poddanym i dobrym bliźnim” (por. S. Parker, *Discourse of Ecclesiastical Polity*, London 1669, s. VIII. Cyt. za: R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków: Znak 1998, s. 23).

<sup>38</sup> Parker, *Discourse of Ecclesiastical Polity*, s. 155-156.

<sup>39</sup> Por. Legutko, *Tolerancja*, s. 28, 43.

<sup>40</sup> Locke, *List o tolerancji*, s. 6.

<sup>41</sup> Tamże, s. 22.

ścioła od państwa. Należało teraz na nowo zdefiniować funkcje i obowiązki jednej i drugiej instytucji.

Dla Locke'a każdy Kościół jest „wolnym stowarzyszeniem ludzi (*societas libera hominum*), którzy łączą się z sobą na zasadzie całkowitej dobrowolności w tym, aby publicznie oddawać Bogu cześć, w takiej formie, jaka w ich przekonaniu jest Bóstwu miła, a dla zbawienia ich duszy skuteczna”<sup>42</sup>. Każdy, kto wchodzi do danej wspólnoty religijnej, ma prawo z niej swobodnie wyjść, jeśli uzna, że z jakichś powodów nie może i nie chce w niej dłużej pozostawać. Locke wygłasza oczywiste stwierdzenie: „nikt z ludzi nie rodzi się jako członek jakiegoś określonego Kościoła”, gdyż „człowiek ze swej natury nie jest związany z żadnym Kościołem”. Wszelako w czasach Locke'a w niektórych krajach Europy takie stwierdzenie wcale nie było oczywiste<sup>43</sup>. Skoro zatem uczestnictwo w religijnej wspólnocie jest dobrowolne, to i wspólnota jako całość ma prawo stanowić o własnych ustawach i nie powinny one być narzucane z zewnątrz, w szczególności przez żadną władzę polityczną. Każda bowiem wspólnota protestancka opiera się wyłącznie na Piśmie Świętym i gromadzi się w Imię Jezusa Chrystusa<sup>44</sup>. Każda ma czuć się wolną w wyborze treści religijnych i w tworzeniu wewnętrznych przepisów, obowiązujących we wspólnocie, ale ta działalność ma dotyczyć tylko sfery ducha. Locke opowiada się za subiektywną prawdą religijną, którą przyjmuje dana wspólnota. Znaczy to, że obiektywnie żadna z nich nie wyróżnia się prawowiernością wobec innych, heretyckich. Każda bowiem jest prawowierna dla samej siebie. Ma swoją własną interpretację Pisma Świętego, którą uważa za prawdziwą. Dla Locke'a pojęcie herezji przestaje istnieć. Tolerancja religijna, za którą opowiada się Locke, zakłada, że nie ma obiektywnie błędnych przekonań religijnych<sup>45</sup>. To, a także brak politycznego uwikłania ma umożliwić, przynajmniej teoretycznie, pokojowe współistnienie wszystkich Kościołów, wspólnot religijnych i sekt<sup>46</sup>. Tak rozumiana tolerancja oddala od poszukiwania obiektywnej prawdy i w niedalekiej przy-

<sup>42</sup> Tamże, s. 11.

<sup>43</sup> Tamże. *Prawo duńskie* ogłoszone przez króla Christiana V (1683) stanowiło, że każdy Duńczyk z racji swojego urodzenia w Królestwie Duńskim jest zarazem członkiem duńskiego Kościoła luteranckiego. Zgodnie z tym prawem odejście od luteranizmu na rzecz innego wyznania było zagrożone karą śmierci. XVII-wieczna Dania była doskonałym przykładem obowiązywania zasady *cuius regio, eius religio*.

<sup>44</sup> Tamże, s. 12-13. Locke odrzuca sukcesję apostołską, w jego rozumieniu Kościół protestancki nie wywodzi się od Apostołów.

<sup>45</sup> Tamże, s. 18.

<sup>46</sup> Tamże, s. 21.

szłości doprowadzi w Anglii bądź do postaw deistycznych (Blount, Collins, Toland, Tindal) bądź do religijnego sceptycyzmu (Hume).

O ile celem wspólnoty religijnej jest „publiczny kult Boga dla osiągnięcia życia wiecznego”, o tyle państwo „zostało ustanowione wyłącznie dla zachowania i pomnażania dóbr doczesnych”. Kościół winien zajmować się wyłącznie sprawami duchowymi, które mają ścisły związek ze zbawieniem wiecznym (cele soteriologiczne). Temu winna być podporządkowana cała kościelna nauka i wszystkie wewnętrzne ustawy. Z drugiej strony żaden Kościół nie powinien prowadzić takiej działalności, która by miała na celu „posiadanie dóbr doczesnych i ziemskich”. Sprawami materialnymi zajmuje się państwo. Dobrami doczesnymi są wolność, całość i nietykalność ciała, włości, pieniądze, sprzęty itd. Powinnością władzy publicznej jest „ochrona sprawiedliwego posiadania”. Łatwo zauważyć, że funkcje spełniane przez wspólnotę religijną i przez państwo nie dublują się, lecz każdy z tych podmiotów spełnia je w sposób rozłączny w stosunku do drugiego. Z racji rozłączności spełnianych funkcji można mówić o faktycznym oddzieleniu wspólnot religijnych od państwa<sup>47</sup>. Z tego też względu kościelna ekskomunika nie będzie już pociągać za sobą konfiskaty żadnych doczesnych dóbr ekskomunikowanego, gdyż państwo przestaje być świeckim wykonawcą religijnych decyzji<sup>48</sup>. Tak definiowany podział kompetencji jest jednym z koniecznych warunków rozdziału (*distinguerre*) spraw państwa od spraw religii. Umożliwia także właściwe, zdaniem autora *Listu o tolerancji*, określenie granic między Kościołem (wspólnotami religijnymi) a państwem. Przeprowadzenie takiego rozdziału ma doprowadzić do położenia kresu nie kończącym się konfliktom i sporom w państwie<sup>49</sup>. Aby raz na zawsze zerwać złączeniem władzy religijnej ze świecką władzą polityczną, postuluje coś, co można by nazwać postulatem rodzącego się liberalizmu. Niezależnie od tego, z jakiego źródła wypływa władza duchowna, skoro sprawuje funkcje w Kościele, to musi zamykać się w granicach Kościoła i w żaden sposób nie może się rozciągać na sprawy świeckie, gdyż sam Kościół jest całkowicie oddzielony i odgraniczony od państwa i spraw państwowych<sup>50</sup>.

Pojawia się pytanie, kto ostatecznie określa granice funkcjonowania wspólnot religijnych. Locke odpowiada jednoznacznie: państwo. Pozornie wydaje się, że tak nie jest. Wspólnota religijna sama ustala swoje zasady, państwo

<sup>47</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>48</sup> Tamże, s. 16.

<sup>49</sup> Tamże, s. 7.

<sup>50</sup> Tamże, s. 21.

zaś nie może jej udzielić żadnego nie przysługującego jej prawa<sup>51</sup>. Państwo wprawdzie nie decyduje o sprawach religijnych, ale ostatecznie władza świecka określa granice tolerancji, gdyż – jak zauważa Locke – nie może ona „tolerować żadnych dogmatów przeciwnych i wrogich społeczeństwu ludzkiemu lub dobrym obyczajom, koniecznym do zachowania w dobrym stanie społeczeństwo obywatelskie”<sup>52</sup>. Autor *Listu o tolerancji* wychodzi z założenia, podzielanego zresztą przez wielu innych myślicieli XVII wieku, że religia chrześcijańska oparta na Objawieniu o tyle jest godna akceptacji, o ile jej dogmaty dają się pojąć i dowieść z pomocą rozumu. Rozum ludzki jest bowiem „naturalnym objawieniem”, danym przez Boga każdemu człowiekowi, Objawienie zaś zawarte w Piśmie Świętym jest także rozumem naturalnym, ale powiększonym o dodatkowe prawdy komunikowane przez Boga bezpośrednio, o których prawdzie rozum ludzki poręcza poprzez świadectwo i dowody, że te prawdy pochodzą od Boga<sup>53</sup>. Ostatecznie zatem nie wiara decyduje o przyjęciu danej prawdy religijnej, lecz rozum z pomocą racjonalnych dowodów. Wystarczyło więc zadbać o to, aby władza polityczna była w swych decyzjach racjonalna. Dzięki temu zyskiwała uzasadnione prawo do oceny treści religijnych. Siłą rzeczy taka władza ostatecznie nie mogła być religijnie neutralna. Nadal podporządkowywała sobie już nie bezpośrednio jedno oficjalne wyznanie chrześcijańskie, ale pośrednio, poprzez praktyczne kształtowanie pojęcia tolerancji, wszystkie wyznania i religie, jakie istniały w państwie. W szczególności władza państwowa miała zwalczać nie tyle sam „entuzjizm” (zełotyizm) danej religii, ile jej instrumentalne traktowanie przez daną wspólnotę jako „wygodnego narzędzia oszustwa”. Kościół czy sekta, „korzystając z hasel religijnych”, mogły chcieć „obalić legalną władzę”. Dlatego czujność władzy politycznej wobec nich miała być w pełni uzasadniona<sup>54</sup>. Rozdział zatem państwa i wspólnot religijnych jest rozdziałem kontrolowanym przez państwo.

Dlaczego władza świecka zachowuje prawo do regulowania życia społecznego za pomocą odpowiednich ustaw, do których pośrednio muszą się stosować także wspólnoty religijne? Locke zgadza się, że każdy winien być posłuszny Bogu, ale równocześnie nie zapomina o tym, co głoszone od najdawniejszych czasów chrześcijańskich, że wszelka władza pochodzi od Boga. Dlatego „na pierwszym miejscu należy się posłuszeństwo Bogu, a dopiero

<sup>51</sup> Tamże, s. 17.

<sup>52</sup> Tamże, s. 53.

<sup>53</sup> Por. C r a g g, *From Puritanism to the Age of Reason*, s. 122.

<sup>54</sup> Por. L e g u t k o, *Tolerancja*, s. 34.



na drugim ustawom". Jeśli między władzą państwową a poddanymi zachodzi jakaś rozbieżność w sprawie tego, co słuszne i niesłuszne, to rozjemcą jest tylko Bóg, gdyż między nimi nie ma żadnego doczesnego rozjemcy<sup>55</sup>. Jeśli jednak jednostka, kierując się sumieniem i własnym rozeznaniem, ma odmienny pogląd na sprawę, niż wynikałoby to z obowiązującej ustawy, która została uchwalona dla dobra powszechnego i jest w interesie państwa, to osobisty pogląd „nie zasługuje na to, aby go tolerować”<sup>56</sup>. Locke jest legalistą. Z jednej strony przyznaje jednostce prawo powstrzymywania się od czynności, których zakazuje jej własne sumienie, ale z drugiej strony powinna ona poddać się przepisanej karze za niesubordynację. Locke wyraźnie obawia się – podobnie jak wielu innych autorów z okresu Restauracji – społecznych zamieszek i rozruchów, dokonywanych „w imię sumienia”<sup>57</sup>. Uznaje ważność sądów sumienia, a zarazem się ich obawia. Przyjmuje bowiem, że dobrem nadrzędnym, którego nie może przekreślić ani tolerancja międzywyznaniowa, ani rozdział wspólnot religijnych od państwa, jest dobro wspólne.

## ZAKOŃCZENIE

Pierwotnym celem Johna Locke'a nie było zaprojektowanie jakiejś ogólnej akceptowanej tolerancji religijnej. Mimo pewnych sympatii do socynian angielski filozof nie miał skłonności irenistycznych<sup>58</sup>, które nakazywałyby mu podjęcie wysiłków na rzecz opracowania jakiegoś międzywyznaniowego minimum teologicznego, możliwego do przyjęcia – przynajmniej teoretycznie – przez wszystkie zainteresowane strony. Tu chodziło o coś znacznie więcej niż prosty irenizm. Locke odpowiadał na pytanie, co zrobić, aby wydobyć państwo angielskie ze stanu permanentnego niepokoju, krwawych konfliktów, ciągłych dysput pogłębiających wzajemną niechęć (a nawet nienawiść) i doprowadzić do stanu trwałego pokoju politycznego i religijnego. W praktyce oznaczało to przewyciężenie ustroju politycznego opartego na zasadzie *cuius regio, eius religio* i zasugerowanie takiej formy ustrojowej, która byłaby oparta na odpowiedniej koncepcji tolerancji. John Locke jako

---

<sup>55</sup> Locke, *List o tolerancji*, s. 52.

<sup>56</sup> Tamże, s. 50.

<sup>57</sup> Tamże, s. 56.

<sup>58</sup> Spośród irenistów socyniańskich można wymienić Jana Crella, Samuela Przytkowskiego, Tomasza Piseckiego czy Jana Szlichtynga. Irenistami byli także niektórzy teologowie kalwińscy.

filozof polityki odpowiadał na konkretną potrzebę swoich czasów. Dlatego jego koncepcja tolerancji nie nadaje się do zastosowania z równym powodzeniem w dowolnej epoce i w dowolnym kraju. Została bowiem osadzona na sztywnym i dosyć sztucznym oddzieleniu materialnej sfery doczesności (dziedzina polityki) od sfery nadprzyrodzonej (dziedzina religii). Locke opowiedział się za koniecznością istnienia państwa areligijnego, choć nie amoralnego, decydując się – na dobre i na złe – na zepchnięcie religii w obszar prywatnego życia jednostki i praktycznie przekreślając wpływ religii na dobro wspólne. W jego koncepcji społeczny wymiar religii tracił rację bytu. Jak słusznie zauważył Ryszard Legutko, tak rozumiana tolerancja wymagała, aby obywatele byli coraz bardziej prywatni, lecz z drugiej strony, aby byli coraz bardziej polityczni, mając świadomość tego, że każde zjawisko musi przejść polityczny test, by mogło się znaleźć w sferze objętej tolerancją<sup>59</sup>. W poprzednim ustroju, istniejącym w latach 1533-1689, opartym na zasadzie *cuius regio, eius religio*, religia (anglikanizm, purytanizm) była podporządkowana bieżącej polityce suwerena, ale właśnie owo podporządkowanie okazało się fatalne w skutkach. To, co zaproponował Locke, było nie tyle uwolnieniem religii z okowów polityki, ile zneutralizowaniem jej społecznego i politycznego wymiaru. Odtąd polityka miała się stać czysto świecką aktywnością, opartą na powszechnie uznawanych racjonalnych kryteriach działania. To w konsekwencji prowadziło – i tu znowu trudno nie zgodzić się z Ryszardem Legutką – do „coraz większego oświeconego absolutyzmu” władzy i coraz większej prywatyzacji i atomizacji jednostek<sup>60</sup>. Proces ten, który zachodził w Anglii (później w Wielkiej Brytanii), nie będzie znalazł odpowiednika w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, bo nie będzie takiej potrzeby. W okresie poreformacyjnym władza centralna (król, sejm, senat) w Rzeczypospolitej nie potrafiła, a nawet do pewnego stopnia nie chciała, podporządkować celom politycznym żadnej religii. W XVI wieku polska i litewska szlachta zadbała o rzeczywistą tolerancję międzywyznaniową, ostatni zaś Jagiellonowie, a tym bardziej królowie elekcyjni, nie mieli na tyle władzy i woli politycznej, by stłumić tolerancyjne nastawienie zdecydowanej większości szlachty. W Pierwszej Rzeczypospolitej nigdy nie rządzono w oparciu o zasadę *cuius regio, eius religio*, nigdy nie doszło do religijnej wojny domowej, a mimo to lub być może właśnie dlatego<sup>61</sup> z upły-

<sup>59</sup> Legutko, *Tolerancja*, s. 58.

<sup>60</sup> Tamże, s. 53-54.

<sup>61</sup> To, że katolicyzm w sposób „naturalny” zwyciężył, miało wiele przyczyn. Wśród najważniejszych wymienić należy upodobanie szlachty do jak najszerzej osobistej wolności (pospołu

wem czasu wyraźnie doszło do głosu jedno wyznanie chrześcijańskie: katolicyzm. Był to proces oddolny, nie wspomagany żadną polską ani obcą filozofią polityki. Polskie Oświecenie nie wzięło rozbratu z katolicyzmem, przeciwnie – jeszcze go wzmocniło. Późniejsza utrata niepodległości jeszcze mocniej związała to, co polskie, z tym, co katolickie, ale nie działało się to kosztem innowierców. Brak uznania religii katolickiej w XVI wieku – na poziomie centralnej władzy państwowej – nie tylko jej nie wyeliminował z życia narodów polskiego i litewskiego, ale wprost przeciwnie – umocnił ją. Był to proces, który, poza małymi wyjątkami, przebiegał z poszanowaniem religijnej wolności poddanych. Polskie dziedzictwo Konfederacji Warszawskiej (1573 r.) musiało więc być inne niż angielskie dziedzictwo reform Henryka VIII i jego następców. Polska tolerancja miała zgoła inną postać i inne źródła niż tolerancja w wydaniu Johna Locke'a. Nie była lekarstwem na chorobę, lecz stanem naturalnym tych, którzy wolności obywatelskiej nie czerpali z nadania suwerena.

#### BIBLIOGRAFIA

- Cragg G.R.: *From Puritanism to the Age of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 1966.
- Legutko R.: *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków: Znak 1998.
- Lloyd-Jones M.D.: *The Puritans. Their Origins and Successors*, Edinburgh: Banner of Truth Trust 1987.
- Locke J.: *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963.
- McGrath A.E.: *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford: Wiley-Blackwell 2012.
- Ó Siochrú M.: *God's Executioner: Oliver Cromwell and the Conquest of Ireland*, London: Faber & Faber 2008.
- Parker S.: *Discourse of Ecclesiastical Polity*, London 1669.
- Parker S.: *History of His Own Time*, London 1727.
- Sina M.: *L'avvento della ragione. «Reason» e «Above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milano: Vita e Pensiero 1976.

---

z wolnością religijną), oraz fakt, że odmienność religijna cechowała ówczesnych wrogów Rzeczypospolitej (protestancka Szwecja, prawosławna Rosja; katolicka zaś Austria nie była sprzymierzeńcem polskiej szlachty ze względu na zbyt silną pozycję cesarza, co wiązało się z istotnym ograniczeniem praw lokalnej szlachty).

## JOHNA LOCKE'A KONCEPCJA TOLERANCJI JAKO REAKCJA NA ZASADĘ „CUIUS REGIO, EIUS RELIGIO”

### Streszczenie

Celem artykułu jest prezentacja i ocena argumentacji na rzecz potrzeby tolerancji religijnej, jaką znajdujemy w *Liście o tolerancji* Johna Locke'a (1632-1704). Pojęcie tolerancji zostało wypracowane przez angielskiego filozofa w odniesieniu do politycznej zasady *cuius regio, eius religio* („czyja władza, tego religia”), sformułowanej *expressis verbis* na Zjeździe w Augsburgu w 1555 r., ale znacznie wcześniej zastosowanej w Anglii za rządów króla Henryka VIII. Locke pokazał, że podporządkowanie religii bieżącej polityce było fatalnym błędem politycznym. W latach 1530-1689 spowodowało to państwowy terror, wrzenie społeczne i wyraźną deprecjację religii chrześcijańskiej. Król stał się najwyższym zwierzchnikiem Kościoła w Anglii, decydował o formach kultu i o dogmatycznym kształcie oficjalnej religii. Rządy oparte na zasadzie *cuius regio, eius religio* z definicji były nietolerancyjne wobec „niepaństwowych” grup wyznaniowych. Ich przekonania religijne były spychane do sfery życia prywatnego, pozostając z punktu widzenia prawa nielegalnymi. Przeciwnicy władzy królewskiej byli wykluczani ze sfery publicznej, więzieni, a nawet skazywani na karę śmierci. John Locke był pierwszym europejskim myślicielem, który do końca pojął istotę tego skrajnie niebezpiecznego i politycznie kosztownego błędu, popełnionego przez króla Henryka VIII i jego następców. Wywołując swoimi tekstami szerokie dyskusje o potrzebie tolerancji, znacząco przyczynił się do politycznego, społecznego i religijnego pokoju w Anglii.

Pierwotnym celem Johna Locke'a nie był projekt ogólnie akceptowanej tolerancji religijnej. Mimo pewnych sympatii dla socynian, angielski myśliciel nie miał skłonności irenistycznych. Nie chciał uczestniczyć w opracowywaniu międzyreligijnego teologicznego minimum, możliwego do zaakceptowania przez wszystkie strony religijnego sporu. Locke jako filozof polityki odpowiedział na potrzebę swoich czasów. Głównym problemem było wyjście Anglii ze stanu permanentnego wrzenia, krwawych konfliktów i ciągłych ideologicznych dysput, powodujących wzrost nienawiści religijnych i politycznych, i zaprowadzenie trwałego pokoju społecznego. Jego koncepcja tolerancji miała przede wszystkim znaczenie historyczne, ale do pewnego stopnia przyczyniła się także do rozwoju europejskiej demokracji.

## JOHN LOCKE'S CONCEPT OF TOLERANCE AS A REACTION TO THE PRINCIPLE “CUIUS REGIO, EIUS RELIGIO”

### Summary

As the aim of this article is to demonstrate and assess of argumentation value for the tolerance, we can find in *The Letter on Tolerance*, written by John Locke (1632–1704). His concept of tolerance was the answer to the political principle *cuius regio, eius religio*, for the first time verbally formulated in Germany (Augsburg, 1555), but much earlier applied in England during the reign of Henry VIII. Beyond all doubt Locke proved that religion subordination to the current politics was a fatal political error. In the 1530–1689 years it caused political terror, social turmoil and considerable depreciation of Christian religion. A king was a Supreme Governor of Church of England and in practise decided on dogmatic shape of official religion. Governments based on the principle *cuius regio, eius religio* were intolerant by definition towards “non stated-owned” confessional communities. Their religious beliefs were driven back to the illegal private life. Royal opponents were excluded from the public sphere, imprisoned and even executed. John Locke was the first European thinker, who thoroughly understood this extremely expensive political error, committed by the king Henry VIII and his successors, and by his writings provoked

comprehensive discussions, which to a considerable degree led to the political, social and religious peace in England.

As a primordial aim for John Locke was not to make a project of generally accepted religious tolerance. In spite of some sympathy to Socinian writers, English thinker had no irenistic inclinations, in order to participate in creation of inter-religious theological minimum, possible to accept by all sides. Locke, as a philosopher of politics responded to the needs of his times. The main problem was how to get England out from a state of permanent turmoil, bloody conflicts and continuous ideological discussions, bringing out growing religious and political hate, and to lead to stable social peace. His concept of tolerance had first and foremost historical meaning and to some degree contributed to the development of European democracy.

*Summarised by Antoni Szwed*

**Słowa kluczowe:** tolerancja, konflikty religijne i polityczne, Reformacja protestancka, podporządkowanie religii polityce.

**Key words:** tolerance, political and religious conflicts, Protestant Reformation, religion subordination to politics.

**Information about Author:** Dr habil. ANTONI SZWED, Prof. of Pedagogical University of Cracow —Department of Philosophy and Sociology at the Pedagogical University of Cracow; address for correspondence: ul. Podchorążych 2, PL 30-084 Kraków; e-mail: aszwed@poczta.onet.pl