

Przypowieść o pszenicy w zmaganiach Kościoła z herezją w nauczaniu Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu, Marcina Lutra i Jana Kalwina

The Parable of Wheat in the Church's Struggle Against Heresy in the Teachings of Augustine of Hippo, Thomas Aquinas, Martin Luther and John Calvin

Słowa kluczowe: przypowieść o pszenicy; herezja; wolność sumienia; *Christianitas*

Key words: the parable of wheat; heresy; freedom of conscience; *Christianitas*

Streszczenie

Wolność sumienia jest kategorią prawną, znajdującą się w centralnym miejscu międzynarodowych i krajowych regulacji katalogu przyrodzonych i niezbywalnych praw człowieka. Jednak wolność ta w swej najwcześniejszej postaci była przedmiotem dyskusji teologicznej, oddziałującej na otoczenie polityczne. Wezwanie do wolności sumienia i tolerancji religijnej dla innowierców wyartykułowano w rzeczywistości państwa ściśle zespolonego

¹ Dr hab. Rafał Prostak, prof. UEK, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej, Katedra Stosunków Międzynarodowych.

z religią. Nie jest więc zaskoczeniem, że racji dla tychże wartości, oczywistych we współczesnych demo-liberalnych porządkach politycznych, poszukiwano w tekście biblijnym. Najpopularniejszym fragmentem była tu przypowieść o pszenicy i chwastach (Mt 13,24-30; 36-43), z powodzeniem wykorzystywana przez rzeczników wolnego sumienia w Kościele starożytnym. Sięgali po nią także reformatorzy Kościoła Zachodniego. Co ważne, była ona inspiracją także dla licznych obrońców jedności Kościoła, zmagających się z zagrożeniem schizmą powodowaną przez głosicieli nieortodoksyjnych nauk. Niniejszy tekst jest próbą porównawczej analizy refleksji nad tą przypowieścią poprowadzonej przez Tomasza z Akwinu, Marcina Lutra i Jana Kalwina. Punktem odniesienia uczyniono bodaj najpopularniejszą jej interpretację, przygotowaną przez Augustyna z Hippony, którą znajdujemy w „Przeciw listowi Parmeniana” (400?).

Abstract

Liberty of conscience is a legal category resting at the heart of international and domestic regulations of unalienable human rights. In its earliest form, however, this freedom was the subject of theological discussion subsequently affecting the political environment. The call for liberty of conscience and tolerance for the religious minority was articulated in the reality of closely intertwined state and religion. Therefore, it is not surprising that the reasons for these values, obvious in contemporary demo-liberal political orders, were extracted from the biblical text. The parable of tares was the most popular passage here, (Matt 13, 24-30; 36-43), successfully used by the advocates of a free conscience in the ancient Church. Reformers of the Western Church also reached for it. Importantly, at the same time it was also an inspiration for numerous proponents of the unity of the Church, struggling with the threat of schism caused by proclaimers of unorthodox teachings. This paper is an attempt at a comparative analysis of reflections on this parable by Thomas Aquinas, Martin Luther and John Calvin. The reference point was set at allegedly the most popular interpretation thereof, written by Augustine of Hippoin “Against the Letter of Parmenian” (400?).

[W]ielka, niebiańska przypowieść o chwastach² to węzeł, którym zajmowało się tyle pracowitych, świętych dłoni, martwych dzisiaj, jak i tych wciąż żyjących, głoszących, że chcą go rozpleść i zdających się go rozplątywać, a rozplatając jedynie go mocniej zaciągały.

Roger Williams, 1652³

1. Wstęp

Pluralizm światopoglądowy i tolerancja religijna, konstytucyjne gwarancje wolności religijnej, bezstronność światopoglądowa państwa i neutralność światopoglądowa stanowionej prawa to współczesne ideały dobrze urządzonego porządku politycznego, promującego autonomię Kościoła względem państwa i autonomię państwa względem Kościoła. Choć idee te funkcjonują współcześnie jako konstrukcje świeckiego

² W zależności od tłumaczenia tekstu biblijnego, „przypowieść o pszenicy” funkcjonuje jako „przypowieść o kąkolu”, „przypowieść o pszenicy i kąkolu” lub „przypowieść o pszenicy i chwacie”. Przypomnijmy w tym miejscu treść tej przypowieści (Mt 13,24-30.36-43), posługując się tłumaczeniem za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*. 2018: „Powiedział im też inną przypowieść: Królestwo Niebios jest podobne do człowieka, który zasiał na swoim polu dobre ziarno. Kiedy ludzie spali, przyszedł jego nieprzyjaciel, posiał chwasty między pszenicę i odszedł. A gdy zboże wyrosło i wypuściło kłosa, wtedy pojawiły się również chwasty. Wówczas przyszli słudzy i zapytali gospodarza: Panie, czy nie posiałeś na swojej roli dobrego ziarna? Skąd więc te chwasty? Oznajmił im: Zrobił to człowiek wrogo do mnie usposobiony. Słudzy więc powiedzieli do niego: Czy chcesz, żebyśmy poszli i zebrali te chwasty? Odpowiedział: O nie, ponieważ usuwając chwasty, moglibyście wyrwać też pszenicę. Pozwólcie im razem rosnąć aż do żniwa, a w czasie żniwa powiem żeńcom: Zbierzcie najpierw chwasty, zwiążcie je w snopki na spalenie, pszenicę natomiast zwieźcie do mojego spichlerza [...]. Wtedy opuścił tłumy i poszedł do domu. Podeszli do Niego Jego uczniowie i poprosili: Wyjaśnij nam przypowieść o chwacie na polu. Odpowiedział im: Siewcą dobrego ziarna jest Syn Człowieczy. Polem jest świat, dobrym ziarnem są synowie Królestwa, a chwastem synowie Złego. Nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł, żniwem jest koniec świata, a żeńcami są aniołowie. Tak jak zbiera się chwasty i spala w ogniu, tak będzie przy końcu świata. Syn Człowieczy pošle swoich aniołów i zbiorą z Jego Królestwa wszystko, co powoduje upadek, oraz tych, którzy dopuszczają się bezprawia, i wrzucą ich do rozpalonego pieca”.

³ Williams 1963, 114-115.

państwa, nie poszukującego dla nich podstaw doktrynalnych w refleksji teologicznej czy eklezjologicznej, to ich pierwsza znacząca artykulacja miała miejsce w dyskusji wokół natury relacji Boga z człowiekiem, miejsca Kościoła w świecie, jego relacji z otoczeniem politycznym i odpowiedzialności śmiertelnika za zwiastowanie i przybliżanie królestwa Bożego.

„Przypowieść o chwastach jest dowodem na wolność religijną” (Bainton 1932, 67) – krótkie i zrozumiałe twierdzenie, którym Roland H. Bainton otwiera popularny wśród znawców przedmiotu artykuł poświęcony problematyce wolności religijnej w chrześcijańskim świecie, bez trudu trafia do przekonania współczesnego odbiorcy Mt 13,24-30.36-43 (*sinite utraque crescere*). Dla Baintona, przypowieść ta jest kontrapunktem dla religijnego przymusu, do którego stosowania zachęty można doszukiwać się w Łk 14, 23 (*compelle intrare*)⁴. Przedmiotem refleksji Baintona jest dziejowa zmienność interpretacji rzeczonyj przypowieści, poczynawszy od pierwszego, udokumentowanego jej przywołania przez papieża Kaliksta I (pontyfikat: 217-222) w jego rozważaniach o dyscyplinie kościelnej, wymierzonych w montanistów, a skończywszy na powołaniu się na ten ustęp ewangelicznego nauczania przez niderlandzkich anabaptystów końca XVI stulecia: Menno Simonsa oraz Davida Jorisa, promujących ścisły rozdział Kościoła od państwa. W tak oznaczonych ramach czasowych znajdziemy szereg znakomitych jej interpretatorów, od Tertuliana, Cypriana z Kartaginy i Orygenes, poprzez Jana Chryzostoma, Aureliusza Augustyna z Hippony i Hieronima ze Strydonu, Tomasza z Akwinu, a kończąc na Erazmie z Rotterdamu, Marcinie Lutrze, Ulrichu Zwinglim i Janie Kalwinie.

Roland H. Bainton uznał wystąpienia holenderskich anabaptystów za moment domknięcia historycznego procesu rzeczności wolności i tolerancji religijnej z przywołaniem przypowieści o pszenicy. Jak

⁴ „Wówczas pan powiedział do swojego sługi: Wyjźdź na drogi i ścieżki i przymuszaj innych do przyścia, aby został zapełniony mój dom” (Łk 14,3).

nam pokazuje, niejednorodność interpretacyjna tej perykopy to klucz do rozpoznania meandrów zmagania Kościoła o zachowanie jedności w obliczu kryzysów wywołanych przez montanistów, nowacjan i donatystów, zwolenników Ariusza, manichejczyków, katarów, albigensów i waldensów; to również klucz do zrozumienia zdecydowanych wystąpień Lutra, Zwingliego i Kalwina przeciwko pierwszym anabaptystom. A rzecz nie sprowadza się tu li tylko do definicji Kościoła, możliwości zachowania jego czystości (wolności od grzechu), lecz obejmuje również ewentualność wezwania kierowanego pod adres władzy świeckiej (magistratury), by ta sięgnęła po 'stalowy miecz' przeciwko wszelkim siłom zagrażającym jedności i ortodoksji nauczania tego⁵.

W niniejszym tekście poddano analizie porównawczej interpretacji tej perykopy autorstwa Tomasza z Akwinu, Marcina Lutra i Jana Kalwina, wskazując jako punkt odniesienia egzegezę przygotowaną przez Aureliusza Augustyna. Choć wszyscy oni powoływali się na autorytet biskupa Hippony, zestawiając swoje ustalenia z rozumieniem wyłożonym przez doktora Kościoła przełomu czwartego i piątego stulecia, to przystawalność ta jest wysoce problematyczna. Celem autora jest wskazanie podobieństw, ale, co istotniejsze, wykazanie istotnych różnic.

2. Augustyna interpretacja Mt 13, 24-30.36-43

Pośród głosów o szczególnej donośności w międzypokoleniowej dyskusji nad przesłaniem tej perykopy jeden wybrzmiał najmocniej, docierając do uszu innych, którzy go dodatkowo wzmocnili, a wzmacniając zniekształcili. Głos ten należał do Aureliusza Augustyna, biskupa Hippony. Jego duchowa podróż, którą przemierzył od manicheizmu ku nicejskiej ortodoksji, uczyniła z niego nie tylko wybitnego teologa, lecz także niestrudzonego apologetę, gotowego podjąć wyzwanie rzucone nauczaniu Kościoła przez zwolenników Maniego, donatystów i pelagian.

⁵ Polski czytelnik zainteresowany udziałem ewangelicznej figury pszenicy i chwastu w rozwoju doktryny chrześcijańskiej w zakresie tolerancji religijnej winien sięgnąć po pierwszy tom znakomitego dzieła Josepha Leclera (Lecler 1964).

Pomny meandrów swej własnej drogi, skłonny był spoglądać na swych oponentów z braterską cierpliwością, konsekwentnie przedstawiając im racje, których siła przemoc miała uparte trwanie w heterodoksji. Podobnie jak on uległ sile argumentacji Ambrożego, biskupa Mediolanu, tak i oni mieli nie sprostać mocy nauczania, którego wykład i obrona stały się misją Augustyna. Jednak z czasem troska o jedność Kościoła wzięła górę. Jeśli niezachwianym życzeniem błędzących jest trwanie w błędzie, to wyzwaniem staje się obrona tych, którzy potencjalnie paść mogą się ofiarą zniewalających nauk ‘fałszywych proroków’. Gdy słowo prawdy (ortodoksja) nie powstrzymuje wystarczająco skutecznie rozprzestrzeniania się nieprawdziwych nauk (heterodoksji), to siła argumentów ostatecznie ustępuje argumentowi siły. Oto faktycznym przeciwnikiem nie jest już fałszywa nauka, lecz ten, kto ją głosi, a jego trwałe ucieszenie zapewnić ma, że nauka to nie dotrze do uszu nieświadomego zagrożenia odbiorcy. Samo wykluczenie z Kościoła (ekskomunika) już nie wystarcza, bowiem w post-konstantyńskim państwie Kościół (*Corpus Christi*) nie jest oddzielony od świata, lecz jest z nim ściśle związany, wręcz zespolony, przez co słowo wypowiedziane w świecie bez trudu przenika do Kościoła. Świat Augustyna to przestrzeń terytorialnie opisana przez *limes Imperium Rzymskiego*, pokrywająca się zasięgiem z obszarem świata chrześcijańskiego (*Christianitas; Corpus Christianum*), cywilizacji chrześcijańskiej, tudzież chrześcijańskiego porządku społeczno-politycznego – jak byśmy rzecz dzisiaj opisali. Świat ten podlega politycznej władzy rzymskiego imperatora, będącego jednocześnie postacią o niezwykłym posłannictwie w Kościele, jako ‘król arcykapłan’ [*archiereus basileus*] oraz ‘biskup tego, co na zewnątrz’ [*episkopos ton ektos*], co czyni go wręcz ‘równym apostołom’ [*isapostolos*]. ‘Fałszywa nauka’ nie przeniknie do Kościoła jedynie wtedy, gdy nie dano jej szansy wybrzmieć w świecie, a jeśli już wybrzmiała, to przynajmniej skutecznie uniemożliwiono pochwylenie jej przez innych, z intencją przekazania dalej. Zresztą bez trudu daje się zaobserwować odwrotny kierunek niepożądanego oddziaływania. Oto spory doktrynalne (arianizm, pelagianizm) oraz

krytyczna ocena efektywności dyscypliny kościelnej, jak i post-konstantyńska promocja terytorialnie (inkluzywnie) pojętego Kościoła (donatyzm) podważają jedność *Ecclesia Catholica*, powodując podziały społeczne, prowadzące do rozruchów i innych pogwałceń porządku publicznego w przestrzeni, którą Machiavelli opisze jako *stato*. Trwałość porządku instytucjonalnego Kościoła oraz jednorodność dogmatyczna jego nauczania stają się w epoce patrystycznej racją stanu (*ratio status*) Imperium Rzymskiego. Zespolenie Kościoła i porządku publicznego jawi się jako nieuchronne, wzajemnie korzystne, jeśli nie niezbędne w dziele poszukiwania Królestwa Bożego przez Jego lud. Koszt tego zespolenia poniosą głosiciele 'fałszywych nauk', którym należało przedstawić przekonujące racje, uzasadniające brak politycznej zgody na podziały w chrześcijańskim świecie, powodujące zamęt i akty fizycznej przemocy, a jedynym wiarygodnym źródłem owych racji uczyniono słowo Boże, a ściślej: jego określoną interpretację.

Nauczenie Augustyna o schizmatykach i heterodoksji, które biskup Hippony po sobie pozostawił, oddaje ewolucję jego stosunku do 'fałszywych proroków' głoszących 'zatrute nauki'. Choć pierwotnie dopuszczał pluralizm poglądów w Kościele, w którym ortodoksja wyłącznie siłą argumentów mierzy się z nieprawomyślnością, to ostatecznie uznał herezję za przestępstwo przeciwko porządkowi publicznemu, które winno być surowo karane przez władzę państwową, zaś schizmatyków należy, o ile to możliwe, dla ich własnego dobra, przymusem przywrócić Kościołowi powszechnemu.

Pierwszą kwestią, którą postanawia ustalić Augustyn, to podmiot nazwany w przypowieści 'polem'. Jest nim Kościół Chrystusowy, czyli, jak czytamy w „Państwie Bożym”, pielgrzymujący Kościół, rzeczywistość królowania świętych z Chrystusem w tym świecie (Aureliusz Augustyn 2002, 815-819). Kościół jest tu zrównywany z królestwem Chrystusa (królestwem niebiańskim). Kościół gromadzi zarówno pszenicę, jak i chwast; tych, którzy szukają Chrystusa (wyznawszy ustami wiarę, żyją nią), jak i tych, szukających wyłącznie swego (ustami, lecz

nie życiem, wyznają swą wiarę), z tym, że jedynie ci pierwsi (pszenica) mają udział w królowaniu w królestwie Chrystusa (niebiańskim). Jednocześnie Augustyn wprowadza istotną dystynkcję: odróżnia Kościół od królestwa wiecznego. W tym drugim nie będzie już żadnego zgorzenia, czyli chwastu. Królestwo wieczne to rzeczywistość eschatologiczna, dopełnienie czasu, gdy Pan żniwa przyjdzie, by radować się z tymi, którzy zostaną zwiezieni do 'spichlerza', czyli z pszenicą.

Drugą bazową kwestią jest ustalenie: kogo symbolizuje 'chwast', innymi słowy, jaki grzech chwastu powoduje, że 'robotnicy' nie rozpoznają w nim pszenicy? Tropy przybliżające nas do odpowiedzi na to pytanie znajdujemy w „Przeciw listowi Parmeniana” (400?), kluczowym piśmie Augustyna w interesującym nas przedmiocie, którego osią jest wykład tej perykopy. Przypowieść o pszenicy pojawia się tym tekście w wielu odsłonach, w blisko trzydziestu miejscach, co istotnie utrudnia potwierdzenie jednorodności wykładu. Tym niemniej względnie klarownie przedstawia się jej użycie w miejscach, w których Augustyn przywołuje ją celem oceny postępowania schizmatyków, a precyzyjniej, donatystów. Choć dla niego są oni chwastem, owocem ziarna zasianego przez Złego (Aureliusz Augustyn 2019, 111-112), to nie o nich, w istocie, traktuje ta perykopa. Wskutek własnych decyzji postawili bowiem siebie poza Kościołem powszechnym, czyli samodzielnie opuścili pole (Aureliusz Augustyn 2019, 105-106). To nie na nich spoczywa wzrok robotników, zaniepokojonych o los uprawy. Pan żniwa nie musiał upominać robotników, by pozwolili im rosnąć pośród pszenicy, bowiem schizmatycy sami się od niej uprzednio oddzielili. Grzech samowykluczenia (schizmy) uznał Augustyn za najcięższy, za świętokradztwo. O jego wadze decyduje właśnie opuszczenie pola. Schizmatycy nie stanowią już gałązki winnego krzewu w winnicy pańskiej, lecz są wykorzenionym ciernistym krzewem, gnany wiatrem przez pustynię świata ku swemu zatraceniu. Stąd chwast, o którym traktuje przypowieść o pszenicy, o czym przekonuje Augustyn, symbolizuje członków świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła – podatnych na podszepty Złego, zbaczających z 'wąskiej

ścieżki' Bożej sprawiedliwości, wchodzących przez 'szeroką bramę' (Mt 7,13-14), wzywanych przez współbraci w wierze do nawrócenia, którzy to widząc ich grzech, nie pozostają na niego obojętni, nie znajdują dla niego usprawiedliwienia – nie zaś schizmatyków, którzy obrazoburczo zerwali łączność z Kościołem katolickim.

Faktycznym źródłem donatystycznej schizmy jest, w opinii Augustyna, niedopełnienie nakazu, który znajdujemy w przypowieści o pszenicy. Schizma donatystów jest przywłaszczeniem sobie przez Donata i jego popleczników prawa do sądu, który należy wyłącznie do Pana Żniwa, jest przypisaniem sobie Jego autorytetu. Schizmatycy wyrrywają kłokol, by oczyścić pole (Kościół) z nieprawości, w sobie samych rozpoznając chwalebny Kościół „niemający skazy czy zmarszczki” (Ef 5,27), czyli pole pszenicy już na zawsze wolne od chwastu (Królestwo Wieczne). Stąd przeświadczenie, że schizma jest oczywistym przejawem świętokradztwa; jest realizacją aktu, który, w myśl ewangelicznego nauczania, ma charakter eschatologiczny, który nie zostanie dokonany przez śmiertelników, lecz anioły posłuszne Synowi Człowieczemu, w dniach ostatnich dokonującego sądu, oddzielającego owce od kóz (Mt 25,31-46).

Augustyn dostrzega napięcie między Chrystusowymi nakazami łagodności i cierpliwości, które znajdujemy w przypowieści o pszenicy, a Jego wezwaniem do oddzielenia się od nieprawości brata w wierze, nawet kosztem jego wykluczenia ze wspólnoty Kościoła (Mt 18,15-20), które ponowił Paweł w swej lekcji apostołskiej (1 Kor 5,11-13). Choć Augustyn szczerze przyznaje, że zestawienie tych nakazów rodzi dysonans (Aureliusz Augustyn 2019, 177), to jego przezwycięzenie staje się możliwe, gdy poddamy je imperatywowi braterskiej miłości, jedności i pokoju (Aureliusz Augustyn 2019, 183). Oto oddzielenie się od nieprawości współwyznawcy jest ostateczną formą jego napomnienia w duchu braterskiej miłości, które stwarza możliwość opamiętania i powrotu na ścieżkę sprawiedliwości, na łono Kościoła (przywrócenie jedności i pokoju). Jednocześnie zaznacza, że oddzielenie to, obok troski o los błędzącego, jest wyrazem dbałości o jedność Kościoła i pokój między

chrześcijanami. W tym miejscu winniśmy skomentować bodaj najczęściej przywoływany fragment „Przeciw listowi Parmeniana”, a mianowicie *passus* pochodzący z rozdziału drugiego księgi trzeciej:

Albowiem sam Pan do sług, którzy chcieli wyrwać chwast, powiedział: „Pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa”. Pan wskazuje także na powód takiej postawy: „byście zbierając chwast, nie wyrwali razem z nim i pszenicy”. Z tych słów wynika, że jeśli nie ma obawy, że takie niebezpieczeństwo istnieje, lecz trwałość pszenicy jest taka, że pozwala to na bezpieczną jej egzystencję, czyli kiedy występki grzesznika jest znany i jawi się wszystkim jako bezecny do tego stopnia, że nikt nie będzie go w jakikolwiek sposób usprawiedliwiał, tak aby mogło dojść do schizmy, nie powinno się zaniedbywać surowej karność, lecz pamiętać o tym, że jest ona tym bardziej skuteczna, im bardziej postępuje się w duchu miłości. Nie zagraża to pokojowi i jedności i nie dzieje się ze szkodą dla ziarna tylko wtedy, gdy większość wspólnoty kościelnej odnosi się z odrazą do występku, który został ukarany ekskomuniką. Wtedy wspólnota bowiem wspiera raczej przełożonego, który karcą występny, niż sprzeciwia się mu; powstrzymuje się zbawiennie od związku z grzesznikiem i nikt nie spożywa z nim posiłku, nie z pobudek wrogości, lecz braterskiego karcenia. Wówczas grzesznik zostaje ugodzony strachem i uleczony przez wstyd, kiedy dostrzeże, że cała społeczność Kościoła rzuciła na niego klątwę. Nie może on znaleźć nikogo, kto ucieszyłby się z jego występku i chełpiłby się przed dobrymi (Aureliusz Augustyn 2019, 164-166, 178).

Oto Kościół, stojący w obliczu ewidentnego i upartego trwania w grzechu, podejmuje działanie, w duchu miłości, na rzecz opamiętania grzesznika i w trosce o zachowanie jedności wspólnoty. Mowa tu naturalnie o ekskomunice. Augustyn stawia jednak bardzo istotny warunek: ekskomunika obejmuje pojedynczego grzesznika, a „trwałość pszenicy jest taka, że pozwala to na bezpieczną jej egzystencję”, co oznacza, że „nikt nie będzie go [grzesznika – uwaga: R.P.] w jakikolwiek sposób usprawiedliwiał”. Tym samym warunkiem ekskomuniki jest „trwałość pszenicy”, czyli jej zgodność w ocenie postępowania grzesznika, jej niezachwiana wspólnota sądu. Gdy tracimy przeświadczenie o tym, że wspólnota solidarnie stanie za przełożonym „karcącym występny”,

ekskomunika jednego będzie zachętą do schizmy wielu. W takiej sytuacji Kościół musi poszukiwać drogi pojednania i braterskiego porozumienia, bowiem ekskomunika jest aktem zbyt ryzykownym. Gdy fizyczne odłączenie grzesznika nie jest już możliwe, bowiem zyskał usprawiedliwienie w oczach wielu, wierni Kościoła, dla dobra pokoju i jedności, oddzielają się w sercu od jego grzechu, nie dając mu przystępu do siebie, do własnego sumienia, z nadzieją oczekując nawrócenia grzesznika i tych, którzy udzielili mu wsparcia, nie wyłączając ich jednak ze wspólnoty Kościoła (Aureliusz Augustyn 2019, 142-143, 179-181)⁶. W obliczu zaistniałej sytuacji, kolektywna walka z grzechem, jako działanie całej wspólnoty (decyzja o wyłączeniu grzesznika), zostaje zastąpiona indywidualnym zmaganiem z nim pojedynczych członków Kościoła, wytrwale dążących do odzyskania jedności i przywrócenia pokoju. Innymi słowy, gdy grzech jednego znajduje usprawiedliwienie w oczach innych, ekskomunika staje się kontraproduktywna:

- grzesznik, wspierany przez wielu, nie jest „ugodzony strachem i uleczony przez wstyd”, jako że gromadzi wokół siebie zwolenników, dających mu wsparcie i skutecznie utwierdzających w przeświadczeniu, że jego droga jest tą właściwą, że to on jest pszenicą, a oskarżający go są chwastem;
- jedność Kościoła nie jest zachowana, jako że opuszczają go stronnicy ekskomunikowanego⁷.

⁶ Augustyn nie precyzuje, w jakiej dopuszczalnej proporcji pozostają potępiający grzech i znajdujący dla niego usprawiedliwienie.

⁷ Ten wątek „Przeciw listowi Parmeniana” jest rozwinięciem myśli, na którą natrafiamy przy lekturze „Listu do Gloriusza, Eleuzjusza, dwóch Feliksów, Gramatyka i innych” (list nr 43) z 397 roku, gdzie Augustyn stwierdza, posługując się przypowieścią o pszenicy, że prawowierni członkowie Kościoła zachowują z grzesznikami społeczność przy ołtarzu Chrystusa, ale nie z ich czynami, unikając skalania grzechem. W ten oto sposób zyskują pochwałę, którą głosi Boże słowo, chroniąc imię Chrystusa przed znieważeniem, które przynosi schizma. Jak podkreśla Augustyn, prawowierni nienawidzą ze względu na sprawiedliwość to, co tolerują ze względu na jedność (Aureliusz Augustyn 1991, 289).

A jednak Kościół może doświadczyć schizmy nie jako następstwo błędnej oceny swojej kondycji (faktyczne – czy jedynie pozorne – solidarne trwania w ortodoksji), co pociąga za sobą nierozważne (i nieskuteczne) sięgnięcie po karę wyłączenia nieprawomyślnego, lecz na skutek niesprowokowanego ekskomuniką oddzielenia się części członków wspólnoty, którzy w Kościele powszechnym widzą wyłącznie owoc ziarna zasianego przez Złego. I tak, w istocie, kwestię schizmy donatystów rozpoznaje Augustyn. Powtórzmy, opuścili oni pole (Kościół) na własne życzenie, powodując podział świata chrześcijańskiego, naruszając pokój nie tylko w Kościele, ale i w państwie, w Imperium Rzymskim. Rekcją Kościoła jest wezwanie do opamiętania i odbudowy jedności; reakcją państwa jest sięgnięcie po stalowy miecz, surowo karzący za naruszenia porządku publicznego (akty gwałtu, których dopuszczały się zbrojne bandy fanatycznych *circumcelliones*). W tym miejscu należy przywołać drugi z kluczowych fragmentów „Przeciw listowi Parmeniana”, w którym Augustyn, powołując się na lekcję apostołską z Listu do Galatów (Ga 5,19-21), stawia donatystom następujące zarzuty:

Zwrócę uwagę na uczynki ciała, jakie otwarcie wylicza Apostoł, a którymi są: nierząd, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co o tym myślą donatyści, którzy uważają, że cesarze słusznie karzą występki bałwochwalstwa? Czy nie chcą także uznać, że słuszne jest występowanie na mocy prawa przeciwko tym, którzy uprawiają czary? Natomiast nie chcą zgodzić się na to, by na mocy prawa występować przeciwko herezykom, a także bezbożnym schizmatykom, chociaż mówi o tym powaga apostołska, zaliczając je do niegodziwych uczynków. Czy możliwe, że nie dopuszczali oni troski organów władzy państwowej o takie sprawy? Czyż nie z tego względu władza, którą określa się sługą Boga, nosi miecz i karze w gniewie tych, którzy źle postępują? (Aureliusz Augustyn 2019, 106-107)

Augustyn, podążając tutaj za uwagą Pawła, wskazuje na powodowanie podziałów w Kościele jako na „niegodziwości ciała”, które Apostoł narodów wymienia obok idolatrii i uprawiania czarów. Następnie odnosi te słowa do roli władzy państwowej w realizacji Bożego planu dla Jego

stworzenia, które znajdujemy w Rz 13,1-7. Oto „niegodziwości ciała” słusznie spotykają się z negatywną reakcją władzy publicznej (Rz 13,4), a „ci, którzy takie czyny popełniają, nie odziedziczą królestwa Boga” (Ga 5,21b). Karę wymierzy zarówno król ziemskiego królestwa, jak i ten, który włada królestwem wiecznym. Ten śmiały zabieg interpretatorski zostanie wykorzystany w kolejnych wiekach przez liczne grono rzeczników zaangażowania państwa w zwalczanie ruchów schizmatyckich w świecie chrześcijańskim. Co jednak trzeba nam tutaj zaznaczyć, Augustyn poleca władzy publicznej, by powściągnęła surowość swej reakcji na przestępstwo schizmy, nie każąc śmiercią wprowadzających podziały w *Corpus Christi*, a przez to również w *Corpus Christianum*, wolicjonalnie opuszczających pole (Kościół), czyli miejsce zasiewu dobrego ziarna, nawet jeśli nocą nawiedził je Zły, by posiać chwast (Aureliusz Augustyn 2019, 104). Kara nakładana na schizmatyków i heretyków ma być środkiem ich przynaglenia do wyrzeczenia się błędów jako warunku pojednania z Kościołem. Kara śmierci, z oczywistych względów, nieodwracalnie odbiera im taką możliwość.

Oto przemoc fizyczna wobec odstępców od ortodoksyjnej nauki znajduje usprawiedliwienie w oczach Augustyna, jednakowoż uzasadnienia dla niej nie poszukuje w przypowieści o pszenicy, lecz w Ga 5,19-21; to nie brak wierności nauczaniu Kościoła, lecz zamęt społeczny spowodowany przez rozłamowców zmusza świeckie władze, by podniosły na heretyków i schizmatyków stalowy miecz. Uznawszy herezję i schizmę za „niegodziwości cielesne”, Augustyn poddał je osądowi świeckiej władzy. Dla biskupa Hippony przypowieść o pszenicy ściśle wiąże się z karą ekskomuniki, będącą raczej korygującą postępowanie członków aktywnością Kościoła aniżeli sankcją stosowaną tytułem odpłaty. To Kościół powszechny jest polem w tej przypowieści; zaś jej przesłanie ściśle wiąże się z jego troską o zachowanie jedności oraz pokoju wewnętrznego.

Stanowisko Augustyna ulegnie istotnej rewizji, choć pewnie lepiej zabieg ten opisać jako uzupełnienie lub dopełnienie. Upór donatystów wyczerpał jego pokłady cierpliwości. W 408 roku pisze „List do

Wincentego” (list nr 93), który stał się dla Augustyna okazją do upowszechnienia szczególnej interpretacji Łk 14,23. Zachęcony świadectwami byłych schizmatyków, przymuszonych do pojednania się z Kościołem, wprowadza doktrynę *compelle intrare*, znajdując dla niej uzasadnienie w przypowieści o wielkiej uczcie z Ewangelii według św. Łukasza oraz w doświadczeniu Szawła, którego Chrystus przywiódł nie duchową siłą Ewangelii, lecz fizyczną ingerencją (Dz 9,1-19) {Schaff 1886, 383}. Choć przymuszający dokonuje gwałtu na swobodzie sumienia przymuszanego, to czyni to w trosce o jego dobro. Co istotne, Augustyn w tym liście powraca do przypowieści o pszenicy, ale wyłącznie w kontekście, który znamy z „Przeciw listowi Parmeniana”, czyli w celu potępienia schizmatyków, którzy trwają w ułudzie możliwości wzniesienia przez nich na Ziemi tryumfującego Kościoła „bez skazy czy zmarszczki” (Schaff 1886, 394), zanim Chrystus powróci w swej chwale.

Podsumowując ten fragment naszych rozważań, zauważmy, że w refleksji Augustyna należy w istocie wyróżnić trzy wątki:

- sprzeciw wobec schizmatyckich poszukiwań Kościoła ‘bez zmarszczki czy skazy’, przy jednoczesnym wezwaniu do ostrożnego posługiwania się instrumentem wykluczenia za wspólnoty Kościoła powszechnego, w obawie, że ekskomunika może okazać się zachętą do schizmy, co przyniesie szkodę innym członkom Kościoła (przypowieść o pszenicy);
- oddanie schizmatyków i heretyków pod sąd państwowy, jako dopuszczających się „niegodziwości cielesnych” (Ga 5,19-21), z zastrzeżeniem, że nie należy ich karać śmiercią;
- afirmacja przymusu religijnego wobec odstępców od nauczania Kościoła w dziele poszukiwania Królestwa Bożego, które to poszukiwanie jest misją Kościoła (przypowieść o wielkiej uczcie).

Jeśli wątki te potraktujemy jak wierzchołki trójkąta, to jego boki opiszą obszar, w obrębie którego porusza się Aureliusz Augustyn, poszukujący argumentów w swych zmaganiach z donatystami, pelagianami

i arianami. Jako że był to również spór doktrynalny, przekonujące racje, dające się efektywnie wykorzystać przez obrońców jedności Kościoła, musiały być wywiedzione ze słowa Bożego.

3. Recepcja Augustyńskiej interpretacji przypowieści o pszenicy w wykładzie Tomasza z Akwinu

Stanowisko Augustyna w sprawie heretyków i schizmatyków odpowiadało potrzebie chwili, zarówno Kościoła, jak i zespolonego z nim Imperium Rzymskiego. Co więcej, doktryna *compelle intrare* stała się drogowskazem średniowiecznej Europy, w Kościele, ale, co ważniejsze w perspektywie tematu naszej analizy, także w sferze władzy świeckiej, raz po raz potwierdzając swoją użyteczność.

Praktyka chrześcijańskiego świata, podpierająca się nauczaniem tego wybitnego doktora Kościoła, przekroczyła granicę, do której ten nawet nie zamierzał się zbliżyć, a mianowicie ochoczo sięgnęła po karę śmierci. Od XI wieku upowszechnia się zwyczaj palenia na stosie heretyków. W XIII-tym stuleciu kara to dosięga licznych albigenów i katarskich 'doskonałych' [*perfecti*], wprowadzających niepożądany zamęt w *Christianitas*.

Pośród obrońców katolickiej ortodoksji XIII-wiecznej Europy szczególne miejsce zajmuje Tomasz z Akwinu, którego „Suma teologiczna” (1268-1273) to wielkiej wagi dzieło Kościoła, szukającego sposobu przewyciężenia podziałów doktrynalnych i tendencji odśrodkowych, zapowiadających rozpad jedności ludu Bożego poddanego pasterskiej opiece biskupa Rzymu. Chociaż kwestie herezji oraz schizmy przewijają się przez całą „Sumę”, to w perspektywie tematu niniejszego tekstu, szczególnie istotne są rozważania Akwinaty, które znajdujemy w traktacie „Wiara” (a ściślej zagadnienia 10 [art. 8] oraz zagadnienie 11), skąd pochodzą wykorzystane fragmenty jego wykładu.

W swym poszukiwaniach Tomasz ochoczo sięga po ustalenia swego znakomitego poprzednika. Podobnie jak Augustyn, ale i Jan

Chryzostom⁸, Tomasz nie jest skłonny dostrzegać w herezji efektu duchowych rozterek sumienia poszukującego prawdy o Bogu, tudzież Kościele. Celem heretyka ma być korzyść doczesna. Herezja jest wyrazem jego pychy, poszukiwania możliwości swego wywyższenia i sławy (Tomasz z Akwinu 1966, 92), co czyni z niej „cielesną niegodziwość” – jedną spośród tych wskazanych w Ga 5,19-21 – a przez to poddaje sądownictwu świeckiemu. Choć herezja przedstawia się nam jako kwestia wiary (dzieło ducha), to motyw jej powstania jest ściśle związany z pożądliwościami ciała (dzieło ciała) {Tomasz z Akwinu 1966, 93}.

Jako że głównym przedmiotem naszego zainteresowania jest przypowieść o pszenicy, przywołajmy słowa Tomasza, które bezpośrednio odnoszą się do tej perykopy. Akwinata zauważa:

Czytamy bowiem u Mateusza, że służy gospodarza, na którego roli zasiano kąkol, podsunęli mu myśl: „jeśli chcesz, pójdziemy i wydrzemy go”; a on na to: „Nie, abyście snąc wydzierając kąkol, nie wydarli z nim i pszenicy”; w związku z tym pisze Chryzostom: „To powiedział Pan, by zakazać zabijania heretyków. Nie wolno przecież ich zabijać; jeśli bowiem ich wytracie, z konieczności musi razem z nimi ucierpieć i wielu świętych” (Tomasz z Akwinu 1966, 83).

W tym fragmencie zagadnienia 10 (artykuł 8) odnajdujemy dominującą w epoce patrystycznej wyjaśnienie przypowieści o pszenicy, która nakazuje powstrzymanie się od karania heretyków śmiercią, w czym zgodę Augustyn zachowywał z Janem Chryzostosem, na którego słowa powołuje się tutaj Akwinata.

W kolejnym kroku Tomasz sięga po Augustyńską doktrynę *compelle intrare*, wywiedzioną z Łk 15,23, która, przypomnijmy, miała usprawiedliwić fizyczny przymus władzy publicznej stosowany wobec heretyków, w celu doprowadzenia ich do pojednania z Kościołem, czyli do powrotu na pole Pana. Akwinata w pełni podziela interpretację tej perykopy

⁸ W komentarzu do przypowieści o pszenicy Jana Chryzostoma czytamy, że „heretycy wylewają swój jad jedynie z powodu swej próżności, a nie z żadnej innej przyczyny” (Jan Chryzostom 2003, 60).

biskupa Hippony, gdy rzecz odnieść do heretyków i innych odstępców od wiary chrześcijańskiej. Następnie powraca do przypowieści o pszenicy, by zauważyć:

Jak zaś trzeba rozumieć słowa Pańskie: „Pozwólcie obojgu rósć aż do czasu żniwa”, widać z dalszych słów: „abyście zaś wydzierając kłokol, nie wydarli razem z nim i pszenicy”. Jak Augustyn pisze, zbijając list Parmeniana: „Skoro dość jasno okazuje się, że nie ma się czego bać, to jest, gdy zbrodnia każdego tak stała się dla wszystkich wyraźna i okazała obrzydła, że prawie żadnych, lub nie takich znalazła obrońców, którzy mogliby dokonać schizmy, nie może gnuśnieć w uspieniu surowa karność” (Tomasz z Akwinu 1966, 84).

Lektura tego fragmentu pozwala nam stwierdzić, że Tomasz, objaśniając tę przypowieść, postanawia ograniczyć się do krótkiego fragmentu „Przeciw listowi Parmeniana”, gdzie Augustyn uzależnia stosowanie kary ekskomuniki od „trwałości pszenicy”. Jednak, jak to zwykle bywa, wybór krótkiego fragmentu czyjejs wypowiedzi prowadzi może do nadinterpretacji. Tomasz, rezygnując z przedstawienia kontekstu tych słów (przeciwdziałanie schizmie jako naczelny motyw tolerancji chwastu), koncentruje swą uwagę na „surowej karności, która nie może gnuśnieć w uspieniu”. Oto w sytuacji, gdy kondycja pszenicy jest niezagrażona, należy bez obaw i bez wahania wyrwać chwast, jako że pozostanie tegoż na polu pozwala rozwinąć się schizmie. Jest to istotna rewizja przesłania, które znajdujemy w „Przeciw listowi Parmeniana” i dwóch listach wcześniej przywołanych. Dla Tomasza, figura „trwałej pszenicy” nie tyle jest ilustracją solidarnej oceny wspólnoty Kościoła grzechu jednego z jego członków, co oddaniem wyrazistości dystynkcji między głoszącym heretyckie nauki a niewzruszenie trwającymi w ortodoksji, przez co ryzyko pomylenia pszenicy z chwastem nie występuje („nie ma się czego bać”). Gdy Augustyn apeluje o tolerowanie chwastu, gdy schizma staje się realną odpowiedzią na jego wyrwanie (*ergo* ekskomunikę), Tomasz wzywa do jego rychłego, prewencyjnego usunięcia jako sposobu zabezpieczenia Kościoła przed spodziewaną utratą jedności,

która niechybnie nadejdzie, gdy czas na radykalną reakcję już minie (retoryczna figura „gnuśnego uśpienia” – wszak Zły posiał chwast w nocy, korzystając z braku czujności robotników).

Do tematu herezji Tomasz wraca w zagadnieniu 11., w którym pozwala nam lepiej zrozumieć ostrzeżenie, że wobec heretyków „surowa karność nie może gnuśnieć w uśpieniu”. Swe stanowisko przedstawia następująco:

Na heretyków trzeba patrzeć z dwóch stron: pierwsze, ze strony ich samych; drugie, ze strony Kościoła. Ze strony heretyków popełniają oni grzech, którym zasłużyli sobie nie tylko na to, by zostali karą klątwy wyłączeni z Kościoła, lecz także usunięci ze świata karą śmierci. O wiele bowiem cięższą zbrodnią jest psuć wiarę, która daje życie dla duszy, niż fałszować pieniądze, które służą życiu doczesnemu. Skoro więc świeccy władcy z miejsca sprawiedliwie karzą fałszerzy pieniędzy i innych złoczyńców karą śmierci, tym bardziej heretyków można z miejsca, skoro tylko udowodni się im winę herezji, nie tylko ukarać klątwą, ale także sprawiedliwie uśmiercić. Ze strony zaś Kościoła jest miłosierdzie troszczące się o nawrócenie błądzących; stosownie do nauki Apostoła, nie potępia ich od razu, lecz dopiero: „Po pierwszym i drugim upomnieniu”; po tym zaś, skoro heretyk nadal trwa w uporze, straciwszy nadzieję w jego nawrócenie, mając na uwadze zbawienie innych Kościoł karą klątwy wyklucza go z swojego łona i następnie zostawia go sądownictwu świeckiemu, by przezeń był usunięty ze świata karą śmierci. Mówi przecież Hieronim: „Trzeba odciąć zgangrenowane członki i usunąć z trzody parszywą owcę, aby cały dom nie spłonął, nie popsuła się cała masa, nie zaraziło się całe ciało, nie zginęła cała trzoda. Ariusz w Aleksandrii był tylko iskrą; a że nie stłumiono jej zawczasu, jej ogień cały świat spustoszył” (Tomasz z Akwinu 1966, 950).

Surowe obchodzenie się z heretykami ma charakter prewencyjny: ma zapobiec schizmie. Gdy Augustyn nakazywał ostrożność w stosowaniu ekskomuniki – widząc w niej głównie środek nawrócenia błądzących (dyscyplina kościelna) – i nie aprobował stosowania wobec heretyków i schizmatyków kary śmierci, Tomasz zaleca pilne wykluczenie ze wspólnoty Kościoła wszystkich trwających w heterodoksji, a tych, którym

dowodzono odstępstwo od wiary, jest gotów oddać pod sąd państwowy, który w katalogu kar przewiduje dla uparcie trwających w swych błędach heretyków karę śmierci, adekwatnej dla ich przewinienia (ekskomunika heretyka prowadzi ostatecznie do jego uśmiercenia, przez co widzimy tu przesunięcie akcentu z celu dyscyplinującego w stronę odpłaty oraz prewencji). Herezja, będąca „niegodziwością cielesną” – którą Tomasz stawia przed fałszowaniem pieniądza, szczególnej zbrodni czasów Akwinaty – zasługuje na najsurowszą karę: w przypadku Kościoła będzie nią ekskomunika; w przypadku państwa będzie nią kara główna, wszak nie na darmo władza świecka nosi stalowy miecz (Rz 13,4). Tomasz rozmyślnie odstąpił tu od interpretacji tej perykopy, którą znalazł u Jana Chryzostoma, miast tego odnajdując w niej rację do wyrwania (karania śmiercią) chwastu (herezji) {Tomasz z Akwinu 1966, 83}.

Dokonując podsumowania stanowiska Tomasza, dostrzegamy znaczącą modyfikację myśli Augustyna, mimo wielokrotnego powoływania się Akwinaty na autorytet biskupa Hippony. Gdy Augustyn, jak zauważono powyżej, wpisał swoje rozważania na temat herezji i schizmatyków w figurę trójkąta, Tomasz postanowił tak bardzo zbliżyć wierzchołki tegoż, że ostatecznie znalazły się w jednym punkcie, co radykalnie uproszczyło obraz nakreślony przez jego znakomitego poprzednika. Chwast wienien zostać możliwie szybko wyrwany, o ile nie ma ryzyka uszkodzenia pszenicy (jest ona bowiem wyraźnie odróżnialna od chwastu); chwast może powrócić na pole jako pszenica, jeśli pojedna się z Kościołem, do czego będzie zmuszony przez władzę świecką (*compelle intrare*); uparte trwanie w błędzie sprowadza na chwast nie tylko wyrok potępienia (karę wymierzoną przez Kościół), ale i karę śmierci za przewinienie „cielesnej niegodziwości” (wymierzoną przez władzę świecką). W konsekwencji zastrzeżenie Augustyna, że perykopa ta, w istocie, nie traktuje o głoszących schizmatyczne nauki heretykach, którzy już się od Kościoła odłączyli, lecz o obronie jedności Kościoła zagrożonego podziałem, ginie w refleksji Tomasza. Chwast na polu Pana przedstawiać ma, zdaniem Akwinaty, zapowiadającą schizmę herezję (rozpoznaną przez wspólnotę

Kościół), a usunięcie heretyka jest obowiązkiem zarówno Kościoła (ekskomunika), jak i państwa (kara śmierci), które stosując przymus fizyczny (*compelle intrare*) uprzednio stwarza schizmatykowi szansę pojednania z Kościołem. Tym samym pole przestaje obrazować li tylko Kościół, jak twierdził Augustyn, lecz tenże zespolony, w formule *Christianitas*, z władzą świecką. Wykluczenie heretyka ze wspólnoty Kościoła, przymuszenie go do wyrzeczenia się „fałszywej nauki” i ukaranie śmiercią (w przypadku ewidentnej herezji), gdy nie zechce od niej odstąpić, to sekwencyjne ułożenie etapów jednego procesu, zachodzącego w obrębie religijno-politycznego organizmu, właściwego dla średniowiecznej Europy. Tomasz rekapitułuje, komentując przy okazji nauczanie Pawła:

„Co innego klątwa, a co innego doszczętne wytępienie”. Jak twierdzi Apostoł, wyklina się heretyka, by: „Duch jego był uratowany na dzień Pana”. Nie jest też sprzeczne z zakazem pańskim tępienie doszczętne heretyków karą śmierci; zakaz ten przecież dotyczy tego wypadku, gdy nie można wyrwać kłólu bez wyrwania pszenicy [...] (Tomasz z Akwinu 1966, 95-96).

Choć Augustyńskie inspiracje Tomasza są oczywiste, to jego wnioski znacząco różnią się od stanowiska inspirującego, aczkolwiek ustalenia Akwinaty były bez wątpienia odpowiednie dla dzieła walki *Sanctum officium* z katarami. Choć Kościół czasów Tomasza nie jest już idealnie zespolony z państwem, jak miało to miejsce w epoce Augustyna, to pozostaje z nim, pomimo sporów o inwestyturę, w ścisłym aliansie, a wspólna walka z herezją była tego przejawem. Zaangażowanie świeckiej władzy w walkę o czystość doktryny i jedność Kościoła wymagało racji wywiedzionych z Pisma Świętego. Tomasz z Akwinu podjął się tego zadania, znajdując w tekście biblijnym uzasadnienie dla karania katarów śmiercią.

4. Przypowieść o pszenicy i *compelle intrare* w kazaniach Marcina Lutra

Przejdźmy teraz do zestawienia Augustyńskiej interpretacji przypowieści o pszenicy z tą dokonaną przez Marcina Lutra, w czym posłużymy się trzema kazaniem reformatora na piątą niedzielę po Epifanii, których przedmiotem była przypowieść o pszenicy, a które znajdujemy w „Postylli kościelnej” (1525), „Postylli domowej” (1530-1534) oraz w zapisie homilii wygłoszonej w Eisleben 7 II 1546 r.

Naszą analizę zaczniemy jednak od wypowiedzi oddającej wczesną reakcję Lutra na upowszechniające się w Kościele heterodoksyjne nauki, którą zamieścił w „Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszenie chrześcijańskiego stanu” (1520), gdzie czytamy:

Powinniśmy zwyciężać heretyków książkami, a nie ogniem; bo tak właśnie czynili starożytni ojcowie. Gdyby nauka polegała na niszczeniu heretyków ogniem, wówczas kaci byłiby najbardziej uczonymi lekarzami na świecie; nie byłoby potrzeby więcej się uczyć, jako że ten, kto zmógł innego siłą, byłby władny spalić go na stosie (Luther, 1915, s. 142).

Tekst ten jednoznacznie uderza w metody działania Świętej Inkwizycji i jest wezwaniem do powrotu do wzorca postępowania promowanego przez Cypriana, Orygenes, Hieronima, Tertuliana, Ambrożego, Jana Chryzostoma oraz Augustyna, zwłaszcza w okresie sprzed „Listu do Wincentego”. Jeśli heretycy podważają ewangeliczne podstawy doktryny głoszonej przez Kościół, to obowiązek jej obrony spoczywa na znakomicie z nią zaznajomionych członkach tegoż, którzy w Piśmie Świętym znajdują argumenty dyskwalifikujące zarzuty stawiane przez „fałszywych proroków”. Student słowa Bożego jest wyraźnie lepszym przeciwnikiem heretyka niż kat.

Mysł tę podtrzymuje Luter w „O zwierzchności świeckiej” (1523), gdzie dowodzi, wbrew stanowisku Augustyna i Tomasza, że herezja, w swej istocie, jest kwestią duchową, a nie „cielesną niegodziwością”, dlatego walka z nią z użyciem miecza świeckiej władzy jest bezskuteczna. Uczynienie z herezji sprawy duchowej pozwala Lutrowi powołać się na

autorytet, *nomen omen*, Augustyna, przekonującego, że nie godzi się fizycznie przymuszać do wiary⁹. Swą opinię przedstawia następująco:

Powiedzenie „myśli są wolne od cła” jest prawdziwe. Dlaczego więc uparcie próbują (sprawujący władzę publiczną – uwaga: R.P) zmusić do wiary z głębi serca, skoro widzą, że jest to niemożliwe? W ten sposób zmuszają jedynie tych o słabym sumieniu do kłamstwa, zaprzeczania i mówienia tego, czego w ich serca nie ma. W ten sposób obciążają siebie grzechem innych. Albowiem wszystkie kłamstwa i fałszywe wyznania, które wygłaszają słabe sumienia, obciążą tego, kto zmusił do ich wypowiedzenia. Nawet jeśli ich poddani trwaliby w błędzie, to byłoby o wiele lepiej pozwolić im błędzić, aniżeli zmuszali do kłamstwa i głoszenia tego, czego w sercach nie mają. Dodajmy, nie jest słuszne powstrzymywanie zła czymś jeszcze gorszym. [...] Dodajesz, że „doczesna moc nie zmusza ludzi do wiary, ale po prostu zapobiega wprowadzaniu ich w błąd przez fałszywą doktrynę; jak inaczej powstrzymać heretyków?” Odpowiadam: to biskupi powinni to robić, to im powierzono tę funkcję, a nie ksiądzom. Herezji nigdy nie udaje się ograniczyć siłą. Trzeba do tego problemu podejść w inny sposób, trzeba się jej przeciwstawić i radzić sobie z nią innym mieczem. To Boże Słowo musi podjąć walkę. Jeśli to się nie powiedzie, niechybnie i władza świecka nie odniesie sukcesu, nawet jeśli świat skąpie ona we krwi. Herezja jest sprawą duchową, której nie posiekasz żelazem, ogniem nie wypalisz, w wodzie nie utopisz. Jedynie Słowo Boże jest tutaj przydatne, jak mówi Paweł (2 Kor 10, 4-5): „Bo oręż naszej walki nie jest z ciała, lecz z mocy Boga, dla burzenia warownych twierdz. Obalamy rozumowania i każdą wyniosłość, która powstaje przeciwko poznaniu Boga, i wszelki umysł zniewalamy do posłuszeństwa Chrystusowi” (Porter 1988, 62-63).

Przemoc fizyczna nie prowadzi do rewizji poglądów, a jedynie wzmacnia przeświadczenie poddanego represjom o swoim męczeńskim wybraństwie, przez co herezji „nie posiekasz żelazem, ogniem nie wypalisz, w wodzie nie utopisz”. Tylko właściwie przygotowany obrońca ortodoksji zmusza heretyka do obrony własnych przekonań,

⁹ Należy czytelnikowi w tym miejscu przypomnieć, że Augustyn bronił wolności sumienia pogan, a nie odstępców od wiary chrześcijańskiej, zwłaszcza po wprowadzeniu doktryny *compelle intrare*.

a skutecznie zbijając argumenty przeciwnika, powołując się na Słowo Boże, zasiewa w nim ziarno wątpliwości – tylko autorytet Pisma Świętego obala fałszywe rozumowanie i tłumi pychę przeświadczonego o swej nieomyślności heretyka, którego umysł zostanie ostatecznie „zniewolony do posłuszeństwa Chrystusowi”. Co więcej, bez „fałszywych proroków” nie sposób ustalić zrębów prawdziwej doktryny i wskazać tego, który trwa w prawdzie (1 Kor 11,19). Jest to stanowisko tożsame z wczesną opinią Augustyna.

W tym też duchu Luter dokonuje interpretacji przypowieści o pszenicy w kazaniu na piątą niedzielę po Epifanii, którą czytelnik znajdzie w „Postylli kościelnej”.

Ewangelia ta uczy nas, jak powinniśmy traktować heretyków i fałszywych nauczycieli. Nie jest naszym zadaniem wyrwanie ich, czy niszczenie. Chrystus mówi tu otwarcie: pozwólcie obojgu rosnąć. Nam pozostaje do dyspozycji wyłącznie Boże Słowo, jako że w tej kwestii ten, kto dziś błądzi, jutro może odnaleźć prawdę. Któż może wiedzieć kiedy Słowo Boże go dotknie? Ale jeśli zostanie spalony na stosie, lub w inny sposób zniszczony, będziemy mieć pewność, że nigdy nie odnajdzie prawdy, zostanie odarty ze Słowa Bożego, a tym samym będzie zgubiony, choć w przeciwnym razie mógłby zostać ocalony. Dlatego też Pan mówi tutaj, że pszenica również zostanie wyrwania, jeśli usuniemy chwast. A jest to rzecz straszna w oczach Boga i nigdy nie znajdzie usprawiedliwienia. [...] Dlatego ten fragment powinien ze wszech miar przerażać wielkich inkwizytorów i morderców ludzi, nawet jeśli nie są zuchwali, nawet jeśli mają do czynienia z faktyczną herezją. Lecz jeśli teraz palą prawdziwych świętych, to sami są heretykami. Czy można inaczej nazwać tych, którzy wyrывая pszenicę udają, że walczą z kąkolem, aniżeli szalonymi ludźmi? (Lenker 1906, 102).

Zestawiając powyższą interpretację tej perykopy z ustaleniami Augustyna, zauważamy brak rozróżnienia na Kościół (pole) i świat zewnętrzny, przez co nie mamy tu również odesłania do Ga 5,19-21 w poszukiwaniu uzasadnienia represji względem głoszących heterodoksyjne nauki – wszak w tej sytuacji nie jest ono potrzebne. Dodatkowo, w przeciwieństwie do Augustyna, ale zgodnie ze stanowiskiem Tomasza,

dla Lutra chwast ilustruje rozpoznanego przez Kościół heretyka, który towarzyszy na polu prawowiernemu, czyli pszenicy. Wyrwanie chwastu oznacza, z kolei, przemoc fizyczną, w tym karę śmierci wymierzaną i wykonywaną przez władzę świecką. Należy podkreślić, że Luter wykorzystał tę perykopę do jednoznacznego potępienia Świętej Inkwizycji i ku przestrodze tym, którzy w obronie Kościoła, sięgając po przemoc fizyczną, ryzykują, że sami zostaną zaliczeni do heretyków, jako łamiący ewangeliczny nakaz tolerowania chwastu pośród pszenicy.

W uzupełnieniu powyższej analizy warto odnieść się do interpretacji wezwania *compelle intrare*, które Luter przedstawia w kazaniu na drugą niedzielę po Trójcy Świętej (1523), zamieszczonym w „Postylli kościelnej”. Reformator odmiennie od Augustyna odczytuje przypowieść o wielkiej uczcie, ściśle wiążąc ją z Mt 18,19-20 oraz Dz 13,46-47. W jego rozumieniu perykopę tę należy umieścić w perspektywie wezwania Chrystusa do wyjścia z Ewangelią poza lud Izraela, który nie skorzystał z zaproszenia na ucztę, i zanieśienia jej innym narodom – to świat zewnętrzny wobec Domu Izraela ilustrują bowiem „drogi i ścieżki”. Natomiast przymus, o którym czytamy w Łk 14,23, nie ma charakteru fizycznej przemocy, lecz jest przymusem duchowym: niedającą się odeprzeć mocą słowa Bożego – głoszącego Bożą sprawiedliwość oraz Jego miłosierdzie – zmuszającą tego, który został z nim zapoznany, by stanął w prawdzie o sobie. Luter przekonuje:

Jednak nie jest to przymus zewnętrzny, ale wewnętrzny i duchowy, a doświadczony jest w następujący sposób: Kiedy głosi się Zakon, a grzech zostaje ujawniony, człowiek dochodzi do poznania samego siebie, tak że zostaje zmuszony do podjęcia odpowiednich działań, na nowo rozpoznając grzechy w swym sumieniu, aby w ten sposób uznać swą marność, że oto wszystkie jego dzieła są grzeszne i zasługują na potępienie, a tym samym szybko otrzymuje sumienie cierpiące i zawstydzone i przerażone serce, w którym to wszelkie schronienie oraz pomoc są mu odebrane i nigdzie nie znajduje pociechy, by ostatecznie rozpacz nad swą niemocą (Lenker 1904, 37-38).

W tej interpretacji Łk 14,23 dostrzegamy wyraźne powinowactwo z myślą wyrażoną przez Lutra w pochodzącym z tego samego roku tekście „O zwierchności świeckiej”, gdzie reformator wskazał na jedyny dopuszczalny miecz w walce z herezją, a jest nim Słowo Boże, które „wszelki umysł zniewala do posłuszeństwa Chrystusowi”. *Compelle intrare* nie ma nic wspólnego z zewnętrznym przymusem fizycznym wywieranym na odstępców od wiary, lecz jest głębokim i intymnym doświadczeniem człowieka, który przekonuje się o swojej małości (bezradności) i zwraca się w stronę Bożej mocy, której to nie potrafi się oprzeć.

A kiedy to się dzieje, co nazwane zostało „przymusem”, nie wstrzymuj „wejścia”, lecz pomóż mu wyjść ze stanu rozpacz. A stanie się tak, gdy pocieszysz go Ewangelią i powiesz mu, jak może zostać uwolniony od grzechu, i oznajmisz mu: Uwierz w Chrystusa, On uwolni cię od grzechu, a wtedy twoje grzechy zostaną ci odpuszczone. To właśnie oznacza „zmusić do wejścia” [*compelle intrare*]; a nie oznacza to, że jest to zewnętrzna, zniewalająca siła, jak nam to wyjaśniają [przekonani do interpretacji Augustyna – uwaga: R.P.], tak, że prowadzą łotrów i niegodziwców, jakoby siłą policyjną, na tę kolację; a przecież niczego się w ten sposób nie osiągnie i nie jest to zgodne z przesłaniem Ewangelii. Dlatego energicznie powodujcie ograniczenie w sumieniu i niech to będzie ograniczenie wewnętrzne i duchowe. Dalej mówi Pan do sługi i do innych: „Albowiem powiadam wam, że żaden z zaproszonych mężów nie skosztuje mojej wieczerzy” (Lenker 1904, 38).

Nobliwi, w których Luter rozpoznał lud Izraela, nie biorą, z własnego wyboru, udziału w wielkiej uczcie (nowym przymierzu), choć otrzymali stosowne zaproszenie. W ich miejsce ucztować będą zrozpaczeni nieszczęśnicy, przedstawiani jako „biedni, kalecy, niewidomi i ułomni” oraz wszyscy przypadkowi przechodnie, zawróceni ze swej drogi poleceniem wejścia do domu weselnego.

Z biegiem lat Luter rewiduje swoje stanowisko, znacząco zmieniając swe rozumienie przypowieści o pszenicy. Doświadczenie wojny chłopskiej oraz spontaniczny charakter oddolnie przebiegającej Reformacji, skutkującej chociażby anabaptyzmem, skłaniają Lutra do zawierzenia

procesu odnowy Kościoła świeckiej władzy, która odzyskuje kontrolę nad doktryną i porządkiem instytucjonalnym Kościoła, na podobieństwo formuły konstantyńskiej¹⁰. Wykorzystanie nauczania o powszechnym kapłaństwie dla uzasadnienia radykalnej rewizji porządku społecznego, kojarzonej z wystąpieniami Tomasza Müntzera oraz anarchią komuny z Münster, trwale wpłynęło na interpretację tej perykopy przez reformatora z Wittenbergi. Oto anabaptyzm staje się dla Marcina Lutra neo-donatyzmem, komuna monasterska to neo-*circumcelliones*, a adekwatną odpowiedzią na chaos będzie neo-konstantynizm. Konfesjonalizacja księstw Rzeszy Niemieckiej, opowiadających się po stronie Reformacji, oznaczała sięgnięcie po stalowy miecz w obronie doktryny chrześcijańskiej, a ściślej rzecz ujmując: doktryny teologa z Wittenbergi.

W „Postylii domowej” znajdujemy kolejne kazanie na piątą niedzielę po Epifanii, w którym zdecydowanie bliżej reformatorowi do Akwinaty niż do biskupa Hippony, pomimo że na autorytet tego drugiego się tu powołuje. Marcin Luter przekonuje

Ewangelia ta szczególnie zwraca się przeciwko donatystom, nowacjom, anabaptystom i podobnym sekciarzom, którzy uważają, że mogą zbudować „Kościół”, w którym nie będzie żadnego zgorszenia, a będą w nim jedynie sami święci. Dlatego kiedy jakiś chrześcijanin upadnie z powodu słabości lub dla innej przyczyny, to wyłączają go natychmiast ze wspólnoty i nie chcą go więcej uważać za brata. A przecież nakaz Chrystusa jest jasny i klarowny, że powinni się nawrócić i czynić pokutę (Dietrich 2011, 151).

Kościół ponownie został zmuszony stawić czoła przekonaniom, że potrafią stworzyć wspólnotę bez „zmarszczki czy skazy”, a stan ten ma zostać osiągnięty poprzez wyrwanie kąkola (nieprawości) bez szkody

¹⁰ Ewolucję luterskiego spojrzenia na rolę świeckiej władzy w sprawach Kościoła przybliżył polskiemu czytelnikowi Jerzy Sojka (Sojka 2018, 47-50). Autor dostrzega u Lutra swoisty „konstantyński zwrot” w piśmie „O tym, że świecka zwierzchność powinna zapobiegać nowochrześcijanom przez cielesną karę, Kilka rozważań w Wittenberdze”, pochodzącym z 1536 roku (Sojka 2018, 50).

dla pszenicy (bogobojności). Jak donatyści w czasach Augustyna, tak „anabaptyści i podobni sekciarze” próbują chiliastyczne proroctwa wprowadzić siłą w świecie, który wygląda Paruzji, pogrążając tenże świat w Armagedonie, choć jego czas jeszcze nie nastał. Jedyne ratunek we władzy świeckiej, która zobowiązana jest sięgnąć po miecz, bowiem na przemoc w Kościele odpowiedzią jest przemoc państwa względem ją inicjujących. Luter dodaje:

W nim miecza się nie używa [królestwo Boże – uwaga: R.P.], gdyż inaczej można by razem z kłosem powyrywać pszenicę. Ale dla królestwa światowego Bóg wydał inny rozkaz: Kto mieczem wojuje, od miecza poginie [...] Z tego można się dobrze dowiedzieć, czy świecka władza może mieczem zapobiegać herezjom, ponieważ Chrystus mówi, że nie powinno się wrywać kłosa, ale poczekać z takim wyrokiem aż do sądnego dnia. Ewangelia ta bowiem nie nakłania do niczego więcej jak tylko do tego, by słudzy Pańscy kłosa nie wrywali [...] Ale świecka władza dysponuje mieczem i rozkazem, aby chroniła przed wszelkim zgorszeniem, aby nie wdarło się i szkód nie poczyniło [...] I tam, gdzie władza świecka znajduje hańbiące błędy, którymi bluźni się czci Chrystusa i przeszkadza się w zbawieniu ludzi oraz powoduje rozłamy wśród ludu, za czym idzie jeszcze coś gorszego, jak tego wiele razy doświadczyliśmy, i gdzie tkwiący w błędach nauczyciele nie chcą zmądrzeć i odstąpić od swoich kazań, tam świecka władza powinna spokojnie tego zabronić i być świadoma, że jej urząd wymaga, aby używała miecza i siły w tym celu, aby nauka była czysta, służba Bogu niezafalszowana i by pokój i jedność zostały utrzymane (Dietrich 2011, 154).

Oto przypowieść o pszenicy nakłada zobowiązanie na Kościół, aby nie stosował przemocy fizycznej przeciw heretykom, lecz jest jeszcze inny miecz, stalowy, który dzierży władza świecka, a jej ręka nie może zdrzeć, w przeciwnym bowiem razie herezja „wedrze się i szkody poczyni”. Ostatecznie chwast zostanie wyrwany, lecz aktu tego nie dokona Kościół, jako że jemu zakazano to czynić. Choć przypowieść ta przedstawia królestwo niebiańskie, to naukę z niego winno wyprowadzić również „królestwo światowe”, którego nie zachęca się *expressis verbis* do stosowania przemocy wobec heretyków, ale również się go nie powstrzymuje.

Znamienne, że szukając uzasadnienia dla tejże przemocy, Marcin Luter, w przeciwieństwie do Augustyna i Tomasza, nie powołuje się na Ga 5,19-21, nie odwołuje się również do doktryny *compelle intrare*. Gdy sięgamy po jego komentarz do przypowieści o wielkiej uczcie z „Postylli domowej” (kazanie na pierwszą niedzielę po Trójcy Świętej), nie dostrzegamy istotnych zmian w recepcji Łk 14,23.

W uaktualnianym nauczaniu Marcina Lutra Kościoł został zespolony z państwem, a to drugie bierze na siebie obowiązek dbałości o to, by „nauka była czysta, służba Bogu niezafałszowana i by pokój i jedność zostały utrzymane”. Widzialne *Corpus Christi* ponownie rozplywa się w politycznym *Corpus Christianum*, stając się, w efekcie przymusu prawnego, monolitem (czyli nie-kompozytem) doktryny, porządku instytucjonalnego oraz rytuału – uniformizacja wyklucza pluralizm, a więc i tolerancję dla heterodoksji. Zestawiając ze sobą przemyślenia na ten temat Aureliusza Augustyna oraz Marcina Lutra, w okresie po wojnie chłopskiej, dostrzegamy ich zgodne poparcie dla represyjnej polityki wobec rozbijających jedność Kościoła odstępców od ortodoksji, z tym że ten pierwszy poszukuje dla niej podstaw w Ga 5,19-21¹¹ oraz w przypowieści o wielkiej uczcie, zaś ten drugi ogranicza się do przypowieści o pszenicy, która to przemoc „stalowego miecza”, w opinii reformatora z Wittenbergi, *implicite* zakłada. W tym miejscu Marcin Luter zbliża się w swym odczytaniu tej perykopy do stanowiska Tomasza z Akwinu, aczkolwiek, podkreślmy, nie znajdujemy w pismach tego pierwszego zachęty do karania heretyków śmiercią.

Do przypowieści o pszenicy powrócił Luter w kazaniu wygłoszonym w Eisleben 7 II 1546 r., czyli niespełna dwa tygodnie przed śmiercią. Lektura homilii pozwala zauważyć, że reformator koncentruje się tutaj na skłonności rodzaju ludzkiego do

¹¹ W komentarzu do tego fragmentu Listu do Galatów z 1535 roku, Marcin Luter nie wiąże grzechu schizmy, jednej z „niegodziwości ciała”, z uprawnieniami świeckiej władzy, gotowej odwołać się do przemocy fizycznej wobec łamiących ustanowione przez siebie przepisy (Luther 1840, 591).

grzechu. Upadek towarzyszy również najwierniejszym sługom Ewangelii, przez co Kościół, pomimo usilnych starań, nie uniknie w swych szeregach ludzi niegodnych. W miejsce usuniętego chwastu niechybnie wyrośnie nowy, bowiem Zły tak, czy inaczej, nawiedzi nocą pole, by zasiać ziarno występku, bałwochwalstwa i hipokryzji. Kościół był, jest i będzie targany herezją; był, jest i będzie rozbijany kolejnymi schizmami. A do heretyków Luter ponownie zaliczył także tych, którzy utrzymują, że możliwy jest Kościół wolny od zła (chwastu), wspominając tu historyczne schizmy nowacjan, donatystów i katarów, ale i współczesnych mu anabaptystów. I cóż z tego, że bezkompromisowi „czyściciele” przedstawiają siebie jako wiernych i gorliwych robotników na polu Pana, skoro w istocie okazują się być chwastem (Boyd Brown 2010, 442-444). Pozbawiony złudnych nadziei na wzniesienie przez chrześcijan Kościoła „bez skazy czy zmarszczki”, trwale zjednoczonego w głoszeniu czystej nauki, Luter napomina słuchaczy swego kazania:

Więc co mam z nimi uczynić? No cóż, pozwól im na to, na co dobre ziarno pozwala, niech rosną. Zważ jednak, że to ty jesteś zarządcą, a kiedy jesteś kaznodzieją, pastorem, czy osobą świecką, stój na straży i nie dopuść do władzy heretyków i rebeliantów, by nie zdarzyło się to, co w Münster, by nie przejęto rządów nad dobrym ziarnem. Niech mamrocą w rogu, jeśli taka ich wola, zaś jeśli o ciebie chodzi, nie dopuść ich do rady, pulpitu czy ołtarza. Nie ma innego sposobu, by się im oprzeć. Gdy wyrwiesz jednego, w jego miejsce wyrośnie dwóch (Boyd Brown 2010, 454).

Prawowierni winni trwać w wierze, słowem opierając się wichrzycielom. Gdy napominanie nie przynosi spodziewanego efektu, pozostaje ekskomunika, aby heretyk mamrotał w rogu swego domu, nie mając dostępu do pulpitu w chrześcijańskim zgromadzeniu, by nie przejął nad nim kontroli. Oddzielenie się od heretyka i jego nauki jest jedynym środkiem, którymi dysponuje Kościół Chrystusowy: „nie wyrwiemy

i nie zmienimy ich ludzkim autorytetem i siłą” (Boyd Brown 2010, 455). Oddzielenie się od występnego nie oznacza jego anihilacji (wyrwania), lecz trwanie obok, w nadziei na jego nawrócenie. Chrześcijanin jest wezwany do nieustannej walki ze swymi słabościami, by grzech nie przejął nad nim kontroli; podobnie Kościół wezwany jest do niekończących się zmagañ z heretykami, by ci nie przejęli w nim władzy (Boyd Brown 2010, 456).

Co jednak najistotniejsze, w kazaniu z Eisleben z 7 II 1546 r. dostrzegamy u Lutra powrót do stanowiska zajmowanego przed wypadkami w Münster. Apeluje do świeckiej władzy, aby i ona tolerowała odstępców od wiary, jako że, przypomnijmy, „nie wyrwiemy i nie zmienimy ich ludzkim autorytetem i siłą”, co w równej mierzy dotyczy kompetencji Kościoła, jak i możliwości porządku świeckiego. Jednocześnie Luter wzywa „księcia”, by ten nie dopuścił heretyka, będącego jego poddanym, do przejęcia władzy w Kościele, wszak rozum podpowiada świeckiej zwierzchności, by odmówiła wichrzycielowi udziału także w jej majestacie (Boyd Brown 2010, 457)¹².

Można postawić tezę, że reformator Kościoła powrócił ostatecznie na tory tolerancji religijnej, charakteryzującej jego nauczania na początku działalności publicznej. Odbiór ten będzie jednak zakłócony uwagami, którymi Luter zwieńczył przekazane do druku ostatnie kazania w swym życiu, jednoznacznie wzywając mieszkańców rodzinnego Eisleben do nietolerancji wobec wyznawców religii mojżeszowej, do radykalnego odrzucenia „naszych otwartych wrogów” (Boyd Brown 2010, 458-459).

¹² Jak podkreśla Marcin Hintz, dla Lutra to autorytet rozumu jest, zasadniczo, miarą świeckiej sprawiedliwości, nie zaś ewangeliczny wzorzec słuszności (Hintz 2009, 18-19).

5. Przypowieść o pszenicy i *compelle intrare* w nauczaniu Jana Kalwina

Podobnie jak poprzednicy, Jan Kalwin znajduje w przypowieści o pszenicy ostrzeżenie adresowane do przeświadczonych o swej niewzruszonej prawowierności, którzy oddzielając się od innych (w ich mniemaniu grzeszników), wierzą, że zbudują w tym świecie Kościół „bez skazy czy zmarszczki”, którzy świętość tegoż warunkują bezgrzesznością jego członków. Jednocześnie, nie jest ona dla niego ilustracją Kościoła zagrożonego podziałem, z uwagi na niezdolność członków do zachowania jedności w ocenie grzechu (Augustyn), tudzież zmagającego się z herezją, która zatacza coraz szersze kręgi (Tomasz, Luter). W wykładzie Kalwina przypowieść o pszenicy oddaje wyłącznie upadek moralny skażonego grzechem rodzaju ludzkiego, w tym, siłą rzeczy, osób tworzących Kościół Chrystusowy, wśród których są liczni hipokryci, będący chrześcijanami nie z ducha, lecz z nazwy jedynie. Choć Kościół nie powinien ustawać w wysiłkach swego oczyszczenia, to jest zmuszony przyjąć, że absolutna czystość Oblubienicy Pańskiej nie zostanie osiągnięta przed żniwami, kiedy to kąkol zostanie precyzyjnie i nieodwracalnie oddzielony od dobrego zboża. W rozumieniu Kalwina chwast z przypowieści o pszenicy przedstawia grzech obłudnika, który nieustannie towarzyszy prawości, nie zaś heretyka, który zwodzi prawomyślnych swą fałszywą nauką.

W „Nauce religii chrześcijańskiej” (1559) Kalwin przypuszcza atak na anabaptystów, których ustawia w jednym rzędzie z katarami i donatystami, ludźmi „obłąkanymi dumą bezmyślnej gorliwości”, którym wydaje się, że są niczym „bezcieleśne duchy” (Allen 1909b, 234 {IV, 1, 13}), a usuwając chwast przynoszą szkodę pszenicy. A przecież żaden człowiek, ani w pojedynkę, ani we wspólnym wysiłku (Kościół), nie uwolni tego świata od nieprawości, wszak: „choć oczyszczeni przez Jego uświęcenie, jesteśmy wciąż nękani przez wiele wad i wiele słabości, dopóki jesteśmy uwięzieni w ciele” (Allen 1909a, 546 {III, 3, 14}). Podpierając się tutaj wyimkiem z „Przeciw listowi Parmeniana”, teolog

z Genewy jednoznacznie wskazuje na źródło schizmy anabaptystów, którym ma być bardziej „pycha i fałszywe wyobrażenie o własnej świętości, niż sama prawdziwa świętość i gorliwość” (Allen 1909b, 237 {IV, 1, 16}), a pycha jest, jak pamiętamy, „niegodziwością cielesną”. Oto anabaptyści, zachowujący się niczym „bezcielesne duchy”, dopuszczają się „cielesnych” występków.

Pełny obraz rozumienia przypowieści o pszenicy przez Jana Kalwina znajdujemy w drugim tomie tegoż „Komentarza do harmonii Ewangelii synoptycznych” (1555), gdzie polem jest nazywany pielgrzymujący Kościół Chrystusowy, mała trzoda Jemu wiernych, z konieczności uzbrojonych w cierpliwość, wmieszanych w liczne grono ludzi złych i obłudnych (Pringle 1845,119). Teolog z Genewy ostrzega czytelnika, by nie utożsamiał pszenicy i chwastu z doktrynami. Taka identyfikacja wymusza bowiem tolerancję fałszywego nauczania Ewangelii, a na to Kościół przystać nie może, bowiem „Chrystus nigdy nie zabroniłby wytężonej pracy, aby usunąć ten rodzaj zgnilizny” (Pringle 1845,120). Kluczowym ustępem Kalwińskiej egzegezy tej perykopy są następujące słowa:

Fragment ten był najbardziej niewłaściwie wykorzystywany przez anabaptystów i innych im podobnych, aby odebrać Kościołowi moc miecza. Ale łatwo obalić ich rozumowanie, bo skoro akceptują ekskomunikę, która przynajmniej na jakiś czas odcina złych i potępionych, dlaczego pobożni urzędnicy nie mogą, gdy wymaga tego konieczność, użyć swego miecza przeciwko niegodziwcom? Odpowiadają, że kiedy kara nie pozbawia życia, jest miejsce na pokutę; tak jakby złodziej na krzyżu (Łk 23,42) nie miał dostępu do zbawienia. Mnie osobiście wystarcza odpowiedź, że Chrystus nie mówi tutaj o urzędzie pasterzy lub magistratury, ale znosi zniewagę, która może niepokoić słabe umysły, gdy spostrzegą, że Kościół składa się nie tylko z wybranych, ale i z nieczystości (Pringle 1845,122).

Oto ponownie teolog z Genewy przedstawia nam przypowieść o pszenicy jako ostrzeżenie dla anabaptystów, w swym eschatologicznym uniesieniu bezskutecznie budujących Kościół bez skazy. Co istotne,

przypowieść ta, w ujęciu Kalwina, nie ma związku ani z karą ekskomuniki jako narzędziem dyscypliny kościelnej („urząd pasterzy”), ani z karą cielesną jako instrumentem w rękach świeckiej władzy („urząd magistratury”). Jest to stanowisko wyraźnie różne względem powyżej analizowanych interpretacji tej perykopy.

Skoro tak, to pojawia się pytanie: gdzie Jan Kalwin znajduje usprawiedliwienie dla przemocy fizycznej, która ma zmusić odstępców od wiary do powrotu na łono Kościoła? Odpowiedź znajdujemy w komentarzu tegoż do przypowieści o wielkiej uczcie. Choć odnosi ją zasadniczo, podobnie jak Marcin Luter, do odmawiających przyjęcia zaproszenia przez lud Izraela (Pringle 1845, 170-171), to w swym rozumieniu *compelle intrare* oddaje rację Augustynowi, komentując rzecz w następujący sposób:

Zmusz ich do wejścia. Wyrażenie to oznacza, że gospodarz domu wydałby rozkaz, by posłużyć się przemocą w celu przymuszenia obecności ubogich, nie pomijać żadnego z najgorszych spośród ludzi. Tymi słowami Chrystus oświadcza, że raczej zgarnie wszystkie niegodziwości świata, niż kiedykolwiek dopuści do swego stołu niewdzięczników. Wydaje się, że jest to aluzja do tego, w jaki sposób zaprasza nas Ewangelia; albowiem łaska Boża jest nam nie tylko ofiarowana, ale nauczaniu towarzyszą napomnienia mające na celu pobudzenie naszych umysłów. A jest to przejaw zdumiewającej dobroci Boga, który po dobrowolnym zaproszeniu nas i przekonaniu się, że kładziemy się spać, zwraca się do naszego lenistwa żarliwymi prośbami i nie tylko pobudza nas napomnieniami, ale nawet zmusza nas groźbami do przyjścia do niego. Jednocześnie pochwalam to, jak Augustyn często używał tego fragmentu przeciwko donatystom, aby udowodnić, że pobożni książęta mogą zgodnie z prawem wydawać edykty, nakładające osoby uparte i buntownicze do oddawania czci prawdziwemu Bogu i do zachowania jedności wiary; bo chociaż wiara jest dobrowolna, to jednak widzimy, że takie metody są użyteczne w przełamywaniu uporu tych, którzy nie ustąpią, dopóki nie zostaną zmuszeni (Pringle 1845, 173).

Dobro fizycznie przymuszanego przez świecką władzę do powrotu na łono Kościoła (do „oddawania czci prawdziwemu Bogu i do zachowania

jedności wiary”) jest wystarczającą racją ku temu, by go przymusowi poddać. Choć łaska Boża jest człowiekowi ochoczo ofiarowana, podobnie jak Słowo Boże, to on woli pozostać w uśpieniu. Miłosierdzie skłania Boga, by wybudził człowieka z letargu, a uczyni to zbrojne ramię „księcia”, który potrząśnie „śpiącym”.

Kończąc analizę rozważań Jana Kalwina w interesującym nas przedmiocie, odnieśmy się do jego odczytania Ga 5,19-21, które znajdujemy w „Komentarzach do Listów Pawła do Galatów i Efezjan” (1548). Otóż teolog z Genewy, jak się okazuje, nie wykorzystał tego fragmentu lekcji apostoelskiej, by dostarczyć racji dla sankcji karnej stosowanej wobec wprowadzających podziały w Kościele i ograniczył się do stwierdzenia, że herezja jest „dziełem ciała”, jest owocem „życia podług ciała” (Pringle 1854, 166). Gdzie więc ostatecznie teolog z Genewy szukał uzasadnienia dla represji, w tym również kary śmierci, która dosięgnęła Michała Serweta, w odpowiedzi na grzech herezji? W przeciwieństwie do Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu i Marcina Lutera, Kalwin sięgnął tu po Stary Testament.

6. Podsumowanie

Powtórzmy za Rolandem H. Baintonem, przypowieść o pszenicy ma szczególny walor dla poszukujących ewangelicznych racji w dziele promocji wolności i tolerancji religijnej, pluralizmu światopoglądowego oraz ustrojowego ideału władzy świeckiej niewykłanej w spory wyznaniowe jej poddanych. Historia chrześcijaństwa potwierdza, że była ona wykorzystywana także w innym celu: represyjna polityka wobec innowierców.

Zauważmy, że wezwanie uczniów Chrystusa do zachowania jedności leży w centralnym punkcie doktryny chrześcijańskiej, ma ona bowiem stanowić świadectwo Jego jedności z Bogiem Ojcem (J 17,23). Stąd też wprowadzanie podziałów jest przedstawiane jako grzech (Ga 5,20). Chrześcijanie, podobnie zresztą jak inne wspólnoty, zwłaszcza

polityczne, mają skłonność do utożsamiania jedności z jednorodnością. Stąd też przez jedność wiary rozumie się zwykle jednorodność nauczania; jedność Kościoła sprowadza się do uniformizacji instytucjonalnego porządku, a nieraz również rytuału. Zmagania Kościoła o zachowanie tak pojętej jedności naznaczone jest pasmem niepowodzeń, niemal od początków jego istnienia. Choć chrześcijanie, aczkolwiek nie wszyscy, solidarnie wyznają wiarę w „jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”, to nieustannie rzucają wyzwanie pierwszemu z tych czterech przymiotów Bożej Oblubienicy. Podziałów w starożytnym Kościele nie zatrzymały ani edykty cesarskie, ani sobory powszechne. Historia Kościoła wieków średnich to dzieje zmagania z kolejnymi schizmami. Pogłębiające się podziały XVI-wiecznej Reformacji próbowano zatrzymać polityczną konstrukcją *cuius regio, eius religio*. Pogodziwszy się z nieodwracalną utratą uniwersalizmu wyznaniowego (choć można powątpiewać o jego faktyczne trwanie w przeszłości), postanowiono zastąpić go partykularyzmem konfesyjnym poszczególnych wspólnot politycznych, z nadzieją, że kolejnego rozczłonkowania *Corpus Christi* już nie będzie i nastanie pokój między chrześcijanami.

W niniejszym tekście zrekonstruowano cztery interpretacje tej perykopy, które jedność Kościoła przedkładają nad wolność religijną, jeśli rozumieć przez nią swobodę poszukiwania własnej drogi, nawet jeśli pozostali bracia w Chrystusie postrzegają ją jako herezję i nie są gotowi nią podążyć. Bezspornie, jedność jest tutaj utożsamiana z jednorodnością. Aczkolwiek winniśmy odnotować, że w istocie analizie poddano pięć interpretacji, odróżniając stanowisko Marcina Lutera sprzed wojny chłopskiej i ‘monasterskiej kontrowersji’ od egzegezy powstałej w następstwie tych wydarzeń. Jego wczesna opinia należy do tradycji obrońców wolności religijnej, akceptujących nieuchronność pluralizmu wyznaniowego w świecie chrześcijańskim. Późne stanowisko teologa z Wittenbergi przynależy do rodziny rzeczników obrony ortodoksji i jedności Kościoła, z wykorzystaniem świeckiej zwierzchności; obrony

przed zagrożeniem płynącym ze strony trwających w heterodoksyjnych naukach. Nasza ocena pozycji zajmowanej przez reformatora w ostatnich dniach życia pozostaje niejednoznaczna.

Interpretacje te, zestawione ze sobą w celach porównawczych, pozwalają zaobserwować pewną prawidłowość: największe zagrożenie dla Kościoła trwającego w jedności płynie ze strony tych, którzy jego świętość stawiają na pierwszym planie, przy czym świętość będzie tutaj rozumiana jako czystość czy bezgrzeszność. Schizmatycka natura nowacjan, donatystów, katarów i pierwszych anabaptystów jest pochodną ich upartych poszukiwań Kościoła „bez skazy czy zmarszczki”, a do krytyki tego rodzaju tęsknot zachęca popularne odczytanie przypowieści o pszenicy. Choć można niebezpiecznie kwestionować takie rozumie „świętości”, to równie dobrze krytyce podlega utożsamienie jedności z jednorodnością.

Nasza analiza pozwala dostrzec jeszcze jedną prawidłowość, która wiąże się z kwestią rozpoznania we władzy politycznej odpowiedniego narzędzia w zmaganiach z heterodoksją. Gdy Kościół jest wezwany do miłosierdzia i ograniczenia się do kwestii duchowych, świeckiej władzy pozostawia się stanowienie i egzekwowanie sprawiedliwości, czyli sprawy „ciała”. Dostrzeżenie w herezji kwestii duchowej uwalnia heretyka od odpowiedzialności karnej prawa państwowego; gdy staje się ona dla nas „sprawą cielesną”, uwalniany jest z kolei argument przemawiający za oddaniem heretyka w ręce sędziego, a nieraz również kata. Prawidłowość tę doskonale oddaje rewizja przez Marcina Lutra pierwotnego stanowiska. Jedynie w świecie, w którym Kościół nie jest uwikłany w sprawy państwa, a państwo w sprawy Kościoła (przed-konstantyński okres patrystyczny, doktryna Marcina Lutra przed 1525 rokiem), innowiercy mogą uchodzić za prowadzonych przez Ducha, nawet jeśli ich sposób odczytania Jego wezwania budzi kontrowersje. Stąd też, w imię wolności i tolerancji religijnej, niderlandzcy anabaptyści, a później angielscy baptyści, będą domagać się od Kościoła radykalnego odseparowania od państwa. W tym również duchu skomentuje dzieje interpretacji

przypowieści o pszenicy Roger Williams, którego słowa wykorzystano jako motto niniejszego artykułu.

Bibliografia

- Allen, John. 1909a. *Insitutes of the Christian Religion by John Calvin in Two Volumes*. Tom I. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication
- Allen, John. 1909b. *Insitutes of the Christian Religion by John Calvin in Two Volumes*. Tom II. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication
- Aureliusz Augustyn. 1991. *Listy*. Tłum. Waław Eborowicz. Pelplin: Mała Poligrafia WSD.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*. 2018. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Aureliusz Augustyn. 2002. *Państwo Boże*. Tłum. Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk
- Aureliusz Augustyn. 2019. *Przeciw listowi Parmeniana*. Tłum. Tadeusz Kołosowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Bainton, Roland H. 1932. „The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century.” *Church History* 1 (2): 67-89.
- Boyd Brown, Christopher, red. 2010. *Luther's Works*. Tom 58: *Sermons*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Dietrich, Veit, red. 2011. *Kazania ks. dra Marcina Lutra, Postylla domowa. Nowy przekład*. Tłum. Marcin Walter. Kraków: TTL Clinical Marcin Walter.
- Jan Chryzostom. 2003. *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza, część druga: 41 -90*. Tłum. Arkadiusz Baron, Jan Krystaniacki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hintz, Marcin. 2009. „Neutralność religijna państwa w kontekście luterkańskiej nauki o dwóch władzach”. W *Bezstronność religijna*,

- światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*. Red. Tadeusz J. Zieliński, 13-24. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Lecler, Joseph. 1964. *Historia tolerancji w wieku reformacji*. Tłum. Lesława i Halina Kuhn, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Lenker, John Nicholas, red. 1904. *The Precious and Sacred Writings of Martin Luther*. Tom XIII. Minneapolis: Lutherans in All Lands Co.
- Lenker, John Nicholas, red. 1906. *The Precious and Sacred Writings of Martin Luther*. Tom XI. Minneapolis: Lutherans in All Lands Co.
- Luther, Martin. 1840. *A Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians*. Philadelphia: Salmon S. Miles.
- Luther, Martin. 1915. *Works of Martin Luther with Introductions and Notes*. Tom II. Philadelphia: A.J. Holman Company and the Castle Press.
- Porter, Jene M. 1998. *Luther: Selected Political Writings*. Lanham/New York/London: University Press of America.
- Pringle, William, red. 1845. *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke by John Calvin*. Tom II. Edinburgh: Calvin Transaltion Society.
- Pringle, William, red. 1854. *Commentaries on The Epistles of Paul to Galatians and Ephesians by John Calvin*. Edinburgh: Calvin Transaltion Society.
- Schaff, Philip, red. 1886. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Tom II. Buffalo: The Christian Literature Company.
- Sojka, Jerzy. 2018. „Nauka o dwóch regimentach Marcina Lutra – teoria i praktyka.” *Konteksty – Polska Sztuka Ludowa* 72 (3): 47-54.
- Tomasz z Akwinu. 1966. *Suma teologiczna. Wiara i nadzieja*. Tłum. Pius Bełch. London: Wydawnictwo VERITAS.
- Williams, Roger. 1963. *The Bloody Tenent Yet More Bloody, The Complete Writings of Roger Williams*. Tom IV. New York: Russell & Russell.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXIII

Zeszyt 2

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2021

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 17. Nakład: 100 egz.

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- JAKUB ŚLAWIK, *O hermeneutycznych założeniach badań biblijnych* 371
- ŚLAWOMIR ZATWARDNICKI, *Pismo Święte w warsztacie teologa. Geralda O'Collinsa przewodnik korzystania z tekstów natchnionych* 389
- TOMASZ TEREFENKO, *Herod's Birthday Banquet and its Significance for Jesus and his Disciples in the Gospel of Mark* 411
- WOJCIECH SZCZERBA, *Kontrowersje wokół Orygenesusa. Casus Metodego z Olimpu* 427
- RAFAŁ PROSTAK, *Przypowieść o pszenicy w zmaganiach Kościoła z herezją w nauczaniu Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu, Marcina Lutra i Jana Kalwina* 453
- ANDRZEJ POLASZEK, MARIA POLASZEK, *Kalwiński Psalterz Genewski (1562) jako źródło inspiracji luterńskiego kancjonału „Cithara Sanctorum” (1636) na tle procesów konfesjonalizacji protestantyzmu* 491
- Илья Мельников, «Святая старина»: иконы старообрядческих моленных Устюженского уезда Новгородской губернии 511
- MARCIN RZEPKA, *Migrujące obrazy. Fotografia w praktyce misyjnej Ludviga O. Fossuma. (Lutheran Orient Mission)* 557
- MONIKA WIŚNIEWSKA, *Warszawska administracja wyznaniowa 1950–1956. Wybrane zagadnienia* 587
- BORYS PRZEDPELSKI, *Geneza mariawityzmu i nieoficjalne relacje mariawicko-rzymskokatolickie w latach 1906-1939* 613
- HALINA GUZOWSKA, *110 lat prasy mariawickiej* 687
- BARTŁOMIEJ SŁOJEWSKI, *Sakralna twórczość muzyczna mariawitów a śpiewy cerkiewne* 725
- Wykaz autorów 765

Contents

ARTICLES

- JAKUB SLAWIK, *On the Hermeneutic Premises in Biblical Research*..... 371
- SŁAWOMIR ZATWARDNICKI, *The Holy Scriptures Handled by a Theologian. Gerald O'Collins' Guide on Making Use of Inspired Texts* 389
- TOMASZ TEREFENKO, *Herod's Birthday Banquet and its Significance for Jesus and his Disciples in the Gospel of Mark*. 411
- WOJCIECH SZCZERBA, *Controversies around Origen. Methodius of Olympus*..... 427
- RAFAL PROSTAK, *The Parable of Wheat in the Church's Struggle Against Heresy in the Teachings of Augustine of Hippo, Thomas Aquinas, Martin Luther and John Calvin*..... 453
- ANDRZEJ POLASZEK, MARIA POLASZEK, *Calvinistic Genevan Psalter (1562) as a Source of Inspiration for Lutheran Cantional "Cithara Sanctorum" in the context of the Protestant Confessionalization Process*..... 491
- ILJÂ MELNIKOV, "Sacred Antiquity": *The Icons of Old Believers' Houses of Prayer in Ustyuzhensky district of Novgorod Province* 511
- MARCIN RZEPKA, *Migrating pictures. Photography in the missionary practice of Ludvig O. Fossum. (Lutheran Orient Mission)* 557
- MONIKA WIŚNIEWSKA, *Warsaw's Religious Administration 1950–1956. Selected Issues*..... 587
- BORYS PRZEDPELSKI, *The Genesis of Mariavitism and Unofficial Relations between the Mariavite and Roman Catholic Church in the Years 1906–1939*..... 613
- HALINA GUZOWSKA, *110 years of Mariavite press* 697
- BARTŁOMIEJ SŁOJEWSKI, *Mariavite Sacral Music and Orthodox Chants* .. 735
- List of authors 775

Wykaz autorów

Jakub Sławik, j.slawik@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Sławomir Zatwardnicki, zatwardnicki@gmail.com, ul. Cz. Miłosza 14, 57-100 Strzelin

Tomasz Terefenko, terefenkotomasz@gmail.com, Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne, ul. Szczytnowska 58-59, 04-812 Warszawa

Wojciech Szczerba, w.szczerba@ewst.edu.pl, Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, ul. Św. Jadwigi 12, 51-253 Wrocław

Iljâ Melnikov, potep_88@mail.ru, 2 / 2 Chudintzeva str., Velikiy Novgorod, Rus-sia, 173003

Rafał Prostack, prostakr@uek.krakow.pl, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej, Katedra Stosunków Międzynarodowych, ul. ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków

Andrzej Polaszek, Andrzej@polaszek.eu, os. Nadwarciańskie 3, 62-035 Trzykolne Młyny

Maria Polaszek, Marysia@polaszek.eu, os. Nadwarciańskie 3, 62-035 Trzykolne Młyny

Marcin Rzepka, marcin.rzepka@uj.edu.pl, Instytut Religioznawstwa, Ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków

Borys Przedpełski, b.przedpełski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Halina Guzowska, inagie@poczta.onet.pl, ul. Człuchowska 9B m.3, 01-360 Warszawa

Monika Wiśniewska, mwisniewska@ihnpan.pl, Instytut Historii Nauki PAN, ul.
Nowy Świat 72, pokój A09, 00-330 Warszawa

Bartłomiej Słojewski, bslojewski000@gmail.com, ul. Tadeusza Kościuszki 88,
05-120 Legionowo