

Tomasz TULEJSKI\*

## RICHARD HOOKER I OBRONA KRÓLEWSKIEJ SUPREMACJI

### (Streszczenie)

Richard Hooker (1554–1600) był wpływową i sławną postacią Kościoła Anglikańskiego i jednym z najważniejszych teologów okresu panowania Elżbiety I. *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie* – najbardziej znane dzieło Hookera – jest odpowiedzią na główne teologiczne i eklezjalne argumenty purytanów. Ta subtelna praca zajmuje się przede wszystkim problemem kościoła, będąc argumentem za pozycją królowej jako jego najwyższego zwierzchnika. W niniejszym artykule autor rekonstruuje argument Hookera i wskazuje jego główne teologiczne zapatrywania. W opinii autora Hooker podchodzi do problemu z dwóch głównych teologicznych punktów widzenia: po pierwsze z pozycji fundamentalnego dla reformowanej soteriologii rozróżnienia pomiędzy *Dwoma Królestwami*; po drugie stosuje zasady reformowanej ortodoksji. W ten sposób próbował przekonać swych przeciwników za pomocą tych argumentów, że zasada królewskiego zwierzchnictwa nad kościołem jest zgodna z głównymi zasadami eklezjologii i teorii politycznej reformacji.

**Słowa kluczowe:** Hooker; eklezjologia; reformacja; anglikanizm

**Klasyfikacja JEL:** K00, Z12, Z18

### Wprowadzenie

Niemal całe panowanie Elżbiety I zdominowane zostało przez spór dotyczący organizacji Kościoła Anglikańskiego. Choć Anglia za sprawą Henryka VIII zerwała z Rzymem, to nie był on instytucją nową, a jego ustanowienie wprowadzało jedynie elementy nauki kontynentalnych reformatorów i modyfikowało życie instytucji mającej na Wyspach tysiącletnią tradycję. Zachowano przy tym całą strukturę episkopatu z biskupami, księżmi i diakonami, utrzymano podział administracyjny

---

\* Dr hab., prof. UŁ, Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych; e-mail: [ttulejski@o2.pl](mailto:ttulejski@o2.pl)

oraz wiele elementów liturgii i ceremoniału<sup>1</sup>. Zatem dla kalwińskich radykałów angielska reformacja miała jedynie powierzchowny charakter i powodowana była raczej względami politycznymi, a nie religijnymi. Stąd od początku ich celem stało się oczyszczenie go z wpływów papizmu, który uważali za wcielenie Antychrysta i Bestii oraz przeprowadzenia reformacji do końca<sup>2</sup>. Zatem, o ile działania Elżbiety zmierzały do podporządkowania kościoła państwu, to presbiterianie szli w kierunku przeciwnym, a ich celem było w istocie podporządkowanie państwa kościołowi rozumianemu jednak na modłę genewską jako dobrowolne zgromadzenie wiernych pod duchowym przywództwem Chrystusa. Marzył im się więc model, który przyjęła w czasie reformacji Szkocja, gdzie Kirk uniezależniony od państwa stał się potężnym konkurentem monarchów. Stąd działania królowej czyniącej z Kościoła Anglii jeden z filarów monarchii spowodowały narodziny silnej presbiteriańskiej opozycji, której najważniejszymi postaciami byli Thomas Cartwright – profesor teologii w Lady Margaret College oraz Walter Travers. Z drugiej strony najważniejszymi oponentami rodzącego się właśnie purytanizmu i rzecznikami erastianizmu byli John Whitgift (późniejszy biskup Canterbury) – wybitny teoretyk kościoła państwowego oraz biskup Londynu Richard Bancroft. Postacią jednak, która swą intelektualną wirtuozerią wyróżnia się na tle innych uczestników debaty, jest protegowany Whitgifta – Richard Hooker, autor przenikliwej i wyrafinowanej, na tle prostoty swych purytańskich przeciwników, obrony Kościoła Anglikańskiego, który stworzył teoretyczne podstawy królewskiej supremacji, tworząc przy okazji doktrynę teologiczną Kościoła Anglikańskiego<sup>3</sup>. Stąd celem niniejszego artykułu będzie rekonstrukcja argumentu Hookera, który podobnie jak jego oponentów, osadzony jest w teologii reformowanej. Odwołuje się przy tym do podobnych soteriologicznych argumentów, wywodząc z nich jednak całkowicie odmienne wnioski natury eklezjalnej. Stąd na początku przedstawię koncepcję dwóch królestw będącą podstawą luterańskiej i kalwińskiej refleksji, dotyczącej relacji państwa i kościoła. Następnie zaś postaram się odtworzyć jej oryginalną Hookerowską interpretację, uzasadniającą królewską supremację nad Kościołem Anglikańskim.

<sup>1</sup> **W.P. Haugeard**, *Introduction, The Preface*, w: *The Works of Richard Hooker*, vol. VI, part I, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity I–IV*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton, New York 1993, s. 9.

<sup>2</sup> **A.F.C. Pearson**, *Church and the State. Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, The University Press, Cambridge 1928, s. 37–38; **J.R. Beeke**, **J. Pederson**, **J. Randall**, *Meet the Puritans*, Reformation Heritage Books, Grand Rapids, s. xv; **E.S. Morgan**, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca 1965, s. 1–32.

<sup>3</sup> **P. Lake**, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, Unwin Hyman, London–Boston 1988, s. 227.

## I.

Jednym z istotniejszych elementów protestanckiej teologii politycznej, uzasadniającej określone relacje pomiędzy wspólnotą polityczną i wspólnotą religijną była teoria dwóch królestw. Choć koncepcja ta wywodzi się z Augustyńskiej dychotomii *Civitas Dei* i *Civitas terrena*, to nabrała szczególnego znaczenia dla radykalnych reformatorów w rodzaju Wycliffe'a, Husa, Zwingliego, Lutra czy Kalwina jako argument za ograniczeniem władzy kościoła instytucjonalnego lub za podporządkowaniem mu władzy świeckiej. Wywodzi się ona z reformowanej soteriologii, całkowicie odmiennej od odziedziczonej po wiekach średnich teologii katolickiej. Dla reformatorów jedynym źródłem zbawienia jest oczywiście Chrystus, a człowiek przyjmuje rolę bierną, nie mogąc swymi dobrymi uczynkami zasłużyć na życie wieczne. Źródłem prawości i dobra jest jedynie Zbawiciel, a wierny może w nich tylko partycypować mocą Jego łaski. Istnieje jednak jeszcze drugi rodzaj prawości, która nie jest zewnętrzna ani bierna, lecz aktywna i to przez nią ma miejsce proces uświęcenia w świecie poprzez praktykę cnoty. Choć to nie uczynki są drogą do zbawienia (Luter mówi nawet, że uczynki spełniane w celu zasłużenia sobie na zbawienie są grzechami), to cnotliwe i prawe życie jest tym, co podoba się Bogu. W ten sposób dochodzimy do słynnej luteranckiej formuły *simul iustus et peccator* – równocześnie sprawiedliwy i grzeszny. Z jednej strony mamy zatem zewnętrzne i bierne usprawiedliwienie, z drugiej zaś działanie chrześcijanina w grzesznym świecie polegające na procesie pokonywania skłonności do grzechu poprzez aktywne praktykowanie miłości bliźniego. To dialektyczne podejście do kwestii cnoty jest centralnym paradoksem zreformowanej soteriologii, który niesie z sobą konsekwencje dla eklezjologii i teologii politycznej. Z jednej strony bowiem chrześcijanin jest całkowicie prawy, z drugiej strony jest grzeszny i prawym się staje, istnieje bowiem w dwóch odmiennych światach. W teologii scholastycznej ma miejsce mozolna droga, za sprawą dobrych uczynków, od niedoskonałego królestwa natury, do doskonałego królestwa łaski. U reformatorów człowiek jest od razu, i wynika to z koncepcji predestynacji, w eschatologicznym królestwie doskonałej prawości poprzez swą wiarę, lecz równocześnie żyje w zepsutym świecie doczesnym. Uczestniczy zatem symultanicznie w dwóch królestwach: doskonałości i zepsucia, sprawiedliwości doskonałej i niedoskonałej, cnoty i występku. Stąd istotne dla teologów reformacji było wyraźne oddzielenie tych dwóch wymiarów, a narzędziem ku temu była właśnie teoria dwóch królestw<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> T. Kirby, *Richard Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy*, E.J. Brill, Leiden, New York 1990, s. 51.

U Lutra pojawia się ona po raz pierwszy na przełomie 1522–1523 r. jako wynik jego doświadczeń w odpowiedzi na narastające w Rzeszy niepokoje społeczne oraz zawód, jaki żywił wobec cesarza i większości książąt, którzy poparli edykt skazujący go na banicję<sup>5</sup>. Będąc modyfikacją Augustyńskiej dychotomii *Civitas Dei* i *Civitas terrena* koncepcja dwóch królestw jest doskonale wpisana w jego koncepcję łaski i skrajnie pesymistyczną antropologię, będąc równocześnie próbą powiązania rzeczywistości wiary oraz praktyki życiowej chrześcijanina. Według Lutra człowiek żyje równocześnie w wewnętrznym królestwie Bożym, Królestwie Chrystusa oraz zewnętrznym królestwie świata. Odpowiadają one dwóm rodzajom prawości i dwóm wymiarom, w których, zanim nie ziści się królestwo Boże, egzystuje chrześcijanin<sup>6</sup>: w doskonałym i sprawiedliwym *das geistliche Reich*, w którym dusza zjednoczona jest z Chrystusem i partycypuje poprzez wiarę biernie w jego świętości oraz w grzesznej doczesności – *das weltliche Reich*, gdzie dusza choć zdeprawowana, aktywnie poprzez prawe czyny dąży do cnoty<sup>7</sup>. Dlatego „Bóg ustanowił – pisze – dwa rządy: duchowy, przez który Duch Święty tworzy Chrześcijan i prawych ludzi pod władzą Chrystusa, oraz doczesny, który powstrzymuje niechrześcijan i niegodziwców w ten sposób, że zmuszeni są ciągle zachowywać zewnętrzny pokój. W ten sposób Paweł interpretuje miecz doczesny w Liście do Rzymian, gdy mówi, że nie zmusza on strachem do dobrych czynów, lecz powstrzymuje przed złymi”<sup>8</sup>. Wobec tego na chrześcijaninie spoczywają obowiązki (i w związku z tym i odpowiedzialność) wobec Boga oraz wobec ludzi (*coram Deo* i *coram hominibus*), pierwsze są domeną *Słowa* i *Ewangelii*, drugie prawa, jako konsekwencja życia równocześnie we wspólnocie politycznej oraz kościele<sup>9</sup>. Bóg zatem wykonuje swe zwierzchnictwo nad rodzajem ludzkim za pośrednictwem Słowa i sakramentów oraz władzy świeckiej i prawa<sup>10</sup>. Świeccy książęta nie rządzą zatem poprzez Ewangelię, lecz przez rozum i zdrowy rozsądek. W sferze wiary chrześcijanin nie podlega nikomu, oprócz Boga, w wymiarze zewnętrznym natomiast podporządkowany jest potrzebom innego człowieka i z tego powodu władzy

<sup>5</sup> T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2006, s. 179–180.

<sup>6</sup> W.J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms. A Response to the Challenge of Skepticism*, Baker Academic, Grand Rapids 2010, s. 157.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>8</sup> M. Luther, *Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed*, IV, w: *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Fortress Press, Minneapolis 2005, s. 436.

<sup>9</sup> W.J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*, s. 121.

<sup>10</sup> J.R. Meyer, *Luther's Doctrine of the Two Kingdoms*, Andrews University Seminary Studies 1974/12.1, s. 9.

ziemskiej, koniecznej z uwagi na jego deprawację. Rolą tej ostatniej jest troska o wszystko, co obejmuje ziemski wymiar egzystencji<sup>11</sup>. „Z tego powodu – pisze Luter – trzeba dokładnie odróżnić te dwa rządy. Oba muszą istnieć, pierwszy, by prowadzić do prawości, drugi, by zapewniać zewnętrzny pokój i zapobiegać czynieniu zła. Żaden z nich nie wystarczy bez drugiego. Nikt nie może być prawy w oczach Boga dzięki doczesnemu rządowi bez duchowego rządu Chrystusa”<sup>12</sup>. Głową duchowego Królestwa, wiecznego i poprzedzającego świat widzialny, w którym uczestniczymy poprzez wiarę, jest sam Chrystus, który panuje nad nim bezpośrednio w sposób niewidzialny i niepojęty dla człowieka poprzez swoje Słowo i Ducha Świętego i żaden władca ziemski nie może być pośrednikiem w tym panowaniu. Choć nad królestwem świata również panuje Chrystus, to bezpośrednio władają nim ziemscy zwierzchnicy, których władza pochodzi wprost od Boga, z zadaniem utrzymania doczesnego pokoju i ładu. Chrześcijanin służy zatem dwóm panom, Bogu i *cezarowi*, lecz oczywiście dla Lutra ten ostatni, będący synonimem władzy doczesnej, nie jest samodzielnym, suwerennym władcą, lecz podporządkowany jest Panu całego stworzenia. Mamy więc dwa oddzielone od siebie, odmienne porządki, lecz Luter nie ukrywa, że mimo obowiązku posłuchu wobec władzy doczesnej, to władza duchowa zajmuje miejsce ważniejsze w porządku świata. W zupełnie jednak innym sensie niż w tradycji średniowiecznej, odmawia bowiem kościołowi instytucjonalnemu prawa do jakiegokolwiek władzy politycznej. Sam kościół instytucjonalny bowiem należy do dwóch porządków, duchowego i doczesnego. Choć jest królestwem ducha, to tu na ziemi przyjmuje widoczną formę instytucjonalną. Tak rozumiany kościół jest częścią państwa, częścią sfery doczesnej, choć wykonuje funkcje wykraczające poza nią. Jako taki nie może być więc obiektem arbitralnej ingerencji księcia, jest bowiem narzędziem działania Chrystusa poprzez głoszenie Słowa i szafowanie sakramentami. To poprzez nią Duch Święty realizuje swe dzieło, działając za pośrednictwem biskupów, proboszczów i kaznodziei, a władza świecka stwarza jedynie konieczne ku temu warunki zewnętrzne<sup>13</sup>. Nie ma ona jednak, wobec luteriańskiej koncepcji łaski, żadnych ponaddoczesnych zadań, jak w tradycji średniowiecznej, choć staje się jedynym dzierżycielem władzy prawnej. Odrzuca więc Luter wizję podporządkowania władzy świeckiej duchownej, dokonując swoistego (choć oczywiście nie w późno nowożytnym sensie), radykalnego rozdziału kościoła i państwa, negując tomistyczną

<sup>11</sup> **W.D.J. Cargill Thompson**, *The Political Thought of Martin Luther*, Barnes & Noble, New Jersey 1984, s. 43.

<sup>12</sup> **M. Luther**, *Secular Authority*, s. 438.

<sup>13</sup> **T. Szczech**, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, s. 191.

wizję komplementarności ich funkcji w drodze ku zbawieniu. Równocześnie desakralizuje władzę świecką, odbierając prawo wypowiedania się w sprawach wiecznych. Miast tego w jego koncepcji wzajemnych relacji zawiadują one całkowicie odmiennymi, rozdzielonymi i autonomicznymi sferami, choć książę jest oczywiście również członkiem kościoła<sup>14</sup>.

Koncepcja ta (*duplex regimen*) obecna jest także w doktrynie Kalwina i podobnie jak u Lutra wiąże się z jego soteriologią i problemem łaski. Posługuje się tą konstrukcją dla rozróżnienia tego, co w człowieku ziemskie i niebiańskie, doczesne i wieczne, wewnętrzne i zewnętrzne. „Nazywam «rzeczami ziemskimi» – pisze w *Instytucjach* – te, które nie dotyczą Boga lub jego Królestwa, prawdziwej sprawiedliwości i błogostanu przyszłego życia, lecz te, które mają znaczenie i związek z obecnym życiem i są w pewnym sensie ograniczone do niego. Nazywam «rzeczami niebiańskimi» czystą wiedzę o Bogu, naturę prawdziwej sprawiedliwości i tajemnice królestwa niebieskiego. Pierwsza klasa obejmuje rząd, gospodarstwo domowe, wszystkie techniczne umiejętności i sztuki wyzwolone. Druga to znajomość Boga i Jego woli oraz zasada, za pomocą której dostosowujemy do nich swe życie”<sup>15</sup>. Dlatego „istnieje w człowieku podwójny rząd: jeden ma aspekt duchowy, zgodnie z którym poucza sumienie w oddaniu Bogu i czczeniu go, drugi jest polityczny, zgodnie z którym człowiek jest pouczany o obowiązkach wobec ludzkości i innych członków wspólnoty, które muszą być zachowane pomiędzy ludźmi. [...] Pierwszy możemy nazwać królestwem duchowym, drugi królestwem politycznym. [...] Są więc w człowieku, że tak powiem, dwa światy, nad którymi władzę mają inni królowie i inne prawa”<sup>16</sup>. Dla Lutra i Kalwina oba królestwa jednoczyły się zatem w Chrystusie, który był źródłem porządku w każdym z nich, spotykały się również w duszy każdego chrześcijanina. Oba królestwa są zatem realne, lecz linia demarkacyjna pomiędzy nimi musi zostać wyraźnie zakreślona, ponieważ ich pomieszanie wprowadza zamieszanie i nieład do chrześcijańskiej teologii<sup>17</sup>.

To rozróżnienie na *regimen spiritualis* i *regimen politicus* miało, podobnie jak u Lutra, także u Kalwina bezpośrednie implikacje dla określenia natury rządów Boga nad ludźmi poprzez instytucje kościelne i świeckie. Jednak inaczej

<sup>14</sup> P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz, Fortress Press, Philadelphia 1966, s. 48.

<sup>15</sup> J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, II, 13, trans. F.L. Battles, Westminster John Knox Press, Louisville 1960/I, s. 272.

<sup>16</sup> *Ibidem* III, XIX, 15, s. 847.

<sup>17</sup> F.E. Cranz, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*, Harvard University Press, Cambridge 1959, s. 68.

niż on Kalwin postrzegał kościół nie jako wspólnotę duchową, lecz bardziej instytucjonalną, nie jako kościół nawróconych, lecz kościół do nawracania. Nie twierdzi więc, że jedno królestwo jest niewidzialne i bezpośrednie, drugie zaś widzialne i pośrednie, chodzi mu raczej o rządy odnoszące się do duszy i rzeczy doczesnych. Kościół instytucjonalny, przez który aktualnie Chrystus wykonuje swą duchową władzę, służy Ewangelii i sprawuje posługę sakramentalną, władza doczesna natomiast jest instytucją tymczasową, ustanowioną przez Boga jako konsekwencja ludzkiego upadku, która jednak przemienie, gdy nastaną bezpośrednie rządy Zbawiciela. Tymczasem jednak zapewnia doczesną sprawiedliwość, cnotę i pokój w świecie opanowanym przez grzech. Prawdziwą duchową sprawiedliwość, prawdziwą cnotę i prawdziwy pokój ustanawia tylko sam Chrystus przez Słowo i Ducha Świętego, dlatego Kalwin uważał, że rząd może wymusić jedynie zewnętrzne przejawy ich przestrzegania, ustanawiając za pomocą miecza sprawiedliwość doczesną. Władza ziemską nie może uczynić nic, by ziściło się Królestwo Boże, jedynie, co może uczynić, to obrona i wspieranie działań kościoła reprezentującego rzeczywistość duchową w głoszeniu Słowa Bożego. O ile więc u Lutra władza polityczna ma jedynie powstrzymać szerzenie zła, o tyle u Kalwina powinna ona, wspólnie z kościołem instytucjonalnym, nieść pomoc członkom kościoła niewidzialnego poprzez wspieranie i nakłanianie, by podążali ścieżką cnoty<sup>18</sup>. Istotny w tym kontekście jest następujący fragment *Institucji*: „Chrystus – pisze – został nam dany za sprawą Bożej wspaniałomyślności, byśmy go przyjęli przez wiarę. Przez uczestniczenie w nim otrzymujemy podwójną łaskę: by pogodzić się z Bogiem poprzez niewinność Chrystusa, możemy być w niebie obok łaskawego Ojca, po drugie uświęceni przez ducha Chrystusowego możemy uprawiać niewinność i czystość”<sup>19</sup>. Można je kultywować tylko dzięki działaniom kościoła, któremu Kalwin przypisuje w tym względzie rolę centralną, oddając mu *de facto* rzeczywistą władzę polityczną, z aparatu państwa czyniąc jedynie jego skuteczne narzędzie. Tylko w ten sposób można bowiem zapewnić dyscyplinę, czyli ścisłe przestrzeganie Bożych zaleceń<sup>20</sup>. Dla Lutra więc państwo było jedyną siłą zdolną dyscyplinować społeczeństwo i kościół<sup>21</sup>, u Kalwina zaś to kościół strzegł dyscypliny i czystości społeczeństwa i państwa.

<sup>18</sup> T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, s. 257.

<sup>19</sup> Calvin, *Institutes*, III, 13, 1, s. 725.

<sup>20</sup> M. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church. Christ's Two Kingdoms*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2017, s. 58–59.

<sup>21</sup> S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 163–164.

Dyscyplina jest również kluczem do zrozumienia postawy angielskich purytanów, zapatrzonych w instytucjonalne wzorce z Genewy<sup>22</sup> i wykorzystujących koncepcję dwóch królestw do przekształcenia Kościoła Anglikańskiego i w konsekwencji całego ustroju konstytucyjnego<sup>23</sup>. Jest to postawa obca zupełnie poglądom samego Kalwina, który w tym względzie wzorem Augustyna zachowuje wielką wstrzemięźliwość. Lecz z drugiej strony jej radykalna interpretacja obecna jest w eklezjologii Knoxa i Melville'a – ojców szkockiej reformacji, będącej wzorem dla angielskich presbiterian. W angielskiej debacie eklezjalnej przywołał ją Cartwright po powrocie ze studiów w Genewie, chcąc udowodnić za jej pomocą, że królowa nie jest zwierzchnikiem Kościoła, a jego wewnętrzna organizacja i rytuały nie mogą być przedmiotem ingerencji władzy świeckiej. Przede wszystkim nie zgadzał się z fundamentalną zasadą kościoła państwowego, że niepodzielną władzę nad nim może sprawować ktokolwiek poza Chrystusem i że jej wykonawcą na ziemi jest ziemski zwierzchnik. Przyznawał wprawdzie księciu prawo, by dokonał jednostronnej reformy kościoła w celu jego uzdrowienia (oczywiście w duchu purytańskim), jeśli ten nie zdołałby samodzielnie się uzdrowić. Zdaniem Cartwrighta władca miał też prawo do konsultacji i udziału w radzie kościoła, lecz kościół i wspólnota polityczna są u niego wyraźnie oddzielone w państwie chrześcijańskim tak samo jak w państwie pogańskim, dlatego każdy świecki urzędnik był dla niego wykluczony od aktywnej roli w kościele<sup>24</sup> i podobnie jak wszyscy podlegał kościelnej dyscyplinie. Sam kościół zaś zorganizowany miał być wedle ściśle określonych w *Piśmie* zasad presbiteriańskich<sup>25</sup>. Generalnie widział państwo raczej jako sługę kościoła, jego świeckie ramię<sup>26</sup>, domagając się na przykład kary śmierci za cudzołóstwo, bluźnierstwo czy herezję<sup>27</sup>. Choć złożył niechętnie przysięgę lojalności, to pisał: „Prawdą jest, że musimy być posłuszni wobec władzy świeckiej, która rządzi kościołem Bożym na mocy swego urzędu. Lecz musimy pamiętać,

<sup>22</sup> R.M. Kingdon, *Calvin and Geneva*, w: R. Po-cia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, Oxford 2004, s. 107–110.

<sup>23</sup> R. Bayne, *Editor's Prolegomena*, w: R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity. The Fifth Book*, Macmillan, New York 1902, s. liv-lv.

<sup>24</sup> P. Lake, *Presbyterianism, the Idea of a National Church and the Argument from Divine Right*, w: P. Lake, M. Dowling (eds.), *Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England*, Croom Helm, London 1987, s. 197.

<sup>25</sup> J.K. Luoma, *Who Owns the Fathers? Hooker and Cartwright on the Authority of the Primitive Church*, *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, no. 3 (Oct., 1977), s. 47–49.

<sup>26</sup> A.F.C. Pearson, *Church and the State*, s. 32.

<sup>27</sup> A.F.C. Pearson, *Thomas Cartwright and Elizabethan Puritanism, 1535–1603*, P. Smith, Gloucester 1966, s. 90.



że świeccy urzędnicy muszą rządzić zgodnie z Bożymi zasadami zawartymi w jego słowie, i choć się nim opiekują, to również powinni mu służyć, i choć rządzą kościołem, to winni pamiętać, że jako jego poddani powinni złożyć przed nim swe korony, i jak mówi prorok, lizać proch u jego stóp<sup>28</sup>. Marzyła mu się więc sytuacja ze Szkocji, gdzie Kirk był zdolny narzucić swą władzę słabemu parlamentowi i monarsze, który dla kalwińskich kaznodziejów był tylko „głupim wasalem Boga”<sup>29</sup>.

Tymczasem w odwrotnym kierunku zmierza argumentacja jego największego oponenta – Whitgifta. Jego rozróżnienie pomiędzy *rządem duchowym* i *rządem zewnętrznym* wpisuje się doskonale w teologię reformowaną, gdy pierwszy z nich definiuje jako wewnętrzny, niewidzialny i ukryty przed ludzkimi zmysłami, drugi zaś jako widzialny i sprawowany przez ludzi. „W rządzie duchowym Chrystus – pisze Whitgift – jest jedynym Pasterzem, a wszyscy inni jego owcami, w zewnętrznym rządzie jest wielu innych pasterzy. W rządzie duchowym Chrystus jest jedynym Arcybiskupem i rządzi wszystkimi, którzy muszą wykonywać jego wolę, w zewnętrznym rządzie jest wielu arcybiskupów, ponieważ wymaga tego sytuacja każdego kościoła. W rządzie duchowym Chrystus jest jedynym Księciem, Królem, Sędzią, a wszyscy inni są jego poddanymi, lecz w zewnętrznym rządzie, ponieważ jest wiele krajów, jest wielu królów, książąt, urzędników i sędziów. Co więcej, w duchowym królestwie Chrystusa i rządzie nad jego kościołem nikt nie jest wyróżniony, lecz wszyscy są równi, w zewnętrznym rządzie jest i musi być hierarchia”<sup>30</sup>. Jego wykładnia teorii dwóch królestw zasadniczo różni się więc od purytańskiej. Oczywiście najwyższą władzę w obu sprawował Chrystus, w rządzie duchowym bezpośrednio, w zewnętrznym natomiast czyni to za pośrednictwem swych ziemskich reprezentantów. Komentując tezy Cartwrighta, pisze więc: „W wielu miejscach czyni on rozróżnienie pomiędzy kościołem Chrystusa i chrześcijańską wspólnotą, która posiada chrześcijańskiego zwierzchnika, jak gdyby czynił rozróżnienie pomiędzy kościołem i pogańską wspólnotą rządzoną przez prześladowcę i niewierzącego. Oddziela państwo angielskie od kościoła tak dalece, jakby oddzielał państwo tureckie od kościo-

<sup>28</sup> Fragment cytowany przez Whitgifta – **J. Whitgift**, *The Defence of the Answer to the Admonition, Against the Reply of Thomas Cartwright*, XVII, II, w: *The Works of John Whitgift*, The University Press, Cambridge 1852, vol. III, s. 189.

<sup>29</sup> **T. M’Crie**, *Life of Andrew Melville*, William Blackwood, John Murray, Edinburgh, London 1818, vol. II, s. 66–67.

<sup>30</sup> *The Works of John Whitgift*, VIII, I, vol. II, s. 83–84.

ła Chrystusa w Turcji”<sup>31</sup>. Tymczasem angielscy monarchowie są władcami chrześcijańskimi dlatego „nie ma żadnej równicy pomiędzy chrześcijańską wspólnotą i kościołem Chrystusa”<sup>32</sup>. Chrystus jest jedyną głową kościoła, ponieważ tylko przez „Ducha daje mu życie i pokarm, tylko on napęłnia go duchowym błogosławieństwem i od wewnątrz kieruje nim i rządzi”. Lecz jeśli przez głowę rozumieć „władcę lub zwierzchnika jakiegoś konkretnego narodu lub kościoła, wtedy rozumiem, dlaczego taki urzędnik nie może być nazwany głową kościoła, czyli głównym rządcą w jego zewnętrznej polityce, ponieważ nazywany jest głową ludu i wspólnoty”. Dlatego tak jak nie jest błędem to, że „cywilny urzędnik jest głową wspólnoty, pierwszym po Bogu i mu poddanym (ponieważ jest to jak najbardziej prawda), tak samo nie jest nim stwierdzenie, że jest również głową kościoła, czyli jego głównym rządcą”<sup>33</sup>.

## II.

Tą drogą, wytyczoną przez późniejszego biskupa Canterbury, podąża właśnie Hooker, używający bardzo podobnego argumentu dla uzasadnienia królewskiej supremacji. Kluczem do jego zrozumienia jest wizja zbawienia, którą dzieli z Kalwinem, choć w kwestii relacji dwu królestw o wiele bliżej mu do Lutra. Uzasadnienie królewskiego zwierzchnictwa nad kościołem Hooker rozpoczyna od analizy twierdzeń reformatora z Genewy, chcąc wykazać błędność twierdzeń oponentów, że tylko Chrystus był zdolny wykonywać rolę głowy kościoła. Tymczasem, jak przekonuje, istnieją dwa rodzaje zwierzchnictwa, z jednej strony mamy do czynienia ze zwierzchnictwem mistycznym (*mystical*) bądź duchowym (*ghostly*) wykonywanym *wewnątrz* i w sposób *niewidzialny*, przez samego Chrystusa, z drugiej strony mamy jednak *zewnątrzną* władzę wykonywaną przez tych, którym Chrystus pozwolił, by byli rządcami i przewodnikami jego kościoła. Istnieją zatem dwa rodzaje władzy: „pierwsza jest niewidzialna, wykonywana przez samego Chrystusa we własnej osobie, druga zewnętrzna administrowana przez tych, którym Chrystus pozwolił, by byli władcami i przewodnikami Kościoła”<sup>34</sup>. Kościół Chrystusa jest ciałem mistycznym i sam

<sup>31</sup> *Ibidem*, XX, I, vol. III, s. 296–297.

<sup>32</sup> *Ibidem*, III, VI, vol. III, s. 313.

<sup>33</sup> *Ibidem*, VIII, I, vol. II, s. 85.

<sup>34</sup> **R. Hooker**, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* VIII, 4, w: *The Works of Richard Hooker*, Clarendon Press, Oxford 1820, s. 333.

Chrystus, *nasz Pan i Zbawca*<sup>35</sup>, jest jego *Głową i zwierzchnikiem*, który „daje zbawienie i życie jego ciału, jest fontanną, z której wypływa niebieska łaska”<sup>36</sup>. Przynależność do niego jest kwestią wiedzy Boga i nie może być przedmiotem pewności śmiertelników, jest „ciałem mistycznym ponieważ tajemnica jego połączenia wymyka się rozumieniu”. Obok niego jest jednak jeszcze jeden kościół – kościół widzialny, którego członkowie zjednoczeni są, ponieważ „jest jeden Pan, któremu służą, jedna wiara, którą wyznają i jeden chrzest, który wszyscy przyjęli”<sup>37</sup>. W tym znaczeniu kościół jest wspólnotą, do którego przynależy się mocą wiary, rodzajem społeczeństwa, jest „prawdziwym ciałem, które jest ciałem zbiorowym, ponieważ zawiera w sobie ogromną rzeszę”<sup>38</sup>. Zatem jak każde społeczeństwo nie może przetrwać bez zgody i harmonii pomiędzy jego członkami. Tak więc jak w społeczeństwie politycznym potrzebna jest władza, tak widzialny kościół, składający się z tych samych grzesznych ludzi, wymaga struktury i władzy, by mógł być drogą do osiągnięcia zbawienia. Władza ta jest „zewnętrzna i widoczna, wykonywana przez ludzi i odmienna w swej naturze od władzy duchowej, którą wykonuje sam Chrystus”<sup>39</sup>. Te dwa rodzaje zwierzchnictwa różnią się, jeśli chodzi o porządek, miarę i rodzaj. Chrystus jest głową kościoła na mocy jego partycypacji w boskiej naturze, posiada więc władzę nad „wszystkimi księstwami, każdą władzę i mocą i zwierzchnictwem i wszystkim, co jest nazwane nie tylko w tym świecie, lecz również w tym, który ma przyjść”, podczas gdy ziemski zwierzchnik panuje nad ograniczonym ziemskim porządkiem i podlega władzy Chrystusa. Po wtóre władza Chrystusa obejmuje wszystkich ludzi, wszelkie rzeczy i zjawiska, jest wieczna i nieprzemijająca, ponieważ „Bóg dał mu w posiadanie wszystkie krańce ziemi, panowanie od morza do morza, całą władzę w niebie i na ziemi”, władza księcia natomiast ograniczona jest tylko do jego domeny. W końcu, i ten argument Hookera wydaje się najważniejszy, Chrystus wykonuje swą władzę w sposób niewidzialny, poprzez „tajemniczy wewnętrzny wpływ swej łaski, a nie bezpośrednią obecność w kościele, ponieważ cieleśnie obecny jest w niebie”<sup>40</sup>. Władza ziemską tymczasem działa tylko widzialnie i zewnętrznie na życie kościoła opisywanego jako ziemską wspólnotę. Wobec tego potraktowania kościoła jako wspólnoty analogicznej do społeczeństwa politycznego powstaje problem jego

<sup>35</sup> III, 1, s. 350.

<sup>36</sup> VIII, 4, s. 333.

<sup>37</sup> III, 1, s. 350.

<sup>38</sup> III, 1, s. 349.

<sup>39</sup> VIII, 4, s. 334.

<sup>40</sup> VIII, 5, s. 373–374.

właściwego zorganizowania. Purytanie sięgali oczywiście do *Biblii*, doszukując się w niej wzorów rozwiązań instytucjonalnych, tymczasem Hooker oddaje tę kwestię nie prawu Bożemu, lecz ludzkiemu. W tym celu dokonać musi jednak określenia doniosłości objawienia dla analizowanego zagadnienia.

Ujawnia się tu szczególna relacja Hookera do *Pisma Świętego*, która doskonale oddaje jego koncepcję jako drogi pośredniej pomiędzy skrajnościami reprezentowanymi przez Rzym i Genewę. Przeciwno radykalnym kalwinistom wytacza argumenty odwołujące się do roli rozumu jako niezależnego od Objawienia sposobu odkrycia Bożego dzieła, zaczerpnięte z filozofii Tomasza i szkoły z Salamanki. Gdy jednak chodzi o zbawienie, to w tym zakresie wierny jest protestanckiej doktrynie *sola scriptura*, *Biblia* bowiem, jak pisze, „kładzie przed nami wszystkie obowiązki, których zażądał od nas Bóg jako koniecznych do zbawienia”<sup>41</sup>. Odrzuca w tym zakresie doktrynę katolicką, w której *Biblia* jest jedynie częściowym źródłem Bożej prawdy i która musi zostać uzupełniona o niepisaną tradycję apostołską, równą w swej ważności treściom zawartym w Objawieniu. Neguje jednak purytański redukcjonizm i twierdzenie o całkowitej wystarczalności *Biblii* dla poznania Prawdy. *Pismo* dostarcza jedynie prawd koniecznych do osiągnięcia zbawienia, dlatego kościół jest nim związany w kwestiach wiary i w ogóle wszystkiego tego, co wiedzie do życia wiecznego. Jednak we wszystkich innych sprawach nie daje uniwersalnych i niezmiennych odpowiedzi, pozwalając w tym zakresie na pewną elastyczność, dopuszczając zróżnicowanie pomiędzy konkretnymi narodowymi kościołami. Tak samo jak nie ma jednego uniwersalnego wzorca zorganizowania wspólnoty politycznej, tak nie istnieje Boży nakaz dotyczący organizacji kościoła narodowego. Zgadza się więc ze swymi prezbiteriańskimi adwersarzami, że najważniejszym źródłem władzy w kościele i przewodnikiem po życiu duchowym jest Boża wola, podkreślając *absolutną doskonałość Pisma*<sup>42</sup>, lecz nie zgadza się z ich twierdzeniem, że zawarta jest tylko w *Biblii*. Prezbiterianie tymczasem znajdują w niej, jak pisze Hooker, „jedyną dopuszczalną formę organizacji kościoła, formę określającą, jak wszystkie sprawy Kościoła muszą być uregulowane, formę, która w żadnym razie nie może być zmieniona przez śmiertelników”<sup>43</sup>. Wykazują ponadto podejście ahistoryczne, zapominają bowiem, że pierwsze wspólnoty chrześcijańskie funkcjonowały w ramach państwa pogańskiego, które nie było im bynajmniej przychylnie. Gdy jednak chrześcijaństwo stało się w Cesarstwie

<sup>41</sup> I, 12, s. 296.

<sup>42</sup> II, 8, s. 342.

<sup>43</sup> III, 11, s. 421.

religią państwową, opozycja ta w sposób naturalny zniknęła, oni zaś patrzą na chrześcijańskiego monarchę tak jak na pogańskiego cesarza. Widać również w tym miejscu istotną kontrowersję pomiędzy nimi a Lutrem, Kalwinem czy Melanchtonem, którzy za znaki prawdziwego kościoła uważali jedynie *Pismo* i Sakramenty. Tymczasem purytanie, podobnie jak szkoccy kalwini, śladem Bucera i Bezy, przekonani byli, że trzecim znakiem jest forma jego organizacji zaczerpnięta z *Biblii*<sup>44</sup>. Ten błąd doprowadził ich jednak, zdaniem Hookera, do poważnego nadużywania *Pisma* i fałszowania Boskiego świadectwa przez wywodzenie z niego norm, które w rzeczywistości się w nim nie znajdują<sup>45</sup>. W jego perspektywie konsekwencją purytańskiej bibliolatrii musiał być anabaptyzm w stylu Jana z Ledy, który ogłosił się Królem Dawidem, ustanawiając równocześnie poligamię i wspólnotę dóbr<sup>46</sup>.

Chodzi więc Hookerowi nie o zdeprecjonowanie wartości normatywnej objawienia, któremu przypisuje, podobnie jak oponenti, rolę pierwszorzędną i niepodważalną, lecz o jego właściwą, w istocie hermeneutyczną, interpretację<sup>47</sup>. Odpowiedzi na pytania dotyczące kościoła trzeba więc szukać nie tylko tam, lecz także w prawie rozumu, za pośrednictwem którego człowiek partycypuje w Bożej mądrości oraz w prawie ludzkim. *Pismo Święte*, ponieważ dotyczy kwestii zbawienia, nie oddaje ani nie zabrania oddać zwierzchnictwa nad kościołem instytucjonalnym władcom ziemskim. Stąd zwierzchnictwo to nie jest dla Hookera wywiedzione ze *Starego Testamentu*, który pokazuje jedynie precedensy ilustrujące w konkretnym kontekście prawo naturalne. Przyjęcie takiej perspektywy, z czego doskonale zdawał sobie sprawę, byłoby bronią obosieczną, w *Biblii* bowiem znaleźć można przykłady zarówno za, jak i przeciw jego argumentacji. Dlatego odwołuje się do prawa natury, udowadniając, że zwierzchnictwo jest instytucją czysto ludzką, opartą wszakże na prawie rozumu. Z tego powodu cały czas pozostaje objęte Boską sankcją, lecz nie sankcją prawa objawionego, jest prawdą boską, lecz nie biblijną<sup>48</sup>. „Prawo natury i prawo Boże – dowodzi Hooker – są wystarczające dla określenia tego, co odnosi

<sup>44</sup> J.R. Beeke, M. Jones, *A Puritan Theology. Doctrine for Life*, Reformation Heritage Books, Grand Rapids 2012, s. 3–5; T. Maruyama, *The Ecclesiology of Theodore Beza. The Reform of the True Church*, Librairie Droz, Geneve 1978, s. 23–24.

<sup>45</sup> III, 5, s. 369.

<sup>46</sup> G.D. Hagstotz, H.B. Hagstotz, *Heroes of the Reformation*, Hartland Publications, Rapidan 1996, s. 175.

<sup>47</sup> D. Eppley, *Defending Royal Supremacy and Discerning God's Will in Tudor England*, Ashgate, Aldershot 2007, s. 180.

<sup>48</sup> A.A. Gazal, *Scripture and Royal Supremacy in Tudor England. The Use of Old Testament Historical Narrative*, The Edwin Mellen Press, Lewistone–Queenston–Lampeter 2013, s. 517.

się do każdego człowieka z osobna, jako że jego dusza jest małżonką Chrystusa, powiadam wam, są wystarczające, ponieważ wyraźnie i wyczerpująco pokazują to, czego Bóg wymaga jako konieczne dla osiągnięcia stanu wiecznej szczęśliwości. Lecz człowiek żył połączony z innymi we wspólnym społeczeństwie i należał do zewnętrznego ciała politycznego Kościoła... Dlatego żaden człowiek nie wątpił, że dla spraw praktyk, sposobu wielbienia Boga, dla porządku w działaniach Kościoła mogą być często pilnie potrzebne prawa stanowione<sup>49</sup>. Porządek wszechświata jest o wiele bardziej skomplikowany, prawo wieczne nie ogranicza się tylko do objawienia, lecz jest komplementarne i innymi rodzajami prawa, które wzięte wszystkie razem dają kościołowi wszystko to, czego potrzebuje.

Hooker musi zatem wykazać, że angielska organizacja kościelna jest zgodna (a właściwie niesprzeczna) z prawem Bożym i prawem Rozumu. „Po pierwsze – argumentuje Hooker – o tyle, o ile Kościół jest mistycznym ciałem Chrystusa i jego niewidzialną małżonką, o tyle nie potrzebuje żadnego zewnętrznego ustroju. Ta bezwzględna część prawa Bożego, która uczy wiary i prawych czynów jest sama w sobie wystarczająca Kościołowi w tym względzie. Lecz o tyle, o ile Kościół jest widzialnym społeczeństwem i ciałem politycznym, nie potrzebuje prawa (Bożego) dotyczącego jego ustroju<sup>50</sup>. W tym zakresie zamiast kurczowo trzymać się *Biblii*, lepiej, zdaniem Hookera, odwołać się do prawa naturalnego rozpoznawanego przez ludzki rozum oraz do praw ludzkich. Jest tak między innymi dlatego, że wiele obszarów funkcjonowania kościoła nie znajduje w *Piśmie* bezpośredniej sankcji, nie jest ani zakazane, ani nakazane (*adiaphora*). Są więc rzeczy niezmiennie, lecz również takie, które podlegają historycznej zmianie i ewolucji. Do rzeczy „obojętnych, czyli albo niezakazanych albo nienakazanych, lecz pozostawionych wolnemu i arbitralnemu rozstrzygnięciu<sup>51</sup>, Hooker zalicza właśnie sprawy kultu, ustrój kościoła i formy rządu. Należą one do sfery prawa ludzkiego i absurdem jest twierdzenie, że Bóg zawarł w *Piśmie* po wsze czasy jedyne dopuszczalne wzorce, dotyczące tych zagadnień. Ponadto droga osiągnięcia zbawienia i prawdy wiary są przez Stwórcę przedstawione w Objawieniu jasno i przejrzystie, zatem wszystko to, co jest przedmiotem zażartych kontrowersji i debat nie może być uznane za warunek konieczny życia wiecznego i domenę prawa rozumu i prawa ludzkiego. W ten sposób Hooker wyjmuje spod jurysdykcji prawa Bożego kwestie będące

<sup>49</sup> VIII, 6, s. 361.

<sup>50</sup> III, 11, s. 420.

<sup>51</sup> II, 4, s. 304.

jądrem prezbiteriańskiej argumentacji przeciwko kościołowi elżbietańskiemu, dotyczące uroczystości religijnych, świąt kościelnych czy instytucjonalnej organizacji kościoła. Wszystkie one nie mają znaczenia dla zbawienia, dotyczą kwestii z tego punktu widzenia obojętnych. Zatem ten ogromny zakres *ad iura* musi być pozostawiony dowolnej regulacji przez prawo pochodzące od zwierzchnika i tradycję. „Co do tych kwestii – pisze Hooker – w których Pismo Święte nie dostarcza pewności, decyzja Ludu Bożego i nakazy naszych ojców muszą służyć za prawa”<sup>52</sup>. Tak zatem jak społeczeństwa polityczne potrzebują takich konwencjonalnych praw i reguł, by zapewnić sobie pokój i porządek, tak samo widzialny kościół, będący również rodzajem społeczeństwa nie może się bez nich obyć. Bóg jest bogiem jedności pokoju, zatem wszelkie podziały i niepokoje wewnątrz kościoła są dla niego obraźliwe. Porządek i prawo oznaczają równocześnie sformalizowaną strukturę instytucjonalną o hierarchicznym charakterze oraz istnienie władzy, która stoi na ich straży.

Równocześnie Hooker, uprzedzając ataki adwersarzy, bardzo szeroko definiuje przynależność do kościoła ziemskiego. Jest on oczywiście wyraźnie odróżniony od *mistycznego ciała Chrystusa* poprzez pomieszenie w nim *czystości* i *zepsucia*. Podczas gdy ten pierwszy tworzą *wybrani, święci i wierni*, do drugiego należą także heretycy, schizmatycy i niegodziwcy, dopóki wyznają wiarę w Zbawiciela<sup>53</sup>. Kościół Chrystusa jest kościołem niewidzialnym, lecz przyjmuje widzialną postać w różnych kościołach narodowych. Z widzialnego kościoła wykluczają jedynie „wyrażna apostazja, bezpośrednie wyparcie się, zupełne odrzucenie całości chrześcijańskiej wiary”<sup>54</sup>, pozbawiają one bowiem możliwości zbawienia, które znajduje się tylko w mistycznym ciele Chrystusa. Opuszczając więc kościół niewidzialny, równocześnie odchodzą z kościoła widzialnego. Jest to jednak dla Hookera absolutny margines, skoro człowiek jest istotą rozumną, dlatego w zasadzie w Anglii członkostwo w widzialnym kościele i społeczeństwie politycznym są tożsame<sup>55</sup> i dotyczy wszystkich chrześcijańskich denominacji, stąd „nie ma człowieka, który będąc członkiem Kościoła Anglii, nie byłby członkiem Wspólnoty (Commonwealth), i nie ma człowieka, który będąc członkiem Wspólnoty, nie byłby członkiem Kościoła Anglii”<sup>56</sup>. Ponieważ Kościół i Wspólnota – argumentuje Hooker – są w tym przypadku jednym społeczeństwem, określanym jako Wspólnota, ponieważ żyje pod wła-

<sup>52</sup> III, 9, s. 421.

<sup>53</sup> V, 68, s. 348.

<sup>54</sup> V, 68, s. 349.

<sup>55</sup> P. Lake, *Anglicans and Puritans?...*, s. 180.

<sup>56</sup> VIII, 1, s. 323.

dzą jakiegoś świeckiego prawa i rządu i jako Kościół, ponieważ żyje pod władzą prawa Jezusa Chrystusa”<sup>57</sup>, dlatego władza polityczna jest tożsama z władzą kościoła.

Dochodzi więc Hooker do konkluzji odrzucanej przez prezbiterian i separatystów, zrównując widzialny kościół z *corpus politicum*. Zachowuje oczywiście konieczność duchowego rozróżnienia *corpus mysticum* i *corpus naturale*, równocześnie wskazując ich fizyczną jedność. „Kościół – pisze – będący społeczeństwem nadprzyrodzonym odróżnia się od naturalnych społeczeństw tym, że osoby, które się w nim łączą, nie są po prostu ludźmi, ale ludźmi, którzy przyłączyli się do Boga, Aniołów i świętych mężów. Oprócz tego Kościół będący zarówno społeczeństwem, jak i społeczeństwem nadprzyrodzonym musi mieć naturalne podstawy, takie jakie mają społeczeństwa polityczne, mianowicie naturalną skłonność, którą mają wszyscy ludzie, do życia wspólnotowego i zgodę na więź, która ich łączy, a którą jest prawo wyznaczające rodzaj porządku, w którym się łączą”<sup>58</sup>. Hooker patrzy więc na religię jako na najważniejszy czynnik jednoczący społeczeństwo i zapewniający mu stabilność, musi więc istnieć ściśle zespolenie kościoła i państwa. Tak samo jak w społeczeństwie politycznym władza w kościele widzialnym należy do całej wspólnoty, tak władza w kościele należy do wszystkich jego członków ujętych razem we wspólnotę. Nie oznacza to oczywiście zgody każdego z osobna członka kościoła, lecz wystarczy, że wola ustanowienia takich czy innych praw wyrażona zostanie przez przedstawicieli, rady, podobne im zgromadzenia czy w końcu królów i książąt, wystarczy, że ich władza jest legitymizowana przez pierwotną ugodę zawartą u początków społeczeństwa politycznego i kościoła. W Anglii więc, i ten przypadek interesuje go oczywiście najbardziej, władzę taką, twierdzi Hooker, posiadają królowie, którzy zostali przez wspólnotę obdarzeni władzą polityczną. A skoro wspólnota polityczna i widzialny kościół są jednym i tym samym, to w rękach monarchów spoczywa zwierzchność nad tym ostatnim.

## Rekapitulacja

Zatem gdy jego przeciwnicy domagali się większego oddzielenia kościoła od państwa, Hooker dowiódł, że w Anglii były w istocie tym samym, a prawa ustanowione przez władzę jako zwierzchnika kościoła wiążą wszystkich człon-

<sup>57</sup> VIII, 1, s. 330.

<sup>58</sup> I, 15, s. 278–279.



ków społeczeństwa z tych samych powodów, jak każde inne prawo<sup>59</sup>. „Dlatego, zostało powiedziane – pisze – że chrześcijańscy królowie posiadają duchowe zwierzchnictwo lub najwyższą władzę w stosunkach i sprawach kościelnych, to znaczy, że w ich własnych domenach i terytoriach mają autorytet i władzę, by rozkazywać nawet w sprawach religii chrześcijańskiej i nie ma nikogo wyższego ani większego, który może im rozkazywać tam, gdzie rządzą jako królowie”<sup>60</sup>. „Królowie mogą – pisze dalej – mieć najwyższą władzę nie tylko w świeckich, lecz również stosunkach kościelnych i w konsekwencji mogą oprzeć się jakiemuś Biskupowi lub Papieżowi, kiedy z fałszywym roszczeniem posiadania najwyższej władzy duchowej sprzeciwią się ich postępowaniu”<sup>61</sup>. Władza ta nie oznacza jedynie stania na straży prawa i dbanie o jego przestrzeganie, lecz, co najważniejsze, także „władzę tworzenia, która jest atrybutem przypisanym królowi”<sup>62</sup>. Dlatego wedle Hookera „Dopóki nie zostanie udowodnione, że jakieś szczególne Prawo Chrystusowe zarezerwowało dla duchowieństwa wyłączną władzę tworzenia praw kościelnych będziemy utrzymywać, jako rzecz najbardziej zgodną ze sprawiedliwością i rozumem, że żadne prawa kościelne nie mogą powstać we wspólnocie chrześcijańskiej bez zgody tak Laikatu, jak i Duchowieństwa, lecz przede wszystkim bez zgody najwyższej władzy”<sup>63</sup>. „Jeśli chodzi o władzę w sprawach kościelnych – pisze gdzie indziej – to słowo Boga nigdzie nie mówi, że nie powinni jej posiadać, ponieważ wydaje się to kwestią ludzkiego uprawnienia, że chrześcijańscy królowie posiadają takie zwierzchnictwo”<sup>64</sup>. Hooker konkluduje zatem, że Bóg przez Chrystusa nakazał Anglikom przestrzeganie prawa rozumu tak w zakresie kwestii państwowych, jak i kościelnych, a zgodnie z nim najlepsze jest przekazanie władzy w tych drugich monarchie posiadającemu już władzę w sprawach doczesnych, zwłaszcza że nie narusza to żadnego wyraźnego nakazu prawa Bożego. W tym wypadku milczenie to jest podstawą dla prawa ludzkiego ustanawiającego monarchie zwierzchnictwo nad Kościołem Anglii. Stworzył zatem silne teologiczne uzasadnienie unikalnego angielskiego rozwiązania kwestii ustroju kościoła, czyniąc z niego jeden z fundamentów monarchii. Za panowania jej szkockich następców był już on silnym instrumentem władzy walczącej z purytańską opozycją i immanentnym

<sup>59</sup> J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen & Co. Ltd, London 1941, s. 195.

<sup>60</sup> VIII, 2, s. 298

<sup>61</sup> VIII, 3, s. 309.

<sup>62</sup> VIII, 6, s. 347.

<sup>63</sup> VIII, 6, s. 365.

<sup>64</sup> VIII, s. 345.

elementem porządku konstytucyjnego. Choć w dwunastoletnim republikańskim epizodzie został przejęty przez swych presbiteriańskich przeciwników, to nawet oni nie zdecydowali się na jego likwidację, zadowolając się jedynie głębokimi reformami. Dlatego bez trudu odzyskał swą pozycję w czasie Restauracji, a dzisiaj zachowanie wszystkich przywilejów biskupów, duchowieństwa i Kościoła jest jednym z elementów przysięgi koronacyjnej monarchów brytyjskich.

## Bibliografia

- Allen John W.**, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen & Co. Ltd, London 1941.
- Althaus Paul**, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz, Fortress Press, Philadelphia 1966.
- Beeke Joel R., Jones Mark**, *A Puritan Theology. Doctrine for Life*, Reformation Heritage Books, Grand Rapids 2012.
- Beeke Joel R., Pederson Randall J.**, *Meet the Puritans*, Reformation Heritage Books, Grand Rapids 2006.
- Calvin John**, *Institutes of the Christian Religion*, II, II, 13, trans. Ford L. Battles, Westminster John Knox Press, Louisville 1960.
- Cranz F. Edward**, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*, Harvard University Press, Cambridge 1959.
- Eppley Daniel**, *Defending Royal Supremacy and Discerning God's Will in Tudor England*, Ashgate, Aldershot 2007.
- Gazal André A.**, *Scripture and Royal Supremacy in Tudor England. The Use of Old Testament Historical Narrative*, The Edwin Mellen Press, Lewistown–Queenston–Lampeter 2013.
- Hagstotz Gideon D., Hagstotz Hilda B.**, *Heroes of the Reformation*, Hartland Publications, Rapidan 1996.
- Hooker Richard**, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity. The Fifth Book*, Macmillan, New York 1902.
- Kirby Torrance**, *Richard Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy*, E.J. Brill, Leiden, New York 1990.
- Lake Peter**, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, Unwin Hyman, London–Boston 1988.
- Lake Peter, Dowling Maria** (eds.), *Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England*, Croom Helm, London 1987.
- Luoma John K.**, *Who Owns the Fathers? Hooker and Cartwright on the Authority of the Primitive Church*, *The Sixteenth Century Journal*, Oct., 1977/8/3, s. 45–59.
- Martin Luther's Basic Theological Writings*, Fortress Press, Minneapolis 2005.
- Maruyama Tadataka**, *The Ecclesiology of Theodore Beza. The Reform of the True Church*, Librairie Droz, Geneve 1978.
- M'Crie Thomas**, *Life of Andrew Melville*, William Blackwood, John Murray, Edinburgh, London 1818.

- Meyer John R.**, *Luther's Doctrine of the Two Kingdoms*, Andrews University Seminary Studies 1974/12.1, s. 1–17.
- Morgan Edmund S.**, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca 1965.
- Pearson Andrew Forret Scott**, *Church and the State. Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, The University Press, Cambridge 1928.
- Pearson Andrew Forret Scott**, *Thomas Cartwright and Elizabethan Puritanism, 1535–1603*, P. Smith, Gloucester 1966.
- Po-cia Hsia Ronnie** (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, Oxford 2004.
- Szczech Tomasz**, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2006.
- Thompson Cargill W.D.J.**, *The Political Thought of Martin Luther*, Barnes & Noble, New Jersey 1984.
- Tuiniga Matthew**, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church. Christ's Two Kingdoms*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2017.
- Wolin Sheldon**, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 2006,
- The Works of John Whitgift*, The University Press, Cambridge 1852.
- The Works of Richard Hooker*, Clarendon Press, Oxford 1820.
- The Works of Richard Hooker*, vol. VI, part I, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity I–IV*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton, New York 1993.
- Wright William J.**, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms. A Response to the Challenge of Skepticism*, Baker Academic, Grand Rapids 2010.

Tomasz TULEJSKI

## RICHARD HOOKER AND THE DEFENCE OF THE ROYAL SUPREMACY

(Summary)

Richard Hooker (1554–1600) was an influential and famous figure in the Church of England and one of most the important theologians of the reign of Elizabeth I. *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie* – Hooker's best known work – is a reply to the general theological and ecclesiastical principles of Puritanism. This subtle work deals mainly with the problems of the church as an argument for the position of the Queen as the Supreme Governor of the Church. In this Article author reconstructs Hooker's argument and point out his fundamental theological principles. In authors opinion Hooker approaches the issue from two main theological angles: first, from the position of the crucial distinction of Reformation soteriology between so-called *Two Kingdoms*; second, he applies the magisterial reformers' test of ecclesiological orthodoxy. He tried to convince his opponents by the most compelling type of argument they knew – theological one – that the royal headship was wholly consistent with the cardinal principles of the ecclesiology and political theory of the magisterial Reformation.

**Keywords:** Hooker; ecclesiology; Reformation; Anglicanism