

Gorazd Andrejč

ANABAPTISTIČNA REFORMACIJA IN VERSKA SVOBODA

UVOD

Verovanje v versko svobodo ter spoštovanje te svobode pri drugače verujočih (kristjanih ali nekristjanih) v velikem delu krščanske zgodovine ni bila odlika kristjanov. V nasprotju z Jezusovim nasvetom »dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega« (Mr 12,17) ter njegovo izjavo, da njegovo kraljestvo »ni od tega sveta« (Jn 18,36), pa tudi v nasprotju z njegovo razlago, kaj ta izjava konkretno pomeni (»Ko bi bilo moje kraljestvo od tega sveta, bi se moji služabniki bojevali, da ne bi bil izročen Judom, toda moje kraljestvo ni od tod«, Jn 18,36.II), je cerkev od časa cesarja Konstantina pa vse do 19. stoletja preganjala drugače misleče s fizičnim »bojevanjem«: z vojnami, prepovedmi, izgoni, mučenji in usmrčitvami.

Tudi vodilni nemški in švicarski reformatorji ter protestantski državni vladarji 16. in 17. stoletja niso odpravili preganjanja drugače verujočih v svojih reformiranih cerkvah in deželah. Versko svobodo so že od začetka zagovarjali in prinašali med nas tisti kristjani, ki so v 16. in 17. stoletju veljali za najbolj nevarne heretike: anabaptisti. V pričujočem članku na kratko opisujem nastanek anabaptističnega gibanja, njihovo teologijo ter kasnejši razvoj, s posebnim poudarkom na njihovem verovanju v versko svobodo in v ločitev države in cerkve. Cilja članka sta predvsem naslednja: pojasniti teološke temelje verovanja o verski svobodi pri anabaptistih in medsebojno povezanost značilnih anabaptističnih doktrin s tem verovanjem ter pokazati, da je anabaptistično verovanje v versko svobodo po zanimivih zgodovinskih in idejnih poteh izvršilo odločilen vpliv na poznejši razvoj, sprejetje in udejanjanje zamisli o verski svobodi v zahodnem svetu.

KDO SO BILI ANABAPTISTI?

Definicije in nevarnost površne klasifikacije

V burnem šestnajstem stoletju je v Evropi obstajalo več tokov, ki jih danes upravičeno imenujemo s skupnim nazivom »reformacija«. Znotraj reformacijskega gibanja so poleg dobro znanih vej reformacije – nemške veje z Luthrom na čelu ter švicarske s Zwinglijem in pozneje s Calvinom – obstajale tudi druge smeri, katerim običajno posvečamo le bežno pozornost, čeprav v nekem smislu niso nič manj odločilno vplivale na nadaljnji razvoj krščanstva in zahodne družbe (prim. Williams, 1962:xix; Estep, 1984:212). Med te veje oziroma smeri reformacije, kakorkoli jim rečemo, spada tudi anabaptistična reformacija.

Anabaptistično gibanje lahko umestimo kot podvrsto t. i. »radikalne reformacije«, kot jo imenuje George Williams (Williams, 1962: xix) ali kot del »levega krila reformacije«, kot ji rečeta denimo Roland Bainton in Alister McGrath (McGrath, 2000:10). Za razliko od klasičnega protestantizma ali »magisterijske reformacije«,¹ katere predstavniki so bili Luther, Zvingli in Calvin, so radikalno reformacijo sestavljala raznolika verska gibanja, ki jih spet lahko označimo s široko obsegajočimi nazivi, kot so spiritualisti, »evangeljski racionalisti« ter anabaptisti. Skupno vsem tem skupinam je bilo jasno in zavestno ločevanje tako od rimskokatoliškega krščanstva kot tudi od magisterijske reformacije ter dejstvo, da so bile vse te skupine preganjane tako v rimskokatoliških kot tudi v protestantskih deželah, pri čemer je bil toleranten odnos do njih redka izjema.² Namesto ideje o reformiranju (*reformatio*) rimskokatoliške cerkve, za kar so si vsaj v začetnih letih svojega delovanja prizadevali Luther, Zvingli in Calvin v mejah svojega dosega, so radikalni reformatorji zahtevali

- 1 »Magisterijska« zaradi tega, ker so glavni tokovi reformacije delovali s podporo lokalnega »magistrata« oziroma deželnih ali mestnih oblasti. Anabaptisti, spiritualisti in drugi radikalnejši reformatorji te podpore niso uživali. Izraz je uvedel Geogre Williams (prim. Williams, 1962:xxiv)
- 2 Znani nemški volilni knez, ki ni želel preganjati anabaptistov, je bil hessenski luteranski knez Filip (1504–1567). Ob koncu 16. stol. pa so prvič pravo toleranco uživali anabaptisti na Nizozemskem.

ustanovitev cerkve znova, praktično iz nič (*restitutio*). Po njihovem mnenju nobena reforma znotraj ustaljenega ustroja cerkve ni rešitev za krščanstvo, ki je že dolgo v samem jedru popolnoma odpadlo. Edina pot je utemeljitev cerkve in njene organizacije na predkonstantinovskih oziroma čisto novozaveznih temeljih, kar so najbolj zavzeto verovali in želeli v svojih vrstah doseči prav anabaptisti.

Do sredine dvajsetega stoletja je bilo razumevanje ločnic v radikalni reformaciji 16. stoletja precej zamegljeno. Objave in ureditev nekaterih ključnih dokumentov, razprav in pisem, povezanih z radikalno reformacijo, pa nam danes omogočajo veliko jasnejšo sliko (prim. Williams, 1962:xx-xxi). Če za namene tega članka pustimo spiritualiste in evangelijske racionaliste ob strani, moramo nadalje pozorno razločevati tudi med skupinami znotraj samega anabaptističnega gibanja. Prepogosto se oborožen kmečki upor v Nemčiji pod navdihom Thomasa Müntzerja sredi dvajsetih let 16. stoletja, tragična usoda fanatičnih anabaptistov v mestu Münster v severni Nemčiji deset let pozneje ter vsaka druga veja anabaptizma v 16. stoletju mečejo v isti koš, čeprav gre za zelo različne in v marsičem medsebojno nasprotne verske razvoje.

Velika večina anabaptistov 16. stoletja so bili pacifisti, torej nasprotniki uporabe orožja, celo v boju za domovino ali za potrebe ohranjanja reda v državi. Skupina skrajnih anabaptistov v mestu Münster, ki so v sredini tridesetih let v prevratu prevzeli oblast in razglasili svoj »Novi Jeruzalem«, je bila izoliran primer nesrečnega fanatizma in netolerance. Tamkajšnji anabaptistični vodje so imeli z ostalimi anabaptisti skupno samo zavračanje tako rimskokatoliške kot tudi luteranske cerkve ter zavračanje krsta otrok in prakticiranje krsta odraslih. V pojmovanju cerkve, veljavnosti krščanskih moralnih standardov, v odnosu do oblasti in uporabe orožja, cerkvene discipline in v drugih doktrinah je bila münsterska skupina anabaptistov v očitnem neskladju s preostalo anabaptistično reformacijo (prim. Estep, 1984:105–106; Williams, 1962:162–164). Žal je bilo tudi precej prej pacifističnih anabaptistov v Münsterju prav tako zavedenih (predvsem kmečko prebivalstvo), ko so sledili novim vodjem tudi v ideji »oboroženega svetega mesta« in nazadnje v smrt.

Tudi povezovanje nastanka anabaptistov z idejnim vodjem kmeč-

kih uporov Thomasom Müntzerjem v letih 1524–25 je zgodovinsko napačno, dolgujemo pa takšno pojmovanje Heinrichu Bullingerju, Zwinglijevemu nasledniku v Zürichu. Bullinger je v svojem delu *Vzpon Anabaptistov* (*Der Wiedertöufferen Ursprung*), izdanem leta 1560, prvi spisal zgodnjo zgodovino anabaptistov. Tako Zwingli kot Bullinger sta skupaj z vsemi drugimi predstavniki magisterijske reformacije štela anabaptiste za grožnjo in nevarno herezo, ki jo je treba zatreti ali pa njene predstavnike izgnati. Po tragediji v Münstru je Bullinger v želji, da züriško reformacijo očisti vseh očitkov, češ da je bila povezana z nastankom anabaptizma, povezal anabaptiste z vodjem kmečkih uporov Müntzerjem – čeprav je v zgodnejših spisih trdil, da se je anabaptizem začel v Zürichu brez povezave z Müntzerjem. Sodobni zgodovinarji reformacije, predsvem strokovnjaki za anabaptistično gibanje, se strinjajo, da Bullingerjevo povezovanje nastanka anabaptistov z Müntzerjem nima zgodovinske vrednosti.³

Začetki anabaptizma

Začetki anabaptizma kot reformacijskega gibanja so bili povezani z reformacijo v Zürichu pod vodstvom Huldrycha Zwinglija. Med časom znanih züriških disputacij med letoma 1522 in 1525 je Zwingli na javnih razpravah pred knezi in mnogimi prebivalci kantona skupaj s svojimi somišljeniki in študenti zagovarjal proces reformacije v züriški cerkvi na temelju *Svetega pisma*. Skupina sedmih Zwinglijevih sodelavcev reformatorjev je v času teh disputacij prišla do prepričanja, da Zwingli v reformiranju krščanstva ni pripravljen iti do konca, prav do novozaveznega zgleda. Na začetku je bil predmet spora odpravljanje maše (kako hitro naj bi mašo kot nesvetopisemski in teološko napačen obred prepovedali opravljati), kmalu pa tudi zasebna last-

- 3 Primera z navajanjem mnogih drugih strokovnjakov sta Estep in Williams (Estep, 1995:194–195, Williams, 1962:203). Prvi pomemben sodobnejši strokovnjak, ki je zavrgel Bullingerjevo tezo, je bil na prehodu iz devetnajsetega v dvajseto stoletje Ernst Troeltsch (prim. Estep, 1995:195). Troeltsch je v svoji analizi vpliva protestantizma na razvoj moderne družbe poudaril velik pomen anabaptistov ter drugih sorodnih gibanj 16. in 17. stoletja pri razvoju pojmovanja verske svobode, ločitve cerkve od države in personalizacije religije. (prim. Kerševan, 2001:9–14).

nina nasproti skupni lastnini vernikov in krščevanje otrok nasproti krščevanja odraslih. Opaznejši člani te skupine so bili Felix Manz, Conrad Grebel in Baltasar Hubmeier. Slednji je kasneje postal eden najpomembnejših anabaptističnih teologov ter je vodil anabaptiste v mestih Waldshut in Nikolsburg, vsi trije pa so v preganjanjih, ki so sledila, umrli že v tistem desetletju. Zwingliju, ki je pred letom 1524 tudi sam imel pomisleke zoper krščevanje otrok, je Hubmeier očital nekonsistentnost in zapuščanje idealov reformacije zaradi političnih razlogov. Skupina reformatorjev, ki so bili razočarani nad Zwinglijem, se je začela v Zürichu posebej zbirati po domovih na molitvenih sestankih ter preučevanjih *Svetega pisma*. Leta 1525 so njeni pripadniki sprejeli krst odraslih oseb kot edini legitimni in svetopisemski način krsta in istega leta naredili korak od teorije k praksi: kot odrasli verniki so se dali (ponovno, a po njihovem prepričanju komaj sedaj prvič zares) krstiti.

Zwingli je svoje prejšnje sodelavce prvi slabšalno označil za »anabaptiste« oziroma prekrščevalce (*Wiedertäufer*), jih s pomočjo oblasti obsodil hereze in dosegel njihov izgon iz züriškega kantona, če se ne nehajo zbirati. Anabaptistično gibanje se je začelo bliskovito širiti po züriški okolici, čeprav je bilo že na začetku močno preganjano. Drugi izvor anabaptizma je bil v istem desetletju v južni Nemčiji, od koder so se razne anabaptistične smeri (predvsem so se delili na pacifistične skupine ter na tiste, ki so dovoljevali uporabo orožja v obrambi domovine in za vzdrževanje družbenega reda) širile tudi na sever, do Nizozemske, kjer je anabaptizem kljub silnem preganjanju doživel ponovni razcvet v drugi polovici šestnajstega stoletja.

VEROVANJA ANABAPTISTOV IN DOKTRINA O LOČITVI CERKVE IN DRŽAVE

Osnovna verovanja anabaptistov

Čeprav pri anabaptistih ne moremo govoriti o enotnosti doktrine ter se teologi težko odločijo celo o tem, katera je osrednja doktrina anabaptistične teologije, lahko za velik del anabaptistov 16. stoletja ugotovimo vzorec nekaterih osnovnih verovanj. Kot vodilo nam lahko

služi najpomembnejši dokument zgodnjega anabaptizma, *Schleithemska veroizpoved* iz leta 1527.⁴ To sorazmeroma kratko besedilo so v mestecu Schleithem sestavili pacifistični anabaptisti pod vodstvom Mihaela Sattlerja, ki je bil istega leta mučen in usmrčen na grmadi zaradi svoje vere.

Schleithemska veroizpoved vsebuje sedem členov: krst, izključitev (ekskomunikacija), spomin Gospodove večerje (obred evharistije), ločitev od sveta, vloga pastorej, meč (uporaba orožja) ter prisega. Poglejmo vsebino členov. Krstijo se lahko le osebe, ki so se spokorile v veri in ki razumejo ter sprejemajo Kristusovo žrtev zanje – torej, pristna vera krščenca je nujen pogoj za krst. Kriteriji za izključitev iz cerkve so bili za anabaptiste zelo strogi, od samih sebe so zahtevali življenje z visokimi moralnimi standardi. Evharistija je zanje pomenila obred spomina na Jezusovo žrtev v obliki skupnega obeda kruha in vina, kar je teološko precej podobno Zwinglijevemu pojmovanju (simbolni pomen kruha in vina, zanikanje resnične navzočnosti Kristusovega telesa »v kruhu«). Razlika je v tem, da je po anabaptistih dovoljeno pristopiti obredu evharistije (ki so jo anabaptisti imenovali preprosto z »lomljenje kruha«) le vernikom, ki so krščeni odrasli ter živijo moralno neoporečno življenje, po Zwingliju pa to ni odločilnega pomena.⁵

4 Za glavne odlomke *Schleithemske veroizpovedi* v angleškem prevodu glej Estep (1995:199–201). Povzetki v naslednjih dveh odstavkih so sestavljeni na podlagi tega prevoda.

5 Večina anabaptistov je hkrati z verovanjem v opravičenje po veri verovala tudi v človekovo svobodo, da sprejme dar milosti oziroma odrešenja ali ga zavrne – torej v nasprotju z Luthrovim verovanjem o popolni zaslužjenosti volje in predestinaciji. Poleg tega in zgoraj omenjenih verovanj, ki so bila skupna skorajda vsem anabaptistom, so nekatere skupine anabaptistov verovala tudi v nezavedno stanje človeka po smrti vse do vstajenja od mrtvih in Novega Božjega kraljestva, druge v posvečevanje sedmega dne oziroma sobote po svetopisemskem dekalogu; nekateri anabaptisti niso verovali v Božje trojstvo (znani zdravnik, humanist in teolog Servetus, ki ga je Calvin dal usmrtiti v Ženevi leta 1553, denimo ni veroval, da je Sveti Duh božanska oseba trojstva), nekateri so imeli drugačno kristologijo oziroma drugačen pogled na Kristusovo naravo (denimo Menno Simons; njegovo kristološko stališče je opisano v tem članku v podpoglavju o anabaptizmu na Nizozemskem). Ker je bilo anabaptistično gibanje brez osrednje organizacije in ker so njihovi

Posebej zanimiv je člen o meču. V njem avtorji priznavajo, da je Bog zaupal meč državi za ohranjanje reda, vendar izražajo tudi verovanje, da kristjan s tem ne sme imeti nikakršnega opravka. Pravi Kristusov sledilec nikoli in v nobeni situaciji ne bo uporabljal meča ali katerega drugega orožja, kaj šele ubijal. Edino orožje kristjana naj bo Božja beseda. Besedilo tega člena je namenjeno tudi (ali predvsem) tistim anabaptistom, ki tega ne verujejo točno tako in bi naj bili v zmoti. Od pomembnih anabaptističnih vodij je uporabo meča v obrambi domovine in ohranjanju reda zagovarjal denimo Baltashar Hubmeier in bratje, ki so bili pod njegovim vplivom. Drugi nekdanji Zwinglijev sodelavec, Conrad Grebel, je v skladu s *Schleitheimsko veroizpovedjo* odločno kritiziral vsako uporabo orožja. V pismu radikalnemu Thomasu Münzerju je leta 1524 zapisal: »Pravi kristjani ne uporabljajo meča tega sveta niti ne gredo v vojno ... Evangelij in tisti, ki ga sprejmejo, ne potrebujejo branjenja z mečem.« (Estep, 1984:26.)

Verovanje v ločitev države in cerkve ter teološki temelji zanj

Schleitheimska veroizpoved je zelo zanimiva iz več vidikov, zelo pomembna pa je predvsem za razumevanje anabaptistične definicije cerkve. Popolnoma namreč zavrača srednjeveško predstavo o državni cerkvi oziroma »telesu krščanske družbe«, *Corpus Christianum*. Tako Luther kot tudi Zwingli in Calvin so v praksi še vedno obdržali in tudi zagovarjali državno cerkev, le da so se borili za to, da knezi (in po možnosti cesar) spoznajo kvaliteto in resničnost luteranskega ali reformiranega nauka. Ko so knezi to spoznali, so v svojih regijah ali mestih zaukazali pač drugo vero – luteransko v nemških deželah ali reformirano v švicarskih, po načelu »Cuius regio, eius religio«. Cerkev je tako še vedno bila pod direktnim pokroviteljstvom in jurisdikcijo države – sodišča so denimo določala kazni ljudem za napačna verovanja oziroma hereze, reformatorji ali cerkveni vodje pa so bili glavni

teologi do doktrin prispeli svobodno od narekovanja določene interpretacije, je za anabaptizem značilna večja raznovrstnost verovanj kot za magisterijsko reformacijo (prim. Williams, 1962:85–106, 299–337, 505–514, 639–653). Kljub temu je stopnja strinjanja med različnimi skupinami anabaptistov glede na okoliščine presenetljiva.

svetovalci državnih oblasti, kako naj sodijo glede teh vprašanj in o tem, kaj je verska resnica ter kaj hereza.

Anabaptisti pa so verovali, da cerkev (pa naj bo katerakoli že) ni in ne sme biti povezana z državno ureditvijo in oblastmi (Estep, 1984: 185). Kaj je za anabaptiste sploh cerkev? To je prostovoljno občestvo spreobrnjenih, novorojenih kristjanov, ki pričajo za svojega Boga in njegovo veselo sporočilo. To pojmovanje so anabaptisti temeljili na novozaveznem pojmovanju cerkve kot Kristusovega telesa, *Corpus Christi*. Za Nizozemskega anabaptista Menna Simonsa je bila cerkev »skupnost pravičnih« (McGrath, 2000:219), ki je nujno v nasprotju s svetom in preganjana, tako ali drugače. Nikoli ni smiselno niti dovoljeno oznanjati evangelija z mečem. Državne oblasti pa nimajo nikakršne pravice prisiliti svojih podložnikov ali kogarkoli drugega v katerokoli vero, tudi v »tisto pravo« ne (prim. McGrath, 2000:220). V nasprotju z magisterijsko reformacijo anabaptisti niso bili pripravljani na nikakršen kompromis z državnimi oblastmi v verskih vprašanjih in na nikakršno državno narekovanje vere.

Tukaj naletimo na še eno pomembno razliko med verovanji anabaptističnih reformatorjev in verovanji magisterijskih. Oboji so verovali v »padec cerkve« v srednjem veku, a so se razlikovali tako v mnenju o stopnji tega odpada, v mnenju o času začetka odpada kot tudi v verovanju o tem, v čem je bilo njegovo bistvo. Luther in Calvin sta bila mnenja, da je cerkev padla nekje v času zgodnjega srednjega veka (za Luthra v času papeža Sabinijana (604–606), za Calvina pa v času papeža Gregorja Velikega (590–604)) ter da njen odpad ni bil popoln in se jo zato da reformirati. Anabaptisti pa so verovali, da se je odpad cerkve zgodil precej bolj zgodaj, in sicer z nastopom Konstantina (324–337) in zlivanjem države (Rimskega cesarstva) in cerkve. Odpad je zanje bil popoln in stanje nepopravljivo – celotna struktura in način delovanja rimskokatoliške cerkve, samo pojmovanje cerkve v sklopu krščanske družbe *Corpus Christianum*, s tem povezano obvezno krščevanje otrok itd., vse to je v samem bistvu zmotno in je zato treba zavreči celoten paket (prim. Estep, 1984:172–173). Anabaptisti so tako videli bistvo odpada cerkve v njenem zlitju z državo v četrtem stoletju, rešitev za cerkev pa je bila le ena – vračanje na novozavene temelje in popolna ločitev od državnih oblasti, kar vodilni

(magisterijski) reformatorji niso storili. To so jim anabaptisti seveda očitali in se tudi (ali pa predvsem) zaradi tega niso štel za predstavnike istega reformacijskega gibanja.

Neločljivo povezano z verovanjem o odnosu cerkve in države je bilo torej anabaptistično verovanje o krstu. Ker je krst obred odraslih oseb, ki se na podlagi vere prostovoljno priključijo skupnosti Kristusovega telesa, *cerkev* in *družba* kot celota *nista isto*. Če spet primerjamo anabaptistično verovanje in Zwinglijevo: züriški reformator se je po letu 1524 izrekel in se odločil zagovarjati krst otrok na podlagi prepričanja, da bi opuščanje te prakse povzročilo rušenje same verske ureditve krščanske družbe (McGrath, 2000:186–187). Krst je bil zanj znak, da otrok spada v družbo kot tako (podobno kot je v stari zavezi pomenila obreza v hebrejski družbi), ni pa si mogel predstavljati, da bi kot kristjan lahko zagovarjal kaj drugega kot obstoj »krščanske« družbe kot celote vseh članov te družbe. Za anabaptiste pa je pojem »krščanske družbe« kot celote izgubil svojo veljavo. Cerkev je skupnost poklicanih in resnično spreobrnjenih kristjanov, družba pa je skupnost vseh ljudi, ki živijo na geografsko ali politično določenem območju ali v mestu, ne glede na njihovo vero. V cerkev se vstopi, kot rečeno, s krstom odrasle osebe, ki se spreobrne, vstop v družbo pa je praktično avtomatičen ob rojstvu.⁶ Krst otrok ne more imeti funkcije »vpeljevanj« otroka v družbo, kot je to imelo obrezovanje v stari zavezi. Gre za zlorabo obreda krsta, ki je po novi zavezi nekaj povsem drugega.⁷ Njihovo jasno in strogo razločevanje cerkve in družbe kot

- 6 Tudi Lutrovo razlikovanje med »vidno« in »nevidno« cerkvijo (torej med cerkvijo kot vidno organizacijo ter cerkvijo kot skupnostjo resničnih Kristusovih sledilcev, ki je na zunaj nevidna) je pri anabaptistih skoraj izginilo zaradi poudarka na vidni cerkvi kot skupnosti pričevalcev in resničnih Kristusovih sledilcev. Po njihovem razumevanju se življenje članov te skupnosti mora jasno razlikovati od sveta, zato je cerkev opazna, vidna, in pogosto tudi preganjana.
- 7 Zanimiv je tudi drugi temelj za strogo razločevanje cerkve in oblasti (magistrata), ki ga je zagovarjal anabaptist Georg Schnabel na dokaj konstruktivni javni razpravi anabaptistov z magisterijskimi pastorgi in teologi iz Marburga pod vodstvom reformatorja Martina Bucerja iz Strassburga v Marburgu leta 1538. Schnabel je videl težavo magisterijske reformacije v dopuščanju nemoralnosti v cerkvi, v neukrepanju zoper »kristjane«, ki

take je pozneje postala temeljna prvina za oblikovanje novega, sodobnega pogleda na družbo na zahodu.⁸

Iz vsega tega je torej razumljivo, zakaj so anabaptisti državnim oblastem odrekli pravico odločanja o veri državljanov. Zgoraj omenjeni anabaptist Mihael Sattler je na končnem sodnem procesu proti njemu leta 1527 jedrnato podal zgodnje anabaptistično razumevanje vloge države in njene omejenosti, kar zadeva verske zadeve.⁹ Država obstaja zato, da »kaznuje zle in da brani in varuje pravične«. Presojanje o duhovnih stvareh pa naj oblasti prepustijo »učenim ljudem« v biblijskih študijah oziroma *Svetemu pismu* samemu. Država ne sme ukazovati, kako naj se veruje (prim. Estep, 1984:186; isti, 1995: 200–201).

Hubmeierjev pogled o odnosu civilne oblasti do različnih veroizpovedi

Baltasar Hubmeier je že tri leta pred tem objavil svojo prvo knjigo o odnosu države in cerkve, ki jo je pomenjivo naslovil »O heretikih in tistih, ki jih sežigajo«. Njegova stališča so kasneje postala posebno poudarjena v verovanju velike večine anabaptistov. Hubmeier med drugim piše, da »zakon, ki obsoja heretike na grmado, izgrajuje Sion

krščanstva sploh ne prakticirajo, tj. ne živijo po moralnih načelih Kristusovega nauka. Dejal je, da je problem lahko rešen le tako, da je cerkev popolnoma ločena od oblasti in sodišča, ker le takrat se da cerkveno izključitev ločevati od politične prepovedi ali izgona, kar je za notranjo cerkveno disciplino nujno potrebno. Opozarjal je na takratno paradokсно stanje, v katerem so bili nekateri kristjani anabaptisti s slovesom poštenih in moralno neoporečnih življenj preganjani zaradi domnevno heretičnih točk verovanja, po drugi strani pa v državni luteranski cerkvi cvetita nemoralnost in pokvarjenost mnogih, a ta cerkev ne ukrene ničesar. Ta razprava med magisterijskimi reformatorji ter anabaptisti (ki so sicer prišli na razpravo iz ječe, povabil pa jih je sam Filip iz Hessna z osebnim pismom, kar kaže na njegovo – za tisti čas nenavadno – strpnost do njih) je bila ena redkih in zagotovo najplodnejša med vsemi javnimi razpravami različno verujočih v 16. stoletju. Rezultat razprave so bile spremembe odnosa in pripravljenost na medsebojno razumevanje ter celo popravljanje svojega stališča na obeh straneh (prim. Williams, 1962:447–452).

8 Glej naslednje poglavje: Vpliv anabaptizma in njihove ideje o verski svobodi od 16. stoletja naprej.

9 Celotna Sattlerjeva izjava o tem je zapisana v Estep, 1995:200–201.

na krvi in Jeruzalem v zlobi.« Vere se ne da prisiliti, je menil Hubmeier. »Turka ali heretika ne smemo prepričevati z nekim pravnim postopkom, mečem ali ognjem, temveč samo s potrpežljivostjo in molitvijo.« Zakon o sežiganju heretikov (pa naj bodo katerikoli že) je Hubmeier imenoval »hudičeva iznajdba« (prim. Estep, 1984:188).

Hubmeier je kmalu za tem, ko je napisal in izdal ta spis, sam izkusil preganjanje in zaradi preganjalskih odločb svojega nedavnega sodelavca Zwinglija zoper njega pristal za eno leto v temnici. Ko je prišel na prostost, je napisal *Kratko apologijo*, v kateri z razpoznavno ironijo govori o Zwingliju, ki ga »z ugrabitvijo, zaporom, mučenjem in s pomočjo rablja poskuša naučiti vere« (prim. Estep, 1984:189). V Zwinglijevem Zürichu so mestne oblasti imele končno besedo v stvareh vere, glavni svetovalec predstavnikov oblasti pa je bil seveda Zwingli sam. Negativna izkušnja z oblastmi in Zwinglijem je Hubmeierja še bolj utrdila v prepričanju, da je »vera Božje delo, a ne delo stolpa za heretike, v katerem človek ne vidi niti sonca niti meseca, a živi od kosa kruha in vode« (prim. Estep, 1984:189). Zato je biti Turek, Jud, katoličan ali anabaptist pravica, ki jo ima po Hubmeierjevem razumevanju vsak, glede te odločitve pa odgovarja samo Bogu in nobeni oblasti. Kako direktno iz teh idej sledi sodobno pojmovanje ločitve države in cerkve in sekularnosti države, ki mora biti versko neporedeljena, ni treba posebej pojasnjevati.

Položaj je bil sicer dodatno zapleten zaradi anabaptističnega pacifizma. Če bi se omejili le na teološka vprašanja, bi anabaptiste obtožili »zgolj« za herezo. Vendar so zaradi svojega absolutnega pacifizma ter običajno tudi zavračanja obvezne prisega na sodiščih, v državnih službah ali kjerkoli drugje (česar Hubmeier, denimo, ni zagovarjal) poglobili konflikt s totalitarističnimi oblastmi njihovega časa. Njihovi pogledi so bili zato označeni ne le kot hereza, temveč tudi kot zelo nevarno protidržavno oziroma subverzivno delovanje, ki ruši družbeni red. Zaradi tega so se tudi manj versko zavzeti deželni glavarji, tako v katoliških kot tudi v luteranskih in kalvinističnih deželah, postavili ostro proti anabaptistom in jih poskušali na vse načine dobesedno iztrebiti (prim. Gonzales, 2004:II, 55–56).

VPLIV ANABAPTIZMA IN NJIHOVE IDEJE O VERSKI SVOBODI OD 16. STOLETJA NAPREJ

Ni dvoma torej, da so verovanja anabaptistov 16. stoletja vsebovala za tisti čas radikalno in za večino nesprejemljivo doktrino o ločitvi države in cerkve ter jasno izoblikovan zagovor verske svobode. Vprašanje torej ni, ali so anabaptisti res bili prvi zagovorniki verske svobode na zahodu (odgovor je namreč nesporen »Da«), temveč je naslednje: kako so ideje anabaptističnih reformatorjev vplivale na poznejši razvoj verske svobode vse do njene obširnejše realizacije v sodobnem svetu? Po katerih kanalih in tradicijah je to pojmovanje prišlo v ustave sodobnih držav?

Odgovor na to vprašanje je nekoliko bolj zapleten in zahteva kratek pregled razvoja anabaptizma in iz njega izhajajočih (neposredno ali posredno) krščanskih denominacij. Predvsem se bom posvetil vplivu anabaptizma na nastanek baptizma, ki ni bil tako samoumeven in neposreden, kot nekateri morda sklepajo iz samega imena, prav tako pa ga tudi ne moremo zanikati. Prek anabaptistično-baptistične povezave so namreč nekatere ideje anabaptistov postale dediščina velikega dela anglo-ameriškega krščastva, nekatere pa dediščina vse zahodne civilizacije.¹⁰ Med njimi je tudi verovanje v svobodo veroizpovedi in v ločitev države in cerkve.

Anabaptizem na Nizozemskem

Od sredine dvajsetih let v 16. stoletju se je anabaptizem hitro širil po Evropi, predvsem po nemško govorečem svetu. Kljub velikemu preganjanju in mnogim usmrtitvam so vstajali vedno novi anabaptistični verniki in pridigarji, predvsem laični, pa tudi nekateri teološko izobraženi. Leta 1530 je eden od takih laičnih anabaptističnih pridigarjev, Melchior Hofmann, ki je iz luteranstva prek zwinglijanstva prestopil v anabaptizem, prinesel anabaptistično reformacijo na

10 Za poglobljen ali širši prikaz razvoja idej in cerkva, ki izhajajo iz anabaptizma, ter razvoja zamisli o verski svobodi od takrat pa do uresničitve te zamisli, bi bilo seveda potrebno mnogo več prostora in študija, kot ga omogoča razsežnost in namen pričujočega članka (glej dela, kot so Estep, 1984; Emmerson, 1983; Gonzales, 2004).

Nizozemsko. Tam je deloval z velikim uspehom, enako pa za njim tudi njegovi spreobrnjenci. Med stotinami ali tisočimi krščenih se je dal leta 1536 krstiti tudi spreobrnjeni katoliški župnik Menno Simons, ki je na nadaljnji razvoj anabaptizma vplival tako odločilno kot noben dotedanji anabaptistični vodja.

Menno Simons je sprejel anabaptizem prav v času velike fanatične polomije v Münstru v letih 1534–35, ki je nedaleč od Nizozemske meje in v katerem je umrlo tudi na stotine zavedenih nizozemskih anabaptistov. Še vedno katoliške oblasti v Nizozemski so zaradi tega dogajanja začele na svojem ozemlju silovito preganjati anabaptiste. Menno je kljub temu goreče oznanjal anabaptistično sporočilo evangelija. Po naravi je bil bolj dušni pastir kot teolog, nizozemsko in severnonemško anabaptistično gibanje pa je bilo pod njegovim treznim in požrtvovalnim vodstvom dobesedno rešeno iz brezna razočaranja in fanatizma zaradi münsterske katastrofe. Ljudi, ki jih je Menno Simons poučeval in krstil, so takoj, ko so jih odkrili, mučili in usmrtili. Število menonitov na Nizozemskem se je kljub temu bolj in bolj povečevalo, sam vodja pa je kljub silovitemu preganjanju doživel visoko starost in umrl zaradi bolezni leta 1561.

Njegova teologija je poleg krsta odraslih vernih in popolnega pacifizma (direktno nasprotje od münsterskih militantnih navdihov) vsebovala jasen moralni nauk in izoblikovan pogled na potrebo po strogi cerkveni disciplini – izključitvi vernika v primeru nezvestobe novozaveznemu standardu, a izpeljani v ljubezni. Njegova kristologija je bila nekoliko nenavadna (veroval je, da je Jezusovo telo iz popolnoma »Božanskega mesa«, čeprav je bil dejanski človek), njegov pogled na cerkev, državo in na odnos med obema pa je bil enak kot so ga imeli švicarski in nemški anabaptisti v dvajsetih letih pred njim: država in cerkev morata biti strogo ločeni; država ne more in ne sme narekovati vere; cerkev je skupnost poklicanih, ki kot odrasli verniki naredijo zavestno zavezo z Bogom z obredom krsta.

Na Nizozemskem se je med letoma 1550 in 1577 menonitski anabaptizem razvejal v nekaj podskupin. Najbolj odprta in vplivna skupina so bili t. i. Waterlanders, ki so prevzeli tudi nekaj liberalnejših pogledov. Služba v javnih ustanovah zanje ni bila več sporna, čeprav so obdržali vzdržnost glede uporabe orožja. Prav tako niso vztrajali

pri Mennovi specifični razlagi Kristusove narave, temveč dovoljevali tudi klasični protestantski pogled. Waterlanderski menoniti so bili odprti tudi za stike z pripadniki drugih denominacij, kar je imelo posebej pozitivne rezultate. Dirck Volckertzoon Coornhert, uradno katoličan, vendar po verovanjih in delovanju neke vrste »ekumenski spiritualist«, ki je leta 1579 napisal tudi razpravo v obrambo verske svobode za vse cerkve, je razvijal dober odnos z vodjo waterlanderskih menonitov Jonom De Riesom. Coornhert je v javnih razpravah nasprotoval takrat zmeraj glasnejšim kalvinistom, ki so bojevito zagovarjali tudi nasilno spreobračanje anabaptistov in javno nasprotovali verski svobodi. Po drugi strani je Coornhert delal tudi kot tajnik in sodelavec Viljema Oranjskega, ki je še pred osvoboditvijo Nizozemske od španskega vladarja zagotovil leta 1577 državljansko versko svobodo vsem anabaptistom na Nizozemskem (prim. Williams, 1962:774–778). S tem so anabaptisti prvič uživali resnično versko svobodo v Evropi.

Vpliv menonitskih idej na začetek baptistov

V devetdesetih letih 16. stoletja so nekateri angleški »separatisti« (kristjani, ki niso sprejemali uredbe anglikanske cerkve, temveč so se želeli reformirati čimbolj v skladu s *Svetim pismom*) zaradi preganjanja odpotovali v takrat že versko tolerantno Nizozemsko. Nekatere skupine separatistov so prišle pod vpliv anabaptistov in prevzele njihova verovanja, druge ne. Za našo tematiko najpomembnejša skupina angleških separatistov pa je prišla na Nizozemsko leta 1607 pod vodstvom Johna Smytha, teologa iz Cambridgea in nekaj let pastora v angleških mestecih Lincoln in Gainsborough. V Amerstdamu je bila ta skupina angleških biblijskih kristjanov obdana s tremi menonitskimi skupnostmi. Zaradi njihovega vpliva je Smyth najprej uvedel v svojo skupnost krst odraslih. Prav tako je spremenil svoje pojmovanje cerkve, ki ga je sedaj temeljil na novozaveznem zgledu skupnosti verujočih, ne na starozaveznem pojmovanju zaveze – pogodbe (kot so ga razumeli puritanci). Postopoma je sprejel ves nauk waterlandskih menonitov, s čemer se ni v celoti strinjala manjša skupina njegovih vernikov, ki se je od Smythove skupine odcepila. Iz te majhne skupine pod vodstvom Thomasa Helwysa so po njihovi

vrnitvi na otok (leta 1611) nastali t. i. angleški »splošni baptisti« (general baptists).¹¹ (Prim. Estep, 1984:205–210.)

Thomas Helwys se je vrnil v Anglijo dodobra prepojen z anabaptističnimi idejami, vendar je poudaril tudi svoje nestrinjanje z menoniti in Smythom: ni veroval v Kristusovo »božansko meso«, temveč je obdržal ortodoksni pogled (ortodoksni pogled so že takrat imele tudi razne skupine menonitov drugje na Nizozemskem), ohranil je puritansko strogost pri posvečevanju krščanske sobote, ki jo je skupaj z večino praznoval v nedeljo, ter ni priznaval menonitske trditve o izključni veljavnosti krsta v njihovi cerkvi. Za naše prikazovanje pa je bolj pomembno njegovo sprejemanje drugih anabaptističnih idej: krsta odraslih, anabaptističnega pojmovanja cerkve in predvsem jasno izoblikovano verovanje o ločitvi države in cerkve ter o verski svobodi. Helwys sicer ni bil zagovornik strogega stališča, da kristjan ne sme prisegati ali sprejemati službe v javnih ustanovah, toda državnim oblastem ni priznaval nikakršne pravice do odločanja o veri državljanov, niti do preganjanja ljudi zaradi vere. Leta 1612 je v svojem glavnem delu *Kratka deklaracija o skrivnosti nepostavnosti* zapisal, da »nikogar ni treba kaznovati zaradi prestopanja duhovnih pravil *Nove zaveze* niti s smrtjo niti z zapiranjem; takšno pohujšanje je treba kaznovati izključno z duhovnim mečem in z duhovnimi ukrepi« (prim. Estep, 1984, 212).

- 11 V Angliji je sta v sedemnajstem stoletju nastali dve skupini baptistov: »splošni« (general baptists) in »posebni« (particular baptists). Izvor splošnih baptistov na začetku stoletja je kratko opisan v pričujočem članku. Izvor posebnih baptistov pa je poznejši: gre za skupino angleških kalvinističnih separatistov iz Londona, ki so prišli do zahteve krsta odraslih s potopitvijo med letoma 1633 in 1638. Splošni baptisti so verovali, da je odrešenje po Kristusu ponujeno nasploh vsem ljudem (zato »general«) ter da lahko kristjan tudi »odpade od Božje milosti« oziroma da do konca življenja ohrani možnost, da Boga zavrne (arminijanski pogled). Posebni baptisti pa so v skladu s kalvinističnim razumevanjem verovali v predestinacijo oziroma da je Bog svoje odredene posebej in arbitrarno vnaprej določil za odrešenje ter da zaradi tega padec iz milosti ni mogoč. Splošne baptiste so zaradi tega imenovali tudi »arminijanske baptiste«, posebne pa »kalvinistične baptiste«. Današnji baptisti so večinoma nasledniki posebnih, torej kalvinističnih baptistov, vendar mnoge baptistične cerkve ne sprejemajo popolnoma kalvinističnega pojmovanja predestinacije in odreditve, temveč se nahajajo nekje »na sredini« med obema pogledoma.

Helwysovo stališče glede odnosa cerkve in države je torej bolj podobno stališču zgodnjega anabaptista Baltasarja Hubmeierja kot pa stališču menonitov in Smytha, ki so bili proti vsakemu služenju kristjanov anabaptistov v državnih ustanovah. Zaradi teh in drugih zgoraj omenjenih razlik nekateri zgodovinarji baptističnega gibanja trdijo, da ni velike povezanosti med evropskimi anabaptisti 16. stoletja in angleškimi baptisti 17. stoletja.¹² Vendar, ne glede na nekatera razhajanja med ustanoviteljem splošnih baptistov Thomasom Helwysom in njegovim prejšnjim pastorem Johnom Smythom, povezave med nastankom baptističnega gibanja v Angliji in anabaptististi na Nizozemskem tudi z veliko domišljije ni mogoče zanikati. Anabaptistične ideje so tudi Helwysa močno zaznamovale in vplivale na njegove poglede prav v ključnih točkah, kot so krst odraslih oseb ter verovanje v versko svobodo.

12 Eden klasičnih avtorjev, ki nasprotuje tezi o povezanosti baptistov in anabaptistov, je Winthrop Hudson; glej njegov članek *Who Were the Baptists?* v *The Baptist Quarterly*, XVI (julij 1956), 303–12, ali pa *Baptists Were Not Anabaptists* v *The Chronicle*, XVI (oktober, 1953), 171–79. Vendar Hudson v svojih opisih anabaptistov kaže svoje neodobravanje oziroma predsodek do anabaptistov, ki jih je štel za heretike, in naklonjenost do baptistov, med katere je spadal tudi sam. Za klasično formulacijo pozitivne teorije o povezanosti anabaptistov in splošnih baptistov ter kritično analizo Hudsonovih trditev glej Estep (1984:195–196), pa tudi novejši vir: Philip Bryan, *A Critique of the English Separatist Descent Theory in Baptist Historiography*, 1998, online knjiga na spletu: <http://www.reformedreader.org/history/bryan/critique.htm>, zadnji dostop: 1. 5. 2006. V Bryanovem delu je tudi dober povzetek različnih pogledov zgodovinarjev na to temo ter glavnih strokovnih del. Zdi se, da se težnja današnjih baptistov po zanikanju vezi z anabaptisti 16. stoletja kaže v naslednjih dejavnikih: številni današnji baptisti izvirajo iz »posebnih baptistov« 17. stoletja, katerih izvor res ni povezan z menoniti ali anabaptizmom 16. stoletja (glej opombo št. 10). Bolj zavzeti kalvinisti (tako baptistični kot drugi) zdaj še vedno označujejo anabaptiste 16. stol. predvsem za heretike oziroma se pogosto kritično osredotočajo predvsem na neortodoksne prvine anabaptističnega nauka ter na stranpoti, karkšna je bila münsterska tragedija. Zame manj dojemljivo pa je poskušanje zanikanja ali zmanjšanja vpliva menonitov na nastanek angleških splošnih baptistov prek Smytha in Helwysa, kar je zgodovinsko nesporno (prim. Philip Bryan, *A Critique of the English Separatist Descent Theory in Baptist Historiography*, 1998, tretje poglavje).

Bitka za versko svobodo seveda takrat še ni bila dobljena. Helwys je leta 1612 pisal kralju Jakobu in v pismu odločno zagovarjal versko svobodo, vendar so ga zaprli; umrl je v zaporu leta 1616. A knjige o verski svobodi na otoku niso nehale izhajati. Dve leti pred Helwysovo smrtjo je v Londonu izšla knjiga angleškega splošnega baptista Leonarda Busherja, živečega v Amsterdamu, z naslovom *Verski mir – zahteva po svobodi vesti*. Ta, do takrat najbolj sistematična baptistična razprava o verski svobodi, je tudi prva angleška knjiga, ki je namenjena izključno tej tematiki. Nedvomno anabaptistično navdihnjene zamisli v *Verskem miru* so imele svoj odločen vpliv na druge baptistične mislece 17. stoletja.

V začetnih angleških naseljevanih severnoameriške celine verska svoboda tudi tam ni bila tako hitro dosežena, kot včasih mislimo, kaj šele samoumevna. Prva kolonija, ki je bila ustanovljena na načelih verske svobode, je bilo ozemlje Providence na Rhode Islandu. Kolonijo je ustanovil bivši puritanec Roger Williams potem, ko je leta 1631 zavrnil položaj pastora v Bostonu in zagovarjal versko svobodo ter doživel preganjanje v sosednji koloniji Massachusetts. Ko je leta 1636 od Indijancev odkupil omenjeno ozemlje, je tam ponudil zavetje vsem, ki so bili v sosednji puritanski in drugih kolonijah preganjani zaradi vere. Tako so se tam znašli različni baptisti, kvekerji, pa tudi judje in drugi, ki so verovali drugače kot večinske državne cerkve (predvsem kalvinistična puritanska) v takrat že ustanovljenih kolonijah.

Razvoj verske svobode v Severni Ameriki

Williams, ki je medtem postal splošni baptist, vendar zaradi nekaterih teološko drugačnih (liberalnejših) pogledov izstopil tudi iz baptistične cerkve, je leta 1644 izdal pomembno delo v zagovor svobode vesti z glavnim naslovom *Krvava doktrina o preganjanju*. V njej zagovarja svobodo vesti tako na svetopisemski oziroma teološki kot tudi na zdravorazumski podlagi (prim. Foutz, 1998). Bog ne zahteva državne prisile religije; heretike in nekristjane je treba prepričati s *Svetim pismom* in besedo ter dovoliti Svetemu Duhu, da človeka vodi do vere; vsaka prisila vere je napačna; preganjanje zaradi vere je nasprotno *Svetemu pismu*. Prav tako, pravi Willams, je sama zgodovina Anglije v 16. in 17. stoletju zgovorno pričala o nesmiselnosti prisile

religije. Poudarja, da je skoraj vsaka angleška vlada, ki je prišla na oblast, določila svojo religijo kot državno in obvezno ter preganjala in ubijala drugače verujoče, kar je absurdno in nesmiselno tudi »po razumu« (Foutz, 1998). Sporazum, ki so ga pod Willamsovim vodstvom podpisali prvi prebivalci ozemlja Providence, vsebuje trditev, da »lahko vsi ljudje sledijo svoji vesti v skladu s svojim prepričanjem – vsak v imenu svojega Boga« (vzeto iz Olsen, 1983:154).

Kmalu nato je enako načelo verske svobode uvedel tudi kveker Willam Penn v novo ustanovljeni provinci Pensilvaniji. V drugi polovici sedemnajstega stoletja so v severno Ameriko prihajali tudi različni anabaptisti s stare celine (denimo nemški menoniti leta 1683) ter drugi pripadniki veropskih verskih manjšin. To je povzročilo, da je verska svoboda postajala vse bolj izražena potreba vse več naseljencev na novi celini, najprej baptistično in sedaj vse bolj splošno sprejeto verovanje v versko svobodo pa je postalo temeljna prvina tamkajšnjega intelektualnega ozračja.

Na teološki in filozofski ravni se je zamisel o verski svobodi pod vplivom baptističnih in pozneje tudi drugih mislecev 17. stoletja razvijala in dobivala vse bolj strukturirano obliko. *Pismo o toleranci* angleškega filozofa Johna Locka, ki ga je med 1683–1688 napisal na Nizozemskem, je postalo klasično delo o svobodi vesti in ločitvi države in cerkve v angleško govorečem svetu. Podobnost med idejami Rogerja Willamsa ter nekaj desetletij pozneje delujočega Johna Locka je nenavadna, čeprav svetovnonazorsko umeščamo prvega med puritansko-baptistične verske mislece, drugega pa med empiristične filozofe.¹³ Ni sporno, da je tako na Johna Locka kot tudi na Johna Milтона (še enega odločnega zagovornika verske svobode v Angliji) opazno vplivala zakladnica zamisli baptistov in angleških separatistov o svobodi veroizpovedi in odnosu države in cerkve (Foutz, 1998; prim. Olsen, 154). S Thomasom Jeffersonom, ki je načelo svobode veroizpo-

13 Ob boljšem poznavanju Willamsovih verovanj o tako biblijskih kot tudi zdravorazumskih razlogih za svobodo veroizpovedi ter Lockovega sicer liberalnega krščanstva (z upoštevanem primarnosti razuma in čutnega izkustva v njegovi filozofiji) podobnost med razmišljanji obeh mož ni tako čudna, etikete o njuni svetonazorski različnosti pa prav tako izgubijo precej svoje moči. Glede paralel med Lockeom in Willamsom glej (Foutz, 1998).

vedi in ločitve države in cerkve jemal kot primarno za ustanovitev demokratične družbe, je to načelo postalo del *Deklaracije o neodvisnosti*, ki je postala temelj za ustavo Združenih držav Amerike.¹⁴

SKLEPNA UGOTOVITEV

Tako se je po več kot dvesto letih, po dolgi poti, polni ovinkov, ovir in prezkusenj, anabaptistična revolucionarna zamisel o verski svobodi iz 16. stoletja znašla v vplivnem družbenem dokumentu (ustavi Združenih držav Amerike), ki je odločilno sooblikoval podobo sodobne družbe. Seveda so na sprejetje tega prepričanja vplivale tudi različne zgodovinske in družbene okoliščine, ne zgolj pridiganje te zamisli vedno večji skupini ljudi. Vendar si je nemogoče predstavljati takšen razvoj in uspeh tega nazora brez tistih, ki so v imenu svoje vere v *Sveto pismo* in na njem temelječega odločnega zagovarjanja verske svobode žrtvovali svoj ugled, zdravje, prostost in zelo pogosto tudi svoje življenje. Svoboda vesti in veroizpovedi, ki jo zdaj jemljemo skorajda kot samoumevno danost, je torej v prvi vrsti boleče rojen otrok anabaptističnega gibanja, ki je prek svojih idejnih naslednikov prav tako doživel radikalno spremembo iz najhuje preiganjanega do najhitreje rastočega verskega pojava v krščanstvu.¹⁵ Dobro bi bilo, da ta dar anabaptistične reformacije zavestno in odločno branimo vsi, ki stojimo za vrednoto svobode verovanja in mišljenja. Nekaj na videz tako samoumevnega je na družbeni ravni namreč odvisno od stališča vseh nas in prav zaradi tega uživanje verske svobode ni tako samoumevno, kot se morda zdi.

- 14 Jeffersonovo sprejemanje Lockovih idej je znano. Jefferson je v svoji knjižnici imel tudi knjige o anabaptistih in njihovem pojmovanju verske svobode (prim. Foutz, 1998), poudarjal je svoje strinjanje glede te doktrine z baptisti, njegov znani izraz »ločevalni zid med državo in cerkvijo« (angleško »Wall of separation between church and state«) pa je dobesedno povzet po Rogerju Williamsu.
- 15 Mislim na cerkve, ki so idejne naslednice anabaptizma, kot so menonitska, binkoštna, adventistična, nekatere baptistične cerkve ter različne druge, ki poudarjajo vero v *Sveto pismo*, zavračajo povezovanje s katerokoli državo na temelju svojega načela ter krščujejo odrasle vernike. Med temi so najhitreje rastoče krščanske cerkve na svetu.

LITERATURA

- Bryan, Philip (1998): A Critique of the English Separatist Descent Theory in Baptist Historiography. Magistrska naloga v obliki online knjige na spletu (<http://www.reformedreader.org/history/bryan/critique.htm>, zadnji dostop: 1. 5. 2006).
- Emmerson W.L. (1983): The Reformation and the Advent Movement. Washington D. C.: Review and Herald Publishing Association.
- Estep, William R. (1984): Istina je neuništiva. Novi Sad: Dobra Vest. (Original (1963): The Anabaptist Story. Nashville, Tennessee: Broadmann Press).
- Estep, William R. (1995): Renaissance and Reformation. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Foutz, Scott (1998): On the Origins of Roger Williams' Notion of Religious Liberty, Quodlibet – Online Journal of Christian Theology and Philosophy (<http://www.quodlibet.net/williams.shtml>; zadnji dostop: 1. 5. 2006).
- Garret, Jr., James Leo (1978): Advocates of Religious Toleration and Freedom. Fort Worth, Texas: Southwestern Theological Seminary.
- Gonzalez, Justo L. (2004): The Story of Christianity. Peabody: Prince Press.
- Kerševan, Marko (2001): Protestantizem in protestantsko načelo, V Kerševan M. (ured), Protestantizem, Poligrafi 21/22, Ljubljana, 3–47.
- Luther, Martin (2001): Izbrani spisi. Ljubljana: Nova revija.
- Luther, Martin (1981): Tischreden. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Locke, John (1994): »Pismo o toleranci«, Časopis za kritiko znanosti 164–165. Ljubljana: Študentska organizacija univerze v Ljubljani.
- McGrath, Alister E. (2000): Reformation Thought. Oxford: Blackwell Publishers.
- Melanchton, Philipp (1997): »Die Histori Thome Muntzers«, Melanchton deutsch. ur. M. Beyer, S. Hrein in G. Wartemberg. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Olsen, V. Norskov (1987): Papal Supremacy and American Democracy. Loma Linda, California: Loma Linda University Press.
- Willams, George Hunston (1962): The Radical Reformation. London: Wiedenfelf and Nicolson.