



KIRIKUD JA ÜHISKONDLIK KORD: BAPTISTLIK VAATENURK

Nigel Wright

Kõrgem Usuteaduslik Seminar

Abstract

The Churches and the Social Order: Baptist Perspectives

The article explores a Baptist approach to the relationship of 'free' churches to society and in particular to the state. It describes 'monopoly religion' as the attempt to establish one approach as the uniform religion of a society. In the West this took the form of 'Christendom'. A divergent understanding arose with the Anabaptist and Baptist movements of the sixteenth and seventeenth centuries. This denied the right of rulers to override the religious conscience in its duties to God. From 1644 his instinctive approach found intellectual expression through figures such as Roger Williams and John Milton laying the foundations for a political ideology of religious freedom. Although this took root only slowly it has eventually achieved dominance in a range of liberal democracies.

Keywords

Christendom · Baptists · religious freedom · separation of church and state

Proovides mõista, kuidas kristlik kirik ennast ühiskondliku korruga suhestab ja sellest osa võtab, satume kohe silmitsi eri probleemidega. Üks neist on see, et ühiskondliku korra mõiste on väga lai: leidub selliseid kordi, mis suhtuvad religiooni sümpaatiaga, aga ka niisuguseid, mis on lihtsalt vaenulikud. Seega on paratamatu, et meile jäävad ainult valitud strateegiad, mis on vähem või rohkem asjakohased sotsiaalses ja poliitilises kontekstis, kust kirik end üle maailma leiab.

Rääkides ühiskondlikust korrast, on meie ees hulk reaalsusi. Alustades perekonnast ja indiviidist ning lõpetades riigiga. Nende vahele jäävad vabatahtlikkusele põhinevad organisatsioonid, kaasa arvatud kogudused. Samuti heategevuslikud ja vaba aja veetmisega seotud asutused, mis on tihti loodud riigi algatusel, lisaks veel haridus- ja tervishoiuasutused. Seega saame üldjoontes eristada ühiskonda ja riiki. Ühiskond on inimeste tavasuhtluse ja tegevuste sfäär, mis kätkeb endas eri institutsioone ja isegi rahvusi. Ühiskonnad ja rahvused võimaldavad meil üle olla tribalistlikest veendumustest ja kildkondlikust eksistentsist, et kogeda laiemapõhjalist inimsolidaarsust. Siit saame järeldada, et kristlased peavad olema võimalised konstruktiivselt ja vastutustundlikult ühiskonnast osa võtma, nõnda nagu lubab nende südametunnistus.

Mis eristab riiki ühiskonnast, on see, et riigil on võim sundida. See võim on legitiimne, kuna komplekssetes ühiskondades on sund vajalik, et tagada maksude laekumine, seaduste jõustumine ja rakendumine ning politsei funktsionaalsuse säilimine. Sotsioloog Max Weber (1948: 78) defineerib:

Riik on inimeste kogukond, kellel on legitiimne ainuõigus rakendada füüsilist jõudu enda territooriumil.

Siinse artikli põhifookus ongi riikliku sunnivõimu teema.¹

Kõnealust teemat on vaadeldud läbi nõندانimetatud vabakirikliku² perspektiivi, täpsemalt läbi baptistliku teoloogia, mida praegu nähakse vabakiriklikus liikumises arhetüüpsena.³ Lisaks näeme, kuidas see teoloogia on seotud anabaptistidega,⁴ kes olid baptistide ajaloolised eelkäijad,

¹ Riigi mõiste hõlmab erinevaid tähendusi, alustades monarhiatest, impeeriumitest ja diktatuuridest ning lõpetades demokraatlike valitsusvormidega. Protestantlikud traditsioonid on tihti kasutanud sõna „mõök“ tähistamaks riigi õiguslikke funktsioone.

² Vabakogudusi ja teisi sektilaadseid denominatsioone on käsitletud näiteks Donald F. Durnbaugh (1968).

³ Standardse uurimuse inglise baptistide päritolust on kirjutanud nt Alfred C. Underwood (1947). Natuke uuema vaatluse 17. sajandi baptistide päritolust on koostanud Barrington. R. White (1996). Baptistide üleeuroopalist levikut on kaardistanud Ian M. Randall (2009). Randall käsitleb Põhjamaid 7. peatükis, Balti riike 9. peatükis.

⁴ Anabaptistide päritolu kohta on kirjutanud William R. Estep (1963). Klassikalise uurimuse on avaldanud ka George H. Williams (1962). Samuti võib soovitada Franklin H. Littelli (1964) ja Arnold C. Snyderi (1995) raamatuid.

ning mennoniitlike gruppidega, kes on omakorda anabaptistide otsesed järeltulijad. Suurt osa kirikutest, sealhulgas metodiste, kongregatsionaliste, nelipühilasi, vennastekogudusi ja teisi, võiks üldjoontes määratleda vabakirikutena selles mõttes, et nad vastanduvad kirikutele, mis on riiklikult sanktsioneeritud ning mida teatakse laiemalt riigikiriku, rahvuskiriku ja rahvakiriku nime all. Nende enesemääratluse seos riigi seadusega on sageli pigem ajalooline kokkulangevus kui teadlik valik. Näiteks Inglismaal on anglikaani kirik seadusega asutatud ja seetõttu on see ka privilegeeritud seisuses. Seevastu kus iganes mujal see asutatakse, kaasaarvatud Walesis ja Šotimaal, on sisuliselt tegemist iseseisva vabakirikuga. Üldiselt on presbüterlased staatuse poolest vabakirikud, kuigi nende usutunnistus lubab sidemeid riigiga. Sellest tulenevalt on Šotimaal presbüterlaste emakirik põhiseaduslik rahvuskirik.

Erinevalt neist kõigist on baptistid algusest peale, järjepidevalt ja põhimõtteliselt olnud vabakirik. Neil on sügav veendumus, et lasta riigil valitseda religioossete teemade üle või isegi saada riigilt eesõigusi tähendab teha kompromissi Kristuse teel, lasta lahti Kristuse antud vabadusest. Neid veendumusi vaatame hiljem lähemalt, kuid nende põhjal näeme, et baptistide eelistamine teistele vabakirikutele on selle teema käsitlemisel põhjendatud. Baptistid levisid Mandri-Euroopasse alles 19. sajandi alguses. Suurem osa baptistlikest alusprintsippiidest tekkis 17. ja 18. sajandil Inglismaal ja Põhja-Ameerikas.

KIRIKUVÕIMU AJASTU KÜSIMUSE ALLA SEADMINE

Baptistlik teoloogia seab küsimuse alla kiriku ja riigi suhte vormi, mida on vahel kutsutud ka konstantinianismiks (*Constantinianism*). Selle alged ulatuvad aega, mil Konstantinus (valitses 306–337)⁵ legaliseeris kristluse, saades seega esimeseks Rooma keisriks, kes vandus truudust kristlaste Jumalale. Tema mõju on olnud tohutu (Jones 1972: 232–240). Algselt oli kristlik kirik vähemusliikumine vähemusliikumise sees, see tähendab, et tegemist oli judaismisese uuendusliikumisega, mis kasvas järk-järgult

⁵ Kõik järgnevad aastaarvud on meie ajaarvamise järgi.

eraldiseisvaks ja valdavalt mittejuutide liikumiseks. Rooma impeerium praktiseeris oma tohutu suuruse tõttu religioosse pluralismi pragmaatiliselt vormi, mis ühendas endas erinevaid etnilisi ja religioosseid uskumusi tingimusel, et üle kõige tuleb tunnustada keisrit kui issandat ja päästjat. Juudid seisid sellele nõudele vastu, tahtes säilitada lojaalsust oma Jumalale. Sellest olenemata tolereeriti neid anomaaliana.

Kui kristlased eraldusid juuditüvest, kaotasid nad sellega koos juutidele antud kaitse ja sattusid silmitsi lojaalsusdilemmaga: kas kuulutada Kristusele või keisrile? Need, kes keeldusid keisrile lojaalsusohvrite toomisest, langesid laialdase tagakiusamise küüsi. Sõltumata sellest kasvas kirik märkimisväärselt, nii et seda ei saanud enam impeeriumis eirata. Pärast kuulsat nägemust, mille keiser Konstantinus sai 312. aastal enne Milviani silla lahingut, andis ta Milano ediktiga 313. aastal kristlastele õigusliku staatuse, näidates sellega neile märkimisväärset poolehoidu. Seda võib vaadelda kui positiivset muutust sallivuse suunas, eriti seetõttu, et edikt võimaldas kõigile võrdse vabaduse nii, et

kõigile teistele on lubatud oma religioonide vaba ja piiramatult praktiseerimine ... igäühel peaks olema vabadus kumardada oma valitud Jumalat. (Bettenson 1967: 15–16)

Pole üllatav, et kristlased ise nägid seda suure pöörde ja lootusrikka jumaliku sekkumisena. Antud muutust ei pea tingimata vaatlema kristlaste katsena võimu haarata. Toimunud võib näha ka kristlastele avanenud võimalust vastutustundlikult panustada impeeriumisse, mis tõusis vanast ja kulunud paganlusest. Negatiivsemast vaatenurgast lähtudes võib seda tõlgendada mitte kui ristiusu triumfi impeeriumi üle, vaid ideoloogia võiduna kristluse üle, kus Kristuse normid asendati imperiaalteoloogiaga. Sellest vaatenurgast näib Konstantinus oportunistina, kristlusevastase tegelasena, kes viis täide visiooni, mida Jeesus ise laitis (Kee 1982: 2–4). Tõde on kusagil vahepeal. Näeme, et siin on piisavalt põhjuseid mõistmaks anabaptistlikku ideed kiriku langemisest, mida defineeris Konstantinuse tegutsemine ning mille tagajärjeks oli suur truudusetus (Litell 1964: 46–78). Kuhu see kõik veel viia võis?

Konstantinus tegutses nagu kristluse kõrgetasemeline patroon ning võimaldas kristlusel konsolideeruda, koguda jõukust ja prestiiži, et seista vastu arianismile ja saavutada õpetuslikku ühtsust. Suhtumine Rooma

impeeriumisse muutus. Augustinus, Hippo piiskop (396–439), tahtes säilitada rahu keset lõhet, kiitis heaks sunni kasutamise, viidates Jeesuse tähendamissõnale, kus ta kasutas sõnu „... sunni neid sisse tulema“ (Lk 14:23).

Tõeliselt saatuslikuks sai keiser Theodosius I (valitses 379–395) otsus, millega seni üksnes tolereeritud kristlus tehti domineerivaks jõuks. 380. aastal väljastas ta dokumendi „Cunctus populus“, millega kehtestati, et

kõik rahvad, kes kuuluvad meie armu ja mõõdukuse alla, peaksid jätkama selle usu tunnistamist, mis toodi roomlasteni jumaliku apostli Peetruse läbi, nõnda nagu seda on säilitanud ustav traditsioon ja mida nüüd tunnustavad Damaskuse paavst ja Aleksandria piiskop Peetrus. (Bettenson 1967: 22)

Neid nimetati „katoliiklikeks kristlasteks“, kusjuures kõiki teisi peeti „hereetikuteks“, kelle suhtes rakendati „karistust, mida sätestas meie autoriteet taeva tahte kohaselt“ (22).

Nõnda siis asutati paavsti tõlgenduse kohaselt roomakatoliku kiriku näol imperiaalne religioonimonopol, kus nõuetele mittevastavale isikule määrati sundkaristus, mille kohta usuti, et see olevat Jumala tahe. Kui nõustuda seisukohaga, et Konstantinuse järel leidis aset kiriku langemine, siis see seisneski kirjeldatud transformatsioonis. Kirikut ja riiki vastastikku tugevdav liit loodi sunniviisiliselt. Anabaptistid pidasid seda hiljem „mõõgaks“, mis integreeriti kiriku missiooni vastutasuks keisri käest saadud usulise legitiimsuse eest. See tähistab rohkem kui tuhandeks aastaks kestma jäänud kirikuvõimu ajastu algust: Konstantinuse meelituste periood rajas teed Theodosiuse pataljoni (MacMullen 1984: 119). Samuti määras see konteksti, mille taustal pidi toimuma võitlus kiriku ümberdefineerimise eest.

SEISTES VASTU MONOPOLILE

Me ei tohiks unustada tõsiasja, et kogu kirikuvõimu ajastu vältel leidis hulgaliselt siiraid kristlasi, piiskoppe ja vaimulikke, kes käisid meelsasti kristliku usu teed, jättes endast maha usutunnistuse, mis on talletunud teaduses, kunstis, arhitektuuris ja heades tegudes. Samuti ei tohi tähelepanuta jätta seda, et sunniviisilise kirikuvõimu ajastu mudelile leidis ka

palju vastaseid, eelkõige monastiliste ja reformatsioonieelsete liikumiste näol, kellest silmapaistvaimad olid hussiidid, lollardid ja valdeslased. Kõik need vastuseisud suruti maha. Head ühiskondlikku korda seostati usulise ühtsusega, mistõttu peeti ketserlust ja eriarvamusi ohtlikeks. Nii-sugune hoiak lõi eeltingimused protestantlikule reformatsioonile, mille algseks eestvedajaks oli Martin Luther (1483–1546) ja mille tulemusena löödi kirikuvõimu struktuuridesse saatuslik mõra.

Kuigi aja jooksul pöördus Luther tagasi sotsiaalse ja poliitilise konservatiivsuse juurde, õnnestus tal siiski algatada radikaalne liikumine, mida teised hiljem järgisid ja laiendasid. Diarmaid MacCulloch (2003: 123–137) kirjeldab 1517.–1521. aasta sündmusi „juhusliku revolutsioonina“ ja tuntud sõnu „siin ma seisan ja teisiti ei saa“ kui kõige meeldejäävat asja, mida Luther kunagi öelnud on. MacCulloch lisab veel kõnekalt: „See võiks olla kõigi protestantide, võib-olla ka kogu lääne tsivilisatsiooni moto“ (131). Seistes Rooma kirikuvõimu vastu lähtuvalt oma südame-tunnistusest, astus Luther tõeliselt radikaalse sammu, tõmmates tähelepanu teoloogilise autoriteedi positsioonile: pühakirja ja südametunnistuse nimel seadis ta Rooma monopoli kahtluse alla.

Siinkohal piisab märkimast, et nii religioosuses, sotsiaalses kui ka poliitilises vallas olid Lutheri hoiakud revolutsioonilised või revolutsiooni sümboliseerivad. Nii saab William Naphy (2007: 25) väita: „See, kuidas juhulik revolutsioon aset leidis ning mõjutas lääne mõtte- ja teguviisi, on määrava tähtsusega, et mõista modernse maailma tekkelugu.“ Lutheri varajane radikalism taandus teatud määral (kuid ainult teatud määral!) ühiskondlike rühmituste puhkemise taustal, mis 1520. aastatel väljendusid nii Wittenbergis aset leidnud usulistest muutustest kui ka nn Saksa talurahvasõjas (*Deutscher Bauernkrieg*). Viimane lõppes talupoegade jaoks katastroofilise Frankenhauseni lahinguga 1525. aastal. Laegas oli avatud ja seda ei olnud enam võimalik sulgeda, ehkki esialgu reformatsioonikirikud lihtsalt asendasid domineeriva usuvormi enda omaga. Wittenbergis, Zürichis ega Genfis ei seatud küsimuse alla usumonopoli olemasolu – küsiti üksnes, kes peaks monopoli kontrollima.

1525. aastal alustas tööd väike piibliuurijate rühmitus. Esialgu avaldas rühmitusele mõju Šveitsi reformaator Zwingli ja ka Luther ise, hiljem aga võõrduti neist mõlemast, kuna kumbki pooldas vastsündinute ristimist. Rühmitus jõudis veendumusele, et reformatsioon Jumala sõna kohaselt

ei olnud veel lõpule viidud. Luther ja teised reformaatorid, nagu Zwingli ja Calvin, kujutasid reformi ette nõnda, et säiliks traditsioonid ja mingil kujul ka kiriku võim ehk jääks alles trooni ja altari liit. Šveitsi linnriikides võttis see teravam vormi: reformaatorid jäid tihedalt seotuks kohalike omavalitsustega lootuses, et need aitavad viia ellu vajalikke reforme. Anabaptiste ehk ümberristijaid (*Wiedertäufer*) – nii hakati gruppi nimetama – nähti kiriku ja riigi lõhestajatena eelkõige nende seisukohtade pärast, mis puudutasid vastsündinute ristimist. Kirikuvõimu ühiskonnas, kus usk ja riik tugevdasid teineteist vastastikku, tõlgendati religioosete erimeelsuste tekkimist riigireetmisena. Rooma impeeriumi päevil viis usulist ühtsust ähvardanud donatistide ümberristimise õpetus nende vastu suunatud uute riigiseaduste vastuvõtmiseni. Just neid seadusi anabaptistid rikkusidki, kui hakkasid inimesi ümber ristima. Selle eest neid ahistati, vangistati, uputati, põletati ja saadeti pagendusse koos paljude kaaskondlastega üle terve Euroopa. Taas sattusid vastuollu Jumala sõna all südametunnistuse järgi elamine ja monopolistliku usukultuuri nõudmised. Sama tagakiusamisstsenaarium saatis pidevalt ka hilisemaid baptistide liikumisi.

Iseloomustades radikaalset reformatsiooni ja selle eelkäijat lollardide liikumist, kirjutas Theo Hobson⁶ (2013: 2):

Anabaptistid ja nendega sarnased rühmad seisid vastu konstantiinlikule kirikumudelile, mis käsitles religiooni riikliku institutsioonina. Nemad uskusid, et selline religioon ei saa olla tõeline kristlus. Tõeline kristlus peaks olema tingimata vastukultuuriline valitute kogudus. Uus Testament kinnitas nende vaateid ning see ärritas magistraatlikke reformaatoreid.

Tegemist polnud veel lõplikult välja töötatud usuvabaduse ega ilmaliku riigi teoloogia või teooriaga, kuid see oli liikumine selles suunas. Anabaptistide juhid olid intellektuaalselt võimekad ja teoloogiliselt haritud. Esimese sammu riigi ja kiriku suhete selgesõnalise mõtestamise suunas astus endine munk Michael Sattler (1490–1527). 1527. aastal, vahetult enne oma märtrisurma, avaldas ta Schleitheimi usutunnistuse.

⁶ Hobson eristas liberaalse kristluse head ja halba vormi. Esimene neist (mida ta ka pooldas) hõlmab vaba ja sallivat riiki. Teine kaldub ratsionalistliku ja sekulaarse humanismi poole. Ta uskus, et teine on esimese jaoks hävitav ning soovis neid selgelt lahus hoida.

John Howard Yoderi (1962: 99–100) sõnul oli see üks olulisematest sündmustest anabaptistide ajaloos, kuna usutunnistus väljendas tema tõlgenduse kohaselt ideed, et „mõõk“ on paganlik korraldus. Selle väite mõistmiseks on vaja konteksti. Anabaptiste kiusasid kiivalt taga nii katooliklased kui ka protestandid. Kohtunikuks saamine võis anabaptistile enda kaasusklike tagakiusamist tähendada. J. M. Stayer (1972: 3) iseloomustab Schleitheimi separatistlikku mitte-vastupanu hoiakut kui radikaalset apoliitilisust.⁷ Usutunnistuse 4. artikkel⁸ rõhutab kiriku ja maailma maailma kardinaalset lahutatust ilma igasuguse neutraalse alata Jumala ja saatana vahel Jumala seaduste kehtestamisel. 6. artikkel aga kinnitab, et „mõõk on Jumala seadmine väljaspool Kristuse täiust“. Nii siis „pole kristlastele sobilik kohtunikuametit pidada, kuna valitsusi juhitakse lihaliku loomuse järgi, aga kristlasi juhib Vaim“ (Yoder 1977).

Usutunnistus ei olnud ise päritolu ja mitmest liikumisest tulnud anabaptistidele määrav, kuigi paljudele – eriti mennoniitlikele konfessioonidele, kes väidetavalt põlvnesid esimestest Šveitsi ja Hollandi anabaptistidest (nüüd elavad valdavalt Põhja-Ameerikas) – oli formatiivselt oluline mõista kirikut, ühiskondlikku korda ja riiki. 1533.–1535. aastal Münsteris toimunud vägivaldsete fanaatiliste ülestõusude tõttu sai terve anabaptistlik liikumine endale halva märgi külge (Randall 2009: 8–11, Snyder 1995: 144–155). Kahtlemata oli liikumises ka vägivaldne fraktsioon ning hiljem imetlust pälvinud mennoniitide patsifismi võib tõlgendada nii reaktsioonina selle haru tegevusele kui ka ühinemist Kristuse ja algkristlaste vägivallatusega. Siiski kasutasid paljud sõna „anabaptist“ tähistamaks anarhilisi ja ohtlikke suundumusi.

BAPTISTID JA ANABAPTISTID

17. sajandil tekkis kaks baptistlikku liikumist. Generaalbaptistid, kes võtsid omaks arminianismi ja üldise lepituse idee, kerkisid esile esimese

⁷ Stayer (1972) liigitas anabaptistlikud seisukohad ristosõdalikeks (münsterlased), reaalpoliitilisteks (Balthasar Hübmaier), mõõdukalt apoliitilisteks (Menno Simons) ja radikaalselt apoliitilisteks.

⁸ Sisaldab väidet „nii see on; kuna kõik, kes ei ole usus kuuletunud ega pole end Jumalaga ühendanud, et nad tema tahet teeksid, on jäleduseks Jumala ees. Seega ei saa neist midagi muud peale jäleduse välja kasvada“.

kümnendi lõpus. Teine grupp oli 1630. aastate lõpul tekkinud partikulaar-baptistide liikumine. Nad pooldasid kalvinistlikku teoloogiat ja piiratud lunastuse ideed. Nende täpne suhe anabaptismiga on segane, kuigi tuleb märkida, et esimene 1644. aasta partikulaar-baptistide (või Londoni) usutunnistus algab sõnadega: „Neist kogudustest, mida tavaliselt (kuigi ekslikult) kutsutakse anabaptistideks“ (Lumpkin 1969: 153). See peegeldab teatud rahulolematust termini osas.

Üldise konsensuse kohaselt ei ole baptistid anabaptistide otsesed järglased. Küll aga kinnitavad olemasolevad sarnasused arusaama „jalgadega ideedest“: osa anabaptistlikest mõtetest ületasid Inglise kanali, mõjutades neid, kes kaldusid baptismi poole. Siiski ei võetud kõiki ideid omaks (Payne 1961: 3–19).

Esmapilgul võiks arvata, et anabaptistlikud mõjutused ilmnesisid kõige selgemini 1609. aastal sündinud generaalbaptistide liikumise puhul. Nad tegutsesid Amsterdamis tolerantses ühiskonnas endise anglikaani preestri John Smythi (srn 1612) juhtimise all Inglise pagulaste seas. Waterlanderi mennoniidid olid tolleks ajaks end juba linnas sisse seadnud ning koguduseliikmed said kokku mennoniidist ettevõtja küpsisetehases. Ent jõudnud baptistlikele seisukohtadele, langetas John Smyth problemaatilise otsuse mõne olemasoleva koguduse poole pöördumise asemel ennast ise ristida. Hiljem aga kahetses ta tehtut ja osa kogudusest liitus mennoniidi kogudusega. Lõhenemisele aitasid kaasa ka teised erimeelsused ning väiksem osa kogudusest lahkus advokaat Thomas Helwyse (ca 1550–1616) juhtimise all Londonisse. Seal, Londonis, Spitalfieldsis rajati 1612. aastal esimene Inglismaa pinnal tegutsenud baptistikogudus.

Üks lõhenemise põhjuseid oli ka küsimus, kas oma usule truud kristlased saavad teenida kohtuniku rollis (Wright 1996b). 1610. aastal allkirjastasid John Smyth ja nelikümmend üks tema koguduse liiget 1580. aastal inglise keelde tõlgitud Waterlanderi mennoniitide usutunnistuse, mille 35. artikkel kinnitas, et kohtunikuamet olevat üksnes „vajalik Jumala seatud korraldus“:

Samuti pole Ta kutsunud oma jüngreid olema ilmalikud kuningad, vürstid, valitsejad või kohtunikud. Samuti pole ta neid koormanud ega kohustanud neid ameteid vajalikuks pidama või sellisel maisel viisil valitsema ... sellepärast siis me völdime niisuguseid ameteid ja rolle. (Lumpkin 1969: 111–112)

Tahtlikult vastanduda tahtes väitis Inglismaale naasnud rühm 1611. aasta deklaratsioonis (*Declaration of Faith of English People*), et kuna kohtunik on Jumala poolt seatud amet, siis

nad võivad olla Kristuse koguduse liikmed, säilitades oma kohtunikuõiguse, sest mitte ükski Jumala poolt seatud püha määrus ei saa piirata Kristuse koguduse liikmeks olemist. Nad on Jumala mõõgakandjad. (122–123)

Selles samas 24. artiklis on veel kirjas vastandav täpsustus: „Ja kes iganes ütleb teisiti (kui nad ise ka sellest aru saavad), et nad (st kohtunikud) on kuradi teenrid ja seetõttu ei tohi neid ka kiita ega tunnustada nende ametirollides.“ Esile tuleb suur erinevus baptistide ja anabaptistide vahel, kuigi ka kirjeldatud hoiakul on teatud järjepidevus tsentristlike anabaptistidega, kelle hulka kuulus nt reaalpoliitilistel seisukohtadel olnud Balthasar Hübmaier. Igal juhul aga eirab dokument selgelt Schleitheimi usutunnistust ja Waterlanderi mennoniite, kellega Smyth ennast samastas. Baptistide jaoks oli see märkimisväärne erinevus, millel olid tõsised tagajärjed.⁹

Olenemata lahkkelidest oleksid Helwyse pooldajad olnud täielikult nõus Smythile vahetult enne tema surma omistatud deklaratsiooniga,

et kohtunik ei peaks oma ametivooruse tõttu sekkuma usku või südame-tunnistust puudutavatesse küsimustesse, sundimaks inimestele peale mingit usu- või doktriinivormi, vaid jätma kristliku usu vabaks igaühe südame-tunnistuse järgi, tegeldes ainuüksi tsiviilrikkumistega. (139–140)

See on selge üleskutse mitte ainult usulisele sallivusele (vähemalt kristlaste jaoks), vaid ka usuvabadusele, millel on märkimisväärne mõju baptistlikule arusaamale riigist. Naasnud Inglismaale 1612. aastal, avaldas Thomas Helwys raamatu „A Short Declaration of The Mystery of Iniquity“, mis näitas tema tohutut julgust või äärmist rumalust, sest see oli pühendatud kuningas James I-le (valitses 1603–1625), valitsejale, kelle eest pagulased põgenesid Amsterdamis. Oma mahukas raamatus (mis polnud teiste kristlaste suhtes alati sõbralik), ütles Helwys:

⁹ Baptistid võtsid täielikult osa parlamentaalarmeest Inglise kodusõjas 1640. aastatel ja siis Iirimaa militaarvalitsusest ning mereväest Cromwelli protektoraadi alluvuses, vt Austin Woolrych (2002: 611, 669–670).

Meie isand kuningas on maine kuningas ja kuningana ei ole tal meelevalda millegi muu kui vaid maisete asjade üle. Kui kuninga inimesed on kuulekad ja ustavad alamad, kes järgivad kõiki maiseid seadusi, ei tohi meie isand kuningas midagi enamat nõuda. Sest inimeste usk Jumalasse on vaid nende endi ja Jumala vaheline asi. Kuningas ei hakka selle eest aru andma. Nii ei tohi kuningas ka Jumala ja inimeste vahel kohut mõista. Olgu nad ketserid, türklased, juudid või kes iganes: maisel võimul ei ole kohane neid vähimalgi määral karistada. (Underwood 1947: 47)

Smyth tahtis vabadust kõigile kristlastele, Helwys aga nõudis vabadust kõigile inimestele, olenemata usust (Watts 1978: 49). Oma püüdluste pärast sattus ta vangi, kus 1615. või 1616. aastal ka suri. Sellegipoolest sai monopoolse religiooni mudel tugeva löögi.

Aset leidis ka riigi olemuse ümbermõtestamine, ehkki läks veel palju aega, kuni üldsus (taas)avastatud arusaama heaks kiitis.

USUVABADUSE POOLE

Reformatsiooni tuules leidsid konfliktis olnud usuvoolud teatud ühisosa motos „Cuius regio, eius religio“. See tähendas, et valitseja usust saab ka valitsetava piirkonna usk. Ehkki üldjuhul riigiusundi kehtestamise vajadust kahtluse alla ei seatud, püüti mõningates riikides avardada usulisi institutsioone nii, et need hõlmaksid suuremat ja mitmekesisemat doktriinide hulka või vähemalt salliksid inimesi, kelle südametunnistus kaldus ametlikust õpetusest kõrvale (Hobson 2013: 43–44).

See aga ei takistanud suuri julmusi: näiteks 1572. aastal leidis Prantsusmaal aset hugenottide vastu suunatud pärtliöö veresaun. Isegi Inglismaal, kus usuvabaduse küsimus oli üks 1640. aastate kodusõdade peamisi ajendeid, püüdsid eelnevalt Šotimaal domineerinud presbüterlased leida sarnast kannakinnitust. 1643. aasta Westminsteri usutunnistus, mida paljud reformeeritud kirikud peavad endiselt Piibli kõrval teiseks olulisimaks dokumendiks, kinnitab 23. artiklis „Tsviilkohtuniku kohta“:

Tema kohus on hoolitseda korra eest, et kirikus säiliks ühtsus ja rahu, et Jumala tõde oleks puhas ja terviklik, et kõik jumalateotused ja hereesiad kummutataks, et Jumala kummardamist ei kuritarvitataks ja et kõiki Jumala seatud määrusi teostataks, hallataks ja järgitaks. (Bettersson 1967: 247)

Domineeriva religiooni vaatepunktist tähendas see kodanikuvastutust ning hea religioosse ja sotsiaalse korra säilitamist. Küsimus polnud monopoli idees, vaid selles, kes seda kontrollib. Vähemuse jaoks avas niisugune mõtlemine ukse tagakiusuriiki. Partikulaarbaptistide 1644. aasta Londoni usutunnistus oli tihedalt seotud Westminsteri usutunnistusega: esile toodi nii ühisosa kui ka punktid, millele vastanduti. Ühelt poolt töotasid baptistid kuuletuda kohtunikule kõigis seadust puudutavates asjades. Teiselt poolt aga kinnitati südametunnistuse õigust eirata kirikuseadusi, mille kehtestamist võisid kohtunikud vajalikuks pidada. Tegelikult oli artikli mõte taotleda mõistvat kohtlemist ja väljendada valmidust oma südametunnistuse nimel kannatada (Lumpkin 1969: 148, 169–170).

1644. aasta oli usuvabaduse jaoks oluline (Hobson 2013: 51).¹⁰ Kaks selle aja inimest väärivad erilist tähelepanu. Esimene neist on Cambridge'i ülikooli lõpetanud Roger Williams (1603–1683), kes emigreerus Põhja-Ameerikasse, ent oli sunnitud lahkuma ka Massachusetts Bay kolooniast, kuna evis liiga radikaalset vaadet usuvabadusele. Seal lahkudes asutas ta Rhode Islandi osariigi koos selle pealinna Providence'iga.

1644. aastal avaldas Williams raamatu „The Bloudy Tenent of Persecution“, kus väljendas poolehoidu radikaalse tolerantsuse ideele, mis oli osa arenevast protestantlikust sallimusteoloogiast (Coffey 2000: 47–77). Williams, kes võttis baptistlikud uskumused omaks enne üleminekut kveekerlusse, lükkas ümber piibellikele ja teoloogilistele argumentidele tuginedes usulise sunni idee. Ta kutsus üles sallima kõiki religioone ja hakkas arendama teooriat, mida täna nimetatakse liberaalseks ja ilmalikuks riigiks (58).

Hobsoni (2013) kokkuvõte Williamsi sõnumist on järgnev:

Riik peab olema täielikult mittereligioosne ja kirik peab olema vaba iga-sugusest poliitilisest võimust. [Williams] õpetas, et ainult nõnda saab kristlus olla puhas ja maailmast määrdumata. (49)

See on pühendunud kristlase mõtteviisi, mis sirutub kaugemale tähelepanekust, et riik ei tohi usuasjadesse sekkuda. Williams kirjutas paremuse

¹⁰ 1644. aastat võib pidada isegi tänapäeva kristliku ja poliitilise ajaloo pöördepunktiks, sest just sel aastal kuulutasid paljud tõsised mõtlejad kummalist ideed, et riigil pole tarvidust alal hoida ametlikku religioosset ortodoksiat. Kuulutati kirikuvõimu ajastu lõppu.

poole püüdlevast riigikorrast, mis kehtestab ja kaitseb usuvabadust kõigi oma kodanike hüvanguks. Ta uskus uut tüüpi minimalistlikku riiki, mis ei püüa inimesi ühtse ideoloogia alla koondada, vaid laseb neil rahus oma isiklikule kutsumusele vastata (54). Ilmselt peab niisugune mõtteviis edu saavutamiseks ise muutuma selleks ühtseks ideoloogiaks, uueks arusaamaks inimeste ühiselust. Ometi põhineb see ühisel inimlikkusel, mitte ühisel religioonil. Williamsi argumentide kujunemisele avaldas suurt mõju John Locke (1632–1704) ja tema teos „A Letter Concerning Toleration“ (1689).

1644. aastal nägi ilmavalgust Shakespeare'iga võrreldud poeedi John Miltoni teos „Areopagítica“, silmapaistev näide Miltoni püsivast truudusest Inglise revolutsiooni ajastu radikalismile (62). Kuigi Milton ei liitunud kunagi baptistikogudusega, ei pooldanud ta vastsündinute ristimisi, oli vastu riigikirikule ja tsiviilvõimu sekkumisele usuasjadesse ning eelistas kongregatsionalistlikku kiriku valitsemise vormi. Pärast poeedi surma liitus tema kolmas naine baptistikogudusega, kus käis elu lõpuni (Underwood 1947: 67–68). Milton ise esindas puritaanluse radikaalset tiiba, mille hiljem hõivasid baptistid.

„Areopagíticas“ teatas ta, et Jumal on andnud korralduse alustada uue kiriku ajastuga ja isegi reformatsiooni enda reformimisega. Hobsoni (2013: 512) sõnul oli Miltoni toodud argument tolle ajastu kontekstis (Inglismaa jaoks) parim võimalik riiklik ideoloogia. See andis riigile eesõiguse edendada uut vabadust ja keeras pea peale vana arusaama sunnitud usulisest ühtsusest, kinnitades hoopis usuvabaduse ideed. Oma teravmeelses luuletuses „On the New Forcers of Conscience Under the Long Parliament“ kirjutas Milton kuulsa rea: „Uus presbüter on lihtsalt vana preester“. Westminsteri usutunnistuses visandatud presbüterlaste kokkulepe koondas endas lihtsalt vanu rõhuvaid Rooma tavasid (550–553).

Kuigi need arengud olid olulised, pidi mööduma palju aastaid enne, kui need said väärilise tunnustuse. Kirikuvõimu võib siinkohal võrrelda halva harjumusega, mida on raske maha jätta. Hoolimata edusammudest inimõigusi puudutavates aruteludes, ei ole paljudes riikides siiani täielikku usuvabadust saavutatud ja baptistid üle kogu maailma seisavad olukorra muutmise eest. Eelkäijana sellele, mis pidi paljude teiste rahvaste jaoks veel ilmnema, oli 1788. aastal ratifitseeritud Ameerika Ühendriikide põhiseadus. Eriti oluline oli 1791. aastal vastu võetud esimene muudatus,

millega tagati inimese õigus omada mistahes usulisi veendumusi ja vabadus neid usulisi veendumusi välja elada, keelates föderaalvalitsusel ametlikku rahvakirikut luua või ühte religiooni teisele eelistada. See muudatusakt oli tõeliselt ameerikalik kogemus, mis tõi kaasa riigikirikute võimu alt pääseda soovinud eurooplaste sisserände. Ehkki asutajaisadel olid erinevad veendumused, alates deismist kuni arianismi ja ortodoksse kristliku usuni (Holmes 1986: 1–31), oli vabakirikliku liikumise mõju ilmne ja selle seest paistsid välja ka baptistlikud mõjutused.¹¹

See, mida hakati nimetama kiriku ja riigi lahusolekuks, oli nii teoloogiline kui ka poliitiline doktriin: lahutamise eesmärk oli nii usuvabadus kui ka vabadus usust. Mainitud põhimõte pakub kaitset kirikule riikliku survestamise eest ning hoiab ära teokraatia tekke võimaluse. Leidnud üha enam toetust rahvaste seas, on kiriku ja riigi lahutatuse doktriin, nagu ka usuvabaduse idee, muutnud riigikiriku olemust. Näiteks Inglismaal on anglikaani kirik loobunud kujutlusest, et ta „omab“ inglise rahvast. Kaas- aegne kirik mõtestab end pigem ajaloolise hoolekandjana, kes tegutseb kõigi kristlaste, aga ka teiste usuinimeste ning kogu rahva huvides (Avis 2003).

Nõndasamuti rõhutavad baptistid, et nende arusaam mittesektantlikust riigist (*non-sectarian state* – mõiste, mis eelnes sõnale „sekulaarne“) ei seisne riigi loovutamises jumalakartmatusele (Hobson 2017). Riigis nähakse hoopis neutraalset ülevaatajat, kes annab ruumi Jumala hoolele, võimaldades vabalt valitud usku praktiseerida. Neutraalsuse all aga ei peeta silmas väärtuste puudumist, vaid üksnes erapooletust.¹² Vabakiriklikus teoloogias sarnaneb mittesektantlik riik spordikohtunikule, kes on neutraalne eri poolte suhtes, kuid mitte mängureeglite osas.

BAPTISTLIK ÜHISKONNAKORRALDUSE TEOLOOGIA

Baptistlik mõtteviis on juurdunud usuvabaduse taotlusesse, mis on oma olemuselt nii eksistentsiaalne kui ka teoloogiline. Nagu Luther, sattusid

¹¹ Isaac Backus (1724–1806) ja John Leland (1754–1841) avaldasid tugevat baptistlikku mõju oma kaaslastele (nt Thomas Jeffersonile).

¹² Vrd Ap 10:34: „Tõepoolest, nüüd ma mõistan, et Jumal ei ole erapoolik...“

anabaptistid ja baptistid silmitsi olukorraga, kus nende kogemus ja valitsev religioosne reaalsus olid omavahel konfliktis. Usinate ja siiraste piibliuurijatena jõudsid nad veendumusele, et Kristusele ja südametunnistusele truuks jäämine nõuab neilt midagi, mida tolle ajastu religioosset ja poliitilised võimud tahtsid ära keelata. Olles oma pühakirja tõlgenduses kindlad, leidsid nad, et võimud eksivad. Nii löid baptistid ja anabaptistid – paljuski isiklike kannatuste hinnaga – uue arusaama sellest, milline peab olema ühe korraliku riigi roll Jumala valitsuse all.

Jõuti järeldusele, et riigi ülesandeks on ühiskondliku korra tagamine, ja vastavalt Rooma kirja 13. peatükile ka Jumala teenimine: „... sest ta on Jumala teener sinu heaks. ... kättemaksja nuhtluseks sellele, kes teeb kurja“ (4. salm). Baptistid ja anabaptistid teatasid selgelt, et nendes piirides kavatsevad nad alluda võimudele, keda peavad Jumala teenriteks, andmaks „keisrile keisri oma tagasi ja Jumalale Jumala oma“ (Mt 22:21). Usuliste südametunnistuslike küsimuste juures deklareerisid aga mõlemad liikumised võrdset: „Jumala sõna tuleb enam kuulata kui inimese sõna“ (Ap 5:29).

Usumonopoli ideel on oma loogika. Kui arvame, et meie usu versioon on õige ja teised valed, siis peaks meie tõde ka tegelikust määrama. Kõik kuulub tõelisele Jumalale. Eksimine ei too temale au ja on inimestele kahjulik nii siinses kui ka potentsiaalses tulevases elus. Ühine usk köidab rahva kokku jagatud maailmavaate, väärtuste ja moraaliga. See aitab kaasa ühtekuuluvusele ja rahule ühiskonnas ning teeb valitsemise lihtsamaks. Võiks isegi öelda, et võimukandjatel on loomulik huvi ühiskondliku korra säilitamiseks riiklikku religiooni kehtestada ja kasutada usulist „tõde“ oma võimu toetamiseks. Riikliku usumonopoli idee pooldajad võivad viidata vanatestamentlikule arusaamale Iisraeli riigist kui terviklikust teopoliitilisest kehandist, seades eeskujuks „jumalike vürstide“ rolli ideaalselt täitnud kuningaid, nagu Hiskija või Joosija (2Kn 19–20, 22–23). Vastsündinute ristimine sarnaneb aga ümberlõikamise sümbolile, mille kaudu toimus kogukonnaga liitumine. Eeltoodud argument on sidus ja baptistlik arusaam võib selle taustal loogika- või intuitsiooni-vastasena tunduda, ent tegelikult on ka sellel oma kooskõla.

Baptistid usuvad, et riigil või valitsemas olevail võimudel puudub usuküsimustes tõeline pädevus ja seega ei suuda nad teoloogia alal õige ja vale vahel valida. Nad ei ole Piibli Iisrael. Pealegi ei aita sund tõelise

usundi missioonile kaasa. Kristuse järgimine on vabatahtlik tegevus. Inimesed peavad järgima kristlikku usku, saama ristitud ning käima jüngerluse teed, sest nad on neis asjus sügavalt veendunud, mitte sellepärast, et nad kardavad karistusi või loodavad maisele tasule. Uuestisünd ja usk on Jumala, mitte valitsuse and. Arvata teisiti tähendab Jumala antud vabadust anastada. Selles küsimuses on Uus Testament vanast üle. Kristuse kuningriik „ei ole sellest maailmast“ (Jh 18:36) ja võitlust tuleva kuningriigi nimel ei peeta „lihalike relvadega“ (2Kr 10:4).

Valitsejad on jumalikus plaanis vaid ajutiselt rakendatavad vahendid ja saabub päev, mil „maailma kuningriik on saanud meie Issanda ja tema Kristuse omaks“ (Ilm 11:15). Aga see on tulevane Jumala and, kristliku tunnistuse tuum, mida ei saa esile kutsuda inimliku jõuga enne õiget eshatoloogilist hetke. Nõnda siis olid baptistid ja ka teised samu veendumusi jaganud vabakiriklikud liikumised eesminejad, kes seisid vastu monopoolsele ja diskrimineerivale religioonile. Nad nägid riiki Jumala teenrina, kelle ülesanne on säilitada korda ja tagada usuvabadus, mis võimaldab kõigil inimestel vabalt tähenduse otsimisega tegeleda. Sellest vaatenurgast on Kristuse kogudus, mitte riik, „ajaloo mõtte kandja“ (Yoder 1964: 17). Siinkohal tuleb möönda, et sellised mõtlejad nagu Thomas Helwys puudutasid kaasaegsetes ühiskondades valitsevat mitmekesisust üksnes teoreetiliselt. Ent see ei mõjuta nende mõttekäikude loogikat, mis piirab vaid vaba ühiskonnakorra vägivaldset hävitamist taotlevaid kogukondi.

Baptistlikku nägemust võib seega õigustatult nimetada liberaalseks. Siinjuures ei tähista liberalism kõlbelist kõikelubatavust, vaid veendumust, et usuvabadus on teiste vabaduste nurgakivi. See toetab nägemust piiratud riigist, mis tegutseb oma seatud piirides. Selgelt eristatakse korra säilitamist ja hingede päästmist: esimesega tegeleb riik ja teisega kirik – nende vahel peab säilima ühemõtteline distants ja usklikud ei tohi neid segi ajada. See ongi tõeline kiriku ja riigi lahusus, mis saab õigesti mõistetuina mõlemale poolele kasu tuua.

Viimast arvesse võttes on baptistid vaadelnud riigi korrakaitsja rolli vähema skeptitsismiga kui mennoniidid. Baptistlikku nägemust võib isegi nimetada ilmalikuks, kuna selle raames on riiklikul sunnil oma koht mitte üksnes tulevas, vaid ka praeguses eas. Ilmalikkus ei ole aga isenesest usuvaenulik. Ühiskondlikus kontekstis tähendab see loobumist

usulisest diskrimineerimisest, mittesektantlikkust, võimalust võtta osa ühiskonna hüvedest inimlikkuse, mitte usulise kuuluvuse alusel. „Küla-lislahke“ või protseduuriline sekularism vastandub „vaenulikule“ ja programmilisele sekularismile, mis on usu suhtes põlgav ja karistav (Wright 2020). Sõbralike tavade väljatöötamist näevad kristlased viisina armastada oma ligimest nagu iseennast (Mt 22:37–39), suhtudes teistesse nõnda, nagu tahame, et meisse suhtutaks. Lisaks võimaldab ilmalikkus erinevaid (religioosheid) arusaamu edendada, vahetada ja hinnata, luues keskkonna ideede testimiseks ning ebausust paljastamiseks. See on intellektuaalse vastutuse vorm. Paradoksaasel moel tähendab ilmaliku ühiskonna olemasolu seda, et need, kes valivad usu, teevad seda tõenäoliselt autentselt ja vabatahtlikult, mitte selle pärast, et nad peavad.

Ehkki baptistid on võtnud teoloogilise suuna Uuest Testamendist, on neil säilinud ka elav suhe Vana Testamendiga. Ühelt poolt nähakse end jätkavat päästmise ja taastamise teed, mis sai alguse Abrahami ja Iisraeli lugudest ja saavutas täiuse Kristuses. Teiselt poolt aga eristub nägemus ajaloo teostumisest uue lepingu ajastul Vana Testamendi nägemusest.

Usklikud kaaluvad hoolikalt läbi, millised põhimõtted säilivad ja millised katkevad.

Küsimustes, mis puudutavad kristlaste elu kogukonnas ja riigis, võtavad baptistid kuulda prohvet Jeremija Paabeli pagulastele suunatud nõuandeid. Pagulusest saadud kogemustest kerkisid esile olulisimad põhimõtted, kuidas elada Jumala rahvana keskkonnas, mis ei ole kristlaste kontrolli all. Innustanud pagulasi võõramaal oma eluga jätkama, lisas Jeremija: „Ja taotlege selle linna heaolu, kuhu ma olen lasknud teid viia, ja paluge selleks Issandat; sest selle hea põli on teie hea põli“ (Jr 29:7). Need sõnad on tõeliselt märkimisväärsed. Jeremija julgustab Paabelisse küüditatud juute oma olukorras suuremat plaani nägema, vältides asjade kurva seisu pidevat kahetsemist. Jumal on saatnud nad pagendusse.

Nad peavad leppima sellega, kus nad on. Kõige selle keskel saab aga midagi positiivset korda saata. Nad peavad palvetama selle linna eest, kus nad on, ja otsima selle heaolu, sest nende endi heaolu sõltub sellest. Nad saavad öitseda, kui linn ise öitseb. Need sõnad on eriti tähelepanuväärsed, sest kõnealuses linnas domineerisid võõrjumalad ja kõikvõimsad valitsejad. Vaatamata nende asjaoludele saab Issand öelda pagulastele: „Sest mina tunnen mõtteid, mis ma teie pärast mõlgutan ... need on rahu, aga

mitte õnnetuse mõtted, et anda teile tulevikku ja lootust“ (Jr 29:11).

Igas kontekstis on koguduste väljakutse säilitada lõimumisel oma eripära, lõimuda, vältides assimileerumist. Kristlikel kogudustel on eriline lojaalsus oma Issandale ning see eristab neid paratamatult teistest. Selle eripära kaotamine on usust taganemine ja Jumala hülgamine. Nii jääb kogu maailm ilma sellest, mida üksnes kogudus pakkuda saab. Teisalt, säilitades oma tõelist identiteeti, peab kogudus püüdlema linna heaolu, rahu ja korra poole. Ta peab integreeruma, proovides leida koostöövõimalusi, mis oleks kooskõlas tema enda kutsumuse ja missiooniga. Jeremija tark ja prohvetlik nõuanne resoneerib meie enda sotsiaalse kontekstiga, kus iganes Jumala rahvas olema peaks. Oleme päriselt paguluses: see maailm pole meie kodu ja meie ustavus kuulub Jumalale. Oleme kõrgema trooni all. Kus iganes me ka ei asuks, peame aga olema kui sool ja valgus, taotledes rahu, usaldades Jumala ja tema Kristuse hoolt ning kaitset.

Inglise keelest tõlkinud Innar Kruglov

Bibliograafia

- Avis, Paul. 2003. *Church Drawing Near: Spirituality and Mission in a Post-Christian Culture*. London: Continuum.
- Bettenson, Henry. 1967. *Documents of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Coffey, John. 2000. *Persecution and Toleration in Protestant England 1558–1689*. Harlow, England: Longman.
- Durnbaugh, Donald F. 1968. *The Believers' Church: The History and Character of Radical Protestantism*. London: Macmillan.
- Estep, William R. 1963. *The Anabaptist Story*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hobson, Theo. 2013. *Reinventing Liberal Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Hobson, Theo. 2017. *God created Humanism: The Christian Basis of Secular Values*. London: SPCK.

- Holmes, David L. 1986. *Faiths of the Founding Fathers*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, Arnold H. M. 1972. *Constantine and the Conversion of Europe*. Harmondsworth: Pelican.
- Kee, Alistair. 1982. *Constantine versus Christ: The Triumph of Ideology*. London: SCM Press.
- Littell, Franklin H. 1964. *The Origins of Sectarian Protestantism*. New York: Macmillan.
- Lumpkin, William L. 1969. *Baptist Confessions of Faith*. Valley Forge: Judson Press.
- MacCulloch, Diarmaid. 2003. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*. London: Allen Lane.
- MacMullen, Ramsay. 1984. *Christianizing the Roman Empire: AD 100–400*. New Haven ja London: Yale University Press.
- Naphy, William G. 2007. *The Protestant Revolution: From Martin Luther to Martin Luther King Jr*. London: BBC Books.
- Payne, Ernest A. 1961. „Contacts between Mennonites and Baptists“. *Foundations*, 4.1: 3–19.
- Randall, Ian M. 2009. *Communities of Conviction: Baptist Beginnings in Europe*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Snyder, C. Arnold. 1995. *Anabaptist History and Theology: An Introduction*. Kitchener, Ontario: Pandora Press.
- Stayer, James M. 1972. *Anabaptists and the Sword*. Laurence, Kansas: Coronado Press.
- Underwood, Alfred C. 1947. *A History of the English Baptists*. London: Baptist Union.
- Watts, Michael R. 1978. *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*. Oxford: Clarendon Press.
- Weber, Max. 1948. „Politics as a Vocation“. *Max Weber: Essays in Sociology*, edd. Hans Heinrich Gerth, Charles Wright Mills: 77–128. London: Routledge and Kegan Paul.
- White, Barrington R. 1996. *The English Baptists of the Seventeenth Century*. Didcot: Baptist Historical Society.
- Williams, George H. 1962. *The Radical Reformation*. Philadelphia: Westminster Press.

- Woolrych, Austin. 2002. *Britain in Revolution 1625–1660*. Oxford: Oxford University Press.
- Wright, Nigel G. 1996a. „Baptist and Anabaptist Attitudes to the State: A Contrast“. *Baptist Quarterly* 36.7: 34–57.
- Wright, Nigel G. 1996b. „‘The Sword’: An example of Anabaptist Diversity“. *Baptist Quarterly*, 36.6: 246–279.
- Wright, Nigel G. 2020. „Christianity and Secularism: Prospects and Possibilities“. *Journal of European Baptist Studies*, No 1, kevad 2020: 47–62.
- Yoder, John H. 1962. *Täuferium und Reformation in der Schweiz: I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz*. Karlsruhe: Verlag H Schneider.
- Yoder, John H. 1964. *The Christian Witness to the State*. Newton, Kansas: Faith and Life Press.
- Yoder, John H., ed. 1977. *The Schleithem Confession, 1527: Brotherly Union of a Number of Children of God Concerning Seven Articles*. Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press.