Mirosława Hanusiewicz-Lavallee

O tym, czy heretyków należy prześladować

Niniejszy szkic zaleca się prowokacyjną, rzecz jasna, i pożyczoną frazą, w której czytelnik bez trudu rozpozna spolszczenie tytułu głośnego traktatu Sebastiana Castelliona *De haereticis, an sint persequendi* (1555). Prawidłowa odpowiedź na pytanie postawione przez Castelliona brzmi dzisiaj: w żadnym wypadku nie należy. Współczesne uzasadnienia tego przekonania odwołują się bądź do argumentacji humanitarnych, bądź wolnościowych: nie należy prześladować, bo w ogóle nie należy zabijać i zadawać bólu, a poza tym poglądy religijne współtworzą przestrzeń wolności jednostki, której nikt nie ma prawa naruszać. Argumenty te absolutyzują zarówno życie fizyczne i cielesną nietykalność, jak i rzeczoną wolność indywidualną, co jest stanowiskiem względnie nowym w perspektywie historycznej i łatwym do zakwestionowania z logicznego punktu widzenia.

W połowie XVI wieku pytanie Castelliona, który ogłosił swój traktat, oburzony skazaniem i spaleniem antytrynitarza Miguela Serweta, bawiącego przejazdem w Genewie, bynajmniej nie brzmiało prowokacyjnie. Przekonanie o tym, że egzekucje heretyków są najpewniejszym sposobem wyplenienia herezji, było powszechne po wszystkich stronach religijnych barykad, które dzieliły wówczas chrześcijańską Europę, i dominowało zarówno we wczesnej nowożytności, jak i w wiekach średnich. Jego źródła widoczne są już w myśli św. Augustyna, który – jako biskup Hippony – konfrontowany z przemocą ze strony donatystów, ostatecznie uznał konieczność użycia siły w celu pokonania herezji[1]. Nie każde odstępstwo od ortodoksji było jednak herezją. W XII wieku Dekret Gracjana uściślił, że jest nią świadome i uporczywe trwanie w fałszywej doktrynie, które należy w postępowaniu inkwizycyjnym odróżnić od zwykłej ignorancji czy zbłądzenia[2]. Zresztą, do XIII wieku egzekucje za herezję były sporadyczne, m.in. również dlatego, że kary były po prostu zróżnicowane (obejmowały przede wszystkim ekskomunikę, banicję, konfiskatę majątku, w ostateczności karę śmierci, najczęściej przez spalenie), a przy błędach doktrynalnych obstawano rzadko.

---

1 P.R.L. Brown, *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*, „The Journal of Roman Studies" 54 (1964), s. 107–116.

2 B.S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom at Early Modern Europe*, Cambridge 2001, s. 76.

Obowiązek karania spoczywał na władzy świeckiej. Pisał o tym św. Tomasz: „Skoro heretyk nadal trwa w uporze, straciwszy nadzieję na jego nawrócenie, mając na uwadze zbawienie innych, Kościół karą klątwy wyklucza go z swojego łona i następnie zostawia go sądownictwu świeckiemu, by przezeń był usunięty ze świata karą śmierci", i dodawał: „Nie jest […] sprzeczne z zakazem Pańskim tępienie doszczętne heretyków karą śmierci; zakaz ten przecież dotyczy tego wypadku, gdy nie można wyrwać kąkolu bez wyrwania pszenicy"[3]. W tych ostatnich słowach wybrzmiewa echo argumentacji przeciwników karania winnych herezji, argumentacji odwołującej się bardzo często do tekstów nowotestamentalnych, w tym do sławnej przypowieści o pszenicy i kąkolu (Mt 13,24-30). Wskazywał na nią już św. Hieronim, gdy w *Dialogus adversus Luciferianos* (22) pisał, że Bóg-Gospodarz zakazuje sługom przedwczesnego wyrywania chwastów, tylko On bowiem może to uczynić w dniu ostatecznym: „Nemo potest Christi palmam sibi assumere, nemo ante diem iudicii de hominibus iudicare. Si iam mundata est Ecclesia, quid Domino reservamus? «Est via qui videtur esse apud homines recta, novissima autem eius veniunt in profundum inferni» (*Prov*. XIV, 12). In hoc errore iudicii, qui potest esse certa sententia?"[4]. Interpretację Hieronimową do pewnego stopnia podtrzymał też św. Jan Chryzostom, gdy w *Homiliach na ewangelię św. Mateusza* podkreślał, że chrześcijanom nie wolno dążyć do fizycznego wyniszczenia odstępców, gdyż prerogatywą Bożą jest ostateczne wykorzenienie herezji, a wojny, które byłyby nieuchronnym rezultatem dążenia do egzekucji heretyków, doprowadziłyby również do śmierci wielu wiernych uczniów Chrystusa[5]. Zacytowane słowa św. Tomasza można jednak było rozumieć jako uznanie dopuszczalności „wyrywania kąkolu", o ile nie naraża się przez to – a raczej chroni – „pszenicę". Spalony w Gandawie w 1556 roku flamandzki anabaptysta Claes de Praet w spisanym przez siebie sprawozdaniu z przesłuchań uwiecznił swój dialog z inkwizytorem. Gdy de Praet zapytał, dlaczego sąd, choć uznaje go za heretycki „kąkol", nie pozwala mu jednak, wbrew nakazowi Pańskiemu, rosnąć „aż do żniwa", inkwizytor rzekł: „Pan pola dał taki nakaz swym sługom z tej przyczyny, że wyrywając kąkol, mogliby naruszyć pszenicę, ja jednak mogę, idąc skrajem, zniszczyć tu i ówdzie jeden czy dwa kłosy kąkolu, tak, czasem sześć lub osiem, lub dwanaście, nawet sto albo dwieście, bez niszczenia pszenicy"[6]. Tłumaczył też podsądnemu, że prowadzi jedynie dochodzenie i nie jego ręka dzierży karzący miecz, ten należy bowiem do władzy świeckiej, która – jeśli zarzuty się potwierdzą – wymierzy karę.

---

[3] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, *Wiara i nadzieja*, tłum. i objaśnienia P. Bełch, Londyn 1966, s. 95–96

[4] Hieronymus Stridonensis, *Dialogus adversus Luciferianos*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 23, Paris 1845, s. 177.

[5] R.H. Bainton, *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of Sixteenth Century*, „Church History" 1 (1932), nr 2, s. 72.

[6] Tłum. M.H.L. według wyd. T.J. von Bracht, *The Bloody Theater or the Martyrs' Mirror of the Defenceless Christians […]*, Lancaster 1837, s. 481. Zob. także R.H. Bainton, *The Parable…*, s. 76.

Delegowanie powinności karania heretyków na władzę świecką było ważnym elementem rozwiązania dylematu etycznego i teologicznego wynikającego z egzegezy Mateuszowej przypowieści, nikt nie podawał bowiem w wątpliwość tego, że władca ma obowiązek dbać o ład społeczny i karać tych, którzy go naruszają. Herezja, należąca do kategorii przestępstw *mixti fori*, czyli ściganych zarówno przez władzę świecką, jak i duchowną, już od XIII wieku traktowana była jako *crimen laesae maiestatis divinae* i tym samym znajdowała oczywiste miejsce w prawodawstwie oraz w powszechnej świadomości – jako zamach na majestat najwyższego Władcy zasługiwała na karę główną[7]. W 1605 roku polski prawnik Jan Kaszyc pisał: „[…] quod crimen tanto est gravius, quanto maius est, aeternam quam temporalem offendere maiestatem"[8]. Przekonanie to było powszechne w świecie chrześcijańskim, niezależnie od postępującej w wieku XVI konfesjonalizacji, i w takim samym stopniu uzasadniało egzekucje przedstawicieli wszystkich wyznań. Gdy w Genewie płonął stos Serweta, a w Anglii ginęli protestanci z rozkazu królowej Marii Tudor, zarówno Kalwin, jak i Edmund Bonner, mimo wszelkich dzielących ich różnic, zgodnie argumentowali, że powinnością władcy oraz właściwym aktem miłosierdzia jest ochrona poddanych przed trucizną herezji, najskuteczniejszą zaś metodą okazuje się – egzekucja heretyków. Owszem, oczyszczenie Pańskiej „pszenicy" ze złowrogiego „kąkolu" jest tytułem do chluby, tak więc John Jewel jeszcze w 1567 roku w *An Answer to a Certain Book* wyrażał autentyczną dumę z tego, że to właśnie władze protestanckie wyśledziły Serweta i doprowadziły do jego spalenia[9]. Aby ocalić Kościół, trzeba amputować jego zgniłe członki – tak uzasadniał Kalwin tę głośną egzekucję, a wtórowali mu inni przywódcy wspólnot protestanckich: Bucer, Melanchton, Sleiden, Sturm, Beza, najczęściej korzystając z podobnej, *quasi*-medycznej metaforyki. To właśnie Beza ogłosił najbardziej wpływową protestancką apologię karania heretyków śmiercią – *De hereticis a civili Magistratu puniendis* (1554) – którą wielokrotnie przedrukowywano przez kolejne dwa stulecia i tłumaczono na różne języki[10].

Ta zgoda co do potrzeby wykorzenienia z życia społecznego herezji wraz z heretykami, paradoksalnie łącząca zwaśnione strony wyznaniowych kontrowersji, nie zmieniała oczywiście o wiele bardziej zasadniczego faktu, a mianowicie przekonania o tym, co jest herezją, a co „czystą wiarą powszechną". W zależności od perspektywy ofiara egzekucji stawała się więc albo godnym podziwu męczennikiem, albo słusznie skazanym na śmierć przestępcą, winnym *criminis laesae maiestatis divinae*. Tak pisał o tym anonimowy autor przedmowy do polskiej translacji dziełka Roberta Personsa *De persecutione Anglicana*: „Otóż Kościół

---

7 B.S. Gregory, *Salvation at Stake…*, s. 391, przyp. 51. Zob. także M.H. Dyjakowska, *Crimen laesae maiestatis divinae w literaturze XVII wieku*, „Studia Prawnoustrojowe" 7 (2007), s. 41–60.

8 Ioannes Kaszyc, *Assertiones ex utroque iure de crimine laesae maiestatis […]*, Mainz 1605, w druk. J. Albinusa, cyt. za: M.H. Dyjakowska *Crimen laesae…*, s. 46, przypis 23.

9 B. Gregory, *Salvation at Stake…*, s. 86–87.

10 J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge 2006, s. 253–255.

powszechny błogosławiony jest, który cierpi od kacyrzów prześladowanie dla sprawiedliwości, a kacyrze zaś nieszczęsnymi są, gdy cierpią utrapienie przez niesprawiedliwość swoję. Przetoż Kościół prześladuje ich z miłości, on <i> zasię Kościół – z nienawiści, <on> dla ich polepszenia – oni dla jego wywrócenia, on dla błędu z wyważenia – oni lepak dla błędem swym zarażenia […] męczennika czyni *causa, non poena*, to jest zawinienie, nie karanie"[11]. Zaczerpnięta z *Sermo de uno martyre* św. Augustyna sentencja *Martyrem facit non poena, sed causa* była najczęściej przywoływanym argumentem w sporze o prawdziwych i fałszywych męczenników, choć niestety argument ten nie rozstrzygał niczego, brakowało bowiem zewnętrznych kryteriów weryfikujących samą *causam*.

Polemiści katoliccy stosunkowo późno stali się stroną tego sporu, odnawiając starożytne jeszcze koncepcje męczeństwa za wiarę, od kilku dekad już wykorzystywane w protestanckim piśmiennictwie martyrologicznym. Martyrologia Ludwiga Rabusa, Matthiasa Flaciusa Illyricusa, Adriana van Haemstede, Jeana Crespina, Heinricha Pantaleona, przede wszystkim jednak dzieło Johna Foxe'a, najpierw w skromniejszych, lecz bardzo wpływowych wersjach łacińskich, później zaś we wciąż poszerzanych edycjach angielskich od połowy lat pięćdziesiątych XVI wieku konstruowały sugestywną narrację o niewidzialnym, prawdziwym Kościele, który od stuleci zmaga się z siłami papieskiego Antychrysta i ujawnia swoją moc w niezłomności rzesz męczenników[12]. A że nadeszły czasy ostateczne i zbliża się paruzja, prześladowania – jak pouczają zarówno św. Jan, jak i św. Paweł – nasilają się. Tak pisał o tym Cyprian Bazylik, polski tłumacz Foxe'a, Crespina i Pantaleona: „W tych tajemnicach na wyspie Patmos objawionych, oznajmuje [Bóg – przyp. M.H.L.] pierwsze prześladowanie, które, począwszy się za czasów postanowienia najpierwszego Kościoła, trwało przez on czas, póki jeszcze w całości trwało państwo rzymskie, gdy panowało wszytkiemu światu, a wtóre ukazuje, które się miało począć od Antykrysta. […] Wiele […] ludzi świętych wykładało ten Babilon o Rzymie, a opowiedali, iże w Rzymie miał nastać Antykryst, prześladowca prawdziwych krześcijanów"[13]. Ta wizja historii Kościoła pozwalała historiografii protestanckiej na odparcie jednego z najpoważniejszych zarzutów ze strony kontrowersjalistów katolickich: gdzie był wasz Kościół przed Lutrem? Otóż okazywało się, że był zawsze w zastępach średniowiecznych krytyków papiestwa, później zaś męczenników protoprotestanckich i wreszcie – szesnastowiecznych już ofiar prześladowań. To właśnie

[11] *Okrucieństwo kacyrskie przeciw katolikom w Anglijej, krótko a prawdziwie przez jednego tegoż narodu opisane, a na polski język przełożone*, [b.m.w.] 1582 [Poznań, w druk. J. Wolbrama], k. A6r-v.

[12] Na temat martyrologiów protestanckich zob. np. E. Evenden, T.S. Freeman, *Religion and the Book in Early Modern England: The Making of John Foxe's Book of Martyrs*, Cambridge–New York 2011; J.-F. Gilmont, *Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVIe siècle*, Genève 1981; T.S. Freeman, T.F. Mayer (eds.), *Martyrs and Martyrdom in England c. 1400–1700*, Woodbridge 2007.

[13] C. Bazylik, *Historyja o srogiem prześladowaniu Kościoła Bożego […]*, Brześć Litewski 1567, w druk. Radziwiłłowskiej, k. ***r.-***v., k. ****r.

męczennicy stawali się drogą do reposesji przeszłości Kościoła i kształtowania nowej narracji, legitymizującej wspólnoty reformowane[14]. Niemniej – *martyrem facit non poena, sed causa*, o prawdziwości tej ostatniej zaś rozstrzyga się w debacie. Jak wyzwolić się od subiektywności oceny, gdy krew sama w sobie nie jest argumentem? W sporze o prawdziwych i fałszywych męczenników oni sami – heroiczni w swym świadectwie lub zupełnie przypadkowi – staną się figurami retorycznymi[15].

Choć już w połowie lat trzydziestych XVI wieku Reginald Pole w dziele *Pro ecclesiasticae unitatis defensione* pisał o Tomaszu More i biskupie Fisherze jako o męczennikach, a wcześniej i sam More podejmował problem męczeństwa oraz pseudomęczeństwa w *A dialogue concerning heresies* i w swych pismach więziennych, to jednak dopiero wystąpienie Johna Foxe'a sprowokowało polemistów katolickich do silniejszej reakcji i przeciwstawienia martyrologii protestanckiej zgoła innej narracji, w której to właśnie katolicy, ginący z wyroku heretyckich władców, stają się świadkami ukrzyżowanego Chrystusa. Szczególnie ważnym tekstem w tej kontrowersji były Nicholasa Harpsfielda *Dialogi sex contra summi pontificatus, monasticae vitae, sanctorum, sacrarum imaginum oppugnatores, et pseudomartyres* (1566, wyd. pod imieniem Alana Cope'a), w których bohaterowie Foxe'a demaskowani byli jako heretycy, bluźniercy, zdrajcy i świętokradcy[16]. Na fragmentach szóstego dialogu Harpsfielda nasz Piotr Skarga oprze swoją *Przedmowę o męczennikach heretyckich* z *Żywotów świętych*, w której z oburzeniem napisze: „Wydali jedne księgi heretykowie dzisiejsi, w których towarzysze swoje, takie jako sami albo jeszcze gorsze, które porządny i od Boga dany urząd świecki za złości, duszorozbójstwa, fałsze, zdrady, świętokradztwa, nieposłuszeństwa, rozruchy i sedycyje ich prawnie i słusznie pokarał, męczennikami czynią i święcą, w czym, jak i w innym pokazują wielką ślepotę swoją"[17].

W tym sporze dramatycznie brakowało kryteriów, które pozwoliłyby odróżnić świadectwo prawdziwe od fałszywego. Od Tomasza More'a pochodziły te, które społeczność katolicka usiłowała przeciwstawić ujęciom martyrologiów protestanckich; świadkowie Kościoła powszechnego ginący z rąk swych heretyckich prześladowców mieli się wyróżniać dojrzałością intelektualną, wiernością papiestwu, naśladowaniem męczeństwa Chrystusa, męstwem, pokorą i posłuszeństwem, ale też ostrożnością i dążeniem do uniknięcia śmierci, o ile to tylko możliwe. Ich ofiarę wreszcie wyróżniały nadprzyrodzone znaki, choć – zdaniem More'a – w tym względzie należy zachować czujność, gdyż i Antychryst zdolny

---

[14] A. Kess, *Johann Sleidan and the Protestant Vision of History*, Aldershot 2008, s. 1–2.

[15] A. Dillon, *The Construction of Martyrdom in the English Catholic Community, 1535–1603*, Aldershot 2002, s. 19.

[16] Tamże, s. 64–66.

[17] P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu*, Wilno 1579, w druk. Radziwiłłowskiej, s. 1121. Zob. A. Ceccherelli, *Od Suriusza do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych"*, tłum. M. Niewójt, Izabelin 2003, s. 283–284.

jest czynić cuda[18]. I rzeczywiście – problem polegał na tym, że jakkolwiek katolickie martyrologia, jak np. *Concertatio Ecclesiae Catholicae in Anglia* Johna Fenna, Johna Gibbonsa i Johna Bridgewatera czy *De schismatis Anglicani* Nicholasa Sandera, modelowały swą narrację wedle tych kryteriów, podobnie postępowali także protestanci. Przecież nawet i cuda miały miejsce w ich tradycji[19]. Wyśmiany przez Harpsfielda Foxe w kolejnych edycjach *Acts and Monuments* nieustannie rewidował i weryfikował historie swoich męczenników, tak by ostatecznie… odpowiadali kryteriom katolickim. Obie strony w gruncie rzeczy zgadzały się więc co do tego, jaki powienien być prawdziwy męczennik, to jednak kto nim w istocie był, pozostawało nierozstrzygnięte[20].

Ta zdumiewająca bliskość stanowisk w kwestii herezji i męczeństwa jest prawdziwym paradoksem czasu tragicznej konfesjonalizacji chrześcijańskiej Europy. I zarazem wyrazem bezradności zwalczających się denominacji w ich dramatycznym poszukiwaniu kryterium wiary prawdziwej. Co, poza subiektywną pewnością, pozwala odróżnić kąkol od pszenicy? Luter wskaże na Pismo, *sola Scriptura* i na indywidualne oświecenie. To ostatnie jest jednak nieweryfikowalne, a i Pismo – jak zauważy Erazm z Rotterdamu, jeden z najwybitniejszych filologów biblijnych XVI wieku – z woli Bożej ma wiele miejsc niejasnych: „Sunt enim in divinis Litteris adyta quaedam in quae Deus noluit nos altius penetrare, et si penetrare conemur, quo fuerimus altius ingressi, hoc magis ac magis caligamus […]"[21]. Inaczej niż jego adwersarz, Erazm nie decyduje się więc odrzucić katolickiego kryterium autorytetu i tradycji, które jednak jest nie do przyjęcia dla Lutra i innych reformatorów, widzących w papieżu Antychrysta[22]. Kryteria pozostają zatem absolutnie niekompatybilne, oparte na arbitralnie przyjętych przesłankach, i nawet świadectwo krwi, egzystencjalna prawda męczeństwa, nie dostarczy – wbrew intencjom pisarzy protestanckich – rozstrzygających argumentów na rzecz którejkolwiek ze stron. Niewinny męczennik za wiarę czy słusznie ginący przestępca są w każdym wypadku figurami domagającymi się interpretacji, debaty legitymizującej lub dyskredytującej ich ofiarę.

Debata nad ciałami martwych współwyznawców jest jednak trudna. W latach trzydziestych XVI wieku, po dekadzie wojen religijnych w Niemczech, gdy konflikt z wolna obejmował kolejne kraje europejskie, a w Anglii na szafocie ginął subtelny humanista Thomas More, jego starzejący się przyjaciel Erazm z Rotterdamu był już świadkiem stopniowego wyczerpywania się formacji humanistycznej

---

[18] A. Dillon, *The Construction…*, s. 24–26.

[19] A. Walsham, *Miracles in Post-Reformation England*, w: K. Cooper, J. Gregory (eds.), *Signs, Wonders, Miracles: Representations of Divine Power in the Life of the Church*, Woodbridge 2005, s. 273–306.

[20] T.S. Freeman, *Over their Dead Bodies: Concepts of Martyrdom in Late-Medieval and Early-Modern England*, w: *Martyrs and Martyrdom in England c. 1400–1700*, s. 20–21.

[21] Desiderius Erasmus Rotterodamus, *De libero arbitrio diatribe, sive collatio*, Bazylea 1524, w druk. J. Frobena, k. a3v.

[22] R. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford 2003, s. 4–5.

z właściwą jej, a wywodzącą się z tradycji cycerońskiej wiarą w możliwość rozwiązywania konfliktów na drodze retorycznej argumentacji, w której adwersarze zgadzają się co do określonego standardu epistemologicznego, ale też zakładają swoją omylność, a tym samym gotowość korekty poglądów. Uznają własną niewiedzę, przynajmniej w jakiejś części, bo tylko tak można ukształtować wspólnotę dyskursywną[23]. Czy uznają jednak możliwość poznania prawdy? Humanizm irenicznego Rotterdamczyka, przeciwnego przymusowi religijnemu i prześladowaniom, rodził się z ostrożnego rozpoznania, że na tej ziemi nigdy nie będzie nam ono dane w zupełności. To odkrycie, które można oczywiście kwalifikować jako umiarkowany sceptycyzm, jest jednak źródłem wyrozumiałości dla innych, podobnie błądzących wśród cieni i zarysów prawd dostępnych nam tylko częściowo. Dla Erazma prawdziwe *fundamenta fidei* to moralność: „Non damnaberis si nescias utrum Spiritus a Patre e Filio proficiscentis unicum sit principium an duo; sed non effugies exitium, nisi curaris interim habere fructus Spiritus, qui sunt charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas"[24]. Wczesnonowożytny dyskurs o tolerancji – Sebastiana Castellia, Jeana Bodina, arminianistów czy nawet później Johna Locke'a – będzie miał swoje źródło w tym uznaniu, z jednej strony, granic własnego poznania, z drugiej, afirmacji niedającej się zakwestionować treści etycznej chrześcijaństwa. Gdy na polu Pańskim różowy kąkol kryje się w złocie pszenicy, „in hoc errore iudicii, qui potest esse certa sententia"?

[23] G. Remer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park 1996, s. 5, 46.

[24] Desiderius Erasmus Rotterodamus, *Reverendissimo in Christo Patri ac Domino D. Ioanni Carondileto […]*, w: tenże, *Opus epistolarum*, t. 10, Oxford 1906, wyd. H.M. Allen, H.W. Garrod, s. 176.